

EDITORIAL

Las relaciones entre las instituciones sociales y las religiones han sido un tema recurrente en los estudios sobre los sistemas religiosos, de alguna manera confrontados con las teorías inmanentistas que veían lo religioso o la “religiosidad” como una forma imperfecta de relación de los seres humanos con la “divinidad” (o las divinidades), base de las corrientes fenomenológicas.

Los trabajos que estamos presentando nos muestran la complejidad del problema y la necesidad de una búsqueda de nuevas propuestas conceptuales, teóricas y metodológicas. Tarea que será resultado de una cooperación colectiva y resultado de una diversidad de investigaciones “desde el Sur”, desde nuestras propias realidades, dejando de lado la búsqueda de explicaciones “generales” que terminan siendo una forma de eurocentrismo científico.

Esta nueva entrega de Religiones Latinoamericanas es un nuevo llamado a intercambiar experiencias de investigación de distintas latitudes de nuestra América, que también nos plantean nuevos problemas, temas, cuestiones y desafíos para nuestras investigaciones. Las páginas de RL están abiertas a las nuevas generaciones de especialistas.

ALER

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

7

RELIGIONES LATINOAMERICANAS

20
21

INSTITUCIONES SOCIALES Y RELIGIÓN

J. E. Barrios Vázquez
Y. Velázquez Galindo
D. H. Varón Rojas
S. M. Reyes Corea
N. Raggio Reyes
R. Agúndez Márquez
M. Ajzykowicz
R. Martínez Cárdenas
R. J. Ruiz Aguirre

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

7

enero-junio 2021

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



LO RELIGIOSO **dentro de** **LO POLITICO**

**las elecciones
de México
2018**

Elío Masferrer Kan

con la colaboración de la
Demógrafa Diana Ramos González
y prólogo del Dr. Rodolfo Soriano Nuñez

RELIGIONES LATINOAMERICANAS

N U E V A É P O C A

COMITÉ ACADÉMICO

Xavier Albó	Alejandro Ortíz	Laura Collin Harguindeguy
Harvey Cox	Michael Pye	Elizabeth Díaz Brenis
Manuel Gutiérrez Estévez	Michel Perrin	Jorgue R. González M.
Anatilde Ideoyaga	Pablo Wright	Gerardo A. Hernández A.
Fabiola Jara	Jacques Zylberberg	Fabio Gemo
Christian Lalive d'Épinay	Liliana Bellato Gil	Luis Scott
Isabel Lagarriga	Silvana Forti Sosa	Iván Franco
Enrique Marroquín	Elio Masferrer Kan	Javier Hernández
Edmundo Magaña	Carlos Miranda Videgaray	Ivan San Martín Córdova
Isidoro Moreno Navarro	Marion Aubrée	Jerry Espinoza Rivera
Juan Ossio	Mercedes Saizar	María Diéguez Melo

Comité Editorial

Thania S. Álvarez Juárez, Nayeli Olivia Amezcua Constandce, Josué E. Barrios Vázquez, Elizabeth Díaz Brenis, Jesús Tecrucesño Hernández, Rolando Macías Rodríguez, Elio Masferrer Kan, Eleonora Pagnotta.

Edición, Diseño y Formación
Rolando Macías Rodríguez

Corrección de estilo español
Nayeli Olivia Amezcua Constandce

Apoyo de portada
Jesús Tecrucesño Hernández

Dibujo de Portada
Víctor Alfaro Ortiz

Publicación semestral editada por el Comité editorial de Religiones Latinoamericanas. Nueva Época, AP 22-614; C.P. 14000 Tlalpan, México, D.F., Teléfono y Fax: (52)5665-6097, Editor responsable: Elio Roberto Masferrer Kan, email: religioneslatinoamericanas@gmail.com . Reserva de derechos de uso exclusivo del título: 0188-4050

ISSN: 0188-4050

El contenido de los artículos es responsabilidad exclusiva de sus autores

Edición Digital
Rolando Macías Rodríguez
Derechos Reservados

agosto 2021

INSTITUCIONES SOCIALES Y RELIGIÓN

J. E. Barrios Vázquez
Y. Velázquez Galindo
D. H. Varón Rojas
S. M. Reyes Corea
N. Raggio Reyes
R. Agúndez Márquez
M. Ajzykowicz
R. Martínez Cárdenas
R. J. Ruiz Aguirre

RELIGIONES

LATINOAMERICANAS

N U E V A É P O C A

7

enero - junio 2021

CONTENIDO

Editorial.....	7
La etnohistoria en los estudios sobre el fenómeno religioso en México	11
<i>Josué Emmanuel Barrios Vázquez</i>	
Entre lo humano y lo no humano. Religiosidad indígena en una comunidad nahua de la Sierra Norte de Puebla	31
<i>Yuribia Velázquez Galindo</i>	
Religión y trabajo desde la perspectiva Latinoamericana: análisis de la intervención generada a partir de los huracanes ETA e IOTA en Colombia y Honduras	49
<i>Silvia Margarita Reyes Corea y Diego Hernán Varón Rojas</i>	
Mutación religiosa y presencia de Faith-Based Organizations en la religión de acuerdo con el Banco Mundial: organizaciones protestantes en Sudamérica	77
<i>Natalia Raggio Reyes</i>	
El infierno es Aquí. Reflexiones sobre cárcel y religión en Popayán - Colombia	97
<i>Diego Hernán Varón Rojas</i>	

CONTENIDO

Soltería y tatuajes en cristianos evangélicos: identidades heterodoxas vistas desde la religiosidad vivida	127
<i>Roberto Agúndez Márquez</i>	
Masa fermentada. Reflexiones sobre la Teología de la Liberación	149
<i>Martín Ajzykowitz</i>	
La práctica del turismo religioso durante la pandemia de COVID-19. Un análisis de comunidades de Twitter, derivado de la peregrinación de Amarnath Yatra, India	171
<i>Rogélio Martínez Cárdenas y Ricardo de Jesús Ruíz Aguirre</i>	

Las relaciones entre las instituciones sociales y las religiones han sido un tema recurrente en los estudios sobre los sistemas religiosos, de alguna manera confrontados con las teorías inmanentistas que veían lo religioso o la “religiosidad” como una forma imperfecta de relación de los seres humanos con la “divinidad” (o las divinidades), base de las corrientes fenomenológicas. Los trabajos que estamos presentando nos muestran la complejidad del problema y la necesidad de una búsqueda de nuevas propuestas conceptuales, teóricas y metodológicas. Tarea que será resultado de una cooperación colectiva y resultado de una diversidad de investigaciones “desde el Sur”, desde nuestras propias realidades, dejando de lado la búsqueda de explicaciones “generales” que terminan siendo una forma de eurocentrismo científicista.

Abre nuestra edición el trabajo de Josué Emmanuel Barrios Vázquez La etnohistoria en los estudios sobre el fenómeno religioso en México, quién discute el concepto de etnohistoria, un campo de investigación interdisciplinario, que se resiste a ser encasillado como “disciplina auxiliar” de arqueólogos, etnólogos y antropólogos (sociales o físicos) para lanzarse a la búsqueda (o “conquista”) de nuevos espacios de investigación. El Dr. Barrios Vázquez se aleja de lo “tradicional” de la disciplina estudia a una propuesta cultural globalizadora, que trata de homogeneizar a los creyentes o “salvados” y emplea nuevas estrategias de investigación, sale de la “burbuja” de los archivos, donde los etnohistoriadores se sienten en su área de confort para introducir documentos de la tradición oral, que rebasan la clásica entrevista “cara a cara” para introducir medios digitales, ubicándose en un nuevo campo de investigación, la netnografía. Esta propuesta de nuevos métodos y técnicas de investigación, en el contexto de la pandemia son un desafío a la Imaginación científica.

La Dra. Yuribia Velázquez Galindo de la Universidad Veracruzana en su artículo Entre lo humano y lo no humano. Religiosidad indígena en una comunidad nahua de la Sierra Norte de Puebla nos pone los “pies en la tierra”: nos introduce en varias cuestiones fundamentales para entender los procesos de construcción social de lo religioso, describe con agudeza las respuestas de los nahuas a la imposición del catolicismo colonial, donde por un lado se

asumen como católicos, a la vez que introducen en su sistema religioso las visiones del mundo propias de su cultura, creando así un catolicismo muy nahua y muy poco “romano”. El desafío para la investigadora, que lo resuelve en forma magistral es moverse en tres sistemas culturales, los nahuas, el catolicismo colonial, en una perspectiva etnohistórica y el sistema religioso católico mexicano, que a su vez es muy mexicano y muy poco “romano”. En el que probablemente ella misma haya sido endoculturada.

