

EDITORIAL

En este nuevo número de la Revista Religiones Latinoamericanas. *Nueva Época* aborda fundamentalmente las cuestiones relacionadas con las iglesias, las propuestas religiosas y el poder, pasando por una parte “visible” del poder, los partidos políticos y los procesos electorales, cuestiones de corto plazo que fascinan a los periodistas y organizadores de campañas electorales en diversas latitudes del continente.

De los nueve artículos que componen esta nueva edición, la gran mayoría de ellos son la base para un Congreso Internacional de la Sociedad Mexicana de Estudios Electorales en el que se esperaba fuera una experiencia de trabajo interdisciplinario con colegas de otras disciplinas que con gran generosidad hiciesen interesantes comentarios, sugerencias y muchas preguntas a partir de lo que aquí se presenta..

Este nuevo aporte de Religiones Latinoamericanas. *Nueva Época* enriquece el debate de los estudios científicos de los sistemas religiosos.

ALER

Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones A.C.

9

RELIGIONES LATINOAMERICANAS

20

22

DEBATE DEL CAMPO POLÍTICO RELIGIOSO LATINOAMERICANO

J. Espinoza Rivera
X. P. Campos López
D. M. Velázquez Caballero
M. Ribeiro Reis
B. E. Ponce González
E. Masferrer Kan
M. V. Sotelo Bovino
G. Alvarado Lugo
J. C. Hernández López
M. de L. Hernández-Rodríguez
D. del C. Dominguez Cuanalo

RELIGIONES

LATINOAMERICANAS

N U E V A É P O C A

9

enero - junio 2022

ISSN 0188-4050

RELIGIONES
LATINOAMERICANAS
N U E V A É P O C A

Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones A.C.
(ALER)

coordinacionacademica.aler@gmail.com
www.alerreligiones.com
religioneslatinoamericanas@gmail.com
www.religioneslatinoamericanas.com.mx

SECRETARIADO PERMANENTE

Presidente
Elio Masferrer Kan

Secretaria
Isabel Lagarriga

Relaciones Internacionales
Sylvia Marcos

Difusión Internacional, Coordinación y Organización Académica
Elizabeth Díaz Brenis

Tesorería
Jorge René González Marmolejo
Iván Franco Cáceres

RELIGIONES
LATINOAMERICANAS

N U E V A É P O C A

ISSN: 0188-4050

CONVOCA

A través de la Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones A. C. (ALER) invita a los(as) científicos(as) en ciencias sociales y humanidades a enviar propuestas de artículos científicos inéditos y reseñas de libros no mayores a 2 años de publicación de la obra, para publicar en la Revista Religiones Latinoamericanas. Nueva Época, investigaciones en las que se problematice la relación de las creencias religiosas, las personas practicantes, los espacios religiosos y el significado construido, en ese sentido está abierta la posibilidad de cualquier sistema religioso.

C O N V O C A

1.- Serán publicados todos aquellos textos, originales e inéditos, que desde distintos puntos de vista pongan interpretaciones y análisis de hechos sociales para el conocimiento de la historia y antropología de las religiones en distintos puntos del mundo, para lo cual, deberán estar debidamente sustentados y apegarse al tema previsto para cada número.

2.- Se recibirán textos con las siguientes temáticas:

Perspectiva de los actores religiosos
Análisis de sistemas religiosos desde la jerarquía y los actores religiosos

3.- Todas las colaboraciones al ser enviadas deberán contener una breve ficha curricular:

Nombre completo del autor o autores
Institución a la que están adscritos o hayan egresado
Abstract en español e inglés (máximo 200 palabras c/u)
Al menos tres palabras claves
Correo electrónico

4.- Todos los artículos deberán ser enviados en formato: .doc, .docx, y deberán sujetarse a las normas de estilo siguientes:

-Fuente Times New Roman del número 12
-Interlinéado 1.5 mm.
-Pueden incluirse cuadros, mapas, gráficos y fotografías en imagen con el formato .jpg o .bmp (enviar en archivos separados)
-Citas y bibliografía al final de texto respetando el estilo APA o Harvard

5.- La extensión de los artículos deberá ser de máximo 24 páginas con fuentes; mientras las reseñas máximo 5 pág.

6.- Las colaboraciones serán enviadas al correo electrónico: religioneslatinoamericanas@gmail.com

7.- Todos las colaboraciones serán sometidos a dictaminación ciega por especialistas del tema.

8.- Todo lo no previsto por esta convocatoria será resuelto por el comité editorial

Atentamente
Comité Editorial Revista Religiones Latinoamericanas. Nueva Época

De *Restauración Nacional* a Nueva República: La irrupción de los partidos religiosos en las elecciones presidenciales costarricenses de 2018 y 2022

Jerry Espinoza Rivera¹

RESUMEN

El artículo analiza las implicaciones políticas que tiene el crecimiento de los partidos religiosos en Costa Rica a partir de los resultados de las elecciones presidenciales de 2018 y 2022. En primer lugar, se describe el contexto de polarización en torno a la legalización del matrimonio igualitario que antecede al triunfo del predicador Fabricio Alvarado Muñoz en la primera ronda de las elecciones de 2018. El artículo plantea que este resultado es fundamentalmente una consecuencia del deterioro de la democracia costarricense manifestado en el aumento del abstencionismo y en el desplome del apoyo a los partidos políticos tradicionales que se da tras los escándalos de corrupción que estallaron durante la primera década de este siglo y del progresivo alejamiento de la población del catolicismo reflejado en el crecimiento de las Iglesias evangélicas desde la crisis económica de los años 80.

Palabras-chave: elecciones, Costa Rica, dominionismo, democracia, partidos religiosos.

From *Restauración Nacional* to Nueva República: The emergence of religious parties in the Costa Rica's presidential elections of 2018 and 2022

ABSTRACT

The article analyzes the political implications of the growth of religious parties in Costa Rica based on the results of the 2018 and 2022 presidential elections. First, it describes the context of polarization around the legalization of equal marriage that precedes the victory of the preacher Fabricio Alvarado Muñoz in the first round of the 2018 elections. The article argues that this result is fundamentally a consequence of the deterioration of Costa Rican democracy manifested in the increase in abstentionism and the collapse of support for political parties traditions that occur after the corruption scandals that broke out during the first decade of this century and the progressive distancing of the population from Catholicism reflected in the growth of the Evangelical Churches since the economic crisis of the 1980s.

Keywords: religion, worldview indigenous, water, conciliation.

¹ Universidad de Costa Rica, email: jerry.espinoza@ucr.ac.cr

Introducción

Las identidades nacionales se construyen a partir de relatos míticos, acontecimientos históricos y figuras heroicas que le dan sentido a una comunidad que comparte un territorio o un pasado en común. En el caso de Costa Rica, la identidad nacional costarricense se ha construido a partir de mitos fundacionales que subrayan su supuesto carácter único y excepcional (cf. Jiménez, 2002; Duncan, 2021). Entre estos mitos están el de la homogeneidad racial del costarricense (“un país de blancos en un continente mestizo”), el del carácter pacífico del costarricense, el de la sociedad igualitaria (un país de “labriegos sencillos”) y, por último pero no menos importante, el de la relación inseparable entre la identidad costarricense y el catolicismo².

Los resultados de las elecciones de febrero de 2018 echaron por tierra el mito de la estrecha relación entre catolicismo e identidad costarricense, y mostraron una sociedad costarricense muy diferente a la que imaginan algunos, una sociedad cada vez más plural y heterogénea pero desgraciadamente también más intolerante y desigual. En estas elecciones, por primera vez en la historia de este país centroamericano el candidato de un partido religioso cristiano evangélico con un discurso abiertamente homofóbico alcanzaba el primer lugar en una disputa por la Presidencia de la República.

El presente artículo analiza las implicaciones políticas del crecimiento del voto de los partidos religiosos en Costa Rica a partir de los resultados de las elecciones presidenciales de 2018 y 2022, elecciones que evidenciaron los acelerados cambios que ha experimentado la sociedad costarricense durante las últimas décadas.

2018: Polarización y “shock religioso”

La segunda mitad del siglo XX fue un período afortunado para Costa Rica. Tras la Guerra Civil de 1948 y la abolición del ejército como institución permanente, este país gozó de una estabilidad política excepcional. Esto

² La Constitución Política de la República de Costa Rica establece en su artículo 75: “*La Religión Católica, Apostólica, Romana, es la del Estado, el cual contribuye a su mantenimiento, sin impedir el libre ejercicio en la República de otros cultos que no se opongan a la moral universal ni a las buenas costumbres*” (Constitución Política de la República de Costa Rica, 2017: 21).

empieza a cambiar a inicios del siglo XXI, cuando aparecen en la escena política nuevos actores, entre ellos, los partidos cristianos evangélicos. Sin embargo, es en las elecciones presidenciales de 2018 cuando, por primera vez en la historia del país, un candidato de un partido cristiano triunfa en una primera ronda electoral.

Las elecciones de febrero de 2018 auguraban un desenlace incierto. A finales de diciembre de 2017 la mayoría de los sondeos y encuestas mostraban una fuerte volatilidad entre el electorado y un empate técnico entre los candidatos que lideraban las encuestas: Antonio Álvarez Desanti del Partido Liberación Nacional (PLN) y Juan Diego Castro Fernández del Partido Integración Nacional (PIN), aun cuando ninguno de ellos superaba el 20% de apoyo en las encuestas, muy lejos del 40% de los votos necesario para ganar en primera ronda según la legislación electoral costarricense.

Esto cambia en enero de 2018. A inicios de este mes la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), como respuesta a una opinión consultiva presentada por el Poder Ejecutivo en mayo de 2016, dictaminó que el Estado costarricense estaba obligado a eliminar cualquier impedimento legal que existiera para los matrimonios entre personas del mismo sexo, una resolución que en la práctica significaba la legalización de hecho de estas uniones, como de hecho lo interpretó la Sala Constitucional (Alfaro y Salazar, 2018 enero 9).

El dictamen de la CIDH provocó un cambio drástico en las preferencias del electorado que benefició en especial al candidato del Partido Restauración Nacional, el predicador y salmista Fabricio Alvarado Muñoz. El Partido Restauración Nacional (RN) es un partido cristiano conservador de carácter dominionista³ fundado en el año 2005 por el pastor evangélico Carlos Avendaño Calvo tras separarse del Partido Renovación Costarricense (RC). En

3 Hedilberto Aguilar (2019 enero-junio) define el dominionismo como la aspiración política de algunos grupos de establecer un gobierno cristiano (41). Su versión actual surge en Estados Unidos durante la década de los años 80 del siglo pasado y rápidamente se extiende por Latinoamérica. Según el mismo autor, la agenda política dominionista está establecida en la Declaración de Manhattan de 2009, la cual “establece tres puntos importantes de defensa de la ‘civilización cristiana’ ante los embates *del secularismo, el socialismo y los progresistas: la defensa de la vida de los más vulnerables (no al aborto, eugenesia y eutanasia), el matrimonio entre hombre y mujer como base de la sociedad, (ante la resignificación del matrimonio como parejas del mismo sexo y otras variantes) y la defensa de la libertad religiosa* (atacar al Estado laico)” (Aguilar, 2019 enero-junio: 43).

su estatuto, RN declara que su objetivo esencial es “*la defensa de la dignidad inherente a la persona humana, cualidad establecida en los principios éticos cristianos fundamentales, definidos por Dios en la Biblia*” (Tribunal Supremo de Elecciones, s.f.-b). Siguiendo el modelo de otros partidos cristianos evangélicos dominionistas de países como Guatemala y Brasil, RN proclama la defensa de la familia y el matrimonio tradicionales, rechaza la legalización del aborto en todas sus variantes (incluyendo el terapéutico) y se opone al matrimonio entre personas del mismo sexo, a la “ideología de género”⁴ y a la educación sexual en las escuelas.

Alvarado rechaza el dictamen de la CIDH. Considera que es una injerencia en los asuntos internos del país y una imposición de una agenda “ajena a los valores costarricenses”. El candidato evangélico incluso llegó a prometer que en el caso de ganar las elecciones desconocería la resolución y retiraría a Costa Rica del Sistema Interamericano y de la Convención Americana de Derechos Humanos:

No tengo nada que acatar porque no es un fallo ni es una resolución, ni es una sentencia, es una opinión provocada por este gobierno (...), que envió la opinión consultiva a la Corte sabiendo cuál iba a hacer la respuesta de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (Romero, 2018 enero 11).

El rechazo al fallo de la CIDH se convierte en el caballo de batalla de los grupos conservadores, tanto evangélicos como católicos, cuya agenda política coincide en muchos temas con la de RN. Esto se ve reflejado en las encuestas de opinión, entre ellas la del Centro de Investigación y Estudios Políticos de la Universidad de Costa Rica (CIEP-UCR) publicada unos días después de la publicación del dictamen de la CIDH. Ésta mostraba que la intención de voto por RN había aumentado del 3% al 17% en solo un mes y que el 67% de la población se manifestaba en contra del fallo (Murillo, 2018 enero 24).

La polarización en torno al matrimonio igualitario no solo beneficia al candidato evangélico sino también al candidato del partido en el poder, el Partido Acción Ciudadana (PAC), Carlos Alvarado Quesada, quien en las

⁴ Según Gabriela Arguedas (2020) el término “ideología de género” es una categoría deliberadamente vaga y ambigua que originalmente nace dentro del conservadurismo católico pero que en los últimos veinte años es retomada por otros grupos conservadores, tanto cristianos como laicos, para descalificar la teoría de género y los Gender Studies, así como las reivindicaciones de los colectivos LGBTIQ+.

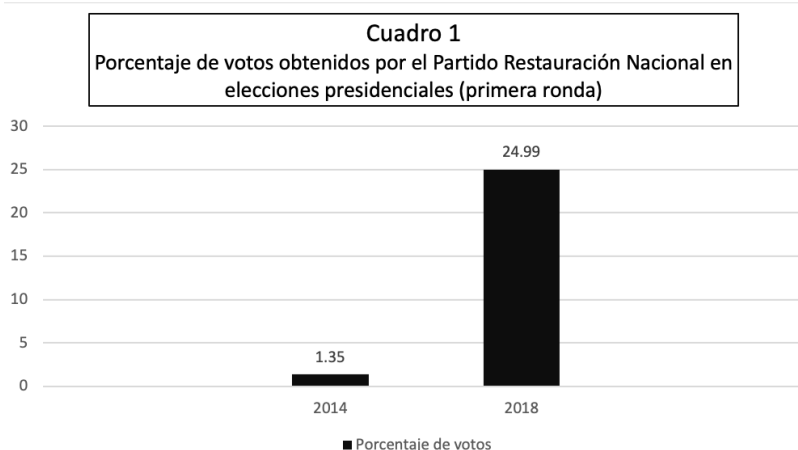
encuestas de opinión antes del dictamen de la CIDH aparecía en quinto o sexto lugar en la intención de voto. En contraste con la postura conservadora anti-derechos del candidato evangélico, Alvarado Quesada manifiesta abiertamente su apoyo al matrimonio igualitario, a los derechos de los colectivos LGBTIQ+ y a la educación sexual en las escuelas. El candidato del PAC también propone la redacción de una norma técnica para la práctica del aborto terapéutico, el cual, a pesar de ser legal en Costa Rica desde 1970, era aplicado en muy contadas ocasiones debido a la ambigüedad de la ley. En el contexto imperante de polarización, esta posición progresista lo convierte en una opción atractiva para los sectores más progresistas, en especial entre los votantes jóvenes de zonas urbanas.

Los resultados de las elecciones presidenciales y legislativas del 4 de febrero de 2008 evidenciaron el crecimiento que había tenido el apoyo a RN y al PAC en las semanas que precedieron a la votación. El candidato evangélico quedó en primer lugar al obtener un 24,99% de los votos y el segundo candidato más votado fue el del PAC con un 21,63% de los votos (Tribunal Supremo de Elecciones, 2018), desplazando a los candidatos del PLN y del PIN. Debido a que ninguno de los candidatos alcanzó el 40% de los votos válidos emitidos, los dos candidatos que obtuvieron la mayor cantidad de votos pasaron a disputar una segunda ronda el primer domingo de abril.

El rápido crecimiento del respaldo a RN se observa claramente al comparar las elecciones de febrero de 2018 con las de 2014. Cuatro años antes el partido cristiano evangélico había recibido un 1,35% de los votos. Esto significa que en apenas cuatro años RN prácticamente multiplicó su caudal electoral por veinte, como se puede observar en el Cuadro 1.

La polarización en la elección de febrero de 2018 se evidencia también en la brecha geográfica y económica entre los votantes que apoyaron a los candidatos del PAC y de RN. Los cantones en los que RN se impuso por un margen más amplio fueron los más alejados del Valle Central y los que presentaban índices más elevados de pobreza. Esto significa que el discurso conservador religioso de Alvarado Muñoz caló fuertemente en los sectores más desfavorecidos de la población: “RN desplazó por completo al PLN y al PFA⁵ de los cantones con mayor índice de pobreza y obtuvo el primer lugar en *esos territorios*” (Alfaro, 2020: 58).

5 Frente Amplio.



Fuente: Elaboración propia a partir de datos del Tribunal Supremo de Elecciones.

Durante los casi dos meses que se extendió la campaña de la segunda ronda la polémica en torno a la religión nunca dejó de estar presente en el debate político, no sólo entre los partidarios de Fabricio Alvarado sino también, sorprendentemente, entre los simpatizantes en teoría más laicos y progresistas del PAC, como se evidenció en la polémica en torno a la Virgen de los Ángeles, una polémica que mostró el peso que sigue teniendo el imaginario católico en la sociedad costarricense.

A mediados de marzo de 2018, el Diario La Nación, uno de los periódicos de mayor circulación del país, publicó un reportaje sobre el “guía espiritual” de Alvarado y asesor de su campaña, el pastor y apóstol Rony Chaves. En el reportaje se revelaba que Chaves había escrito un libro años atrás en el cual criticaba el culto a la Virgen de los Ángeles y la calificaba como “*un espíritu babilónico que debe caer*” y como “*un poder jezebelítico e idolátrico*” (Ruíz, 2018 marzo 18).

La campaña del PAC utilizó ampliamente esta publicación para atacar al candidato de RN mostrándolo como un enemigo del catolicismo y de la Iglesia Católica. Aunque ciertamente es difícil establecer si este suceso fue determinante en el resultado final de la segunda ronda, en una sociedad como la costarricense, donde la figura de la Virgen de los Ángeles sigue

siendo considerada por miles de costarricenses como una especie de “Madre protectora” de la nación, indudablemente esta revelación caló en la decisión de muchos electores.

Los resultados de la segunda ronda electoral llevada a cabo el 1º de abril (Domingo de Resurrección en el calendario católico) mostraron el cambio en la balanza a favor del candidato del PAC, quien recibió el 60,6% de los votos, mientras el candidato de RN apenas alcanzó el 39,4% (Tribunal Supremo de Elecciones, 2018).

Tal como había sucedido en las elecciones de febrero, los resultados de la segunda ronda nuevamente evidenciaron un creciente distanciamiento entre los votantes de las zonas urbanas y los del resto del país, así como entre los cantones con mayores y menores índices de pobreza (Alfaro, 2018).

El triunfo de Carlos Alvarado fue interpretado por algunos analistas como una victoria de los sectores más progresistas y seculares de la sociedad costarricense frente a la amenaza que representaban el fundamentalismo religioso de Fabricio Alvarado y RN. Algunos interpretaban el resultado de la elección como un triunfo de las fuerzas progresistas y una derrota del fundamentalismo religioso:

El domingo de resurrección ganó Carlos Alvarado con una votación de 3 a 2: su base social estuvo marcada por un conglomerado, hecho en la marcha, de jóvenes de muy diferentes concepciones políticas y religiosas, con el nombre de Coalición por Costa Rica. A ella se integraron, de manera muy natural, las militancias de los partidos que le estaban dando el apoyo formal a la lucha contra el fundamentalismo neopentecostal, social cristianos y la izquierda, más bases partidarias muy reflexivas de partidos que fueron derrotados en la elección del 4 de febrero. (Delgado, 2018 abril 7).

Esta interpretación, no obstante, supone que en la sociedad costarricense la laicidad es considerada como un valor, lo cual, como veremos más adelante, es una presunción bastante dudosa. Más bien el hecho de que la campaña del PAC utilizara una publicación de una figura cercana a Fabricio Alvarado sobre la Virgen de los Ángeles para atacar al candidato evangélico evidencia la importancia que sigue teniendo el catolicismo en la sociedad costarricense a pesar de la caída del porcentaje de la población que se declara católica.

2022: La diversificación del voto religioso

A diferencia de las elecciones de febrero y abril de 2018, en las que, como se expuso anteriormente, la discusión giró en torno a temas como el matrimonio igualitario, la “ideología de género” y los derechos de los colectivos LGBTIQ+, las elecciones de 2022 se dieron en un contexto completamente diferente, el de la crisis sanitaria, económica y social provocada por la pandemia global de Covid-19.

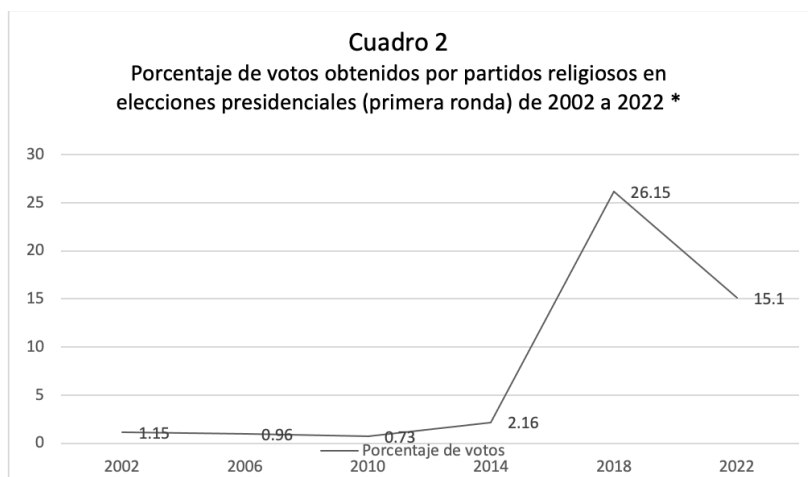
En esta coyuntura, las preocupaciones principales del electorado ya no eran los temas relacionados con la moral sino otros más cercanos a las necesidades materiales inmediatas, como el aumento de la pobreza y el desempleo. Esto ciertamente perjudicaba a los partidos políticos religiosos, en cuyas propuestas la defensa de la familia tradicional y el rechazo al aborto y al matrimonio igualitario han sido sus ejes transversales.

Otro aspecto importante en esta elección fueron los conflictos al interior de Restauración Nacional. En octubre de 2018, Fabricio Alvarado junto con algunos de sus principales allegados decide separarse de RN y funda un nuevo partido llamado Nueva República (NR). NR conserva la ideología conservadora cristiana y dominionista de RN pero su público-meta no sólo eran los cristianos evangélicos sino también los conservadores católicos⁶.

A diferencia de lo que sucedió en 2018, en la elección de febrero de 2022 las propuestas conservadoras de Fabricio Alvarado no le dieron el apoyo suficiente para pasar a la segunda ronda. El candidato de NR obtuvo en esta ocasión 14,82% de los votos, quedando en tercer lugar detrás de José María Figueres Olsen del PLN y Rodrigo Chaves Robles del Partido Progreso Social Democrático (PPSD).

Aunque a primera vista este resultado podría interpretarse como una derrota y un retroceso para los partidos religiosos, esto sólo es válido si se compara el resultado de la elección de febrero de 2022 con el de las elecciones atípicas de febrero y abril del 2018. Por el contrario, si se examina la tendencia a largo plazo el resultado fue bastante favorable para ellos, como se puede observar en el Cuadro 2.

⁶ En sus estatutos, el Partido Nueva República ya no hace referencia directamente a la Biblia pero se refiere a “los valores y principios más arraigados de la civilización judeocristiana” (Tribunal Supremo de Elecciones, s.f.-a).



Fuente: Elaboración propia a partir de datos del Tribunal Supremo de Elecciones.

* Los partidos considerados en el cuadro son:

Alianza Nacional Cristiana (2002).

Renovación Costarricense (2002, 2006, 2010, 2014 y 2018).

Restauración Nacional (2014, 2018).

Alianza Demócrata Cristiana (2022).

Nueva República (2022).

Además, como han subrayado diversos estudiosos del fenómeno religioso en Costa Rica (cf. Fuentes, 2018 enero-junio), el interés de los grupos cristianos evangélicos no es tanto el ganar las elecciones sino impulsar su agenda política dominionista en el Estado, para lo cual utilizan el lobby y la negociación. Esto se evidenció claramente cuando los dos candidatos que pasaron a la segunda ronda incluyeron varias de las propuestas de Nueva República en sus promesas de campaña con el fin de atraer el voto conservador.

Así, mientras el candidato del PLN propuso que las iglesias evangélicas tuvieran una mayor participación en los programas sociales (Ruiz, 2022 marzo 3) y prometió que en el caso de ganar revisaría los programas de educación sexual del Ministerio de Educación Pública (Molina, 2022 marzo 10), el candidato Rodrigo Chaves, quien finalmente sería el ganador de la segunda ronda, fue aún más allá al comprometerse por escrito con un grupo de pastores evangélicos a nombrar a personas propuestas por ellos en los ministerios de

Salud, Educación y Relaciones Exteriores (Mayorga, 2022 marzo 25), un hecho sin precedentes en la historia política reciente que cuestiona los criterios administrativos para la selección de personal y cuyas consecuencias para la institucionalidad democrática apenas se empiezan a vislumbrar.

Causas del crecimiento de los partidos religiosos

i. Crisis de los partidos políticos tradicionales

La crisis de los partidos políticos tradicionales y sus consecuencias para la institucionalidad democrática es un fenómeno que ha sido ampliamente estudiado en Latinoamérica por diversos politólogos y sociólogos políticos que en gran parte explica el deterioro de la democracia en los países de la región (cf. Alcántara y Freidenberg, 2004).

Aunque durante la segunda mitad del siglo XX Costa Rica se distanció de sus vecinos centroamericanos por la solidez de su institucionalidad democrática y por poseer lo que Jorge Vargas Culler y Felipe Alpízar denominan “*una democracia liberal madura y estable*” (Alfaro, 2008: 12), desde inicios del siglo XXI la democracia costarricense empieza a mostrar signos preocupantes de deterioro.

Uno de los síntomas que aparece ya a finales de la década de los años 90 es el aumento del abstencionismo y el creciente desinterés ciudadano por participar en los procesos electorales. Entre 1962 y 1994 el abstencionismo en elecciones presidenciales se mantuvo a niveles cercanos al 20% del electorado. Sin embargo, esto cambia abruptamente en 1998 cuando la cifra se dispara y alcanza al 30% del padrón, porcentaje que no disminuye en las elecciones posteriores (Tribunal Supremo de Elecciones, 2018).

Otro de los signos que evidencian el deterioro de la democracia costarricense es la crisis de los partidos políticos tradicionales. La estabilidad y fortaleza de las instituciones costarricenses durante la segunda mitad del siglo XX se debe en gran medida a la continuidad de su sistema de partidos.

Tras la corta pero sangrienta Guerra Civil de 1948 y el triunfo del Ejército de Liberación Nacional se instaura la Junta Fundadora de la Segunda República. Esta Junta Fundadora, dirigida por José Figueres Ferrer, adopta

decisiones trascendentales que diferenciarían a Costa Rica de sus vecinos centroamericanos, como la abolición del ejército y la nacionalización bancaria. En 1951 un grupo de ex-combatientes del Ejército de Liberación Nacional con el apoyo de varios intelectuales de pensamiento socialdemócrata fundan el PLN, un partido político que se convirtió en el partido político hegemónico costarricense durante los siguientes sesenta años. De las diecisiete elecciones presidenciales que hubo entre 1953 y 2018, el PLN ganó en nueve de ellas (1953, 1962, 1970, 1974, 1982, 1986, 1994, 2006 y 2010).

No es exagerado decir que la institucionalidad política y el Estado social costarricense de la segunda mitad del siglo XX fundamentalmente son un legado del PLN. Durante los gobiernos del PLN se crearon las instituciones públicas que serán el fundamento del modelo de desarrollo costarricense, tales como el Instituto Costarricense de Electricidad, el Instituto Nacional de Vivienda y Urbanismo, el Instituto de Desarrollo Agrario, el Instituto Nacional de Fomento Cooperativo y el Instituto Mixto de Ayuda Social. La labor de estas y otras instituciones públicas como la Caja Costarricense del Seguro Social permitieron que en Costa Rica entre 1960 y 1980 disminuyera significativamente la pobreza y surgiera una fuerte clase media urbana, algo inédito en la región centroamericana. Al respecto señala Sojo (2010):

Hacia 1950 la mayoría de la población, por encima del 50 por ciento, era pobre. No es mucho lo que se avanza en la primera década, pero en los veinte años de 1960 a 1980 la pobreza cae 30 puntos, para localizarse en las inmediaciones de una quinta parte de la población. Y las riquezas, gracias a un Estado más activo en la captación y en la distribución, también se reparten en mayor medida (63).

Sin embargo, en las últimas administraciones del PLN estallan escándalos de corrupción que afectan fuertemente su imagen, especialmente durante la administración de Laura Chinchilla Miranda (2010-2014). Los pobres resultados electorales que obtiene el PLN en 2014 y en 2018 evidenciaron el efecto que tuvieron esos escándalos entre la población. En las elecciones de febrero de 2014 el candidato liberacionista Johnny Araya Monge recibió el 29,71% de los votos y en la de 2018 Antonio Álvarez Desanti apenas alcanzó el 18,63%, el peor resultado en la historia del PLN (Tribunal Supremo de Elecciones, 2018).

Más dramático aún es el caso del Partido Unidad Social Cristiana (PUSC), fundado en 1983 por sectores opuestos al liberacionismo y cercanos

al calderonismo histórico⁷. El PUSC es un partido de ideología socialcristiana y reformista, aunque las políticas implementadas por sus gobiernos han estado más cercanas al liberalismo económico. Participa en nueve elecciones entre 1986 y 2018 y ganó en tres de ellas (1990, 1998 y 2002). No obstante, al igual que el PLN, el PUSC se ve envuelto en casos de corrupción con gran incidencia mediática que incluso involucran a dos expresidentes de la república. El impacto que tienen estos escándalos en el apoyo al PUSC es demoledor: A pesar de haber ganado las elecciones de 1998 y de 2002, en las elecciones de 2006 el candidato socialcristiano Ricardo Toledo Carranza solo recibió 3,55% de los votos y en las elecciones del 2010 el candidato Luis Fishman Zonzinski apenas 3,88% de los votantes le dieron su apoyo (Tribunal Supremo de Elecciones, 2018).

El desplome del PLN y el PUSC, los dos partidos políticos más importantes de Costa Rica durante la segunda mitad del siglo XX, posibilita el surgimiento de nuevos partidos políticos sin una plataforma ideológica clara y de partidos que giran en torno a figuras o coyunturas específicas, como la del 2018.

ii. Cambios en las creencias de la población

Al igual que en los otros territorios pertenecientes a la Corona española, en Costa Rica la Iglesia controlaba totalmente la educación y la cultura durante la Colonia. La Constitución de Cádiz de 1812, la primera constitución política española, establece que la religión católica es la única permitida en todo el territorio español y prohíbe el ejercicio de cualquier otro culto (cf. Fonseca, 2008).

En Costa Rica, la Independencia no cambia significativamente esta condición ya que la Iglesia conserva la mayoría de sus privilegios. En 1852, el presidente Juan Rafael Mora firma un Concordato con la Santa Sede que le otorgaba a la Iglesia enormes potestades. Entre estas potestades estaban la censura de libros, así como el control de los programas de estudio y de las materias que se impartían en las escuelas (Picado, 1993 julio-diciembre). En

⁷ El término “calderonismo histórico” hace referencia al pensamiento del expresidente Rafael Ángel Calderón Guardia. Formado en la Universidad de Lovaina y defensor de la Doctrina Social de la Iglesia, durante su administración (1940-1944) se fundó la Caja Costarricense del Seguro Social y se aprobaron las Garantías Sociales.

el recién creado Estado costarricense, la religión nunca dejó de estar presente en los actos políticos (Blanco, 1984).

El dominio hegemónico de la Iglesia se mantuvo durante el siglo XIX e inicios del siglo XX, incluso tras la Reforma Liberal de 1884, la cual, entre otras medidas, abolió el Concordato de 1852, legalizó el matrimonio civil, secularizó las escuelas públicas y el registro de nacimientos, pero mantuvo la confesionalidad del Estado.

Aunque durante las primeras décadas del siglo XX se establecen las primeras comunidades protestantes en Costa Rica, éstas inicialmente son marginales y discriminadas. De acuerdo con el Pew Research Center (2014), entre 1910 y 1970 el porcentaje de la población católica en Costa Rica superaba el 90% de la población (29). Por eso, no es sorprendente que hasta la segunda mitad del siglo XX algunos consideren al catolicismo como una creencia inseparable de la identidad costarricense (cf. Liga Espiritual de Profesionales Católicos, 1955). La discriminación se agrava en 1940 cuando, durante el gobierno de Rafael Ángel Calderón Guardia, se restablece la educación católica obligatoria en las escuelas públicas y se inicia un proceso de “recatolización” de la educación, como lo denomina el historiador Iván Molina (2007).

La hegemonía del catolicismo comienza a debilitarse en Latinoamérica en la década de los años 70 y Costa Rica no es la excepción. Según el Pew Research Center (2014), el porcentaje de católicos en Costa Rica en 2014 había disminuido hasta al 62% de la población, una caída de más de un tercio de los que se declaran católicos desde 1970 (29-30).

Otros estudios de opinión realizados en 2018 por el CIEP-UCR (Murillo, 2008 marzo 6) y por IDESPO-UNA (Díaz *et al*, 2019) indican que se habría dado una caída aún mayor del porcentaje de la población que abraza el catolicismo y un crecimiento proporcional del cristianismo evangélico.

Es importante subrayar que, a diferencia de lo que sucede en otras regiones, el hecho de que se haya dado un descenso del catolicismo en Latinoamérica, y en Costa Rica en particular, no significa necesariamente que aumentara el porcentaje de la población no creyente o indiferente a la religión. Esto debido a que un alto porcentaje de los que han abandonado la Iglesia

católica se convierten al cristianismo evangélico, lo que se evidencia en el fuerte crecimiento de las Iglesias neopentecostales que se ha dado a partir de la crisis de los años 80 (Araya, 2022 marzo 18). Según el estudio de Pew Research Center (2014) anteriormente citado, en 2014 el 75% de los encuestados en Costa Rica manifestaba que la religión era “*muy importante en sus vidas*”, lo cual contrasta significativamente con el 44% en México y el 41% en Chile que respondieron lo mismo (45).

Por lo anterior, también es erróneo suponer que el descenso en la adhesión al catolicismo signifique necesariamente que la población costarricense valore más la separación entre la religión y el Estado. Una de las consecuencias de la “recatolización” de la educación iniciada en los años 40 del siglo pasado (Molina, 2007), ha sido que la laicidad siga siendo un tema prácticamente ausente de los programas de educación y de la discusión en los medios y en la esfera pública en general.

Conclusiones

En la segunda mitad del siglo XX Costa Rica era un modelo de estabilidad y de solidez institucional en Latinoamérica. En un continente caracterizado por los golpes de Estado, la inestabilidad política y los regímenes autoritarios, el modelo costarricense de elecciones periódicas con alta participación electoral, instituciones sólidas, garantías individuales, Estado social y baja conflictividad social lo convierte en un referente exitoso de democracia liberal-procedimental en la región.

Sin embargo, las elecciones presidenciales de febrero y abril de 2018 evidenciaron la crisis de este modelo. Un predicador de un partido político cristiano evangélico de carácter dominionista con un discurso abiertamente homofóbico ganó la primera ronda electoral en un contexto de intolerancia y polarización social.

En síntesis, el triunfo de Fabricio Alvarado en la primera ronda de las elecciones de 2018, aunque inesperado y sorpresivo para muchos, fue una consecuencia del deterioro de la democracia costarricense, deterioro que se manifiesta en el creciente desinterés de los ciudadanos por la participación electoral y el aumento del abstencionismo, así como en el desplome del apoyo

a los partidos políticos tradicionales como consecuencia de los escándalos de corrupción que estallaron durante las primeras décadas de este siglo.

Otro factor que influyó en el triunfo de Fabricio Alvarado fue el progresivo alejamiento de la población del catolicismo y el crecimiento de las Iglesias evangélicas, un fenómeno agravado por la prácticamente inexistente discusión sobre la laicidad en las escuelas y en los debates públicos como consecuencia de la “recatolización” de la educación iniciada en la década de los años 40.

Por último, aunque en las elecciones de 2022 ningún partido religioso logró pasar a la segunda ronda electoral, el acuerdo firmado por el actual presidente Rodrigo Chaves con un grupo de pastores evangélicos comprometiéndose a nombrar a personas propuestas por ellos en los ministerios de Salud, Educación y Relaciones Exteriores y a cumplir varias de las propuestas programáticas de Nueva República, muestra que la injerencia de los grupos cristianos conservadores en la política nacional está muy lejos de disminuir y más bien no ha dejado de aumentar.

Referencias

AGUILAR, H. (2019 enero-junio). “Dominionismo: la corriente evangélica que compite por el poder político y económico en América Latina”. *Religiones Latinoamericanas Nueva Época: La perspectiva del creyente*. 3: 39-64.

ALCÁNTARA, M. y FREIDENBERG, F. (eds.) (2001). *Partidos Políticos de América Latina, Centroamérica, México y República Dominicana*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

ALFARO, J.; SALAZAR, D. (reds) (2018 enero 9). “Corte IDH: Costa Rica debe garantizar el matrimonio igualitario”. *Semanario Universidad*. Recuperado de <https://semanariouniversidad.com/pais/corte-idh-costa-rica-garantizar-matrimonio-igualitario/>.

ALFARO, R. (ed.) (2020). *Elecciones 2018 en Costa Rica: retrato de una democracia amenazada*. San José: CONARE – Programa Estado de la Nación.

ARAYA, J. (red.) (2018 marzo 13). “Crisis de los 80 disparó crecimiento de iglesias pentecostales”. *Semanario Universidad*. Recuperado de <https://semanariouniversidad.com/pais/crisis-de-los-80-disparo-crecimiento-de-iglesias-pentecostales/>.

ARGUEDAS, G. (2020). *Políticas antigénero en América Latina: Costa Rica. Ideología de género: la herramienta retórica del conservadurismo religioso en la contienda política y cultural. Una descripción del caso costarricense*. Observatorio de Sexualidad y Política. Recuperado de <https://hdl.handle.net/10669/80630>.

BLANCO, R. (1984). *1884 El Estado, la Iglesia y las reformas liberales*. San José: Editorial Costa Rica.

CONSTITUCIÓN POLÍTICA DE LA REPÚBLICA DE COSTA RICA (2017). San José: Imprenta Nacional. Recuperado de https://www.imprentanacional.go.cr/editorialdigital/libros/textos%20juridicos/constitucion_politica_digital_edincr.pdf.

DELGADO, J. (2018 abril 7). “Costa Rica: Una ‘revolución de las crayolas’: profundización de derechos y elección de un Presidente con implicaciones continentales”. *Con Nuestra América*. Recuperado de <https://connuestraamerica.blogspot.com/2018/04/costa-rica-una-revolucion-de-las.html>.

DÍAZ, J. A. et al. (2019). *Percepción de la población costarricense sobre valores y prácticas religiosas*. Heredia: IDESPO-UNA. Recuperado de <http://hdl.handle.net/11056/15089>.

DUNCAN, Q. (ed y comp.) (2021). *La construcción multiétnica del pueblo de Costa Rica. Mestizaje, pluricultura e identidades*. San José: Editorial Costa Rica.

FONSECA, A. L. (2008). *Pecado y delito en la mentalidad costarricense (un estudio filosófico)*. Tesis para optar al grado de Maestría Académica en Filosofía. Universidad de Costa Rica.

FUENTES, L. (2018 enero-junio). “Politización evangélica en Costa Rica en torno a la agenda “provida”: ¿Obra y gracia del Espíritu Santo?” *Revista Rupturas*. 9 (1): 85–106. Recuperado de <https://doi.org/10.22458/rr.v9i1.2230>.

JIMÉNEZ, A. (2002). *El imposible país de los filósofos. El discurso filosófico y la invención de Costa Rica*. San José: Ediciones Perro Azul.

LIGA ESPIRITUAL DE PROFESIONALES CATÓLICOS (1955). *Costa Rica un Estado católico*. San José: Imprenta Nacional.

MAYORGA, A. (red.) (2022 marzo 25). “Chaves se compromete con pastores a eliminar ‘ideología de género’ en educación”. *Diario La Nación*. Recuperado de <https://www.nacion.com/el-pais/politica/chaves-se-compromete-con-pastores-a-eliminar/JUFZSGGUQBKNAS4F2JMIWFSJ4/story/>.

MOLINA, I. (2007). “Educación y sociedad en Costa Rica: de 1821 al presente (una historia no autorizada)”. *Diálogos. Revista electrónica de la Escuela de Historia*, volumen 8, número 2. Recuperado de <https://hdl.handle.net/10669/19201>.

MOLINA, L. (red.) (2022 marzo 10). “Tras reunión con Fabricio Alvarado, Figueres revive el fantasma de la ‘ideología de género’”. *Semanario Universidad*. Recuperado de <https://semanariouniversidad.com/pais/tras-reunion-con-fabricio-alvarado-figueres-revive-el-fantasma-de-la-ideologia-de-genero/>.

MURILLO, Á. (red.) (2018 enero 24). “¿Cómo un shock religioso alteró la campaña?” *Semanario Universidad*. Recuperado el 30/07/22 de <https://semanariouniversidad.com/pais/shock-religioso-altero-la-campana/>.

(2018 marzo 6). “Ahora solo la mitad de los ticos se declara católica”. *Semanario Universidad*. Recuperado el 01/08/22 de <https://semanariouniversidad.com/destacadas/ahora-solo-la-mitad-los-ticos-se-declara-catolica/>.

PEW RESEARCH CENTER (2014). *Religion in Latin America. Widespread Change in a Historically Catholic Region*. Washington DC: Pew Research Center.

PICADO, M. (1993 julio-diciembre). “Los concordatos celebrados entre los países de Centro América y la Santa Sede”. *Revista de Historia* (28): 207-232. Recuperado de: <https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/historia/article/view/3424>.

ROMERO, F. (red.) (2018 enero 11). “Fabricio Alvarado dispuesto a salirse de la Corte IDH para que no le ‘impongan’ agenda LGTBI”. *Elmundo.cr*. Recuperado de <https://www.elmundo.cr/costa-rica/fabricio-alvarado-dispuesto-salirse-la-corte-idh-no-le-impongan-agenda-lgtbi/>.

RUÍZ, G. (red.) (2018 marzo 18). “Rony Chaves: Apóstol y sombra de Fabricio Alvarado”. *Diario La Nación*. Recuperado de <https://www.nacion.com/el-pais/politica/rony-chaves-apostol-y-sombra-de-fabricio-alvarado//story/>.

RUÍZ, P. (red.) (2022 marzo 3). “Figueres propone que iglesias evangélicas tengan más participación en programas sociales”. *El Observador*. Recuperado de <https://observador.cr/figueres-propone-que-iglesias-evangelicas-tengan-mas-participacion-en-programas-sociales/>.

SOJO, C. (2020). *Igualitarios: la construcción social de la desigualdad en Costa Rica*. San José: PNUD.

TRIBUNAL SUPREMO DE ELECCIONES (2022). *Elecciones Nacionales 2022*. Recuperado de <https://www.tse.go.cr/vr2022/#/presidenciales>.

_____ (2018). *Elecciones en cifras 1953-2018*. Recuperado de <https://www.tse.go.cr/pdf/elecciones/eleccionescifras.pdf>.

_____ (s.f.-a). *Partido Nueva República. Estatuto*. Recuperado de <https://www.tse.go.cr/pdf/normativa/estatutos/nuevarepublica.pdf>.

_____ (s.f.-b). *Partido Restauración Nacional. Estatuto*. Recuperado de <https://www.tse.go.cr/pdf/normativa/estatutos/restauracionnacional.pdf>.

Frente al *Engaño Populista*, la velocidad histórica latinoamericana

Xóchitl Patricia Campos López¹

RESUMEN

La crítica a los gobiernos progresistas en América Latina, calificados como populistas, ha desarrollado una retórica que identifica la pobreza y la acción social contra la desigualdad con características como la pereza y la dependencia de aquellos que no desean hacer un sacrificio personal en favor de su crecimiento. En esta crítica, realizada desde el Libertarismo o Libertarianismo, se incluyen elementos que van desde la incapacidad o la inactividad voluntaria de las masas hasta las influencias de ideologías que denuncian la desigualdad estructural de la región, como es el caso de la Teología de la Liberación.

Palabras-chave: Populismo, Liberalismo, Teología de la Liberación.

In the face of populist deception, Latin American historical speed

ABSTRACT

Criticism of progressive governments in Latin America, described as populist, has developed a rhetoric that identifies poverty and social action against inequality with characteristics such as laziness and dependence on those who do not want to make a personal sacrifice in favor of its growth. This criticism, made from Libertarianism or Libertarianism, includes elements ranging from the inability or voluntary inactivity of the masses to the influences of ideologies that denounce the structural inequality of the region, as is the case of Liberation Theology.

Keywords: Populism, Liberalism, LiberationTheology.

¹ Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, email: xcamposlopez@gmail.com

Introducción

El *Engaño Populista. ¿Por qué se arruinan nuestros países y cómo rescatarlos?*, publicado en 2016 por la casa editorial Ariel, aparece en un contexto peculiar para América Latina, que ya para finales de la década del 2000 contaba con algunas experiencias de gobiernos post neoliberales. El reconocimiento a estos gobiernos, así como las críticas fueron prolíficas y evidenciaban por una parte el hartazgo frente al modelo neoliberal que en Latinoamérica acrecentó la desigualdad social; por otra, el temor a que una retórica igualitarista pudiera, efectivamente, transformar la realidad desde el poder, de la mano de sectores desfavorecidos por generaciones.

Tanto los autores como el prologuista de la obra son connotados académicos que ocupan un lugar privilegiado en importantes universidades e instituciones afines al modelo neoliberal. Así, la carrera del Doctor en Filosofía Axel Kaiser está vinculada a la labor académica tanto en Chile, su país natal, como en los Estados Unidos; a la Fundación para el Progreso y a diversos medios de comunicación internacionales. En cambio, la politóloga Gloria Álvarez es más conocida por su tarea como presentadora de televisión y como conductora de su propio programa de radio, desde donde se ha forjado un sitio como generadora de opinión.

Ambos, autores de Best Sellers posteriores a *El Engaño Populista* en los que denuncian los equívocos de los gobiernos cercanos al Socialismo del Siglo XXI y confrontan tanto a las derechas como a las izquierdas combinando datos históricos en ocasiones fuera de contexto, con argumentos propios del liberalismo radical y la adjetivación de quienes no piensan como ellos. El texto en comento, *El engaño populista. ¿Por qué se arruinan nuestros países y cómo rescatarlos?*, no es la excepción sino, quizás, el inicio de esta exitosa estrategia de ventas y de posicionamiento como generadores de opinión.

El objetivo de estas líneas es abordar la relación que los autores encuentran entre las tendencias populistas en América Latina con la Teología de la Liberación y tratar de encontrar una fundamentación a la confrontación que, desde los principios liberales, hacen a ésta.

Capítulo por capítulo.

En tres capítulos, los autores se refieren al populismo como un término polisémico y, por tanto, susceptible de adoptar distintos significados; al mismo tiempo, ofrecen una serie de características que permiten identificar al populismo ya sea como ideología, como movimiento o bien como retórica, pero siempre como un extravío. Desde luego, pasando por alto las particularidades de Iberoamérica, que se debate entre el capitalismo de mercado para el cual no se ha preparado en términos de competencia y la retórica hispanista que la ubica como una colonia eterna. De esta suerte, estos jóvenes libertarios advierten cómo el populismo se presenta en sociedades con rasgos específicos, mismos que de modificarse y sustituirse por un liberalismo radical, podrían poner a salvo a generaciones futuras.

Aun cuando toda obra es responsabilidad de su autor, el Prólogo juega un importante papel en la interpretación de la misma. En este caso el prologuista, Carlos Rodríguez Braun, presenta el texto como denuncia contundente del populismo entendido como “un enemigo de los derechos y libertades de los ciudadanos” (Kaiser y Álvarez, 2016:3), ya sea desde el fascismo hasta el comunismo, pasando por toda la gama antiliberal y anticapitalista y, desde luego, por el liderazgo del Papa Francisco.

El primer capítulo revela la *Anatomía de la mentalidad populista* que se sustenta, en criterio de los autores, en cinco características del engaño llamado populismo: aversión por la libertad y filia hacia el estatismo, reiterada práctica a culpar a otros por las condiciones propias, que en América Latina incluyen a Estados Unidos; una “paranoia antineoliberal”; supuesta vocación democrática para disimular su autoritarismo y, finalmente, un igualitarismo que termina alimentando a un estado omni abarcante dirigido por una minoría corrupta.

En el segundo, apelando a la idea gramsciana del intelectual, destacan la importancia del lenguaje para la profusión de las ideas, gracias a la labor de expertos, y explican cómo América Latina, de la mano de intelectuales más preocupados por su comodidad personal que por un análisis objetivo de la realidad, caminó mucho tiempo por la senda de la teoría de la dependencia, cuyas secuelas siguen alimentando gobiernos irresponsables bajo la guía de

intelectuales deseosos de imponer sus criterios. En este sentido, denuncian el activismo impulsado por la Teología de la Liberación, a la que confrontan con la interpretación de las corrientes más conservadoras del catolicismo.

Finalmente, el tercer capítulo recoge las ideas expuestas antes y presenta una ruta de acción. Existe una serie de ideas que caracterizan al populismo y de las cuales derivan estrategias específicas, mismas que han cristalizado gracias a la labor de intelectuales al servicio de los líderes. Se trata de un discurso anti norteamericano, anti individualista, que no abreva de valores universales sino del análisis de situaciones sociales -la pobreza y la desigualdad que priva en la región-, y que tiende a la reproducción de la miseria, a diferencia de lo que ocurre en Estados Unidos o en Inglaterra, donde el capitalismo la ha erradicado.

La propuesta de los autores es sencilla: hacer lo mismo que los socialistas y los populistas. Así, se hace necesario fortalecer centros de pensamiento financiados por empresarios comprometidos con la productividad y la competencia, desde los cuales, intelectuales comprometidos con la libertad individual nutran y reproduzcan un discurso encaminado a cambiar las precepciones, los valores y las creencias de las masas. Para esta labor será necesario el uso de la tecnología, así como el uso de las emociones, mismas que han explotado los populistas y los socialistas para convencer sobre la necesidad de luchar por derechos básicos y por ideales como la igualdad, la equidad y la justicia. Finalmente, dan nombre a su modelo: el republicanismo liberal.

Aun cuando los tres capítulos resultan indispensables para entender la propuesta de los autores, el segundo resulta particularmente interesante, al dar cuenta de una relación particular entre la Teología de la Liberación y el llamado Socialismo del Siglo XXI, al que señalan como “el caso más extremo e influyente de populismo socialista visto en Occidente en los últimos treinta años” (Kaiser y Álvarez, 2016: 80). Frente a esta tendencia, los autores se han inscrito en el Libertarismo o Libertarianismo, término que, al lado del populismo, resulta susceptible de contenidos diversos.

Populismo

El término populismo, que admite distintas interpretaciones, ha ganado un uso para referir situaciones en los que una masa indiferenciada sigue a un líder autoritario; en ese sentido, podemos encontrar populismos vinculados a cualquier ideología pero, desde luego, cercanos a prácticas clientelares y a líderes paternalistas.

Gerardo Aboy (2001:4-6) ofrece al menos cuatro diferentes acepciones. En primer lugar, observado desde el estructural funcionalismo, el populismo significa el acceso de las masas a la actividad política ante la incapacidad de las instituciones gubernamentales para absorberlas, lo que genera las condiciones para liderazgos que podrían devenir autoritarios.

Otra interpretación que ofrece el mismo autor ubica el término “neopopulismo” en el marco del de la evolución que sufre el pensamiento conservador y de su convergencia con el liberalismo económico que fueron acercándose desde 1960 y que para los años ochenta del siglo XX se identifica con los gobiernos de Ronald Reagan y de Margaret Thatcher. Es así que se confrontan el “neopopulismo” y el “neoconservadurismo”, ahora en un momento en el que propuestas socialistas se hacen presentes bajo la forma de un estado de bienestar y el orden como valor supremo de los conservadores se sigue vinculando a la idea de propiedad privada y mínima intervención del estado para nivelar las desigualdades.

Un tercer uso extendido está referido a la obra de Ernesto Laclau, Hacia una teoría del populismo, aparecido en 1977, que aborda el populismo desde su relación con el socialismo, pero que implica la concepción de un sujeto político colectivo, resultado de la articulación de elementos individuales. La propuesta de Laclau conduce, entonces, al ejercicio democrático radical en Hegemonía y estrategia socialista, aclarando que una de las razones para que el pueblo como sujeto reclame su incorporación en la vida política es la serie de demandas insatisfechas de forma sistemática.

Pero independientemente de las definiciones y los usos que la palabra ha tomado para referir una realidad, lo cierto es que también se ha empleado de manera amplia y vaga para identificar un tipo de liderazgo popular, paternalista;

un estilo de gestión o régimen enfocado en la atención de necesidades a los sectores más vulnerables; o bien como una estrategia desplegada por un líder que apela directamente a sus seguidores ignorando las instituciones estatales. Bajo este último uso, el discurso estructurado por Gloria Álvarez y Axel Kaiser (2016: 16) señalan cinco características del populismo que se vive en el continente:

1. Desprecio por la libertad individual en consonancia con un entusiasmo hacia el Estado, lo que favorece una relación de incondicionalidad hacia la persona o el grupo que detentan el poder.
2. Un complejo de víctima, que implica culpar a otros ante la incapacidad de diseñar instituciones sólidas que favorezcan la evolución tanto individual como de los países. Esto conlleva el que las personas no se hagan responsables de sus obligaciones, pero tampoco de su falta de acción voluntaria.
3. Una alucinación anti neoliberal que lleva a culpar al libre mercado de la situación de pobreza.
4. La aspiración a la democracia con la intención de legitimar la concentración de poder.
5. El igualitarismo, que termina alimentando el poder del Estado y favoreciendo un clima de corrupción en beneficio del grupo en el poder.

Así concebido, el populismo propio del Socialismo del Siglo XXI aparece como una situación en la cual la sociedad se asume incapaz o no tiene voluntad de actuar para asegurarse una situación favorable, y deja esa responsabilidad, que es individual, al gobierno. Éste, por su parte toma esa tarea mientras apela al apoyo incondicional de las masas para legitimar e incrementar su poder.

Teología de la liberación

Al lado del Socialismo del Siglo XXI y de la tendencia populista, Álvarez y Kaiser colocan, como un obstáculo para el desarrollo, la presencia de manifestaciones populares como la Teología de la liberación, a la que critican de forma severa, omitiendo la complejidad de la realidad latinoamericana.

Desde que las colonias obtuvieron su independencia un sector de la iglesia Católica desempeñó sus funciones de manera muy cercana a las élites criollas, mientras otro optó por la cercanía con las masas populares. A finales del siglo XIX, gracias a la encíclica *Rerum Novarum* y al surgimiento de la Doctrina social, la Iglesia pretende acercarse a su feligresía de otra manera, como una tercera vía entre el liberalismo y el socialismo y sus modelos tanto de secularización como económicos, sin embargo, aun cuando esta corriente logró concientizar a la feligresía, las condiciones sociales y económicas, así como la debilidad de los estados, impidió que la doctrina social de la Iglesia se desarrollara de la misma manera que en Europa.

A grandes rasgos, la Teología de la liberación aborda, desde la peculiaridad de las condiciones económicas, políticas y sociales de Latinoamérica, los abismos que generan las relaciones entre mundo desarrollado y mundo subdesarrollado, entre el centro y la periferia. Si bien la triple herencia hispana de religión, idioma y mestizaje debía generar una tendencia a la homogeneidad social y económica, lo cierto es que la Iglesia católica, de forma histórica se ha colocado al lado de las élites económicas.

Los antecedentes de la Teología de la Liberación pueden rastrearse desde la Doctrina Social de la Iglesia, misma que en América Latina se desarrolla de forma peculiar. El Siglo XX nace marcado por la Encíclica *Rerum Novarum*, dada por el Papa León XIII en 1891, con la que se inaugura la Doctrina Social de la Iglesia, entendida como la interpretación que hace el Magisterio sobre la realidad social y la responsabilidad de los católicos a ser ciudadanos activos y responsables. Esto, a su vez coloca a los feligreses como actores y no sólo como espectadores del cambio social y la construcción del “bien común”. Esta nueva interpretación de la comunidad implica los principios de solidaridad y subsidiariedad, que no necesariamente deben vivirse bajo la tutela de la jerarquía.

De manera paralela al desarrollo de estas enseñanzas que además critican tanto el colectivismo propuesto por el socialismo como el individualismo que sugiere el capitalismo, durante la primera mitad del Siglo XX se desarrollan dos guerras mundiales y revoluciones socialistas que evidencian necesidades añejas de las clases menos favorecidas no sólo en lo económico, sino también en las actividades políticas. “En esta coyuntura de guerra, américa Latina pasó casi inarvertida para la santa saede, propiciando con ello que las jerarquías eclesiásticas latinoamericanas se mantuvieran al margen de la doctrina social, preservando el modelo de iglesia de estado así como una línea de subordinación a las oligarquías locales y las dictaduras militares en la región”. (Ibarra, 2015:45).

Ya para la década de los años cuarenta la reflexión sobre el hombre en su contexto, como sujeto social, gira en torno a las propuestas de una corriente renovadora, la Nueva Teología, que aparece como uno de los antecedentes del Concilio Vaticano II.

En la región converge la apertura frente a la ortodoxia, el integrismo que pretende tocar cada espacio de la vida del católico con la intención de cristianizar el mundo, y las condiciones económicas y sociales que incluían procesos de industrialización con los consabidos procesos de migración, marginación y relaciones sociales basadas en la posición del hombre en las relaciones de trabajo, que debilitaron las estructuras de la Iglesia católica ante una jerarquía que llamaba la aceptación de la situación y al conformismo, bajo lo que se conoce como Teología del silencio (Ibarra, 2015: 50).

Frente a esta situación, mientras unos sectores de la iglesia católica se identificaron con el capitalismo y con el anticomunismo, otros lo hicieron a favor de estrategias y retóricas que cuestionaban tanto el contexto como la actitud de buena parte de la estructura eclesiástica acudiendo, precisamente, a las enseñanzas el Concilio Vaticano II: politización de las masas, opción preferencial por las clases menos favorecidas y su incorporación al cambio social como Sujetos, en el marco de las relaciones entre países desarrollados y subdesarrollados.

Ahora bien, la Teología de la liberación también se ha interpretado como un exceso y una desviación de la doctrina social y al mismo tiempo

explica la labor de concientización que se desplegó en comunidades rurales y suburbanas siguiendo la idea de que el buen cristiano debe tomar en sus manos la construcción del bien común y su propia liberación. (Tahar, 2007). Sin embargo, es indispensable reconocer que dentro de la Teología de la Liberación existen distintas interpretaciones de la realidad y estrategias.

Destacan los señalamientos que, en 1984, hiciera Joseph Ratzinger como Prefecto de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe sobre la necesidad de llamar la atención sobre la desviación que significaba la Teología de la Liberación debido a su cercanía con el marxismo y destacando el valor de la libertad individual de actuar correctamente sería lo que podría resolver las injusticias sociales. Más adelante, los autores resaltan una frase en la que señala al marxismo como la negación de la persona humana.

Sobre la identificación del Papa Francisco con la Teología de la Liberación, enfatizan su pertenencia a la orden jesuita, tradicionalmente inclinada a la retórica de la lucha de clases, a la propensión por los pobres y a inculcar en sus subordinados la obediencia en lugar de la responsabilidad, lo cual facilita su acercamiento con ideas socialistas y genera un rechazo natural a la libertad y al sistema de libre empresa y libre mercado, tal como lo señalaba el Papa desde el inicio de su pontificado, a diferencia de Su Santidad Juan Pablo II, quien consideraba el libre mercado como una buena estrategia para solucionar las necesidades tanto nacionales como a nivel internacional.

Aprovechando esto, los autores recuerdan el pensamiento escolástico que los sacerdotes españoles extendieron durante los siglos XIV y XVI (Kaiser y Álvarez, 2016:123). Reconociendo las desigualdades inherentes de los hombres, esta corriente suele ser favorable a la propiedad privada, ajena a la distribución social; al libre intercambio frente a los precios y los salarios; y a la mínima intervención del estado en cuestiones económicas; crítico de la recaudación de impuestos que propicia el enriquecimiento de los funcionarios de gobierno y la tiranía.