Los aportes de Diego Hernán Varón Rojas y Silvia Margarita Reyes Corea son muy interesantes pues muestran una colaboración entre investigadores de instituciones localizadas en Colombia y Honduras que se articulan en el estudio de una realidad traumática compartida, el impacto de dos huracanes en sus respectivas comunidades y la articulación de lo religioso en estas poblaciones latinoamericanas. Diego y Silvia analizan el rol jugado por el Estado, la sociedad civil, lo religioso, las iglesias, destacando el papel estratégico de las lealtades primordiales y las violaciones de los derechos humanos ante la inoperancia de los respectivos estados nacionales. El análisis incluye también el problema de la dependencia y articulación de estos países latinoamericanos a las políticas de los Estados Unidos, quienes una vez más, nos ven como su “patio trasero”.

En esta misma perspectiva analítica Natalia Raggio Reyes, de la Universidad Miguel de Cervantes de Chile en su artículo “Mutación religiosa y presencia de Faith-Based Organizations en la región de acuerdo con el Banco Mundial: organizaciones protestantes en Sudamérica” nos coloca en otra realidad, la del Banco Mundial que ve como recurso estratégico para el cambio social, político y económico a las Organizaciones Basadas en la Fe (FBOs) de tradición protestante anglosajona. El artículo destaca un conjunto de estrategias del Banco Mundial que de alguna manera se apoya en este tipo de organizaciones que han ganado un espacio en los estudios políticos de la dependencia.

Sería importante discutir en otros trabajos las bondades o dificultades de emplear términos tomados de la biología como el de mutación para explicar los cambios en el campo político religioso. También es otro desafío para futuras colaboraciones del papel jugado por católicos de teología de la prosperidad

en el campo político religioso sudamericano, particularmente el Opus Dei en Chile (J. Lavín), Ecuador (G. Lasso) y Perú (López Aliaga). Los cuales se complementarían con el importante trabajo de Natalia Raggio.

Una segunda participación de Diego Hernán Varón Rojas “El infierno es aquí. Reflexiones sobre cárcel y religión en Popayán, Colombia.” Nos lleva a las “cavernas” del sistema en que vivimos: las cárceles, donde la condición humana se lleva a los límites de lo posible y mas allá de lo imaginable. En estas condiciones “de frontera” el autor analiza las construcciones religiosas que se generan en la población carcelaria. Es en estos contextos extremos que se puede percibir la respuesta de la sociedad y la conciencia de los reclusos. Este trabajo es un desafío para los lectores, a la vez que nos plantea nuevos problemas de investigación.

El aporte de Roberto Agúndez Márquez de la Universidad Autónoma de Baja California Soltería y tatuajes en cristianos evangélicos: identidades heterodoxas vistas desde la religiosidad vivida nos ubica frente a otra realidad social que sacude los estereotipos a quienes veían a los evangélicos sumidos en puritanismo fundamentalista, todo lo contrario los jóvenes “centennials” o generación Z, nacidos después de 1996, los nativos digitales, posponen la fecha de su matrimonio, usan tatuajes, que son “demonizados” por los pastores *baby boomers* o de la generación X, en fin un cambio cultural donde incide tanto lo generacional, como la cultura de frontera con los Estados Unidos. Roberto analiza la realidad socio religiosa en una comunidad de Mexicali, el *border*, frente a su “gemela” Calexico, ya en la Unión Americana. Este artículo sirve también para plantearnos nuevos temas de investigación.

La colaboración de Martín Ajzykowicz “Masa fermentada. Reflexiones sobre la Teología de la Liberación” nos recuerda el papel de lo socio político religioso en las sociedades latinoamericanas. La Teología de la Liberación, un aporte teológico resultado del post- Concilio Vaticano II, descalificado, deslegitimado y estigmatizado durante los pontificados de Juan Pablo II y Benedicto XVI vuelve a la palestra reivindicado por Francisco, aunque en una nueva “lectura” desde la Teología de los Pobres y Gustavo Gutiérrez y Leonardo Boff en su nueva etapa de las teologías ecologistas encarnadas en *Laudato Sii* y *Fratelli Tutti*, una estrategia de la institución para reformular y

rescatar a la Teología de la Liberación en la pandemia y la pos-pandemia. El aporte de Martín nos recuerda el aporte y el compromiso de muchos cristianos, que llegaron al martirio en la búsqueda de la Tierra Prometida en América Latina.

Cierra este número de Religiones Latinoamericanas el trabajo de Rogelio Martínez Cárdenas y Ricardo de Jesús Ruiz Aguirre de la Universidad de Guadalajara, quienes analizan otra faceta de las instituciones sociales y la religión “La práctica del turismo religioso durante la pandemia de COVID-19. Un análisis de comunidades de Twitter, derivado de la peregrinación de Amarnath Yatra, India” quienes nos enfrentan con las condiciones culturales de reproducción, socialización y endoculturación de lo religioso. Las peregrinaciones, procesiones, que en estos tiempos del capitalismo son vistas como turismo religioso nos proponen a su vez nuevos problemas de investigación. Los autores con un excelente trabajo nos sumergen en la realidad virtual que generó la pandemia, mostrándonos algo que ya nos habían planteado quienes proponían y proponen el “diálogo entre las religiones”, la comprensión de lo religioso y el diálogo interreligioso en contextos culturales muy distintos.

Como apreciaran colegas y amigas lectores y lectoras esta nueva entrega de Religiones Latinoamericanas es un nuevo llamado a intercambiar experiencias de investigación de distintas latitudes de nuestra América, que también nos plantean nuevos problemas, temas, cuestiones y desafíos para nuestras investigaciones. Las páginas de RL están abiertas a las nuevas generaciones de especialistas.

Comité Editorial
Religiones Latinoamericanas. *Nueva Época*

La etnohistoria en los estudios sobre el fenómeno religioso en México

Josué Emmanuel Barrios Vázquez¹

RESUMEN

Este artículo analiza y propone a la etnohistoria como una disciplina social que puede coadyuvar a una mejor comprensión del fenómeno religioso en México. Nuestro análisis tiene como sustento teórico-metodológico los trabajos de algunos autores en los que el uso de la etnohistoria está presente. Revisamos su significado y comprensión. Exponemos nuestra perspectiva etnohistórica en los estudios religiosos. Reforzamos la eficacia de su uso con algunos hallazgos etnohistóricos desde un caso de estudio particular: los Testigos de Jehová. Concluimos con algunas reflexiones sobre la necesidad de incluirla como disciplina para explicar las dinámicas del campo religioso mexicano.

Palabras clave: Etnohistoria, etnohistórico, fenómeno religioso, Testigos de Jehová.

Ethnohistory in the studies of the religious phenomenon in Mexico

ABSTRACT

This article analyzes and proposes Ethnohistory as a social discipline that can contribute to the understanding of the religious phenomenon in Mexico. Our analysis has as theoretical-methodological support the works of some authors where the use of ethnohistory is present. We review their meaning and understanding. We expose our ethnohistorical perspective in religious studies. We reinforce the effectiveness of its use with some ethnohistoric findings from a particular case study: the Jehovah's Witnesses. We conclude with some reflections on the need to include it as a discipline to explain the dynamics of the Mexican religious field.

Keywords: Ethnohistory, ethnohistoric, religious phenomenon, Jehovah's Witnesses.

1 Doctor y Maestro en Historia y Etnohistoria por la Escuela Nacional de Antropología e Historia, Licenciado en Historia y Sociedad Contemporánea por la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. E-mail josba_77@yahoo.com.mx .

Introducción

El campo religioso mexicano del siglo XXI no es el mismo que el de hace cien años. La concepción de una Iglesia católica capaz de controlar incuestionablemente varios aspectos de la sociedad y de los individuos ha quedado en el pasado². Fue a finales del siglo XIX cuando distintos grupos religiosos de origen protestante entraron a escena con mayor tenacidad y amplitud en la sociedad mexicana³. Su llegada, aparición, desarrollo y consolidación se debe a distintos factores.