Libertarianismo en Latinoamérica

En su revisión y crítica, los autores del El Engaño Populista recurren a una estrategia clara para rescatar a América Latina: el republicanismo

liberal, de modo que resaltan la tradición liberal de los Estados Unidos como el elemento esencial de su éxito económico. Partiendo de un texto clásico (Imperios del mundo atlántico: Gran Bretaña y España en América, 1492-1830), explican la diferencia entre el pensamiento liberal de las colonias británicas y el pensamiento desarrollado en las colonias españolas, con influencia del pensamiento francés:

...el descubrimiento de grandes riquezas minerales y de una extendida población indígena en Hispanoamérica facilitó el surgimiento de élites que acumulaban riqueza simplemente utilizando nativos para extraerla. En cambio, según Elliott, «la falta de plata y trabajo indígena en las primeras colonias británicas forzó sobre los colonos una lógica desarrollista en lugar de una esencialmente explotadora. Esta, a su vez, dio peso adicional a las cualidades de autosuficiencia, trabajo duro y emprendimiento que iban asumiendo un rol cada vez más prominente en el imaginario nacional y la retórica de la Inglaterra del siglo XVII»

De este modo, la cultura anglosajona, que confiaba en el individuo y en el *rule of law*, dio origen a auténticas repúblicas basadas en la libertad y la ley, mientras que la tradición francesa que llegó a Latinoamérica dio paso a todo lo contrario: al caudillismo revolucionario y refundacional (Kaiser y Álvarez, 2016:134).

Kaiser y Álvarez se adscriben a la tendencia Libertaria en Iberoamérica y desde esa posición confrontan el modelo que han intentado desarrollar los llamados gobiernos progresistas, a los que identifican como populismos de izquierda. Si bien en el texto en comento no emplean la palabra de forma profusa, en múltiples entrevistas, Gloria Álvarez la emplea para identificarse. El término libertario o libertarianismo es confuso. Representa un esfuerzo por diferenciar el liberalismo clásico de su apropiación por los socialistas, tanto en Reino Unido como en los Estados Unidos de América. A partir de la primera mitad del siglo XX, en Estados Unidos, el término “liberalismo” se fue incorporando paulatinamente en la retórica socialista y en los simpatizantes del partido demócrata, hasta lograr una identificación casi total de la palabra con las tendencias socialistas, de modo que los liberales tuvieron que buscar un término que los definiera de manera adecuada.

Ante el dilema de adscribirse al individualismo o al conservadurismo, en 1955, Dean Russell observa imprecisiones terminológicas y acuña el término Libertario. A partir de su propuesta el término se emplea como referencia a un

liberal clásico, sin que ello implique un significado de “nuevo liberalismo” o un liberalismo revisado:

“Muchos nos llamamos “liberales”. Y es cierto que la palabra “liberal” alguna vez describió a personas que respetaban al individuo y temían el uso de compulsiones masivas. Pero los izquierdistas ahora han corrompido ese término que alguna vez fue orgulloso para identificarse a sí mismos y a su programa de más propiedad estatal y más control sobre las personas.

Como resultado, aquellos de nosotros que creemos en la libertad debemos explicar que cuando nos llamamos liberales, nos referimos a liberales en el sentido clásico incorrupto. En el mejor de los casos, esto es incómodo y está sujeto a malentendidos.

He aquí una sugerencia: dejemos que aquellos de nosotros que amamos la libertad marquemos y reservemos para nuestro propio uso la buena y honorable palabra “libertario”. “Who is a libertarian? (FEE, 1955)

Para el libertario el gobierno debe limitarse a proteger a todos los individuos en igual proporción, dejándolos en libertad para tomar decisiones y sin hacerse responsable por las consecuencias de esas decisiones, que sólo pueden ser imputables a quienes las han tomado. En ese sentido son partidarios de la justicia ciega, impartida sin considerar raza, género o posición económica o social; favorecen el libre mercado y la propiedad privada, así como la ayuda que los particulares puedan brindar a otros empleando sus propios medios, no la asistencia del Estado.

Si bien Liberalism y Libertarianism se emplean para distinguir a los socialistas y a los liberales clásicos en los Estados Unidos, para Latinoamérica esta separación carece de sentido debido a que en la región quienes se adscriben al socialismo no se han apropiado del término liberalismo. Por otra parte, el liberalismo desarrollado en Norteamérica dista mucho del que se adopta en el resto del continente; una explicación de esta distancia puede encontrarse en la revolución religiosa que experimenta Gran Bretaña, que resulta en la necesidad de procesos de secularización y en una ética peculiar no compartida por países como España, Monarquía que después de más de doscientos años persiste en su dominio sobre sus ex colonias.

Latinoamérica iliberal

La propuesta de cultivar un espíritu republicano liberal al estilo del norteamericano, ignorando el contexto de América Latina constituye una omisión grave y parece muy extraño que personajes con altos estudios lo hagan por error. Frente a los argumentos de Álvarez y Kaiser quisiera apuntar que Latinoamérica y México son talleres iliberales, y que la ausencia de un liberalismo político y económico, neoliberal o libertario ha radicado en la cultura política, misma que abreva del catolicismo. Pero no del que mencionan los autores, el catolicismo de la Escuela escolástica, sino del que la Corona española desarrolló en sus colonias de ultramar.

Ese catolicismo es muestra de conformismo social y pobreza (Badie y Hermet, 1993), de la posición que una parte de la jerarquía ha tomado al lado del poder político, que mantienen a la sociedad en condiciones de súbdito mientras una élite dirigente conserva el poder durante mucho tiempo. Son los valores culturales, la fragmentación o cohesión social, lo que determina el éxito o el extravío de un determinado entramado institucional. La quiebra de la democracia y, en ese sentido, el apoyo a un cambio de régimen, siguiendo el criterio de Juan Linz (1987), se debe más a la cultura política que al diseño institucional económico o político.

Latinoamérica, a diferencia de otras dinámicas extra occidentales, no ha secularizado el poder político. Los procesos de secularización constituyeron para Europa el salto cuántico del antiguo régimen monárquico y feudal a las democracias modernas. De nada sirve tener un notable avance económico y tecnológico si en política permanecen el clientelismo y el poder sacralizado; si el subdesarrollo y la ignorancia son la cotidianeidad de un pueblo. México vive una involución democrática en función de su cultura y una élite política reacia a modernizarse y a perder sus privilegios.

La clase dirigente, dadas las tradiciones religiosas mexicanas, impone la aceptación social con base en usos y costumbres. Bajo esta circunstancia, ¿de qué liberalismo se habla si la élite en México está definida desde la independencia e incluye el binomio Hispanidad-Iglesia Católica? Estos elementos constituyen el espacio concéntrico donde intentan unirse las contra

élites dada la imposibilidad de cambiar el statu quo. Tanto en la Reforma como en la Revolución, el binomio catolicismo-hispanidad ha hecho todo lo posible por preservarse y abrir opciones sólo cuando la situación se complica realmente. Esta pareja prohija la verdadera oligarquía y polo de atracción, controla negocios, status, fe, burocracia, educación, administración, etc. En la Reforma y la Revolución supieron mantenerse incluyendo a unos cuántos elementos liberales y revolucionarios para luego conjurar sus ideas e insertarlos en la dinámica de la preservación del poder.

Siguiendo el criterio de François Xavier Guerra (1992), las repúblicas hispanoamericanas deben ser observadas desde la Colonia, ya que el hecho de que una potencia católica y por ello antimoderna haya colonizado estos territorios, generó algunas instituciones que luego de los procesos de Independencia evolucionaron de manera distinta debido, entre otras cosas, al poder que conservó el catolicismo en actividades propias de los Estados modernos, al exterminio de indígenas que en algunos territorios fue moderado, mientras en otros fue muy severo. Esto generó una “modernidad” sumamente contradictoria, que integró elementos nativos, occidentales y aquellos propios de la España católica y árabe. Las castas de la época colonial siguen ahí para orgullo de los criollos y rencor de los demás. La piel indígena ha sido la más agraviada en toda situación. Es la que muere a raudales por la carencia económica, violencia, pobreza y exclusión que ocasionan los amos blancos. Las ideas del catolicismo conservador manifiestan el carácter medieval del hispanismo y permitieron que en México las divisiones sociales y económicas estuvieran determinadas también por cuestiones raciales.

Con el tiempo, los recién nacidos Estados experimentaron una fusión de varias tradiciones filosóficas occidentales y nativas produciendo unas instituciones formales (sistema político) que se condujeron de manera particular (régimen). En este contexto las élites nativas o criollas fueron ganando influencia y al no lograr el Estado un proceso de secularización o de diferenciación entre la esfera política, económica y social, estos grupos acapararon todo el poder. Esto, que hasta ahora persiste, ha dado como resultado instituciones débiles que permiten caracterizar a México como una democracia fallida o como una democracia delegativa o iliberal, toda vez que aun cuando México inicia su proceso de transición simbólica desde los años

setenta y el de profundización desde los noventa del Siglo XX, ha fallado en el proceso de consolidación.

América Latina y Europa del Este han sido los espacios más proclives a esta tendencia, en principio por la carencia de una cultura liberal en el sentido económico, político y social. Mientras en otras sociedades –sobre todo de orientación cristiana protestante– la secularización y la laicidad no suponen mayor conflicto, en las sociedades iberoamericanas y católicas centroeuropeas la ausencia del clericalismo en la dimensión gubernamental y en la estructura social, en general, es considerada una tragedia. Los partidos políticos que asumen la bandera de la democracia cristiana, presentes en toda América Latina, inevitablemente admiten el confesionalismo y la tutela clerical en la conformación de sus gobiernos, así como en su relación con la Santa Sede. A veces revelan su personalidad integrista; en ocasiones se muestran plurales ya sea en el gobierno o como oposición, pero rara ocasión apuestan por la libertad. Es parte de su naturaleza.

Chile se configura como modelo a seguir en las experiencias políticas y económicas de América Latina gracias a su capitalismo estabilizador, su democracia consolidada y su estado austero, elementos que tomó de manera impecable en el discurso e incompleta en la práctica. El consenso de admisión, extrañamente, permitió reformas políticas y económicas que regularmente han organizado, pero no resuelto problemas.

Aun cuando Chile es admirado por su desarrollo y estabilidad económica, hay algo más significativo que la inmunidad de los números. Arturo Fontaine (2002) piensa que Chile es el modelo por excelencia de la modernidad conservadora. Liberales moderados y católicos y cristianos tradicionalistas realizan acuerdos mientras defienden la familia, la globalización y el consumo. Aunque la desigualdad persiste y avanza una nueva ola de violencia contra los derechos humanos, el modelo chileno trajo beneficios a la mayoría de su población.

España y Chile fueron prototipos positivos de transiciones democráticas en el siglo XX. Las élites lograron madurar y comprometerse. No enterraron ni olvidaron su pasado, aprendieron a vivir con él y construyeron un futuro serio.

Para Carlos Castillo Peraza (1996), las leyes de perdón y olvido sostienen la salud del modelo neoliberal en el país sudamericano, así como la fortaleza del sistema político. Las recientes elecciones de 2022 ponen a prueba todo este entramado y señalan los límites del neoliberalismo.

Las élites mexicanas, por su parte, aspiran a una modernidad conservadora como la chilena, pero no han logrado madurar y comprender que el trabajo comienza con acuerdos serios y formales, como aquellos a los que llegaron las élites de España y Chile, donde Pacto no ha significado Conspiración. Los acuerdos para saquear el país, proteger la avaricia de los bancos y constructoras, celebrar la execrable conducta de los círculos internos de los partidos, oscurecer el manejo de los bienes públicos, asesinar impunemente a los opositores, etc., son incomparables con la reconciliación chilena o española. Por otra parte, la experiencia de pactos en estos países no significa necesariamente olvido y perdón; la convivencia y tolerancia de diferentes creencias políticas no obvia el terror, la tragedia y la tristeza de la historia.

El liberalismo latinoamericano, que depende de estos contextos culturales, es irrealizable desde la perspectiva de Gloria Álvarez y Axel Kaiser (2016) o Mario Vargas Llosa (1996). La experiencia nos demuestra que un neoliberalismo que no considere la velocidad histórica de América Latina es un suicidio.

El señuelo de la modernización mexicana hizo olvidar estas condiciones y la perspectiva de la calidad-competencia comenzó a generar explotación, abuso, contubernio y el capitalismo por despojo que caracteriza el proyecto de la clase política local. ¿Es esto deseable?, ¿la libertad de unos y su competitividad podría comprometer incluso la dignidad de otro que “sin coerción” toma la decisión de someterse, ocurriendo esto frete a un Estado impasible?

El liberalismo latinoamericano comparte un sino: la modernización frustrada a consecuencia de una sociedad atrasada. Samuel Ramos (2005), en cambio, afirma que uno de los principales problemas de la identidad mexicana era la incapacidad para ajustar medios y fines, lo que resalta ampliamente

en nuestra clase política. César Gaviria impulsó –e impulsa– en su país un neoliberalismo moderado. Señala siempre la importancia de reconocer la peculiaridad de Latinoamérica, un continente que necesita, antes que cualquier “materialismo histórico”, justicia social, democracia, igualdad, libertad y derechos humanos. La constitución colombiana de 1991 es un proyecto histórico semejante a lo que fue la constitución mexicana de 1917. La diferencia radica en que nuestro país abandonó la aspiración y la responsabilidad esencial. La modernidad mexicana se volvió veleidosa, arrogante, frívola y, por lo mismo, insignificante y frágil.

La solución es la responsabilidad. El ordoliberalismo y la austeridad deben ser las directrices gubernamentales. Y, no obstante el fantasma del populismo, es necesario que los gobiernos gobiernen y, si se puede, que asuman su tarea correctamente; se trata de un mínimo ético. Bajo una perspectiva opuesta, las democracias de la región aparecen como iliberales, radicales católicas, profascistas y ultraconservadoras, parciales al momento de beneficiar a algún sector de la población. América Latina es antiliberal por esencia. La democracia cristiana, como ejecutor del imperialismo de la Iglesia Católica se traduce en dictablandas que se disfrazan de tolerancia política y pluralismo. América Latina y Europa del Este, cada vez más, tienen gobiernos autoritarios confesionales y corruptos que caen en populismos –a secas– para mantener cohesionada a la oligarquía política en torno de grupos religiosos católicos y cristianos.

En general, puede decirse que este es el conflicto que caracteriza a las democracias latinoamericanas. Desde una perspectiva liberal, ni siquiera alcanzan los requisitos mínimos indispensables de ser sociedades abiertas; empero, para los cristianos, católicos en particular, no representa conflicto alguno que el catolicismo integral intransigente tenga su modelo de sistema político. Las democracias liberales se distinguen por atenuar las fracturas raciales, económicas, sociales y políticas. En contraste, las democracias cristianas, propias del nacionalismo católico, provocan severos accidentes en el desarrollo de sociedades abiertas y en la misma consolidación democrática. Las democracias cristianas emergentes están condicionadas a mantener conflictos internos donde se sobredimensionan las características de los grupos opositores, liberales, anticlericales, socialistas o nativistas y se les acusa,

exageradamente, de representar el comunismo o, para actualizar la retórica, el “socialismo del Siglo XXI”. Incluso la polarización de personajes como Gloria Álvarez es consecuencia de esta situación, lo saben; por eso sus propuestas resultan extravagantes.

Para los postulados del enfoque liberal sobre la democracia, resulta normal que cuando un país mejora sus condiciones económicas y se desarrolla, aparezca un círculo político o centro donde los grupos del poder aspiran ubicarse. La situación es opuesta donde la brecha económica es amplia; incluso el centro también se define de otro modo. La polarización que ha generado la injusticia de la estructura económica neoliberal se corresponde con un racismo y clasismo que se oculta en la cultura nacional de Latinoamérica.

Si en las naciones con grupos católicos significativos no se generan las revoluciones religiosas detonantes de un ultraliberalismo de creencias, así como pactos de religión y tolerancia, se inhibirá la necesaria diferenciación para la estructuración libre de los campos político, económico y social. En espera de estos procesos de secularización, sólo resta mantener el comportamiento del mundo latino o hispano, peleando entre sí el norte contra el sur, la pugna racista y social de las castas, la lucha de una oligarquía criolla hispana contra grupos aspiracionistas populares, competencia por la corrupción y por la simpatía papal, clerical o por las referencias bíblicas, emigración de los grupos marginados y élites hacia Estados Unidos, etcétera.

En Latinoamérica, incluso los gobiernos de izquierda, para gozar de credibilidad y estabilidad optan reconciliar sus ideas progresistas con los valores y directrices del catolicismo romano, tal como lo hacen Morena y AMLO para el caso mexicano, aproximándose a la línea de Ávila Camacho, Echeverría, López Portillo, De la Madrid, Salinas, Fox y Calderón. En estas condiciones, España, Portugal e Italia siguen siendo los límites antropológicos de las democracias iliberales; ocultos tras la pantalla de procesos electorales para consolidar la democracia, desarrollaron una práctica de negociación política informal cercana a la corrupción. La península itálica, ibérica así como Europa del Este, son modelos de democracias iliberales, católicas, ineficaces, bloqueadas, cristianas cercanas al fascismo cuando las condiciones lo requieren, liberales hasta donde los obispos y la estructura social lo permiten. La democracia cristiana es antagónica a las democracias liberales.

Fiel a su vocación hegemónica, la jerarquía católica sólo acepta vínculos con gobierno, personaje o régimen identificado plenamente con la Santa Sede. Los regímenes de Perón, Franco, Mussolini y a últimas fechas inclusive el castrismo cubano, alcanzaron cierta uniformidad y alianza con el catolicismo. Fidel Castro, Hugo Chávez, Daniel Ortega, Ignacio Lula Da Silva, Michelle Bachelet y Andrés Manuel López Obrador tienen una mentalidad más católica que marxista. El problema de Iberoamérica es que la cultura liberal no tiene buena cepa y ha echado raíces débiles gracias a que el cristianismo católico se mantiene como una religión política efectiva.

Para el historiador Loris Zanatta (2020) la democracia cristiana es una forma de populismo antimoderno bajo cuya visión maniquea considera legítimo destruir instituciones, grupos e individuos que se opongan o que constituyan un riesgo para el orden que propugna. Al igual que todo populismo, como fenómeno de tipo moral más que vinculado con la pobreza, parte de una visión romántica del pueblo bueno, con una tradición de la justicia sana y humana, y las causas populares se imponen en contra de quien sea. Aunque los populismos iberoamericanos y latinos –de izquierda o derecha– no han experimentado cercanía con los totalitarismos, son autoritarios tanto en forma como en fondo, colocándose como el signo político de la cultura católica y los regímenes latinos e iberoamericanos, cuyas principales características son una sociedad corporativa, antiliberalismo, jerarquía rígida (segmentaciones raciales, económicas, regionales) y participación política indirecta (la llamada sociedad orgánica).

La modernidad aparece como liberal y por ello enfrenta reacciones autoritarias de tipo corporativo y populista que hacen llamados a la tradición bucólica, religiosa y comunitaria. Los países que han tenido experiencias tardías o trágicas con dicha perspectiva política se transforman en alter modernistas, tratan de hacer la modernidad a su modo (modernidades reaccionarias). En tales escenarios, el autoritarismo iberoamericano se ha desarrollado como patrimonialismo caciquil, tutelado por la jerarquía católica.

Conclusiones

La crítica de Álvarez y Kaiser al socialismo y al populismo como una de sus estrategias en América Latina pasan por denunciar una personalidad en un sector de la población, misma que se caracteriza por una falta de responsabilidad sobre su propio bienestar, misma que delegan al estado y a los gobernantes. La justificación para esta actitud es la desigualdad estructural que se vive en la región y que ha sido provocada por la falta de caridad y de solidaridad de aquellos que desde su situación de privilegio sólo se han ocupado de mantener su bienestar.

Frente a esta condición, quienes se adscriben a la tendencia libertaria proponen libertad absoluta para tomar decisiones, independientemente de que con ellas pueda vulnerarse la dignidad de otro. El libre cambio implica relaciones laborales y económicas asimétricas que el estado debería pasar por alto; un mínimo de límites y recaudación que permitan el desarrollo de empresarios a quienes sus empleados observen como sus benefactores directos y la sociedad, en general agradezca su ejemplo de creatividad y trabajo. Todo en ausencia de ideologías políticas que marquen un rumbo común.

Pero al tiempo que formulan esta propuesta se separan de la dependencia a los Estados Unidos y a la Iglesia católica, a la que también critican como generadora de una relación de dependencia y de límites a los que el individuo debe oponerse si desea su desarrollo en libertad. Valores como la dignidad, la subsidiariedad, e incluso la vida quedan en segundo término cuando la libertad individual permite pauperización y un estado que soslaye a la población enferma o necesitada.

Como parte de los obstáculos a la libertad individual e íntimamente vinculada al socialismo, en esta retórica aparece la Teología de la Liberación que, como heredera de la Doctrina Social de la Iglesia y del Concilio Vaticano II persigue, bajo distintos matices, la emancipación de las clases menos favorecidas a través de su incorporación a los procesos de toma de decisiones, es decir, a la vida política y económica.

La confrontación a la Teología de la Liberación y la propuesta de una conciencia republicana liberal, sin embargo, no se presenta ni desde una justificación acabada en términos de teoría liberal, ni desde un discurso religioso como la Teología de la prosperidad o desde la retórica de la iglesia del silencio. Se ofrece desde una visión de la libertad, si bien cercana a un individualismo extremo, basada, sobre todo, en los privilegios que por razones raciales y de linaje esgrimen los grupos herederos de las elites criollas, herencia del hispanismo.

Esta es la velocidad histórica de Latinoamérica. Gobiernos que pretenden remontar las desigualdades añejas, desplegando estrategias populistas frente a unos críticos de apariencia liberal, pero herederos manifiestos del criollismo ibérico.

Referencias

ABOY, G. (Septiembre, 2001). Repensando el populismo. Ponencia presentada en el XXIII Congreso Internacional Latin American Studies Association. Washington D.C. https://www.academia.edu/12264331/REPENSANDO_EL_POPULISMO

KAISER, A. y ÁLVAREZ, G. (2016). El Engaño Populista. Por qué se arruinan nuestros países y cómo rescatarlos. Deusto: España.

APTER, D. (1972). Política de la Modernización. Argentina: Amorrurtu.

Badie, B y Hermet, G. (1993). Política Comparada. México: Fondo de Cultura Económica

BARTRA, R. (2008). La fractura mexicana: izquierda y derecha en la transición democrática. México: Debate.

BERGER, P. y HUNTINGTON, S. (Comps.) (2002). Globalizaciones Múltiples. La diversidad cultural en el mundo contemporáneo. España: Paidós.

CASTILLO, C. (1996). *Disiento*. México: Plaza y Janés.

ESCALANTE, F. (2004). *Estampas de Liliput. Bosquejos para una sociología de México*. México: Fondo de Cultura Económica.

FONTAINE, A. (2002). *Tendencias hacia la modernización en Chile, en Globalizaciones múltiples: a diversidad cultural en el mundo contemporáneo*. España: Paidós.

FOUNDATION FOR ECONOMIC EDUCATION (May 1, 1955). Who is a libertarian. <https://fee.org/articles/who-is-a-libertarian/>

GUERRA, F. (1992). *Modernidad e Independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. España: MAPFRE.

IBARRA, H. (2015). *En busca del reino de Dios en la tierra. La teología de la liberación durante la revolución salvadoreña*. México: El Independiente.

HUNTINGTON, S (2001). *El Choque de Civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. España: Paidós.

LACLAU, E. y MOUFFE, Ch. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI.

LINZ, J. (1987). *La quiebra de las democracias*. Madrid: Alianza editorial.

MENDOZA, P; MONTANER, C.; VARGAS, A. (1996). *Manual del perfecto idiota latinoamericano* Barcelona: Atlántida.

RAMOS, S. (2005). *El perfil del hombre y la cultura en México*. México: Espasa-Calpe.

SÁNCHEZ, C. (1997). Las formas de la religión en la sociedad moderna, en *Revista de Sociología*, ISSN 1130-8001, N. 24, pp. 151-164. <https://papers.uab.cat/article/view/v54-sanchez>

TAHAR, M. (2007, jul-sept). La teología de la liberación en América Latina: una relectura sociológica. *Revista mexicana de sociología*, 69 (3), 427-456. https://www.jstor.org/stable/20454299?searchText=Malik+Tahar&searchUri=%2Faction%2doBasicSearch%3FQuery%3DMalik%2BTahar&ab_segments=0%2Fbasic_search_gsv2%2Fcontrol&refreqid=fastly-default%3A5afae869339ec8a5bc4dd3a0c8c80aa2#metadata_info_tab_contents

ZANATTA, L. (2020). *Fidel Castro: El último “rey católico”*. España: DAHBAR-EDHASA.

FRENA. Nacional catolicismo mexicano contra la cuarta transformación

Diego Martín Velázquez Caballero¹

RESUMEN

El artículo analiza las implicaciones políticas que tiene el crecimiento de los partidos religiosos en Costa Rica a partir de los resultados de las elecciones presidenciales de 2018 y 2022. En primer lugar, se describe el contexto de polarización en torno a la legalización del matrimonio igualitario que antecede al triunfo del predicador Fabricio Alvarado Muñoz en la primera ronda de las elecciones de 2018. El artículo plantea que este resultado es fundamentalmente una consecuencia del deterioro de la democracia costarricense manifestado en el aumento del abstencionismo y en el desplome del apoyo a los partidos políticos tradicionales que se da tras los escándalos de corrupción que estallaron durante la primera década de este siglo y del progresivo alejamiento de la población del catolicismo reflejado en el crecimiento de las Iglesias evangélicas desde la crisis económica de los años 80.

Palabras-chave: elecciones, Costa Rica, dominionismo, democracia, partidos religiosos.

FRENA. National Mexican Catholicism against the fourth transformation

ABSTRACT

The article analyzes the political implications of the growth of religious parties in Costa Rica based on the results of the 2018 and 2022 presidential elections. First, it describes the context of polarization around the legalization of equal marriage that precedes the victory of the preacher Fabricio Alvarado Muñoz in the first round of the 2018 elections. The article argues that this result is fundamentally a consequence of the deterioration of Costa Rican democracy manifested in the increase in abstentionism and the collapse of support for political parties traditions that occur after the corruption scandals that broke out during the first decade of this century and the progressive distancing of the population from Catholicism reflected in the growth of the Evangelical Churches since the economic crisis of the 1980s.

Keywords: religion, worldview indigenous, water, conciliation.

¹ Profesor de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, email: golda21@hotmail.com

Introducción

La historia de las relaciones entre el empresariado mexicano-hispano y el gobierno nacionalista de los Estados Unidos Mexicanos, durante décadas, no ha sido positiva ni cordial. Un ejemplo de lo anterior se expresa en el Grupo Monterrey, así como en sus tendencias económicas en espacios allende Nuevo León.

Por principio de cuentas es necesario resaltar que el empresariado español se distingue por una forma de imperialismo ibérico que se ha desarrollado desde la época virreinal hasta la actualidad, mismo que se constituye como una extracción económica más que una dominación absoluta. Como en la época colonial, España nunca tuvo ni aspiró a la administración total de los reinos de ultramar, no tenía la capacidad ni podía hacer gran cosa. España, como gobierno, trató de presentar una fachada de administración gubernamental porque tenía que compartir el control de las cosas con la Iglesia Católica -este sí el verdadero imperio universal-; empero, la verdadera forma de hegemonía española se ejerce mediante sus colonizadores, mineros, hacendados, empresarios, quienes fueron desarrollando una ética de trabajo y particularismo que generaba beneficios a la Metrópoli (Masferrer, 2017).

Ramón Eduardo Ruiz (2013) sostiene que las relaciones sociales de producción no han cambiado desde la época colonial, el feudalismo criollo sustentado en la hacienda y el patrimonialismo ha servido como base del colonialismo moderno y el incipiente capitalismo nacional. Esta lógica manejada por el bloque hegemónico se sobrepone a la política, así como al pluralismo social. Las estructuras generadoras de pobreza que el Virreinato Español – Antiguo Régimen Medieval Contrarreformista- implementó durante su dominio han sido utilizadas por las colonias españolas y criollas para sujetar los países donde radican.

Los habitantes de la Península Ibérica, sobre todo en la época contemporánea, incluso guardan afecto y consideración por Latinoamérica. En cambio, las comunidades hispanas en la América Española -denominadas en sentido migratorio colonias españolas- conservan un racismo terrible contra las naciones hijas de España, así como un casticismo hispanista semejante al derecho de sangre que tanto procuraba la Santa Inquisición. Las colonias

españolas en América Latina no establecen ninguna posibilidad para la integración con sus comunidades regionales para la construcción de una sociedad universal; queda muerto el discurso global de la hispanidad frente al casticismo económico, político, social y religioso. Las colonias españolas siguen viviendo la Patria del Criollo (Martínez, 1998; Masferrer, 2017).

Esta forma de trabajo del empresariado español o criollo se parece a lo que George Friedman (2011) reflexiona para el caso mexicano respecto de los cárteles de la delincuencia organizada que financian la economía nacional para apoderarse de los Estados Unidos en el 2080: los indianos españoles avanzados se posesionaron de los medios de producción en diferentes niveles y economías para diseñar sociedades y comunidades que, de algún modo, enviaban recursos económicos a España, potencia que de esa manera domina a sus colonias. Un caso semejante, también puede ser la estrategia de creación de burguesía que sigue la China Comunista.

La maniobra de los empresarios españoles, algunos cercanos al Opus Dei en la actualidad, se asemeja a la prospectiva que Friedman conjetura para los mexicanos en Estados Unidos. Conforme la idea del geopolítico de Stratfor, se ha ido conformando una oligarquía poderosa, cada vez con mayores recursos, que busca no sólo penetrar el mercado anglosajón sino destruir el mundo anglosajón. La enorme diferencia con el escenario friedmaniano es que esa supuesta élite no es mexicana sino española y para nada busca construir una gran nación sino, tan sólo, ser una agrupación económica que traslade su capital económico a España.

El Opus Dei nace con la intención de crear élites católicas capaces de generar las condiciones para desarrollar la sociedad cristiana perfecta. Incluso, puede decirse, es la propuesta más acabada del ethos católico español. Laureano López Rodo (1990) considera que el éxito del empresariado del Opus Dei se representa en la recuperación económica española del segundo periodo en el Franquismo y en la preparación de gerentes, directivos y emprendedores de alto nivel con un fuerte compromiso hacia el catolicismo social.

Esta forma de capital social se ha mantenido desde la formación de los virreinos hasta el presente pues, en realidad, nunca se han roto los vínculos entre España y México; sin embargo, el fortalecimiento de las relaciones

al paso del tiempo gira en torno al beneficio de las colonias españolas y el detrimento de la sociedad mexicana. En este texto se sostiene la hipótesis de que Frenaa (Frente Nacional Anti Amlo) es un instrumento religioso al servicio del empresariado español que se opone al progresismo y nacionalista de Andrés Manuel López Obrador y al régimen morenista de la Cuarta Transformación.

En diferentes situaciones en que los conflictos entre la colonia española -de diversas regiones mexicanas- y ciertos sectores nacionales se han manifestado, el uso de la retórica religiosa, particularmente del nacionalismo católico, ha sido fundamental para que los empresarios españoles preserven sus beneficios. Durante la revolución mexicana, el callismo y cardenismo, así como en los gobiernos de Luis Echeverría Álvarez y, finalmente, en la época del gobierno de López Obrador, las críticas a los gobiernos nacionalistas son desviaciones o montajes que ocultan la verdadera intención de la colonia española histórica: preservar un estado de bienestar para los empresarios españoles (Nuncio, 1982). Un statu quo que ha permanecido desde la época virreinal y que no se quiere cambiar en ninguna circunstancia.

Catolicismo Social Hispanista

La encíclica *Rerum Novarum*, publicada en 1891, fue el detonante que ayudó al catolicismo social para organizarse y desarrollar una conciencia particular respecto del capitalismo y los derechos de los trabajadores en un momento donde la Santa Sede veía un declive institucional y religioso que amenazaba en forma significativa al cristianismo global.

En plena dictadura porfirista, gracias a la denominada “Doctrina social de la Iglesia”, el antiquísimo tradicionalismo católico mexicano y la colonia española encontraron los medios para organizarse. Sin dejar a un lado la importancia del conservadurismo mexicano, el sector religioso popular pudo congregarse para generar las bases sociales que posteriormente dieran origen a una diversidad de grupos políticos clericales con un gran activismo en el país.

Por la misma época, la Iglesia entraba con vigor en el dominio social, después de la publicación de la encíclica *Rerum Novarum*. La aplicación de los principios cristianos en las relaciones entre patronos y obreros, propietarios y campesinos, capital y trabajo, pasó a ser la preocupación primordial de los obispos a partir de 1900; era aproximarse al dominio

político que permanecía estrictamente vedado a los católicos (Meyer, 1994: 46).

Desde las Leyes de Reforma, encabezadas por Benito Juárez, los grupos católicos en el país manifestaron descontento a la imposición de valores liberales que dieron como consecuencia la Guerra de Reforma y apaciguamiento o “paz momentánea” frente a la dictadura de Porfirio Díaz para mantener una estabilidad con la Iglesia y su influencia sobre la sociedad. Ante las crisis de diversa índole que sufrió el México independiente durante el siglo XIX, la llegada de la dictadura porfirista proporcionaría una armonía denominada la *pax porfirista*, no porque el clero incidiera en el gobierno del dictador, sino por la necesidad de éste para tener el control de los sectores populares y encaminar al país a un proceso de modernización autoritaria y tecnificación capitalista. Asimismo, tras los mensajes dirigidos por la Iglesia para exponer las cuestiones laborales, surgieron en México movimientos como:

[...] el Grupo de Operarios Guadalupanos, que ayudó a la posterior fundación de otras asociaciones, como el Partido Católico Nacional, la Asociación de Damas Católicas y la Asociación Católica de la Juventud Mexicana, que jugarían un interesante papel en los años veinte y treinta del siglo XX (Campos López, 2014: 33).

Esta interpretación del mundo y de las relaciones sociales surge en un contexto en el cual la Iglesia Católica tuvo que responder a las exigencias de los paradigmas dominantes que se presentaron durante el final del siglo XIX e inicios del siglo XX puesto que, gracias a la modernidad y los procesos de secularización que alimentó, tanto el capitalismo como el socialismo se levantaron como estandartes para nutrir a los Estados nación. “En medio de este abanico de posibilidades, la Iglesia pretende encontrar una “tercera vía” entre el socialismo y el capitalismo. El camino parecía estar marcado por la doctrina social de la Iglesia (Campos López, 2014: 34). Fue hasta el estallido de la Revolución Mexicana de 1910 cuando los grupos católicos revelaron su praxis política de manera formal, con el surgimiento de movimientos sociales de corte religioso incluso al grado de formar partidos políticos, como el Partido Católico Nacional (PCN).

Es en 1911 cuando aparece de manera formal el Partido Católico Nacional “que tenía por lema Dios, Patria y Libertad” (Meyer, 1994: 53), el cual, lejos de ser opositor al movimiento maderista, se benefició del sector que

se oponía al propio Madero por considerarlo espiritista y tener una cercanía con logias masónicas (González Morfín, Juan, 2012). Dicho partido, que en un inicio fue apoyado por obispos y hasta el propio Madero, negaba ser la herencia del sector conservador tan característico del siglo XIX, pero sí declaraban buscar el bienestar comunitario en el país (Meyer, 2007: 59).

La fundación del partido parecía la estrategia idónea, pero, como toda agrupación naciente, adoleció de una división interna que se hizo patente en el momento decisivo de la adhesión a la candidatura de Madero, quien para un sector considerable de militantes no era la mejor opción; a éste se sumó un error más: la postulación de Pino Suárez para vicepresidente, lo cual alimentó la hostilidad hacia Madero en el interior del PCN (Campos López, 2014: 35).

La campaña maderista se caracterizó por pactar con un sinfín de grupos en oposición a la dictadura de Díaz, maniobra que siguió en su momento el PCN. Empero, al llegar Madero a la presidencia, no sólo los desacuerdos de pactos incumplidos con los caudillos como Villa y Zapata le cobraron factura al apóstol de la democracia, sino también la inconformidad que se generó al interior del PCN. Dichos conflictos generaron un radicalismo del sector católico y español en contra de Madero, al grado de apoyar el golpe de Estado orquestado por Victoriano Huerta en 1913 (González Morfín, Juan, 2012). Este suceso podría representar una victoria efímera por parte del sector católico radicalizado, aunque en 1914 el propio Victoriano Huerta también sería expulsado del poder.

Más tarde, cuando el golpe de Estado fue inminente, los católicos, apegados a las directrices pontificias sobre la obediencia que deben prestar a los gobiernos legalmente instituidos y acerca de la prohibición del uso de la violencia, quedaron al margen tanto del ataque a Madero como de su defensa. Esto contribuyó a la opinión de que apoyaron a Huerta y, en definitiva, marcó la pauta para las políticas en materia religiosa de los posteriores mandatarios (Campos López, 2014: 35).

De igual forma, cabe señalar lo expuesto por Jean Meyer (1994), quien resalta la existencia de diversos grupos católicos que se manifestaron a nivel social y político en pleno comienzo del siglo XX, situados en el centro y bajío del país como Jalisco, Guanajuato, Puebla, Querétaro, México y principalmente en Michoacán con la insurrección denominada: “los religioneros” (Meyer, 1994: 34). Estos movimientos alimentaron en el comienzo del siglo XX a

organizaciones y movimientos que en gran medida fueron respaldados por sacerdotes de diferentes localidades.

Una primera reacción por parte de la feligresía más conservadora y reacia a los cambios introducidos en la relación Iglesia-Estado fueron encarnados por la “revuelta de los religioneros”, movimiento que se opuso a las disposiciones constitucionales que separaban el trono del altar (Aranda Bustamante, 2006: 61-62).

Durante los años posteriores al estallido de la Revolución Mexicana, el país vio el emanar de agrupaciones religiosas como la Asociación Católica de la Juventud Mexicana (ACJM) surgida en 1912 y la Liga Nacional de Estudiantes Católicos, las cuales, fundadas por sacerdotes en su mayoría o respaldados por ellos, tuvieron el objetivo de formar jóvenes católicos y hacerle frente a la amenaza de otras religiones (Campos López, 2014). Un año más tarde, en 1913, “con la fundación del Centro de Estudiantes Católicos Mexicanos, se establecía la cooperación formal entre la Liga y la Asociación de Damas Católicas” (Campos López, 2014: 36). La finalidad de las organizaciones gestadas en la primera mitad del siglo XX fue seguir forjando valores católicos en la sociedad, tomando como base a la juventud y la educación. Puede decirse que también la Revolución Mexicana contó con un sector religioso que disputó un papel relevante desde las cúpulas locales.

Más tarde, dichas agrupaciones aglutinadoras de jóvenes estudiantes darían como resultado la Unión Nacional de Estudiantes Católicos que, desde 1918, se nutrió de la ACJM para aparecer formalmente en los años treinta (Campos López, 2014).

Cuando se promulgó la Constitución Política de 1917 parecía que los derechos de una buena parte de mexicanos se conculcaban; entonces se conformó el primer Comité General de ACJM, con Bernardo Bergöend como asistente general. A partir de entonces, estos jóvenes jugarán un papel destacado en las actividades de protesta a lo largo de una década, hasta que el 25 de diciembre de 1929, a raíz del *modus vivendi* pactado entre la iglesia y el gobierno mexicano, es incorporada a la Acción Católica Mexicana (Campos López, 2014: 36).

No se puede dejar a un lado el sinnúmero de agrupaciones obreras y campesinas que también demostraron su praxis en el terreno político mexicano desde el comienzo del siglo XX, luchando por las causas agrarias y campesinas en pos de la justicia. Estos movimientos rurales tuvieron también pleno apoyo

de sacerdotes que respondían con afinidad a la doctrina social de la Iglesia mediante una diversidad de congresos que se celebraban en Tulancingo y en Zamora desde 1904 hasta 1906, en Puebla y Oaxaca en 1908, León en 1909, México en 1910, entre más (Meyer, 1994: 51-52). Este fenómeno fue la gestación plena del sindicalismo católico.

Estos congresos son relativamente poco conocidos, sobre todo el último, y demuestran las preocupaciones sociales de la Iglesia (en ellos, los clérigos desempeñaron un papel primordial) en vísperas de la revolución, que contrastan con la indiferencia de que daba pruebas el resto de las clases dirigentes con respecto a las clases trabajadoras. Se puede decir que no por ser tímido dejaba de existir y de desempeñar un papel precursor en cuanto al período revolucionario (Meyer, 1994: 51).

Por otra parte, otro de los grupos sobresalientes durante la primera parte del siglo XX, fue la “U” mejor conocida como la Unión de Católicos Mexicanos (UCM) fundada en Morelia en 1915 como reacción al movimiento revolucionario carrancista (Solís, 2008), ya que varias agrupaciones religiosas fueron perseguidas por el gobierno carrancista debido al apoyo católico otorgado a Victoriano Huerta durante el Golpe de Estado de 1913 (Campos López, 2014), el cual no pudo prosperar puesto que Huerta fue derrocado un año después. El Gral. Francisco Villa expulsó a los españoles casticistas de algunas provincias del Norte cuando ejerció cargos políticos, según la queja de Alfonso XIII, y desde entonces la colonia española incrementó su identidad contrarrevolucionaria en México y en la mayor parte de Latinoamérica

El postulador de la causa, Luis María Martínez, presentaba la “U”, de manera muy idealizada, como “una organización social de católicos mexicanos, en el contexto de la revolución carrancista, con la finalidad de favorecer la presencia de la fe católica en la sociedad y el establecimiento del reinado social de Cristo en México; esta organización de carácter reservado cuyos miembros estaban sujetos a un riguroso secreto, fue desarrollada y extendida en la República Mexicana por el P. Luis María Martínez, con la ayuda especial de otros de D. Alberto Abascal durante los años 1917 a 1925 (Solís, 2008: 25).

La “U” deja su impronta en Michoacán, Estado donde la revuelta social religiosa marca la génesis de las asociaciones campesinas radicales, las cuales también pudieron conocer prácticas organizacionales apegadas a las directrices de parte de la jerarquía católica (Solís, 2008), factor que al pasar

de los años les sirvió para propagar las causas de sus luchas a lo largo de la república mexicana.

En los primeros años de los gobiernos postrevolucionarios (1917-1930) se generó una modernización progresista y liberal que devino radical, planteando de nuevo el conflicto entre el Estado Mexicano y la Iglesia Católica. El anticlericalismo constitucionalista provocó que los contingentes sociales de católicos, que ya habían demostrado su fuerza y organización en los estertores del porfiriato, decidieran convocar a una confrontación al gobierno del país, la Cristiada.

De 1926 a 1929, mientras los gobiernos postrevolucionarios se volcaron en un intento secularizador, grupos católicos protagonizaron una defensa de la fe que dio ejemplo en el mundo. El saldo de la batalla fue la consolidación del Partido Acción Nacional, que funge como crisol de las múltiples derechas mexicanas y la inserción del catolicismo integral intransigente en la clase política y económica del país. Al final, el pacto entre la derecha secular y religiosa generó un “modus vivendi” donde los anhelos de la revolución mexicana se extraviaron y se configuró una modernidad conservadora con débiles aromas liberales. La Derecha Mexicana que, desde entonces, comparte el poder con los civiles que institucionalizaron la revolución, se proyecta en una propuesta hispanista castiza que no termina de asimilar la modernidad occidental con todas sus propuestas.

Surgió también en el año de 1937 una nueva organización campesina de corte católico, denominada Unión Nacional Sinarquista. Si bien dicha organización fue diferente a las conocidas durante la Guerra Cristera, se vinculó con los sectores campesinos surgidos años antes en el país, como lo fue el caso de Michoacán con la “U” y la familia Abascal. Años más tarde muchos miembros de los grupos católicos anteriores serían nuevamente vinculados a la creación de la primera oposición real que tuvo el régimen de partido único, con la aparición del Partido Acción Nacional en el año de 1939.

Es notable que los católicos mexicanos hayan vivido 40 años antes que las izquierdas latinoamericanas el problema de la oposición entre la vía violenta y la vida pacífica de la conquista del poder. Los cristeros demostraron a los habitantes de las ciudades, a las oposiciones, que era preciso abandonar en México la insurrección armada. De su fracaso

nacieron el sinarquismo y después el PAN. ¿Este fracaso se debió a una carencia de capacidades personales o a la incapacidad del campesinado para elevarse por encima de la autoadministración local? Es desde Morelos una vieja historia y, en la ausencia de un movimiento político autónomo de las clases populares, los cristeros, para vencer, dependían de la “clase política” urbana, diseminada en todos los partidos de gobierno y de oposición. De los líderes mediocres de esta pequeña burguesía no había nada que esperar, y hasta el momento en que Vasconcelos vino a alterar los datos políticos. Hubo entonces, en 1929, la posibilidad de una alianza entre las ciudades y el campo, detrás de un hombre notable que poseía el sentido del Estado. Esta amenaza, la más seria que encontramos los “revolucionarios” de 1914 a nuestros días, fue oportunamente descartada por la colaboración de las potencias tutelares, Washington y Roma (Meyer, 1994: 386-387).

El conflicto religioso en México no puede entenderse sin echar un vistazo a lo sucedido durante el siglo XIX. Es en esa época cuando el radicalismo del liberalismo revolucionario se presentó para enardecer a las masas que habían adoptado en su forma de vida al catolicismo heredado por la colonización española.

De este modo se definió el perfil político que nuestro país mantuvo durante varias décadas: se impulsó una política económica de sustitución de importaciones y de protección a la producción nacional sobre la idea de acelerar el desarrollo con la participación del Estado como propietario de bienes de producción. Siguiendo el mismo objetivo, para que la sociedad pudiera modernizarse y participar en la modernización de la economía, se amplió la cobertura de la política social.

En este intento por revitalizar la justicia social hubo éxitos y fracasos. El poder del Estado Revolucionario se consolidó y tomó cuerpo definitivo en el cardenismo; este periodo generó conflictos radicales en el país y en sus relaciones internacionales. La guerra civil española fue el preámbulo de la Segunda Guerra Mundial e incluso de la Guerra Fría, de ahí que la Hispanidad se reactivara en el bando nacionalista que identifica a España con la Cristiandad Católica y entiende la modernidad republicana como parte de la herejía Judeo Masónica Comunista.

La decadencia española del siglo XIX y XX generó una identificación de la Hispanidad con el franquismo falangista. El franquismo vino a resguardar

a los cristeros, católicos políticos y tramposos (León Felipe dixit), es decir, el poder despótico que abusa y humilla. El golpe de Estado de Francisco Franco subordinó el poder militar al poder religioso en España. Situaciones semejantes han ocurrido en Chile, Argentina y Brasil. El franquismo no representa la Hispanidad sino una forma de gobierno conservadora identificada con el fascismo (Masferrer, 2017).

Carlos Sola Ayape (2016) señala que el México cardenista pretendió sustituir a España en la conducción de la Hispanidad, pero no parece ser así. México no tiene interés, ni puede aspirar al imperialismo; el régimen de la revolución mexicana defendió a la República Española porque era lo justo, el caso legal de un orden internacional que trataba de evitar conflagraciones mundiales. La intención del cardenismo fue crear una burguesía mexicana y comunicación directa con Estados Unidos, es decir, desaparecer la influencia económica, política y social de España y de la Iglesia Católica como poder fáctico; la lucha de México ha sido por construir su espacio nacional (Estado Nación). En ese sentido, la ruptura de relaciones con la España Franquista permitió la construcción de un anticomunismo moderado y el control de la ultraderecha, particularmente del nacionalismo católico golpista y clerofascista.

En esta sucesión de hechos, ¿cómo pasaron de ser los jóvenes de la LDLR o ACJM a ser los empresarios del catolicismo social? La Acción Católica Mexicana tenía muchos grupos sociales y cada uno tenía una acción que desarrollar, cuando los jóvenes de la ACJM van a la universidad, se encuentran con el debate por la educación socialista en la universidad. Una etapa de este conflicto, conocido como el Debate Caso-Lombardo, logra involucrar de forma abierta a grupos importantes tanto de estudiantes como de profesores y funcionarios, quienes venían protagonizando confrontaciones entre la educación aparentemente laica y el modelo socialista.

En este contexto, muchos jóvenes fueron reclutados primero por las asociaciones de estudiantes, coordinadas por la Unión Nacional de Estudiantes Católicos y años más tarde por la clase empresarial, -por ejemplo, Juan Sánchez Navarro- y por políticos profesionales, tal es el caso de la fundación y proceso de institucionalización del PAN. Estas son las minorías excelentes de Ortega y Gasset, así como de Gómez Morín, descritas por Soledad Loaeza, Alonso Lujambio, Aspe. Delgado expone este tipo de evolución de militantes

católicos a empresarios en el caso del Yunque y Tecos; sin embargo, los grupos de las élites católicas se recomponen y tienen cambios en su lógica. Ven la ayuda y la acción social de diferentes formas, aunque son parte de los cuadros que la propia Iglesia Católica y la Colonia Española forman para mantener su hegemonía. Desde la perspectiva de la doctrina social de la iglesia, pretenden no alimentar el esquema comunista de la lucha de clases, inhibir la dialéctica social mediante un proceso de estructuración orgánica y convencionalismos religiosos cuasi medievales; empero, las sociedades católicas no son ínsulas aisladas de los procesos de cambio social y, por ello, las contradicciones modernizadoras resultan inevitables.

Años después, la Revolución perdió su empuje y pasó al servicio de nuevos grupos, que de revolucionarios sólo tenían el nombre. A partir de Manuel Ávila Camacho, el PRI se hace capitalista sin abjurar de su nacionalismo e inicia un proceso liberal que incluso rebasa al PAN con el tiempo, por ejemplo, con la cuestión modernizadora, tecnocrática y el reconocimiento a la personalidad jurídica de las iglesias. Específicamente, las estructuras del Estado Revolucionario se ven duramente fragmentadas a raíz del conflicto estudiantil de 1968, cuando el gran pleito por la sucesión presidencial y el destape configuran con mayor plenitud y cinismo el escenario sangriento, de injusticia y corrupción que todos conocemos. Los objetivos de la revolución mexicana se fueron perdiendo conforme avanzó el civilismo político, el *modus vivendi* católico-secular y el corporativismo.

El Estado de la Revolución logró, sin embargo, resolver el dilema entre estabilidad política y transmisión pacífica del poder (dígase esto en forma relativa). Situación que debemos aprender y perfeccionar ante la situación de conflicto que perdura hoy.

El Hispanismo Católico ha sido fundamental para la estructuración socioeconómica de Iberoamérica, pero sus virtudes se opacan por una serie de elementos que atascan la modernización: clasismo, casticismo, colonialismo, racismo y despojo.

El Grupo Monterrey y Frente Nacional Anti-AMLO (FRENAA)

Gilberto Lozano representa el paradigma tradicional de los “Grupos de Presión” empleados por la oligarquía empresarial de Monterrey (Nuncio,

1982). La retórica de esta élite neoleonese de ascendencia hispana, imbrica la labor social del empresariado, el catolicismo social y el anticomunismo desde finales del siglo XIX. La empresa es el centro de su reflexión como el espacio principal del mutualismo, corporativismo u organicismo español. Los empresarios católicos en Monterrey patrocinaban sindicatos católicos (blancos), escuelas y espacios colectivos de vida; como una forma de entendimiento para darse cuenta del rol que todos los sectores desempeñaban en torno de la empresa. Estas conductas están vinculadas a los principios de solidaridad, subsidiariedad, bien común y dignidad de la persona humana; valores centrales del humanismo católico. No obstante, también es importante señalar que existe una clara intención de sujetar así el orden político al orden económico.

La encíclica *Rerum Novarum* pretende equilibrar la relación entre trabajadores y empresarios y fomentar la cooperación entre ellos siguiendo el objetivo de que, el día de mañana, todos puedan ser propietarios. De forma paralela a la Encíclica *Rerum Novarum* se desarrolla, a partir de 1893, el Secretariado Social, encargado de difundir la Doctrina Social de la Iglesia, mismo que en México se funda en 1920 para regular las actividades de las organizaciones católicas y sistematizar sus estrategias. El Secretariado Social en México nace en un ambiente difícil, toda vez que el régimen de la revolución había adoptado varios de los postulados de la Doctrina Social de la Iglesia en la Constitución Política.

Para 1924 su director es sustituido y con ello cambia también su orientación, ahora más moderada en la defensa de las reivindicaciones obreras y campesinas, mientras se fundaba la Liga Nacional de la Clase Media, la Unión de Padres de Familia y la Unión de Colegios Católicos. Cuando inicia el movimiento cristero, la jerarquía se vuelca a las acciones que emprende la Liga nacional de Defensa de la Libertad Religiosa y poco a poco se aleja de las tareas del Secretariado Social para, finalmente y siguiendo las indicaciones de la Santa Sede, fundar la Acción Católica Mexicana y canalizar a través de ella, las acciones sociales de la iglesia.

Si bien el Secretariado Social permaneció, su actividad se redujo a asesoría para la ACM, hasta finales de los años cuarenta del siglo XX, cuando retoma su carácter de acción social, que conservará hasta los años cincuenta y sesenta, cuando el catolicismo confronta al comunismo y despliega en

México la formación de agrupaciones incluso de choque. El Secretariado Social, entonces, toma posición tratando de mantener su retórica, sus acciones y su justificación en medio de los resultados del Concilio Vaticano II, del surgimiento de la Teología de la Liberación y de las teorías del desarrollo. La muerte de su director, Pedro Velázquez, en 1968 ratifica el camino del Secretariado Social hacia la Teología de la Liberación y hacia la autonomía respecto del Episcopado.

Para el caso del sistema político mexicano, esta doctrina ha sido empleada por los empresarios católicos para justificar e incrementar su poder, llegando un momento en el cual la jerarquía católica se olvida de la acción social y se une a los empresarios para conformar un grupo de presión oligárquico que protege sus intereses de clase social más que su fe. Juan Sánchez Navarro, el líder intelectual histórico de los empresarios católicos, formó parte de un catolicismo intransigente que desarrolla un ethos emprendedor bajo las directrices de la doctrina social de la iglesia en la empresa; sin embargo, pese a su humanismo, destaca en su figura una inclinación por el bienestar de la colonia española en detrimento de México. Bajo esta tendencia, Eugenio Garza Sada se conduce más como un cacique económico de derecha que como un empresario promotor de la acción social, es difícil encontrar en su retórica el pensamiento de la *Rerum Novarum* aunque también es innegable que en algunas de sus acciones se encuentra esa filantropía que los católicos sociales exponen.

Juan Sánchez Navarro, como Manuel Gómez Morín, a decir de Carlos Arriola (2008), eran pragmáticos que defendían a un grupo social diferente -la colonia española- como le dijeron a James Wilkie y Edna Monzón (2017), más que pensar en un catolicismo generalizado. Consideraban al Estado que surgió de la Revolución Mexicana como comunista y, debido a ello, justifican sus acciones en contra del orden social emanado de la Constitución de 1917.

Durante las décadas de 1950 y 1960, las organizaciones católicas protagonizaron una retórica en contra del comunismo y en contra del Estado como su vehículo. En esta confrontación, los movimientos estudiantiles, sindicatos blancos y movimientos cívicos vecinales, fueron de suma importancia, considerando que en las ciudades se encontraba la vanguardia de la sociedad. Monterrey, que desde el Porfiriato ha sido un enclave industrial,

había desarrollado una clase empresarial vinculada al pensamiento social de la Iglesia y además sectores sociales que compartían sus ideas económico-religiosas; estos grupos comunitarios apoyaban el anticomunismo y rechazaban la influencia del liberalismo de la revolución mexicana, todo ello con el fin de generar un orden social que sirviera al mutualismo español. Sin embargo, con todos estos elementos de estructuración social católica, se desarrollaba también una clase obrera de izquierda y un pensamiento socialista que comenzaba a confrontar al Estado Mexicano y la oligarquía empresarial, con todo y las bondades que manifestara la ideología corporativista de la revolución mexicana y la doctrina social de la iglesia.

Si bien hubo distintos espacios para la discusión de ideas, es en las universidades donde las ideas se polarizan, tal como lo señala Héctor Daniel Torres (2018). Por un lado, aparece la Universidad de Nuevo León; por otro, el Instituto Tecnológico de Estudios Superiores, institución privada de orientación católica y estrechamente vinculada al sector empresarial.

(...) para la década de los sesenta el grupo empresarial decidió “blindar” su casa de estudios. Para ello incorporó sacerdotes jesuitas con el fin de contener la infiltración comunista que -según ellos- padecía el estado, para que ésta no contaminara a sus estudiantes (Torres, 2018: 9)

La orientación de la institución sufrió un cambio desde un pensamiento tradicional hacia uno progresista, vinculado a la Teología de la Liberación, lo que en un momento álgido llevó a que Eugenio Garza Sada, fundador de la institución, tomara la decisión de desautorizar las actividades de los sacerdotes que en un inicio debían instruir a los jóvenes en cuestiones sociales, pero desde una perspectiva conservadora y ajena a la politización.

De esta suerte, la élite empresarial, constituida en torno al grupo Monterrey, en un primer momento estuvo vinculada a la Doctrina Social de la Iglesia, misma que se fue desmantelando bajo las directrices del Episcopado, que dio prioridad a la confrontación con el Estado posrevolucionario y a la organización de la clase media. Posteriormente fue beneficiada por el Estado, al que proveía de distintos insumos necesarios para desarrollar una clase empresarial y burguesías como las configuradas previamente en las colonias españolas y, particularmente, el grupo Monterrey. Ya para la década de 1980 el grupo Monterrey perdió los bancos que poseía y logró hacer frente a la crisis económica diversificando sus giros empresariales, aunque las transformaciones internacionales también les afectaron.

En medio de esta situación, poco a poco también se alejaron de los principios del catolicismo social al tiempo que intentaban sobrevivir como oligarquía. El día de hoy mantienen un lugar privilegiado en el mundo de las finanzas y su vínculo con asociaciones como el Opus Dei y los Legionarios de Cristo, así como una influencia notable en la educación y en la vida política del país. Es precisamente en la vida política que recientemente se han apoyado en la figura de Frenaa.

Gilberto Lozano es un líder social vinculado desde su juventud al Grupo Monterrey. Constituye uno de los cuadros reclutados desde una edad temprana en esa burocracia del sector privado que les ha redituado dividendos importantes en la economía, política y religión. En su biografía se localiza el paso por estas esferas de la acción social, pero bajo los intereses del Grupo Monterrey e, incluso, ocasionalmente en contra del PAN, la Jerarquía Católica, el nacionalismo católico integral intransigente y diversos sectores de la sociedad civil. Más que un empresario, Lozano es un activista militante promotor (Medina Mora, 2020) de los intereses de la oligarquía neoleonesa que sigue aspirando a consolidarse como una élite regional que se sobrepone a la conducción del país.

El rabioso anticomunismo que se involucra con el Guadalupanismo, catolicismo social, cristianismo de la prosperidad, evangélicismo e incluso la militancia de ultraderecha; puede observarse como una fachada e incluso un uso moralmente reprochable de los valores religiosos. Sin embargo, en las estrategias de presión empleadas por el Grupo Monterrey (Nuncio, 1982) y Lozano (Hernández, 2020) resulta completamente válido y racional. Al sector empresarial de Nuevo León sólo le importan sus recursos económicos y continuar reproduciéndolos para construir su hegemonía y, en la medida de lo posible, la sociedad cristiana perfecta desde los valores aprendidos en la hispanidad conservadora (Masferrer, 2017). Lo que no quiere decir, como ha ocurrido en otras circunstancias históricas de México, que, si las múltiples derechas consideran que el contexto amenaza su existencia, se convoque y realice una Cruzada Cristera como la historia del siglo XIX y XX lo evidencia. Las derechas cuentan con los recursos económicos, políticos y sociales para confrontar al Estado Mexicano si sus intereses lo requieren.

Conclusiones

Frenaa constituye una estrategia de presión que usa el Grupo Monterrey, como lo ha hecho históricamente (Nuncio, 1982), para mantener el estado de bienestar que beneficia al empresariado regional neoleonés por encima del país. El uso de la religión y la doctrina social de la iglesia tienen como objetivo demonizar y evidenciar -desde su perspectiva económica religiosa- el apego al comunismo de los gobiernos nacionalistas que se oponen a sus intereses.

La visión católica económica del Grupo Monterrey ha sido cuestionada recientemente en el caso del Opus Dei, tan próximo a ellos. En términos de Geopolítica (Masferrer, 2022), la degradación del Opus Dei implica que en el mundo iberoamericano existen las posibilidades de aproximar las instituciones religiosas del catolicismo a la gente. El Papa Francisco ha coordinado una renovación de la visión barroca del colonialismo católico: la mentalidad de las minorías excelentes y oligárquicas. La deposición del Opus Dei impulsa diversas teologías latinoamericanas: Liberación, Indigenista, Feminista, Migrante, Laboral, Homosexual. Plural, como siempre ha sido Iberoamérica.

Si organizaciones como el Opus Dei no entienden la importancia del vínculo con las masas y, sobre todo, con los grupos desprotegidos, las demandas de soberanías terminarán por construir Iglesias Nacionales que sean capaces de hacer algo por sus fieles creyentes, sobre todo por los grupos del precariado. Los camellos y las agujas, como señalaba León Felipe, son más católicos que la Teología de la Prosperidad. El catolicismo es universal, no sólo español, no sólo tradicionalista, y el avance venturoso del Cristianismo Pentecostal y Carismático en Latinoamérica es la prueba de que el Opus Dei y sus extensiones no rescatan nada; bueno, sólo el olor de oro e incienso.

Por una parte, en un México arrastrado por la corriente neoliberal, aparecen propuestas paradójicas de un catolicismo universal, pero con visiones excluyentes y racistas, como las del Opus Dei. Por otra parte, desde su llegada, el papel del Papa Francisco ha sido atacado y cuestionado por

el tradicionalismo católico, que lo identifica como enemigo de la Iglesia. La opción para estos grupos religiosos ha sido el cisma. La formación de Guerrillas Blancas tampoco es católica ahora, ni cruzadas, ni cruzados, ni mesianismos.

En México el Opus Dei se distingue por el apego a las élites económicas empresariales y la Colonia Española. Uno de sus personajes más representativos es Miguel Alemán Velasco, así como una pléyade de políticos, empresarios, intelectuales y grupos conservadores -miembros de diversas fachadas ultraderechistas-, cuyo denominador común es el casticismo ibérico y la modernidad conservadora oligárquica.

Ojalá que la medida impuesta por el Papa Francisco al Opus Dei y al nacionalismo católico español sea entendida por los empresarios como el Grupo Monterrey. En Latinoamérica estas medidas contrarias al Opus Dei, e implícitamente hacia las Sociedades Secretas y Reservadas de la Ultraderecha, significarían un cambio de las oligarquías en el control de la estructura socioeconómica que ha generado tanta pobreza y subdesarrollo. En primer lugar, las escuelas católicas -públicas y privadas- donde la doctrina social de la iglesia ha sido un rotundo fracaso, tan sólo hay que ver sus resultados, la hegemonía del catolicismo en la educación es responsable de la aporofobia, clasismo, racismo y pobreza que distingue a nuestros países. En segundo lugar, el liderazgo católico laico que atrapa los sistemas políticos en el autoritarismo, cacicazgo, opacidad y violencia. ¿Alois Hudal o Jesucristo? Queda para la sociología de las religiones y la psicología, el efecto Lucifer de la enajenación que causa la obediencia ciega que ofrece tantas evidencias sobre la pedagogía católica tradicionalista.

El giro político en Chile y la degradación del Opus Dei son una prueba de la derrota que vive el catolicismo integral intransigente, pero también de la necesaria renovación y reencuentro hacia el Concilio Vaticano II. Latinoamérica necesita salir de la Edad Media, millones de seres humanos deben ser asistidos por las corporaciones católicas para resistir la crisis mundial, la indolencia de los poderosos ya no puede escudarse en la membresía católica. La transición política verdadera recién comienza en

Chile. El cambio infringido al Opus Dei puede tener cambios inestimables en Perú, Argentina, México y toda Iberoamérica, donde la historia es común.

Los grupos herederos de la doctrina social de la iglesia vinculados al empresario trataron de ser una tercera vía y han caracterizado al estado de diferente manera. Lo de la vuelta al comunismo, es un discurso recurrente cuando los empresarios, la iglesia católica y, en general, el antiguo régimen; pierden el control del orden social. De ahí que, la mayor parte de las veces, rechazan la intervención estatal y cualquier creación de un estado de bienestar que genere apoyo para los grupos sociales marginados. El favor del empresario como generador de trabajos pretendió controlar el movimiento obrero y la sociedad en general, de ahí la disputa con el Estado Mexicano y, sobre todo, la anatemización del régimen de la revolución mexicana y cualquier nacionalismo.

El Papa Francisco, como el renovado jesuitismo de los años sesenta del siglo pasado, habla al corazón de los católicos con sus propuestas y acciones, sus medidas tienen el aval de la autoridad religiosa, pero dependen de las personas, de la grey popular, de la verdadera iglesia. La crisis internacional de la Iglesia Católica también es significativa y la degradación del Opus Dei implica el retiro del nacionalismo católico español para que los nuevos catolicismos empiecen a renovar la representación de una iglesia universal.

Referencias

ARANDA BUSTAMANTE, G. C. (2006), “Subversión popular y catolicismo tradicional. El caso de la cristiada”, Si Somos Americanos, *Revista de Estudios Transfronterizos*, VIII() 57-85. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=337930325005>

ARAGÓN FALOMIR, J. (2021). ¿Emergencia de la derecha radical en México? El caso del Frente Nacional Anti-AMLO. *Encrucijadas. Revista Crítica De Ciencias Sociales*, 21(2), a2114. Recuperado a partir de <https://recyt.fecyt.es/index.php/encrucijadas/article/view/88179>

ARRIOLA, C. (2008) *El miedo a gobernar*, México, Ed. Océano

CAMPOS LÓPEZ, X. P. (2014), “Movimientos de la derecha religiosa mexicana”, *El Cotidiano*, () 33-45, Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32530725004>.

DELGADO, Á. (2003) *El Yunque, la ultraderecha en el poder*, México, Ed. Plaza y Janes

FRIEDMAN, G. (2011) *Los próximos cien años*, México, Ed. Océano

GONZÁLEZ MORFIN, J. (2012), “Entre la espada y la pared: el Partido Católico Nacional en la época de Huerta” *Anuario de Historia de la Iglesia*, Sin mes, 387-399

HERNÁNDEZ, S. (2020) No estoy ligado al poder empresarial ni al clero católico: Juan Bosco Abascal. Entrevista publicada en *el Sol de México, Periódico Nacional*, 20 de octubre del 2020, OEM, México. Disponible en <https://www.elsoldemexico.com.mx/mexico/sociedad/juan-bosco-abascal-freanaaa-anti-amlo-no-estoy-ligado-al-poder-empresarial-ni-al-clero-catolico-5910334.htm>

LÓPEZ RODO, L. (1990) *Memorias 1956-1968*, España, Ed. Plaza y Janes

MARTÍNEZ PELÁEZ, S. (1998) *La Patria del Criollo*, México, Ed. Fondo de Cultura Económica

MASFERRER KAN, E. (2022) Las Grandes Jugadas de Francisco ¿Una Iglesia Nueva? Columna de Opinión. *El Universal* 02/08/22. México. Disponible en <https://www.eluniversal.com.mx/opinion/elio-masferrer-kan/las-grandes-jugadas-de-francisco-una-nueva-iglesia>

_____ (2017) La influencia de la Iglesia Católica española en el campo político religioso latinoamericano: la experiencia mexicana, en Campos López y Velázquez Caballero (coords.) (2017) *La derecha mexicana en el siglo XX. Agonía, transformación y supervivencia*, México, Ed. Soriano-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

MEDINA MORA PÉREZ, N. (2020) Gilberto Lozano, el hombre que grita. *Revista Nexos*. Octubre 8 de 2020. México

MEYER, J. (2007), *La cristiada*, México, Fondo de Cultura Económica-Clío.

_____ (1994), *La cristiada. El conflicto entre la Iglesia y el Estado 1926-1929* [1973], Madrid, Siglo veintiuno de España.

_____ (1991), *Historia de los cristianos en América Latina: siglo XIX y XX* [1989], México, Ediciones Gandhi.

NUNCIO, A. (1982) *El Grupo Monterrey*, México, Ed. Nueva Imagen

RUIZ, R. E. (2013) *México ¿Por qué unos cuantos son ricos y la población es pobre?*, México, Ed. Océano

SOLÍS, Y. (2008), “El origen de la ultraderecha en México: la “U””, *El Cotidiano*, 23, 25-38. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32514904>.

TORRES MARTÍNEZ, H. (2018) Guerrilla Urbana en la Ciudad de Monterrey: “Espacios Subversivos” y vigilancia política en la primera mitad de la década de 1970. *Letras Históricas*, Universidad de Guadalajara, N. 19. otoño 2018-invierno 2019

VACA, A. (2016) “Los cristeros y la jerarquía: variaciones sobre un mismo tema”, *Espiral* (Guadalajara), 23(66), 121-153. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-05652016000200121&lng=es&tln=es.

WILKIE, J. y MONZÓN, E. (2017), Prefacio, En Campos López y Velázquez Caballero (coords.) *La derecha mexicana en el siglo XX. Agonía, transformación y supervivencia*, México, Ed. Soriano-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

O discurso “clerical” e a religiosidade popular: curas, “bruxarias” e “feitiçairas” nas representações do semanário católico “Cruzeiro” em caxias-ma, Brasil, nas décadas de 30 e 40

Mirian Ribeiro Reis¹

RESUMO

Nesse artigo, analisa-se as representações das práticas e crenças de origem africanas construídas pelos discursos proferidos através do jornal católico *Cruzeiro* na cidade de Caxias no estado do Maranhão, no Brasil, no período compreendido entre as décadas de 30 e 40 do século XX. Na configuração da análise, buscou-se identificar, como os redatores do referido jornal aborda, se posiciona e conceitua este tipo específico de religiosidade ou práticas religiosas.

Partiu-se da hipótese, de que o jornal *Cruzeiro* enquanto veículo de informação de grande aceitação local, principalmente entre os setores médios da sociedade caxiense, contribuiu de forma incisiva para a desqualificação desse tipo específico de manifestação de religiosidade e prática religiosa e os sujeitos que as realizavam na cidade, nas primeiras décadas do século passado. Com relação a este aspecto, buscou-se perceber os termos e a linguagem utilizada por esses redatores para caracterização dessas práticas e como esses discursos, apesar de ser de cunho religioso, não se privaram de lançar mão de um conjunto de saberes/poderes laicos, para a sua desqualificação e na medida do possível, até que ponto eles foram eficazes para eliminação desses ritos.

Palavras-chave: religiosidade africana, representações, periódico.

¹ Doutora em História pela Universidade Estadual Paulista- UNESP.
E-mail: mirian.reis@hotmail.com

The “clerical” discourse and popular religiosity: cures, “witchcraft” and “sorcery” in the representations of the catholic weekly newspaper “Cruzeiro” in caxias-ma, brazil, in the 30s and 40s

ABSTRACT

In this article, we analyze the representations of african practices and beliefs constructed by the discourses given through the Catholic newspaper *Cruzeiro* in the city of Caxias in the state of Maranhão, Brazil, in the period between the 1930s and 1940s. In the configuration of the analysis, we sought to identify how the writers of this newspaper approach, position and conceptualize this specific type of religiosity or religious practices.

It was hypothesized that the newspaper *Cruzeiro* as an information vehicle of great local acceptance, especially among the middle sectors of Caxiense society, contributed in an incisive way to the disqualification of this specific type of manifestation of religiosity and religious practice and the subjects who performed them in the city in the first decades of the last century. In relation to this aspect, we sought to understand the terms and language used by these writers to characterize these practices and how these discourses, despite being religious in nature, did not deprive themselves of using a set of secular knowledge/powers, for their disqualification and as far as possible, to what extent they were effective for the elimination of these rites.

Keywords: African religiosity, representations, periodical.

1. O “Arcaico” e o Moderno: O reverso do espelho.

Ao analisar-se os artigos do jornal *Cruzeiro*, no período que compreende as décadas de 30 e 40 do século passado, percebeu-se que dentre os variados assuntos abordados de uma ótica que pode-se chamar de cristã- católica, porque toma como embasamento os elementos do cristianismo e a doutrina da Igreja Católica, um tema se faz corrente: a preocupação constante com que os articulistas do citado periódico consideram como sendo *práticas de feitiçarias* e que no contexto da época significava dizer práticas, geralmente de caráter terapêutico, com um conteúdo mágico-religioso e com clara referência africano. Realizada por indivíduos que geralmente desempenhavam funções médicas e religiosas, esses atores e práticas figuraria nas páginas do jornal *Cruzeiro* através de uma visão bastante depreciativa, revelando assim, as tensões e conflitos que permeavam o cenário citadino caxiense na primeira metade do século passado.

Ressalta-se, que a intolerância para com as práticas religiosas de referencial africano não se restringia ao interior do estado do Maranhão, mas dominava as preocupações da elite brasileira no final do século XIX e início do século XX, preocupações estas em grande parte expostas nas obras do proeminente médico Nina Rodrigues. Segundo Jacqueline Hermann

Desde o início do século, o estudo e o papel da influência do elemento africano na cultura brasileira tem sido alvo de elaborações variadas e significativas para o desenvolvimento das ciências sociais em geral, e para o estudo das religiões populares em particular. Os trabalhos de Nina Rodrigues [...] não só confirmaram as teses evolucionistas (características segundo as leituras européias, das religiões menos desenvolvidas) como terminaram por fundar uma verdadeira escola [...] atento a ilusão da catequese, Nina Rodrigues preocupava-se com o que considerava a reinterpretação das crenças católicas e a ocultação de seus deuses atrás das imagens de santos católicos. Um de seus discípulos mais conhecidos seria Artur Ramos, que também produziu trabalhos sobre os cultos afro-brasileiros mantendo o enfoque negativo da importância e das persistências da cultura africana no Brasil. (1997: 348).

Diante disso, se as religiões africanas no Brasil, conseguiram sobreviver e se desenvolver, reelaborando-se e interpenetrando-se à religião oficial (Bastide, 1960) não conseguiram de todo escaparem da ação repressora da Igreja e do Estado. Segundo Souza² para esta elite, “o sincretismo religioso era uma das faces do inferno. Crenças africanas e indígenas viam-se constantemente demonizadas pelo saber erudito, incapaz de dar conta da feição cada vez mais multifacetada da religiosidade colonial”.

Faz-se importante observar, que são esses autores como Nina Rodrigues, Artur Ramos e outros que no início do século XX dão a sustentação teórica para os estudos da religiosidade no Brasil, principalmente aquelas de traços africanos. Esses negros pobres e escravizados, eram vistos como seres naturalmente inferiores, portanto não é de se estranhar que as manifestações culturais e religiosas de herança negra, sejam vistas como não condizentes com estatuto de país moderno e civilizado que naquele momento se pensara para o Brasil. O curioso, é notar que na interiorana Caxias, as elites locais, religiosas e leigas recorriam também a esses argumentos quando abordava a questão das manifestações de religiosidade popular de caráter africano. Encontra-se isso na fala do cronista

2 Souza, Laura de Mello. O Diabo e terra de santa Cruz: feitiçaria e religiosidade no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1986, p. 149..

As práticas fetichistas persistem entre nós e ainda por muito tempo desafiarão a mais decidida contraposição da sociedade organizada. É que ellas encontram clima propicio na ignorância do povo e enérgico estimulante na nossa formação histórica e social.

Foi, effectivamente, o africano transportado para o Brasil como escravo, o portador da maior parte dos cultos fetichistas, tão diffundidos em quasi todas as regiões do paiz, mormente na Bahia e no Maranhão.^{3 4}

O discurso acima, vincula as práticas religiosas e curativas a uma herança de negros e índios, e as coloca como exclusividade de *raças* tradicionalmente consideradas inferiores, tanto pelo pensamento eclesiástico da época, como para literatura produzida sobre o negro e suas manifestações culturais. Segundo Koguruma para as elites brasileiras.

A questão principal era preocupante presença dos ex- escravos e seus descendentes no país e o destino de uma civilização a ser identificada com valores e padrões existentes nas sociedades da Europa ou dos Estados Unidos [...] a numerosa presença das populações negras no Brasil, de homens e mulheres de raças consideradas “inferior” pelos padrões científicos da época, portadora de crenças e práticas culturais e bárbara além de ameaçar a “direção suprema da raça branca”, desqualificava e comprometia, nas visões das elites dominantes brasileiras, a posição da nação frente aos países da moderna civilização ocidental (2001: 89).

Nota-se que, essa ideia de incompatibilidade entre manifestações culturais e religiosas de herança africana e estatuto de sociedade moderna e civilizada não se restringe as preocupações das elites nacionais, mas também povoe o imaginário da pequena elite caxiense, ávida por uma projeção de Caxias junto ao progresso e civilização oriundos da Europa. Cardoso argutamente percebe isto quando afirma que: “nesse início de prática religiosa em Caxias, os terreiros eram poucos, contava-se segundo o depoimento oral, três ou quatro locais destinados a tais práticas e provavelmente até os anos quarenta essas manifestações religiosas eram tidas como primitivas” (1992: 8).

Nos artigos do periódico caxiense *Cruzeiro*, vê-se claramente a utilização desses argumentos, veiculados através de artigos diários de autoria de párocos e leigos. Sobre a questão, os redatores do jornal se exprimem da seguinte maneira

3 Jornal *Cruzeiro*. Caxias-MA, 03 fev. 1934, p.4.

4 Optou-se por manter a grafia original da fonte documental.

Não se pode admitir que num paiz onde os governos bem intencionados procuram instruir o povo e organizar núcleos de população, incentivando a lavoura e os meios mais convenientes para melhorar as condições da vida sertaneja, se dê ampla liberdade à feitiçaria retrograda que influenciando no animo das populações ignorantes, os arraste a cometer desatinos e loucuras, dominando-os pelas práticas mais sórdidas do alcoolismo [...]⁵.

Na passagem acima, o cronista se ressentia da ineficácia dos programas de melhoria da qualidade de vida implantados pelos governos, haja vista que, apesar disso, a população campestre continuava a recorrer a práticas retrógradas, supersticiosas e primitivas na busca de solução dos seus problemas concreto. Segundo Hermann “coube as práticas culturais consideradas populares, percebidas como fruto nefasto de uma miscigenação perigosa e cientificamente considerável, o papel verdadeiramente deletério no esforço de construção de uma sociedade moderna” (*Op. cit.*: 34).

Diante dessa perspectiva, na cidade de Caxias, tudo que pertencesse as manifestações culturais das classes populares era visto como algo extremamente negativo pelo pensamento elitista da equipe que compunham o corpo editorial do periódico, principalmente essas manifestações caracterizava-se pela produção de um conhecimento tipicamente vivenciado e longe dos padrões “racionais” da ciência e da religião. Assim, as práticas de rezar, mandar benzer e utilizar-se de remédios caseiros apesar de ser uma constante no cotidiano da população, como atesta José Antunes

Minha avó tinha uma saúde de ferro, ou pelo menos que parecia ter [...] na época que ela adoeceu com o panarício foi por demais triste [...] para nós era desesperador vê-la naquele estado e o que podia se fazer, fazia-se. Todos as espécies de remédios caseiros, tudo o que nos ensinaram e recomendaram, não faltando a fé das abnegadas comadres rezadeiras com suas benzeduras miraculosas.(2001: s/n)).

Diante de um universo cultural e religioso multifacetado, as elites locais através dos discursos proferidos no jornal *Cruzeiro* começam a forjar mecanismo de desqualificação desses agentes e práticas. De acordo com esta visão, a recorrência constante da população caxiense a esses saberes populares e “supersticiosos”, funcionavam como um atestado de atraso e não condizia com a posição que Caxias ocupava no cenário maranhense, a de Princesa do Sertão e berço de uma intelectualidade, como Gonçalves Dias e Eugênio Barros.

5 Jornal *Cruzeiro*. Caxias-MA, 03 fev. 1934, p.4.

Nesse contexto, um argumento comumente utilizado pelas elites letradas, foi a recorrência constante a um imaginário coletivo onde Caxias aparece atrelada a uma tradição intelectual de alto nível que não obstante, se obscurecia por essa proliferação de práticas típicas de povos iletrados e subdesenvolvido. Para Monsenhor Arias Cruz, assíduo colaborador do *Cruzeiro* era inadmissível que em uma terra rica, de tantos loiros, que lhes valeram a inteligência de tantos filhos (Cruzeiro, 1948, p.2) subsistisse práticas e crenças arcaicas e incivilizadas, herança de uma raça e cultura inferior. O historiador Eric Hobsbawm na obra “A invenção da tradição” declara que: “*as tradições inventadas*, caracterizam-se por estabelecer com ele uma continuidade bastante artificial” (1997: 10).

Assim, um mecanismo forjado para desqualificação dessas práticas, foi a elaboração de um discurso veiculado através do periódico *Cruzeiro* que as colocavam como sinônimo de ignorância, analfabetismo e atraso, um obstáculo ao programa de modernização da cidade, programa esse, que se espelhava nos modelos europeus de civilidade e para as concepções da elite caxiense, só poderia ser concretizado a partir da eliminação do que era considerado inferior. Destacava-se neste rol, a música e os jogos de raízes negras, o samba e a religiosidade de fortes traços africanos. Segundo Schwarcz

Civilização e progresso, termos privilegiados da época, eram entendidos não enquanto conceitos específicos de uma determinada sociedade, mas como modelos universais. Segundo os evolucionistas sociais, em todas as partes do mundo a cultura teria se desenvolvido em estágios sucessivos [...] esses estágios, eram entendidos como únicos e obrigatórios já que toda a humanidade deveria passar por eles [...].(1993: 58).

No Brasil, contudo, a adoção desses modelos sempre fora problemática, haja vista que a composição racial da população se apresentava como obstáculo a superação do atraso, termo corrente na literatura da época. Nessa perspectiva, uma sociedade miscigenada, onde as manifestações culturais eram fortemente marcadas por elementos da cultura negra, representava um sério problema ao projeto civilizador elaborado pelas elites, que visava a superação do atraso e a imposição de modelos civilizatórios importados em território nacional.

É nesta perspectiva, que se pode compreender os discursos dos articulistas do *Cruzeiro*. No momento em que, se pensava uma Caxias moderna⁶ e civilizada

6 De acordo com Le Goff (1996, p. 170) “O estudo do parto antigo/moderno, pressupõe a análise de um momento histórico que segrega a idéia de “modernidade” e ao mesmo tempo,

eram intoleráveis a existência de práticas consideradas naturalmente inferiores. É nesse sentido que concorre a argumentação do cronista.

Obrigados pela imposição dos senhores, os negros adoptaram um catholicismo de apparencia sob o qual, intactas e vivas, sempre predominaram as velhas crendices da África distante e escrava. Dahi se originou o mais flagrante syncretismo religioso que dia a dia se agravou dado às contingências favoráveis a sua propagação encontrada no “habitat” brasileiro. E á proporção que se processa no paiz a fusão das raças, estas formas bárbaras de religião oriunda da África, transformam-se, obtêm novas características, guardando, porém, inalienáveis, os fundamentos das crendices negras⁷.

É interessante perceber, a argumentação a que recorre o cronista para condenação dessas religiões, aqui denominadas de bárbaras. A imposição forçada do catolicismo pela oficialidade da Igreja, a resistência dos praticantes através do sincretismo, por fim, favorecimento do meio físico e dos caracteres biológicos para a perpetuação e “proliferação” desses ritos. Assim, se o argumento utilizado é religioso doutrinário por assentar na defesa da fé, o substrato é teórico e científico por privilegiar argumentos raciais muito em voga no início do século passado, para apontar as causas e persistência do problema. Segundo Schwarcz

Modelo de sucesso na Europa de meados dos Oitocentos, as teorias raciais chegaram tardiamente ao Brasil, recebendo, no entanto, uma entusiasta acolhida, em especial nos diversos estabelecimentos de ensino e pesquisa, que na época se constituíram enquanto centro de congregação da reduzida elite pensante nacional (*Op. cit.*: 14).

Na cidade de Caxias, não havia nesse momento nenhum centro avançado de pesquisas que pudesse agregar os grandes nomes da intelectualidade caxiense, entretanto a imprensa local, em especial a imprensa católica representada pelo periódico *Cruzeiro*, funcionou como local onde a elite pensante caxiense expôs sua visão de mundo e de acordo com esta traçou um amplo panorama da realidade social, análise esta que ressaltada as especificidades, inscreveram-se num movimento mais amplo de análise da sociedade brasileira.

É sintomático o fato que Monsenhor Arias Cruz, um dos articulistas mais incisivos na condenação dos ritos de herança africana em Caxias nas

a cria para denegrir, exaltar ou simplesmente distinguir uma “antiguidade”, pois que tanto se destaca uma modernidade para promove-la ou para vilipendia-la.

7 *Jornal Cruzeiro*. Caxias-MA, 09 out. 1937, p. 4.

décadas de 30 e 40, tenha sido um historiador renomado e membro do Instituto Histórico e Geográfico Maranhense. É nos seus artigos, que se encontra com mais ênfase os argumentos de civilização e progresso no combate as manifestações populares de religiosidade africana.

Imaginemos, o que até imaginado faz horror, como diria Vieira, imaginemos nossa Caxias rica de tantos loiros que lhe valeram a inteligência e cultura de tantos filhos, de que se orgulhe o Maranhão e a pátria, imaginemo-la transformada, amanhã, pelas vis façanhas que, nos anais brasileiros, vestem de crepe certa fase ominosa porque, em sua vida passaram Canudos, na Baía, e Joazeiro, no Ceará⁸.

No artigo citado, o renomado pároco caxiense deixa transparecer todo o seu temor do que na época as elites locais eclesiais e leigas, consideravam como sendo “focos de feitiçarias”, o que e que equivalia a dizer, locais nas zonas rurais ou urbanas, onde um significativo contingente de pessoas se reunia em torno de um líder religioso e de práticas e crenças comuns, geralmente de características mágico – religiosas, com claro referencial africano. No discurso acima, o citado clérigo, refere-se mais especificadamente a Nazaré do Bruno, povoado famoso localizado nos arredores de Caxias. O artigo destaca-se por nos dar a percepção de todo um imaginário que permeou as preocupações das elites brasileiras das primeiras décadas do período republicano e que a caxiense não estava de modo algum imunes.

O padre faz uma analogia em relação ao povoado de Canudos e Nazaré do Bruno. Como sabe-se, o movimento de Canudos foi um forte movimento de contestação social e se deu basicamente através de uma via religiosa e em torno da figura mística de Antonio Conselheiro. De acordo com Cava (1976), as acusações que pesavam sobre o Conselheiro como era então conhecido o líder do movimento se davam basicamente em duas vertentes. Por ir de encontro à ortodoxia da Igreja, através dos sermões que segundo fazia entre o populacho “ignorante” e por supostamente ameaçar o recente regime, incitando os fanáticos para derrubada da República e restauração da monarquia. Já para Maria Cristina Cortez Wissenbach

Direta ou indiretamente, Canudos marcou as preocupações que tomaram conta das cidades brasileiras diante do seu crescimento inusitado. Amplo e exaustivamente noticiado na imprensa urbana, revelando um esforço imenso da sociedade em digeri-lo [...] eram entre outros aspectos, a prova

8 Jornal Cruzeiro. Caxias-MA, 06 ago. 1948, p. 2.

mais cabal como as “epidemias místicas”, poderia se espalhar rapidamente e contagiar largas parcelas do povo “primitivo” e incauto”, segundo os termos usados por Nina Rodrigues. No entanto, sua lembrança não se limitou às discussões acadêmicas; a referência sub-reptícia à aldeia sagrada aparece também nas crônicas das revistas do Rio de Janeiro (1998: 96).

É perceptível, como na longínqua e interiorana Caxias, passados quase 50 anos ainda compunha o imaginário das elites, o *perigo* que Canudos representou aos poderes estabelecidos religioso e laicos. Contudo, sua lembrança constante, servia para desqualificar os *fanáticos religiosos* locais, afinal, as *epidemias místicas* grassavam também em terras caxienses. É com a lembrança desse episódio que os articulistas do *Cruzeiro* chamavam a atenção para o *perigo* religioso e político que representava Nazaré e “Zébruno”. Nesse imaginário, centenas de *fanáticos* reunidos em torno de um indivíduo com propensão a exploração da credulidade popular, representava não só uma ameaça a ortodoxia da Igreja, mais também uma ameaça política, àquela que era considerada a segunda cidade do Estado. Diante disso, a miséria, o analfabetismo e o fanatismo religioso, transformavam nas concepções das elites caxienses, esses segmentos nas chamadas classes perigosas, constituindo-se em foco de revolta em potencial.

Por outro lado, nada mais contrário ao projeto de modernidade que se pensava para Caxias, que a existência desses indivíduos *primitivos e incautos*, que através de práticas tidas como arcaicas e incivilizadas obstaculizava a projeção da imagem de Caxias, rumo ao progresso e civilização emanados do outro lado do Atlântico.

Assim, se o discurso do jornal *Cruzeiro* é um discurso religioso, não deixa de ser também um discurso ideológico, haja vista que, objetiva legitimar hierarquias sociais a partir de diferenças *naturais*. Para Foucault

Seria talvez preciso renunciar a toda uma tradição que deixa imaginar que só pode haver saber onde as relações de poder estão suspensas[...] temos que admitir que pode produzir saber[...] que poder e saber estão diretamente implicados, que não há relação de poder sem a constituição correlata de campo de saber, nem saber que não constitua ao mesmo tempo relações de poder (1943: 1).

Nesta perspectiva, mesmo os redatores do *Cruzeiro* afirmando que objetivam apenas “a defesa dos [...] princípios ensinados pela Santa Igreja Catholica”⁹ percebe-se que suas falas estão embasadas nos conhecimentos científicos em voga na época, até porque não se pode esquecer que quase a totalidade da equipe editorial do jornal era composta por párocos vindos da elite e leigos da mesma proveniência, como atesta Salazar

[...] pode se perceber que em Caxias e mais especificamente no CRUZEIRO, os seus articulistas exerciam os mais altos cargos no meio social, no qual levava em seus artigos a maneira de pensar a sociabilidade e as relações familiares, em que, os ajustamentos divulgados pela imprensa local, objetivam reafirmar os discursos dos poderes temporais e espirituais, combatendo práticas tidas como incivilizadas (2009:50).

Nesse sentido, os discursos vinculados pelo periódico longe de assentar-se apenas nos princípios teológicos e doutrinários, utilizavam-se de um corpus de saberes científicos no projeto desqualificador e reformador da religiosidade popular, mais especificamente de segmentos socialmente marginalizados como pobres e negros. O argumento da inferioridade da raça e suas implicações culturais e morais é o eixo norteador das discussões levantadas pelo periódico. Assim, nos artigos do *Cruzeiro* que traz como tema religiosidade popular de caráter africano, determinismo geográfico, determinismo biológico, racismo científico e conservadorismo religioso se imbricam, em uma complexa teia discursiva que nada mais é que um sistema de exclusão. Todavia, se a raça era utilizada como mecanismo, de desqualificação da religiosidade popular de caráter africano, os redatores do semanário *Cruzeiro* não se privaram de utilizar outros mecanismos para deslegitimá-las, perante sua comunidade leitora. Um desses mecanismos foi vinculá-las diretamente ao ócio a embriaguez e a degeneração moral da população local.

2. O ócio, a embriaguez e a degenerescência moral: as práticas “mágico”-religiosas e a inutilização para o trabalho

Outro argumento que integra o projeto desqualificador dessa forma de religiosidade popular, empreendido pela Igreja Católica e as elites caxienses e sistematizados nos discursos do periódico *Cruzeiro*, foi a constante vinculação, dessas práticas a degradação moral da população local, mais especificamente das camadas populares. Em um artigo publicado no dia 28 de abril de 1937

⁹ Jornal *Cruzeiro*. Caxias-MA, 10 out. 1943, p.1.

um articulista do *Cruzeiro*, tece as seguintes considerações: “Como se vê, as “macumbas e catimbós” são costumes grosseiros e inconvenientes á formação moral do nosso povo, arrastando a toda sorte de fanatismo, incentivando-o em fim á prática do roubo e dos mais perversos crimes”¹⁰.

Assim, nas concepções elitistas dos redatores do *Cruzeiro*, a condenação a essas práticas religiosas, excediam os limites da fé e apresentava-se como uma questão de ordem pública. De acordo com esta visão, era a própria formação moral do indivíduo que estava em jogo ao aderirem a esses ritos. Segundo Margareth Rago “Desde o final do século XIX a preocupação com este esquadrinhamento da população distingue ricos e pobres e focaliza neste a origem dos problemas físicos e morais” (1985:174). Para os setores conservadores da Igreja, bem como para elite local, a religiosidade popular principalmente aquelas que apresentam fortes traços africanos, representam uma fonte de degradação física e moral dos setores subalternos.

Desse modo, visando contribuir para a construção de um trabalhador laborioso, o discurso do jornal *Cruzeiro* condenava a prática desses ritos por considerar que: o grande consumo de álcool por parte dos praticantes dos ritos minaria as forças do trabalhador e este se tornaria ocioso, conseqüentemente a inutilização física e o desprezo pelo trabalho levariam a prática de roubos e os mais perversos crimes. Todos esses fatores facilitados por um conjunto genético favorável.

Nos discursos proferidos através do periódico *Cruzeiro*, existe uma estreita ligação entre os caracteres físicos de certos indivíduos e sua predisposição para a degradação moral. De acordo com Schwarcz (*Op. cit.*) é a partir do século XIX que se acentua as teorias raciais segundo qual, a uma estreita ligação entre patrimônio genético, aptidões intelectuais e inclinações morais. No jornal *Cruzeiro* são comuns os discursos que colocam como exclusividade dos segmentos inferiorizados (negros, pobres e mestiços) essa predisposição biológica para o crime e ociosidade. Como percebe-se em um artigo de junho de 1947.

A falta de punição rigorosa dos crimes para a correção dos costumes, a taxa de brutalidade que mina na índole fatalista de nossa gente pobre, sem instrução e educação moral vivendo na mais desenvolva promiscuidade,

10 Jornal *Cruzeiro*. Caxias-MA, 03 fev. 1934, p. 4.

tem muito concorrido para que os mais horripilantes crimes se reproduzam a cada instante numa avalanche de corrupção na vida do nosso povo tanto na cidade como no campo¹¹.

De acordo com esta visão, a ineficiência da lei na correção dos costumes, a falta de uma educação moral que no contexto da época significava dizer, cristã e católica, e profissional - o disciplinamento para o trabalho, a produção dos *corpos dóceis*, utilizando uma terminologia foucaultiana, bem como a tendência ao fatalismo, características próprias da nossa *composição racial*, (descendentes de negros e índios) era o agente facilitador dessas práticas criminosas. De acordo com Bretas

A preocupação das elites com as patologias sociais desenvolveu-se nas sociedades modernas, características do cientificismo do século XIX, e dirigiu sua atenção para o comportamento dos pobres livres. Aqueles pobres eram considerados como indisciplinados, preguiçosos, imorais e tinham de ser transformados a fim de colocar a nação no caminho do progresso (1991: 53).

Contudo, se já havia na população mestiça e pobre uma predisposição genética para esses desvios sociais, para o clericalismo caxiense, bem como para as elites locais, a prática dos ritos de origem africana favorecia ainda mais a degenerescência física e moral desses indivíduos, por incitar à promiscuidade: a dança, as aglomerações, a posse pelos *maus espíritos*, a inutilização física e a não valorização do trabalho, questão cara a época. É a partir dessa representação da religiosidade popular que o cronista argumenta “Alentado pelo descaso da polícia continua a explorar a ignorância do povo a mais grosseira feitiçaria, inutilizando os braços sertanejos, pelos vícios do álcool e da mais crassa superstição”¹².

De acordo com esta visão, é toda a sociedade caxiense que está a correr o risco de descer na *escala evolutiva*, rumo ao progresso e civilização bem como são os princípios morais e cristãos que se viam ameaçados por essas práticas perniciosas e ignorantes típicos de povos atrasados e não instruído. Ademais, como diz Rago

Pensando como um organismo vivo o corpo social, segundo esta construção imaginária deveria ser protegido, cuidado, assepiado, através de inúmeros métodos e mesmo cirurgias que extirpassem suas partes

11 Jornal Cruzeiro. Caxias-MA, 21 jun. 1947, p. 1.

12 Jornal Cruzeiro. Caxias-MA, 10 out. 1937, p.4.

doentias, seus cancros e tumores [...] A medicalização da sociedade implicaria a criação de condições ambientais que favorecessem a circulação de fluidos, a formação de personagens sadias e uma nação próspera e civilizada [...]. (*Op. cit.*: 157).

É nessa perspectiva patológica que os discursos dos representantes da Igreja e das elites caxienses classificam as práticas de herança africana em Caxias. Segundo um articulista:

A macumba a diamba e a tiquira são para a vida amargurada dos desamparados cablôcos de nossos sertões, verdadeiros narcóticos que lhe alimentam a fantasia, com promessas de futuras esperanças, com sonhos de melhores dias para suas desditas. E muitas vês, para desafogo de suas máguas, procuram nas alegrias festivas das noites enluaradas, entorpecer no íntimo, os sofrimentos e desilusões que lhes pesam sobre a carcaça de bode espiatório de crimes da nação, sendo êles os menos culpados, pois, como trabalhadores rurais, não têm direito de cidadão brasileiros e são vítimas das maiores injustiças¹³.

De acordo com o articulista, a macumba, o termo pejorativo comumente utilizado na designação desses ritos, a droga e o álcool são os elementos que compõem o cotidiano da população pobre e camponesa causando um grande mal a sua saúde e a ordem moral. Sendo necessária uma campanha “anti-feitiçaria”, como já havia encabeçada pelas elites, uma campanha anti-álcool, anti-sífilis e anti-drogas¹⁴.

Todavia, se é considerando como uma patologia social que os discursos dos articulistas do periódico *Cruzeiro* abordam a questão das práticas religiosas de referencial africano, são as causas socioeconômicas, os fatores comumente elencados na explicação elaborada pelas elites caxienses para a persistência do problema. É nesse sentido, que um articulista se exprime: “A macumba como arte diabólica de feitiçaria e um grosseiro fetichismo originário da África que de longa data, vem atuando na índole supersticiosa do nosso povo sertanejo dominado pelo desânimo do seu triste estado de analfabetismo e desamparo da assistência dos poderes públicos”¹⁵.

13 *Jornal Cruzeiro*. Caxias-MA, 21 jun. 1947, p. 1.

14 De acordo com Artur Cesar Isaia (2008, p. 21) para os cientistas sociais do início do século XX, as práticas religiosas das “camadas populares” eram vistas como algo extremamente contagioso, capaz de inutilizar grandes continentes humanos para o trabalho. Precisando, portanto, ser reprimidas pelas autoridades e erradicada por meio de intensas campanhas de saúde pública.

15 *Jornal Cruzeiro*. Caxias-MA, 21 jun. 1947, p. 1

Na visão do cronista, é o estado de analfabetismo e desamparo dos poderes públicos, que concorre para que as camadas populares recorram a essas práticas aqui vista como diabólicas e primitivas. Nesse contexto, superstição, fatalismo, miséria e ignorância participam do mesmo conjunto simbólico, que tem como pano de fundo as práticas de religiosidade popular de claro referencial africano. Ademais como nos diz Rago “O Pobre é o outro da burguesia: ele simboliza tudo o que ela rejeita em seu universo. É feio, animalesco, fedido, rude, selvagem, ignorante, bruto, cheio de superstições” (*Op. cit.*: 190). Percebe-se que em Caxias, os setores dominantes constroem essa mesma representação do pobre, e sobre o argumento da defesa da melhoria de sua qualidade de vida, negativiza seu universo religioso e cultural perante a comunidade leitora caxiense.

Assim, para Igreja Católica e para as elites locais, na Caxias das décadas de 30 e 40, não só uma campanha de saúde pública era necessária, mas também uma campanha educacional, que eliminasse os caracteres de ignorância e superstição a qual as populações pobres estavam submetidas. Conforme Dantas (1988: 173) para as elites intelectuais do início do século passado “O exato conhecimento do nosso “substrato emocional” era o primeiro passo para o encaminhamento do progresso e através, da educação seria possível penetrar na massa e dissolver o grude, desentranhar a força da participação superando assim, o primitivismo”.

É partindo dessa visão, que o discurso do periódico católico chama a atenção dos poderes públicos para as condições de vida das camadas populares. Em um artigo de 1949, o cronista argumenta: “Em geral, a culpa dessa imbecilidade provem do analfabetismo reinante dentro das populações rurais, abandonadas a toda sorte de misérias, porque o governo do país nunca lhes deu assistência social nem instrução e, muito menos educação profissional”¹⁶.

Assim, é sob o argumento da necessidade de atenção dos poderes públicos para as camadas pobres, que o discurso dos articulistas do *Cruzeiro*, bem como das elites locais constroem uma representação bastante negativizada da religiosidade popular de referencial africano. Nessa construção, degradação moral, enfraquecimento físico e miséria, participam do mesmo conjunto

16 Jornal Cruzeiro. Caxias-MA, 22 mar. 1949, p. 3.

simbólico e que tem nas páginas do periódico *Cruzeiro* sua materialização discursiva. De acordo com Foucault (*Op. cit.*: 11), “O discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas e os sistemas de dominação, mas aquilo porque, pelo que se luta, o poder do qual nós queremos apoderar”.

Ao pensar-se como representantes das elites locais, os articulistas do *Cruzeiro*, viam-se como aqueles responsáveis na elaboração de padrões de condutas morais e religiosas, a serem seguidos pelo resto do corpo social. A construção assenta-se em uma mentalidade elitista e conservadora das classes dominantes locais, seja ela eclesiástica ou leiga. Para Margareth Rago “A ascensão da burguesia e a imposição de sua hegemonia supõe a instituição de um novo imaginário social, de novas formas de percepção cultural e uma nova sensibilidade [...]” (*Op. cit.*. 169).

Na cidade de Caxias, foi a pequena elite intelectual, religiosa e financeira concentrada em torno do periódico *Cruzeiro*, a responsável pela construção de um imaginário social em que as manifestações culturais e religiosas das camadas subalternas foram vistas como um perigo a ordem social e moral, uma afronta à civilização.

Nessa ótica, uma estratégia comumente utilizada por esses indivíduos no processo claro de desqualificação dessas práticas, foi a sua constante vinculação, a degenerescência moral e material da sociedade local. Processo esse em que o estado de miséria das camadas populares foi comumente utilizado como justificativa para a implantação de um projeto totalitário de eliminação de toda e qualquer manifestação que partisse de vivência mais específica das camadas populares, entre estas, as manifestações religiosas e culturais ocupavam um lugar de destaque, principalmente se ela se revestia de características africanas.

Portanto, observa-se que, ao considerar essas práticas heterodoxas aos olhos da Igreja e criminosas aos olhos das autoridades municipais, os articulistas do *Cruzeiro* de certa forma “isentam” esses indivíduos de maiores responsabilidades, pois é a sua condição de pobre e ignorante que o levam a esses erros, um personagem apresentado nos discursos analisados no periódico não tem essa espécie de “atenuante”. Trata-se da figura do feiticeiro.

3. De sacerdote a charlatão: o padre e a condenação do “feiticeiro”

Diante do exposto, percebe – se que no início do século XX, as elites caxienses eclesiais e leigas embevecidas por um ideal de modernidade e civilização, que perpassavam o imaginário das elites dirigentes brasileiras, condenavam as práticas e crenças afro-brasileiras por considerá-las bárbaras, arcaicas e primitivas, não condizentes com a condição de cidade urbana e civilizada que no contexto da época, se pensava para Caxias. É observável nos discursos proferidos através do periódico *Cruzeiro*, é que se por um lado estes buscavam negativizar essas práticas, taxando-as de credices, superstições e atrasos, fruto da ignorância e miséria popular, passou a desqualificar esses indivíduos considerando – os exploradores charlatões, manipuladores da ingenuidade popular, exigindo e quase sempre sendo atendidos, medidas enérgicas de repressão a esses sujeitos.

Neste sentido, encontra-se no *Cruzeiro*¹⁷ o seguinte artigo

O globo da capital, abriu espaço amplo em sua edição de 12 do mês próximo findo para a meritória reportagem de Charles, em torno da desenfreada macumba que fanatiza milhares de brasileiros no lugar Nazaré município de Caxias.

Se a critica literária de um simples plumitivo amador chega a descobrir a idade de um provável estreante, vitorioso através do pseudônimo, de fisionomia gaulesa por que se decidiu, não me fujo de afirmar que o moço jornalista foi realmente, inspirado no histórico e observações que em boa hora deu a estampa.

Zebruno é aquilo, exatamente aquilo. Nem mais nem menos é, também aquilo o novo Canudos que talvez, se prepara, no coração mesmo do município que tem por capitânea a segunda cidade do estado.

O “Zébruno”, a que se refere o artigo, era um renomado pai de santo, morador de um povoado nos arredores de Caxias, conhecido como Nazaré do Bruno, famoso em toda região por realizar curas. Nas páginas do periódico *Cruzeiro*, José Bruno figura como sendo o inimigo número um do clero caxiense, e Nazaré muitas vezes autodenominado reduto de “feitiçaria”. Considerado o “feiticeiro-mor” de Caxias, suas práticas curativas e de raízes africanas, engendraram uma verdadeira campanha difamatória contra a sua

17 Jornal Cruzeiro. Caxias-MA, 06 ago. 1948, p. 2.

figura e demais praticantes desses ritos¹⁸, encetada pela Igreja e pelos membros da elite caxiense e veiculadas através do periódico católico *Cruzeiro* nos anos que compreendem as décadas de 30 e 40.

Todavia, ressalta-se que esta campanha de combate a esses sujeitos e práticas, não se restringe a cidade de Caxias no estado do Maranhão. Segundo Ferretti (2001: 47), eram comuns em São Luís os relatos jornalísticos onde eram anunciados casos de práticas de magia curativa, geralmente denominadas como feitiçaria e voltadas para o crime. Já para Koguruma

Se no período escravista as crenças e práticas culturais dos africanos e seus descendentes se configuravam como ameaça a segurança pública e a economia escravista [...] e por isso eram combatidos pelas autoridades coloniais nas margens de tolerância do regime, na passagem para o regime republicano, na transição para a mão-de-obra livre tais crenças e práticas passavam a se configurar como empecilho a disciplinarização e normalização do país nos moldes dos valores burgueses das sociedades e nações européias, isto é, como obstáculos a modernização do Brasil, a inscrição do país nos quadros da civilização ocidental, continuando maneira a serem perseguidas quicá com maior tenacidade intolerância que antes (*Op. cit.*: 136).

No entanto se no Período Colonial tais práticas e crenças eram combatidas por apresentar uma ameaça ao sistema econômico e social que foi o regime escravista, no início do Período Republicano¹⁹, seu combate se deu em nome de um ideário moderno, que permeava o imaginário de todas as sociedades que se via a margem ou na periferia do sistema capitalista, sistema este que naquele momento tinha centro a Europa Ocidental. Nesse sentido, toda e qualquer postura ou prática que remetia o destino do país a um passado escravista ou a uma herança africana era extremamente condenada, vista como primitiva ou bárbara afastar a nação dos caminhos trilhados pelos países da Europa, ou seja, rumo a modernidade, civilidade e cristandade.

A cidade de Caxias apesar de ser uma cidade provinciana, do interior do Estado, onde a grande maioria da população continuava a manter hábitos e

18 Outros personagens que figura através de uma visão bastante depreciativa nos discursos proferidos no jornal *Cruzeiro*, são os curandeiros Elvino e Apolinário, acusados comumente de exploração da credulidade popular.

19 Segundo Sevcenko (1998, p. 75): “Na visão de mundo das elites dominantes da Jovem República era necessário, extirpar ou, ao menos dissimular, a “sujeira”, a “fealdade”, a “doença” e a “ignorância” que remetiam o país ao seu passado imperial, escravocrata e, mais remotamente, colonial”.

práticas rurais, também se via embevecida por esse *imaginário modernizante*²⁰, principalmente no que diz respeito as expectativas dos setores elitizados e membros da Igreja. Assim, tem-se

A imprensa foi o palco de discursos proferidos com o intuito de desconstruir práticas e hábitos classificados como incivilizados ou enaltecer posturas que davam ares de civilidade à cidade. Palavras como modernidade, progresso, civilidade eram ferramentas indispensáveis ao méter do jornalista caxiense[...] (Pessoa, 2009: 133).

Em Caxias, a imprensa foi o palco onde se materializou esse imaginário, ao mesmo tempo em que engendrou um projeto de modernização para a sociedade local. Nesse contexto, figuras como José Bruno, Elvino, Apolinário e demais atores sociais, que continuavam a utilizar saberes tipicamente vivenciados, fora dos limites “racionais” da ciência e da religião, e o que era pior, saberes este que possuíam uma clara raiz na herança negra, escrava, eram figuras extremamente indesejável, uma prova do primitivismo e atraso de uma grande parcela da população caxiense. Essa ótica evidencia, uma estratégia comumente utilizada pela elite letrada e pela Igreja Católica, a de constantemente desqualificá-los perante a sociedade leitora caxiense. Ainda sobre “Zé Bruno” monsenhor Arias Cruz argumenta

O birbante que como todo pagé é um misto de esculápio e falso messias, distribui bênçãos e ministra defumadores e suspeitas infusões, entre dirigidos e clientes.

Do sacerdote usurpa e macaqueia a mediania celestial, e do humanitário apóstolo da medicina o segredo de prevenir moléstias, restituir, conservar ou consolidar a saúde.

Dois enormes crimes, que redundam em distúrbios e danos, por ventura, irremediáveis, na alma em botão da criança, no espírito sonhador, da donzela, e até no coração, exausto de lutar, esperar e sofrer, do adulto de cérebro e peito fertilizado por essa profunda ausência, mãe de tantos males, - a ignorância ²¹.

Percebe-se no discurso de Monsenhor Arias Cruz, que na defesa do eu, o falante constrói uma visão bastante negativizada do outro, o não – católico. É importante observar, ainda os argumentos utilizados pelo pároco caxiense,

20 De acordo com Platagean (1998) “Cada sociedade possui seu sistema de imaginário [o limite entre o real e o imaginário revela-se variável, enquanto o território atravessado por esse limite permanece, ao contrário, sempre e por toda parte idêntico, já que nada mais é que o limite da experiência humana, do mais coletivamente social ao mais intimamente pessoal.

21 Jornal Cruzeiro. Caxias-MA, 06 ago. 1948, p. 2.

para a condenação de José Bruno perante aos leitores do periódico *Cruzeiro*. No discurso veiculado através do citado jornal, José Bruno é duplamente incriminado, primeiro por supostamente exercer funções religiosas, haja vista que age como um *falso messias*, distribuindo bênçãos entre a população ignorante, parodiando, assim a função sacerdotal, onde somente os membros da Igreja, padres e bispos pode e é capaz de fazê-la.

Segundo, por exercer a *função ilegal da medicina*, ministrando defumadores e suspeitas infusões (utilização de medicamento a base de ervas) sob o falso argumento de produzir *cura, conservar, restituir ou restabelecer a saúde*. Ressalta-se, que os argumentos do pároco sobre a prática ilegal da medicina, utilizada pelo curandeiro José Bruno estava em plena consonância com os dispositivos jurídicos criados pelo novo regime, mais especificamente com o Código Penal de 1890. Segundo Koguruma

No bojo de uma discussão, que oscilava entre a regulamentação profissional ou o livre exercício da profissão médica no Brasil, o Código Penal da Jovem República decretava, em 11 de outubro de 1890, a regulamentação do exercício da medicina, provocando de modo certo e direto a criminalização dos diversos saberes mágico - terapêuticos tradicionais ligados às crenças religiosas de diversos grupos sociais e étnicos, cujas receitas e prescrições eram amplamente utilizadas por um número contingente da população paulistana e brasileira (*Op. cit.*: 134).

O que os legisladores desconheciam ou fingiam desconhecer, era a grande importância simbólica e prática que essas práticas mágico-religiosas exerciam no cotidiano das camadas populares. Uma vez que, no início do século XX as condições das camadas populares eram bastante precárias; o desamparo do poder público para com estes segmentos no que diz respeito à saúde moradia etc; faziam com que esses indivíduos procurassem meios de mais diversos na resolução dos seus problemas diários. Neste sentido.

Epidemias, inimigos e rivais, intimidação constante de seu preso como desclassificado, eram entre outros, desafios frequentes, que demandavam proteção regular que se buscava por meio do “fechamento do corpo”, da posse de amuletos e patuás, nos quais trariam suas orações muitas delas, quase iguais aquelas que usaram os homens do interior ou ainda similares as que portavam as populações brasileiras desde as longínquas épocas da colônia (*Op. cit.*: 127).

A cidade de Caxias, não discrepava do contexto nacional no tocante a precariedade e negligência dos poderes públicos para com a assistência dos segmentos menos abastados. Conforme Pessoa (*Op. cit.*: 127) na Caxias do final do século XIX “Eram constantes os surtos epidêmicos noticiados pela imprensa. Estes abalavam não só a cidade como toda a província do Maranhão [...]”. Nesse sentido, as práticas e crenças “mágico-religiosas” como seções de curas, benzeduras e terapêuticas, garantiam proteção contra os perigos a serem enfrentados no dia-a-dia, como também atuava onde o saber médico não poderia ou não queria atuar. Contudo, em uma cidade que se pensava moderna e civilizada, a recorrência a esses saberes típicos de segmentos iletrados era sempre mal vista e imputadas a pessoas ignorantes e supersticiosas, sendo os curandeiros, constantemente acusados de exploração da ignorância e da credulidade popular. É neste sentido que um cronista argumenta

É sob a escravidão do fatalismo que arrasta ao abismo de todas as misérias, eles, desamparados de instrução e de assistência sanitária, deixam se conduzir facilmente pelos exploradores de sua ignorância, os feiticeiros das macumbas, acreditando nos encantos, nas atuações dos espíritos, nas falsas rezas e benzeduras e mezinhas que os traficantes de sua credulidade supersticiosa lhes aplicam em dosagens de garrafadas, defumadores e tantos outros exercícios acrobáticos, enfraquecendo todo o seu animo para o trabalho. É a mais completa anulação da dignidade humana, do bom senso e da moral, abafados pelo instinto do mais puro materialismo (Jornal Cruzeiro. *Caxias-MA*, 21 jun. 1947, p. 1).

Percebe-se no discurso acima, como já no início do século XX, a população caxiense, ainda vivenciava no seu cotidiano práticas tipicamente do Período Colonial. As “falsas rezas” e benzeduras marcavam suas concepções de fé e de cura, assim como as garrafadas e defumadores eram comumente utilizados para obtenção da saúde. Entretanto, essas práticas eram sempre mal vista aos olhos das elites e da Igreja local, sendo o curandeiro ou feiticeiro, termo que nos discursos do Cruzeiro comumente se confunde, alvo claro de um processo desqualificação perante a sociedade leitora local. No artigo que se segue, percebe-se claramente a intenção do cronista quando este afirma

Passa os pobres fanáticos de *zabunduns* ou tererecós noites inteiras, nesses pagodes fetichistas em que se exibem os pais santos, os mandigueiros e exploradores da ingenuidade dos cabôclos sertanejos, com suas vestes aparatosas e gestos ridículos acompanhados de exclamações insinuantes e rezas fortes copiadas de livros arranjados em fontes suspeitas do baixo espiritismo (Jornal Cruzeiro. *Caxias-MA*, 21 jun. 1947, p. 1).

Observa-se na passagem registrada, que na defesa do eu, constrói-se uma imagem bastante negativizada do outro, o não católico. Assim, é que os articulistas do *Cruzeiro*, recorrem a toda uma construção imagética onde se define os gestos e se deturpam os ditos para desqualificação desses indivíduos perante a sociedade leitora caxiense. Sobre a existência desses atores sociais bem como a discriminação o que estavam sujeitos no início do século passado em São Paulo, Koguruma argumenta que

Do mesmo modo que os ervanários estabelecidos nos mercados citadinos de então, esses atores sociais eram quase sempre mal vistos pelas autoridades públicas e estigmatizados perante a população como difusores de usos e costumes “supersticiosos” que contaminavam a paisagem higiênica e europeizada da paulicéia nascente, embora aqueles que estavam encarregados de fiscalizá-los ou reprimi-los soubessem que muitos moradores paulistanos, inclusive aqueles pertencentes as “famílias mais cultas” utilizavam-se do seu serviço. (Op. cit., p. 208).

É notável perceber, que também em Caxias, apesar do horror com que essas práticas eram comumente vistas pelas elites letradas, principalmente por se ligar diretamente a uma herança “primitiva”, negra e por ir de encontro a alguns ditames do catolicismo, encontra-se em alguns artigos do *Cruzeiro* indícios de que não só os segmentos subalternos recorriam a esses saberes e poderes, mas também muitos daqueles pertencentes a alta sociedade local recorriam constantemente aos curandeiros ou “feiticeiros” pelos mais diversos motivos e interesses. Percebe-se isso na fala do cronista.

Se medidas, prontas não forem postas em execução por quem de direito no sentido de extinguir o foco de pajelança, extorsão, sujeira e fanatismo que avulta de modo inquietador nos domínios de “mestre” Bruno, a menos que a ordem natural das coisas falhe redondamente, o “padrinho” não como centro de atração na terra de José de Alencar mas na terra de Gonçalves Dias, Zébruno, dará muito o que fazer e gastar aos poderes públicos e muito que perder e chorar ao matuto e ao cidadão caxienses (*Jornal Cruzeiro*. Caxias-MA, 06 ago. 1948, p. 2).

Nesse artigo, ao lado da condenação costumeira aos curandeiros, e lugares de cultos considerados foco de extorsão, sujeira e fanatismo, observa-se que não somente os membros das chamadas classes populares recorriam a esses saberes, mas também os setores mais elitizados, haja vista que para o articulista essas práticas eram danosas não somente ao matuto, ou seja,

ao homem do campo, iletrado de hábitos rústicos, mais também ao cidadão caxiense, aquele que se distinguiu por sua posição social. Para Andrews

[...] o que mais preocupava as autoridades e as elites não eram as supostas agressões das religiões africanas contra os brancos - que quando investigadas comparavam-se quase inteiramente falsas – mas a atração que exerciam nos brancos. Embora os pais e mães de Santos da Santeria e do Candomblé e os sacerdotes das macumbas permanecessem em sua quase totalidade negros e mulatos, seus seguidores incluíam muitos brancos que buscavam conforto espiritual e ajuda prática na sua vida diária [...]. Os escritores brasileiros concordavam que esses brancos pobres eram vulneráveis à africanização e que até a classe média e alta, não era de modo algum imunes.(2007: 157).

4. Considerações finais

Diante do exposto, para além da condenação dessas práticas e sujeitos por atentar a ordem moral e material da considerada “boa sociedade caxiense”, como se refere um cronista na sua justificativa de necessidade de combate a esses cultos, os discursos dos párocos e leigos, redatores do *Cruzeiro*, vislumbrava também nesses ritos um atrativo para a população branca e pobre, como também para os setores médios chegando mesmo a seduzir as elites. É interessante perceber como em Caxias estas práticas atraíam não só a população pobre e iletrada, mas os indivíduos pertencentes às classes superiores, muito deles ligados a elite política local. Para um cronista do *Cruzeiro*, na Caxias das primeiras décadas do século XX, concorriam muito para a persistência dessas crenças

Além mais desse estado de desprezo e perseguições que vem abatendo o animo dos nossos pequênos agricultores, tem concorrido muito para sua degradação moral, o mau exemplo dos feitiçeiros maiores que a politicagem acoberta porque possui um terreiro mais vasto e conta com grande número de adeptos, formando um vantajoso grupo eleitoral(*Jornal Cruzeiro*. Caxias-MA, 22 mar. 1949, p. 3.).

É perceptível, as tensões e conflitos que perpassavam a sociedade caxiense no início do século passado. Nesse contexto, se as práticas e crenças afro brasileiras eram vistas como extremamente perniciosas, está não deixavam de mesclar o cotidiano da população local, inclusive dos segmentos mais abastados, haja vista, que segundo o cronista é pelo “acobertamento” dos poderes políticos que estas persistem em solo caxiense, quando estes deveriam

forjar meios mais eficazes de repressão. Nesse aspecto, o discurso do cronista do Cruzeiro, revela as várias facetas das relações sociais em Caxias do início do século XX, as negociações e conflitos que perpassavam o cenário urbano e rural, bem como as estratégias e táticas utilizadas pelos diversos atores nas suas relações pessoais e cotidiana.

Nesse contexto, se as elites caxienses muitas vezes fechavam os olhos para existência dessas práticas, ou negligenciavam no tocante ao seu combate, visando seus interesses políticos - os votos que poderiam ser ganhos ou perdidos - esses atores sociais se utilizavam dessas *necessidades* para continuar a vivenciar seu universo cultural e religioso, bem como para continuar manter seus ritos de sociabilidade específicos, bastante longe dos olhos da ciência e da religião oficial.

Todavia, para além das mediações que pudessem ocorrer entre esses atores sociais e os poderes locais, sempre houve por parte das elites caxienses um profundo desprezo, temor e ódio para com esses indivíduos e práticas. Nesse caso, se estes teimavam em vivenciar seu universo cultural e religioso, um mecanismo comumente utilizado pelas autoridades civis e religiosas, foi a constante desqualificação desses sujeitos perante a sociedade leitora. Todavia, se os mecanismos discursivos nesse projeto de desqualificação se mostraram bastante eficaz, as elites caxienses não se privaram de lançar mão de uma intensa campanha de “saneamento social”, que através das perseguições policiais visavam eliminar o “arcaísmo” e “primitivismo” do solo da moderna, civilizada e utópica cidade de Caxias.