La penetración de estos grupos ha provocado en la sociedad un importante cambio religioso, el cual, en las últimas décadas, se ve reflejado notablemente. Actualmente, podemos ver en nuestra cotidianidad a grupos no católicos que intentan captar en las comunidades o en las calles nuevos adeptos a sus filas. Incluso, geográficamente han emergido diversos centros de culto dedicados a estas manifestaciones religiosas alternativas: mormones, Testigos de Jehová, adventistas, metodistas, pentecostales, bautistas, presbiterianos, entre otros, son ejemplo de ello.

Derivado de estas transformaciones religiosas, el ámbito académico ha puesto interés en el estudio de los fenómenos religiosos en México y en su impacto en la sociedad y en los individuos. Los interesados en el tema intentan, desde sus disciplinas, explicar estos cambios. Antropólogos, sociólogos, historiadores, filósofos, teólogos y hasta psicólogos han coadyuvado en esta atrayente tarea. Sin embargo, esta variedad disciplinaria ha provocado, a su vez, ciertos conflictos intelectuales entre los científicos sociales, al buscar

2 Para Elio Masferrer Kan, la Iglesia Católica Apostólica Romana, paradójicamente como una institución globalizada del mundo occidental, mantuvo durante dos milenios el concepto de iglesia particular, que suponía, por sí mismo, una gran capacidad para operar en cada sociedad de modo particularizado, a la vez que era capaz de acotar conflictos y contradicciones internas en cada país, región o diócesis, sin que lo sucedido en un espacio repercutiera en forma significativa en los demás. Esta tendencia, de acuerdo con este autor, ha cambiado drásticamente con las transformaciones en los aspectos cualitativos del campo religioso, en México y en el plano internacional (Masferrer, 2009:11-13).

3 Es importante señalar que la aparición de grupos no católicos en México data del último cuarto del siglo XIX. En este sentido, para el historiador Jean Pierre Bastian, entre 1872 y 1911 llegaron y se establecieron en México alrededor de diecisiete sociedades religiosas protestantes, de las cuales cinco tuvieron actividades constantes hasta la época del Porfiriato. Se calcula –de acuerdo a Bastian– que las mismas lograron al final de este periodo reclutar a unos 70 000 miembros activos y otros tantos simpatizantes (Bastian, 1989:12-13)

saber con claridad desde que disciplinas sociales o qué herramientas teóricas-metodológicas se pueden utilizar al intentar explicar el fenómeno religioso mexicano. Existe una variedad interesante de propuestas.

Por lo anterior, este artículo versa sobre proponer a la etnohistoria –la interrelación teórica-metodológica de la historia y la antropología– como una disciplina científico social que nos puede ayudar a comprender de una manera clara y abarcativa diversos fenómenos religiosos. Empero, no es nuestra intención imponer una perspectiva o decir que hemos encontrado una fórmula única, en realidad intentamos ofrecer una alternativa que a nuestro juicio consideramos útil. Pensamos que algunas explicaciones ofrecidas por otras disciplinas sociales nos resultan en ocasiones demasiado generales, monográficas, descriptivas o quizás insuficientes para poder explicar dicho fenómenos. Partimos de los siguientes cuestionamientos: ¿Qué características epistemológicas posee la etnohistoria? ¿Qué la hace útil en los estudios del fenómeno religioso? ¿Qué conocimientos teóricos y metodológicos pueden operar en la etnohistoria? ¿Cómo se puede aplicar en los estudios religiosos en casos concretos? Nos parece que estas interrogantes son del todo pertinentes.

Nuestra reflexión se inscribe en un marco de tendencias historiográficas y antropológicas que tienen como sustento teórico-metodológico los planteamientos de autores como Shepard Krech, Johanna Rappaport, Marco Curattola, Carlos Martínez Marín, Juan Pérez Zevallos, Félix Báez, entre otros. Estas propuestas, consideramos, nos resultan útiles para la comprensión y la aplicación a la investigación etnohistórica en general, sobre todo en sus planteamientos teóricos de la cultura y su análisis etnográfico de los datos históricos. Estos autores conciben la cultura como dinámica, la cual se adapta, cambia, se expresa y se modifica en coyunturas muy específicas. Además, estas propuestas difieren de la construcción tradicional de la historia y de la antropología de diversos científicos occidentales. En otras palabras, estas tendencias epistemológicas pretenden la creación de categorías y modelos diseñados desde los objetos y sujetos de los cuales se estudia y no desde los modelos, como algunos antropólogos e historiadores lo llevan haciendo durante décadas, es decir, desde perspectivas institucionales o jerárquicas. Estos planteamientos, creemos, se pueden utilizar por igual en los estudios de la religión.

Dicho lo anterior, hemos dividido el presente documento en tres partes. La primera atiende y discute, desde algunos autores, consideraciones teóricas-metodológicas sobre la etnohistoria. Continuamos explicando brevemente qué es lo que entendemos por etnohistoria y por qué la consideramos útil como disciplina social. La segunda atiende nuestra perspectiva etnohistórica y sobre cómo podemos aplicarla en los estudios sobre el fenómeno religioso. Cerramos con una tercera parte sobre algunas observaciones etnohistóricas y estudios de caso muy concretos en los que hemos utilizado a la etnohistoria como disciplina de explicación de hechos religiosos en México. Particularmente exponemos los hallazgos durante nuestras investigaciones con la organización religiosa de los Testigos de Jehová. Concluimos con algunas reflexiones, las cuales definen *grosso modo* nuestra postura de análisis, y con ello dejamos un espacio abierto a la discusión.

¿Qué es la etnohistoria?

Quizás, en el ideario académico mexicano no haya por el momento una definición concreta o única que nos pueda ayudar a dilucidar o delinear perfectamente lo que es la etnohistoria o a qué se refiere o qué es lo que estudia específicamente. El debate continúa hasta nuestros días. Algunos la consideran Antropología histórica o Historia antropológica. Otros la conciben como una lectura antropológica de la documentación histórica. Es tal vez que en su combinación radique su importancia, ya que consideramos nos puede ayudar a cubrir ciertos vacíos teóricos y metodológicos que alguna de estas disciplinas pudiera deponer en sus estudios por separado.

Por otra parte, nos ayuda claramente a repensar la historia desde una perspectiva antropológica. Los etnohistoriadores sostienen que es importante recuestionar los archivos, a pesar de que ya han sido examinados. Creen que analizar las fuentes con una mirada antropológica nos puede decir aún más. Precisamente, uno de los retos de esta disciplina es intentar *interpretar el silencio documental* (Pérez, 2014). En este sentido, consideramos, que en las últimas décadas la etnohistoria ha tenido cierta importancia para examinar ciertos fenómenos sociales y su impacto en la sociedad. Varios académicos utilizan la conjunción de estas dos disciplinas.

Actualmente en México existen espacios universitarios que abordan a la etnohistoria desde una perspectiva científica. Tal es el caso de la Escuela

Nacional de Antropología e Historia, que desde la época de los setenta del siglo XX tiene entre sus opciones de estudio cursar la Licenciatura en Etnohistoria. La disciplina ha tenido éxito como opción educativa, tanto que en 1984 se creó el Posgrado en Historia y Etnohistoria. Los trabajos etnohistóricos hechos hasta el momento son variados, abarcan distintos temas: análisis literario indigenista, códigos, zona andina, Estados Unidos, etnohistórica jurídica, análisis del cine, historia oral, cultura afroamericana, etnohistoria del mercado del narcotráfico y pueblos poco conocidos, como los gitanos en España y Nueva España (Macías y Masferrer, 2017). Incluso en otras latitudes como Estados Unidos existe la American Society for Ethnohistory (Sociedad Americana de Etnohistoria) la cual, se encarga de explicar los procesos histórico-culturales de los distintos grupos nativos, desde la historia y la antropología, así como cuestiones identitarias y organizacionales⁴.

No obstante, existen también académicos que han intentado desdeñar su aparición, construcción y utilidad. Incluso algunas tendencias ideológicas sitúan a la etnohistoria como una disciplina híbrida resultante de la convergencia de cuestionamientos antropológicos y metodologías históricas de la segunda mitad del siglo XX. Otros más la conciben como una mera subdivisión de la historia y por lo tanto “prima-hermana” de otras corrientes teóricas, como la historia social, la historia de las mentalidades o la historia cultural. Unas tendencias más señalan a la etnohistoria por debajo pero con protección de la antropología. Desde esta perspectiva algunos etnólogos la rechazan por considerar que existe una distancia insondable entre los textos y las observaciones etnográficas (Tavárez y Smith, 2001).