Referências

- ANDREWS, G. (2007). *América afro-latina (1800-200)*. São Carlos: Educar,
- BASTIDE, R. (1960). *As religiões africanas no Brasil*. 2ª ed. São Paulo: Enio Matheus Guazzelli e Cia. Ltda.
- BRETAS, M. L. (1991). O crime na Historiografia brasileira: Uma revisão da pesquisa recente. *Boletim Informativo Bibliográfico*. n. 32. Rio de Janeiro.
- CARDOSO, J. R. (1992). *Aspecto religioso afro-brasileiro na cidade de Caxias*. Academia Caxiense de Letras.
- CAVA, R. D. (1976) *Milagre em joaseiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- DANTAS, B. G. (1988). *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal.
- FERRETTI, M. (2001) *Encantaria de Barba Soeira*. São Luis: Siliciano.
- FOUCAULT, M. (2009). *Vigiar e Punir: O nascimento da prisão*. Rio de Janeiro: Vozes.
- GINZBURG, C. (1989). *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras.
- HERMANN, J. (1997). História das Religiões e das religiosidades. IN: CARDOSO, Ciro (org.). *Domínio da história: ensaios de teologia e metodologia*. Rio de Janeiro. Campus.
- HOBBSAWN, E. & RANGER, T. (1997). *A invenção das tradições*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- ISAIA, A. C. (2008). Loucura Coletiva. In: *Revista de História da Biblioteca Nacional*. 38ª ed, jun.

KOGURUMA, P. (2001). *Conflitos do imaginário: a reelaboração das práticas e crenças afro-brasileira na “metrópole do café” - 1890-1920*. São Paulo: Anablume- Fapesp.

LE GOFF, J. (1996). *História e Memória*. 4ª ed., Campinas, SP: Unicamp.

LE GOFF, J.; CHARTIER, R. & REVEL, J. (1998) *A História Nova*. São Paulo: Martins Fontes.

PATLAGEAN, E.. (1994) A história do Imaginário. In: GOFF, Le. *A Nova História*. São Paulo.

PESSOA, J. M. (2009). *Entre a tradição e a modernidade - A Belle Époque Caxiense: Práticas fabris, reordenamento urbano e padrões culturais no final do século XIX*. Imperatriz: Ética.

RAGO, M. (1985). *Do cabaré ao lar: a utopia da cidade disciplinar- 1820-1930*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

SALAZAR, C. de M. O. (2009) . *A representação da família caxiense através do discurso do Jornal Cruzeiro na década de 40 - (monografia de História)* Caxias-MA.

SCHWARCZ, L. M. (1993). *O espetáculo das raças: Cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras.

SEVCENKO, N. (1998). O prelúdio republicano: Astúcias da ordem e ilusões do progresso. IN . *A História da vida privada no Brasil 3: República do belle époque à era do rádio*. São Paulo: Companhia das Letras.

SOUZA, L. de M. (1986). *O Diabo e terra de santa Cruz: feitiçaria e religiosidade no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras.

WISSENBAACH, M. & CORTEZ, C. (1998). Da escravidão a liberdade: Dimensões de uma privacidade possível. IN: SEVCENKO, Nicolau. *A*

O discurso “clérica” e a religiosidade popular: curas, “bruxairas” e ...

História da vida privada no Brasil 3: República da belle époque à era do rádio. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

Fonte documental

Jornal Cruzeiro, 1934-1949, Caxias-Maranhão, Brasil.

La participación de los jesuitas en las luchas sociales en México

Blanca Estela Ponce González¹

RESUMEN

Hablar de la Compañía de Jesús y su relación con el entorno donde desarrollan su misión pastoral es remitirnos a toda la historia de la congregación puesto que, desde sus orígenes rompió con la vida monacal o litúrgica característica de las órdenes religiosas predecesoras. La primera acción conocida de participación en apoyo a las demandas de quienes se rebelaban contra la opresión se presenta a finales XVII, siendo los profesores jesuitas formadores de uno de los principales insurgentes y de sus seguidores. Al mismo tiempo, otro jesuita publica la *Historia Antigua de México*, acción que le vale ser conocido, junto con otros integrantes de la orden, como los primeros promotores del reconocimiento de la identidad criolla, es decir, de ser mexicanos.

Ya en el siglo XX, un importante número de jesuitas en América Latina, guiados por su superior general, deciden dirigir su trabajo apostólico a la politización y consecuente sensibilización de los novicios de la orden, hacia las causas que originan la pobreza y desigualdad. Su postura radical conduce a algunos a acompañar movimientos guerrilleros y a participar con organizaciones clandestinas, en respuesta a la violencia prevaeciente durante el régimen autoritario de los años 70 y 80 en nuestro país. Los damnificados de los sismos de 1985 tuvieron en integrantes de la orden objeto de este estudio, guías que favorecieron la organización y lograron el apoyo gubernamental requerido por su comunidad, a partir también de los trabajos de otros jesuitas, con lo que lograron conformar un equipo multidisciplinario de administradores, abogados, arquitectos e ingenieros y líderes sociales con formación en teorías progresistas internacionales. Por último, se presenta la actividad de los jesuitas en la defensa de los derechos humanos. Describo la exitosa fundación de un centro emblemático defensor de los derechos humanos de las comunidades rurales y urbanas más empobrecidas, reconocido tanto en el ámbito nacional como internacional, por su profesionalismo y compromiso con los grupos populares que han sufrido los embates de un autoritarismo de profundas raíces clasistas y racistas que aún no desaparece en México.

Para finalizar, incluyo la fundación de un centro que participa significativamente en la defensa de los derechos políticos, y que en varias elecciones locales y federales contribuye al reclutamiento de observadores electorales quienes han dado cuenta de la calidad de los procesos comiciales.

Palabras-clave: Jesuitas, luchas sociales, México, politización, elecciones.

¹ Licenciada en Ciencias de la Comunicación, Universidad Autónoma Metropolitana unidad Xochimilco. Profesional de Política Pública. Email: bpg1120@gmail.com

The participation of the Jesuits in social struggles in Mexico

ABSTRACT

Talking about the Society of Jesus and its relationship with the environment where they carry out their pastoral mission is to refer us to the entire history of the congregation since, from its origins, it broke with the monastic or liturgical life characteristic of the predecessor religious orders. The first known action Participation in support of the demands of those who rebelled against oppression occurs at the end of the 17th century, with the Jesuit professors forming one of the main insurgents and his followers. At the same time, another Jesuit published the Ancient History of Mexico, an action that earned him to be known, along with other members of the order, as the first promoters of the recognition of Creole identity, that is, of being Mexican.

Already in the 20th century, a significant number of Jesuits in Latin America, guided by their superior general, decided to direct their apostolic work towards the politicization and consequent sensitization of the novices of the order, towards the causes that originate poverty and inequality. Their radical position leads some to accompany guerrilla movements and to participate with clandestine organizations, in response to the violence that prevailed during the authoritarian regime of the 70s and 80s in our country. The victims of the 1985 earthquakes had members of the order targeted of this study, guides who favored the organization and achieved the government support required by their community, also based on the work of other Jesuits, with which they were able to form a multidisciplinary team of administrators, lawyers, architects and engineers and social leaders with training in international progressive theories.

Finally, the activity of the Jesuits in the defense of human rights is presented. I describe the successful foundation of an emblematic center that defends the human rights of the most impoverished rural and urban communities, recognized both nationally and internationally for its professionalism and commitment to popular groups that have suffered the ravages of deep-seated authoritarianism. classist and racist roots that still do not disappear in Mexico.

Finally, I include the foundation of a center that participates significantly in the defense of political rights, and that in several local and federal elections contributes to the recruitment of electoral observers who have reported the quality of the electoral processes.

Keywords: Jesuits, social struggles, Mexico, politicization, elections

La fundación de la Compañía de Jesús

Los cambios que se gestaron en el mundo católico en el siglo XVI como la llegada europea a América con fines evangelizadores, el desarrollo del luteranismo, o el propósito de convertir a musulmanes y judíos a la fe católica, para acrecentar su poder y dominación; generaron las condiciones

propicias para que, en 1540, cinco teólogos doctorados en la Sorbona y varios de sus discípulos; todos ellos dirigidos por un excombatiente vasco, Ignacio de Loyola, lograran que el Papa Paulo III permitiera la fundación de una nueva orden.

La Compañía de Jesús nace con un proyecto claramente contrarreformista. Asimismo, la nueva congregación sería identificada por su vocación misionera, pedagógica, cultural y científica (Montero, 2018).

Ignacio de Loyola y sus compañeros fundadores deciden darle el nombre de Compañía de Jesús, en alusión a conformar un ejército de creyentes en defensa de la fe. La misión jesuítica quedó sintetizada en el fin de contribuir a “la mayor gloria de Dios”. Esta consigna no partía de un postulado teocéntrico sino de la razón humanista de que: el desarrollo integral de las personas enaltece y glorifica al Creador (Torales, 2011).

Por esta razón, en un principio la Compañía no tenía un ministerio específico, como evangelizar, la oración en monasterios o dedicarse a la comunidad parroquial con el servicio litúrgico; lo que permitía que sus integrantes actuarán con libertad, pero siempre bajo el arraigo al voto de obediencia, con un voto especial de obediencia al Papa.

Con el tiempo, el carisma jesuítico se va decantando, y empiezan a identificarse por un fuerte acento en el desarrollo intelectual, la educación, y la cultura.

Los sacerdotes fundadores de la Compañía establecieron rutas evangelizadoras en Europa y el Medio Oriente, fundan misiones y escuelas. A mediados del siglo XVI se trasladan a América y Filipinas, lugares donde desarrollan estrategias de integración activa a las comunidades mediante el conocimiento y manejo de las lenguas originarias y el acompañamiento en las costumbres y tradiciones.

La Compañía de Jesús, representada por 21 clérigos, llegó a México hace 450 años, el 9 de septiembre de 1572, casi medio siglo posterior al arribo de las primeras órdenes religiosas, y sus sacerdotes fueron remitidos al norte del país. No obstante, en breve tiempo comenzaron a expandirse, dado que, una vez fundadas misiones, escuelas y templos, se trasladaron a otras regiones a fundar nuevas comunidades católicas.

Los jesuitas fueron promotores del estilo barroco tanto en Europa como en América. La arquitectura de sus construcciones se caracteriza por su notable valor estético. También se dedicaron al desarrollo científico. Sus templos y misiones son edificaciones “flotantes” por lo cual se considera que ninguna de ellas se derrumbará con un sismo (esto se pudo corroborar con el terremoto de 2017). También se debe a un sacerdote jesuita la explicación de las propiedades físicas de resistencia del henequén, útil para el tejido de sogas y cordeles desde la época de esplendor del imperio maya.

Los alumnos de sus centros educativos no pagaban colegiaturas, sino que se mantenían gracias a los terrenos donados por los protectores de la Compañía. Su producción agrícola alcanzó un alto nivel productivo con lo que su poder económico llegó a ser considerable, al punto de llegar a competir con la industria portuguesa, situación que se considera uno de los factores para promover su expulsión del llamado “nuevo mundo”.

Tanto en España como en la Nueva España, eran los confesores de algunos miembros de las monarquías con lo cual adquirieron un gran poder político. En Francia, Portugal y España se les acusó de alcanzar un excesivo enriquecimiento, o incluso se les condenaba por ser simpatizantes de las acciones de resistencia de los indios en Brasil.

En 1767 fueron expulsados de los dominios españoles (Montero, 2018):

Fueron aprehendidos, despojados de sus bienes y obligados a partir al exilio en 24 horas, tras el decreto firmado por el rey Carlos III, acción que provocó algunas protestas y reclamos de parte de los familiares criollos.

La corona emitió un bando mediante el cual advirtió que serían duramente castigados quienes se opusieran a esta medida y corrían incluso el riesgo de ser desconocidos como súbditos del rey. En absoluta pobreza, su destino inicial fue Italia, y seis años más tarde la iglesia decretó su extinción. Algunos sacerdotes murieron en espera de la nave que los trasladaría a Europa, otros ya mayores, en el exilio. El vacío generado por la ausencia de su participación en el mundo moderno en construcción, en particular en la cultura, llevó a que el Papa Pío VII decretara su restauración. El rey Felipe VII la restauró en 1814, año en que iniciaron el retorno a nuestro país.

Promoción de la identidad criolla

Uno de los sacerdotes que salió desterrado del puerto de Veracruz rumbo a Bolonia, Italia, fue Francisco Xavier Clavigero, un criollo no sólo estudioso de la cultura de los pueblos originarios, sino defensor de los indios.

Clavigero fue un hombre que estudió a fondo a los representantes de la Ilustración. Él y otros jesuitas desarrollaron una perspectiva sociológica y política sobre la identidad nacional de los criollos, en el sentido de que esa identidad no se originaba únicamente de su ascendencia peninsular, como pretendía el grupo conquistador, sino que también provenía de las raíces históricas de la cultura mexicana.

Estas ideas ejercieron una notoria influencia en Miguel Hidalgo y Costilla, alumno suyo en el Colegio Jesuita de San Nicolás de Valladolid (hoy Morelia) y quien posteriormente, de acuerdo con el historiador Juan Hernández (León Portilla, 2009: 464) leyó la Historia Antigua de México, obra de diez tomos, publicada en 1780 por el jesuita en el exilio, en la cual resalta la cultura e identidad nacionales. Es probable que este escrito haya influido en las ideas de independencia del cura Hidalgo y sus seguidores, y afianzado su decisión de dirigir la guerra que inició en 1810.

Clavigero, al igual que otros criollos ilustrados, no utilizaban el término de Nueva España, sino México. En su obra “Historia Antigua de México”, buscó resaltar la grandiosidad de la cultura prehispánica, en oposición a la idea prevaleciente del grupo dominante, de que la historia nacional iniciaba con la llegada de los españoles.

El Concilio Vaticano II

En la época contemporánea, ya en pleno siglo XX, tienen lugar dos conflagraciones mundiales. La Segunda Guerra Mundial se caracterizó por una significativa crueldad hacia el grupo de judíos asentados en territorio europeo, los cuales sufrieron persecución y exterminio.

El líder de la iglesia católica entre 1939 y 1958 fue el Papa Pío XII, pontífice que no se pronunció en contra de la masacre perpetrada por los nazis y se cree que ayudó a que los dirigentes escaparan a Sudamérica para evadir el juicio y condena a que se harían acreedores.

A partir del muy cuestionable papel de la iglesia católica en la Segunda Guerra Mundial, se presentó una crisis de su misión, apostolado, valores y objetivos. El sucesor de Pío XII, el Papa Juan XXIII tuvo la capacidad de identificarla y hacia 1965 convoca al Concilio Vaticano II, el cual es un parteaguas en la historia de la iglesia y del catolicismo. La reunión conciliar lleva a cabo sus conferencias con base en la premisa de dedicar: “*Más atención a la problemática social*: Con una especial solicitud por los reclamos de la clase obrera y la defensa de los más débiles.” (TelesurTv, 2108).

La dirección general de la Compañía de Jesús hizo suya esa renovadora política social y emitió la *Carta a los jesuitas de América Latina*, suscrita en mayo de 1968 por los provinciales de la región, en Río de Janeiro, conocida por esa razón como la Carta de Río.

El documento comunica orientaciones y compromisos discernidos bajo la dirección del superior general de la Compañía, el padre Pedro Arrupe.

Estamos persuadidos de que la Compañía de Jesús en América Latina necesita tomar una clara posición de defensa de la justicia social, a favor de los que carecen de los instrumentos fundamentales de la educación, sin los cuales el desarrollo es imposible (Rodríguez, 2022).

La nueva orientación de la compañía a nivel mundial fue debatida y analizada por medio de un estudio que consistía en una investigación sociológica convocada por el general Pedro Arrupe. Su objetivo principal era analizar los movimientos, circunstancias y necesidades de la vida moderna, para encauzar después la actividad de la Compañía y de su gobierno. (Álvarez, 2015:79).

Este activismo social lo lleva a confrontarse con el Papa Juan Pablo II, pontífice que abiertamente desautoriza la Teología de la Liberación. Aunque el padre Arrupe le presenta su renuncia, Juan Pablo II de palabra se niega a aceptarla, aunque en los hechos inicia el proceso de cambio. Al poco tiempo, hacia 1983, Arrupe sufre un derrame cerebral que lo deja incapacitado y es nombrado un sustituto en la dirección de la Compañía.

En México, los jesuitas fundaron comunidades eclesiales de base (CEB) en zonas proletarias y rurales. El entonces provincial mexicano, Enrique Gutiérrez Martín del Campo, inspirado en la Carta de Río y en los acuerdos de la Congregación General XXXII de 1974, impulsó durante la década de los

70, no sin resistencia, el cambio en la formación de los jóvenes jesuitas, en la que incluyó temas de política social, promovió la integración de los novicios en la vida comunitaria y renovó los objetivos de las obras apostólicas (Prados, 2013).

Una de sus primeras acciones fue la de cerrar el *Instituto Patria* en el Distrito Federal. Consideraba que, mientras la propuesta central de la Teología de la Liberación era “la opción preferencial por los pobres”, los colegios atendían y generaban una relación cercana con miembros de la élite económica nacional.

Desde 1975, en la Provincia de la Compañía en México se instauró un tipo de reuniones conocidas como *Acción Popular* en las cuales se promovía la discusión, el análisis de la realidad, los cuestionamientos a las actividades y las propuestas. El método era “ver-juzgar-actuar” con el cual se garantizaba una participación activa en el abordaje de los problemas. (Maldonado, 2020:34).

Las sesiones de *Acción Popular* se llevaban a cabo tanto entre sacerdotes ignacianos como con pobladores de zonas marginadas. La de Ciudad Nezahualcóyotl tuvo una singular relevancia por sus posiciones radicales (Álvarez, 2015:105).

Jesuitas y Luchas sociales en el siglo XX

Las Luchas Guerrilleras

En aquellos años setenta, los efectos postconciliares y de la doctrina conocida como Teología de la Liberación, fueron muchos. Llevaron a una división que en primera instancia ubicaba a quienes tenían una mayor sensibilidad por los problemas sociales, quienes se dedicaran de lleno a participar en las luchas de los desposeídos, tanto las cotidianas como las organizadas; mientras que otro grupo se mantuvo en la relación con las élites poderosas, a quienes frecuentaban gracias a las instituciones de educación superior de la Compañía, obtuvieron ganancias de todo tipo de esa relación e incluso solaparon acciones de pederastia clerical.

En el primer grupo hubo jesuitas que promovieron el análisis, y también hubo quienes se radicalizaron y optaron por apoyar los movimientos

guerrilleros como la Liga Comunista 23 de septiembre (Lc23s), de inspiración marxista-leninista; o clandestinos, como la Asociación Cívica Nacional Revolucionaria, fundada por Genaro Vázquez en Guerrero, pero con presencia en la Ciudad de México y otras entidades. Se trata de guerrillas urbanas cuyo propósito fue derrocar al régimen autoritario.

La Lc23s surgió en Guadalajara², lugar donde los jesuitas tienen una institución de educación superior, el Instituto de Estudios Superiores de Occidente (ITESO), y logró alcanzar presencia en varios estados de la república. Uno de sus principales bastiones se conformó en la ciudad de Monterrey. En los orígenes del Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey (ITESM o Tec de Monterrey) fueron convocados sacerdotes jesuitas con el fin de apoyar con asesorías pedagógicas y como consejeros espirituales de los estudiantes, los cuales pertenecían a la clase acomodada de Monterrey y de otras zonas aledañas. A finales de los años sesenta y principios de los setenta, esta misión estuvo a cargo de los sacerdotes ignacianos Xavier de Obeso Orendáin y Manuel Salvador Rábago González.

En la politización de los estudiantes católicos del Tec de Monterrey influyeron varios factores: la posición muy clara de los jesuitas desde su Superior General hasta el provincial en México, de promover el reino de Dios en la tierra mediante la integración a acciones que promovieran la modificación del permanente abuso en contra las clases más abandonadas económica y socialmente. Lo que se propusieron fue renovar la interpretación del evangelio, al exponer que todos los seres humanos son iguales y merecen una vida digna.

Otro factor de concientización fue la violencia gubernamental ejercida contra estudiantes, la cual culminó en los asesinatos del 2 de octubre en Tlatelolco, la matanza del jueves de Corpus Christi, en 1971; ambos ataques perpetrados en la Ciudad de México, aunque no fueron los únicos en el país. La disidencia fue ferozmente perseguida por los gobiernos priístas de las décadas de los setenta, ochenta y noventa.

Un tercer factor lo constituyó el hecho de que, a lo largo de su historia, la iglesia católica no sólo aceptó, sino promovió la violencia cuando se trató

2 La revista Transformaciones, del Departamento de Estudios Sociopolíticos y Jurídicos del ITESO, se describe así: ...tiene como finalidad ser un espacio para la difusión y el análisis de los problemas sociales, políticos y jurídicos; que contribuyan al debate e incidan en la promoción de cambios sociales.

de la Guerra Santa y posteriormente se debatió la justificación de la llamada *guerra justa*, así como, de la guerra cristera (García, 2019: 53).

En la carta encíclica *Populorum Progressio* emitida en 1967, el Papa Paulo VI expuso una crítica a la injusticia social y a la situación socioeconómica que generaba un agravamiento de las condiciones de disparidad de los niveles de vida. En otro capítulo, considera que la violencia no es la solución. Sin embargo, menciona que las revoluciones violentas se pueden desarrollar “en el caso de tiranía evidente y prolongada que atentase gravemente contra los derechos fundamentales de las personas y dañase peligrosamente el bien común del país” (Álvarez, 2015:79).

Xavier de Obeso Orendáin y Manuel Salvador Rábago González: “...dos jesuitas jóvenes, muy relacionadas con el progresismo, el diálogo latinoamericano y cercanos a la juventud [...] bajo un contexto de industrialización inspirado, entre otras cosas, en la doctrina social cristiana en donde, además, se podía ver contrastada la riqueza y la pobreza.” (Álvarez, 2015: 101), fungían tanto como directores pedagógicos y como guías espirituales de la comunidad estudiantil del Tec. Promovieron la participación de estudiantes en el Movimiento Estudiantil Profesional (MEP), organización estudiantil nacional de carácter progresista, cuyo propósito era llevar a cabo reuniones de análisis social de su entorno y de la situación política del país, desde el punto de vista de la doctrina cristiana.

Hacia 1971, fueron excluidos de la institución a raíz de la defensa que hicieron de estudiantes expulsados por hacer una crítica mordaz tanto a la clase empresarial neoleonesa como al incluir de manera poco ortodoxa, temas religiosos con un doble sentido, a través de una obra de teatro.

En respuesta a esa expulsión, sus compañeros iniciaron una huelga de hambre, la única en la historia del Tec, con lo cual queda en evidencia que los jóvenes ya no se ceñían a las “buenas costumbres” propias de su clase social, habían adquirido ya una conciencia social. Posteriormente, dos de los líderes del MEP se reencuentran en Cd. Netzahualcóyotl en las reuniones organizadas por jesuitas, denominadas Acción Popular: Ignacio Salas y José Luis Sierra, quienes fundarían la Liga Comunista 23 de septiembre en 1971, organización a la cual se responsabiliza de la muerte de Eugenio Garza Sada, fundador del Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey. Desaparecen después de ser detenidos durante una acción policiaca, en 1974.

Inserción Jesuita o acción popular

A finales de 1969 el padre provincial de México Enrique Martín del Campo reunió por primera vez en San Cayetano a un grupo de jesuitas interesados en el cambio social. De esa reunión surgió una obra a la que primero se le conoció como jesuitas en inserción porque su intención era “insertar a Jesús en las comunidades específicas” y más tarde tomó el nombre de Acción Popular. La idea era formar pequeños grupos de sacerdotes que vivieran en las mismas condiciones de pobreza que los sectores más marginales del país, que se insertaran en dichos sectores y trataran de transformarlos desde las ideas, de trabajar donde se puede servir a todos, empezando desde los pobres y vivir entre los pobres, en habitaciones parecidas a las de ellos³.

Los jesuitas de Acción Popular se reunían semestralmente. De acuerdo con el padre Chuche (Jesús) Maldonado, llegaban a formar una asamblea de hasta 120 participantes. Acción Popular fue el semillero de intervenciones sociales radicales, de compromiso social y político, como la defensa de los derechos humanos y otras muchas causas de justicia social.

La ACNR y lucha inquilinaria

La llamada “modernización” de las urbes mexicanas estaba dirigida a expulsar a la clase trabajadora a la periferia y construir vivienda para la clase media y alta (un ejemplo emblemático fue la edificación de las mansiones en Jardines del Pedregal, la edificación de Tlatelolco, la ampliación de Paseo de la Reforma o la construcción de los Ejes viales en la capital de la República). En oposición, se llevaban a cabo “invasiones” por parte de grupos de gente en situación de extrema pobreza, como fue el caso del Pedregal de Santo Domingo, donde ejercía su apostolado Chuche (Jesús) Maldonado, SJ.

Otro factor que influyó en la generación de un conflicto con los habitantes pobres de zonas céntricas, destinados a ser desplazados, fue la expedición del decreto de “rentas congeladas” en 1942, medida tomada por el presidente Manuel Ávila Camacho al declarar nuestro país la guerra a las potencias del Eje, en la Segunda Guerra Mundial. El decreto dirigido a las rentas de menor cuantía fue considerado como un ataque por los arrendadores,

³ Algún de los jesuitas que llegaron a “insertarse” en Nezahualcóyotl (zona del Estado de México a donde fueron expulsados campesinos y obreros, como efecto del proceso de modernización del centro de la Ciudad de México, en 1970), provenían de instituciones educativas como el Tec de Monterrey, entre ellos Xavier De Obeso.

quienes respondieron con el abandono de las propiedades, de por sí precarias, en espera de que con el tiempo se deterioraran tanto que las abandonara o se derrumbaran.

La actitud de los dueños de esos inmuebles puso en riesgo a innumerables inquilinos que se negaban a abandonar los lugares donde habían vivido “desde siempre”. Por otra parte, el decreto establecía que las familias podían ser “lanzadas” al cumplir dos meses de impago del monto del alquiler. Un caso emblemático de organización social se presentó en la Colonia Guerrero. Desde su fundación a finales del siglo XIX, lo que actualmente se conoce como colonia Guerrero fue habitada en su mayoría por inquilinos (Tamariz, 1998).

En 1974, el jesuita francés René Coulomb y otros jóvenes sacerdotes llegaron a la Iglesia de Los Ángeles en la Colonia Guerrero. Coulomb (Conolly, 2021: 131) describiría la situación que atestiguaron: “Viven en pésimas condiciones, bajo la constante amenaza de derrumbes y desalojos por la nula inversión de los propietarios...”. La mayoría de viviendas eran de un piso y las techumbres estaban a punto de colapsar por la humedad provocada por filtraciones en temporada de lluvias.

Los embates contra la población de la Guerrero y otras colonias del centro se incrementaron con el “proyecto de regeneración urbana”, estrategia gubernamental que permitió, al igual que la creación de los “Ejes Viales”, la expropiación de terrenos con el consecuente lanzamiento de inquilinos. En la Colonia Guerrero se produjo una profunda cicatriz en la comunidad al dividirla en dos con motivo de la ampliación del Paseo de la Reforma.

El punto menos afectado por la fragmentación de la colonia, el barrio de Los Ángeles, mediante una sólida organización política, sería el protagonista que impidió que continuara el deterioro de las viviendas y logró garantizar a los vecinos la defensa en los juicios por desalojos (Tamariz, 1998).

Siguiendo a Tamariz (1998), en Los Ángeles había alrededor de 160 vecindades con alrededor de 3 mil viviendas. De ellas, sólo la quinta parte estaba en el régimen de rentas congeladas. En cuanto al arraigo en el territorio, los habitantes tenían en promedio 30 años de residencia.

En este contexto, la iglesia católica, representada por los jesuitas insertos en el barrio, el naciente Movimiento Urbano Popular (MUP)⁴ y la

4 El interlocutor directo del MUP fue el Estado, obligado a proporcionar derechos sociales

determinación de los inquilinos de no abandonar su territorio, conformaron una fuerza social que se materializó con la fundación de la Unión de Vecinos de la Guerrero (UVG) el 12 de octubre de 1976. A partir de la circunstancia de que se derrumbó el techo de la vivienda ubicada en la calle de Sol número 68, para evitar que el propietario tomará posesión del espacio, ahí se instaló la sede de la UVG.

Los objetivos de la Unión eran principalmente: permanencia en la colonia, vivienda digna y defensa de los derechos de los inquilinos. Su lema era: “queremos morir en la Guerrero, pero no aplastados” (Conolly, 2021: 131).

En entrevista, el exjesuita Paco (Francisco) Saucedo refiere que llegó al barrio de Los Ángeles en 1977. Para su inserción en la comunidad, él y sus compañeros acordaron llevar a cabo “entrevistas dialógicas”. El propósito era conocer a la mayor cantidad posible de vecinos, sus formas de vida, necesidades y propuestas de mejora del barrio de Los Ángeles y de la Colonia Guerrero, a fin de servirles de apoyo .

Paco Saucedo se encargaba de las relaciones y reuniones con otros grupos en defensa de los derechos sociales, como la Coordinadora Nacional de Movimientos Urbano Populares (Conamup). E inclusive participaban en las reuniones activistas de la Asociación Cívica Nacional Revolucionaria (ACNR), entre otras organizaciones que en ese tiempo eran clandestinas, como Organización de Izquierda Revolucionaria, Línea de Masa (OIR-LM), cuyo propósito era planear estrategias de cambio social, formas de organización comunitaria y de lucha contra la violencia del Estado y de los abusos de dueños de terrenos, empresas y fábricas.

Otro de los jesuitas que pertenecía al grupo en el barrio de Los Ángeles era Enrique Flota, abogado integrante del Corporativo de Estudios y Asesoría Jurídica, AC, despacho encargado de preparar los juicios de defensa de las y los inquilinos. El acompañamiento de la lucha inquilinaria en tribunales les permitía saber dónde intentarían desalojar. Entonces, en esos domicilios la UVG dejaba una dotación de cuetes de pólvora. Cuando llegaban los actuarios y las patrullas en la madrugada, alguien los tronaba y acudía todo el vecindario.

básicos para toda la población. Así, se fue gestando la creación y formación de múltiples grupos urbanos que establecieron una coexistencia social entre sí a diferentes niveles: en los barrios y en los poblados, en los centros de trabajo y en las ciudades, en las regiones y hasta en el ámbito nacional (Tamayo, 2022).

Los policías sacaban las cosas y ellos las metían. Había golpes, empujones, era una experiencia arriesgada, pero decidida ... y eso unió más a los habitantes. En las reuniones en la parroquia de Nuestra Señora de Los Ángeles o en el local de la UVG, fueron externando su deseo de permanecer en el lugar donde habían habitado por tres generaciones. El arraigo al lugar se fue construyendo con el paso del tiempo, las amistades, los lugares de la vida cotidiana: el mercado, la escuela y, desde luego, la iglesia de Los Ángeles.

Al poco tiempo, el sacerdote Paco Saucedo consiguió que la administración de la Compañía, a través de la asociación Fomento Cultural y Educativo (cuyos recursos provenían principalmente de la venta del Instituto Patria) otorgará créditos a los habitantes de las vecindades para reparar los techos de las viviendas. Con el apoyo de la asociación civil *Casa y Ciudad*, sin fines de lucro, integrada por ingenieros, arquitectos y urbanistas; con el acompañamiento de la Parroquia de Los Ángeles, la mano de obra de los propios vecinos y con materiales adquiridos con el crédito; prácticamente todos los techos del barrio y de la zona fueron reconstruidos, con lo que la amenaza de derrumbes quedó conjurada. Paco comenta que devolvieron a Fomento Cultural y Educativo todo el dinero prestado.

Con los sismos de 1985, si bien no se derrumbaron las viviendas, sí aumentó mucho su precariedad. Como se sabe, ese siniestro afectó gravemente a los habitantes de la Colonia Morelos, donde se había conformado la Unión Popular de Inquilinos de la Colonia Morelos – Peña Morelos (UPICM-PM). Paco Saucedo fue enviado por la Compañía a apoyar esa zona. El primer acuerdo que tomaron ambas Uniones (Guerrero y Morelos) fue “No abandonar el lugar donde estaba su vivienda”. Poner un campamento y cuidar que nadie tomara posesión.

En las reuniones que Paco tuvo con Enrique Flota y el Corporativo, determinaron buscar la mejor forma de proteger jurídicamente a los inquilinos que estaban en riesgo o habían perdido su vivienda. La decisión fue: exigir al Presidente Miguel De La Madrid la expropiación de los terrenos.

Después de recorrer dependencias y de recibir la burla y maltrato de las autoridades del Distrito Federal y del gobierno federal, determinaron hacer manifestaciones y plantarse en Los Pinos. Finalmente, De La Madrid se vio forzado a recibirlos. En esa reunión Paco fue comisionado por los representantes de los grupos de damnificados para exponerle la necesidad

de la expropiación de los terrenos afectados en los cuales había un problema inquilinario. También le presentó un folleto que circulaba en los campamentos, con el método de reconstrucción que habían diseñado para los techos de la Guerrero y que habían adecuado para los derrumbes del 85. Diez días después se publicó el decreto expropiatorio.

La Defensa de los Derechos Humanos

Con la irrupción de los gobiernos neoliberales, se generalizó la violencia institucionalizada, el abuso y hostigamiento a las luchas sociales y sus protagonistas, quienes se rebelaban ante el creciente deterioro de la vida, el despojo de tierras, el creciente apoyo gubernamental a los grandes capitales depredadores de bosques, selvas, ríos y mares.

El padre Chuche (Jesús) Maldonado describe que, en mayo de 1987, en la reunión de Acción Popular se identifica la necesidad de apoyar en la defensa de los derechos humanos a los grupos que estaban siendo perseguidos y atacados en las zonas más alejadas y pauperizadas del país. Él mismo se propone para investigar la existencia de grupos defensores de derechos humanos. Encuentra sólo algunos, como el Centro Fray Francisco de Vitoria, fundado por el dominico Miguel Concha. Algunos otros que abordaban el problema desde la academia y que consideraban que la nota roja de los periódicos era la fuente de información de las violaciones que ocurrían en el país. Llegó a la determinación de que se requerían más instituciones de defensa jurídica para quienes estaban detenidos injustamente. Se decide la creación del centro de defensa de los derechos humanos, después de presentar su informe al provincial y con el apoyo de algunos obispos. Chuche Maldonado dice que alguien le comenta que el Cardenal Corripio dijo no estar de acuerdo porque: “no queremos ningún problema con el Estado mexicano” (Maldonado, 2020: 35).

“Iniciamos cuatro personas. Nos reuníamos para tratar de entender con mayor profundidad lo que pasaba. Un día le hablé a Enrique Maza, SJ., quien colaboraba en la revista *Proceso*, y le propuse que publicara un análisis que habíamos elaborado. Enrique aceptó. Después de una entrevista que me hicieron, publicaron el texto con el título: “Los jesuitas acusan de represor al gobierno de Salinas de Gortari” ¡en la portada! En esa época, afirmar algo así era muy peligroso (...) En contraposición: “Con ese artículo se dio a conocer el centro Prodh en varios lugares del país” (Maldonado, 2020: 13).

Para la asistencia jurídica se apoyan en el Corporativo de Estudios y Asesoría Jurídica: “Nosotros no teníamos abogados, pero trabajábamos muy cercanamente al Corporativo Jurídico, donde estaban los licenciados Enrique Flota, Víctor Brenes, Manuel Fuentes, José Lavanderos y otros”. (Maldonado, 2020: 39).

Ejemplos de casos atendidos por el centro Prodh:

Jacinta Francisco Marcial, Alberta Alcántara y Teresa González fueron acusadas en 2006 de secuestrar a seis agentes de la Agencia Federal de Investigación. Tras un juicio amañado, sin respeto al debido proceso, Jacinta fue sentenciada a 21 años de prisión y a pagar una multa de 90 mil pesos. La defensa fue asumida por el centro Prodh en 2009 y se centró en exigir a la PGR la reparación del daño, castigo a los culpables y garantía de no repetición. Es hasta febrero de 2017 que la PGR ofrece disculpas. En ese acto, Estela, hija de Jacinta, pronuncia la frase que se ha vuelto emblemática en la búsqueda de justicia: “Hasta que la dignidad se haga costumbre” (Centro Prodh, 2022).

Otras causas: Conflicto de Oaxaca en 2006. Mujeres de Atenco, Campesinos ecologistas, Ildefonso Zamora, Tierra Blanca, Pasta de Conchos, Guardería ABC, Tlatlaya, Ayotzinapa, Huitzontla (Centro Prodh, 2022).

Defensa de los Derechos Políticos

El Centro de Derechos Humanos de Tabasco (Codehutab) fue fundado el 10 de febrero de 1990. En entrevista, la defensora de los derechos humanos Rocío Culebro afirma: “Los jesuitas tuvieron una participación muy particular en las elecciones de Tabasco, porque en el 88, después de la jornada electoral, hay una gran represión en el estado.

Los resultados no se presentaron como favorables para el Frente Cardenista y el PRI ganó la gubernatura. Gran parte de la ciudadanía no aceptó los resultados y se movilizó, tomaron pozos petroleros... Esto trae como consecuencia una enorme represión que dio como resultado un gran número de heridos y muchas personas detenidas. Hubo grandes manifestaciones y finalmente se organizó una marcha conocida como el “Éxodo por la democracia”.

El hecho de que hubiera personas detenidas, torturadas e incluso quienes perdieron la vida, nos llevó a replantear la situación a un grupo de personas, entre ellos a los jesuitas. El cuestionamiento era: ¿cómo podríamos defenderlas? Se requería contar con una estrategia jurídica, con abogados para defender a la población. Entonces, el sacerdote Francisco Goitia, junto con sus hermanos jesuitas, forman un centro para defender los derechos humanos de los tabasqueños: el Centro de Derechos Humanos de Tabasco (Codehutab), a raíz de la violencia electoral y la necesidad de defender a quienes se opusieron a lo que consideraron un fraude.” (Ponce, 2022: 89).

El Codehutab se integró a la red de organismos civiles Alianza Cívica para llevar a cabo la observación electoral mediante el reclutamiento, capacitación, coordinación y entrega de informes referentes a la calidad de los procesos electorales a partir de 1994.

Actualmente, el Codehutab se dedica a la defensa de Mujeres, el medio ambiente, derechos civiles y políticos, y de manera central, la defensa de los migrantes.

Conclusiones

La Compañía de Jesús ha tenido un importante sello de integración con las comunidades de los lugares donde se asientan. Una mayoría de ellos ha estado cerca de las causas de defensa de la justicia, la igualdad de condiciones para toda la población, el compromiso con su apostolado a partir del estudio, el análisis y la actuación.

Hoy en día, la propia iglesia católica ha perdido protagonismo y, sin embargo, la defensa de los derechos humanos a cargo del Centro Prodh sigue estando al frente de las causas más difíciles, recibe un reconocimiento tanto en el ámbito nacional e internacional.

Desde luego, ha habido también sacerdotes ignacianos que han abusado de su poder. De ahí que se diera pie a la expulsión y extinción de la orden. La fuerza de su legado permitió a la Compañía su restauración. Han sido grandes educadores no sólo de los saberes de la academia, también han transmitido la importancia de actuar conforme al momento que se vive, muestra de ello fue, en 2012, la inmediata formación del movimiento #YoSoy132, originado en la escuela superior jesuita Universidad Iberoamericana, en oposición a un

candidato presidencial que reivindicó la violencia gubernamental ejercida contra las mujeres de Atenco, en 2006.

En la elaboración de este trabajo, encontré también información sobre acciones abusivas, como los execrables casos de pederastia, o de algunos jesuitas que han vivido cómodamente cobijados por los poderosos eclesiástica, política y/o económicamente. No me parece que sean mayoría. Y sí considero que los casos que aquí se revisan son una muestra de un profundo compromiso con los valores de la doctrina que profesan los jesuitas y que, por lo tanto, son dignos de reconocimiento.

Referencias

ÁLVAREZ GUTIÉRREZ, A. L. (2015). “*De católico a guerrillero. El caso de Ignacio Salas*”. (Tesis de Licenciatura). México. Universidad de Guanajuato. Recuperado de https://issuu.com/periodicomadera/docs/de_cat_lico_a_guerrillero__el_caso_.

CENTRO MIGUEL AGUSTÍN PRO JUAREZ (2022). Causas. Jacinta Francisco Marcial. Recuperado de <https://centroprodh.org.mx/casos-3/jacinta-francisco-marcial/>.

CONOLLY, P. et al. (2021) Anuario de Espacios Urbanos, *Historia • Cultura • Diseño*. No. 28, enero-diciembre. Homenaje a René Coulomb Bosc. México. Universidad Autónoma Metropolitana – Unidad Azcapotzalco.

GARCÍA AYALA, V. (2019) *La teoría de la guerra justa en Francisco de Vitoria*. Universidad de Valladolid, España. Pág. 53. Recuperado de <https://core.ac.uk/download/pdf/232122949.pdf>

LEÓN PORTILLA, M. (2009) Obras de Miguel León Portilla. “*Francisco Xavier Clavigero*”. Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM. 2009. Recuperado de https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/obras_leon_portilla/543/543_04_18_xavierclavigero.pdf

MALDONADO, J., S.J. (Coor.) (2020). *Historia de una lucha por la dignidad*. México. Centro Prodh.

MONTERO, A. (2018) *La expulsión de los jesuitas de la Nueva España*. Conferencia difundida el 3 de enero en Radio INAH. Secretaría de Cultura. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=NeiJTWnYtts>

PONCE GONZÁLEZ, B. E. (2022). “*Sociedad Civil y Democratización en México. Caso Alianza Cívica 1994 – 1997*”. (Tesis de Maestría). México. Instituto Nacional Electoral.

PRADOS, L. (2013) Entrevista a Jean Meyer. 19 de marzo. La popularidad de los jesuitas se debe a su expulsión en 1767. *Diario digital El País*. Recuperado de https://elpais.com/internacional/2013/03/19/actualidad/1363683868_208753.html

REYNOSO BOLAÑOS, A, SJ. (2012) Ciclo de Conferencias Primavera: *Libros, autores y tensiones: la enseñanza de los jesuitas en los colegios novohispanos durante el Siglo XVIII*. Centro de Estudios de la Historia de México. Fundación Carlos Slim. Recuperado <https://www.youtube.com/watch?v=35t39SfRPms>.

RODRÍGUEZ RIVERA, C. G. (2022) Jesuitas: en todo amar y servir. Periódico *La Jornada*. 10 de junio. Ex jesuita (1978-2013), fundador junto con otros jesuitas del Centro de Reflexión y Acción Laboral (Cereal).

TAMARIZ ESTRADA, C. (1998) *La colonia Guerrero 1942-1979, procesos de arraigo y permanencia a través de las cualidades sociales del espacio de Simmel*. México. Instituto José María Luis Mora. 1998. Recuperado de https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-49642019000100027

TAMAYO, S. “El Movimiento Urbano Popular en México: de lo social a lo político”. *Revista Digital Este País*. Recuperado de https://estepais.com/tendencias_y_opiniones/movimiento-urbano-popular-mexico/

TELESURTV. (2018) “¿Qué cambios introdujo el Concilio Vaticano II a la iglesia católica?”. Recuperado de <https://www.telesurtv.net/news/cambios-concilio-vaticano-iglesia-catolica-20181011-0002.html>. .

TORALES, C. (2011) *Ciclo de Conferencias Primavera: Esplendor de los jesuitas antes de la expulsión*. Centro de Estudios de la Historia de México. Fundación Carlos Slim. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=kkyUSs7197Y>

Entre lealtades políticas y lealtades religiosas

Elio Masferrer Kan¹

RESUMEN

La identificación de los distintos actores que se involucran en el campo político religioso son son indudablemente parte de los elementos que se deben considerar siempre para el análisis del poder y la ejecución del mismo. En el siguiente artículo, se realiza un análisis de la vinculación y los mecanismos que los políticos realizan para la obtención o mantenimiento de la generación del poder político, este control y generación del mismo está involucrado con el otro sector de generación histórico del poder, lo religioso. Por tal motivo, se analizan las perspectivas de cómo se construyen esos vínculos para encontrar el apoyo del pueblo a través de aquellos elementos que se encuentran en la memoria profunda de las sociedades, en este caso, la mexicana. Para este análisis, no solamente se revisa el aspecto jerárquico, de hecho, la perspectiva complementaria de estudio es la percepción que tienen los creyentes religiosos y los ciudadanos frente a la participación de este vínculo del campo político religioso.

Palabras-chave: Política, México, creyentes, candidatos, religión

Between political loyalties and religious loyalties

ABSTRACT

The identification of the different actors involved in the political-religious field are undoubtedly part of the elements that must always be considered for the analysis of power and its execution. In the following article, an analysis of the link and the mechanisms that politicians carry out to obtain or maintain the generation of political power is carried out, this control and generation of it is involved with the other sector of historical generation of power, which religious. For this reason, the perspectives of how these links are built to find the support of the people are analyzed through those elements that are found in the deep memory of societies, in this case, the Mexican one. For this analysis, not only the hierarchical aspect is reviewed, in fact, the complementary perspective of the study is the perception that religious believers and citizens have regarding the participation of this link in the religious political field.

Keywords: Politics, Mexico, believers, candidates, religion

¹ Profesor-Investigador Emérito en la Escuela Nacional de Antropología e Historia del Instituto Nacional de Antropología e Historia (México) Antropólogo de las religiones. Email: eliomasferrer@gmail.com

Introducción

La Caída del Muro de Berlín en 1989 fue considerada por muchos analistas como un parteaguas que marcaba un nuevo ciclo en el campo político, lo más complejo es entender estos cambios con lecturas que rompan el eurocentrismo de muchos analistas políticos latinoamericanos que aplican en forma mecánica conceptos y teorías que podrían ser válidas en otras realidades sociales políticas y religiosas.

Nuestro artículo analiza los criterios de los especialistas en marketing electoral que hacen énfasis en la propaganda política en determinados segmentos sociales contruidos desde perspectivas generacionales, de género, de minorías y grupos “emergentes”, Estos criterios podrían ser efectivos en sociedades donde el salario mínimo está por arriba de los 1,200 dólares, pero en las sociedades latinoamericanas, donde el ingreso oscila entre 200 y 600 dólares con las afectaciones económicas generadas por la pandemia, debemos ser prudentes y asumir la importancia de tomar en cuenta variables probablemente no significativas en contextos primermundistas, como la fuerza política de los pobres.

Otra cuestión a considerar son los modos distintos de religión civil entre los Estados Unidos y Latinoamérica. En nuestro caso nos movemos dentro de una matriz católica en crisis que está siendo transformada por los evangélicos latinoamericanos, que no pueden ser asimilados a los fundamentalistas evangelicals norteamericanos (Du Mez, 2021:17). Otro aspecto singular del caso mexicano es la histórica separación entre el estado y la iglesia católica, donde no puede asimilarse el anticlericalismo de la Reforma de 1857 al anticatolicismo de los jacobinos.

La investigación de campo con métodos cualitativos, que no descartan cuestiones cuantitativas es otro aporte de este artículo, donde tratamos de superar a los colegas que opinan desde el “sentido común” y no respaldan sus apreciaciones con material de primera mano. Resultado de mi estrategia de investigación es la construcción del concepto de “candidato temeroso de Dios” que construyo y verifico con investigación de campo en tres procesos electorales sucesivos.

Los cambios políticos que implican el triunfo del candidato del frente Juntos Haremos Historia, Andrés Manuel López Obrador, incluyen

un prolijo análisis de las estrategias de empleo de parábolas bíblicas en el discurso político, que representa una estrategia destinada a movilizar los mitos cristianos anclados en la memoria profunda (Assmann, 2006, 2008)) de la sociedad mexicana, más que la noción de predicación confesional que algunos quieren adjudicarle.

Finalmente analizo al pretendido partido evangélico Encuentro social y muestro con datos consistentes que este proyecto político fue descalificado, denostado y rechazado por los propios evangélicos que repudiaron el oportunismo de sus cuadros dirigentes.

Concluyo que no es lo mismo ser creyente, que miembro de una iglesia o asociación religiosa. Los creyentes hacen un gran énfasis en detectar y rechazar a los impostores “que hablan de los dientes para fuera” y que pretenden engañar a los creyentes sinceros con fines personales y egoístas.

Mercado electoral y construcción del “producto-candidato”

La caída del Muro de Berlín el 9 de noviembre de 1989 implicó el desmoronamiento del sistema del socialismo soviético, aunque persistieron las versiones asiáticas de los partidos comunistas de China, Vietnam y Corea que no analizaré en este trabajo. Simultáneamente en América Latina se inició el desmoronamiento de los partidos políticos tradicionales, que tenían ciertos componentes ideológicos, filosóficos y doctrinarios de distinto tipo, fueron sustituidos por otro tipo de formaciones políticas basadas en un concepto de mercado electoral. La misma estaba relacionada con ciertos filósofos sociales que planteaban el “fin de la historia” y la “muerte de las ideologías” (Fukuyama, 1992:27).

La noción de mercado implicaba posicionar a determinados candidatos partiendo de ciertas cualidades que definían como prioritarias los “estrategas electorales”, quienes partiendo de conocimientos de psicología social aplicada de masas son especialistas en la construcción de imaginarios sociales y en la definición de un “gran relato” sobre la situación, con capacidad para definir lo prioritario en la sociedad de masas y orientar “adecuadamente” a la opinión pública, para a través de esta, influir en el comportamiento electoral. La construcción del imaginario incluye un manejo “adecuado” del aspecto físico y la imagen del candidato y de su pareja.

La construcción de la imagen del candidato incluye también el concepto de que el mismo no debía ser conflictivo, sino “incluyente” y que debía trabajar sobre un sistema de “tipos ideales” que eran percibidos en “forma positiva” en el conjunto de la sociedad. En esta perspectiva el candidato debía ser visualizado como involucrado o relacionado con diversos líderes sociales, políticos y/o económicos, de tal manera que tuviera el respaldo de los diferentes grupos de intereses que configuran la cúpula de la sociedad. Mientras que el oponente será descalificado como conflictivo o disruptivo con la noción de estabilidad social y estructural, una forma muy prudente y cuidadosa de fortalecer a quienes estén dispuestos a mantener el statu quo o que opten por propuestas gatopardistas (Tomasi Di Lampedusa, 2007), cuestionando formalmente el sistema, sin que resulte en una renovación del mismo.

La construcción del concepto de líderes de opinión fue diseñado por grupos de intereses, quienes asimismo tienen la capacidad de incidir en la percepción social a través de los diferentes medios de comunicación, o para ser mas precisos, medios de información, pues la comunicación implica un proceso de retroalimentación. En los medios de información la retroalimentación no existe, pues está acotada, son los mismos medios quienes definen sus “interlocutores”, quienes expresarían las “opiniones” de una hipotética “sociedad civil”, que está definida, desde el mismo medio, evitando así sorpresas “desagradables”. Cuando el entrevistado sale o rebasa las expectativas del medio simplemente será interrumpido y/o entrará en una “discreta” pero concreta “lista negra”. Uno de los censores involucrados me explicó en una entrevista que trabajaba para una ONG interesada en el control de medios y que rendía informes que podían resultar en sanciones para quien los emitiera, tales como cancelación de propaganda e incluso pérdida del empleo.

En el caso mexicano existe la revista mensual “Líderes mexicanos”, la cual editorializa sobre el asunto y además una vez al año edita un número especial donde están descritos los “300 líderes” del país. Esta publicación es muy interesante de revisar, no sólo para enterarnos de quienes son, sino para tratar de entender por qué no están los que podrían estar. Los líderes son invitados a una cena, a la cuál antes de 2018 asistía el presidente de la república, conozco el caso de alguien que fue incluido y luego excluido, pero que asiste igual a la icónica cena, pues le interesa mantener los contactos establecidos, en este espacio de reconocimiento mutuo de las élites. Mi interlocutor es un importante líder evangélico, el único que llegó a figurar, pero que fue excluido

por presiones de la Jerarquía católica. A estos jerarcas no les preocupa sólo que no figuren lo evangélicos, pues también impiden que incluyan a los líderes de las órdenes masculinas y femeninas, que tienen influencia en muchos ámbitos, por ejemplo, la educación y la acción social, donde los obispos son cómodamente rebasados por las religiosas y religiosos.

La construcción de la imagen del candidato

Los estrategias electorales hacen énfasis en la imagen del candidato, una construcción simbólica que no necesariamente debe coincidir con la realidad, sino que es clave en la construcción de una imagen que sea creíble. Parte de la estrategia es la construcción de la imagen del o los oponentes, quienes deben ser debidamente articulados para su oportuna descalificación. Debemos suponer que el oponente cuenta también con un equipo similar que probablemente estructura un conjunto de estrategias similares, aunque interesados en posicionar a sus pupilos en la opinión pública. El elemento clave es cuando el estratega consigue posicionar en el imaginario que “todos piensan” como él quiere que pensemos y que por lo tanto los electores “harán lo que todos están convencidos que debe hacerse”. Es en este momento que el duelo entre estrategias se definió por la hegemonía en el discurso social de un equipo sobre otro. Jaime Durán Barba, probablemente uno de los expertos latinoamericanos en la materia, y quien tiene la virtud de dar entrevistas, explica con precisión la estrategia de construcción (y destrucción) de candidatos:

Lo que hicimos fue salirnos de la lógica de la política tradicional, crear una comunicación totalmente distinta, divertida, agradable, tratando de integrar a la gente que odia la política”, dijo en una entrevista con The Associated Press. Guillermo “Lasso pasó de ser un candidato serio y poco atractivo a un hombre amable, cercano a la gente, que apareció en redes sociales como Tik Tok y que con su mensaje llegó a sectores que hasta entonces le habían sido esquivos como los campesinos, las feministas, las minorías sexuales y los ecologistas, entre otros (<https://www.chicagotribune.com/espanol/sns-es-duran-barba-el-consultor-ecuadoriano-creador-de-candidatos-20210524-lyx25bxb1bh3vjxdb25oagnd5u-story.html>, 12/09/2021)

En la misma entrevista Durán Barba explicó el éxito de López Obrador “es empático y se identifica abiertamente con los problemas de la mayoría como si fueran propios”.

La cuestión del control hegemónico del discurso social por AMLO, quien ha logrado configurarse como el que define las claves del relato, podemos

verla reflejada en la evaluación de un periodista, Juan Pablo Becerra-Acosta M., quien analiza una encuesta (28/02/2023) patrocinada por el periódico opositor “el Universal, donde también colabora. Explica que “el nivel de insatisfacción con su trabajo es bajísimo (22%). Pareciera que la labor de los periodistas y los medios independientes que desmienten al presidente o que exhiben sus arrebatos autoritarios y sus decisiones poco transparentes, no permeara en el ánimo de la gente”.

Continúa con su evaluación de la situación de la hegemonía discursiva concluyendo que “las redes sociales opositoras son un mundo, pero no un país” y “que el hartazgo por la impúdica corrupción de Enrique Peña Nieto y sus gobernadores fue tan, pero tan descomunal que indignó a la mayoría de los mexicanos, tanto que esos mismos ciudadanos (salvo en la ciudad de México) le siguen perdonando a AMLO todos los defectos que nosotros los periodistas le documentamos”. Exclama algo desalentado por el reconocimiento de su incapacidad para “conquistar” el consenso social. El análisis nos introduce en otra cuestión; no es lo mismo “opinión pública”, lo que dicen los medios y los periodistas y el consenso social, la opinión ciudadana que puede ser ponderada en una encuesta (<https://www.eluniversal.com.mx/opinion/juan-pablo-becerra-acosta-m/amlo-en-todas-partes-al-mismo-tiempo-gana>, 18/03/2023).

El asunto es que en sociedades complejas la dificultad de este proceso es que pueden existir, y de hecho existen, diferentes grupos o clases sociales con diferentes expectativas y prioridades. Un punto en común de los estrategias electorales está orientado hacia la definición de estos grupos o segmentos sociales que serán abordados de manera sistémica. Un elemento común entre estos es que el factor clase social es habitualmente soslayado por los estrategias, quienes hacen énfasis en la configuración-construcción de grupos con modos de consumo similares. Nuestra experiencia de campo es que los segmentos sociales de intereses compartidos tienen ciertos sesgos que podrían neutralizar las estrategias de propaganda, si no consiguen motivar a los mismos. Generalmente estas campañas parten de conclusiones extraídas mediante técnicas de grupos focales.

La búsqueda y definición de estos modos de consumo están referidos a un conjunto de cuestiones subjetivas o expectativas compartidas. Este es el momento más delicado, donde los estrategias del marketing definen los diferentes targets a los cuales referirse en forma pertinente. La imagen del candidato debe ser multifacética de tal modo que satisfaga elementos esenciales de una cantidad más amplia de segmentos sociales o targets.

En la perspectiva de los mercadólogos electorales se descarta el concepto de pueblo y se le asigna la descalificación de populistas a quienes lo emplean. Es importante recordar que este concepto no fue inventado por los presuntos populistas, y viene del siglo XVIII. Está en el primer artículo de la Carta de Virginia adoptada el 12 de junio de 1776 y considerada un antecedente de los derechos humanos y promulgada en el marco de la Revolución norteamericana de ese año:

«todos los hombres son por naturaleza igualmente libres e independientes y tienen ciertos derechos inherentes, de los cuales, cuando entran en un estado de sociedad, no pueden ser privados o postergados» y en su segundo artículo afirma que todo poder reside en el pueblo y que los funcionarios son «sirvientes» del pueblo y en todo momento responsables.

Los grandes targets están seleccionados por grupos generacionales, por género, “clases sociales” (alta, media, baja) por grupos de expectativas compartidas (ambientalistas y ecologistas) o grupos emergentes (minorías sexuales o “raciales”, por criterios residenciales, por religión o más preciso: modos específicos de consumo religioso, entre otros. El punto de partida de mercadólogos electorales como Durán Barba es que las nuevas generaciones están hartas y desconfían de los políticos, por lo cual la disputa no está basada en propuestas programáticas, sino en construir “percepciones positivas”, “se cree que Durán Barba estuvo detrás del eslogan, que golpeó con fuerza a su rival, #AndrésNoMientasOtraVez, que se volvió tendencia en redes sociales luego del debate presidencial. De hecho, el experimentado asesor aseguró que este eslogan no se lo puede considerar campaña sucia y fue un meme drop, un elemento técnico que no es un insulto y que se define como una broma (sic) que no puede tener ni contenidos ideológicos ni agresivos” (<https://www.eluniverso.com/noticias/politica/jaime-duran-barba-el-guru-electoral-que-fue-clave-en-la-victoria-de-guillermo-lasso-nota/>, 15/04/2021).

Los cambios en las relaciones estado-iglesia católica en México La utilización de recursos de carácter religioso en la política mexicana, llegó muchos años después que, en otros países de América Latina, por la propia historia de México. Los conflictos religiosos que involucraron la Reforma de 1857, donde se aplicó una rigurosa separación entre el estado mexicano y la Iglesia Católica, la excomunión de los Constituyentes de la Reforma, la Revolución Mexicana y la cruenta Guerra Cristera (1926-29), implicaron una aparente separación “radical” entre lo político y lo religioso. Fue la percepción

del agotamiento del discurso revolucionario lo que implicó un cambio de táctica en el Partido Revolucionario Institucional (PRI).

Personas muy informadas del sistema político mexicano mencionan que la visita del presidente Luis Echeverría Álvarez al Vaticano y su entrevista con el papa Paulo VI, el 9 de febrero de 1974, fue una decisión estratégica del PRI que era consciente de la necesidad de incorporar a la Iglesia Católica al Bloque de Poder, alentados por los cambios de la misma después del Concilio Vaticano II y particularmente la Encíclica *Populorum Progressio*. Quien concertó dicha entrevista fue el entonces embajador en la ONU, Porfirio Muñoz Ledo, como lo explica en su autobiografía (Wilkie & Monzón, 2017:647). Aunque es muy cuidadoso de no explicitar el desarrollo de la misma. En su IV Informe de gobierno informó: “Realicé una visita al Papa Paulo VI para agradecerle su decidido y generoso apoyo al proyecto de Carta de Derechos y Deberes Económicos de los Estados”. Echeverría había invitado a Paulo VI a que visitara México y esa visita no se concretó por problemas de salud del pontífice. El papa había publicado un discurso laudatorio para Echeverría con motivo de la entrevista:

“Conocemos bien y apreciamos, Señor Presidente, la dedicación que -interpretando el sentir del pueblo mexicano, tan rico de virtudes- presta a la causa de la Paz, a la convivencia armoniosa entre las Naciones, al sereno y fecundo desarrollo de los pueblos, basado en el mutuo respeto de derechos y deberes: tema este que, como bien sabemos, Vuestra Excelencia ha promovido con tanto empeño personal y tanta autoridad. Estos sentimientos y objetivos, que persiguen tantos hombres de buena voluntad y que Nos mismo hemos venido proclamando en el ejercicio de nuestro Pontificado, encontrarán siempre eco pronto y abierto en nuestro ánimo, en consonancia con la profunda y constante preocupación que atestiguan los documentos e iniciativas de esta Sede Apostólica. (https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/speeches/1974/documents/hf_p-vi_spe_19740209_presidente-messico.html, 07/12/2020)

El discurso del Papa fue muy cuidadoso, pero un respaldo significativo para las estrategias del PRI, pues dejaba atrás las excomuniones y las cenizas de las guerras de religión, que en los siglos XIX y XX ensangrentaron la historia de México y de la Iglesia mexicana. Sin reproches intentaba una reconciliación y perdón mutuo. Mirando hacia las coincidencias, dejando atrás las discrepancias y los dramas propios de las luchas fraticidas.