Empero, a pesar de los calificativos la etnohistoria tiene importancia dentro de algunas academias mexicanas. Su aplicación ha servido para explicar distintos fenómenos de las sociedades actuales. Pero realmente, ¿qué es la etnohistoria o cómo podemos, al menos, concebirla? ¿Qué objetos y sujetos estudia? ¿Cuál es su utilidad? Consideramos en estos momentos que estos cuestionamientos nos resultan del todo pertinentes.

Pues bien, dentro de este marco de cuestiones existen trabajos de distintas latitudes que intentan aclararnos de alguna manera este panorama. En esta idea el documento *The state of ethnohistory*, Shepard Krech intenta

⁴ Disponible en <https://ethnohistory.org/ase-mission-statement/> (consultado el 2 de julio de 2021)

brindarnos un análisis concienzudo de la situación de la etnohistoria en los ámbitos académicos desde la primera mitad del siglo XX hasta nuestros días. Para Krech, la disciplina de la etnohistoria ha sufrido algunas antipatías de personajes de la talla de Radcliffe-Brown, los cuales llegaron a convertirse en una especie de símbolos de un amplio abismo entre la antropología y la historia. Estos pensadores consideraban desdeñable esta combinación disciplinaria. Para ellos las tradiciones orales no significaban nada, aducían que estos relatos no eran verdaderos y los tachaban de incrédulos al tenerlos como referentes en los acontecimientos históricos, sobre todo los de corte indígena. (Krech, 1991).

A pesar de ello, Krech señala que quizás el termino etnohistórico fue utilizado a principios del siglo XX cuando el investigador Clark Wissler intentó reconstruir la cultura prehistórica combinando datos etnográficos y arqueológicos disponibles. Desde esta perspectiva, la etnohistoria casi siempre ha sido relacionada con el estudio de los pueblos, de las comunidades étnicas, de los indígenas, etc. Por ello, para los iniciadores era importante que la etnohistoria tomara en cuenta fundamentalmente el propio sentido del pueblo sobre cómo se constituyen los acontecimientos y sus maneras de construir culturalmente el pasado (Krech, 1991).

Un ejemplo notable de estas implicaciones epistemológicas de la etnohistoria es el interesantísimo trabajo de Joanne Rappaport, *La política de la memoria, interpretación indígena de la historia en los andes colombianos*. En este documento Rappaport examina las fuerzas políticas, sociales y económicas, que han condicionado el pensamiento indígena de la sociedad nasa y han dado lugar a que símbolos antiquísimos se reformulen en formas que pueden ser consideradas históricas. Para ello, esta antropóloga se vale de fuentes orales y escritas que le permiten armonizar el mito y la historia, tópicos que por mucho tiempo fueron considerados como narrativas antitéticas y que se tendía a clasificar a las sociedades según éstas adoptaran una forma u otra en su evocación del pasado. En otras palabras, Rappaport reconsidera el supuesto carácter mítico de las narrativas nasa y las observa como una concepción histórica distinta a la occidental (Rappaport, 2000). Estas consideraciones le permiten a la autora entregarnos una etnohistoria que reconstruye la historia de los nasa desde las fuentes orales de los sujetos y que plantea, a su vez, distintos cuestionamientos antropológicos a las fuentes escritas existentes. El resultado, un documento histórico-antropológico como pocos.

Para reforzar esta idea, otros estudiosos plantean diversas perspectivas de investigación que pueden ser atendidas por la etnohistoria y llevarlas al campo de análisis sociocultural de los pueblos. En este sentido, el etnohistoriador Marco Curattola señala que la etnohistoria tiene cinco sentidos que pueden ser vistos como su razón de ser o como parte de sus objetivos centrales. Estos son: 1) **Como subconjunto disciplinario entre historia, etnografía y arqueología**, el cual pretende el análisis de culturas antiguas. La interdisciplinariedad sirve para cubrir aspectos que alguna disciplina pueda dejar de lado. Por lo tanto, este sentido de la etnohistoria es apto para el estudio de historias culturales de larga duración. 2) **Como historia de las sociedades colonizadas por los europeos**, la cual resulta ser un campo temático a la vez que un campo disciplinar -historiográfico y antropológico- específico y definido, fundamentalmente volcado a la reconstrucción de los caracteres socioculturales y a la situación de los grupos étnicos al momento de los primeros contactos con el mundo occidental, así como a los procesos de cambio desencadenados en dichos grupos por la dominación colonial y además de las interacciones y articulaciones de estos con la sociedad hegemónica a lo largo del tiempo. 3) **Como etnografía histórica**, consistente en la reconstrucción de los diferentes aspectos de la vida sociocultural de un determinado pueblo en un específico momento de su pasado, fundamentalmente a través del análisis de documentos escritos. 4) Como etno-etnohistoria, la cual está volcada a la reconstrucción y a la comprensión de sucesos, situaciones y procesos históricos a partir del análisis del patrimonio de conocimientos y experiencias, del sistema de pensamiento y de los procesos lógico-empíricos que condicionaron y definieron la acción de los agentes sociales involucrados. 5) **Como historia oral**, la cual se propone, a partir de los testimonios, reconstruir históricamente las sociedades en cuestión. Dicho de otra forma, se coloca al sujeto de estudio como actor principal e historizado, el cual funge como un documento oral en base a sus experiencias para reconstruir parte de la historia en cuestión (Curattola, 2012: 61-78).

Por nuestra parte, consideramos muy interesantes estas perspectivas acerca de los sentidos de la etnohistoria. Nos parece que este planteamiento expone el alcance que puede tener la etnohistoria en los estudios de las sociedades. Sin embargo, Curattola no define exactamente lo que es la etnohistoria, aunque sí subraya que los estudios etnohistóricos utilizan esencialmente fuentes documentales y tradiciones orales. Señala también que esta disciplina se vuelca en la reconstrucción tanto de los caracteres originales como de los procesos

de reproducción y transformación a lo largo del tiempo de las sociedades tradicionales colonizadas por los europeos, con particular interés en su memoria y en su propia visión del pasado. Desde esta perspectiva, Curattola tiene muy claro que la etnohistoria tiene un campo de investigación muy específico con un enfoque fundamentalmente antropológico, una metodología marcadamente historicista y estrategias de investigación eclécticas e interdisciplinarias (Curattola, 2012).

No obstante, en este último punto Krech difiere sustancialmente con lo propuesto por Curattola cuando este señala que si la etnohistoria continúa siendo utilizada en un campo específico nunca será consistente o lógicamente aplicada. Por ello, Krech señala que la etnohistoria tiene tres problemas fundamentales que es importante intentar subsanar a la brevedad. Primero, se tiene que dar importancia a las sociedades y a las culturas más que a los procesos políticos y económicos. Sin embargo, se deben analizar como un todo. Segundo, el historiador debe adentrarse en los quehaceres antropológicos y viceversa. No se puede concebir una etnohistoria sin el conocimiento recíproco de las disciplinas. Tal correspondencia de conocimiento puede ayudar a explicar las realidades en diferentes contextos. Y tercero, la etnohistoria debe extenderse a otros grupos, no solo al de las etnias. De continuar así, el término puede seguir relacionándose con una historia cultural que marginaliza al mismo tiempo a las personas (Krech, 1991, 20). Desde esta óptica, coincidimos ampliamente con Krech. Creemos que es importante llevar a la etnohistoria a otros objetos y sujetos de estudio. Claro está que es de suma importancia seguir atendiendo a los grupos indígenas, pero también es imperante atender a otros grupos humanos, los religiosos, por ejemplo. La sociedad en su conjunto reclama estudios abarcativos e incluyentes.

Ahora bien, en lo que respecta a la academia mexicana existen también perspectivas muy importantes sobre lo que es la etnohistoria y su uso en la explicación de distintos fenómenos sociales y culturales. Para el etnohistoriador Carlos Martínez Marín la etnohistoria es la explicación diacrónica y sincrónica de la cultura del hombre y de las sociedades tratando de comprender mejor su estructura y desarrollo histórico (Martínez, 1976). Esta apreciación nos parece muy interesante, sin embargo, su planteamiento se centra en colocar a la etnohistoria solo como la explicación de la reconstrucción histórica cultural de los grupos indígenas. A pesar de esta limitante nos sigue pareciendo una propuesta muy interesante ya que considera que las fuentes de información

tienen que poseer una óptica etnográfica para poder identificar los rasgos culturales de ciertas instituciones sociales. En otras palabras, los estudiosos debían de levantar una especie de inventarios culturales (Martínez, 1976).

En otra óptica, el etnohistoriador Juan Pérez Zevallos señala que es importante contar con procesos teóricos y metodológicos que nos lleven a una mejor comprensión de los fenómenos sociales. En esta idea, Pérez coloca a la etnohistoria como una disciplina novedosa que puede servir para futuras investigaciones. En su artículo *La etnohistoria en México* nos muestra el desarrollo de esta disciplina desde la década de los cincuenta del siglo pasado. Desde su perspectiva, subraya al menos tres vertientes que dan cuenta de ello: el dialogo entre historiadores y antropólogos, que permite la creación y obtención de fuentes de primera mano, útiles en las distintas investigaciones; la creación de fuentes de los eventos de los contextos que los rodean, además de las preguntas novedosas a las fuentes documentales; las propuestas singulares para comprender los distintos fenómenos sociales (Pérez, 2014). Este desarrollo, señala el autor, es crucial para intentar alejarse del *provincianismo* y dejar de ser especialistas de un tema y de un pueblo. Propone problemáticas más amplias y totales. Consideramos que su planteamiento se acerca a lo trazado por Krech relativo a considerar que la etnohistoria no puede ni debe centrarse en estudiar pueblos indígenas.

En este sentido, nuestra aportación incide en reconsiderar a la etnohistoria para el análisis de grupos humanos de tipo religioso. En ello, esta disciplina, desde nuestra experiencia, nos ha sido de gran utilidad ya que en nuestro andar académico hemos intentado subsanar algunos vacíos teóricos y metodológicos que a nuestro parecer existen.

Nuestros inicios: de la Historia a la Antropología

Antes de entrar en estas reflexiones hemos de decir que el que escribe estas líneas es historiador de formación. Sin embargo, el plan de estudios que nos formó estuvo enfocado casi siempre en el análisis de las sociedades contemporáneas, así como de sus problemáticas existentes y actuales. Desde esta perspectiva, los trabajos que elaboramos por casi diez años estuvieron encaminados a las temáticas del siglo XX. Fue durante nuestra formación cuando surgió el interés por atender los hechos religiosos en México, pero curiosamente, no nos inclinamos por estudios de la religión en épocas

prehispánicas o novohispanas, antes bien nos sedujo la aparición de religiones de corte paracristiano⁵ en México, particularmente las de origen estadounidense, como mormones, Testigos de Jehová y adventistas. Este tipo de grupos habían llamado poderosamente nuestra atención.

Es así que en 2008 comenzamos a adentrarnos en la comprensión y explicación, desde una perspectiva histórica, de la aparición de los Testigos de Jehová en México. Nos parecía que su manifestación en las calles de México realizando proselitismo no era algo gratuito ni mucho menos fortuito. Sentíamos que sería interesante explicar esta dinámica y algunas otras cuestiones de este grupo religioso. Nuestro trabajo de licenciatura⁶ versó en explicar la dinámica de aparición, desarrollo y consolidación de este grupo religioso y su relación con la reforma de 1992 en materia religiosa. Consideramos que gran parte de su presencia actual en México se debía a esta legislación. No nos equivocamos. Demostramos en aquella investigación que las reformas les habían permitido “trabajar” con legalidad y eficiencia. Incluso sus bienes patrimoniales habían crecido considerablemente⁷. No obstante, antes de esta misma reforma habían experimentado limitantes en cuanto a la difusión de su mensaje religioso, además de experimentar cierta violación al derecho de la libertad religiosa.

En aquel momento de investigación nuestras fuentes de información

5 Compartimos la definición que ubica a estos grupos religiosos como religiones paracristianas ya que siguen los lineamientos de la Biblia y los evangelios, los cuales provienen del cristianismo occidental. Empero han añadido a su teología otros libros y/o doctrinas distintas o concordantes, sobre todo las producidas por sus fundadores. Esta definición es la que a nuestro juicio se acerca más a estas organizaciones religiosas (Monsiváis y Martínez, 2002).

6 En este trabajo de licenciatura, el cual titulamos *El impacto de la reforma constitucional de 1992 en materia religiosa: el caso de los Testigos de Jehová en México*, demostramos que las enmiendas hechas a los artículos 3°, 5°, 24°, 27° y 130° de la Constitución mexicana ayudaron a esta institución religiosa a consolidarse en nuestro país. Estas modificaciones les permitieron adquirir una identidad jurídica, bajo el nombre de asociación religiosa, la cual abrió caminos legales para continuar con sus labores proselitistas y pudieran adquirir bienes patrimoniales para uso exclusivo de sus objetivos religiosos. Es importante mencionar que antes de dicha reforma la mayoría de las organizaciones religiosas se encontraban limitadas en cuanto a la libertad religiosa y sus manifestaciones. También estas enmiendas les ayudaron a abandonar la simulación en la cual coexistieron con el Estado por más de cincuenta años, ya que en el inicio de sus actividades en México se declararon como una organización civil educativa sin fines religiosos (Barrios, 2013).

7 Antes de la reforma 1992 los Testigos de Jehová poseían 3 inmuebles para sus fines religiosos. Para 2012, de acuerdo a los datos de la Dirección General de Asociaciones Religiosas ya contaban con 4 862 inmuebles para dichos fines. Disponible en http://www.asociacionesreligiosas.gob.mx/work/models/AsociacionesReligiosas/pdf/Numeralia/AR_por_tradicion.pdf (consultado el 6 de agosto de 2013).

se centraron en archivo y bibliografía institucional del grupo religioso. No nos concentramos del todo en atender a los sujetos que están dentro de la organización. No obstante, entrevistamos a algunos miembros que ya tenían varios años dentro del grupo religioso. Estas charlas las creímos indispensables para comprender de alguna manera el proceso histórico del grupo religioso antes y después de esta legislación. Mediante estas “miradas” pudimos identificar otras realidades sobre la construcción histórica de este grupo. Existían claramente otras maneras de comprender todo este proceso. Estos testimonios ayudaron a reforzar nuestras hipótesis de trabajo.

Al entrevistar sujetos de “carne y hueso” comenzamos a dilucidar que no solo históricamente se podía entender a un grupo religioso y a sus particulares creencias. Los testimonios e historias de vida de los creyentes o miembros de los grupos religiosos nos ofrecían otras lecturas del fenómeno religioso mexicano que, en nuestra óptica, era importante atender también. Sin hacerlo notar, en nuestro trabajo de licenciatura habíamos incursionado en un “terreno” que la antropología atiende de manera central: la perspectiva de los actores. Claro está que este tema no es nuevo. Ya el antropólogo de la religión Elio Masferrer señala que es importante partir de la perspectiva del creyente para el análisis de las transformaciones sufridas en los sistemas religiosos. Esta perspectiva de los consumidores, productores y reproductores de bienes simbólicos y religiosos es útil, ya que nos abre caminos para comprender adecuadamente la dinámica de los sistemas religiosos (Masferrer, 2013).

Esta primera investigación nos hizo reflexionar que también era importante atender a los creyentes, a las personas que están dentro de los sistemas religiosos, ya que los mismos estructuran y se apropian de los procesos sociohistóricos de sus denominaciones religiosas de origen, además de que estos procesos los operan de acuerdo a sus realidades. Sin esta mirada, era poco probable comprender a un sistema religioso de manera abarcativa. En concreto, la precepción religiosa dentro de un sistema no es lo mismo para hombres, mujeres o jóvenes. Existen diferencias que nos permiten identificar distintas lecturas sobre la pertenencia a un grupo religioso.

No obstante, reconocíamos, que nos hacía falta más conocimiento, aunque no sabíamos desde qué disciplina o metodología podíamos satisfacer esta inconformidad epistemológica. En su momento afirmamos que, en efecto, la historia nos ayudaba a través de su metodología a explicar de manera abundante

el proceso histórico de los grupos religiosos y de sus creencias, pero no nos decía de qué manera se configuraban culturalmente estas manifestaciones, es decir, porqué razones las personas creían lo que creían. Para aclarar un poco esta perspectiva, pensemos por un momento en la “aparición” de la Virgen de Guadalupe en México en el siglo XVI. Distintos historiadores nos han dicho cómo ha sido este proceso histórico a través de los siglos y cómo las manifestaciones y creencias se han ido transformando a través de los años.