La Visita de Juan Pablo II, a principios de 1979, a México fue resultado de la entrevista, pactada por Echeverría y atendida por su sucesor López Portillo, se convirtió en una explosión de masas que nadie pudo calcular y recibió una presencia multitudinaria. Lo que debería quedar claro es que los católicos no necesariamente adoptaban el programa político religioso del papa, sino que simplemente recibían a su máximo líder, ellos también trataban de reconciliarse y de mirar hacia el futuro.

La situación de la Iglesia era otra y con Juan Pablo II se inició el desmantelamiento del proyecto de renovación de la Iglesia, recordemos que el único prelado mexicano que viajó en el avión papal fue Fray Marcial Maciel Degollado, fundador de la Legión de Cristo y quien aseguró al Papa que no habría problemas pues los altos funcionarios mexicanos enviaban sus hijos a los colegios de la Legión y le habían garantizado que tendrían toda su cooperación.

El sismo de septiembre de 1985 (Mutolo, 2019:23) fue otro escenario importante de conciliación y reconciliación entre el estado mexicano y la iglesia católica. Particularmente entre la arquidiócesis de México con los jesuitas (Enrique González Torres SJ) y por parte del gobierno mexicano, Carlos Salinas de Gortari, en ese momento secretario de Programación y Presupuesto, más Manuel Camacho Solís, quien fue subsecretario de Salinas y se hizo cargo de la Secretaría de Desarrollo Urbano y Ecología, le acompañaba un joven graduado del Colegio de México: Marcelo Ebrard Casaubón.

Las elecciones de 1988 fueron consideradas fraudulentas por la mayoría de los observadores políticos, el 1 de diciembre en la toma de posesión del cuestionado candidato Carlos Salinas de Gortari, en el Congreso de la República llamaron poderosamente la atención la presencia de cinco dignatarios eclesiásticos en la ceremonia, por primera vez en 132 años.

La Jerarquía católica “legitimaba” a un gobernante cuestionado no sólo por la elección sumamente dudosa, sino por la aplicación de medidas económicas que desvirtuaban los principios del nacionalismo revolucionario y de la misma Revolución Mexicana, cuando se desempeñaba como secretario de Programación y Presupuesto. Por si quedaban dudas, el 12 de diciembre de 1991 el Episcopado mexicano era recibido en la Residencia Presidencial de Los Pinos para ser informado del proyecto de reforma constitucional que

eliminaba los artículos constitucionales que restringían derechos a las iglesias y a los ministros de culto.

La cercanía de los políticos con los líderes religiosos ya estaba legalizada, quedaba por definirse como los políticos podían utilizar la imagen de la(s) iglesia(s) para sus fines políticos, particularmente en materia electoral. Los obispos se habían reunido con los candidatos del PRI para negociar apoyos. Quedó en evidencia que si bien el Partido Acción Nacional (PAN) era calificado, a nivel popular como el partido católico y respaldado por la Iglesia, que la cuestión no era tan sencilla.

Estudios más pormenorizados de las tendencias políticas al interior del presbiterio mostraron que había priistas, panistas y de izquierda entre el personal religioso. Complicaba más la situación el respaldo ostentoso que hacía en Nuncio Apostólico Girolamo Prigione al PRI y al gobierno mexicano, dejando en fuera de juego, tanto a las tenencias de Teología de la liberación como a los panistas que reclamaban apoyar la Doctrina social de la iglesia, se iba imponiendo una nueva propuesta social, política y económica: el neoliberalismo.

La consolidación de los evangélicos

Lentamente se posicionaban en el panorama político los laicos evangélicos. Los revolucionarios habían incluido en sus filas a muchos protestantes presbiterianos, bautistas y metodistas, entre otros y tenían una pequeña cuota en la selección de cuadros priistas, aunque en ciertos estados, como Tabasco, la participación de los presbiterianos era muy significativa, por razones históricas.

El fortalecimiento del pentecostalismo no fue percibido por la opinión pública y los políticos tenían un alto desconocimiento de la estructura del mundo evangélico y de la cuestión religiosa. También los protestantes que habían llegado a México en la segunda mitad del siglo XIX acaparaban la “percepción” del mundo evangélico, y, a pesar de que eran alrededor del 20% soslayaban a la mayoría de las disidencias religiosas, sus propios “hermanos en el Evangelio”. Esto se traducía en cuotas de poder e influencia (Masferrer, 2003:27)

Lo más notable era que los políticos confundían a la institución y el aparato clerical con la religiosidad de la población, pensando que si negociaban con los líderes religiosos estos tenían mecanismos de control y convicción para asegurar el voto de su feligresía.

La percepción/construcción de lo religioso en la construcción de la imagen de los candidatos

Los increyentes y el candidato temeroso de Dios

El Ing. Cuauhtémoc Cárdenas Solórzano, quien fuera candidato de la Corriente Democrática y del Frente Democrático Nacional a la presidencia en 1988 y que muchos estaban convencidos que su “derrota” había sido un escandaloso fraude electoral, se presentó como candidato a Jefe de Gobierno de la Ciudad de México. Cuando le preguntaron sobre su religión contestó que no tenía religión.

Cárdenas era bien visto por los protestantes pues su padre había firmado el convenio con el Instituto Lingüístico de Verano (ILV), abriéndole así las puertas para el trabajo misionero en áreas indígenas. No sólo esto, Lázaro Cárdenas logró que el Ejército y otras instituciones del Estado protegieran a los evangélicos de auténticas masacres y linchamientos, a la vez que les garantizaba posiciones en el sistema político. También, cuando Cuauhtémoc fue gobernador de Michoacán (1980-86) adoptó medidas antialcohólicas, cierre de prostíbulos, tomó medidas anticorrupción y aceptó triunfos de la oposición a nivel municipal.

Cuauhtémoc y su madre, doña Amalia Solórzano presidían el Patronato del ILV. Cuauhtémoc firmó el Prólogo del libro de William Cameron Townsend (1974) *Hallaron una lengua común*, el fundador del ILV, describiendo las políticas lingüísticas de la Unión Soviética en la República Socialista Soviética de Georgia. Townsend fue el primer antropólogo norteamericano que hizo trabajo de campo en la Unión Soviética, después de Leslie White en 1929, gracias a las gestiones del General Lázaro Cárdenas. Tampoco podemos olvidar que Townsend (1976) respaldó a Cárdenas ante la opinión pública de los Estados Unidos cuando en 1938 proclamó la Expropiación petrolera, afirmando que Cárdenas no era comunista, sino un demócrata y nacionalista bien inspirado.

El trabajo de campo en la cuestión electoral-político religiosa

Los periodistas de la fuente religiosa recurrieron a los académicos para saber cómo impactaría esto en el electorado y nos pareció que lo más prudente era hacer una investigación de campo de carácter cualitativo. La investigación que trabajaba con preguntas abiertas en la ciudad de México y el área metropolitana dio resultados muy interesantes.

La inmensa mayoría de los entrevistados rechazaba con particular énfasis que los ministros de culto les sugirieran por quien votar, en esta perspectiva las negociaciones con los obispos católicos no tenían mayor trascendencia en el electorado. Es importante recordar, que el Ing. Cárdenas ganó la Jefatura de Gobierno, la primera derrota significativa del PRI, esto nos permitió valorar y ratificar que el asunto no estaba en las instituciones eclesiásticas.

La respuesta a otra pregunta resultó más interesante: ¿a usted le parece importante que el candidato ganador sea creyente? La mayoría de los entrevistados consideraba que “no tenía nada que ver”, no era relevante y respuestas similares, pero alrededor de un tercio de los entrevistados planteaba que: “*si fuera creyente tendría temor a la justicia divina, a Dios y sería menos ladrón, corrupto*” y valoraciones similares (Masferrer, 2009: 78).

En resumen, la cuestión del apoyo institucional de las iglesias no era visto como relevante por los ciudadanos, sino que por el contrario podía resultar contra productiva; pero los ciudadanos y creyentes estaban convencidos que “*si fueran creyentes*”, auténticos y no “*de los dientes para afuera*” tendrían miedo a la justicia divina, pues la justicia terrenal era vista con mucha desconfianza y no tenía ninguna credibilidad. Es importante destacar que la respuesta era similar entre católicos y evangélicos.

El desafío para los mercadólogos electorales entonces sería la aplicación de elementos religiosos para construir una imagen “confiable” de su cliente. Haciendo énfasis en sus creencias más íntimas y personales, que en la ostentación de las mismas. Hicimos la misma investigación previo a las elecciones del 2000, donde el Lic. Vicente Fox Quesada había hecho una gran ostentación de símbolos religiosos y había sido gobernador de Guanajuato, un estado muy católico. Cerró su precampaña exhibiendo una réplica del

estandarte de Miguel Hidalgo, que tenía a la Virgen de Guadalupe, lanzando el “Grito de Muera el mal gobierno”, replicando la consigna del héroe de la Independencia nacional, en este caso contra el PRI.

En el 2000 encontramos que alrededor de la mitad de los entrevistados consideraba “importante que el candidato ganador fuera creyente”. Fox abanderaba la lista del PAN y en su campaña entraba en forma ostensible a rezar o comulgar, en cuanto templo encontrara en su recorrido. Una vez asegurado el triunfo defraudó a sus votantes, no hubo ninguna “transición a la democracia”, negoció con el PRI y lo más lamentable fue que afirmó que sólo un “ingenuo” podía creer en las “promesas de campaña”, con lo cual se colocó como un político tradicional, mentiroso, y qué en sentido estricto, “era más de lo mismo”.

En las elecciones intermedias de 2003 volvimos a preguntar a los electores, quienes en las entrevistas mostraban su desazón y se sentían engañados. Acusaban que los políticos se presentaban cómo creyentes y temerosos de Dios para “cachar votos”, “*son unos hipócritas*” y otras expresiones más fuertes, eran las respuestas que quienes habían confiado en el discurso del panista Vicente Fox. La mayoría señalaba, que lo mejor era “no mezclar religión y política”, reivindicando la laicidad del estado y el discurso juarista de la Reforma. Una vuelta a los principios de la Reforma.

Las elecciones presidenciales de 2012

Las elecciones presidenciales de 2012 se caracterizaron por la construcción de un candidato priista muy atractivo para la Iglesia Católica, como fue el Lic. Enrique Peña Nieto, el primer presidente de este partido que no estudió en universidades públicas. Formado en colegios católicos y licenciado en derecho por la Universidad Panamericana del Opus Dei. Durante sus estudios residió en la Residencia Universitaria Panamericana (RUP), “un proyecto formativo que ofrece dar servicio y acompañamiento a varones universitarios en la Ciudad de México”, “y en la Residencia tenemos todos los elementos para apoyarte con un ambiente de familia, estudio y de cercanía con Dios”, la RUP también es del Opus. (<https://rup.edu.mx/>).

Pena Nieto quien había enviudado, se comprometió con la actriz Angélica Rivera, conocida como “La Gaviota” y le presentó su prometida al

papa Benedicto XVI, el 16 de diciembre de 2009, acompañado de todos los obispos y arzobispos del estado de México. La excusa fue una exposición de artesanías del estado de México en el Vaticano.

Angélica Rivera había tenido un matrimonio canónico anterior que fue anulado en condiciones polémicas y no podía casarse por Iglesia en una ceremonia pública, de acuerdo a lo que marca el Derecho Canónico. Es bueno recordar que a Vicente Fox no le habían permitido casarse en la catedral de la ciudad de León y tuvo que realizar la ceremonia matrimonial con Martha Sahagún en privado, en la capilla de su rancho. Al licenciado Peña le permitieron casarse “en forma privada” nada menos que en la catedral de Toluca. Según me explicó personalmente el antiguo Nuncio Christophe Pierre, la catedral estuvo cerrada al público, pero no calcularon el impacto de su transmisión por televisión, un “pequeño detalle”. Para creerle al Nuncio tendríamos que conceder que Peña Nieto consiguió “sorprender” a esta milenaria institución.

En lo personal tuve oportunidad de analizar el manejo de la imagen del futuro candidato presidencial, quien era respaldado por el presidente de la Conferencia del Episcopado Mexicano, el cardenal Carlos Aguiar Retes, a quien mis interlocutores eclesásticos siempre describieron como un priista consecuente. Como detallé en una extensa entrevista a Rodrigo Vera, de la revista Proceso, el trato excepcional a Peña Nieto era “para no salirse del guion de la novela rosa diseñada por Televisa. Urgía tener casado a Peña Nieto antes de lanzarlo como candidato. Ungido por el Papa y por la Iglesia en México. Y el episcopado le entró al juego por conveniencia política.” Cerré el comentario destacando que “Peña Nieto empezó a corresponder a los favores clericales en marzo de 2010, cuando, en la Cámara de Diputados, el legislador priista Ricardo López Pescador presentó un proyecto de reformas constitucionales para abrirle mayores espacios a la Iglesia.” (<https://www.sinembargo.mx/16-07-2012/298312>).

El siguiente paso en la construcción de la imagen en materia religiosa fue la visita de Benedicto XVI el 23 de marzo de 2012, exactamente la semana anterior al inicio de las campañas electorales. A la misa que hizo el Papa fueron invitados los cuatro candidatos presidenciales; Josefina Vázquez Mota, Andrés Manuel López Obrador (AMLO), Enrique Peña Nieto y Gabriel Quadri. Sólo duró cuatro días y los analistas especulaban sobre la posible inasistencia de AMLO, de quien decían era evangélico. AMLO aprovechó la coyuntura para

saludar de mano al sorprendido expresidente Vicente Fox. Todo esto en el marco de “la república amorosa” que proponía como lema de campaña. Era conocido en los medios políticos que Fox había organizado el Desafuero de 2005 y participado activamente en la organización del fraude que diera la “victoria” del presidente Calderón (2006-2012).

El triunfante Peña Nieto (2012-18) fue más generoso con los obispos que los presidentes panistas, según mis interlocutores eclesiásticos. Designó al Lic. Herrera, funcionario de la oficina de la presidencia de la república para que se hiciera cargo de los asuntos de la Iglesia Católica, mientras que de los evangélicos se ocupaba el director general de Asuntos Religiosos, un funcionario de la Secretaría de gobernación de menor nivel, según me explicó en una plática informal el mismo director general de Asuntos Religiosos, quien era católico, al igual que Herrera.

Las elecciones de 2018. El triunfo del candidato temeroso de Dios

El caso de la elección presidencial de 2018 era interesante también pues el candidato Andrés Manuel López Obrador (AMLO) había empleado símbolos religiosos y sus opositores lo denunciaban como protestante o evangélico, a la vez que argumentaban que no podían votar los católicos por un candidato de otra religión. Los resultados electorales marcaron la ineficacia de estos argumentos. Lo que quedaba claro fue que AMLO era católico “a su manera”, como muchos mexicanos (Masferrer, 2018:14), aunque por ciertos conceptos y el lenguaje que emplea, tales como “el Creador”, la “fraternidad universal” y la mención discreta de conflictos históricos de la masonería mexicana; cómo mencionar en una de sus conferencias de prensa matutinas que Vicente Guerrero fue fusilado (14 de febrero de 1831) por “los masones de rito escocés porque Guerrero era de Rito Yorquino” permite interpretar cierto tipo de mensajes en los términos crípticos de esta centenario y discreta institución.

Un presidente masón para la Iglesia Católica fue una catástrofe, el último presidente activo de la masonería era Luis Echeverría Álvarez. Los siguientes presidentes se habían alejado y cada vez más la masonería quedaba marginada del sistema político, hasta que llegó López Obrador y no puede escapar a un observador medianamente calificado que la masonería mexicana es la fuente

de muchas posiciones estratégicas en la Cuarta Transformación. Tampoco podemos soslayar la presencia significativa de la Masonería en el sistema político norteamericano y de otros países de América Latina, todo esto podría darnos la lógica interna que explica algunas situaciones “desconcertantes”, cómo el acercamiento con ciertos legisladores norteamericanos.

Resultaba sorprendente el manejo coloquial, instrumental, pertinente y adecuado de López Obrador de parábolas bíblicas, esto lo hacía sospechoso de ser evangélico, pues es sabido que habitualmente los católicos mexicanos pueden hacer énfasis en documentos pontificios, encíclicas y similares, pero no acostumbran citar (ni leer) la Biblia. Sin entrar en discusiones doctrinales, es evidente que los clérigos han leído las Sagradas Escrituras, pero no es habitual que las citen, construyéndose así un estereotipo del “evangélico con una Biblia bajo el brazo.”

Nuestra información de campo nos proporciona una información más sencilla y de fácil comprensión, en el pequeño pueblo de Tabasco donde AMLO pasó su niñez la única escuela primaria disponible, era una primaria privada de la Iglesia Adventista del 7° Día. En su biografía menciona: “Estudió primaria en la escuela “Marcos Becerra”, y aclara “la única del pueblo”. La referencia no especifica la nomenclatura habitual de una escuela pública (https://es.wikipedia.org/wiki/Andr%C3%A9s_Manuel_L%C3%B3pez_Obrador).

La currícula educativa adventista es excelente con maestros de muy buen nivel, según me explicaron destacados pedagogos, el único detalle es que los primeros 50 minutos del día son dedicados a la lectura de la Biblia y otros aspectos doctrinales. Una de mis entrevistadas, una pedagoga destacada, que había estudiado la primaria en una escuela adventista rural de otro país, y que nunca fue adventista, es que los adventistas tienen un manejo de respeto a la conciencia de los estudiantes y no practican lo que podría llamarse provisoriamente un “proselitismo coercitivo”. Me explicó que, partiendo de su experiencia personal, la mayoría de sus compañeros de primaria no se convirtieron al adventismo, aunque mantienen “*por supuesto respeto y agradecimiento por la formación recibida*”.

Esto explicaría el manejo muy adecuado de las parábolas bíblicas de López Obrador, lo cual le da una extraordinaria eficacia a su discurso, pues apela a la memoria profunda de los mitos fundantes de las sociedades occidentales (Assmann, 2008:47). Existe un libro que analiza *Las tácticas*

de poder de Jesucristo, donde el autor un antropólogo y psicoanalista de la Escuela de Palo Alto, California, plantea que estudiará a Jesús como político por qué es el primero que pensó en utilizar la fuerza política de los pobres como un elemento de transformación social y religiosa, dos milenios antes que Marx, Lenin. Mao Tse-tung y Fidel Castro (Haley, 1974:27, 1991), yo le agregaría a su lista en una reedición, a Andrés Manuel López Obrador y Jorge Mario Bergoglio.

En lo personal estoy convencido que AMLO leyó ese libro (y Bergoglio también) que se publicó en Argentina en 1973 y se reeditó en 1974. Existe una nueva edición de Paidós en 1991, La edición de 1991 no tiene un capítulo que es clave para entender la política hacia los jóvenes tanto de AMLO como de Francisco, llamado “El Hippy feliz”. En esa época AMLO estudiaba ciencias políticas en la UNAM (1973-76) y no sería casual entonces que la marcha emprendida para protestar contra los fraudes priistas el 25 de noviembre de 1991 se llamara *Éxodo por la Democracia*. El llamado a la Resistencia civil pacífica después del fraude en las elecciones presidenciales del 2006 Lo mismo puede servir para explicar las tácticas aplicadas durante el desafuero de 2005. Aunque por su extensión no lo analizaré en este trabajo.

Nuevas estrategias para el trabajo de campo en sociedades complejas

En el proceso electoral de 2018 aplicamos otra estrategia: métodos cualitativos, entrevistas a líderes religiosos y observación participante en reuniones de la comunidad evangélica y asambleas del Partido Encuentro Social (PES), que trataba de identificarse como el partido político de los evangélicos. También consultamos la Página oficial del Instituto Nacional Electoral (INE) que contiene las encuestas aplicadas, los resultados y su base de datos, revisamos 12 encuestas nacionales y 4 encuestas estatales que contenían la pregunta sobre religión y nos permitía el cruce de la variable con el posible comportamiento electoral. Es importante comentar que la legislación en materia electoral obliga a las empresas encuestadoras y publicar en la página oficial del INE los informes de las encuestas, la base de datos y quien las financió. La publicación de la base de datos, después del proceso electoral, nos permitió acceder a información que pudimos utilizar con fines de investigación científica y nos facilitó “reconstruir” la dinámica del proceso electoral (Masferrer, 2018).

La sistematización de las encuestas y el cruce de variables nos permitió apreciar las diferencias entre en comportamiento político religioso de los mexicanos y sus diferencias con estas mismas variables en los Estados Unidos e incluso otros países de América Latina, particularmente el Brasil. Contrastando la opinión de los “expertos electorales” con los datos de las encuestas y los resultados electorales pudimos concluir que los presuntos expertos muchos de ellos formados en los Estados Unidos aplicaban “por analogía” y sin ninguna verificación los criterios norteamericanos. También era notable el desconocimiento de los cambios en actitudes, sistemas de valores y expectativas de vida de los jóvenes de distintos segmentos sociales.

Algunos comentarios de las encuestas analizadas

Lo religioso dentro de lo político. Las elecciones de México 2018 se llama el libro donde estudié desde una perspectiva de antropología en sociedades complejas el proceso electoral, haré algunos comentarios de la lectura de las encuestas. La más interesante e innovadora fue ordenada por la Arquidiócesis de Guadalajara y se refirió al estado de Jalisco. Dicho estado, que tiene fama de ser una de las “reservas del catolicismo” mostró en las respuestas una gran intensidad de cambio cultural, particularmente entre los jóvenes, quedando demostrado que la sociedad está dispuesta a aceptar el aborto, las minorías sexuales y el fin del celibato sacerdotal. También deja en claro que no hay mayores diferencias entre católicos y evangélicos en torno a los cambios en los sistemas de valores, que acompañan a las diferencias generacionales. La encuesta también explica que en materia de aborto y minorías sexuales las mujeres son más abiertas que los hombres, incluso en el segmento de no creyentes.

Las encuestas a nivel nacional demostraban que había voto católico, evangélico y no creyente en todos los partidos, aunque el PRI tenía porcentajes más altos en voto no creyentes que MORENA. El PAN tenía un voto importante de evangélicos y el voto católico era inferior al promedio. MORENA tenía una distribución de voto católico, evangélico y no creyente que era el reflejo de los respectivos promedios.

Las encuestas de expectativa de voto mostraron también que los votos no pueden “endosarse” de una opción a otra, sino que los electores son más maduros de lo que políticos y “expertos” imaginaban, el hecho de que muy probablemente hubieran votado de una manera, no quería decir que fueran

votantes “cautivos” de dicha opción. Por ejemplo, la candidata Margarita Zavala tenía 8.5% de las expectativas de voto, la obligaron a retirarse para apuntalar el voto panista.

Los votantes de Margarita se fueron en su inmensa mayoría con López Obrador, ni el PAN, ni el PRI o el candidato independiente el Bronco Rodríguez lograron ningún aumento en votos potenciales. Lo que pone en evidencia que los votantes repudiaban a los políticos tradicionales y que estos veían a MORENA distinto a estos políticos “que ya conocían” mucho y muy mal. Los electores buscaban precisamente algo diferente. El retiro de Zavala fortaleció a AMLO, que era precisamente lo que Grupo Ball, su principal financista quería evitar.

El Partido Encuentro Social (PES) y su relación con los evangélicos

Este partido político se presentaba como el “partido de los evangélicos” e intentaba tomar este modelo de la democracia cristiana alemana. La realidad fue muy distinta y no podemos olvidar que un dicho popular mexicano afirma que si “Franz Kafka fuera mexicano, sería un escritor costumbrista”. Su fundador Hugo Eric Flores Cervantes es un abogado por la UNAM, con maestría y doctorado en ciencias jurídicas en la Universidad de Harvard, donde trabajó amistad con Felipe Calderón Hinojosa. Fundó una Asociación Política Nacional Encuentro Social y pactó sucesivamente con el PAN y con el PRI. En el 2015 se lanzó a transformarse en partido político nacional y pactó con un sector del PRI del estado de Hidalgo para llevar a un sobrino del exgobernador Murillo Karam, quien además de diputado nacional recibió la secretaría general del partido, quien por cierto era católico. Esta alianza le permitió obtener más del 3% de la votación y asegurar su registro como partido político nacional.

En el 2017 pactó con Morena y decidió unirse al frente Juntos Haremos Historia que llevaría como candidato a AMLO, supuestamente el PES recibiría el 25% de los candidatos a puestos de elección popular. Lo que sucedió fue muy distinto, el PES tuvo que aceptar incluir en su presunta cuota del 25% a candidatos que no tenían ninguna relación con ellos, pongo por ejemplo a Gerardo Fernández Noroña en la Ciudad de México. Algunos analistas poco avisados afirmaban que en México existía una bancada evangélica que involucraba al 14% del congreso nada más alejado de la realidad. Por si el

lector tiene alguna duda, en las elecciones de 2018 obtuvo el menos del 3% de los votos, a pesar de ir en la coalición triunfante. Perdió el registro e intentó recuperarlo en las elecciones intermedias de 2021 con el nombre de Esperanza Social, para preservar las siglas PES.

Los evangélicos vieron muy mal que llevara nada menos que a Jorge Hank Rhon, el dueño de los casinos y casas de apuestas Caliente como candidato a gobernador del estado de Baja California. Jorge es hijo de uno de los fundadores del Grupo Atlacomulco, Carlos Hank González, del que era parte el expresidente Peña Nieto del PRI. El consecuente desprestigio no le redituó obtener el registro electoral como partido político nacional.

La percepción que tienen los evangélicos del PES y de Hugo Eric es que, si bien es evangélico, de origen presbiteriano, actualmente se congrega en Amistad Cristiana, una megaiglesia de Teología de la Prosperidad, lo ven como un oportunista que quiere usufructuar su fe con fines personales. Muchos evangélicos tienen además posiciones laicistas y consideran que su conciencia en materia ciudadana debe estar al margen de la fe religiosa y critican sus intentos de construir un partido de perfil confesional, con un “Consejo de Pastores” que llevaría al partido “en las sombras”. Confirma esto el hecho de que los porcentajes obtenidos no rebasan el 10% de la población evangélica.

Conclusiones

Hemos realizado un análisis de los procesos electorales nacionales mexicanos y explicamos la vigencia del concepto de estado laico en la sociedad mexicana contemporánea. En esta perspectiva la laicidad del estado no significa un estado ateo, sino que la laicidad es un complejo equilibrio con diferentes grupos de poder y elites económicas, sociales y religiosas, donde además se consolida la presencia creciente de los no católicos en la realidad política nacional.

Es importante mencionar la heterogeneidad del mundo evangélico que además se mueve en una dialéctica con sus autoridades religiosas, a quienes en la inmensa mayoría de los casos, no les reconocen autoridad para que induzcan su votación en distintos sentidos. Esto es clave para entender el fiasco y la debacle del PES.

Lo más notable de este trabajo, y que lo diferencia notablemente de otros analistas es que las creencias religiosas, la fe es el elemento estratégico de los creyentes, quienes utilizan sus creencias en un modelo de toma de decisiones electorales, al margen de sus jerarquías religiosas, de quienes desconfían notablemente cuando se tratan de influir en su comportamiento político electoral. El concepto de búsqueda y selección del “candidato temeroso de Dios” es una apreciación subjetiva de un segmento del electorado que opera al margen de las jerarquías eclesiásticas, tanto católicas como evangélicas.

Referencias

ASSMANN, J. (2006). *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*. Madrid: AKAL.

----- (2008). *Religión y memoria cultural. Diez estudios*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria-LILMOD.

DU MEZ, K. K. (2021) *Jesus and John Wayne. How White evangelicals corrupted a faith and fractured a nation*. New York: Liveright

FUKUYAMA, F. (1992). *El fin de la Historia y el último hombre (The End of History and the Last Man)*. Barcelona: Planeta.

MASFERRER KAN, E. (2003). Du salut du peuple de Dieu au salut de México. La participation politique des évangéliques. *Revue Tiers Monde*, 44(173), 19-46.

----- (2004). *¿Es del César o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religioso*. México: CIICH-UNAM-Plaza y Valdés.

----- (2009). *Religión, poder y cultura. Ensayos sobre la política y la diversidad de creencias*. Buenos Aires-México: Libros de la Araucaria.

MUTOLO, A. (2019). *Terremoto en la Iglesia católica (1.ª ed.)*. Universidad Autónoma de la Ciudad de México - UACM.

<https://publicaciones.uacm.edu.mx/gpd-terremoto-en-la-iglesia-catolica.html>

TOMASI DI LAMPEDUSA, G. (2007) *El gatopardo*, Barcelona, Edhasa,

WILKIE, J. W. y E. MONZÓN WILKIE (2017) *Porfirio Muñoz Ledo Historia Oral, 1933-1988*, México Promex-Debate,

TOWSEND, W. C. (1974). *Hallaron una lengua común. Comunidad a través de la educación bilingüe*. México: Sep-Setentas

------(1976). *Lázaro Cárdenas, demócrata mexicano*. México: Grijalbo.

La proyección política de los evangélicos en Brasil, Argentina y Uruguay¹

María Victoria Sotelo Bovino²

RESUMEN

En el presente artículo se presentará un análisis de la proyección política de los evangélicos en América Latina, haciendo foco en Brasil, Argentina y Uruguay. Desde el punto de vista cuantitativo, se tomarán en cuenta datos del Latinobarómetro y de Opción Consultores para caracterizar los adherentes a religiones evangélicas en los distintos países de América Latina. Desde un abordaje cualitativo, se realizará análisis de discurso tomando en cuenta entrevistas realizadas a figuras políticas evangélicas relevantes de la arena política uruguaya. Para el análisis de Argentina y Brasil, se abordará el tema desde la literatura aportada por los científicos sociales de cada país. En el caso de Brasil, podemos afirmar que hay una presencia muy fuerte de políticos evangélicos, algo que Leonildo Silveira Campos (2005) ha dado en llamar “Políticos de Cristo”, y las iglesias actúan como partidos paralelos. Se trata del caso más avanzado en la cristalización de una agenda en el Parlamento con una poderosa bancada legislativa. en Argentina y en Uruguay no hay partidos evangélicos, ni frentes evangélicos, pero se ve claramente la presencia de facciones evangélicas, donde los creyentes optan por participar en política desde dentro de partidos bien establecidos, como es el caso del peronismo en Argentina, o de los tres principales partidos políticos en Uruguay, inclinándose mayormente por el Partido Nacional. En los tres países existe un patrón común en la movilización de grupos evangélicos – mayormente neopentecostales y pentecostales– para debilitar la nueva agenda de derechos hacia los movimientos LGBT, el aborto legal, el matrimonio entre personas del mismo sexo y la educación sexual en las escuelas, que se articula a nivel internacional.

Palabras-chave: Política, evangélicos, Brasil, Argentina, Uruguay.

1 Este artículo se redactó en el marco de la tesis doctoral de Sotelo, V. “La presencia de los evangélicos en el escenario político uruguayo del siglo XXI”, que cuenta con una beca doctoral de la Comisión Académica de Posgrado de la Universidad de la República.

2 Doctoranda en Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República, Uruguay; Docente del Centro Regional de Profesores Suroeste, Administración Nacional de Educación Pública

The political projection of evangelicals in Brazil, Argentina and Uruguay

ABSTRACT

This article will present an analysis of the political projection of evangelicals in Latin America, focusing on Brazil, Argentina and Uruguay. From the quantitative point of view, data from Latinobarómetro and Opción Consultores will be taken into account to characterize adherents to evangelical religions in different Latin American countries. From a qualitative approach, a discourse analysis will be carried out taking into account interviews carried out with relevant evangelical political figures of the Uruguayan political arena. For the analysis of Argentina and Brazil, the subject will be addressed from the literature contributed by the social scientists of each country. In the case of Brazil, we can affirm that there is a very strong presence of evangelical politicians, something that Leonildo Silveira Campos (2005) has called “Politicians of Christ”, and the churches act as parallel parties. This is the most advanced case in the crystallization of an agenda in Parliament with a powerful legislative bench. In Argentina and Uruguay there are no evangelical parties, nor evangelical fronts, but the presence of evangelical factions is clearly seen, where believers choose to participate in politics from within well-established parties, as is the case of Peronism in Argentina, or of the three main political parties in Uruguay, leaning mostly towards the National Party. In all three countries there is a common pattern in the mobilization of evangelical groups –mainly neo-Pentecostals and Pentecostals– to weaken the new rights agenda towards LGBT movements, legal abortion, same-sex marriage and sexual education in schools, which is articulated at an international level.

Keywords: Politics, evangelicals, Brazil, Argentina, Uruguay.

1. Introducción

El crecimiento de las iglesias evangélicas en el escenario religioso latinoamericano, así como su presencia en el espacio público, es una de las transformaciones culturales más significativas de las últimas décadas. Tanto por la velocidad con la que se ha dado este hecho social, por la cantidad de personas que involucra, así como por posicionarse como segunda fuerza religiosa desafiando a la Iglesia Católica, una de las instituciones más emblemáticas del continente desde la Conquista. En este artículo intentaremos dar cuenta de las similitudes y particularidades de este fenómeno en los distintos países de América Latina y en particular en los países del Cono Sur: Argentina, Brasil y Uruguay. Como se verá a continuación, hay similitudes en las agendas políticas que los evangélicos apoyan en los distintos países de América Latina.

En varios países latinoamericanos, los evangélicos se movilizan contra proyectos de ley, en otros tienen sus propios partidos políticos e incluso

candidatos presidenciales. El ex presidente de Guatemala Jimmy Morales es evangélico (férreo opositor del aborto y el matrimonio gay), mientras en México un partido de base evangélica apoyó al presidente Andrés Manuel López Obrador, quien en forma reiterada cita a la biblia y el evangelio en sus discursos.

En Brasil, hemos evidenciado una guerra religiosa entre Lula y Bolsonaro por captar el voto evangélico en la campaña electoral del año 2022. Recordemos que el apoyo que le brindaron los evangélicos al ex presidente Jair Bolsonaro fue clave para su victoria en los comicios electorales del año 2018. Incluso en un país como Costa Rica, sorprendió la adhesión que tuvo el candidato evangélico Fabricio Alvarado. En Venezuela y Colombia en 2018 se presentaron como candidatos presidenciales dos pastores evangélicos (Javier Bertucci y Jorge Antonio Trujillo respectivamente).

Por tales motivos podemos afirmar que los evangélicos avanzan con contundencia en el mapa de poder de América Latina. Desde mediados de la década de 1980, comenzando con el caso brasileño, el surgimiento de una bancada evangélica sacó a la luz el perfil completo de este nuevo actor social que las ciencias sociales reconocieron de manera tardía, ya que el pentecostalismo venía creciendo hacía décadas (Burity, 2008).

En el presente artículo se presentará un análisis de la presencia de los evangélicos en la arena política de América Latina, en especial, de los países del Cono Sur (Brasil, Argentina y Uruguay), para dejar de manifiesto las especificidades de cada país. Las interrelaciones mutuas entre política y religión estarán presentes en este artículo desde un mismo enfoque. Desde el punto de vista cuantitativo, se tomarán en cuenta datos secundarios del Latinobarómetro para caracterizar los adherentes a religiones evangélicas en los distintos países de América Latina, así como de Opción consultores para identificar las preferencias políticas de los creyentes en Uruguay. Desde un abordaje cualitativo, se realizará análisis de discurso³ tomando en cuenta algunas entrevistas realizadas durante mi tesis doctoral a figuras evangélicas

³ El método “Análisis estructural del discurso” es una técnica cualitativa que se utiliza para estudiar las representaciones sociales, entendidas como principios e ideas organizadores de la sociedad o de un grupo social en particular (en nuestro caso, los miembros de una religión) que dan sentido y contribuyen a interpretar hechos y actos que son compartidos por los miembros de una comunidad (Canales, 2007: 299).

relevantes de la arena política uruguaya. Para el análisis de Argentina y Brasil, se abordará el tema desde la literatura aportada por los cientistas sociales de cada país.

Joanildo Burity (2008) nos interpela a interrogarnos acerca del vínculo entre política y religión en la contemporaneidad, señalando que no es posible ignorar la visibilidad pública que tiene la religión en la escena contemporánea. “En términos de cultura y vida cotidiana, así como en las esferas pública y política, los actores religiosos se mueven y publicitan su idioma, su espíritu, sus demandas, en las direcciones más diversas” (Burity, 2008: 84).

En los últimos años, hemos sido testigos de un creciente “avance” de movimientos y situaciones que involucran a actores religiosos (o actores sociales y políticos para quienes su identidad religiosa es o se ha convertido en un componente particularmente relevante) en los países centrales. Debido a la migración (no siempre reciente, pero adquiriendo una nueva configuración con el surgimiento de discursos multiculturales), ecos remotos o intervenciones directas de grupos e incidentes religiosos en países como Reino Unido, Francia, Alemania, Australia, “la” religión “vuelve” a ser parte de la vida cotidiana cultural y política, argumenta el autor. En América Latina, los efectos patentes de un proceso de pluralización cultural vienen junto con la aparición de un campo de religiones (plural), socavando el monopolio católico romano, pero manteniendo un monopolio cristiano, y la emergencia de un nuevo actor social: los pentecostales (Burity, 2008).

Tanto en las calles como en las urnas, los evangélicos han demostrado en América Latina ser la fuerza política más nueva y pujante desde que surgieron los movimientos sociales de los años 1990. En los debates políticos toman posturas en torno a temas de género, familia y sexualidad, en algunos casos en alianza con los católicos.

Para comprender hoy lo religioso y su vínculo con lo político, lo económico, lo social, lo cultural y lo simbólico en América Latina debemos orientar nuestra mirada a un doble proceso: por un lado, la presencia diversificada de personas, grupos y organizaciones religiosas en diversas esferas de lo público y lo privado; y por otro lado, las transferencias, legitimidades y dislocaciones mutuas en el espacio que podemos llamar del poder y de eficacia simbólica

donde se combina lo político y lo religioso. “Se vive tanto una politización de lo religioso como una religiosización de la política” (Mallimaci y Cruz Esquivel, 2013: 4).

El campo religioso latinoamericano en el nuevo milenio

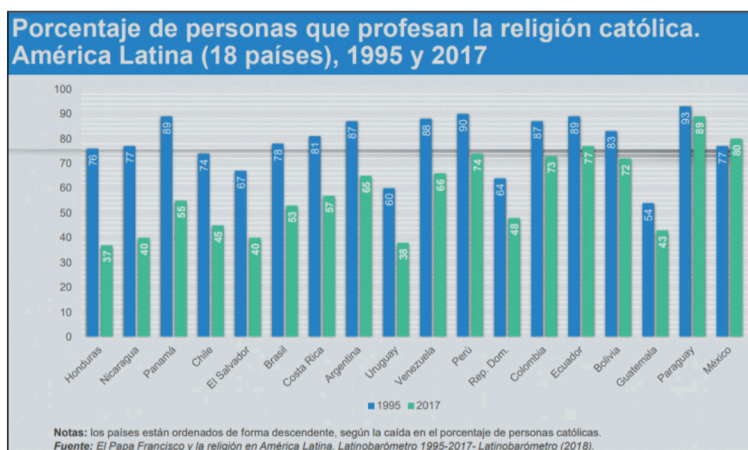
En este apartado, intentaremos dar cuenta de las transformaciones en el campo religioso latinoamericano, “para comprender los cambios y ubicar a los viejos actores del campo religioso en un panorama distinto -el nuevo milenio- además de facilitar la identificación adecuada de los nuevos actores, tanto del campo católico como del no católico” (Masferrer Kan, 2009: 11). La Iglesia católica antiguamente legitimaba y sacralizaba los ritos de paso (bautismo, primera comunión, confirmación, matrimonio), y de esa manera sacralizaba la estructura social y le daba contenido, definiendo así los roles sexuales y de género. Sin embargo, tal como narra Masferrer Kan (2009), asistimos desde hace varias décadas a la “obsolescencia del modelo moral sexual y familiar” (p. 13), ya que dichos rituales e instituciones han quedado vetustas. “El cambio en los conceptos de matrimonio y familia, la crisis de las familias nucleares y extensas, el impacto de la migración sobre las redes de compadrazgo, así como el acceso de las mujeres al mercado laboral y profesional implicaron que los tiempos matrimoniales se difiriera e incluso promovió un proceso de empoderamiento femenino expresado en la reformulación conceptual del poder en la familia” (Masferrer Kan, 2009: 13). La planificación familiar y los mecanismos de control de natalidad, así como la indisolubilidad del matrimonio y las sanciones canónicas a las mujeres que abortan, entraron en crisis sin que la institución haya acompasado los cambios culturales con propuestas teológicas renovadas.

A todo ello se suma la crisis del modelo eclesial (vertical, basado en las burocracias vaticanas), así como la deslegitimación de los líderes religiosos (escándalos de abusos sexuales de sacerdotes), lo que determina que la iglesia pierda legitimidad en la sociedad como “custodia de las normas y valores (Masferrer Kan, 2009: 17).

A continuación, se ilustra la confianza en la iglesia en América Latina y los distintos países según el Latinobarómetro 2020.

El debilitamiento del monopolio católico es un proceso de largo plazo que muestra sus características en todos los países de América Latina, donde al mismo tiempo hay un crecimiento continuo de adherentes a religiones cristianas no católicas. En el gráfico N° 2 se ilustra el porcentaje de personas que profesan la religión católica, comparando el año 1995 con el año 2017, observándose la caída de los católicos en todos los países en ese lapso de tiempo.

Gráfico N° 1. Porcentaje de personas que profesan la religión católica 1995 – 2017. América Latina. Latinobarómetro (2018)



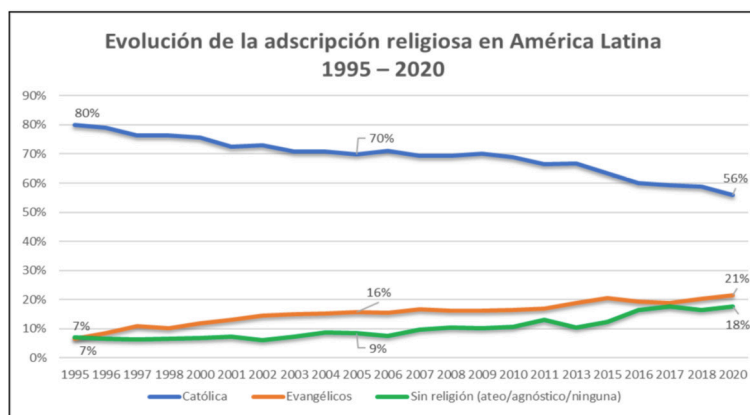
Fuente: Fernando Calderón y Manuel Castells (2019) – “La nueva América Latina”.

En América Latina, la región de donde proviene el actual Papa Francisco (el argentino Jorge Mario Bergoglio), el 56% de la población se define como católica, según datos publicados por el Informe Latinobarómetro en el año 2020. El porcentaje de católicos en el año 1996, llegaba al 80% de la población latinoamericana, es decir hay un descenso de 24 puntos porcentuales de católicos en el lapso de 24 años.

En el próximo gráfico, mostraremos el crecimiento de la población evangélica en la región y el paralelo descenso de la población católica: entre 1995 y 2020, los católicos pasaron de 80% al 56% de la población y los evangélicos del 7% a 21%. Los denominados “sin religión” crecen 11 puntos

porcentuales entre 1995 y 2020, pasan de ser el 7% al 18% de la población latinoamericana. Eso hace que estemos ante un escenario muy polarizado en la región, donde también se evidencian manifestaciones de ciudadanos que reclaman la laicidad del Estado, al no compartir las posturas religiosas de estos grupos en temas de familia, género o reproducción.

Gráfico N° 2 – Evolución de la adscripción religiosa 1995-2020



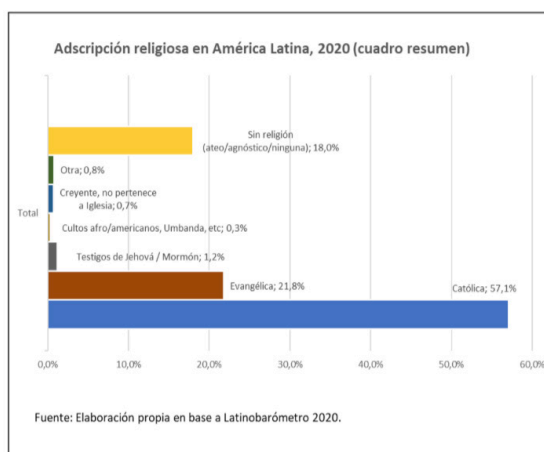
Fuente: Elaboración propia en base a Latinobarómetro 2020.

A pesar de que América Latina no es la única región del mundo en donde ocurre una protestantización liderada por el pentecostalismo, es en nuestro continente donde esta fuerza es el corazón de los cambios que acaecen en la esfera religiosa y política (las otras religiones, los “sin religión” o las tendencias secularizantes son sólo la plusvalía y no causan tantas turbulencias). ¿Qué es lo singular de nuestro continente? La respuesta es que la división católico-protestante es lo central, a diferencia de lo que ocurre en Occidente desarrollado donde esa división se diluye bastante, y distintamente también de las regiones recién cristianizadas de África y Asia donde nunca se arraigó fuertemente (Freston, 2012).

En el gráfico N° 4 se ilustra la adscripción religiosa en América Latina, año 2020. Se observa claramente en el gráfico que al ser consultados sobre

cuál es su religión, la población latinoamericana tiene 3 respuestas con un gran porcentaje de adhesiones más de la mitad responde ser católico (57,1%); en segundo lugar, evangélicos (21,8%) y, en tercer lugar, declaran no tener religión, un 18% (ateos, agnósticos y ninguna). Los cultos afroamericanos/umbanda agrupan a un 0,3% de la población, los Testigos de Jehová y mormones un 1,3% de la población, los creyentes que no pertenecen a ninguna iglesia constituyen el 0,7%, y un 0,8% de la población posee otra religión.

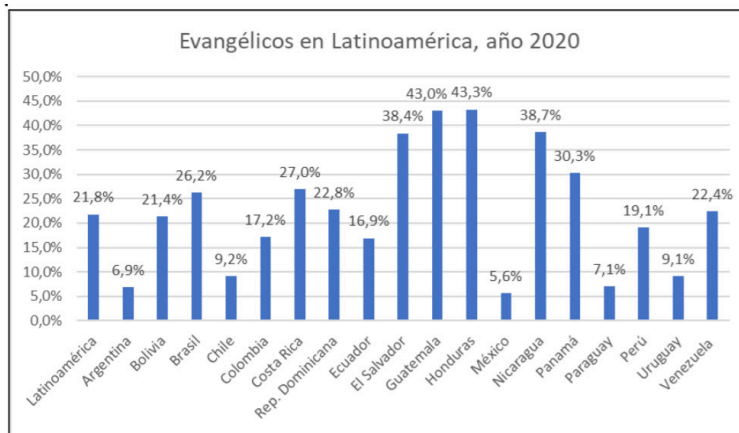
Gráfico N° 3 – Adscripción religiosa en América Latina, 2020 (resumen)



Tomando ahora los microdatos del Latinobarómetro 2020, representaremos cuantitativamente a los evangélicos en los distintos países de América Latina (Gráfico N° 4). Para ello, se agruparon distintas denominaciones dentro de dicho universo, que fueron consultadas en la encuesta del Latinobarómetro. Por tanto, la categoría evangélicos comprende las siguientes denominaciones: Evangélica sin especificar, Evangélica bautista, Evangélica metodista, Evangélica pentecostal, Adventista y Protestante.

En primer lugar, se expone el porcentaje de evangélicos en América Latina según el Latinobarómetro del año 2020, donde se advierte que alcanzan promediamente un 21,8 %.

Gráfico N° 4 – Porcentaje de evangélicos en América Latina, año 2020



Fuente: Elaboración propia en base a Latinobarómetro 2020.

Honduras es el país donde mayor porcentaje encontramos de evangélicos (43,3%), superando de esta manera a los católicos, que alcanzan en este país un 38,3%. En segundo lugar, encontramos un gran porcentaje de evangélicos en Guatemala (43%), donde han superado a los adherentes a la Iglesia católica (41,4% de la población).

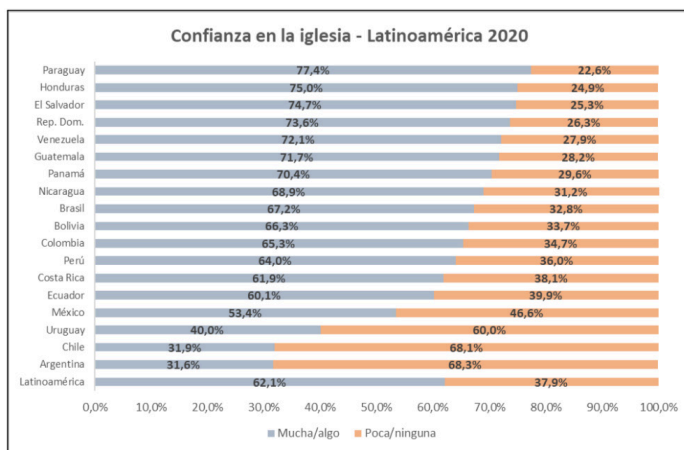
En tercer lugar, Nicaragua figura con un gran porcentaje de evangélicos (38,7) y en cuarto lugar El Salvador (38,4%). En estos dos países, sin embargo, los católicos logran superar a los evangélicos todavía, aunque por un escaso margen. En El Salvador los católicos suman un 39,2% y logran superar a los evangélicos por un escaso margen (0,8%). Sucede lo mismo en Nicaragua, donde los católicos (44,9%) lideran mayores adhesiones que los evangélicos (por 6,2 puntos porcentajes), distancia que se va acortando año a año, tendencia que se evidenció en el caso de Honduras y Guatemala.

Los evangélicos representan en los demás países de la región, en orden de mayor a menor peso demográfico porcentual, las siguientes adhesiones: Panamá (30,3%), Costa Rica (27,0%), Brasil (26,2%), República Dominicana (22,8%), Venezuela (22,4%), Bolivia (21,4%), Perú (19,1%), Ecuador

La proyección política de los evangélicos en Brasil, Argentina y Uruguay (16,9%), Colombia (17,2%), Chile (9,2 %), Uruguay (9,1%), Paraguay (7,1%), Argentina (6,9%), México (5,6%).

Por último, vale señalar que el Latinobarómetro sondea la confianza en las instituciones de los latinoamericanos. La más valorada y confiable en América Latina es la Iglesia (se entiende, además de la Iglesia católica, también las demás iglesias) con el 62 % de los consultados. Los que más confían en las iglesias son Paraguay en primer lugar, y le siguen los países de América Central (aparecen con una confianza por encima del 70% Honduras, El Salvador, República Dominicana, Venezuela, Guatemala y Panamá). Los que menos confían en la Iglesia son Argentina, Uruguay y Chile.

Gráfico N° 5. Confianza en la iglesia en América Latina, 2020



Fuente: Elaboración propia en base a Latinobarómetro 2020.

Según el Latinobarómetro (2020), la Iglesia es la institución más confiable en primer lugar con el 62%, le siguen las Fuerzas Armadas con el 44%, una diferencia de 17 puntos porcentuales. Las FF.AA. aparecen como la institución del Estado con la mayor confianza. Luego le sigue la policía con un 36%, y después el presidente con un 32%. Las instituciones electorales en cada país se sitúan en quinto lugar con un 31%. Las otras cuatro instituciones más importantes para la democracia están al final de la lista: gobierno (27%), poder judicial (25%), parlamento (20%) y partidos políticos (13%).

El país que más tiene confianza en las instituciones democráticas es Uruguay. Esta desconfianza generalizada en la democracia en América Latina se debe a la falta de participación real, a las desigualdades e injusticias que la democracia no ha desmantelado y a la corrupción. Los partidos políticos son para los latinoamericanos los que levantan más desconfianza, a pesar que en la democracia deberían ser los representantes del pueblo (el 56,7% de los latinoamericanos manifiesta no tener ninguna confianza en los partidos políticos, el 3% mucha confianza y el 10,6% algo de confianza).

Por último, se ilustra un gráfico de la adscripción religiosa según cada uno de los países, según el Latinobarómetro del año 2017. Un dato llamativo de Uruguay es el alto porcentaje de personas que se identifican con otras religiones (14%) con respecto a los demás países de Latinoamérica -aspecto a explorar en futuras investigaciones- así como el porcentaje de personas ateas, agnósticas o que no se identifican con ninguna religión (41%).

Gráfico N° 6. Religiones por país, 2017. Latinobarómetro

RELIGIONES POR PAÍS					
TOTAL POR PAÍS 2017					
P. ¿Cuál es su religión? * Pregunta abierta					
PAÍS	CATÓLICA	EVANGÉLICOS	NINGUNA, ATEO AGNÓSTICO	OTRAS RELIGIONES	NO RESPONDE, NO SABE
HONDURAS	37	39	21	2	1
URUGUAY	38	7	41	14	1
EL SALVADOR	39	28	30	2	1
NICARAGUA	40	32	25	3	1
GUATEMALA	43	41	13	2	1
CHILE	45	11	38	4	2
R. DOMINICANA	48	21	28	2	1
BRASIL	54	27	14	5	1
PANAMÁ	55	24	16	1	4
COSTA RICA	57	25	15	2	1
ARGENTINA	66	10	21	3	0
VENEZUELA	67	18	13	2	0
BOLIVIA	73	20	4	4	1
COLOMBIA	73	14	11	2	1
PERÚ	74	12	8	5	1
ECUADOR	77	14	7	1	1
MÉXICO	80	5	11	3	1
PARAGUAY	89	5	4	2	0
TOTAL	60	19	17	3	1

Fuente: Latinobarómetro 2017

Fuente: El Papa Francisco y la religión en América Latina. Latinobarómetro 1995-2017- Latinobarómetro (2018)

Caracterización del universo evangélico

Una primera caracterización del universo evangélico podemos tomarla del argentino Pablo Seman (2019). Dicho autor señala que lo que llamamos

“evangelismo” se refiere a los herederos de diferentes grupos religiosos del cisma del siglo XVI: luteranos, metodistas, calvinistas, bautistas, menonitas, presbiterianos y pentecostales, entre otros.

El protestantismo, antecedente de todas las iglesias evangélicas, es un movimiento cristiano que basa la autoridad religiosa en la Biblia y se opone a la infalibilidad del Papa (Seman, 2019).

Ser evangélico no implica estar registrado en una burocracia, consiste en un encuentro personal con Jesús, el Espíritu Santo y Dios Padre. “Todo creyente es al mismo tiempo sacerdote” (Seman, 2019: 27)

Hay tres tendencias evangélicas en América Latina:

1) Protestantismos históricos (llegaron a la región en el siglo XIX y se limitaron a comunidades migrantes): luteranos, metodistas, valdenses y calvinistas.

2) Tendencias evangelicales (originadas en Estados Unidos, llegadas a América Latina desde principios del siglo XX, con sentido misionero y proselitista): Iglesias Bautista, Presbiteriana y Hermanos Libres.

3) Los Pentecostales, sustentan la actualidad de los dones del Espíritu Santo (nacieron a principios del siglo XX, en los episodios acaecidos en la Calle Azusa, Iglesia Episcopal Metodista Africana de California en 1906, donde ocurrieron eventos similares a los de Pentecostés). El neopentecostalismo -que nace a finales de la década de 1960 y principios de la de 1970- exagera las características del pentecostalismo (milagros, el papel de los pastores) y dos articulaciones teológicas clave: la “teología de la prosperidad” y la “guerra espiritual” (Seman, 2019: 31-32).

Hay nuevas miradas como la del autor Gerson Leite de Moraes (2020) que entienden que el concepto de neopentecostalismo -que ha servido de ayuda para caracterizar las iglesias surgidas entre el final de los años 70 y el inicio de los años 80 del siglo XX- ha quedado obsoleto y no da cuenta de las novedades surgidas en el interior del movimiento pentecostal de los últimos 40 años. “O pentecostalismo é um fenômeno dinâmico, camaleônico, com

uma capacidade enorme de se reinventar. É desta percepção que nasce o termo Transpentecostalismo, que devido à sua flexibilidade, permite compreender melhor os embates e acomodações, as convergências e divergências, as coincidências e descoincidências dos diferentes pentecostalismos” (Leite de Moraes, 2020, p. 11). El autor incluye como iglesias transpentecostales a la Iglesia Universal del Reino de Dios y a Igreja Internacional da Graça de Deus, señalando como fenómeno nuevo su incursión en la primera década de este siglo en el área cinematográfica, resignificando así su relacionamiento con la cultura. Se trata de un “Cristo de la Cultura Popular” que da voz a los excluidos de la cultura dominante (Leite de Moraes, 2020: 11). Graça Filmes, creada en 2010 por la Iglesia Graça de Deus, es actualmente la mayor distribuidora de películas del género gospel en Brasil. Las temáticas de las películas evangélicas son simples, explorando dramas de personas ligadas a la fe, donde los personajes viven sabores y sinsabores de la vida cotidiana y dentro de estructuras religiosas⁴. En el caso del cine evangélico es evidente la intención conversionista y moralista donde se exaltan los valores del grupo religioso que vehicula el filme, ya que, por lo general, los personajes viven historias donde Cristo los transforma y los aleja del mal (ya sea de las drogas, la infidelidad, el delito, etc.).

Por otra parte, vale citar los constructos teóricos de Hilardio Wynarczyk en su publicación “Ciudadanos de dos mundos: el movimiento evangélico en la vida pública argentina, 1980-2001” (2009), los que se orientan a comprender la realidad evangélica para el caso argentino. Su tesis es que existe un vínculo funcional entre el ser religioso y la conducta cívica de los grupos evangélicos argentinos en el período de referencia, en el que se produce un viraje desde una conducta enclaustrada y pietista a una toma de decisiones y acciones colectivas en la escena pública, reivindicando sus derechos en el marco institucional del Estado. La articulación teórica si bien tiene como marco al caso argentino, es lo suficientemente válida como para poder aplicarla al fenómeno de la incidencia evangélica en la política uruguaya.

4 “Contando com sucessos como Três Histórias, um Destino; Deus não está morto e Questão de Escolha, a Graça Filmes segue na mesma linha de todas as outras mídias pertencentes à Igreja Internacional da Graça de Deus, pois apresenta-se ao público em geral e, em particular aos evangélicos, como uma alternativa de qualidade para a família brasileira” (Leite de Moraes, 2020: 20).

Wynarczyk tiene como foco intelectual el surgimiento de nuevos movimientos sociales que derivan de iglesias pentecostales “bíblico conservadoras” (BC) como categoría analítica, muy a pesar de la tradición “*fuga mundi*” o la no intervención en el ámbito político. Concibe a los evangélicos como un “campo polarizado” conformado por los histórico liberacionistas (HL) y los bíblicos conservadores, quienes a su vez se subdividen entre el sector evangelical y el pentecostal.

Los bíblicos conservadores son quienes han tomado mayor iniciativa en el terreno de demandas materializadas e impulsadas desde movimientos sociales (siempre refiriéndonos al caso argentino) principalmente en lo que hace al reclamo por aspectos legales concernientes a la igualdad religiosa y no solo en la libertad de religión promulgada en la Constitución. Si bien cuentan con una presencia menor en lo poblacional, su rasgo distintivo es su grado de activismo y compromiso con las causas de acción en el medio y en clave territorial asistencialista.

El polo “histórico liberacionista” está conformado por protestantes aferrados a los aspectos fundacionales del protestantismo primigenio, con un mayor peso relativo hacia el desprendimiento de los predicados católicos y menos en la palabra escrita en la biblia como sucede en el polo opuesto. En cuanto a la condición liberacionista, es para el autor heredera de la afinidad ideológica con “la teología de la liberación, el movimiento ecuménico y la reflexión teológica contextual” (Pérez Guadalupe, 2019: 91), si bien este sector protestante es minoritario respecto a la constelación evangélica, cuentan con un capital cultural e intelectual que facilitan en algún sentido, el contacto con las capas medias y altas de la sociedad. Considerar a su vez que esta vertiente religiosa ha mantenido ciertos acercamientos con la Iglesia católica (Concilio del Vaticano II), como movimiento ecuménico se han plegado a los preceptos modernizadores de la Declaración de los Derechos Humanos y ha sido financiados por diferentes organismos para desplegar proyectos sociales.

Como principal estandarte, la agenda moral es para el polo Conservador Bíblico una forma de literalidad bíblica sustentada en principios de no incidencia del Estado sobre aspectos vinculados a la bioética, salud reproductiva y la conducta individual. Predomina una visión netamente

conservadora y funciona como contra marcha del conjunto de conquistas legales en la denominada agenda de derechos. Según el autor y en base a la exhaustiva investigación empírica, el polo CB desplaza desde la década del noventa el predominio hasta entonces de los sectores HL en la arena política de Argentina, no ya con partidos netamente confesionales, sino que se plegaron paulatinamente a sectores partidarios ya existentes. En otras palabras, en el mapa político argentino el electorado ha sabido diferenciar la participación comunitaria y la militancia política de la creencia religiosa: “en los ambientes evangélicos la pertenencia a una iglesia y la orientación del voto funcionan de manera diferenciada” (Pérez Guadalupe, 2019: 94).