Existen interesantes trabajos que tratan de ello *El libro de La Virgen de Guadalupe: imagen y tradición* de David Brading es un ejemplo claro de ello. Para el historiador Christopher Domínguez, este autor británico expone magistralmente un tratado histórico que insiste en los aspectos teológicos del rompecabezas guadalupano. Además de que Brading analiza los distintos componentes de la tradición, los cuales, al aparecer confundidos, provocan que, al encono irremediable de las batallas entre aparicionistas y antiaparicionistas, se sumen los desatinos. El historiador británico distingue entre la historia del culto y la narración de las apariciones, entre la discusión sobre la imagen de Guadalupe, acaso grabada en la capa de Juan Diego, y la exégesis de los textos generadores de la tradición, detallando el significado del supuesto carácter sobrenatural de la pintura (Domínguez, 2002). En la obra de Brading, sobresalen dos tradiciones historiográficas muy claras de análisis: la criolla y la indigenista. Sus fuentes, en su mayoría son de personajes importantes que discutieron y analizaron el tema en más de tres siglos.

En palabras sencillas, Brading nos explica cuál es el proceso histórico de la imagen, así como de sus creencias en el pueblo mexicano, pero no nos dice cómo se configuran culturalmente estos tópicos y que los cuales tienen una relación amplia con los significados y lógicas culturales de los creyentes. Consideramos que hablar de ello nos puede dar explicaciones del por qué actualmente varios millones de mexicanos siguen acudiendo al templo a pesar de los supuestos procesos modernizadores y de secularización en los albores del siglo XXI.

Nuestra perspectiva etnohistórica

Es así que actualmente nuestro enfoque sobre el análisis del fenómeno religioso no solo incluye los hechos históricos de las religiones sino que también intentamos analizar la perspectiva del creyente. Pensamos, en este sentido, que

la antropología nos puede ayudar y decir mucho. Por ello nos parece elemental que los estudios religiosos sean abordados desde la disciplina de la historia y la antropología, es decir, desde la etnohistoria. Esta combinación nos puede ofrecer un estudio más amplio del fenómeno religioso en México.

Por lo anterior, nuestro enfoque de estudio, identifica por el momento cuatro niveles de análisis del fenómeno religioso. El primero se refiere a analizar el pensamiento de los especialistas religiosos y a las directrices de las instituciones. El segundo se refiere a lo que manifiestan los creyentes y cómo los mismos adaptan estas creencias a sus entornos. El tercer nivel es la examinación de los contextos políticos, económicos, sociales y hasta religiosos. No podemos olvidar que muchas de las creencias y prácticas religiosas son condicionadas, detonadas o empujadas por ciertos contextos socioculturales. El último se refiere a los significados y lógicas culturales-sociales de los creyentes. Si bien estos niveles de análisis se pueden realizar por separado, opinamos que es importante intentar cruzarlos y así poder obtener un estudio más abarcativo e interdisciplinario. Claro está que todo esto depende de los objetivos de cada investigador.

Por nuestra parte, en nuestros estudios hemos aspirado a llevar a cabo estos distintos niveles de análisis e intentar cruzarlos. En otra de nuestras investigaciones⁸ sobre los Testigos de Jehová, entrevistamos a mujeres Testigo mayores de edad que pertenecían y se encontraban activas dentro del grupo religioso. Mediante entrevistas semiestructuradas y a profundidad pudimos detectar que algunas mujeres mexicanas Testigo en zonas urbanas se adherían al grupo religioso por razones culturales, es decir, el sistema cultural mexicano muchas veces les era adverso. Tenemos que reconocer que a la fecha la mayoría de los sistemas culturales latinoamericanos portan dentro de sí una serie de características históricas que, en ocasiones, les son desfavorables a muchas mujeres latinoamericanas. Aspectos como machismo, violencia en sus

⁸ En nuestra tesis de maestría titulada “*Yo no llegue a ellos, ellos llegaron a mí*”. *Mujeres mexicanas conversas a los Testigos de Jehová*, pudimos demostrar que muchas de las mujeres mexicanas que se adhieren a este movimiento religioso lograron reivindicar sus vidas, ya que consideran a la organización como una especie de vehículo institucional que las empodera o al menos sienten que dentro de las comunidades religiosas son respetadas, queridas y valoradas. Además de que logran revertir en ocasiones contextos culturales, sociales y religiosos que en su momento les son adversos. Actualmente estas cuestiones son las que han hecho que muchas mujeres mexicanas se adhieran al movimiento. Esta tendencia es comprensible si tomamos en cuenta que la sociedad mexicana a la fecha tiene elementos del “machismo”, el cual se manifiesta en distintos niveles de violencia hacia las mujeres. (Barrios, 2016).

distintas modalidades, alcoholismo, misoginia o desigualdad de género siguen presentes. La sociedad mexicana no escapa a estos rasgos culturales.

En nuestra investigación con mujeres Testigo detectamos que muchas de ellas veían a la institución como un vehículo de empoderamiento. Es a través de su sistema ético-religioso que muchas de ellas logran revertir de alguna manera el sistema cultural que las afectaba en algunos aspectos de sus vidas. Es por ello que muchas mujeres conseguían alejarse de la violencia, el machismo, la desigualdad, etc., al convertirse en Testigo. Desde su perspectiva, las mujeres sostienen que experimentan un trato distinto al ofrecido “afuera” dentro de las congregaciones. Para las mujeres Testigo esto es muy positivo en sus vidas.

En términos antropológicos, la religión de los Testigos de Jehová funciona como un sistema subcultural religioso (Geertz, 1973) que provee a las mujeres de estrategias para afrontar los embates de un sistema cultural predominante. Por ello, argüimos que en algunas ocasiones el contexto cultural puede llegar a ser un detonante para que muchos mexicanos y mexicanas decidan adherirse a otros grupos religiosos de corte no católico. En el ámbito académico existen distintas investigaciones que dan cuenta de ello. Sin embargo, atender y analizar la perspectiva del creyente también manifiesta un reto muy grande. Sobre todo si hablamos sobre el fenómeno de la conversión religiosa. En México, el asunto de la conversión es poco tratado, en cambio en otras latitudes existe abundante bibliografía del asunto.

En lo que respecta a nuestras investigaciones, con este método etnohistórico pudimos comprobar lo planteado por Gonzalo Aguirre Beltrán y la etnohistoria, quien señala que “mediante el cotejo del dato histórico con el presente etnológico y la confrontación del testimonio que recoge la investigación antropológica con los materiales del pasado, permite construir explicaciones sobre el curso de los acontecimientos y el estado actual de las evoluciones de las sociedades” (Aguirre, 1992: 12).

Ahora bien, hasta este momento teníamos muy claro que la etnohistoria nos podía ayudar a explicar de manera más abundante los procesos sociohistóricos y socioculturales de los distintos sistemas religiosos que interactúan en el campo religioso mexicano. No obstante, también notamos que la etnohistoria también puede ser interdisciplinaria. Se puede robustecer a través de las teorías

y métodos de otras disciplinas, todo ello va de acuerdo a los intereses de cada investigador.

Con esta dimensión del uso de la etnohistoria es que realizamos nuestra investigación más reciente sobre los Testigos de Jehová⁹. En ella analizamos su disidencia desde sus orígenes en Estados Unidos y México. Atendiendo nuestro enfoque, para el caso mexicano revisamos los archivos históricos y replanteamos algunas preguntas a estas fuentes para poder comprender cómo desde una perspectiva cultural los mexicanos Testigos habían abandonado a la organización religiosa en la primera mitad del siglo XX. Pero sobre todo, cómo estos disidentes habían conformado otras propuestas religiosas con similitudes teológicas y doctrinales. Comprendimos que es a través de un contexto sociocultural que se configura la aceptación o el rechazo de una propuesta religiosa. Ofrecimos una lectura histórica con una mirada antropológica. En esta óptica, intentamos ofrecer una lectura de un sistema religioso como un producto históricamente determinado, así como la examinación de contradicciones internas y externas de las representaciones religiosas y las transformaciones en el plano social de los creyentes (Báez-Jorge, 2000). Este método no es algo nuevo, ni mucho menos propio. En su libro *Los oficios de las diosas*, Felix Báez-Jorge trabaja profundamente su propuesta etnohistórica de la religiosidad de los grupos indios de México. Nuestra tarea fue utilizar su propuesta para explicar nuestros objetivos.

No obstante, esta investigación no se quedó solamente en el archivo histórico. También quisimos saber qué llevaba a los Testigos mexicanos a abandonar a la institución denominada Watch Tower¹⁰ en la actualidad.

9 En esta investigación, titulada *Desterrados del paraíso. La apostasía de los Testigos de Jehová en México. Una perspectiva histórica-antropológica*, desarrollamos una propuesta teórica metodológica para comprender las razones por las cuales los Testigos de Jehová mexicanos abandonan a la organización religiosa en la contemporaneidad. Para ello, examinamos los procesos sociohistóricos de la apostasía en el grupo religioso. También atendimos la experiencia de los sujetos y de cómo a través de sus historias de vida comprendíamos las razones que los motivaban a abandonar al grupo (Barrios, 2021)

10 Esta es una entidad legal y centralizada que representa a los Testigos de Jehová en el mundo, además de que tiene el propósito de organizar la publicación y distribución de su literatura. Se formó en 1881 como Zion's Watch Tower Tract Society, aunque legalmente se constituyó el 15 de diciembre de 1884. En 1896 se le cambió el nombre a Watch Tower Bible and Tract Society. Desde 1955 se le ha conocido como Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania. La Peoples Pulpit Association se formó en 1909 cuando la Sociedad traslado sus oficinas principales a Brooklyn (Nueva York). En 1939 el nombre se cambió a Watchtower Bible Tract Society Inc. Después y desde 1956 se le conoció como Watchtower Bible and Tract

Atendiendo nuestro enfoque etnohistórico, entrevistamos a hombres y mujeres ex Testigos de Jehová, mayores de edad, para localizar las razones que los motivaban a abandonar al grupo religioso. Nuestro universo de estudio se hizo a nivel nacional. Bastaba con que los informantes hubieran pertenecido al grupo religioso por “N” cantidad de años. Las redes sociodigitales nos permitieron entrevistar a ex Testigos de distintos estados de la República Mexicana. Obtuvimos experiencias de individuos de Monterrey, Zacatecas, Morelos, Michoacán, Veracruz, Baja California, Jalisco, Guanajuato, Sinaloa y CDMX.

En estas historias de vida detectamos que había dos principales razones que motivaban a los individuos a abandonar al grupo religioso. La primera se debía a las propias características de la institución Watch Tower. La segunda se debía a los mecanismos coercitivos de alto control que utiliza la institución para cooptar y controlar a sus miembros dentro y fuera del grupo. Era interesante ver que estas razones no eran de un momento o actuales, más bien eran el resultado de un proceso histórico y vivencial de los involucrados.

Sin embargo, para poder caracterizar institucionalmente a la Watch Tower y dimensionar estos mecanismos de control, tuvimos que recurrir a las disciplinas de la sociología y la psicología. En esta investigación utilizamos el término sociológico de *Institución Voraz*¹¹ para poder dilucidar las características de esta institución. Fue a través de estas mismas historias de vida de los ex miembros que pudimos corroborar si efectivamente el término de Institución Voraz era operable en nuestros fines de investigación y si realmente los ex miembros veían a la institución religiosa como tal. En lo que respecta a los mecanismos de control utilizamos la propuesta del psicólogo Steven Hassan, quien maneja al modelo BITE como acrónimo en inglés de control de comportamiento, información, pensamiento y emoción para explicar cómo cierto tipo de instituciones pueden controlar a sus miembros dentro y fuera del grupo religioso (Hassan, 1990). En esta óptica, también la experiencia de los ex miembros fue punto nodal para explicar este análisis desde la psicología. Mediante los testimonios pudimos efectivamente comprobar que la Watch

Society of New York, Inc. Estos instrumentos legales han proporcionado a esta organización religiosa personalidad jurídica, los cuales se encargan de sus asuntos administrativos en todo el orbe (Proclamadores, 1994: 229).

11 Para el sociólogo Lewis Coser las instituciones voraces son aquellas que exigen la lealtad y la adhesión total de sus miembros. Esto incluye los cortes diádicos de los miembros (Coser, 1978).

Tower utiliza estos tipos de control para obtener la lealtad y adhesión de sus miembros.

Ahora bien, con estas alternativas disciplinarias como explicación, podemos agregar que la etnohistoria puede ser interdisciplinaria al momento de explicar ciertos fenómenos religiosos. No podemos obviar, ni mucho menos negar, que la religión y los sistemas de creencias de los creyentes cruzan transversalmente varios aspectos de sus vidas, además de impactar de una manera clara en las relaciones con otros sistemas culturales de los individuos. Por lo tanto, es importante analizar y cruzar los niveles de análisis que propusimos líneas atrás.

En nuestras investigaciones hemos podido notar la importancia de la etnohistoria en la explicación de algunas cuestiones sobre el fenómeno religioso. Nosotros tomamos como ejemplo a los Testigos de Jehová en México. Consideramos que una perspectiva etnohistórica se puede aplicar en otros sistemas religiosos. Con ello, se puede explicar la parte histórica sin dejar de comprender las implicaciones sociales y culturales que poseen las creencias religiosas. En este sentido la voz de los actores también nos resulta de gran utilidad.

De esta manera, con una perspectiva etnohistórica, consideramos, podemos ofrecer explicaciones alejadas de lecturas oficiales de las instituciones o de los especialistas religiosos. Además, nos ayuda a comprender las lógicas de los creyentes cómo adaptan a sus realidades los distintos sistemas ético-religiosos que interactúan en el campo religioso mexicano.

A manera de conclusión

De manera breve hemos visto nuestras consideraciones intelectuales en los estudios del fenómeno religioso en México. Opinamos que es menester dedicarnos a estas temáticas. El impacto de los grupos no católicos en la sociedad mexicana nos parece bastante notable ya que han impactado en las maneras de percibir el mundo de los mexicanos y que, a su vez, es notorio en las dinámicas religiosas contemporáneas. México ya no es enteramente católico, pero tampoco es completamente no católico. Incluso los mexicanos no creyentes también pueden abonar en la comprensión de la religiosidad

mexicana. Nos parece que con estudios serios y profundos podemos entender los cambios religiosos de nuestro país.

Propusimos de manera breve cómo la etnohistoria nos puede ofrecer explicaciones más abarcativas para comprender el fenómeno religioso. La combinación entre la historia y la antropología puede hacernos percibir de una manera clara las dinámicas religiosas. Nos parece que con esta interdisciplinariedad se puede cubrir algunos huecos teóricos y metodológicos que pudiera haber por separado. Sin embargo, la etnohistoria, en nuestra perspectiva, también puede valerse de otras disciplinas sociales, como la sociología, la psicología, entre otras. Es tarea de los que nos dedicamos a estos temas poder exponer explicaciones más convincentes y claras sin tener que caer en generalidades o en exagerados planteamientos individuales. Creemos que los fenómenos religiosos son parte y se interrelacionan con un todo.

Por otra parte, hacemos énfasis en lo que consideramos o entendemos como etnohistoria y para qué nos puede servir. Empero el camino aún es largo. El debate sigue abierto. También aseveramos que es importante que la etnohistoria pueda abarcar diversas perspectivas y a diversos grupos humanos. Consideramos que esta disciplina no tiene por qué enfrascarse en ciertos grupos humanos. Antes bien, podemos utilizarla para explicar otros sujetos y objetos de estudio.

Para finalizar, insistimos en que una de nuestras propuestas claras es crear categorías y modelos desde los objetos y los sujetos. Proponemos fehacientemente que es importante que los sujetos nos den las realidades y no que los modelos nos las brinden. Cavilamos, que de comenzar con esta tarea podremos ir construyendo paulatinamente herramientas analíticas para y desde Latinoamérica. Estas epistemologías locales nos irán abriendo camino para comprendernos a nosotros mismos y a los que nos rodean. Esta tarea nos parece imprescindible.