El factor que opera como vertebrador de los defensores de la “nueva agenda moral” es la lucha denodada contra la “ideología de género” con rezagos de una etapa anterior donde el enemigo común era el comunismo en el periodo de posguerra. Wynarczyk sostiene que el polo CB en estos días ha cerrado filas junto a buena parte de la población católica embanderados en lemas “Provida y Profamilia”, contrarrestando el avance de principios secularizadores que amenazan la estabilidad de una moral basada en el mandato bíblico.

Por último, citaremos el abordaje de Hedilberto Aguilar de la Cruz (2019), quien realiza un esclarecimiento de los evangélicos que tienen una estrategia de posicionamiento político más visible, a quienes denomina como “dominionistas”. “Son los que tienen intenciones de establecer un gobierno cristiano y quienes durante los últimos años han mostrado un claro protagonismo público” (Aguilar de la Cruz, 2019: 41). En América Latina, explica el autor, han sido los neopentecostales, pero no exclusivamente, quienes difunden el dominionismo en el continente.

El protestantismo, que arribó a nuestro continente con misioneros anglosajones, tuvo que hacer alianzas con los liberales para poder hacer frente al poder católico, y así lograr reformas para la libertad de creencia en los distintos países. Luego de conseguido este objetivo, los misioneros optaron por replegarse para no ser vistos a favor de uno u otro bando. Al mismo tiempo, surgía, a inicios del siglo XX, el pentecostalismo premilenarista (esperaban la llegada de Cristo, que los raptaría de un mundo de pecado y maldad), por lo cual no se involucraban en la vida política (Aguilar de la Cruz, 2019).

En la década de 1970 la mayor parte de las iglesias ya eran nacionales en su dirigencia y estructura, pero se sucedieron cambios en el campo religioso que modificaron al evangelicalismo, principalmente surgidos en Estados Unidos con iglesias que se denominaron neopentecostales.

Aguilar de la Cruz (2019) identifica tres tipos de misión protestante:

- 1) en la expansión del Imperio Británico y del poderío estadounidense, identifica a un evangelismo de misión extranjera;
- 2) con las independencias y nacionalismos, vemos un protestantismo evangélico que igualmente se nacionaliza;
- 3) con el surgimiento del neoliberalismo y el capitalismo tardío, tenemos un evangelicalismo adecuado a los nuevos tiempos, que exalta el ego y la prosperidad. Dicho grupo religioso que ya limita su accionar a los templos y se transnacionaliza, formando redes de intercambio religioso, con repercusiones políticas y sociales.

Para Aguilar de la Cruz (2019) hay una asociación entre la clase social y el grupo religioso en su propuesta teológico-político-económica. Los pentecostales tradicionales se identifican con los sectores populares, poseen poco poder político y tienen una incidencia e interés mucho menor en la “política de este mundo”. Los otros evangélicos tradicionales se encuentran muy atomizados y si participan en política y economía, lo hacen a título personal. “En tanto, los neopentecostales y otras mega-iglesias cuyo manejo se asemeja más a una empresa particular, apelan a sectores de nivel medio-alto o atraen a sectores medios-bajos que aspiran a escalar en la pirámide social. De éstos últimos, surge el dominionismo en América Latina, que tiene su origen en Estados Unidos, con la Mayoría Moral que tomó forma en la elección de Ronald Reagan, en 1980, para recuperar a la “nación cristiana” de la depravación moral. De allí derivó todo un movimiento dentro del Partido Republicano, en Estados Unidos, para “volver la nación a Dios”, “regresar a Cristo a la vida pública”, “hacer grande a Estados Unidos otra vez” (Aguilar de la Cruz, 2019: 42).

El dominionismo posee predicadores y pastores neopentecostales, aunque también los hay pentecostales, bautistas y presbiterianos, con quienes comparten el interés por cristianizar las siete esferas para el dominio de la vida social: gobierno, medios de comunicación, arte y entretenimiento, educación, familia, religión y negocios. El dominionismo establece alianzas estratégicas para poner a un lado diferencias teológicas para cooperar en una agenda política en común como la Declaración de Manhattan, firmada por evangélicos, católicos y ortodoxos en 2009, donde se establece “tres puntos importantes de defensa de la “civilización cristiana” ante los embates del secularismo, el socialismo y los progresistas: la defensa de la vida de los más vulnerables (no al aborto, eugenesia y eutanasia), el matrimonio entre hombre y mujer como base de la sociedad (ante la resignificación del matrimonio como parejas del mismo sexo y otras variantes), y la defensa de la libertad religiosa (atacar al Estado laico, así como enfrentar a la obligación estatal de EEUU de cumplir con normativas del Estado, como casar homosexuales, vender pasteles o que se defina como discurso de odio la oposición a parejas del mismo sexo)” (Aguilar de la Cruz, 2019: 43).

El involucramiento social no está dirigido a cambiar las estructuras sociales como la Teología de la Liberación, sino tomar el poder político institucional para traer el reino de Dios en la tierra y ayudar a los pobres, tomando las cúpulas, brindando asistencia social a través de áreas bien constituidas de beneficencia que tienen instituidas en sus iglesias.

La ONU, la OEA, la CEPAL y cualquier otra organización que promueva la “ideología de género” es vista como enemiga por los dominionistas y como parte del “marxismo cultural” progresista que se ha metido incluso en organizaciones liberales como el BM y el FMI. También consideran que la defensa de los derechos humanos es lo primordial dentro de la agenda LGTBI y las feministas abortistas, que son financiadas por ONG’s progresistas.

Aguilar de la Cruz (2019) explica que el dominionismo no es un grupo conspiracionista, aunque puede conspirar, utiliza más bien los mecanismos formales de la democracia partidista. Si conviene a sus fines, los dominionistas pueden realizar alianzas con la izquierda que se oponga a la “ideología de género”; pero más bien funcionan como grupos políticos de derecha, aunque

La proyección política de los evangélicos en Brasil, Argentina y Uruguay

pueden tomar distancia de los liberales con una agenda “gay”.

De esta forma, finalizamos las teorizaciones de Aguilar de la Cruz (2019) que sistematiza el dominionismo como la corriente evangélica que lucha por el poder político y económico (además de las otras cinco montañas).

3. El modelo teórico para el análisis: el Partido evangélico, el frente evangélico y la facción evangélica

En esta tesis tomaremos el modelo propuesto por Pérez Guadalupe (2019: 80- 82) para el análisis, quien propone tres modelos de participación política de los evangélicos, a saber:

- **El partido evangélico:** “movimiento o partido confesional, integrado y liderado exclusivamente por ‘hermanos evangélicos’” (Pérez Guadalupe, 2019: 80).
- **El frente evangélico:** “se trata de un frente político liderado por hermanos evangélicos de diferentes denominaciones, pero que abre a otros actores que comparten con ellos sus ideales políticos” (Pérez Guadalupe, 2019: 81).
- **La facción evangélica:** “consiste en la participación de líderes evangélicos en procesos electorales dentro de partidos o movimientos políticos ya constituidos” (Pérez Guadalupe, 2019: 82)

Asimismo, tomaremos en cuenta los siguientes elementos para analizar la proyección partidaria evangélica en Uruguay y los distintos países de la región:

- a) el sistema político de cada país;
- b) el peso político, social y religioso de la Iglesia católica;
- c) la cultura política de cada país.

Estos elementos analíticos serán retomados a lo largo todo el análisis de las entrevistas y material documental.

4. Identidad evangélica y expansión territorial: la tesis de Rita Segato

Para analizar el accionar de los evangélicos en el campo político latinoamericano, tomaremos en cuenta -aunque no de manera acrítica- la teoría que propone la antropóloga argentina Rita Segato (2008), quien argumenta que las tendencias de la religiosidad contemporáneas responden a un nuevo orden territorial en la modernidad tardía.

Segato (2008) manifiesta que, en tiempos de globalización y Política de la Identidad, “el proceso expansivo de algunas religiones puede ser descripto como anexión blanda, donde los signos de la afiliación religiosa marcan la pertenencia a una red y anticipan la adquisición de nuevos territorios. En este nuevo orden territorial, la propia gente, con su capacidad agregadora, va constituyendo y anexando territorios” (Segato, 2008, p. 58). En este contexto el Estado nación se debilita y los territorios se definen por la adhesión de sus habitantes a una cultura, esto define un nuevo orden territorial. El pueblo (rebaño) se identifica con ciertos emblemas e íconos y van definiendo así un territorio que trasciende el Estado nación. “Grupos que se comportan como patrias secundarias en sus formas de organización apelan a la lealtad y a la exhibición ritualizada de fórmulas que expresan esa lealtad, y se expanden creando franjas de identidad común y apropiación territorial” (Segato, 2008: 44).

Estos pueblos-rebaño mantienen un vínculo con los estados nacionales en dos sentidos: por un lado, atraviesan con su nueva forma de soberanía y lealtades grupales, los antiguos territorios patrios, e interactúan con más de un Estado nacional, negociando su estatus de existencia dentro de su jurisdicción y presionando por ser reconocidos como tales; por otro, su capacidad de conquistar porciones de influencia y control en uno o más campos de la vida económica y política es una consecuencia de su existencia y cohesión (Segato, 2008).

“El impacto de esta configuración en la política es grande, ya que en regímenes democráticos la consistencia y cohesión del pueblo-rebaño lo valorizan como masa de votantes que eligen -o dejan de elegir- un determinado candidato, hasta el punto de que el propio Estado y sus instituciones pueden, eventualmente, venir a convertirse en territorio controlado por una de estas redes y marcado con los emblemas de su apropiación (Segato, 2008: 47).

Luego de analizar la teoría de Segato (2008), de manera crítica, podemos afirmar que su modelo de análisis se ajusta más bien al caso de Brasil y al de los países de Centroamérica, pero no es extrapolable al resto de América Latina. Su tesis no deja de ser muy radical, ya que argumenta que la feligrecía evangélica (rebaño) vota a los representantes evangélicos en la política, en esta suerte de “tribalización del Estado”. Sin embargo, si bien en muchos países los evangélicos participan de los cultos y son beneficiarios de las obras sociales de muchas iglesias, esa participación religiosa no siempre se traduce en adhesión política. Una prueba de ello es el caso de Argentina, donde los grupos evangélicos han fracasado por la vía partidaria.

Analizaremos a continuación el caso de la presencia de los evangélicos en la arena política de Brasil.

5. Brasil: la máxima expresión de los evangélicos en la política

En el cuadro N° 1 se ilustra la adscripción religiosa en Brasil, año 2020, donde se puede apreciar que los católicos constituyen el 54,2%, los evangélicos el 25,9% (discriminados en 20,5% evangélicos sin especificar, 0,3% evangélicos bautistas, 3,7% evangélicos pentecostales, 0,6% adventistas y 0,8% protestantes) y los sin religión 13% (ateos 0,5%, agnósticos 0,4% y ninguna 12,1%).

Cuadro N° 1 – Adscripción religiosa en Brasil. Año 2020

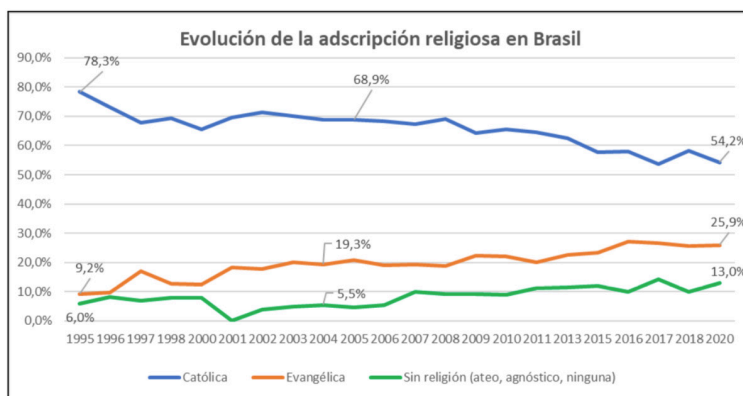
Adscripción religiosa en Brasil año 2020	
Católica	54,2 %
Evangélica sin especificar	20,5%
Evangélica bautista	0,3%
Evangélica pentecostal	3,7%
Adventista	0,6%
Testigos de Jehová	0,7%
Protestante	0,8%
Cultos afro/americanos, Umbanda, etc	2,0%
Creyente, no pertenece a Iglesia	0,3%

Agnóstico	0,4%
Ateo	0,5%
Otra	2,8%
Ninguna	12,1%
No sabe / no contesta	0,9%

Fuente: elaboración propia en base a Latinobarómetro 2020

A continuación, se ilustra la evolución de la adscripción religiosa en Brasil entre los años 1995 y 2020.

Gráfico N° 7. Evolución de la adscripción religiosa en Brasil



Fuente: elaboración propia en base a Latinobarómetro 2020

La contienda electoral del año 2022 ha presenciado una lucha encarnizada entre Lula y Bolsonaro por conquistar al electorado evangélico, que ronda los 65 millones de habitantes, según las estadísticas. Se trató de una verdadera guerra religiosa. El peso demográfico de los evangélicos, que constituyen un tercio de la población brasileña, determina la importancia de esa parte del electorado. Por parte de la campaña de Bolsonaro se adujo que Lula cerraría templos evangélicos si resultase ganador, y que impondría baños unisex en lugares públicos. Estas informaciones fueron tomadas por varias personas como “fake news”, al punto que muchos votantes desestimaron dicha información y/o decidieron cambiar de iglesia, ya que los templos también

se hacían eco de esta información. Un video fue manipulado y difundido por redes sociales donde se veía a Lula realizando una conexión con el diablo.

El 19 de octubre de 2022 Lula difundió una carta a los evangélicos donde desmentía estas dos noticias falsas difundidas por los bolsonaristas en redes sociales para quitarle votos en las iglesias. En dicha carta también recordó que fue durante su gestión que se instauró la gran fiesta anual de los evangélicos y que si de él dependiese no se hablaría de aborto (pero que era un tema del Congreso, no del presidente).

Del total de evangélicos se calcula que entre un 60% y un 65% votó por Bolsonaro, el resto se reparte entre Lula y los indecisos. Burity (2022) explica que ese voto se concentra en el nordeste y es mayormente femenino. “(...) en todos los Estados del nordeste de Brasil Lula tiene más o menos el 65% del voto – y puede llegar a más-, inferimos rápidamente que hay una suerte de interseccionalidad entre religión, posición socioeconómica, género y posición étnico-racial” (Burity, 2022). Las personas en una situación más vulnerable (incluida la población evangélica) y que evidenciaron una caída de su nivel de vida durante los últimos años, tienen un recuerdo positivo del acceso a servicios de salud, educación, etc., durante la era de Lula.

Sobre el voto evangélico se podría decir que Jair Bolsonaro cuenta con un apoyo muy alto entre la población evangélica, pero redujo su caudal de votos respecto a la elección en la que fue electo presidente, mientras que Lula lo aumentó. En este sentido, Burity llama a la reflexión y señala que “las visiones que presentan al voto evangélico como monolítico y en bloque no son las correctas” (Burity, 2022). Para ello es importante comprender la existencia desde hace 10 años de una élite pastoral y política de derecha en Brasil, por un lado; y por otro, una comunidad religiosa que piensa y actúa de una determinada manera. Es decir, la disponibilidad de candidatos evangélicos, no se traduce necesariamente en el apoyo de la feligresía evangélica. En las pasadas elecciones quedó claro que hubo una fuerte presión de pastores y liderazgos laicos en las iglesias evangélicas para lograr la captación de sus miembros con posiciones de derecha y pro-bolsonaro, pero que esas mismas presiones generaron una reacción y resistencia de grupos moderados y de izquierda que en los últimos años habían estado con un bajo perfil por tantas derrotas. Esa reacción llevó incluso a amenazas de expulsión a pastores y líderes religiosos

que manifestaban su adhesión a Lula y el PT (entre las iglesias presbiterianas, bautistas y pentecostales de las Asambleas de Dios).

A pesar que durante los gobiernos del PT se aprobó el Día Nacional de la Proclamación del Evangelio y la Ley de Libertad Religiosa, existe una aversión de un sector evangélico hacia dicho partido. Esto se debe a que durante las presidencias de Lula (2003-2007 y 2007-2011) distintos colectivos adquirieron notoriedad y presencia en la escena pública. Claramente en el gobierno de Dilma Rousseff (2011-2016) estos grupos asociados al feminismo, a la diversidad sexual, a la igualdad étnica y racial, fueron demandando mayores espacios, más políticas y más presencia gubernamental. Ello se constató en políticas en materia de educación, cultura, derechos sexuales y reproductivos, antirracismo e igualdad de género. “En ese contexto, las viejas ideas de derecha católica – que han tendido a ver a estos grupos como enemigos de la moral tradicional- emergieron con fuerza y fueron asumidas por el bloque evangélico que participaba en la coalición petista. La cuestión moral se volvió central en la disputa política en el interior de la coalición de gobierno. Los líderes religiosos conservadores que se habían vuelto pragmáticamente defensores de Lula en los 2000 – pero que antes de sus gobiernos y después de ellos estuvieron contra él – hicieron un fuerte eje en esa cuestión moral” (Burity, 2022).

Ese deslizamiento hacia la derecha ha sido fuerte dentro del campo evangélico y lo ha afectado. No obstante, ese alineamiento institucional con el bolsonarismo de muchos sectores evangélicos no ha estado exento de tensiones y conflictos dentro de las propias iglesias. Cuanto mayor ha sido la presión por adoptar una posición bolsonarista, mayor ha sido la resistencia. Han surgido grupos dentro de las propias iglesias que han adquirido notoriedad pública revelándose contra esa presión bolsonarista, logrando quebrar la imagen homogénea y monolítica de los evangélicos.

El campo evangélico es muy heterogéneo y si bien ha sido movilizado en torno a los “valores tradicionales” asociadas a la sexualidad y al género, eso no significa que “el voto -como opción política- sea un correlato de esas posiciones morales” (Burity, 2022). En el 2000 los evangélicos ya votaron a Lula y aquellos que están en una situación de vulnerabilidad, saben que han sido beneficiados con las políticas sociales del PT (Partido de los Trabajadores). En este sentido se ha corroborado la vuelta al voto evangélico en favor de Lula (la aparición de una serie de líderes religiosos en defensa del proyecto petista

muestra esa otra cara -aunque minoritaria- del campo evangélico), aunque hay un núcleo que aún se aferra a las posiciones de derecha.

“Las posiciones moralmente conservadoras de un sector amplio de esa ciudadanía religiosa no necesariamente se traduce en conservadurismo político a la hora de votar” (Burity, 2022). El voto de las personas evangélicas es un voto variable, sino siempre hubiese sido de derecha y no siempre fue así.

Actualmente, los evangélicos tienen una bancada con decenas de parlamentarios en el Congreso brasileño. Sin embargo, Burity afirma que “Ahora hay menos diputados y senadores evangélicos que en el período pasado (20% menos), pero sin embargo el nuevo Congreso tendrá una composición aún más conservadora en 2023. Por lo tanto, diría que hay una mayoría de la feligresía evangélica que sostiene posiciones pro-Bolsonaro, pero al mismo tiempo resulta claro que la presión ideológica realizada por pastores, obispos y liderazgos laicos en las iglesias ha producido un efecto antibolsonarista entre feligreses moderados y aquellos que se ubican más a la izquierda. Esa gente, que participa religiosamente del mundo evangélico, ya no se queda callada” (Burity, 2020).

Durante el gobierno de Bolsonaro, autoridades religiosas ocuparon puestos en la política, el caso más notorio es el del pastor evangélico Marcelo Crivella, de la denominación neopentecostal Iglesia Universal del Reino de Dios, que ocupó el cargo de alcalde de Río de Janeiro hasta el año 2020, cuando fue detenido por corrupción.

El ex presidente Jair Bolsonaro, como mencionábamos, alcanzó la presidencia en 2019 con el apoyo de muchos evangélicos y católicos. A pesar de definirse como católico, Bolsonaro fue bautizado por un pastor evangélico en el Río Jordan, en Israel, en el año 2016, en lo que muchos consideran fue su primer acto de campaña. Lamia Oulalou (2019) señala que Bolsonaro mantiene esa “productiva ambigüedad religiosa”, se hizo evangélico sin dejar de ser católico, y es el primer presidente que posee un discurso abiertamente pentecostal. Se pudo evidenciar en su primer discurso luego de su victoria, cuando puso explícitamente su mandato bajo la supervisión de Dios, recordando el slogan de su campaña: «Brasil por encima de todo, Dios por encima de todos» (p. 69).

Según Lamia Oualalou (2019), “Brasil está experimentando una transición religiosa acelerada, única en el mundo para una nación de su tamaño” (p. 70). La autora señala que, en 1970, el 92% de los brasileños se declaraba católico, mientras que en 2010 el porcentaje bajó a 64,6%. Si bien este descenso puede deberse a una mayor diversidad religiosa, ha beneficiado principalmente al llamado grupo evangélico, que incluye a los protestantes tradicionales, cuyo peso no ha variado mucho entre la población y, sobre todo, a los seguidores de las iglesias pentecostales y neopentecostales. En 2010, los evangélicos alcanzaron el 22,2% de la población según el Censo IBGE, 2010 (Oualalou, 2019).

Oualalou (2019) señala que hay una clara correlación entre adhesión al evangelismo y el voto a Bolsonaro, ya que en los Estados en donde el evangelismo ha ganado presencia (como Río de Janeiro) han ofrecido al ex capitán del Ejército una victoria avasallante (p. 70). Varios factores han sido identificados por la autora para explicar la victoria de Bolsonaro, la que considera como un “huracán”, resultado de la alianza entre los militares, los neoliberales y los evangélicos. En primer lugar, Bolsonaro logra captar el rechazo escondido de un sector de la población hacia la “era de los derechos” en favor de las minorías (las mujeres, los indios, los homosexuales). Asimismo, un sector de la población entiende que el PT ha sido un gobierno corrupto que se ha encargado de las minorías LGTB y de los más pobres a través de un intervencionismo del Estado, pero se ha olvidado de ellos. Todo esto, sumado al apoyo que le otorga la Iglesia Universal del Reino de Dios, la difusión de fake news, apoyados por las redes sociales de Whatsapp y la cadena Record (segundo canal más visto en Brasil, herramienta mediática de la Iglesia Universal) logran una gran capilaridad entre los evangélicos. Bajo el lema “Hermano vota a Hermano”, todas las iglesias evangélicas, desde las tradicionales a las neopentecostales, llamaron a votar por Bolsonaro en las elecciones de 2018.

En la actualidad, en diversos debates públicos y en la propia actividad parlamentaria de Brasil, cada vez más los evangélicos se asumen como conservadores y de derecha y alegan que sus valores y su modo de vida religiosos están bajo el feroz ataque por parte de sus enemigos, identificados como la izquierda, los petistas, los comunistas, los bolivarianistas, los grupos feministas y LGTBs, los defensores de la laicidad del Estado, de los derechos humanos y sexuales.

María das Dores Campos Machado (2018) es reconocida en el ámbito académico brasileño por sus aportes sobre el estudio de la diseminación del discurso cristiano en torno a la “ideología de género” en la esfera política y de la sociedad civil por parte de actores católicos y evangélicos, los cuales rechazan la adopción de la categoría de género en las políticas públicas. La autora muestra las articulaciones de los católicos y evangélicos en el Congreso Nacional para revertir algunas políticas que incorporaban la perspectiva de género, y a su vez, la actuación de los dirigentes católicos y evangélicos en la sociedad civil en el intento de evitar la inclusión de la perspectiva de género y la orientación sexual en los planes de educación estatales y municipales (Campos Machado, 2018). “Estamos frente a una disputa que envuelve segmentos organizados en movimientos sociales, ONGs e instituciones confesionales con visiones del mundo e intereses bien distintos: los cristianos con lectura a-histórica de la biblia, con una concepción heteronormativa y patriarcal de la sociedad, y los sectores sociales que valorizan la autonomía de los sujetos sobre sus cuerpos y sexualidad”⁵ (Campos Machado, 2018, p. 13). Se trata de una disputa moral y de construcción social de una nueva forma de moralidad por parte de los movimientos sociales⁶.

En cuanto a la especificidad del caso brasileño, utilizando la tipología de Pérez Guadalupe (2019) encontramos la presencia simultánea de los tres modelos, a saber: i) partidos evangélicos, ii) frente evangélico y iii) facción evangélica. Por otra parte, se destaca en este caso la producción de “políticos de Cristo” (las iglesias adoptan candidaturas oficiales y las promocionan a sus fieles) y la actuación de las iglesias como partidos paralelos. Todo ello se da en un contexto de alta fragmentación partidista (los partidos políticos son débiles y tienen sus fronteras diluidas) y de la magnitud de los distritos electorales. Las iglesias que tienen mayor participación en la política son la IURD (con su Partido Republicano Brasileiro), y las Asambleas de Dios (identificadas mayormente con el Partido Social Cristiano), las cuales han catapultado buena parte de los diputados federales evangélicos electos en las últimas décadas (Lacerda y Brasiliense, 2019).

6. La politización evangélica en la Argentina contemporánea

5 Traducción propia

6 Otros interesantes análisis sobre los evangélicos en Brasil pueden encontrarse en Ricardo Mariano (2005, 2016); Lopes Cabral (2006); Ari Pedro Oro y Tadvald M. (2019) y Leonildo Silveira Campos (2005).

En esta sección, realizaremos un análisis de la politización evangélica en la Argentina contemporánea. En el cuadro N° 2 se exhibe la adscripción religiosa en Argentina en el año 2020, donde se observa una caída en los fieles católicos que alcanzan el 41,2% de la población.

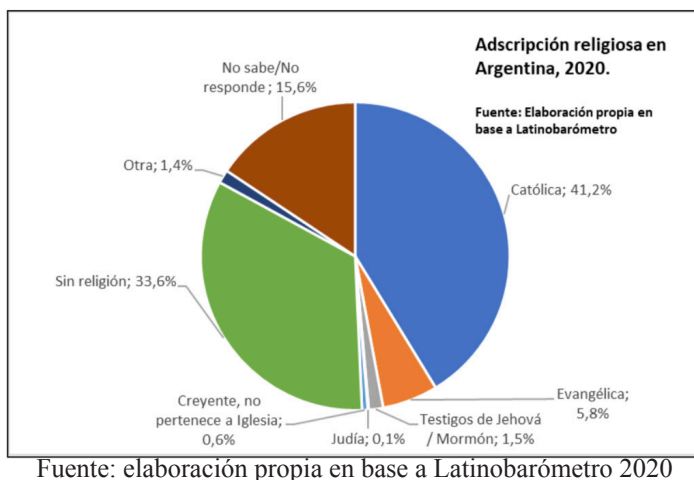
Cuadro N° 2 - Adscripción religiosa en Argentina, año 2020, Latinobarómetro

Adscripción religiosa en Argentina. Año 2020	
Católica	41,2%
Evangélica sin especificar	5,5%
Evangélica bautista	0,0%
Evangélica pentecostal	0,0%
Adventista	0,3%
Testigos de Jehová	1,1%
Mormón	0,4%
Judía	0,1%
Protestante	0,0%
Creyente, no pertenece a Iglesia	0,6%
Agnóstico	0,6%
Ateo	1,6%
Otra	1,4%
Ninguna	31,4%
No sabe / no responde	15,6%

Fuente: elaboración propia en base a Latinobarómetro 2020

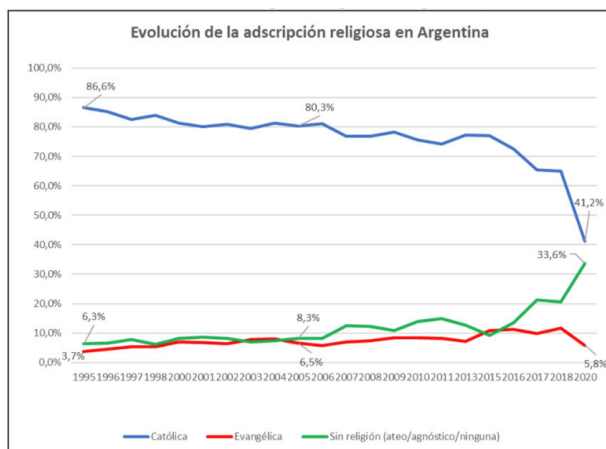
En el cuadro N°2 así como en el gráfico N° 8 que se exhibe a continuación, se observa una caída en los creyentes de la religión católica en Argentina, alcanzando su guarismo histórico más bajo (41,2%). Asimismo, se ilustra en el gráfico N° 8 que los Testigos de Jehová y los mormones concentran el 1,5% de las adhesiones, los creyentes sin iglesia constituyen el 0,6%, los judíos 0,1%, los sin religión un 33,6%, los que adhieren a otra religión no especificada constituyen el 1,4% y no sabe no responde un 15,6%.

Gráfico N° 8 – Adscripción religiosa en Argentina 2020 (resumen)



En el gráfico N° 9 se ilustra la serie histórica de las creencias en Argentina en el período 1995-2020.

Gráfico N° 9– Evolución de la adscripción religiosa en Argentina (1995 – 2020)



Los que se definían como católicos eran el 86,6% en 1995, descendiendo a 80,3% en el año 2015, presentando una brusca caída a 41,2% en el año 2020. En cuanto a los evangélicos, éstos experimentan un crecimiento de 8 puntos porcentuales el período 1995-2018, ya que se identifican con dicha denominación un 11,7% de la población en el año 2018, pero luego se aprecia una caída en el año 2020 a un 5,8%. Los denominados “sin religión” (ateos, agnósticos, sin religión) experimentan un crecimiento de 27,3% puntos porcentuales entre 1995 y 2020, alcanzando el 33,6% de la población argentina al final del período, según datos del Latinobarómetro 2020.

En Argentina, la relación entre la Iglesia Católica y el Estado, por su mayor visibilidad pública y por su posición monopólica, es la que se presenta como la más evidente en el juego de relaciones y negociaciones existentes entre el campo religioso y el campo político; así como también fue la que ocupó una vasta bibliografía académica en los estudios sobre religión y política.

Antes del regreso a la democracia en Argentina (1983), el mundo evangélico estaba dominado por un paradigma misionero, el énfasis en la preservación de una identidad denominacional y por el apoliticismo y aislamiento social (Carbonelli y Jones 2015; Carbonelli 2011). En la década de 1960 se produjo una fractura, resultando que una parte de la comunidad evangélica (metodistas, valdenses, luteranos) se acerca a la teología de la liberación, y otros grupos (iglesias como los Hermanos Libres y el Ejército de la Salvación) se incorporan a la corriente fundamentalista del contexto estadounidense de posguerra, que se vio fortalecida por la nueva derecha cristiana. Los golpes de Estado de la década de 1970 en el Cono Sur acentuaron esa división. El primer bloque de iglesias apoyó al sector progresista católico y al Movimiento Ecuaménico por los Derechos Humanos, mientras que el otro sector dio su apoyo a la dictadura cívico-militar en Argentina.

Hilario Wynarczyk (2009) subraya que desde el regreso a la democracia en Argentina los evangélicos desarrollaron una fuerte identidad como la principal minoría religiosa a partir de la protesta por la igualdad religiosa frente al estatus privilegiado que posee la Iglesia Católica en dicho país.

Algranti y Mosqueira señalan que desde la década de 1990 hasta la actualidad el nepentecostalismo avanza hacia “una institucionalización creciente de su presencia en la sociedad” (Algranti y Mosqueira, 2018: 306).

Destacan la creación por parte de los evangélicos de modelos de intervención sobre dominios abandonados de la sociedad, en zonas menos visibles como cárceles, institutos de menores y el trabajo con consumos problemáticos, desarrollando así una metodología específica en el tratamiento de adicciones desde una perspectiva espiritual (Algranti y Mosqueira, 2018). Los autores demuestran que el Estado y los grupos religiosos confluyen en el Programa Inclusión de tratamiento de adicciones, demostrando que hay una articulación entre las redes públicas y las evangélicas, entre el mundo religioso y el de las políticas públicas.

Marcos Carbonelli (2016) por su parte, analiza la performance de Cynthia Hotton, evangélica, quien es electa diputada en 2007 integrando una alianza de partidos no peronistas. En 2008 forma la agrupación política “Valores para mi país”. Sigue la línea conservadora de la mega iglesia pentecostal: rechazo a la legalización del aborto, rechazo al matrimonio entre personas del mismo sexo. Define a la familia como una institución patriarcal y heterosexual. Una de sus propuestas fue extender las prerrogativas de la Iglesia Católica a las demás religiones, la cual no prosperó (Carbonelli, 2016). “Hotton obtuvo una distinción por parte de la organización internacional Enfoque a la Familia, como “defensora de la vida en Latinoamérica”, y esta mención le valió la organización de un ciclo de conferencias propio, donde actualmente asesora a diputados cristianos latinoamericanos en debates como aborto, unión de parejas de mismo sexo, fertilización asistida y eutanasia. En definitiva, Hotton prolongó su trayectoria política a partir de su conversión en embajadora “global” de los valores cristianos en la arena partidaria” (Carbonelli, 2016: 208).

En las últimas elecciones Primarias Abiertas Simultáneas y Obligatorias (PASO) en la Argentina (2019), el frente NOS se coloca como la quinta fuerza política. El Frente NOS presentaba como candidato presidencial al ex militar Juan José Gómez Centurión y a la ex diputada evangélica Cynthia Hotton. Es una propuesta política nueva que se opone al aborto capitalizando lo que se conoce como el “voto celeste” (provida y profamilia). Asimismo, las iglesias evangélicas demostraron en la Argentina un poder de convocatoria relevante en las manifestaciones durante el debate por la legalización del aborto. Se trata, en definitiva, de un conglomerado que abarca según la Segunda Encuesta del CEIL-CONICET (2019) al 15,3 % de la población argentina (un 13% son pentecostales y un 2,3 otros evangélicos), fenómeno religioso que experimentó

un fuerte crecimiento en los últimos 50 años (el censo de 1960 arrojó que eran el 2,3 %) (Rubin, 2019)⁷.

Otras figuras evangélicas relevantes en la política son Miriam Ruth Boyadjian (senadora Nacional del Movimiento Popular Fueguino por la provincia de Tierra del Fuego entre 2015 y 2019) y David Schlereth (diputado de la nación para el período 2017-2021 del Partido Pro, pastor evangélico). También hay numerosos evangélicos elegidos como concejales en las legislaturas municipales y evangélicos en las oficinas de culto de los municipios y gobiernos provinciales (Wynarczyk, 2019). Dos elementos claves para comprender el modelo de la participación política de los evangélicos en Argentina son el anclaje territorial y la afinidad con el peronismo. Tomando en cuenta la tipología de Pérez Guadalupe (2019), en Argentina hoy por hoy encontramos el modelo de la “facción evangélica”, aunque en el pasado existieron partidos políticos confesionales, pero fracasaron. La particularidad es que los grupos evangélicos han abandonado la vía partidaria propia, pero sí han consolidado una movilización en las calles y han penetrado en las políticas públicas. Otra singularidad del caso argentino es que la mayoría de los votantes evangélicos no tiene preferencia por partidos de derecha, sino que se inclina por el peronismo. Una coincidencia con el caso brasileño y el uruguayo es la obra social que realizan las iglesias evangélicas sobre dominios de la sociedad abandonados, tales como las personas que poseen adicciones, personas privadas de libertad, víctimas de violencia de género, todo lo que ha llevado a Wynarczyk (2019) a decir que los evangélicos trabajan en los “sótanos de la nación” (p. 219).

7. Uruguay: los evangélicos avanzan en el escenario político

Uruguay, el país más laico del continente, comienza a percibir en el último decenio el incremento de figuras públicamente reconocidas como evangélicas en la arena política. Antes de adentrarnos en el tema, realizaremos una aproximación histórica al fenómeno religioso en Uruguay. Nuestro país experimentó en su temprana modernidad un fuerte proceso de secularización de las mentalidades, las costumbres, las instituciones y la educación, donde el laicismo tuvo un hondo arraigo social. En este proceso hubo dos elementos que jugaron un rol primordial: la débil implantación del catolicismo en nuestro

⁷ Para el caso argentino ver además Carbonelli y Jones (2015); también la contribución de Pablo Semán (2019 y 2001) sobre la Teología de la prosperidad en los evangélicos.

país, ya desde la época de la colonia; y el rol de las élites modernizadoras que estuvieron presentes previamente y durante la consolidación del Estado moderno.

El proceso secularizador en nuestro país se concentró históricamente a lo largo de las seis décadas de la primera modernización capitalista (1860 y 1920), y el mismo es entendido como una progresiva “privatización de lo religioso”. En ese período hubo una fuerte pugna entre Iglesia y Estado por ocupar los espacios públicos, cuyos dos hitos iniciales podemos marcarlos con las leyes de Educación de 1877 y su imposición de la “laicidad”, y la de Registro del Estado Civil de 1878. No obstante, el punto más alto se alcanza en las primeras décadas del siglo XX, con el llamado “primer batllismo”, donde definitivamente el Estado relega lo religioso a la esfera privada. Entre las iniciativas tomadas por Batlle y Ordóñez podemos mencionar la ley de divorcio, la remoción de los crucifijos de los hospitales, la supresión de la enseñanza religiosa en las escuelas públicas, la sustitución por decreto de festividades religiosas por laicas, etc.

José Pedro Barrán (1988) destacó que “la secularización de las mentalidades, las costumbres, las instituciones, y la educación (se constituyó muy pronto en) uno de los síntomas culturales más precisos de la temprana modernidad uruguaya”.

Según Gerardo Caetano, salta a la vista el carácter radical en varios aspectos del concepto de laicidad impuesto en el país durante el período estudiado. La adopción de posturas oficiales fuertemente críticas respecto a la religión institucional hegemónica (la Iglesia Católica), unido a una transferencia de sacralidad de lo religioso a lo político, “poco a poco derivó en la conformación de lo que ha dado en llamarse una suerte de religión civil, con simbologías y doctrinas alternativas, rituales y liturgias cívicas orientados a reforzar la identidad y el orden sociales” (Caetano, 2007: 43).

En opinión de Caetano, la privatización de lo religioso y la implantación de una religión civil laicizada fueron las marcas del proceso de secularización uruguayo, que trascendió el plano de las relaciones entre Iglesia y Estado (o el de los vínculos entre religión, política y sociedad), “para inscribirse como perfil fundamental de la más vasta identidad cultura de los uruguayos” (Caetano, 2007: 44).

Sin embargo, se podría afirmar tentativamente que hoy existe cierto grado de desencuentro entre la imagen laica que presenta Uruguay y el

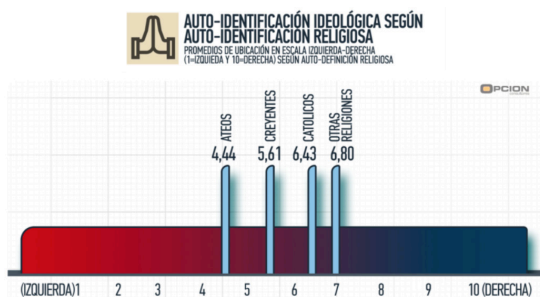
progresivo incremento de nuevos movimientos religiosos. Tal paradoja y sus posibles repercusiones en la identidad religiosa suponen un enorme atractivo para nuestra curiosidad sociológica. Razones como éstas, nos motivan a explorar la nueva realidad que se nos impone; recurriendo paralelamente a aquellas teorías que mejor permitan comprender al fenómeno en cuestión.

Como señala Caetano, “la contemporaneidad académica del replanteo analítico del tema de las nuevas formas de lo religioso comienza a sintonizar con ciertos cambios y apetencias de la sociedad uruguaya más actual” (Caetano, 2006: 155). A partir de investigaciones y estadísticas recientes, no quedan dudas de que se ha constatado en la sociedad uruguaya un incremento considerable de la demanda de religiosidad. La emergencia de prácticas religiosas orientalistas o de cuño New Age, la proliferación de templos pentecostales de gran poderío económico, los nuevos enfoques de neocristiandad, y la adhesión de nuevos creyentes a cultos umbandistas, hacen pensar que el Uruguay está cambiando fuertemente en sentido religioso.

Estos cambios en el sentir religioso también generan cambios en la participación política de los creyentes, y definen preferencias por ciertos sectores, partidos e ideologías. Centrémonos en conocer la cosmovisión religiosa de los creyentes evangélicos presentes en la arena política uruguaya.

En el gráfico N° 10 se ilustra la auto-identificación ideológica según la autodefinición religiosa en Uruguay (Fuente: Opción consultores). Se observa que los ateos se identifican más con la izquierda, mientras que los católicos y otras religiones se identifican más con la derecha.

Gráfico N° 10. Auto-identificación ideológica según autodifentificación religiosa en Uruguay, año 2018



Fuente: Opción consultores, año 2018

Explorando el universo evangélico en Uruguay

En Uruguay, el porcentaje de católicos ha ido disminuyendo en las últimas décadas al igual que ha ocurrido en la región, llegando al 32,4%% en la actualidad. En el cuadro N° 3 se ilustra la adscripción religiosa en Uruguay según el Latinobarómetro 2020. La población evangélica asciende a un 8,8%, porcentaje que se incrementa año a año. Dicho universo se compone de un 8,1% de evangélicos sin especificar, 0,3% de adventistas y 0,4% de protestantes.

Cuadro N° 3

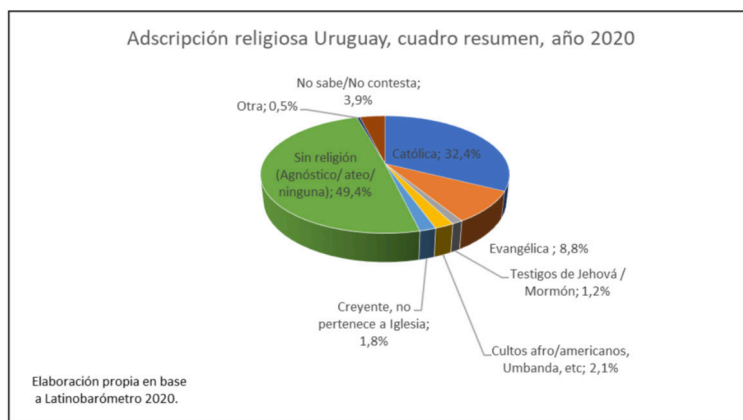
¿Cuál es su religión? Uruguay, año 2020	
Católico	32,4%
Evangélica sin especificar	8,1%
Adventista	0,3%
Testigos de Jehová	0,8%
Mormón	0,4%
Protestante	0,4%
Cultos afro/americanos, Umbanda, etc.	2,1%
Creyente, no perteneciente a Iglesia	1,8%
Agnóstico	1,0%
Ateo	8,8%
Otra	0,5%
Ninguna	39,6%
No sabe / No contesta	3,9%
N	100%

Fuente: elaboración propia en base a Latinobarómetro 2020

En el gráfico N° 11 se ilustra un gráfico resumen de las preferencias religiosas de los/las uruguayos/as, donde se puede apreciar que los “sin religión” (ateos, agnósticos o ninguna religión), alcanzan el 49,4%, casi la mitad de la población, que nos hace pensar que el “Uruguay Laico” como lo ha denominado el historiador Gerardo Caetano, es un distintivo que sigue arraigado para gran parte de la población, heredado del temprano proceso de secularización y la fuerte pugna entre la Iglesia católica y las élites modernizadoras, que finalmente lograron desplazar al catolicismo a la esfera privada, instalando un “Ethos laico-racionalista” que marcó hasta nuestros tiempos la mentalidad y las costumbres de los/las uruguayos/as.

El antropólogo Nicolás Guigou (2006) señala que “(...) la privatización de lo religioso en Uruguay - parte de los efectos de un radical proceso de secularización y laicización ocurrido desde mediados y finales del siglo XIX hasta aproximadamente la década de los ‘30 del siglo XX – y la elaboración de una religión civil “jacobina”, sustitutoria y homogeneizadora, matrizó sin duda la conformación de la nación en cuestión” (Guigou, 2006: 46). Esta matriz cultural uruguaya, señala el autor, contrasta con el trasfondo religioso brasileño, así como con el “catolicismo de estado” argentino, de particular incidencia en la arena política del vecino país desde la década de los ‘30 del siglo pasado. Esa “religión civil laicizada” explica por qué en Uruguay son sagrados el Parlamento, la democracia y hasta los períodos presidenciales.

Gráfico N° 11 – Adscripción religiosa en Uruguay, Resumen, 2020



Fuente: elaboración propia en base a Latinobarómetro 2020

Los cultos afroamericanos/umbanda tienen una presencia bastante considerable en Uruguay (porcentualmente incluso más importante que en Brasil), ya que son preferidos por el 2,1% de la población. Los creyentes sin iglesia constituyen el 1,8%, los Testigos de Jehová y Mormones el 1,2% de la población y adhieren a otras religiones un 0,5% de la población.

A principios del siglo XIX arriban a Uruguay inmigrantes de distintos países que dan inicio a las primeras iglesias protestantes. Los metodistas americanos inician su labor misionera y se establecen en Montevideo en el año 1839. “Los luteranos alemanes comienzan su llegada en 1840 con la Iglesia Evangélica del Río de la Plata y, años más tarde, lo hacen inmigrantes de otros países (Suiza, Austria, Hungría, Rusia, Brasil y Rumania), expandiendo de esta manera el protestantismo en nuestro territorio. La llegada desde Italia de la Iglesia Valdense en 1856 es un hito importante en la historia del protestantismo en Uruguay” (Sotelo, 2020: 500). Con el paso de los años otros inmigrantes europeos reformados llegan a nuestro territorio y se concentran alrededor de la Iglesia Valdense, incrementando su presencia. Los primeros misioneros anglicanos llegan en 1866 y dan nacimiento en Uruguay a la Iglesia Anglicana. Unos años más tarde arriban El Ejército de la Salvación (1890), desde Inglaterra, y la Iglesia Adventista del Séptimo Día (1895), desde Estados Unidos (Holland, 2010).

Durante el siglo XX había en nuestro país una relativa libertad religiosa, lo que llevó a que muchas religiones protestantes provenientes de Estados Unidos se establecieran. De este modo surge el pentecostalismo uruguayo con la llegada de misioneros estadounidenses de la Iglesia Pentecostal Unida en 1930, de las Asambleas de Dios Suecas en 1938, las Asambleas de Dios de los EE.UU. en 1946 y la Iglesia de Dios de la Profecía en 1957. A pesar de que la población protestante uruguaya ha sido la de menor proporción si se la compara con los demás países del Cono Sur, debido a la honda tradición secular, se puede afirmar que en 1980 existían en Uruguay unas setenta denominaciones pentecostales y la cantidad de fieles pentecostales excedía a la de las denominaciones no pentecostales.

A partir de las inmigraciones protestantes que llegaron a nuestro país desde fines del siglo XIX, el protestantismo, dividido en varias iglesias separadas, especialmente dentro del movimiento pentecostal, comienza lentamente a crecer y a disputarle al catolicismo la hegemonía que hasta entonces tuviera.

Con desarrollos propiamente latinoamericanos y practicando formas de revivalismo carismático dentro mismo de las iglesias protestantes, los nuevos pentecostales han creado sus propios seguidores y audiencias. Un cariz que parte de lo emocional, aunque se vincula en definitiva con la aspiración a resolver los problemas materiales de los creyentes, parece caracterizar a grupos tales como Misión Vida para las Naciones, la Iglesia Universal del Reino de Dios («Pare de Sufrir»), Dios es amor, Iglesias neo Bautistas, Adventistas, son algunos ejemplos» (Porzekanski, 2014: 29).

Guigou (2006) hace referencia a la presencia pública del neopentecostalismo en Uruguay, al menos desde la década de 1980, aunque con mayor visibilidad a fin de la década de 1990, y se refiere a la “neopentecostalización de la lengua política”, hecho que se evidencia claramente en Brasil. El autor, en coautoría con Yamila Rovitto (Guigou y Rovitto, 2004), han investigado el fenómeno de la IURD en Uruguay y el mundo, describiendo las estrategias de expansión institucionales de esta iglesia y las relaciones que establece con otras religiones en cada uno de los territorios. Los autores remarcen que la IURD no es la iglesia más importante en todo el mundo, pero sí la más visible. Como señala Ari Pedro Oro (2003), la Iglesia Universal (IURD) posee una gran presencia en la arena política brasileña. En Uruguay, a diferencia de Brasil, si bien la IURD está presente y tiene su catedral en la principal avenida de Montevideo (18 de julio), la iglesia neopentecostal que ingresa con mayor fuerza en la política es la Iglesia Misión Vida para las Naciones fundada por el Apóstol argentino Jorge Márquez (llamada en sus comienzos Ondas de Amor y Paz), que en un próximo apartado dedicaremos especial interés, reseñando la obra de la antropóloga Magdalena Milsev (2020)⁸.

En Uruguay y la región, las religiones neopentecostales se expanden en contextos de mayor pobreza y exclusión, brindando en muchos casos servicios de asistencia social (Sotelo, 2010). La intervención social que realizan las iglesias evangélicas en los contextos de mayor pobreza y exclusión genera una fidelidad que tiene luego un correlato en las urnas. El discurso religioso neopentecostal atrae a las capas más desfavorecidas de la sociedad principalmente a través de lo que se ha denominado “la teología de la prosperidad” (Seman, 2001), donde a través del diezmo y la ofrenda los fieles buscan un ascenso social cuando ven frustradas las vías de acceso racionales para lograrlo. La presencia de iglesias

⁸ “Salvación y política en el final de los tiempos. Una etnografía en la iglesia neopentecostal Misión Vida para las Naciones”, Tesis de Maestría, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Udelar. (2020). Director de Tesis: Dr. Nicolás Guigou.

neopentecostales en contextos de pobreza, los servicios sociales que brindan y la fuerte presencia en los medios de comunicación (radio y TV) así como en las redes sociales, genera adhesiones en la población muy fuertes en un escenario de declive de la Iglesia Católica y de desencanto de la población hacia los gobiernos.

No es posible referirnos a los evangélicos como un grupo homogéneo, ya que se advierten matices significativos en la forma de concebir ciertos temas como el aborto, la eutanasia, el matrimonio gay, entre los evangélicos históricos y los pentecostales y neopentecostales, por ejemplo. Como se ha analizado previamente, dentro del universo evangélico, Wynarczyk (2010) clasifica a un conjunto de iglesias pertenecientes al “polo histórico liberacionista” (p. 14), conformado por iglesias históricas liberacionistas descendientes de la Reforma de Lutero y Calvino y del cisma anglicano. La Iglesia Metodista, se ubica dentro del “polo histórico liberacionista”. En la entrevista realizada a la pastora uruguaya Ilda Vence, ella nos revela un dato interesante, ya que indicó que la Iglesia Metodista celebra el matrimonio igualitario entre miembros de su iglesia. Ya que el Estado ha reconocido el matrimonio entre personas de igual sexo, la Iglesia Metodista ha decidido integrarlo dentro de sus ritos para fieles de su congregación, aunque no puede realizarlo con personas que no profesan esa fe. “La Iglesia Metodista uruguaya, teniendo en cuenta que la Constitución del país ha integrado como válida la forma igualitaria del matrimonio, lo ha aceptado como tal. En cuanto a la celebración del matrimonio, la Iglesia ha decidido realizarlo entre los miembros de la misma que lo soliciten. No acepta la celebración de matrimonios igualitarios si no pertenecen a la congregación. Sobre la adopción de niños por parte de personas del mismo sexo no conozco si existe alguna decisión” (Entrevista N°15, Ilda Vence).

En Uruguay podemos afirmar que los denominados “dominionistas” por Hedilberto Aguilar de la Cruz (2019) (evangélicos neopentecostales y pentecostales principalmente) realizan una fuerte ofensiva contra la “agenda de derechos” vigente en nuestro país. Su máxima movilización política se evidenció en 2019 con la recolección de firmas para realizar un pre-referendum para derogar la Ley Integral para personas Trans, que finalmente no tuvo éxito. Se denomina “nueva agenda de derechos” a un conjunto de leyes votadas durante los últimos dos gobiernos del Frente Amplio: La ley N° 18.987 de Interrupción Voluntaria del Embarazo (2012), la Ley N° 19.075 y N° 19.119 de

Matrimonio Igualitario (2013), la Ley N° 19.172 de Regulación y Control del Cannabis (2013), la Ley Integral para Personas Trans N° 19684 (2018)⁹.

El primer evangélico que irrumpe en la arena política uruguaya es el Diputado Herrerista Dr. Gerardo Amarilla (Partido Nacional), abogado, miembro de la Iglesia Evangélica Bautista. Amarilla fue Diputado por el departamento de Rivera en el período 2010-2015 y es reelecto para los períodos 2015-2020 y 2020-2025, habiendo ocupado el cargo de edil de la Intendencia de Rivera en el período 2000 - 2010. Amarilla fue quien formuló la controvertida frase al asumir su banca: “La Ley de Dios está por encima de la República”. Sobre el aborto, el diputado Gerardo Amarilla se ha manifestado en varias oportunidades contrario a la práctica del mismo, argumentando que “El aborto legal se ha llevado más vidas que el nazismo” (Amarilla, Sputnikkick News, 2018). Asimismo, agregó en su visita al Senado argentino en 2018, “la necesidad de defender la vida humana desde la concepción como derecho humano fundamental” (Amarilla, Sputnikkick News, 2018). Amarilla ha sido nombrado en el actual Gobierno Subsecretario del Ministerio de Medio Ambiente.

Otra figura relevante cuando hablamos de política y religión es el Diputado Álvaro Dastugue, electo por el sector Alianza Nacional, Partido Nacional. Dastugue es el primer Pastor evangélico en la historia de la política uruguaya en ocupar una banca; su filiación institucional es la Iglesia neopentecostal “Misión Vida para las Naciones”, cuya figura más relevante es el Apóstol Jorge Márquez. En lo que refiere al consumo de drogas, el Diputado Álvaro Dastugue ha manifestado que la discusión en el Parlamento de la Ley de regulación de la marihuana ha sido lo que lo ha empujado a militar en política. El motivo es debido a que en los hogares Beraca de la Iglesia Misión Vida se realiza un trabajo social de atención a los usuarios que presentan consumo

9 En noviembre del año 2012 se aprobó en Uruguay la ley N° 18.987 de Interrupción Voluntaria del Embarazo, que establece que no se penalizarán las interrupciones de embarazos que cumplan los requisitos establecidos por la nueva Ley (entre otros requisitos, que se realice durante las primeras doce semanas de gestación). En Uruguay desde agosto del 2013, rige la Ley de Matrimonio Igualitario, que reconoce como legítimo el matrimonio civil entre personas del mismo sexo (Ley N° 19.075 y Ley N° 19.119). En 2013 el Parlamento uruguayo aprueba la Ley de Regulación y Control del Cannabis (Ley N° 19.172), por la cual se crea un mercado legal de marihuana, controlado por el Estado. En la Ley N° 19.172 se dispone la creación del Instituto de Regulación y Control del Cannabis (IRCCA) con el fin de regular la plantación, cultivo, cosecha, producción, elaboración, acopio, distribución y dispensación del cannabis. En octubre de 2018 se aprobó en Uruguay la Ley Integral para Personas Trans (Ley N° 19684).

problemático de drogas, es por tal motivo que se muestran contrarios a esta Ley. Para Dastugue, al existir un marco legal para el consumo en Uruguay, “los jóvenes entienden que no es malo consumir, lo que lleva a que el consumo se banalice. Si nosotros derribamos esa protección moral, debemos brindar otra clase de garantías” (Dastugue, 2016)¹⁰. Para ello, se debe invertir dinero en la prevención. Asimismo, señala: “El consumo de marihuana también aumentó, hay datos de organizaciones internacionales también que han arrojado y nos han trasladado aumento de consumo principalmente en la reducción en la edad de inicio de consumo de marihuana, por lo tanto, para mí el proyecto, la ley, hoy ley, fracasó en todas sus líneas” (Álvaro Dastugue, Entrevista N°2).

La tercera figura política del ámbito evangélico es Benjamín Irazábal, Diputado Herrerista por Durazno, también perteneciente al Partido Nacional.

A los tres mencionados diputados titulares en el período 2015-2020 se sumaba un diputado suplente (Luis Pintado) por el Partido Colorado (el cual había asumido en carácter de titular en 2018 la banca tras formalizada la renuncia del titular) y dos diputadas nacionalistas suplentes: Betiana Britos (Partido Nacional, sector Alianza Nacional) y Grisela Pereyra (Partido Nacional, sector Esperanza Nacional). Todo ello condujo a que en los medios se comenzara a hablar en el quinquenio pasado de la existencia de una “bancada evangélica”. Sus integrantes lo han negado, ya que alegan no poseer agenda propia ni una coordinación específica. Actualmente en los gobiernos departamentales encontramos más de una decena de ediles evangélicos (titulares y suplentes) y dos cargos de confianza en las intendencias de Rivera y Cerro Largo.

Al comienzo de la pasada legislatura (2015-2020) fueron dieciséis personas (entre diputados, ediles y cargos de confianza) las que recibieron la bendición en una ceremonia denominada “Consagración a cristianos en el gobierno”¹¹. En ella se comprometieron a respetar la Constitución y las leyes “siempre y cuando no contradigan la palabra de Dios”. Aseguraron que acatarían “los dictados” de sus conciencias “informados por la Palabra de Dios, por encima de toda lealtad personal o partidaria”, y dijeron que la “base” y el “fundamento” para su actividad sería el Evangelio. Son siete áreas de la sociedad uruguaya en donde dichos representantes evangélicos que se

10 Sociedad Uruguaya (2016). “Álvaro Dastugue y regulación de la marihuana: la falta de control genera un mercado negro”. Recuperado de: sociedaduruguay.org

11 Véase la ceremonia completa de “Consagración a cristianos en el gobierno” 13 de setiembre de 2015 en: <https://www.youtube.com/watch?v=Tm3Px6CzqW4>

encuentran trabajando en política y buscan tener influencia: gobierno, iglesia, familia, economía, cultura, artes y comunicación¹².

En el pasado quinquenio legislativo, se han presentaron 11 iniciativas por legisladores evangelistas siguiendo las mismas convicciones religiosas: dos proyectos en contra de la despenalización del aborto, cuatro proyectos de ley asociados a la prohibición y tratamiento de drogas, cuatro que promueven la familia “tradicional” y uno que establece el 31 de octubre como el “Día Nacional de las Iglesias Evangélicas”.

Sin lugar a dudas la figura política principal de los votantes evangélicos ha sido una mujer perteneciente al Partido Nacional, católica, convertida al judaísmo: la ex senadora nacionalista Verónica Alonso (período 2015-2020). Alonso fue una de las figuras políticas más visibles en contra de la ley “trans” cuando se discutió en el Parlamento. Encarna los mismos valores que promueven las iglesias neopentecostales, principalmente el valor de la familia tradicional y la defensa al valor de la vida. Alonso ha despertado la sombra del oficialismo por el supuesto aporte de la Iglesia Misión Vida en la financiación de su campaña pasada (2014), ya que quedó una factura impaga en una imprenta a nombre de una persona relacionada con la iglesia (Gabriel Cunha), lo que llevó a un litigio judicial. El aporte de los religiosos en la campaña de Alonso fue analizado por la Comisión investigadora sobre financiamiento de los partidos políticos y la denuncia de internos del Hogar Beraca repartiendo sus listas fue investigada por la Comisión de Derechos Humanos del Parlamento por explotación laboral de los jóvenes internados en esa comunidad. Alonso no pudo renovar su banca en 2019 tras una alianza con el precandidato Juan Sartori que la dejó en desventaja.

Asimismo suscitaron controversias las recientes declaraciones de la ex senadora Verónica Alonso en plena campaña electoral del año 2019, quien junto al pastor Álvaro Dastugue y frente a un auditorio de fieles en las instalaciones de una iglesia evangélica pentecostal ha señalado que: “Dios tiene un propósito con esta nación y con nosotros acá [...]”, agregando “me vengo a presentar frente a ustedes y quiero comprometerme frente a ustedes”: [...]”voy a erradicar la ideología de género que tanto daño le hace a nuestros hijos” (Alonso, 2019)¹³.

12 Véase <https://www.elpais.com.uy/que-pasa/evangelicos-banca.html>

13 [https://laicismo.org/sobre-politica-religion-y-laicidad-en-uruguay-ante-los-dichos-de-la-](https://laicismo.org/sobre-politica-religion-y-laicidad-en-uruguay-ante-los-dichos-de-la)

El Sr. Carlos Iafigliola, político perteneciente al Partido Nacional, precandidato a presidente por su partido en las elecciones internas de junio de 2019, fue el promotor del pre-referendum. Iafigliola se identifica como católico carismático y tuvo el apoyo durante este proceso de los evangélicos neopentecostales, principalmente del Diputado Álvaro Dastugue de la Iglesia Evangélica Neopentecostal Misión Vida para las Naciones. Iafigliola justificó su iniciativa expresando que la ley “trans” es “inconstitucional, peligrosa e injusta” (Radio universal, 14 de noviembre de 2018). Desarrolló su pensamiento expresando que siguen el proyecto desde que fue presentado por la ex senadora trans Michele Suárez (del Partido Frente Amplio), y vieron como peligroso que se le dé marco a la posibilidad de que menores de edad puedan llevar adelante procesos de hormonización y cambio de sexo. Afirma que, si bien cualquier persona mayor puede hacerse el cambio de sexo, es injusto que el Estado garantice gratuitamente el proceso, ya que no logra cubrir necesidades básicas en temas de salud, medicamentos de alto costo o cirugías. “Cuando uno se mete en la ley se da cuenta de que es una ley que permite que menores de edad, estamos hablando de niños, estamos hablando de adolescentes, puedan llegar a tomar decisiones ellos con o sin el aval de los padres o tutores que la ley establece para entrar en procesos de hormonización, que son los primeros para en definitiva terminar llevando adelante un cambio de sexo biológico (...) Y nosotros a eso siempre lo vimos mal porque entendimos que acá se estaba atentando contra los más vulnerables de la sociedad que son los niños y los adolescentes, que no tienen aún su desarrollo como para poder tomar una decisión de este tipo que va a terminar siendo una decisión que le afecta el resto de su vida, porque son decisiones que van a terminar afectando su biología y su sexualidad de aquí en más y la ley esta permite que esos niños y adolescentes lo puedan hacer” (Carlos Iafigliola, Entrevista N° 5).

En esa militancia política que desarrolla Iafigliola como católico, expresada públicamente, hay un acercamiento hacia los evangélicos en lo que podemos catalogar como un movimiento ecuménico. En ese acercamiento entre católicos y evangélicos, nos relata el entrevistado, tuvo un rol fundamental el sacerdote católico carismático Elizaga. “La relación con iglesias evangélicas en particular también primero se dio a nivel de la Iglesia donde yo militaba con un sacerdote al frente espectacular fallecido ahora, el padre Elizaga, él siempre tuvo esa visión de acercamiento con otros hermanos en la fe (...) a distintos actores de la iglesia evangélica y bueno... el relacionamiento con la iglesia

senadora-veronica-alonso-y-el-cardenal-daniel-sturla

evangélica siempre fue muy natural con distintas iglesias y bueno, en distintas oportunidades yo tuve la chance de invitarlos a que diera charlas y ahí fue que fue despertándose también las ganas de participar de muchos (...) en otras iglesias, pero sí, básicamente soy católico y el relacionamiento más fuerte lo he tenido con las iglesias evangélicas” (Carlos Iafigliola, Entrevista N° 5).

El movimiento político fundado por Iafigliola se denomina Corriente Social Cristiana y está inspirado en la doctrina cristiana, no obstante, no es necesario profesar la fe para integrarlo. “El movimiento político nuestro que se llama Corriente Social Cristiana está inspirado en todo lo que son sus principios, lo que ha sido su programa, etc., en la doctrina social cristiana, pero nosotros, a quienes militan con nosotros, no le pedimos un certificado de fe ni tienen que ser personas de fe ni católica ni evangélica. Ni siquiera le pedimos que sean personas de fe, nos consta que hay muchos que militan con nosotros que por ahí no tienen fe, ni participan activamente de la fe, lo que sí está claro es que nosotros tenemos valores de raíz cristiana, levantamos propuestas e ideas de raíz cristiana y a eso sí pedimos adhesión” (Carlos Iafigliola, Entrevista N° 5).

En torno a la ley trans, el político Gerardo Amarilla también polemiza: “Yo di en su momento un argumento en Cámara, creo que el asunto de que el Estado financie cambios de sexo, en realidad no son cambio de sexo (porque igual las personas... el cromosoma termina siendo xx o xy) , son cambios de apariencia, cambios físicos para asemejarse al otro sexo y que termina haciendo operaciones e intervenciones sobre cuerpos sanos, mutilando (órganos) sanos, con algunos riesgos, incluso en menores de edad, con procesos de hormonización, obviamente hay mucho material, hay mucha investigación sobre las consecuencias que tiene sobre la salud de la persona (...) Lo que se planteaba: ¿Era una necesidad social?, ¿era realmente una necesidad de la sociedad que estaba reclamando ese tema, y que cuando estamos por otro lado limitando o negando medicamentos para enfermedades graves y por otro lado estamos financiando mutilación de órganos sanos, de personas?, pongo la duda ¿no?, ¿realmente estamos hablando de nuevos derechos cuando no hemos cumplido con los básicos todavía?” (Gerardo Amarilla, Entrevista N° 1).

Sin embargo, en mi tesis he podido relevar matices en lo que refiere a visiones provenientes del ala histórica del evangelismo con respecto a los conservadores bíblicos, como la visión del diputado del Frente Amplio Daniel

Gerhard, proveniente de una familia luterana, quien, consultado sobre la ley trans, opina: “yo creo que en la medida que las opciones de la persona sean de amor, cómo es el esquema de la genitalidad no importa” (Daniel Gerhard, Entrevista N° 4). Por tanto, en varios temas hay matices dentro de las diversas iglesias en la interpretación del evangelio. En este caso, el diputado argumenta que hay toda una teología queer, y se explica que Jesús perdonó a la mujer adúltera (mencionando un pasaje de la Biblia), tuvo misericordia y una mirada compasiva, y por ello se entiende que no condenaría a una persona trans.

Otro orden de temas dentro de los cuales los evangélicos neopentecostales se han mostrado contrarios tienen que ver con la educación sexual en las escuelas, como se ha manifestado en varias oportunidades el líder de la Iglesia Misión Vida para las Naciones el Pastor Márquez, señalando que “los manuales de sexualidad del gobierno incitan a la pedofilia y que el “lobby gay” busca legalizar el sexo con menores” (García, 2018).

En lo que respecta al aborto, los representantes político-evangélicos reprueban su práctica y han manifestado en numerosas entrevistas de prensa que pretenden derogar la ley en el próximo período legislativo. Una prueba de ello es un proyecto presentado en el año 2016 por Dastugue e Irazábal -el cual no prosperó- de celebrar el 25 de marzo el “Día del niño por nacer”. El referéndum para derogar la ley de despenalización del aborto en 2013 no llegó a las firmas necesarias, pero esto no asegura la persistencia de la ley, ya que el mismo Iafigliola promete continuar trabajando para erradicarla.

Muchos de los entrevistados se han mostrado contrarios al aborto, por considerar que el embrión y posteriormente el feto son una vida humana. Por citar uno de ellos, la edila nacionalista Analía Pereira, evangélica, expresa: “En contra de la ley por entender que desde que hay concepción hay vida, que por lo tanto cuando uno aborta no está sacando un feto o una cosa rara, sino que está quitándose un bebé y sé por ejemplo por participar de una ecografía y escuchar los latidos a las 14 semanas. Considero que es un bebé por lo tanto considero que el aborto sería un homicidio. Hay una muchacha que le pasó de abortar a los 15 y abortar consciente porque no quería, porque quería dedicarse a estudiar y después quedó tan marcada al punto de que tenía 22 años y ella veía niños que más o menos tenían la edad de su bebé y que le doliera eso. Entrar en una depresión y no poder superarlo, no es una cosa de así nomás. Psicológicamente puede tener consecuencias. Me pasó en la iglesia, nosotros

teníamos en Misión Vida lo que llamábamos “células” que eran los jueves, eran grupos de familias, vos ibas a un barrio, predicabas e ibas juntando gente y leíamos alguna palabra de la Biblia. En una de las células que yo tenía, como líder de la célula, me pasó de una chica que sí había quedado embarazada y la primera opción era eso, hace poquito que iba a la iglesia, estaba todo como que, entreverado en su mente, muy jovencita además y al final decidió que no, pero porque hubo todo un apoyo atrás, de impartirle fe, esperanzas de que iba a salir todo bien, de que ella iba a poder” (Analía Pereira, Entrevista N° 12).

Dichos representantes evangélicos también tejen alianzas con movimientos sociales y ONGs pro-vida y pro-familia, como el existente en Uruguay denominado “A mis hijos no los tocan”, surgido como rechazo a la propuesta didáctica para el abordaje de la educación sexual en educación inicial y primaria, presentada por el CEIP (Consejo de Educación Inicial y Primaria).

A propósito, vale mencionar el testimonio de la entrevistada Lane Silveira, miembro de la iglesia Misión Vida para las Naciones del departamento de Rivera y militante del Partido Nacional. Una de las preocupaciones principales de Silveira fue la educación sexual en las escuelas, sobre todo lo que tiene que ver con la identidad de género, inquietud que fue volcada en el Instituto de Capacitación Política (institución que fue propulsada por la Iglesia Misión Vida y que capacitó fieles evangélicos para prepararlos a la actividad política), y ante lo cual decidió con un grupo de madres formar el movimiento “A mis hijos no los toquen” en el departamento de Rivera. “Yo en ese momento estaba con un dilema, yo tengo un nene, que ahora tiene 12 años y en ese momento le estaban enseñando en la escuela, le habían dado... había venido de la escuela con el cuento, con la historia de que no se nace varón ni nena, sino que uno nace y luego elige lo que quiere ser ¿no? Y yo fui a la escuela y hablé con la directora sobre eso, que no era eso lo que yo pensaba y que yo no quería que le enseñaran así y ella me dijo que no había nada que se pudiera hacer, que estaba en el programa y que había que enseñarles eso a los niños, que ellos en algún momento podían elegir ser nena o ser varón. Y yo media como que quedé ahí porque no sabía qué podía hacer. La directora dijo que no podía hacer nada, no puede hacer nada, pero tampoco quiero que... entonces fue en ese momento que empecé en el Instituto de Capacitación Política y allí charlando con profesores yo me enteré que las cosas no eran bien así, que sí yo tenía derechos, que si yo podía pelearla y bueno, empezamos el movimiento con

otras madres, empezamos el movimiento acá en Rivera de “A mis hijos no los tocan” y se nos fue de las manos, se nos hizo más grande de lo que pensábamos porque en pocos meses teníamos un grupo enorme, empezaron a llamarnos a entrevistas en la radio, hicimos una marcha que acá en Rivera fue la más grande que se hizo, marchando por la calle principal ocupamos 8 cuadras de gente marchando” (Lane Silveira, Entrevista N° 20). Este pasaje de entrevista concuerda que “Una de las consecuencias prácticas del dominionismo es el *homeschool* o “escuela en casa”, como una forma de evitar el adoctrinamiento del Estado en los niños, ya que no existe la neutralidad religiosa en ninguna esfera de la vida pública” (Aguilar de la Cruz, 2019: 43).

Dicha preocupación “pro-vida” en el movimiento “A mis hijos no los tocan”, como explica Silveira, es un espacio que tiene su yuxtaposición con lo religioso y lo político, pero es un espacio que tiene su autonomía respecto del Partido Nacional y respecto a la Iglesia Misión Vida. Hay personas que participan son militantes “pro-vida” y no tienen fe religiosa ni pertenecen a ningún partido político. Si bien estos temas son tratados en la Iglesia Misión Vida, Silveira quiere dejar claro que son ámbitos separados y que tienen su autonomía. “Yo pertenezco a Misión Vida Para las Naciones, yo pertenezco a Misión Vida, concurre y sirvo a Dios en Misión Vida pero paralelo a Misión Vida yo pertenezco por otro lado al Partido Nacional y justamente por pertenecer al Partido Nacional, yo soy referente de “A mis hijos no los tocan” de Rivera, yo milito pro vida pero eso es otra cosa separado de la Iglesia, las personas que militan conmigo en los grupos pro vida no todos comparten la fe, son bienvenidos a la iglesia pero muchos no comparten la fe, entonces militan conmigo en los grupos provida, son cosas diferentes, áreas diferentes, aunque en algún momento se tocan, pero son áreas diferentes” (Lane Silveira, Entrevista 20).

Durante algunos meses del año 2019 por primera vez en la historia política del Uruguay coincidieron en el Parlamento cuatro diputados evangélicos. En ese quinquenio legislativo, se presentaron once iniciativas por legisladores evangelistas siguiendo las mismas convicciones religiosas: dos proyectos en contra de la despenalización del aborto, cuatro proyectos de ley asociados a la prohibición y tratamiento de drogas, cuatro que promueven la familia “tradicional” y uno que establece el 31 de octubre como el “Día Nacional de las Iglesias Evangélicas”.

El asunto del matrimonio igualitario también es un flanco a donde apuntan los grupos evangélicos, ya que el modelo de familia que defienden es la familia nuclear, compuesta por un hombre y una mujer. Es por tanto que se oponen también a dicha ley ya aprobada en nuestro país.

Vale señalar que algunas personalidades evangélicas fueron nombradas por el actual presidente Luis Lacalle Pou para ocupar cargos de especial confianza. Este es el caso de Gabriel Cunha, quien estuvo vinculado a la Iglesia Misión Vida, quien fue designado para liderar el programa del Ministerio de Desarrollo Social que atiende a personas sin hogar. Otro caso es el de Gustavo Silveira, yerno del Pastor Márquez (líder de la Iglesia Misión Vida), quien lideró el sector “Cristianos por Uruguay” dentro del Partido Nacional y fue designado titular de la Dirección Nacional de Apoyo a la Liberado.

La Ley Integral Trans en Uruguay y sus resistencias

En este apartado profundizaremos en la movilización de actores político-religiosos (evangélicos y católicos) para derogar la Ley Integral para Personas Trans (Ley N° 19684) aprobada en Uruguay en el año 2018, que implicó la recolección de firmas y que conllevó a la realización de un pre-referendum en agosto del año 2019. Se trata de un hecho social donde entran en juego actores políticos, religiosos, del ámbito de la salud y el Colectivo Trans del Uruguay.

En octubre de 2018 se aprobó en Uruguay la Ley Integral para Personas Trans que plantea la creación de políticas públicas específicas dirigidas a esta población. Mediante el diseño y la promoción de acciones afirmativas –públicas y privadas– se intenta disminuir la discriminación estructural y permanente que atraviesan las personas trans, promoviendo su inclusión a los ámbitos de las que han sido históricamente excluidas: social, educativo, cultural, económico, laboral, sanitario, etcétera.

El caso presentado sería una “controversia formal” desde la óptica de Giumbelli (2002)¹⁴, en donde entran en juego diversos actores: el Estado, los grupos religiosos (evangélicos y católicos), el Colectivo Trans del Uruguay, los medios de comunicación y los científicos. El autor aconseja considerar al Estado como gran regulador del interjuego religioso, pero a la vez trascenderlo. Dicha

14 Se utiliza la tipología de Howard Becker (2013).

controversia fue laudada en las urnas el día que se realiza el pre-referendum, donde no se alcanzaron los votos necesarios para someter a referendum la ley. Se requería un 25% del padrón electoral y se obtuvo el 9,9 % (266.503 votos). La mayor votación contra la ley trans se observó en los departamentos donde hay más evangélicos (pentecostales principalmente), esto es en los departamentos fronterizos con Brasil (Rivera, Artigas, Cerro Largo). En Rivera se alcanzaron los votos necesarios (25%) y es donde más “cristianos no católicos” hay en el país (30,5%) (Sotelo, 2010). En Artigas (16%) y Cerro Largo (15%) también fueron mayores las votaciones al promedio debido a la alta presencia de evangélicos pentecostales”. Es importante destacar que en esta votación en los departamentos fronterizos con Brasil fue donde los evangélicos obtuvieron mayor cantidad de adhesiones, lo que muestra una cierta internacionalización del fenómeno y la influencia del país vecino. Asimismo, en Salto se observó una buena votación (19%) debido a la alta presencia de católicos conservadores que presenta ese departamento.

A la luz de Giumbelli (2002) podemos ver que hay una interacción entre actores sociales que con sus resistencias, imposiciones y resultados fundan dispositivos de regulación de lo religioso. Los dispositivos revelan una relación determinada entre modernidad y religión, cristalizada localmente. La modernidad va construyendo una cierta concepción de lo religioso y lo religioso aparece como un dominio que revela las características de la sociedad que lo engendra. “Estado, religiones y otros personajes se observan a través de instituciones, agentes, discursos y prácticas específicas que juntas se presentan en situaciones dadas y que en su interacción (re)definen las configuraciones y significados del ‘pluralismo confesional’ y de ‘libertad religiosa’”¹⁵ (Giumbelli, 2002: 51).

La Iglesia Misión Vida para las Naciones y su activismo político

Milsev (2019) presenta ejemplos etnográficos donde podemos encontrar efectos políticos de prácticas y discursos que generalmente no se conciben como políticos —doctrina religiosa, hermenéutica bíblica, discursos morales— que están conectados con el activismo conservador de esta iglesia. “Este último punto, fácilmente identificado como ‘político’ ya que se asocia con un partido, es solo uno de los muchos niveles en los que la política está presente en este orden cosmológico neopentecostal” (Milsev, 2019: 327).

15 Traducción propia.

Las mega-iglesias neopentecostales han crecido constantemente en Uruguay desde su llegada en la década de los ochenta, y a pesar del rechazo hegemónico y las citadas raíces seculares del Estado, “han adquirido relevancia social y política, ya que logrado llegar a sectores populares, brindando servicios sociales donde el Estado no está presente, así como poderosos referentes simbólicos para personas en situación de privación” (Milsev, 2019: 328).

Misión Vida para las Naciones, señala Milsev (2019), ha participado activamente en asuntos de agenda pública desde que se empezaron a discutir las innovaciones en materia de derechos sexuales y reproductivos -que en nuestro país se suma también la Legalización del Cannabis- algo que ha sucedido ampliamente a nivel regional en relación a denominaciones religiosas conservadoras. En este sentido, continúan trabajando contra el aborto y el matrimonio homosexual a pesar de que fueron legalizados en 2012 y 2013, perseverando en discursos junto con una activa campaña contra la Guía de Educación Sexual de Educación Pública y la “Ley Trans” (Milsev, 2019), como ya hemos señalado.

Estamos ante un escenario de unos 30 representantes evangélicos que militan en política en Uruguay y ocupan cargos de confianza en gobiernos departamentales, ediles en Juntas departamentales y diputados en el Parlamento. La Iglesia Misión Vida para las Naciones, liderada por el apóstol Jorge Márquez, es la que ha logrado mayor presencia a nivel de cargos ocupados en la política y la que ha desarrollado un aparato dedicado a la política. Luego encontramos muchas iglesias pentecostales independientes que han logrado el destaque de figuras evangélicas y pastores, como de la que proviene el diputado Amarilla, como también el pastor Gustavo Silveyra. Este, además de tener virtudes musicales que a través del rock despliega en los cultos, fue designado en el actual gobierno como director de la Dirección Nacional de Apoyo al Liberado (Dinali), Ministerio del Interior, en razón de su una vasta trayectoria pastoral previa en las cárceles.⁴ Tomando el modelo de Pérez Guadalupe, podemos decir que en Uruguay encontramos el modelo de la facción evangélica, con inserción de evangélicos en partidos ya existentes. No hay ni hubo partidos confesionales. El laicismo hondamente arraigado en nuestro país y la puja que se dio entre Iglesia y Estado, donde la Iglesia católica quedó relegada al ámbito de lo privado, hace que los evangélicos tengan libertad para poder desenvolverse en la política y destacarse en la misma. No obstante, las fuertes identidades partidarias que despiertan los partidos uruguayos (dos de ellos entre

los más longevos del mundo: el Colorado y el Nacional; y la izquierda unida en el Frente Amplio ya desde 1971), también hace muy difícil la aparición de las otras dos categorías de Pérez Guadalupe (2019): el Partido Evangélico y el Frente Evangélico.

8. Reflexiones finales

En este artículo hemos estudiado la proyección de los evangélicos en la política en Brasil, Argentina y Uruguay, resaltando las especificidades de cada caso. En los tres casos existe un patrón común en la movilización de grupos evangélicos – mayormente neopentecostales y pentecostales– para debilitar la nueva agenda de derechos hacia los movimientos LGBT, el aborto legal, el matrimonio entre personas del mismo sexo y la educación sexual en las escuelas, que se articula a nivel internacional. Se trata de una corriente denominada “dominionismo” (Aguilar de la Cruz, 2019) surgida del neoliberalismo y el capitalismo tardío, un remake del evangelicalismo que exalta el individualismo y la teología de la prosperidad, un movimiento que trasciende las murallas de los templos y se transnacionaliza, formando redes de intercambio religioso, con repercusiones políticas y sociales.

No obstante, el dominionismo es mayormente característico de iglesias neopentecostales, aunque hay figuras de esta corriente que son pentecostales, presbiterianas y bautistas. Por tanto, es preciso esclarecer distinciones en las intenciones políticas, el tipo de movilización y alianzas que realizan las diversas iglesias que componen el universo evangélico, un campo religioso heterogéneo donde fundamentalmente los integrantes de las confesiones protestantes más antiguas e históricas en los tres países analizados tienen posiciones diversas, con ciertos matices u opuestas en algunos casos con los dominionistas en temas que tienen que ver con salud sexual y reproductiva, matrimonio entre personas del mismo sexo, eutanasia, etc. (sobre este punto ampliaremos en futuros artículos). Lo hemos evidenciado con el testimonio de la pastora metodista uruguaya Ilda Vence, donde nos relata la celebración dentro de sus templos de las uniones de parejas del mismo sexo, algo que estaría en las antípodas de los dominionistas.

En los tres países de nuestro estudio son los pentecostales quienes ostentan en la actualidad la mayor cantidad de cargos de representación nacional en el Parlamento y en otros ámbitos de participación política a nivel

descentralizado, así como cargos de confianza en el Estado. La obra social que despliegan las iglesias evangélicas en los territorios más marginados (patrón común que se encuentra en los tres países), su anclaje territorial, el trabajo misional y su activismo social, son el cimiento sobre el que se monta toda la estructura de participación política en el Parlamento. Como se ha subrayado en el trabajo de Aguilar de la Cruz (2019), los dominionistas si bien quieren establecer el Reino de Dios en la tierra, no desean modificar las estructuras sociales como la Teología de la Liberación, sino llegar a las cúpulas para así poder brindar una mejor asistencia social a los más necesitados.

En el caso de Brasil, podemos afirmar que hay una presencia muy fuerte de políticos evangélicos, algo que Leonildo Silveira Campos (2005) ha dado en llamar “Políticos de Cristo”, y las iglesias actúan como partidos paralelos. Se trata del caso más avanzado en la cristalización de una agenda en el Parlamento con una poderosa bancada legislativa. Las iglesias evangélicas pasaron a adoptar un modelo de representación corporativa y, en consecuencia, se involucraron en la contienda electoral con “candidatos oficiales” y postularon a cargos en los poderes legislativos municipales, estatales y federales. El caso más conocido es el de la Iglesia Universal, que durante la década de 1990 eligió decenas de obispos y pastores para la Cámara de Diputados, asambleas estatales y cámaras municipales. Hemos visto en la última contienda electoral entre Lula y Bolsonaro en el año 2022 que los evangélicos no son un grupo homogéneo y monolítico y ha habido tensiones al interior de las iglesias en los intentos pro-bolsonaristas de la élite pastoral por dirigir el voto. En este sentido, se ha visto reducido el voto evangélico por Bolsonaro y se ha evidenciado una recuperación en este sentido por parte del actual presidente Lula.

Los tres modelos de participación política definidos por Pérez Guadalupe están presentes simultáneamente en Brasil. Allí encontramos los partidos evangélicos, el Frente Evangélico y la facción evangélica. Se destaca aquí además la construcción de “políticos de Cristo” (candidaturas oficiales) y las iglesias actuando como partidos paralelos. Todo ello se da en un contexto político de alta fragmentación partidaria (los partidos políticos son débiles y tienen límites diluidos) y en atención a la magnitud de los distritos electorales. También existe una diferencia significativa en Brasil, donde el lema “hermano vota al hermano” ha logrado una considerable adhesión entre los seguidores evangélicos.

En el caso argentino, se evidencia el fracaso de los grupos evangélicos por la vía partidaria, pero se constata una consolidación de su movilización en las calles (por ejemplo, se evidenció ello en una manifestación contra el aborto) y la penetración en las políticas públicas (tal es el caso de las políticas de atención al consumo problemático de drogas). Si bien se destacó una diputada evangélica, los evangélicos han actuado mucho más a nivel social y territorial, buscando influir en las políticas públicas sobre drogas, por ejemplo, pero con poco interés hasta ahora en la disputa directa por la representación política. En la agenda moral provida y pro-familia, los evangélicos han acompañado a la Iglesia católica, quien llevó el lugar protagónico. Lo particular del caso argentino es que los evangélicos no están identificados en sus inclinaciones electorales a partidos de derecha, sino de centro-izquierda (los pentecostales, en su gran mayoría, se identifican con el peronismo).

En el caso uruguayo, se puede evidenciar el progresivo aumento de figuras públicamente reconocidas como evangélicas en la arena política (en el Parlamento) y la designación de cargos de especial confianza en el Ejecutivo y Gobiernos departamentales.

Se observa un gran número de fieles y pastores/as de la Iglesia neopentecostal Misión Vida para las Naciones en la arena política uruguaya, aunque hay representantes evangélicos de diversas iglesias en distintos cargos de representación política a lo largo y ancho del país. No obstante, a diferencia de Brasil, los evangélicos no han formado un partido político ni una bancada evangélica, ya que las figuras evangélicas – aunque mayoritariamente se encuentran en el Partido Nacional – están diseminadas en distintos partidos y no hay una coordinación orgánica. Los evangélicos que se encuentran militando en la política uruguaya se insertan en los partidos políticos bien establecidos: el Partido Nacional mayoritariamente (encontramos mayoritariamente dominionistas), pero también encontramos evangélicos históricos en el Frente Amplio, algunas figuras en el Partido Colorado (en el departamento de Rivera), así como en el nuevo partido Cabildo Abierto (cuya agenda ha captado gran parte del voto cristiano conservador, ya que en su plataforma política, específicamente se planteó el combate a la ideología de género). Asimismo, se evidencia una movilización en las calles de estos grupos, como ocurrió cuando se juntaron firmas para derogar la ley “Trans”.

Por tanto, en Argentina y en Uruguay no hay partidos evangélicos, ni frentes evangélicos, pero se ve claramente la presencia de facciones

evangélicas, donde los creyentes optan por participar en política desde dentro de partidos bien establecidos, como es el caso del peronismo en Argentina, o de los tres principales partidos políticos en Uruguay, inclinándose mayormente por el Partido Nacional.

En síntesis, se observa que la corriente evangélica con mayor proyección en la política en América Latina es el dominionismo (con figuras provenientes de iglesias neopentecostales mayormente o pentecostales), que utiliza los mecanismos formales de la democracia partidista para alcanzar el poder político y económico (además de las otras cinco esferas de la vida social; esto es, los medios de comunicación, el arte y entretenimiento (cultura), la educación, la familia y la religión). No obstante, no debemos soslayar la presencia simultánea de otras figuras del espectro evangélico vinculadas al ala histórica, a veces diseminadas en distintos partidos políticos, de derecha y de izquierda, más en un rol de “evangélico político” que de “político evangélico”, con posiciones diversas o con ciertos matices en la interpretación de ciertos aspectos como el aborto, el matrimonio gay, la transexualidad, la eutanasia, con lecturas no tan apegadas a los textos bíblicos (como sí lo encontramos en el polo “conservador bíblico” o dominionista). Estas visiones complementan y aportan una visión interesante a la hora del debate de ciertos temas cruciales en las democracias de nuestros países (en lo que refiere al comienzo y el final de la vida, la educación sexual, el matrimonio gay, la transexualidad), por tanto, el debate siempre está abierto incluso dentro del mismo universo evangélico sobre estos temas. En este artículo se ha pretendido dar herramientas para identificar las distintas posturas provenientes de los actores evangélicos/políticos o políticos/evangélicos en el escenario latinoamericano para no caer en una ingenuidad o miopía englobadora y lograr captar la especificidad de nuestro objeto de estudio.

9. Referencias

AGUILAR DE LA CRUZ, H. (2019) “Dominionismo: la corriente evangélica que compite por el poder político y económico en América Latina” *Religiones Latinoamericanas Nueva Época* N. 3: La perspectiva del creyente. Enero-junio, pp. 39 - 64

ALGRANTI, J. Y MOSQUEIRA, M. (2018). “Sociogénesis de los dispositivos

evangélicos de “rehabilitación” de usuarios de drogas en Argentina”. *Salud Colectiva*; 14 (2): 305 - 322.

AMARILLA, G. (2021). Comunicación Personal. Entrevista N° 1 realizada por Sotelo, V. en el marco de su tesis doctoral el día 5 de marzo de 2021.

ASOCIACIÓN CIVIL 20 DE SETIEMBRE (2019). “Sobre política, religión y laicidad en Uruguay. Ante los dichos de la senadora Verónica Alonso y el cardenal Daniel Sturla”. 14 de enero de 2019. Recuperado de: <https://laicismo.org/sobre-politica-religion-y-laicidad-en-uruguay-ante-los-dichos-de-la-senadora-veronica-alonso-y-el-cardenal-daniel-sturla/>

BARRÁN, J. P. (1988). *Iglesia Católica y burguesía en el Uruguay de la modernización (1860-1900)*, Montevideo: Facultad de Humanidades y Ciencias.

BECKER, H. (2013). *Trucos del oficio. Cómo conducir su investigación en Ciencias Sociales*. Siglo Veintiuno Editores.

BURITY, J. (2008). “Religión, política y cultura”. *Tempo social*, 20(2), 83-113.

BURITY, J. (2022). « En Brasil, los evangélicos de izquierda nadan contra la corriente ». Entrevista a Joanildo Burity. *Nueva Sociedad*, octubre de 2022. Recuperado de : <https://nuso.org/articulo/evangelicos-izquierda-brasil-lula-bolsonaro/>

CAETANO, G. (2006). “Laicismo y política en el Uruguay contemporáneo. Una mirada desde la historia” en Da Costa, N. (Org.) *Laicidad en América Latina y Europa. Repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI*, Montevideo: CLAEH, Red Puertas América Latina-Europa.

CAETANO, G. (2007). “Secularización, privatización de lo religioso y religión civil. Asuntos teóricos a debatir a propósito del caso uruguayo” en Da Costa, Néstor; Delecroix, Vincent; Dianteill, Erwan (Orgs.) *Interpretar la modernidad religiosa: teorías, conceptos y métodos en América Latina y Europa*, Montevideo: CLAEH, Red Puertas América Latina – Europa.

CALDERON, F. Y CASTELLS, M. (2019). *La nueva América Latina. México* : Fondo de Cultura Económica.

CAMPOS MACHADO, M. .D. (2018). O discurso cristiao sobre a “ideología de genero”. *Revista Estudos Feministas, Florianópolis*, 26(2), 1-18.

CANALES, M. (Ed.) (2007). *Métodos y técnicas de investigación social. Introducción a los oficios*. Santiago de Chile, Chile: LOM.

CARBONELLI, M. (2011). Ciencias Sociales, evangélicos y política. Una lectura sobre la producción científica acerca de la participación política evangélica en la vida democrática argentina (1983-2010). *Revista Cultura&Religión*, 5(2), 96-116.

CARBONELLI, M. (2016). Los evangélicos y la arena partidaria en la Argentina contemporánea. *Estudios Políticos* núm. 37, pp 193-219, México, D.F.

CARBONELLI, M. Y JONES D. E. (2015). Igualdad religiosa y reconocimiento estatal: instituciones y líderes evangélicos en los debates sobre la regulación de las actividades religiosas en Argentina, 2002 - 2010. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*. Universidad Nacional Autónoma de México. Nueva Época, Año LX / núm. 225, septiembre-diciembre de 2015, pp. 139-168.

CEIL-CONICET (2019). Segunda encuesta nacional sobre creencias y actitudes religiosas, Programa Sociedad, Cultura y Religión.

DASTUGUE, A. (2021). Comunicación Personal. Entrevista N° 2 realizada por Sotelo, V. en el marco de su tesis doctoral el día 9 de marzo de 2021.

FRESTON, P. (2012). Las dos transiciones futuras: Católicos, Protestantes y Sociedad en América Latina. En Parker, C. (Ed.) *Religión, política y cultura en América Latina. Nuevas miradas*. Santiago de Chile, Chile: Instituto de Estudios Avanzados. Universidad de Chile. Asociación de Cientistas Sociales de la Religión del Mercosur.

GARCÍA, D. (2018). “Vienen Bajando. Los evangélicos y su vínculo con la

La proyección política de los evangélicos en Brasil, Argentina y Uruguay política.” *Brecha*, 9 de noviembre de 2018. Recuperado de: <https://brecha.com.uy/vienen-bajando/>

GERHARD, D. (2021). Comunicación Personal. Entrevista N° 4 realizada por Sotelo, V. en el marco de su tesis doctoral el día 28 de marzo de 2021.

GIUMBELLI, E. (2002). *O Fim Da Religiao. Dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na Franca*. Attar editorial: Sao Paulo. (Introducción).

GUIGOU, N. (2006) Religión y política en el Uruguay. *Civitas - Revista de Ciências Sociais*, vol. 6, núm. 2, pp. 43-54.

GUIGOU, N. Y ROVITTO, Y. (2004). Más allá del bien y del mal: la Iglesia Universal del Reino de Dios en Uruguay. En R. Geymonat (comp.), *Las religiones en Uruguay*. Montevideo: Ediciones la Gotera.

HOLLAND, C. L. (2010). *Enciclopedia de grupos religiosos en las Américas y la península ibérica: religión en Uruguay*. San Pedro, Costa Rica: Programa de Estudios Sociorreligiosos (PROLADES).

IAFIGLIOLA, C. (2021). Comunicación personal. Entrevista N° 5 realizada por Sotelo, M. V. en el marco de su tesis doctoral el día 6 de abril de 2021.

LACERDA, F. Y BRASILIENSE, J. M. (2019). Brasil: la incursión de los pentecostales en el Poder Legislativo brasileño. En J. L. Pérez Guadalupe y S. Grundberger (eds.), *Evangélicos y poder en América Latina (2da ed.)* (pp. 223-260). Lima: Konrad Adenauer-Instituto de Estudios Social Cristiano.

LATINOBARÓMETRO, 2020. Base de datos de la encuesta de 2020. Procesados on - line desde www.latinobarometro.org.

LEITE DE MORAES, G. “Transpentecostalismo: Origens e aplicações de um conceito”, *Religiones Latinoamericanas Nueva Época*, N. 6, julio-diciembre 2020, pp. 11 – 28.

LEY N° 18.987. Ley sobre interrupción voluntaria del embarazo. Promulgada el 22 de octubre de 2012. Parlamento de Uruguay. Recuperado de <https://www.impo.com.uy/bases/leyes/18987-2012>

LEY N° 19.075. Matrimonio igualitario. Promulgada el 3 de mayo de 2013. Parlamento de Uruguay. Recuperado de <https://www.impo.com.uy/bases/leyes/19075-2013>

LEY N° 19.172. Regulación y Control del Cannabis. Promulgada el 20 de diciembre de 2013. Parlamento de Uruguay. Recuperado de <https://www.impo.com.uy/bases/leyes/19172-2013>

LEY N° 19.684. Ley Integral para Personas Trans. Promulgada el 26 de octubre de 2018. Parlamento de Uruguay. Recuperado de <https://www.impo.com.uy/bases/leyes/19684-2018>

LOPES CABRAL, E. (2006). Os evangelicos e a política. *Revista Electronica dos pos graduandos em Sociologia Política da UFSC*. Vol 2, n°2 (4), pp. 91-112. Recuperado de www.emtese.ufsc.br

MALLIMACI, F. Y CRUZ ESQUIVEL, J. (2013) “La tríada Estado, instituciones religiosas y sociedad civil en la Argentina contemporánea”. *Amerika [En ligne]*, 8, 2013. Recuperado de <http://journals.openedition.org/amerika/3853>; DOI: 10.4000/amerika.3853

MARIANO, R. (2005). *Pentecostais e política no Brasil. Ciencia e Religion*. Recuperado de <http://www.comciencia.br/dossies-1-72/reportagens/2005/05/13.shtml>

MARIANO, R. (2016). Expansão e ativismo político de grupos evangélicos conservadores. *Secularização e pluralismo em debate. Civitas*, v. 16, n. 4, p. 710-728. Porto Alegre, Brasil.

MASFERRER KAN, E. (2009). *Religión, poder y cultura. Ensayos sobre la política y la diversidad de creencias*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria.

MILSEV, M. (2019). Politics in the Temple. Religious Doctrine and Conservative Activism in a Neopentecostal Church in Montevideo. *A Brief Approach. International Journal of Latin American Religion*. Volume 3, Number 2.

MILSEV, M. (2020) “Salvación y política en el final de los tiempos. Una

etnografía en la iglesia neopentecostal Misión Vida para las Naciones”, (Tesis de Maestría, Tutor: Nicolás Guigou). Montevideo, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, Uruguay.

OPCIÓN CONSULTORES (2019). *Los uruguayos y la religión, año 2018*. <https://www.opcion.com.uy/opinion-publica/los-uruguayos-y-la-religion/>

ORO, A. P. (2003). *A Política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros*.

ORO, A. P. Y TADVALD, M. (2019). Consideraciones sobre el campo evangélico brasileño. *Revista Nueva Sociedad*. No 280, marzo-abril de 2019, pp. 55 - 67.

OUALALOU, L. (2019). Los evangélicos y el hermano Bolsonaro. *Nueva Sociedad*. N° 280, pp. 68-77. Buenos Aires, Argentina.

PEREIRA, A. (2021). Comunicación Personal. Entrevista N° 12 realizada por Sotelo, M. V. en el marco de la tesis doctoral de Sotelo, M. V. el día 2 de junio de 2021.

PÉREZ GUADALUPE, J. L. (2019). ¿Políticos evangélicos o evangélicos políticos? Los nuevos modelos de conquista política de los evangélicos. En J. L. Pérez Guadalupe y S. Grundberger (eds.), *Evangélicos y poder en América Latina (2da ed.)* (pp. 13-191). Lima: Konrad Adenauer-Instituto de Estudios Social Cristiano.

PORZEKANSKI, T. (2014). *El Uruguay religioso*. Montevideo: Ministerio de Educación y Cultura.

RADIO UNIVERSAL (970 AM). “14 de noviembre de 2018. Recuperado de: <https://970universal.com/2018/11/14/la-ley-trans-es-inconstitucional-peligrosa-e-injusta/>

RUBIN, S. (2019, 23 de junio). Poco a poco, los evangélicos comienzan a ganar espacio en las listas. *Todo Noticias*. https://tn.com.ar/opinion/poco-poco-los-evangelicos-celestes-se-abren-espacio-en-las-listas_972850

RUBIN, S. (23 de junio de 2019). Poco a poco, los evangélicos comienzan a ganar espacio en las listas. *Todo Noticias*. Recuperado de https://tn.com.ar/opinion/poco-poco-los-evangelicos-celestes-se-abrenespacio-en-las-listas_972850 [Visitado el 23 de junio de 2020].

SEGATO, R. (2008). *La faccionalización de la república y el paisaje religioso como índice de una nueva territorialidad. América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*. Aurelio Alonso (comp.). CLACSO, Buenos Aires.

SEMÁN, P. (2001). La recepción popular de la teología de la prosperidad. *Scripta Ethnologica*, Vol XXIII, pp 145-162.

SEMÁN, P. (2019). ¿Quiénes son? ¿Por qué crecen? ¿En qué creen? Pentecostalismo y política en América Latina. *Nueva Sociedad*. N° 280, pp. 26-46. Buenos Aires, Argentina.

SILVEIRA CAMPOS, L. (2005). De “Políticos evangélicos” a “Políticos de Cristo”: la trayectoria de las acciones y mentalidad política de los evangélicos brasileños en el paso del siglo XX al siglo XXI. *Ciencias Sociales y Religión*, año 7, n. 7., pp. 157-186. Porto Alegre, Brasil.

SILVEIRA, L. (2021). Comunicación Personal. Entrevista N° 20 realizada por Rivadavia, B. en el marco de la tesis doctoral de Sotelo, M. V. el día 20 de setiembre de 2021.

SOCIEDAD URUGUAYA (2016). “*Álvaro Dastugue y regulación de la marihuana: la falta de control genera un mercado negro*”. Recuperado de: sociedaduruguay.org

SOCIEDAD URUGUAYA (2016). “*Álvaro Dastugue y regulación de la marihuana: la falta de control genera un mercado negro*”. Recuperado de sociedaduruguay.org

SOTELO, M. V. (2010). “*Religiones de ricos y de pobres. Un análisis sociológico sobre el fenómeno religioso en contextos de pobreza en el Uruguay*” (Tesis de Maestría en Sociología, Tutor Felipe Arocena). Montevideo, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República, Uruguay.

SOTELO, M. V. (2020). El pentecostalismo y sus abordajes desde las ciencias sociales. En: *Sociología del pentecostalismo en América Latina*. Mansilla, M. y Mosqueira M. Ril Editores y CEIL-Conicet, Santiago de Chile.

VENCE, I. (2021). Comunicación personal. Entrevista N° 15 realizada por Sotelo, M. V. en el marco de su tesis doctoral el día 21 de julio de 2021.

VIDEO “*CONSAGRACIÓN A CRISTIANOS EN EL GOBIERNO*”. 13 de setiembre de 2015. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=Tm3Px6CzqW4>

WYNARCZYK, H. (2009) *Ciudadanos de dos mundos. El movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980-2001*. UNSAM, Buenos Aires.

WYNARCZYK, H. (2019). “Argentina: ¿Vino Nuevo en Odres Viejos?”. En *Evangélicos y Poder en América Latina (2da. Ed.)* (pp. 193-222). Pérez Guadalupe, J.L. y Grundberger S. (eds.). Lima, Perú: Konrad Adenauer - Instituto de Estudios Social Cristiano.

Migración y transnacionalización religiosa: estudios de caso en las comunidades shik en Madrid y en la Ciudad de México

Greta Alvarado Lugo¹

RESUMEN

La religión sikh es originaria del noroeste de India. Sin embargo, debido a diversos factores históricos han sido una comunidad migrante. Esto ha incentivado una propagación del sikhismo en nuevos espacios geográficos y culturales. El objetivo general de este capítulo es conocer los mecanismos de inserción social que han configurado los sikhs indios asentados en Madrid y en la ciudad de México. Mediante trabajo de campo en Madrid, Ciudad de México y Punjab; así como entrevistas semiestructuradas y estudios de caso, se analizarán las motivaciones, las rutas migratorias, las divergencias y convergencias entre ambas comunidades. Veremos como cada grupo ha generado diversas estrategias para insertarse en la cultura receptora. Los sikhs en Madrid se caracterizan por ser una agrupación conformada por migrantes indios y sus familias; por lo que organizan sus celebraciones de forma interna. Mientras que en México, conviven mexicanos conversos o adeptos al Sikh Dharma con los sikhs indios. Ambos se han interesado por dar a conocer su religión mediante eventos en la vía pública o en la Embajada de India, como una estrategia de visibilización e integración en la sociedad receptora.

Palabras-chave: México, Madrid, migración, religión, sikh, Sikh Dharma

1 Máster Oficial en Historia de Estudios Avanzados del Arte, Facultad de Geografía e Historia de la Universidad Complutense de Madrid, España, El Colegio de San Luis, A.C. (México), correo electrónico: gretaalv@ucm.es

Migration and religious transnationalization: case studies in the Sikh communities in Madrid and Mexico City

ABSTRACT

The Sikh religion originates from northwestern India. However, due to various historical factors they have been a migrant community. This has encouraged a spread of Sikhism in new geographical and cultural spaces. The general objective of this chapter is to know the mechanisms of social insertion that the Indian Sikhs settled in Madrid and Mexico City have configured. Through fieldwork in Madrid, Mexico City and Punjab; as well as semi-structured interviews and case studies, the motivations, migratory routes, divergences and convergences between both communities will be analyzed. We will see how each group has generated various strategies to insert themselves into the receiving culture. The Sikhs in Madrid are characterized by being a group made up of Indian migrants and their families; so they organize their celebrations internally. While in Mexico, Mexican converts or followers of the Sikh Dharma coexist with the Indian Sikhs. Both have been interested in making their religion known through events on public roads or at the Indian Embassy, as a visibility and integration strategy in the receiving society.

Keywords: Mexico, Madrid, migration, religion, Sikh, Sikh Dharma.

Introducción

La religión sikh se originó en el siglo XV en la región del Punjab, en el noroeste de India. Se considera como su fundador a Gurú Nanak, ya que a partir de 1499, fue quien empezó a predicar la conciliación entre diversas religiones, como el hinduismo y el islam. Así como la crítica hacia varios aspectos que estaban instituidos por estas religiones, pero que denigraban la vida humana². A partir de él, le precedieron nueve gurús (guías espirituales). En el siglo XVIII, Gobind Singh (el último gurú) decidió que ya no existiría un líder representante de los sikhs. Por lo que los conocimientos de los gurús quedaron compilados en un libro que recibe el nombre de *Gurú Granth Sahib*, el cual es tratado como un monarca.

El libro tiene una sala para descansar, en la madrugada se le levanta, se le arroja, se le lleva a un espacio donde se recitan los versos y en la noche se le vuelve a colocar en su recámara. Así este texto quedó como el único

² El sistema de castas, el sati (la obligación de las viudas a lanzarse a la pira funeraria de su marido), o el matrimonio infantil, por mencionar algunas.

gurú. Los sikhs son una religión monoteísta, creen en un dios que se encuentra en todas las personas y en todas las cosas, llamado *Akāl Purakh* (la realidad última). La doctrina del sikhismo se basa en tres principios: *seva*, el servicio desinteresado a los demás; *langar*, la comida comunal y *sangat*, congregación y pertenencia. Los sikhs presentan cinco elementos externos, llamados “cinco k’s”, ya que en lengua punjabí estas obligaciones comienzan con la letra “k”: 1. *kes*, el cabello sin cortar que debe de protegerse con un turbante (tampoco cortan su barba), 2. *khanga*, el peine que lo sujeta, 3. *kara*, la pulsera de acero que recuerda las armaduras, 4. *kirpan*, un puñal para defender al débil y 5. *kachda*, un calzón corto, necesario para montar a caballo, distintivo de los guerreros. La doctrina de los sikhs se podría sintetizar en los versos del *Gurí Granth Sahib* (el libro sagrado) y en el código de conducta denominado *Sikh Rehat Maryada*.

Los sikhs han sido una comunidad migrante desde el siglo XIX. Sin embargo, identificó dos sucesos históricos que inciden directamente en las migraciones del siglo XX a Madrid y hacia la Ciudad de México. Uno de ellos es la Partición que se llevó a cabo con la Independencia de India de 1947, pues se cedió un territorio exclusivo para musulmanes ubicado al noroeste, en Pakistán, lo que generó un flujo migratorio de los hindús hacia territorio indio y los musulmanes hacia su nuevo país. El segundo en 1984, cuando los sikhs trataron de luchar por la autonomía del Punjab, lo que desembocó en la *Operación Blue Star*, evento en el que Indira Gandhi atacó al Harmandir Sahib (templo de peregrinación para los sikhs en Amritsar, Punjab) para controlar los intentos de independencia. Aunado a esto, meses después se presentaron varios ataques hacia los sikhs como “represalia” por el asesinato de Indira Gandhi el 31 de octubre de 1984, a manos de dos de sus guardaespaldas sikhs. También existen causas económicas, como la desigualdad en la repartición de tierras agrícolas en el Punjab, área fértil que ha sido destinada a la siembra de trigo, algodón y mostaza por estar rodeada entre cinco ríos. Los factores antes mencionados han sido los detonantes para que los sikhs deban buscar oportunidades de trabajo en diversos países y con ello se disemine esta religión en nuevos espacios culturales. Los fenómenos migratorios están vinculados al proceso de la transnacionalización, el cual es “una nueva perspectiva” (Portes, 2003: 874) que hace referencia a una dimensión política, ideológica y cultural que constituye el complemento o el reverso de la mundialización económica

estudios de caso en comunidades shik en Madrid y en la Ciudad de México y tecnológica.

Como señala Csordas, la migración es uno de los medios a través del cual se produce una globalización de la religión (2009: 262). Este autor considera al mundo como una red neuronal, donde las manifestaciones religiosas pueden surgir de cualquier nodo y son libres de seleccionar la dirección hacia la cual dirigirse. Los canales son multidireccionales, ya que los fenómenos religiosos se esparcen como “semillas de diente de león en el imaginario cultural” (*ibid.*: 260). Además, identifica dos características que deben reunir los fenómenos religiosos para propagarse en el espacio geográfico y cultural: 1) una práctica portátil, es decir, hay un mayor éxito en la difusión de prácticas que requieren pocos conocimientos especializados, equipamiento ritual y familiaridad con las especificidades de la tradición cultural de origen y, 2) un mensaje transportable, que implica la capacidad de plasticidad y generalizabilidad del mensaje. Lo que permite que se transforme y adapte a nuevos contextos, manteniéndose actualizado, sin descaracterizarse como tradición (*ibid.*:261).

De esta manera, este artículo se centrará en dos estudios de caso: la comunidad sikh india asentada en Madrid y en la Ciudad de México. Ambas han configurado diversos mecanismos para insertarse en los nuevos países. Sin embargo, los sikhs son un grupo étnico-religioso que ha quedado invisibilizado o categorizado bajo prejuicios y estereotipos que han emergido a partir del 11 de septiembre de 2001 con el ataque hacia las Torres Gemelas en EE.UU. Como apunta Appadurai, los medios de comunicación masiva transforman la construcción de la imagen de uno mismo y del mundo (2001: 19). Así, cualquier persona que porte turbante y barba será erróneamente asociada con un “terrorista” y, esta imagen se ha reforzado continuamente en las películas estadounidenses. Esto ha llevado a varios ataques de los centros religiosos de los sikhs, llamados *gurdwaras* (puerta al Gurú)³. Por ello, es necesario dar a conocer a estas comunidades que forman parte de la diversidad religiosa de España y México.

El objetivo general de este artículo es conocer los mecanismos de inserción social que han configurado los sikhs indios asentados en Madrid

³ El 04 de agosto de 2012 hubo una matanza de seis sikhs provocada por un joven en la gurdwara localizada en Milwaukee, Wisconsin el 05 de agosto del 2012. El asesino confundió a los sikhs con musulmanes, ya que su propósito era vengar el 11S (*BBC News*, 5 de agosto de 2012).

y en la Ciudad de México. Entre los objetivos particulares se encuentran indagar sobre las motivaciones y las rutas migratorias. Así como interpretar las divergencias y convergencias entre ambas comunidades. Con referencia a lo expuesto, este escrito busca responder a las siguientes preguntas: ¿cómo y por qué llegaron los sikhs indios a la Ciudad de México y a Madrid?, ¿qué motivos los han llevado a establecerse en estas ciudades?, ¿cuáles son sus rutas migratorias?, ¿a qué se dedican? y ¿qué tipos de relaciones establecen con sus lugares de origen?

Se empleó como recurso metodológico la etnografía multilocal, propuesta por George Marcus (2001: 111)⁴. Se realizó trabajo de campo en Madrid durante un año en el 2017, en India durante los meses de noviembre-diciembre de 2018 y en México durante un año, en el 2019. También se entrevistó a G. Singh, portavoz y encargado del gurdwara en Villaverde, Madrid y a J. Singh para conocer su trayecto migratorio del Punjab a Madrid. Asimismo, se dialogó con I. Singh, empresario de textiles en la Ciudad de México para indagar sobre la movilidad de sus negocios de Nueva Delhi a México. En la primera parte del escrito se aborda la comunidad y su inserción de India a España. Se continúa con el análisis de la comunidad sikh, conformada por mexicanos y migrantes indios. Después, se puntualizan las convergencias y divergencias entre las comunidades sikhs asentadas en Madrid y en la Ciudad de México. Se finaliza con las conclusiones.

1. Migrantes sikhs indios en Madrid

En España existen alrededor de 21,000 personas que profesan la religión sikh (Singh y Domingo, 2018: 1). La concentración más numerosa de migrantes sikhs indios se encuentra en Barcelona, donde existen alrededor de seis *gurdwaras*; después Madrid y Valencia, en la que están instalados uno o dos *gurdwaras*. El fenómeno migratorio y religioso de la comunidad sikh en

⁴ George Marcus hace hincapié en que la etnografía multisituada es extensiva, analiza y comprende varias comunidades relacionadas en un mismo contexto y establece su relación con base en una investigación etnográfica directa. El objeto de estudio es por ello móvil y su situación múltiple. Un relato de vida que desde el discurso individual y multisituado, Marcus lo denomina “seguimiento de la trama, la vida o biografía” (2001: 121).

Barcelona ha sido estudiado por la Dra. Sandra Santos en varias publicaciones⁵. Sin embargo, son escasos los estudios que aborden a la comunidad sikh madrileña. La agrupación de los sikhs en Madrid tiene la particularidad de estar conformada por casi puros migrantes indios, pues en otras ciudades y países, por lo general conviven con locales conversos que han seguido las enseñanzas del *Sikh Dharma*, propuestas por Yogi Bhajan.

La comunidad sikh en Madrid se consolidó en el 2008. Es precisamente en este año cuando se instala el *gurdwara Nanaksar Sahib* en la zona de Villaverde Alto [Figura 1]. Aunque está abierto toda la semana, ya que ahí habitan G. Singh con su familia, el domingo desde temprano acuden las familias al templo. Antes de ingresar al recinto, se descalzan, lavan sus manos, los pies y, tanto hombres como mujeres deben cubrir su cabeza con un algún pañuelo en señal de respeto hacia el Gurú, el libro sagrado.

Después, los hombres acuden a la cocina ubicada en la planta baja para preparar los alimentos que se brindan en el comedor comunitario (*langar*) y las mujeres acceden a la planta alta para preparar la sala en la que se lleva a cabo la lectura de versos del *Guru Granth Sahib*, recitar cantos devocionales y al final, algunos miembros de la comunidad dan un conversatorio sobre los temas abordados en las lecturas o noticias de importancia para la comunidad. Estas actividades se desarrollan en idioma punjabí. Al finalizar, las personas acuden al comedor para sentarse sobre las alfombras y compartir los alimentos en el *langar* [Figura 2]. Se prepara comida vegetariana como guisados de lentejas, garbanzos, samosas (empanadas de vegetales), arroz, chapatis (pan) y chai (té negro con leche y especias). Cabe señalar que los sikhs en el Punjab no son vegetarianos y en el libro sagrado no se especifica esta norma. Sin embargo, en los *gurdwaras* se sirven platillos lactovegetarianos para que la mayoría de las personas puedan consumir, aún si tienen alguna restricción alimenticia.

5 Santos, S. (2009). Los cuerpos sikhs: Un caso de corporalización y ostentación de la identidad religiosa. *Quaderns-e de l'ICA*, (14), 1 – 11. http://www.antropologia.cat/files/Sandra_Santos.pdf Santos, S. (2016). *La comunidad sikh en Barcelona. Una aproximación etnográfica: Prácticas, negociación y transformaciones en el cuerpo y la corporalidad tras el proceso migratorio*. Tesis Doctoral. Barcelona: Universidad de Barcelona. <http://www.tesisenred.net/handle/10803/397676> Santos, S. (2017). Etnografías multisituadas y multifocalizadas. Cuando es el «campo» el que te lleva. Siguiendo a los sikhs y descubriendo a los gōra sikhs. *Antropología experimental*. (17), 19-34. <https://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/rae/article/view/3753>

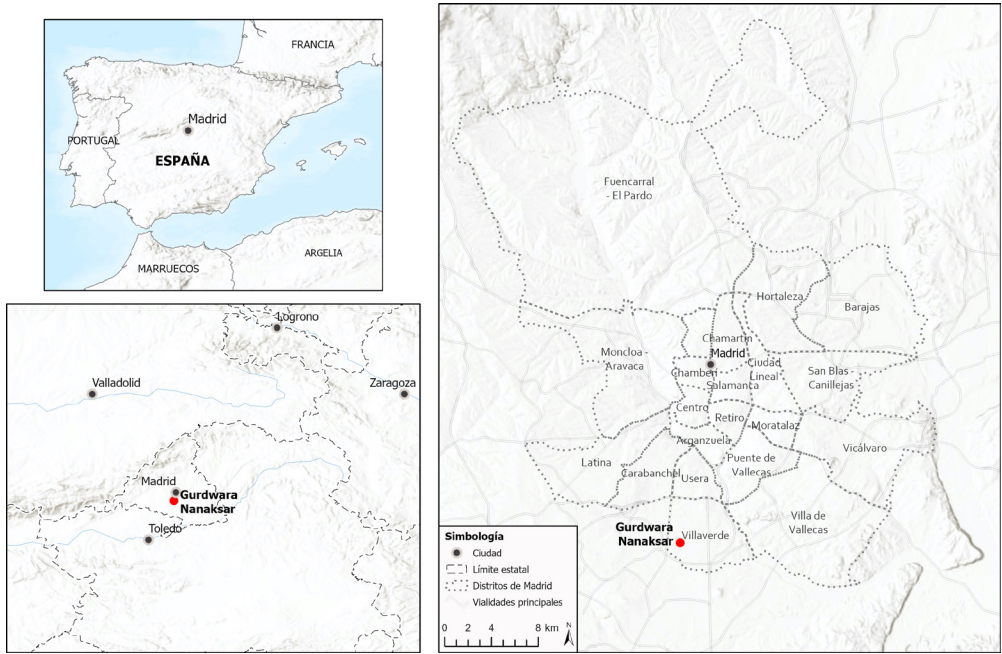


Figura 1. Localización del gurdwara Nanaksar Sahib y zona residencial de los sikhs asentados en Villaverde, Madrid, España.

Elaboró: Lic. Marco Antonio Hernández Andrade (2021).

Los varones aprenden español por cuestiones laborales, mientras que las mujeres al encargarse del trabajo doméstico, conocen muy pocas palabras en castellano. Sin embargo, los hijos que acuden a los colegios públicos, saben español, pero en sus hogares y en el *gurdwara* hablan el idioma de sus padres. Los varones laboran como cocineros o mozos en restaurantes de comida india o como empleados en tiendas de abarrotes. Por lo general, viven en la zona alrededor de Villaverde y los hijos estudian en institutos ubicados en el área, como el Colegio Público Antonio de Nebrija de Villaverde Bajo. Los sikhs indios asentados en Madrid, usualmente, no se casan con mujeres locales. Sino que regresan a sus pueblos en India, donde sus familiares les concertan matrimonios y posteriormente, se mudan con su esposa al lugar donde radiquen.

Para conocer sobre los trayectos de migración, presentaré el caso de J. Singh⁶, un varón de 37 años originario de la ciudad de Phagwara, Punjab en 6 J. Singh. (comunicación personal, 04 de julio de 2018, Madrid, España).

India. Él radica desde 2011 en Madrid. En 2006 (a la edad de 22 años), varios de sus amigos planeaban irse de India para mejorar su estilo de vida. J. Singh vivía con su familia y se dedicaba a la construcción. Así, decidió ir a trabajar a Dubai con seis amigos. El traslado lo hizo en avión y el viaje fue gestionado por la empresa que lo contrató. Durante 16 meses trabajó en la instalación de aluminio para edificaciones y vivió en un pequeño departamento con otros compañeros. Después, un primo le llamó desde Barcelona y lo convenció para que fuera a trabajar con él, porque se ocupaba personal en la empresa de construcción. J. Singh sabía que mudarse a Europa era caro y complicado. Sin embargo, buscó ayuda con unas personas dedicadas a tramitar visas y, en 2008 se mudó a Barcelona. Ahí consiguió empleo en la empresa de construcción en la que laboraba su primo. Varios meses al año iban al campo para ser jornaleros en la cosecha de mandarinas [Figura 3].



Figura 2. *Langar dominical en el gurdwara Nanaksar Sahib, Villaverde, Madrid, España.*
Fotografía: Greta Alvarado, 2017.

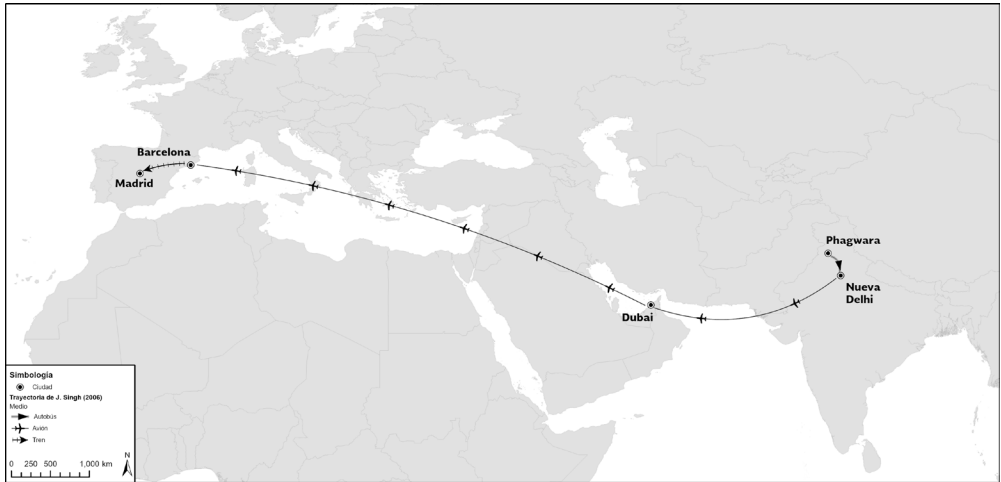


Figura 3. Ruta migratoria de J. Singh (India a España)
Elaboró: Lic. Marco Antonio Hernández Andrade (2021).

En 2011 J. Singh acudió a Madrid para apoyar a la comunidad sikh con una demostración de gatkha (arte marcial sikh). Ahí le ofrecieron trabajo como profesor de danza y ahora tiene su academia, ha obtenido la residencia española y también complementa sus ingresos con el manejo de un taxi. Él recuerda que el principal reto de vivir en España era el idioma español, el cual fue aprendiendo poco a poco, con sus estudiantes. Otro desafío es el uso del turbante. G. Singh⁷, cuidador del *gurdwara*, me mencionó que en la calle algunas veces les han gritado “Osama”, por confundirlos con terroristas. Sin embargo, la importancia religiosa del uso de esta prenda también se desconoce en departamentos oficiales.

Por ejemplo, en 2018 J. Singh acudió a la Embajada de México en Madrid y, antes de que le sacaran la fotografía para el visado, se le pidió que se quitara “esa tela de la cabeza”. Después de brindar explicaciones al personal del consulado sobre la importancia del uso del turbante y no poder despojarse de esta prenda en público, aceptaron a regañadientes a fotografiarlo al estar portándolo. En otros países, como en Francia, se prohíbe el uso del turbante y lo han modificado a una pequeña tela que cubre el cabello recogido. Sin embargo, en otros países los sikhs deciden cortarse el cabello para pasar desapercibidos.

7 G. Singh. (comunicación personal, 01 de julio de 2018, Madrid, España).

En Madrid, al contar con una comunidad sikh de apoyo, la integración es más fácil si se identifican como tal. Los integrantes le brindarán alojamiento, alimento y le ayudarán a buscar empleo.

Una de las características de los sikhs en Madrid es que no buscan darse a conocer entre la comunidad local. Los sikhs en Barcelona o en México organizan cada año el festival de *Baisakhi* (celebración agrícola en marzo -abril, marca el inicio de año para los sikhs) en las principales calles. Se lleva a cabo un desfile con el libro sagrado, cantos devocionales y demostraciones de *gatkha*. Sin embargo, los sikhs en Madrid organizan eventos internos, para la propia la comunidad. Por lo general sólo acuden sikhs indios, pues aún son escasos los conversos que siguen la vía de Yogi Bhajan. A continuación, veremos como en el caso de los sikhs en la Ciudad de México, una de sus características, es que la comunidad se compone de sikhs indios y de mexicanos conversos.

2. Sikhs en la ciudad de México: migrantes indios y mexicanos conversos

La comunidad sikh en México se integra de migrantes sikhs indios y mexicanos conversos. Estos últimos son practicantes del *Sikh Dharma*, una senda del sikhismo conformada alrededor de 1969 en Norteamérica por un sikh indio conocido bajo el seudónimo de Yogi Bhajan, quien dio a conocer su religión aunada a la práctica de *kundalini* yoga. En México existió una comunidad *Sikh Dharma* consolidada desde 1970 con *ashrams*, centros de *kundalini* yoga y tiendas naturistas. Sin embargo, desde 1992 empezaron a asentarse sikhs indios en México para trabajar como ejecutivos de negocios y programadores de *software*. La Embajada de India en México estima que, alrededor 2 000 indios estuvieron residiendo en el país durante el 2019. De ellos, casi la mitad se asientan en la ciudad de México y el resto en Guadalajara, Monterrey, Cuernavaca, Cancún y Querétaro.

A finales de 1992 algunos sikhs indios iniciaron relaciones comerciales en Jalisco. Uno de ellos fue I. Singh, quien nació en Saharanpur, en el estado de Uttar Pradesh, al norte de India; después continuó su formación académica en Nueva Delhi. En 1987 (tres años después de los violentos ataques hacia

los sikhs en India) obtuvo la visa para ir a EE.UU. Por ello, I. Singh⁸ decidió mudarse hacia Norteamérica para mejorar su situación económica, tenía curiosidad sobre el mundo fuera de India y su hermano ya residía en San Diego, California. Al llegar a los EE.UU. trabajó en el negocio de su hermano, enfocado al comercio de textiles procedentes de India. Sus principales clientes eran mexicanos que cruzaban la frontera para comprarles ropa y venderla en México. Sin embargo, en 1992 hubo un cambio en las políticas de importación de productos de EE.UU. hacia México; se incrementaron los documentos requeridos para la facturación, haciendo indispensable el trámite del R.F.C. (Registro Federal de Contribuyentes) y por lo tanto, el pago de impuestos. Con estas nuevas medidas, el negocio disminuyó y afectó económicamente a la empresa familiar.

De esta manera, I. Singh buscó otras opciones de mercados y decidió vender directamente la ropa en Guadalajara. Él no sabía español, ni tenía conocimientos previos acerca de México, pero confiaba en el éxito en su nuevo proyecto. En diciembre de 1992, viajó con sus textiles desde San Diego, EE.UU. al aeropuerto internacional Miguel Hidalgo y Costilla en Guadalajara, México. Al finalizar el día, le sorprendió que había vendido la carga completa de 1 000 piezas de ropa en menos de 24 horas. Sus compradores eran comerciantes que tenían tiendas de mayoreo ubicadas en Zapotlanejo y en Guadalajara.

Con esta experiencia, I. Singh visualizó que había una gran oportunidad para comerciar sus textiles indios directamente en México. Por lo que, esa misma semana que llegó a Jalisco, inmediatamente abrió una oficina de ventas en Guadalajara. Después, regresó a San Diego para modificar el negocio y adaptarlo a las necesidades de los mexicanos. Posteriormente, en 1994 decidió mudarse al Distrito Federal (ahora Ciudad de México) porque ofrecía una mayor oportunidad de ventas y contactos con sus compradores. A partir de 1995, con el éxito obtenido en el negocio de textiles, su hermano decidió asentarse en México, así como su hermana y el marido de ésta [Figura 4].

8 Singh, I. (comunicación personal, 06 de marzo de 2020, Guadalajara, México).



Figura 4 . Ruta migratoria de I. Singh y sus familiares (India a México)
Elaboró: Lic. Marco Antonio Hernández Andrade (2019)

En la actualidad, I. Singh ha participado en varios proyectos como la apertura de un restaurante de comida punjabí y la venta de aparatos ortopédicos en la Ciudad de México. Asimismo, es miembro de la cámara de comercio de India en México. También ha colaborado en eventos que fomentan la vinculación bilateral entre varias empresas indias y mexicanas. De esta manera, el 25 de enero de 2020 participó en el *Networking Cocktail*, en el que se contó con la presencia del H. Mr. Manpreet Vohra, Embajador de India en México y el secretario de desarrollo económico de la Ciudad de México, el Lic. Fadlala Akabani Hneide. Este evento consolidó la instalación de empresas indias dedicadas a las tecnologías de la información, farmacéutica, automotriz, textil y turismo en los estados de Jalisco, Tamaulipas, Veracruz y Yucatán. Sumando un total de 180 empresas indias en México. Además, él y su familia son un pilar importante en la comunidad sikh. Junto a otros miembros organizan semanalmente las lecturas del libro sagrado en un *gurdwara* (templo) ubicado en Tecamachalco, Estado de México. Cada domingo se reúnen alrededor de unas 15 familias sikhs para realizar la lectura de los versos del libro, entonar cantos devocionales y el *langar* con platillos vegetarianos.

Sin embargo, a estas reuniones también asisten mexicanos conversos o que siguen el *Sikh Dharma* de Yogi Bhajan. Hombres y mujeres acuden vestidos de color blanco y con turbante. Participan con gran entusiasmo y dinamismo, ya sea en la lectura del libro, en los cantos o en la organización de las diversas actividades [Figura 5]. Al finalizar el *gurdwara* es recurrente observar la celebración de un cumpleaños de algún niño sikh punjabí a la manera mexicana: rompiendo una piñata. Asimismo se han integrado al menú platillos vegetarianos locales, como las calabazas con chile poblano, tinga de zanahoria (guisado con chile chipotle), entre otros. Además, los sikhs indios gestionan las festividades religiosas junto a los seguidores o practicantes mexicanos del *Sikh Dharma*, como puede ser el desfile de *Baisakhi* que se celebra anualmente en la Avenida Reforma de la Ciudad de México. Al cual le ha incorporado un saludo y honores a la bandera de México con una banda de guerra. También el *Samagan*, una reunión anual organizada por las familias de inmigrantes sikhs que se organiza en Dodra (Punjab), E.U., Australia, Canadá y Reino Unido. Este evento también se lleva a cabo en la Ciudad de México, acuden mexicanos seguidores del *Sikh Dharma* y sikhs de diversos países de Norteamérica, ya sea porque están de paso por el país o asisten específicamente para sociabilizar y concertar negocios.

Cabe mencionar que Yogi Bhajan al enseñar el *Sikh Dharma* en México, quedó admirado por la veneración que tenían los mexicanos hacia la Virgen de Guadalupe. Por ello, asoció esta figura con una divinidad o fuerza femenina (*Adi Shakti*) que menciona Gobind Singh (el décimo gurú) en el *Dasam Granth* (libro sagrado). A partir de esto, la imagen de la Virgen de Guadalupe se coloca en altares durante las meditaciones o en las propias casas de los devotos. Con ello, se puede constatar que la comunidad sikh en México está compuesta por migrantes indios que han buscado la manera de integrarse con la población local al organizar festividades y teniendo como finalidad compartir con los mexicanos conversos. Así como por los mexicanos seguidores del *Sikh Dharma* o practicantes de *kundalini yoga*, que se han acercado a los migrantes sikhs indios para conocer la manera en que profesan su religión, han reinterpretado elementos culturales, como la Virgen de Guadalupe y colaboran en los eventos o ceremonias impulsadas por los sikhs indios.



Figura 5. *Gurdwara en Tecamachalco*, Estado de México, México.
Fotografía: Greta Alvarado, 2019.

3. Convergencias y divergencias entre las comunidades sikhs en Madrid y Ciudad de México

La religión sikh ha sido difundida en otros espacios y contextos culturales debido a la migración de los indios hacia diversos países, entre ellos España y México. Asimismo, es una práctica y un mensaje transportable, pues el libro sagrado y el código de conducta se encuentran accesibles en portales de internet y en varios idiomas, como el español, el punjabí o en inglés. Esto facilita su consulta por los migrantes y los conversos alrededor de todo el mundo. Los sikhs en Madrid y en Ciudad de México son transmigrantes, es decir, mantienen relaciones con sus poblaciones originarias en India y en los países de asentamiento, en las que se busca perpetuar su cultura sikh-india

en América y Europa. Una de las estrategias migratorias sobresalientes es la conformación de redes sociales que se estructuran entre las comunidades ya consolidadas y los migrantes que buscan una oportunidad para asentarse.

En Ciudad de México y en Madrid el *gurdwara* es el espacio central al que confluyen los migrantes sikhs, pues saben que la comunidad que la dirige les brindará hospedaje, alimento y les conseguirá empleo. Sin embargo, los migrantes sikhs indios asentados en Madrid conforman una comunidad hermética, no organizan celebraciones religiosas en las vías públicas y son escasos los visitantes locales que acuden a los *gurdwaras* organizados en Villaverde. Apenas se están integrando practicantes de *kundalini* yoga, alrededor de cinco o seis acuden a tocar en el *kirtan* (cantos devocionales). Sus ceremonias se realizan en idioma punjabí y el libro sagrado sólo se encuentra escrito en este idioma. Cabe señalar que son reacios a que exista un libro en el idioma local. Hace algunos años, un sikh indio que reside en Ciudad de México, compró varios libros traducidos al español y los llevó personalmente para obsequiarlos en distintos países de habla hispana, como Colombia, Venezuela y en España acudió a Valencia, donde fue bien recibido. Sin embargo, en Madrid, el *granthi* (encargado del templo) rechazó la adquisición de un libro en español enfatizando que: - Eso no se ocupa aquí. Los sikhs en Madrid son un grupo endogámico, son escasos, casi nulos los matrimonios que se han concertado con extranjeras.

La comunidad pertenece a una clase media dedicada a las tiendas de abarrotes, restaurantes o construcción. Su alimentación se ha modificado a ser vegetariana e incluso vegana. La vestimenta masculina se basa en el turbante (*dastar*), así como el cabello y la barba sin cortar, compran sus prendas en tiendas de moda occidental, como Pull & Beer y H&M. Las mujeres optan por el uso del *salvar kameez* (blusón largo, pantalón holgado y velo que cubre la cabeza). Mientras que los jóvenes y niños se decantan por moda occidental, sin cortarse el cabello y en caso de los varones, cubren el cabello hecho nudo con un pañuelo pequeño llamado *patka*.

Por su parte, la comunidad sikh india en la Ciudad de México buscan visibilizarse en la sociedad. Organizan eventos para mantener relaciones sociales y comerciales con los sikhs de países cercanos (EE.UU. y Canadá).

Han logrado puestos dentro de la Embajada de India en México como representantes comerciales entre ambos países. Sus negocios son exitosos, por lo que pertenecen a una clase económica media-alta. Aunque la mayoría preferirá casarse con una mujer sikh india, hay varios casos de matrimonios mixtos, por lo general varones indios con mexicanas. Su alimentación es mayoritariamente vegetariana, pero consumen mariscos, pollo con mole y en algunos casos, ingieren bebidas alcohólicas. Los varones usan el turbante, el cabello y la barba sin cortar, con ropa occidental. En las festividades, usan el *kurta* (blusón). Las mujeres portan diariamente el *salvar kameez* y en caso de fiestas que estén relacionadas con India (como el día de la Independencia) usarán *sari* (tela larga ajustada al cuerpo) o un *anarkali* (vestido amplio). En ceremonias donde convivan con una mayoría de mexicanos, como las graduaciones escolares, usarán un vestido de cóctel occidental. Portan un velo con el que cubren su cabeza solo cuando están en el *gurdwara*.

Los sikhs indios se encuentran abiertos a participar con mexicanos seguidores del *Sikh Dharma*, los ven como “sus hermanos”. Sin embargo, veladamente no están de acuerdo con algunas prácticas esotéricas, como la convicción de la influencia de los horóscopos en el futuro de las personas o de la energía emanada por las rocas. Yogi Bhajan adecuó el *kundalini* yoga y el sikhismo al contexto mexicano de la década de los setentas e instauró un régimen alimenticio vegetariano, la práctica diaria de yoga, la recitación de mantras, la conjunción de saberes tradicionales como la herbolaria y supo brindar un nuevo significado a la Virgen de Guadalupe, como la energía femenina suprema. Los mexicanos pertenecientes al *Sikh Dharma* usan prendas de color blanco porque se asocia a una amplificación de la radiación energética. Hombres y mujeres portarán turbantes blanco debido a que deben de cubrir un punto energético ubicado en la coronilla y ajustar los huesos del cráneo. Son asiduos a diversas meditaciones como el *Sat Nam Rasayan* que tiene una finalidad curativa o los baños con sonido del gong.

De esta manera, se pudo constatar que cada uno de los estudios de caso de la comunidad sikh de Villaverde, Madrid y de la Ciudad de México, han configurado mecanismos específicos para insertarse en el nuevo país receptor. La comunidad sikh en la ciudad madrileña se caracteriza por ser hermética, aunque poco a poco van insertándose madrileños practicantes de *kundalini*

yoga. Mientras que la comunidad sikh en México se compone de migrantes indios y de mexicanos seguidores del *Sikh Dharma*. Esto se debe a que el fundador de esta senda del sikhismo, Yogi Bhajan, difundió sus enseñanzas en América y después en otros continentes. En la actualidad existe un gran auge de *Sikh Dharma* en China, Japón, Reino Unido, Alemania, Francia o Italia; agrupaciones que aún faltan por ser abordadas en las investigaciones sobre transnacionalización religiosa.

Conclusiones

En este artículo se dio a conocer cómo el sikhismo se ha adaptado en sociedades localizadas fuera de su lugar de origen, en India. De esta manera, al conocer los mecanismos de inserción social que han configurado los sikhs indios asentados en Madrid y en la Ciudad de México se puede analizar cómo se lleva a cabo la globalización de la religión en dos estudios de caso. En la capital madrileña y mexicana el sikhismo pudo ser practicado por los migrantes ya que reúne las características que Csordas (2009: 261-262) identifica para que esto pueda ser posible; su mensaje es portátil, ya que el libro sagrado, así como el código de conducta se encuentra accesible a todos los sikhs en plataformas virtuales y en varios idiomas. Además, su instauración puede ser flexible o adaptable a las culturas locales de distintos espacios geográficos.

En este texto se abordaron las causas que llevaron a los sikhs indios a migrar hacia España, siendo la búsqueda de trabajo cómo el principal motivo para desplazarse de India. A diferencia de otras comunidades como las conformadas en Barcelona o Valencia, los sikhs indios en Madrid, no tienen el interés de darse a conocer entre la población local. No organizan festividades en las vías públicas, tampoco emplean el castellano dentro de su templo, o son escasos los matrimonios mixtos con mujeres españolas. Por ello, la comunidad sikh india en Madrid es hermética. Los varones entre 18 a 25 años son los que viajan primero. Trabajan en restaurantes en los que ya laboran otros sikhs, quienes han formado redes de apoyo para los recién llegados. Ya que se encuentren establecidos, con su documentación migratoria en regla y sean independientes económicamente, regresan a India para contraer matrimonio y tramitar la reagrupación familiar de su esposa. La

mayoría radica en la zona de Villaverde Alto, un área suburbana de la capital, en la que habitan familias de clase media. En esta zona se ha instalado el *gurdwara* (templo) y tiendas de abarrotes.

Por su parte, la comunidad sikh en México está conformada por migrantes indios que se asentaron a partir de 1992, quiénes se dedican a la venta de textiles de algodón, instrumentos de acero para hospitales, restaurantes y tiendas de artesanías. Sus negocios los tienen localizados en el área comercial del centro histórico de la Ciudad de México. Alrededor de 15 familias residen en Tecamachalco, Estado de México. En esta zona, además de sus viviendas, se encuentra el *gurdwara*.

A partir de 1970, varios mexicanos han tomado la senda del *Sikh Dharma*, una espiritualidad propuesta en América del Norte por Yogi Bhajan (sikh indio) en la que dio a conocer las enseñanzas de los sikhs, aunado a otras prácticas meditativas, como el *kundalini* yoga o la devoción a la imagen de Virgen de Guadalupe como una fuerza femenina que se menciona en el libro sagrado de los sikhs, llamada *Adi Shakti*. Así, los mexicanos conversos al sikhismo, practican un sikhismo aunado a elementos culturales locales.

Sin embargo, las dos comunidades, es decir, los migrantes indios y los mexicanos conversos participan y colaboran juntos para la organización de festividades en las vías públicas, concilian por su derecho de portar símbolos religiosos en sus áreas laborales y fotografías oficiales, luchan en contra de la discriminación y estigma por el uso del turbante, y visibilizan entre la población local quiénes son los sikhs para evitar que los asocien erroneamente con “terroristas de turbante y barba”.

La principal divergencia que existe entre la comunidad sikh en Madrid y en la Ciudad de México, es que la primera está conformada solamente por migrantes indios y sus miembros tienen escaso interés por darse a conocer entre la sociedad local. Su inserción en la capital española ha sido a través de la configuración de redes intrínsecas. Mientras que, los sikhs en México se componen por migrantes y mexicanos conversos. Ambos grupos se han unido para darse a conocer abiertamente en la Ciudad de México y otros estados de la República. Además, han estructurado redes dentro de las dos

comunidades, con dependencias de gobierno y la Embajada de India, con el objetivo de constituirse como una agrupación consolidada.

Existen varias líneas de investigación que aún falta por desarrollar, como es el caso de las mexicanas, colombianas y peruanas que han contraído matrimonio con sikhs indios y residen en India, en las ciudades de Nueva Delhi o en Punjab. Ellas han conformado grupos de mujeres latinas para apoyarse en diversos aspectos, como llevar a cabo la documentación migratoria, conseguir trabajo o adaptarse con mayor facilidad a la cultura india.

Referencias

APPADURAI, A. (2001). *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Ediciones Trilce, Fondo de Cultura Económica.

CSORDAS, T. (2009). "Modalities of Transnational transcendence", en: Thomas Csordas (comp.), *Transnational Transcendence: Essays on Religion and globalization* (pp. 1-130), University of California Press.

MARCUS, G. (2001). Etnografía en/del sistema mundo. Surgimiento de la etnografía multilocal". *Alteridades*, XXI (022), 111- 127. http://iidypca.homestead.com/FundamentosAntropologia/Marcus__Etnograf_as_endel_sistema_mundo.pdf

SINGH, N & DOMINGO, A. (2018). *Migration, religion and identity: a generational perspective on Sikh immigration to Spain, South Asian Diaspora*, Routledge. <https://doi.org/10.1080/19438192.2018.1464702>

LLONA, G. (2018, 12 de octubre). Ni son musulmanes, ni son hindúes, son sijes y están en España, *ABC*. <https://www.abc.es/20120812/sociedad/abci-templo-madrid-osama-laden-201208101520.html>

estudios de caso en comunidades shik en Madrid y en la Ciudad de México

SEVEN KILLED IN WISCONSIN SIKH TEMPLE SHOOTING (2012, 5 de agosto). *BBC News*. <https://www.bbc.com/news/world-us-canada-19138754>

PORTES, A. (2003). Conclusion: Theoretical Convergences and Empirical Evidence in the Study of Immigrant Transnationalism, *International Migration Review*, 37 (3), 874-892 <https://www.jstor.org/stable/30037760>

El papel del sincretismo cultural-religioso en la transformación de la memoria hidrosocial de Santiago Tepeticpac, Tlaxcala, México

Juan Carlos Hernández López¹

María de Lourdes Hernández-Rodríguez²

Delia del Consuelo Domínguez Cuanalo³

RESUMEN

El sincretismo cultural-religioso que vivieron los pueblos mesoamericanos desde el siglo XVI, transformó la memoria hidrosocial de la población tlaxcalteca, cuyo efecto se presenta en las reminiscencias históricas que la población actual tiene sobre la importancia del agua, desde el establecimiento de las comunidades hasta su uso actual, el cual en el caso de la localidad de Tepeticpac en Tlaxcala, México, pueblo de origen Nahuatl, hoy día se realizan celebraciones católicas asociadas a costumbres prehispánicas sobre el ciclo agrícola y la disposición de agua de lluvia, evocando con ello al inicio y fin de la vida misma.

Palabras-chave: religión, cosmovisión indígena, agua, conciliación.

The role of cultural-religious syncretism in the transformation of the hydrosocial memory of Santiago Tepeticpac, Tlaxcala, México

ABSTRACT

The cultural-religious syncretism that the Mesoamerican peoples experienced since the 16th century transformed the hydrosocial memory of the Tlaxcala population, whose effect is presented in the historical reminiscences that the current population has about the importance of water, from the establishment of the communities to its current use, which in the case of the town of Tepeticpac in Tlaxcala, Mexico, a town of Nahuatl origin, today Catholic celebrations associated with pre-Hispanic customs on the agricultural cycle and the disposal of rainwater are held, evoking with it at the beginning and end of life itself.

Keywords: religion, worldview indigenous, water, conciliation.

1 Estudiante de Doctorado en Procesos Territoriales BUAP., elrod_maedros@hotmail.com

2 Profesora Investigadora de El Colegio de Tlaxcala, A.C., malourdes_hernandez@coltlax.edu.mx

3 Profesora-Investigadora Facultad de Arquitectura BUAP., delia.dominguez@correo.buap.mx

Introducción

El sincretismo es un término de origen griego que ha tenido un uso habitual en filosofía y en religión, para referirse a la combinación o fusión de doctrinas o creencias y la asimilación de diferentes aspectos culturales (Bonet, 2016). El sincretismo como concepto, se utiliza en la antropología y la historia de las religiones para designar el proceso de interacción entre dos culturas mediante la cual ambas introyectan y fusionan los rasgos más significativos de una y otra, dando pie a un proceso de interacción denominado sincretismo cultural (Espinosa y Gylam, 2012).

En América Latina, el *sincretismo cultural*, al que se hace referencia en este trabajo, es aquel se instituyó formalmente con la llegada de los españoles y la religión católica en 1492, mediante un largo proceso de reconversión religiosa dado por la fusión de deidades prehispánicas y católicas, misma que fue utilizada como instrumento para la evangelización de los pueblos mesoamericanos hasta su compenetración en el imaginario colectivo vigente; hoy día, el estudio de la relación *sincretismo cultural-apropiación de los recursos naturales*, específicamente del agua y su efecto en el desarrollo de la sociedad, se puede explicar mediante el concepto de *memoria hidrosocial*, el cual se vincula al recuerdo de todas las experiencias y vivencias que ha tenido un pueblo o un territorio, producto de un “proceso sicionatural mediante el cual, el agua y la sociedad se hacen y se rehacen recíprocamente a través del espacio y el tiempo” (Budds & Linton, 2018: 1) y en el que el territorio, en éste caso el *territorio hidrosocial*, se construye a partir de complejos procesos de disputa y negociación entre los actores sociales involucrados, quienes gestionan, administran, controlan y garantizan el acceso y suministro de agua de acuerdo con sus propios intereses (Rocha, 2014).

En el México prehispánico, de acuerdo con la cosmovisión Nahua, el ser humano tenía una estrecha relación con la naturaleza a través de su contacto con el agua, lo que fomentó el establecimiento de un círculo virtuoso *hombre-entorno natural-agua-dioses* que dio origen a la creación de los *Altepemes* o cerros-agua. Cabe señalar que un *Altepetl* ó *Altepepe*, era una unidad socio territorial y política que agrupaba al entorno natural en el que se asentaban los pueblos, circunscrita por aspectos simbólicos y místicos que determinaron

la estructura socioeconómica de las sociedades Nahua (Pagés, 2006; García, 2007; Alberro, 2014; Broda, 2016: 6).

Una característica de los *Altepemes*, como su nombre lo indica, fue su fundación en territorios dotados naturalmente de agua, de tal manera que la memoria hidrosocial se entretejía mediante un sistema conceptual o cosmovisión del mundo que los Nahua habitaban y que incluía no sólo personas, sino también estrellas, montañas, ríos, lagos, animales y plantas, y en la que cada uno de ellos ocupaban un lugar e importancia específica (Morante López, 2000); en ésta visión, que bien puede señalarse como una visión ecocéntrica del universo, se desarrolló el culto especial por el agua, al ser entendida y apreciada como un elemento vivo, sustento y parte de la vida natural y de los procesos sociales.

De acuerdo con Galindo y González (2019: 73) el conocimiento del pueblo Nahua sobre el agua, se estableció bajo tres criterios: normas de uso y apropiación del espacio, de los componentes del mundo y de ellos mismos como individuos, quienes se adaptaron creativamente a los contextos cambiantes durante generaciones; ejemplo de ello lo constituye el *Altepeme Cemanáhuac*, que con base en la cosmovisión de dicho pueblo mesoamericano fue concebido como un gran lagarto llamado *Cipactli*, el cual flotaba sobre el agua y hacía de éste recurso, un elemento que aseguraba la reproducción de la vida y su cultura. Es importante señalar que sobre esta visión binomio agua-tierra, se fundó el sustento religioso de la dualidad divina *Tlaloc- Chalchihute*, el primero como Dios de la lluvia y el trueno, y la segunda, Diosa de las aguas terrestres [ríos, lagos, lagunas, mares]- y subterráneas, como los manantiales; cuyo quehacer era apoyado por los *Tlaloques* o asistentes de dicha dualidad (CONAGUA, 2021b), papel que con el arribo de la cultura española en el siglo XVI, paulatinamente fue substituido por los santos patronos de la religión Católica como San Juan, San Isidor Labrador, La Virgen de la Caridad y Santiago Apóstol, entre otros (Merlo, 2009), acción que en su conjunto los ha convertido en elementos de una manifestación religiosa que evidencia la modificación de la memoria hidrosocial de comunidades originalmente Nahuas, como Tepeticpac, Tlaxcala, el cual fue uno de los cuatro Señoríos principales de la antigua Tlaxcallan, república precolombina que asoció el culto al agua al simbolismo geográfico representado por la Matlalcueye,

montaña sagrada y eterna proveedora del vital recurso, que al ser adorada por los pueblos circunvecinos, como Tepeticpac, dio pie a advocaciones religiosas mediante las cuales se convocaba a los dioses para hacer ritos de petición de lluvia (De Benavente, 1971).

En ese sentido, diversos autores entre los que destacan Bernal Díaz del Castillo (1632); León-Portilla (1959) y Suárez (2004), han documentado cómo la cultura española transformó la forma de reproducir la vida cotidiana en los territorios Nahuas, en los que el sincretismo fue crucial para preservar el sistema de usos y costumbres, subsistiendo éste también como una manifestación de resistencia cultural ante medidas como la ejecutada por Fray Martín de Valencia, quien decidió “destruir el culto a la Matlacueye” subiendo a lo alto de la montaña y quemando figuras representativas de las deidades del indígena agua, para [en su lugar] levantar una cruz y posteriormente un templo católico en honor a San Bartolomé a fin de “los naturales entendieran que, Dios sólo hay uno y es el que da el agua y las cosas de la tierra” (De Benavente, 1971: 69).

Situaciones como esta, afectaron también a otras comunidades adoradoras de la Matlacueye, como fue el caso del *Altepeme* de Tepeticpac fundado en 1380 (Angulo, 2003), asentamiento contemporáneo del pueblo Mexica, ambos inmersos en un tipo de proceso civilizatorio que dio origen al mestizaje en México, originado con la llegada de los primeros españoles a Tlaxcala hace 503 años, producto del cual a través de *la Conquista*, se formalizó una alianza cultural, que desvinculó paulatinamente a la población Nahuas de los procesos propios que la naturaleza y que en el caso del agua, concebía a este recurso como a un elemento vivo, y que con la introyección de la visión eurocéntrica del siglo XVI, tuvo como efecto evolutivo que hoy día los actuales habitantes, sólo sean meros usuarios del servicio de la red pública de agua, con una ahistoricidad que fomenta su desinterés por entender la importancia del agua en el desarrollo de su vida, salud y formación de lazos comunitarios.

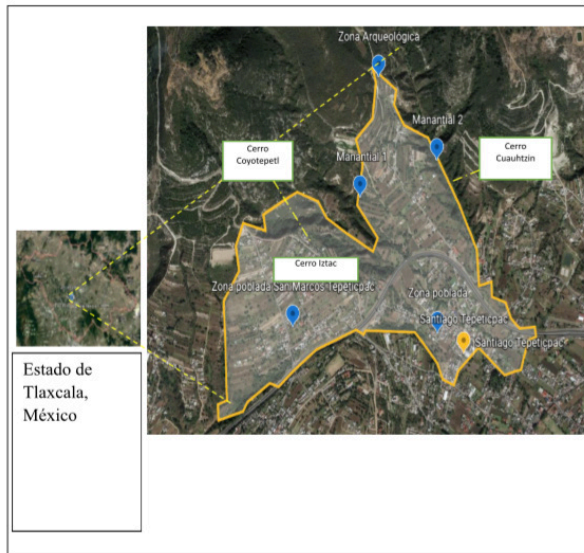
En ese sentido, el trabajo que a continuación se presenta, pretende responder a las preguntas: ¿Qué papel juega el sincretismo cultural-religioso en la evolución de la memoria hidrosocial de los habitantes de Santiago Tepeticpac, Tlaxcala,

México? y ¿cómo ésta ha influido en la valoración social del agua?; con el objetivo de mostrar la forma en que la memoria hidrosocial de la población de Tepeticpac, derivada del sincretismo cultural-religioso ha influido en la pérdida de la memoria hidrosocial de sus habitantes, originando en la población actual una escasa valoración social del recurso hídrico.

Metodología

De acuerdo con la geonomía Tlaxcalteca (2021) el nombre de *Atepeme Tepeticpac*, proviene de los vocablos nahua *Tepetl* ‘cerro’ e *icpac* ‘sobre el cerro’. Fue el primer *Señorío Mayor* de los cuatro que conformaron la antigua república de Tlaxcallan y se fundó en el año cinco pedernal o 1380; actualmente está conformado la comunidad Santiago Tepeticpac y el barrio de Santiago Tepeticpac, ambas ubicadas en el territorio del municipio de Totolac, Tlaxcala, México; entre las coordenadas 19° 20’ 5” Longitud N y - 98° 13’ 36.9 Latitud O, a 2246 msnm (INEGI, 2021).

Figura 1



Santiago Tepeticpac y sus fuentes de abastecimiento de agua. Proyección cartográfica INEGI Landsat/Copernicus en Google Earth (agosto 2021).

Fuente: Elaboración propia con base Google Earth 2021 y trabajo de campo.

Tepeticpac, desde el punto de vista hidrológico pertenece a la cuenca del Alto Atoyac y dada su ubicación geográfica, desde su fundación hasta la fecha se abastece del agua que emana de dos manantiales ubicado al noreste de la comunidad entre los cerros el Coyotepetl y Cuauhtzin, el primero a 1200 metros de distancia del centro de la comunidad y el segundo el noroeste, a 1425 metros del centro de la zona urbana; adicionalmente y desde el año 1986 con la gestión comunitaria y de las autoridades locales, también cuenta con un pozo profundo de agua potable (Figura 1) cuyo volumen anual concesionado es de 126 174 m³ (CONAGUA, 2021a) para la atención a 1556 personas (INEGI, 2020).

Universo de trabajo y tamaño de muestra

La unidad de análisis es la memoria hidrosocial de la población de Santiago Tepeticpac, es la población actual, conformada de acuerdo con INEGI (2021) por 1 556 habitantes, y con base en la cual se determinó el siguiente el tamaño de muestra mediante la fórmula para muestreo estratificado aleatorio:

$$n = \frac{z^2 p^* q}{e^2 + \left(\frac{d^2 y z^2 (p+q)}{N} \right)}$$

En donde:

n = Tamaño de la muestra

z = Nivel de confianza deseado

p = Proporción de la población con la característica deseada (éxito)

q = Proporción de la población sin la característica deseada (fracaso)

e = Nivel de error dispuesto a cometer

N = Tamaño de la población, de acuerdo con INEGI, 2021

Con un índice de confianza de 90 %, con base en la distribución poblacional especificada en la Tabla 1, a partir de la cual se aplicaron 166 cuestionarios a 91 mujeres y 75 hombres de diferentes edades; cabe mencionar que dada las características sociodemográficas del estrato que comprende de los 0 a 5 años, este no fue considerado en la realización del trabajo de campo.

Durante el trabajo de campo la aplicación de los cuestionarios se estructuró con base la importancia geográfica del territorio, en una primera etapa se escogió en el espacio más concurrido, en la siguiente etapa se seleccionó por barrio para abarcar las calles principales. Cabe señalar que durante la realización del trabajo de campo se excluyó a la población menor de cinco años, debido a que no podía responder al cuestionario por sí mismos y a que se consideró que a esa edad aún no se contaban con el conocimiento del entorno social y cultural el cual que conforman la memoria hidrosocial, la historia de la comunidad y el conocimiento de las deidades tanto prehispánicas como católicas, el cual es fin de esta investigación. Es necesario mencionar que debido a la presencia de COVID19, para la población entre 6 y 14 años, sólo se aplicaron 21 cuestionarios debido a las medidas sanitarias recomendadas por la Secretaría de Salud del Estado mexicano en 2021.

Tabla 1

Habitantes de Santiago Tepeticpac por rango de edad, género y tamaño de muestra

Rangos de edad (años)	Número de habitantes/ género		
	Femenino	N	n
0 a 5	71	125	0
6 a 14	124	238	31
15 a 59	549	1 019	97
Mayor a 59	105	174	38
Total	849	1 556	166

Fuente: INEGI, 2021

La aplicación del cuestionario se realizó entre el 29 de julio y 9 de agosto de 2021 tanto en Santiago Tepeticpac, como en el barrio de San Marcos, con la idea de recabar información sobre las tres variables de acuerdo a la pregunta de investigación las cuales son; el sincretismo, la memoria hidrosocial y la valoración social del agua. El cuestionario se compone de 22 preguntas agrupadas en cuatro secciones: la primera corresponde a la percepción de la sociedad contemporánea sobre la cosmovisión nahua del agua; la segunda se refiere a la incursión de la religión católica y los nuevos dioses del agua; la tercera se refiere a los efectos del sincretismo cultural religioso y la tercera indaga acerca de la memoria hidrosocial en los actuales habitantes de Santiago

Tepeticpac. El análisis de los datos obtenidos tiene la finalidad de evidenciar si las personas tienen noción del vínculo agua – territorio a través de diferentes épocas históricas. ¿Cuál es la percepción de la relación agua- vida y sacralidad? y en ese sentido saber si se tiene la noción de cómo se organizaba la vida social y cultural entorno al agua, al conocimiento del nombre y en función de las deidades relacionadas con el agua y fuentes de abastecimiento y como se organizaba la sociedad entorno al vital líquido. Posteriormente se preguntó acerca del conocimiento en la comunidad de las relaciones sociales, culturales y organizativas en la colonia y la época moderna para finalmente abordar el vínculo de los saberes comunitarios, la cultura y el conocimiento de los individuos encuestados entorno al agua.

La persistencia de la memoria hidrosocial de Tepeticpac en el XXI

Los orígenes

Tepeticpac tiene su origen fundacional en el año 1350 (Suárez, 2004), se fundó en el cerro Cuauhtzi Tepetl [cerro de las águilas] desde donde se aprecia la montaña Matlalcueye, advocación local de la diosa, Chalchihute [la de las Faldas de Jade] que llevaron a consolidar el territorio de Tepeticpac no sólo como un *Altepeme* sino además, como se mencionó líneas arriba, fue uno de los cuatro *Altepemes* o Señoríos Mayores (Ocotelulco, Tizatlán, Quiahuixtlán y Tepeticpac) considerados en tiempos prehispánicos como la confederación y/o república de Tlaxcallan, en función de su posición estratégica, vinculación paisajística con la Matlalcueye y disponibilidad local del agua entre los cerros Cuauhtzi y Coyotepetl que advocaban a la dualidad Tlaloc-Matlalcueye (Acocal, 2009), pues en su conjunto proveían a sus habitantes tanto agua de la lluvia, para la agricultura, como de manantial para el consumo humano y doméstico.

Al indagar acerca de la percepción de los habitantes de Tepeticpac sobre su conocimiento de la cosmovisión nahua y la relación de ésta con el agua, se encontró que 52% de las 166 las personas encuestadas reconocieron como la deidad del agua a Tlaloc, referido como el Dios de la lluvia o el Dios

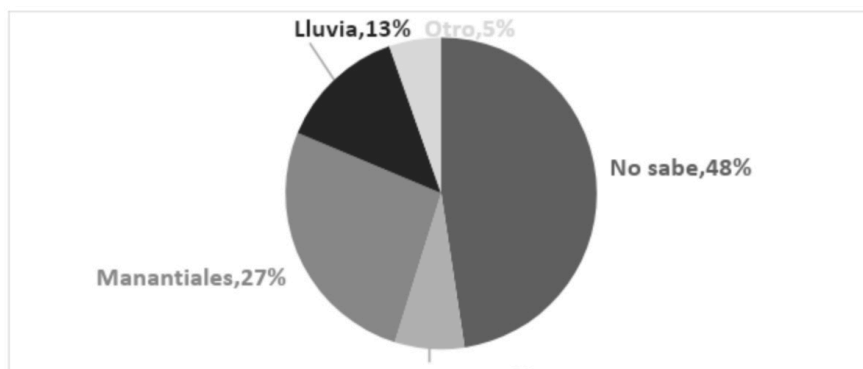
del agua, en este sentido es importante mencionar que hasta la fecha existen algunos pobladores que hacen ofrendas tanto en los dos manantiales, como en la cúspide de los cerros Coyotepetl y Cuauhtzin como práctica de petición de agua, aunque el concepto *Altepeme* les sea desconocido y sólo identifiquen a los cerros por su actual nombre.

He ahí una primera gran diferencia entre el pensamiento de los nahua de la antigua república de Tlaxcallan en 1380, año en el que según Rivas (2009: 15) la población veneraba a la Matlacueye en advocación a la diosa Chalchihute, proveedora del agua subterránea que mana de los manantiales, pues si bien se hacen celebraciones en sus inmediaciones (de los manantiales), sólo 8% de los encuestados identificaron a la Montaña como deidad femenina relacionada con el agua o señora de las lluvias y de la vida.

Por otra parte, tres personas, señalaron como Dios del agua a Camaxtli, personaje que goza de un alto reconocimiento social en la historia de Tepeticpac por liderar combates contra huejotzingas e incluso españoles. Cabe mencionar que Camaxtli, fue nombrado por los antiguos tlaxcaltecas como Dios de la guerra y no del agua, lo que muestra no sólo confusión en la población actual, sino desconocimiento, ya que así respondieron prácticamente cuatro de cada 10 encuestados. Este desconocimiento sobre las deidades prehispánicas del agua, muestra la falta de información de los actuales habitantes de Tepeticpac sobre la relación del agua y la fundación de la comunidad.

El hecho antes mencionado, se confirma cuando al preguntarles sobre el origen del abasto de agua en la época prehispánica en la zona de estudio, como se muestra (Figura 2) uno de cada dos encuestados dijo carecer de esa información, uno de cada 11 personas lo atribuyeron a los Dioses sin especificar el nombre, un de tres infirió que la fuente de abasto fueron los dos manantiales que delimitan el territorio, 13% lo atribuyó al agua de lluvia, mientras que 5% (ocho personas) opinaron que en la época precolombina, cuando aún no existan los pozos profundos, éstos eran ya la fuente de suministro de agua en la comunidad.

Figura 2
¿Quién proveía el agua en la época prehispánica?



Fuente: Elaboración propia

Cabe mencionar fueron los abuelos de la comunidad (población mayor a 65 años) quienes mencionaron que en el *Altepeme* de Tepeticpac, el agua era provista por manantiales lluvia, respuesta similar a la que dieron niños y jóvenes entre 6 y 14 años, hecho que sin duda se relaciona con su asistencia a la escuela, pues todos ellos cursan algún grado de educación básica o media básica.

Un elemento a destacar es que la población adulta se mostraba cohibida al reconocer su escasa relación de la memoria hidrosocial de Tepeticpac y aunque conscientes de su desconocimiento, siempre se mostraron interesados en conocer sobre el tema, destacando en todo momento su relevancia social e importancia para el fortalecimiento de su sentido de pertenencia.

Sobre las demás preguntas relacionadas con el conocimiento de la fundación, la raíz cultural y la procedencia de los nahua que fundaron Tepeticpac, 90 % de la población muestreada desconocía quienes fueron los nahuas y 92 % ignoraban la fecha de la fundación del pueblo, independientemente de su edad o género.

La incursión de la religión católica y el sincretismo cultural entorno al agua en Tepeticpac

Pese a que, durante el trabajo de campo la población encuestada dijo desconocer la relación entre deidades prehispánicas-católicas-agua, en la vida cotidiana de Tepeticpac los efectos del sincretismo religioso se viven todos los años y si bien al contestar los cuestionarios 88% de los encuestados desconocen la posible relación entre algún beato católico y el agua 77% de las personas que contestaron el cuestionario se manifestaron ser católicas.

Es de llamar la atención que a pesar de que en el catolicismo existen importantes manifestaciones de unificación sociocultural con el agua, pues el recurso hídrico es el elemento principal en el proceso de purificación ofertado y esperado en el ‘sacramento’ del bautismo, la sociedad católica contemporánea de Tepeticpac, parece no haber introyectado de manera consciente en su memoria cultural la relevancia del agua en ese ‘sacramento’, el cual por cierto es el primero de los siete más importantes que se practica en dicho sistema religioso. En ese contexto, los fiscales de la iglesia católica en Tepeticpac, hombres laicos cuya conducta y reconocimiento social les hace merecedores de la confianza de la comunidad, al ser nombrados por usos y costumbres como el enlace entre el pueblo y Dios, aseguran que siempre ha existido una relación sagrada con el agua ya que es indispensable para la vida y para la reproducción de la fe, por ello siempre está presente en la bendición y en algunos elementos considerados sagrados, tal es el caso del ‘agua bendita’ con que se unge y recibe en la comunidad al infante mediante el bautizo o se despidе al difunto antes de que sea depositado en su última morada, actos practicados por todos los católicos y sin embargo, olvidados en el imaginario colectivo de la vida cotidiana, al pasar desapercibidos en las respuestas de los 146 encuestados en este trabajo, lo que refleja refrenda la pérdida de la memoria hidrosocial de la población.

Pese a lo anterior y en plena segunda década del siglo XXI, los vestigios del sincretismo cultural entre indígenas y europeos vive y refleja mediante las prácticas de celebraciones católicas, particularmente en las interpretaciones de los procesos productivos e hídricos asociados al inicio y fin del ciclo agrícola, en alegoría al comienzo y conclusión de la vida misma, mismos

que se desarrollan a lo largo de un complejo calendario patronal de fiestas religiosas fusionadas con prácticas mesoamericanas referidas a la producción de alimentos, como se muestra en la Tabla 2.

Tabla 2

Las expresiones anuales de sincretismo cultural en el agua y las festividades en Tepeticpac

Fecha	Cosmovisión Nahua	Advocación Católica
2 de febrero	Bendición de semillas "Xiuhcutli"	Festividad a la Virgen de la Candelaria y la Vestimenta del niño Dios
Marzo Abril	Solsticio de primavera y fertilidad de la tierra	Celebración de la "Semana Santa"
25 de abril	Petición de Lluvias "Tlaloc - Matlacuey"	Festividad a "San Marcos"
3 de mayo	Cambio de clima de seco a húmedo e inicio de la siembra	Festividad de la Santa Cruz
15 de mayo	Inicio de temporada de lluvia Tlaloc-Matlacueye	Día de San Isidro Labrador
24 de junio	Petición de Lluvia	Celebración a San Juan Bautista
14 y 15 agosto	Buen desenlace del ciclo de cultivo y buena cosecha	29 de septiembre" San Miguel"
29 de septiembre	Se comparten las primeas cosechas	San Miguel Arcángel
2 de noviembre	Celebración del fin de la cosecha	Celebración Fieles difuntos

Fuente: Elaboración propia con base en trabajo de campo

Es importante mencionar que bajo la perspectiva de la cultura europea del siglo XVI, el agua era vista como un recurso/elemento de dominación debido a que ésta se necesitaba para las actividades productivas de la sociedad, de esta manera quien tenía el control del recurso del agua tenía también el poder de controlar la producción de alimentos, materias primas y con ello de la economía en su conjunto, ejerciendo así un control social; los españoles lo sabían y decidieron por ello entrelazar su idiosincrasia y modo de vida con la cultura indígena a través lo más importante para la cosmovisión Nahua: el ciclo agrícola y el agua.

Así, las fechas que convocan a festejar las celebraciones católicas que a continuación se describen, son una muestra clara del sincretismo cultural religioso que configura la memoria hidrosocial de Tepeticpac:

2 de febrero, se da la bendición de semillas que serán utilizadas para sembrar la milpa (maíz, frijol, calabaza). En esta festividad, las personas

llevan al templo católico las semillas que días previos han seleccionado para la siembra, las comparten e intercambian y más tarde el Sacerdote católico, las bendice exclamando plegarias y rocía con *agua bendita*, para que crezcan fuertes y estén preparadas para el cultivo. De esta manera, el agua y el Dios del agua y ahora el único Dios, avalado por la religión católica, simbólicamente otorgan permiso al campesino para que produzca sus alimentos.

En esa misma celebración, la figura del *Niños Dios*, nacido en el diciembre previo, funge como cuidador de las semillas y también se le bendice y lleva a las casas junto con las semillas *ya purificadas*, en tanto una mujer-campesina o vecina de la comunidad, funge como madrina de esa figura católica, con el compromiso social de repartir y compartir con la población tamales, un alimento típico derivado de la cosecha del año anterior, de esa manera a través de la comida se genera un espacio de común-unidad, entre la población y el espacio religioso.

A finales de marzo y principios de abril, se gesta la celebración de *La Semana Santa*. La Semana Santa, fecha que empalma a la fe católica con la celebración nativa nahua del solsticio de primavera, ahora celebrada cada 21 de marzo. Esa fecha se identifica con el cambio de estación de invierno a primavera, y es cuando en Tlaxcala se prepara la tierra para esperar el inicio del ciclo agrícola a partir del período de lluvias; esta celebración se festeja con una reunión colectiva a nivel comunitario en el que las personas agradecen a su creador ese nuevo ciclo, antes, con los maíces “marceños” o tempraneros, fungía como indicador temporal de que era el momento de sembrar sus semillas. En la actualidad se asocia con la muerte de Jesús Cristo y es época de duelo para los creyentes, ya que con en la disminución de la actividad agrícola de temporal en la zona y con la variabilidad del clima, ese tipo de semillas prácticamente ya no existen.

25 de abril, la feria de San Marcos se enmarca en la temporada de petición de la lluvia, cuyas celebraciones se llevaban a cabo en centros ceremoniales que estaban localizados principalmente en la cima del *Altepeme*, ofrendando las esencias de los cuatro elementos (fuego, viento, agua y tierra) caracterizadas por el humo del copal y el sahumerio que representaban al fuego, el toque de caracol que simboliza el viento, el agua que se recogía

de los manantiales, la tierra que se representaba con las semillas para pedir lluvias abundantes y el control del granizo que en exceso daña a los cultivos. En la imagen1 se muestra la celebración católica del Barrio de San Marcos en Tepeticpac.

Imagen 1

Celebración a San Marcos en el Barrio de San Marcos Tepeticpac



Autor: Anónimo, vecino de San Marcos Tepeticpac, Tlaxcala

3 de mayo, fecha asociada al otro periodo de lluvia, por lo cual se hacía una ceremonia de agradecimiento a Tlaloc-Matlacueye, para que caiga agua en sus campos de cultivo y se preparaban para un segundo periodo de siembra. La gente va a los cerros para depositar diferentes tipos de cruces de una tonalidad de azul, localmente conocida como azul color agua de lluvia. En esa celebración también se ponen cruces azules en las instalaciones del

pozo de agua potable y en los tanques de almacenamiento de agua que están en la cima-corazón del Cerro Cuauhtzin, símbolo de poder y donde moran los espíritus que protegen a toda la gente; así mismo se pone una cruz en el panteón y el antiguo templo católico del pueblo en donde se celebra una misa.

En el mes de mayo por lo regular se llevan a cabo rosarios a la Virgen María advocación de la Matlalcueye, para ello se recolectan flores del cerro, la cuales le son ofrecidas por las niñas y niños de la comunidad para su beneplácito, entretanto, las mujeres rezan el rosario y al final se dan aguinaldos de dulces o frutas a quienes hayan asistido a la celebración religiosa.

El 15 mayo es la feria de San Isidro Labrador, ceremonia de la petición de lluvia por la comunidad campesina para que la tierra tenga suficiente agua. Si bien esta festividad no es primordial en Tepeticpac, depende de las fiscalías de la comunidad su realización.

Los días 24 de junio, se celebra la fiesta de San Juan, es un acontecimiento que también agradece el agua de lluvia en los campos agrícolas, es estas fechas el agua llega abundantemente. En la actualidad se festeja al Santo, aunque ya no lo asocia con el ciclo de la lluvia.

Entre el 14 y el 15 de agosto se festeja a la imagen de la Virgen de la Caridad, para ello se rezan rosarios y una misa. Es tiempo de cosecha de los primeros elotes y se pide por que haya buena cosecha del maíz grano para noviembre. En esas fechas se adorna a la milpa con fruta y cañas, particularmente en aquellas parcelas en donde el maíz 'esté punteando'. Al final de la celebración se ofrece chileatole a los habitantes del pueblo, preparado con esos primeros maíces tiernos del ciclo agrícola.

29 de septiembre el día de San Miguel se celebraban la maduración del maíz, se da la bienvenida de la cosecha y se recoge de los campos, en la actualidad esta festividad no tiene relevancia en la comunidad.

2 de noviembre se celebra el fin del ciclo agrícola y la maduración completa de la mazorca de maíz y la calabaza, se espera el invierno y el clima se torna frío y seco. En la actualidad se celebra el día de muertos que es una festividad sincrética para celebrar el fin de un ciclo de vida.

Imagen 2
La iglesia de Santiago Tepeticpac



Autor: Juan Carlos Hernández López

Imagen 3

El Tláloc de Tepeticpac, memoria hidrosocial



Autor: Juan Carlos Hernández López

Como se muestra líneas arriba, el culto al agua tanto en la cultura mesoamericana de del Tepeticpac Nahua, como el que hoy vive con el sincretismo cultural, se refleja la interacción de las personas y el ciclo agrícola, particularmente de aquel asociado al cultivo de la milpa, dando evidencia de que las principales festividades del culto al agua corresponden a su relevancia en la producción de alimentos, cuya memoria hidrosocial se define como un proceso socio natural mediante el cual el agua y la sociedad se hacen y se rehacen recíprocamente a través del espacio y el tiempo (Budds & Linton, 2018), en el que los territorios hidrosociales se construyen a partir de complejos procesos de disputa y negociación por el acceso y control del agua (Rocha, 2014).

En este caso, se muestra como la historia del Atepeme Tepeticpac, Tlaxcala, está determinada por la interacción de sus habitantes con los recursos hídricos, desde su fundación como IV Señorío e integración de unidad territorial, hasta la aparición de las creencias de origen español y el sincretismo que actualmente se manifiesta por la visión de un pueblo que aun práctica un sistema de usos y costumbres asociados al agua, pese a que en los últimos 40 años sea un pozo profundo y no los manantiales ni el agua de lluvia su principal fuente de suministro.

Conclusiones

El pensamiento que se construye en la colectividad de Tepeticpac, Tlaxcala, se plasma en un proceso de conciliación permanente entre la religión católica y la cosmovisión de su pueblo originario, el Nahua, con lo cual a través de creencias y mitos se vive el interactuar con el territorio. Para los fundadores de Tepeticpac el agua fue esencial para la reproducción de la vida física pero también como elemento sacralizado, que expresó su forma de concebir el espacio y el tiempo. El ciclo del agua fue clave para el ciclo de la producción de alimentos, y ambos se materializaron en la conformación del *Altepeme*, unidad básica de la organización política, cultural, religiosa y cosmogónica.

La imposición de ideas derivadas de la visión antropocéntrica que llegó con los españoles en el siglo XVI, forzó un sincretismo cultural y religioso que transformó el entendimiento de la naturaleza y su relación con las deidades, adaptándose nuevas formas de ver el mundo que 500 años después se manifiestan en fiestas y tradiciones católicas, en donde aún sin un conocimiento preciso de la historia se advoca al clima para que haya agua durante todo el ciclo agrícola del cultivo de la milpa, desde la siembra con el día de la Santa Cruz, en el mes de mayo hasta la celebración de los fieles difuntos, en noviembre.

Es en ese contexto que en este trabajo se ha rescatado la importancia de la memoria hidrosocial, retomando al agua como la pieza fundamental del desarrollo de la sociedad que puede dar un panorama sobre el porqué se fundan y perpetúan las poblaciones en determinados territorios, y con ello resaltar la importancia de identificar a los actores sociales actuales capaces

de generar estrategias integrales y articuladoras las cuales fortalezcan el sentido de pertenencia, retomando elementos formales y no formales para generar cohesión social, como lo son las celebraciones religiosas en torno al agua, siendo el principal reto la difusión al interior de la comunidad misma del conocimiento sobre los diversos saberes en diferentes épocas acerca de la razón social que ha tenido el uso del agua en Santiago Tepeticpac.

Es por eso que se debe reconocer a los *Altepemes* como la bases físico-sociocultural de un territorio, sentando con ello los principios de una revalorización de los saberes y tradiciones heredados y transmitidos entre los tlaxcaltecas, hechos que unifican el conocimiento de la cultura Nahua con la fe católica, mediante otra cultura la mestiza, elemento sine qua non de la memoria hidrosocial.

Referencias

ACOCAL, M. S. (2009). Espacios Sagrados de Matlacuéytl: Diosa del agua y fertilidad. En Matlacuéytl: *Visiones plurales sobre cultura, ambiente y desarrollo. Tomo II*, pp. 49-71 (Coord. Tucker, T. y Castro, F.). El Colegio de Tlaxcala, A.C, CONACyT y Mesoamerican Research Foundation, Tlaxcala, Tlax.

BONET, E. (2016). *Sincretismo: un término para un concepto*, no dos. Vol. 43 pp.405-414 Universidad Autónoma de Barcelona Verba. <https://revistas.usc.gal/index.php/verba/article/view/2724>

BRODA, J. (2016). El Agua en la Cosmovisión de Mesoamérica. México. En *Agua en la Cosmovisión de los Pueblos Indígenas en México* (Coord. José Luis Martínez y Daniel Murillo). SEMARNAT, CONAGUA. pp.13-27

BUDDS, J., & LINTON, J. (2018). El ciclo hidrosocial: Hacia un abordaje relacional y dialéctico al agua. En: *Agua, Equidad y Justicia: El Papel de las Relaciones de Poder en la Asignación, Uso y Gobernanza de Recursos Hídricos en los Andes*. Fondo Editorial PUCP, Lima, pp. 37-56.

DÍAZ DEL CASTILLO, B. (1623). *Historia Verdadera de la Nueva España*. Editorial Reyno, pp. 7-1013.

ESPINOSA, M. M & GILYAM, M.G. (2012). *Sincretismo cultural mestizaje cultural en México y Perú*. <https://repositorioslatinoamericanos.uchile.cl/handle/2250/3096552>

GALINDO, Y. V., & GONZÁLEZ, H. R. (2019). El agua y sus significados: una aproximación al mundo. *Antipod. Rev. Antropol. Arqueol.* No. 34. Bogotá, enero-marzo 69-88. doi.org/10.7440/antipoda34.2019.04

GARCÍA, R. (2007). El Altepétl como formación sociopolítica de la cuenca de México. Centro INAH EDO MEX, <https://xdoc.mx/documents/el-altepetl-como-formacion-sociopolitica-de-la-cuenca-de-mexico-su-5e94cb636dedf>

LEÓN PORTLLA, M. (1959). *Visión de los Vencidos*. Universidad Nacional Autónoma de México, DGSCA, Coordinación de Publicaciones Digitales, Ciudad Universitaria, México, pp 1-167.

MERLO, E. (2009) El culto a la lluvia en la Colonia. Los santos lluviosos. *Arqueología Mexicana*, No. 96, pp. 64-68.

MORANTE LÓPEZ, R. B. (2000). El universo Mesoamericano Conceptos Integradores. Descatos. *Revista de Ciencias Sociales*. No 5. pp.31-44.

DE BENAVENTE, T. [Motolinía]. (1971) *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*. Edición O Gorman. UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas México, pp. 69-248.

PAGÉS, A. G. (2006). *Leyendas de Agua en México*. Instituto Mexicano de Tecnologías del Agua Juitepec Morelos. pp. 7-119.

J. C. Hernández L., M. de L. Hernández-Rodríguez y D. del C. Domínguez C.
SUÁREZ, R. R. (Compilador) (2004). *Historia de Tlaxcala: Dr. Andrés Angulo Ramírez*. Tlaxcala, Tlaxcala Editorial TRLS, pp. 1-199

RIVAS, F. (2009). Percepción y representación de la Matlalcueye en el imaginario contemporáneo. En *Matlalcuéyetl: Visiones plurales sobre cultura, ambiente y desarrollo. Tomo II*, pp. 11-36 (Coord. Tucker, T. y Castro, F.). El Colegio de Tlaxcala, A.C, CONACyT y Mesoamerican Research Foundation, Tlaxcala, Tlax.

ROCHAR, R. F. (2014). *Enfoque Sociotécnico, Hidrosocial & Socionatural*. Editada por V. Claudín y N.C. Post Uiterweer, PARAGUAS, Justicia Hídrica, www.redandina-paraguas.net y www.justiciahidrica.org pp.2-31.
https://www.researchgate.net/publication/331196101_Enfoque_sociotecnico_hidrosocial_socionatural

Otras fuentes de consulta

ALBERRO, S. (27 de enero de 2014). youtube. Obtenido de <https://www.youtube.com/watch?v=qZeoEnCPkTU>

ANTROPOLÓGICAS. (27 de enero de 2014). *El Sincretismo en la Nueva España*. Ciudad de México, México. youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=CXsdk6PzR-s>

COMISIÓN NACIONAL DEL AGUA [CONAGUA]. (2021a). *Registro Público de Derechos del Agua (REPDa)*. Disponible en: <https://app.conagua.gob.mx/consultarepda.aspx>

COMISIÓN NACIONAL DEL AGUA [CONAGUA].(2021b) <https://www.gob.mx/conagua/es/articulos/10-deidades-prehispanicas-relacionadas-con-el-agua-que-debes-conocer?idiom=es>

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA [INEGI]
(2020). *Censo de Población y Vivienda 2020* https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/default.html#Datos_abiertos.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA [INEGI]
(2021). *Espacio y Datos de México*. <https://www.inegi.org.mx/app/mapa/espacioydatos/default.aspx?ag=290360008>