Referencias

AGUIRRE BELTRAN, G. (1992) *Zongolica. Encuentro de dioses y santos patronos*, México: FCE-Universidad Veracruzana

BARRIOS VAZQUEZ, J. (2013) *El impacto de la reforma constitucional de 1992 en materia religiosa: el caso de los Testigos de Jehová en México* (Tesis inédita de licenciatura). Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México.

_____ (2016) “*Yo no llegue a ellos, ellos llegaron a mí*”. *Mujeres mexicanas conversas a los Testigos de Jehová* (Tesis inédita de maestría) Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

_____ (2021) “*Desterrados del paraíso*”. *La apostasía en los Testigos de Jehová mexicanos. Una perspectiva histórica-antropológica*. (Tesis inédita de doctorado) Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

BAEZ-JORGE, F. (2000) *Los oficios de las diosas*. México: Universidad Veracruzana.

BASTIAN, J. (1989) *Los disidentes, Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*. México: Fondo de Cultura Económica.

BRADING, D. (2002) *La virgen de Guadalupe. Imagen y Tradición*. México: Taurus.

COSER, L. (1978) *Las instituciones voraces*. México: FCE.

GEERTZ, C. (1973) *La interpretación de las culturas*. España: Gedisa Editorial.

HASSAN, S. (1990) *Cómo combatir las técnicas de control mental de las sectas*. España: Ediciones Urano.

HENSCHER, M.G., (1994) *Los Testigos de Jehová, Proclamadores del Reino de Dios*. México: La Torre del Vigía A.R.

KRECH III, S. (1991) *The state oh Ethnohistory*, Annual Review of Antropology, Vol. 20, 1991, pp. 345-375.

MASFERRER KAN, E. (2009) *Religion, poder y cultura*. Argentina: Libros de la Araucaria.

_____ (2013) *Religión, política y metodologías*. Argentina: Libros de la Araucaria.

MACIAS RODRIGUEZ, R. y MASFERRER KAN, E. (2017) *Reflexión etnohistórica mexicana en la ENAH*. México: MIMEO.

MARTINEZ MARIN, C. (1976). La etnohistoria: un intento de explicación. *Anales de Antropología*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, V. XIII: 161-184.

MINTZ W., M. y PRICE, R. (2012) *El origen de la cultura africano-americana. Una perspectiva antropológica*. México: UAM-CIESAS-Universidad Iberoamericana.

MONSIVÁIS, C. y MARTINEZ GARCIA, C. (2002) *Protestantismo, diversidad y tolerancia*, México: Comisión Nacional de los Derechos Humanos.

PEREZ ZEVALLOS, J. (2014). La etnohistoria en México. *Desacatos*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, núm. 7, otoño: 103-110.

RAPPAPORT, J. (2000) *La política de la memoria: interpretación indígena de la historia en los andes colombianos*. Colombia: Universidad del Cauca.

TAVÁREZ, D. & KIMBRA, S. (2014) La Etnohistoria en América: Crónica de una disciplina bastarda. *Desacatos*. México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en *Antropología Social* núm. 7, otoño: 11-20.

Fuentes electrónicas

American Society for Ethnohistory. Recuperado de <https://ethnohistory.org/>

CURÁTOLA PETROCCHI, Marco, *Los cinco sentidos de la etnohistoria*. Recuperado de https://www.academia.edu/5778814/Los_cinco_sentidos_de_la_etnohistoria

DOMINGUEZ MICHAEL, Christopher, *La virgen de Guadalupe: imagen y tradición* de David A. Brading. Recuperado de <http://www.letraslibres.com/mexico/libros/la-virgen-guadalupe-imagen-y-tradicion-david-brading>.

Dirección General de Asociaciones Religiosas, *Inmuebles por tradición religiosa*. Recuperado de http://www.asociacionesreligiosas.gob.mx/work/models/AsociacionesReligiosas/pdf/Numeralia/AR_por_tradicion.pdf

Entre lo humano y lo no humano. Religiosidad indígena en una comunidad nahua de la Sierra Norte de Puebla

Yuribia Velázquez Galindo ¹

RESUMEN

El objetivo de este trabajo es mostrar, apoyándome en información etnográfica registrada directamente en campo, las formas de relación que establecen los miembros de una localidad nahua de la Sierra Norte de Puebla con su Santo Patrón. A lo largo del texto, busco demostrar que, a través de la ritualidad nahua -familiar y comunitaria-, se transmiten contenidos del mundo que dan vigencia a una ontología relacional que define al Santo Patrón como una persona interdependiente, dotada de agencia, que es integrado a la vida colectiva porque es capaz de establecer relaciones de reciprocidad con los humanos y de comunicarse con ellos a través de diferentes medios y utilizando diferentes corporalidades

Palabras clave: ontología nahua, religiosidad, interdependencia, reciprocidad, narraciones

Between the human and the non-human. Indigenous religiosity in a Nahua community in the Sierra Norte de Puebla

ABSTRACT

The objective of this work is to show, the forms of relationship established by the members of a Nahua locality in the Sierra Norte de Puebla with their Patron Saint. In this work I seek to demonstrate the existence of a relational ontology where the Saint is integrated into collective life as a person endowed with agency and capable of establishing reciprocal relationships with humans and communicating with them using different corporalities.

Keywords: Nahua ontology, religiosity, interdependence, reciprocity, narrations

1 Investigadora adscrita al Instituto de Antropología de la Universidad Veracruzana. Correo de contacto yuvelazquez@uv.mx

Desde el punto de vista europeo, salvar las almas de los nativos paganos e imponer la religión cristiana fue una de las justificaciones ideológicas para invadir América, sin embargo, a cinco siglos del inicio del proceso evangelizador es posible encontrar, en espacios tanto rurales como urbanos, acuerdos colectivos sobre la realidad que expresan una visión particular del mundo que no encuadra con la visión dualista europea, sino que más bien expresa inversiones lógicas y límites fluctuantes o difusas entre lo individual y lo colectivo, lo humano y lo no humano, lo natural y lo cultural, lo sagrado y lo profano.

Asumo que abordar el análisis de los mundos y de la ritualidad indígenas es un tema complejo ya que el investigador no sólo se encuentra con la resultante histórica de creativos procesos de adaptación explicables por la presión colonial, sino con actuales conflictos ontológicos que expresan luchas y resistencias, articulando de manera dinámica sentidos y significados de larga data, con nuevas formas y contenidos.

En este trabajo busco demostrar que a través de la ritualidad nahua – familiar y comunitaria- se transmiten contenidos del mundo que dan vigencia a una ontología relacional que define al Santo Patrón como una persona interdependiente, dotada de agencia, que participa de la vida colectiva, interactúa y mantiene relaciones de reciprocidad con los demás seres humanos y no humanos del entorno, con quienes se comunica a través de diferentes medios y utilizando diferentes corporalidades. La información etnográfica que presento se obtuvo a través de entrevistas antropológicas y observación participante y es producto de una investigación que abarca más de 5 años de estancia efectiva en campo a lo largo de 23 años en la Sierra Norte de Puebla, cuyo objetivo ha sido comprender cómo es significada la realidad desde la perspectiva de los actores nahuas.

El escrito se divide en tres apartados; en el primero discuto brevemente algunas categorías teóricas, en el segundo describo características muy generales del lugar y de la población en estudio, en la tercera parte describo la relación que los pobladores establecen con su santo patrón, y finalmente cierro el trabajo con algunas reflexiones.

a) Construir y sostener realidades para habitar en ellas

Los seres humanos para sobrevivir, históricamente han generado en colectividad dos tipos de convenciones sociales: un lenguaje común y, con base en él, una definición compartida de la realidad capaz de brindar los axiomas básicos -o claves ontológicas- de un universo con sentido en el cual sea posible ser y actuar. Ambas elaboraciones colectivas corresponden a un cierto espacio-tiempo, es decir, son situadas, por tanto, se corresponden tanto con los elementos del entorno como con las prácticas utilizadas para subsistir, que al ser dotados de sentido y significado se transforman en un mundo habitable para una base social².

Este mundo, al ser socialmente construido (Berger, 1984), es dinámico e intrínsecamente inestable, pero recibe una apariencia de estabilidad al fusionarse con los contenidos sagrados que gobiernan el funcionamiento del cosmos. Y, para lograr esta fusión, es fundamental la transmisión de las narraciones que explican cómo es que el mundo ha venido a ser³ ya que contienen el sentido que articula los axiomas ontológicos básicos que se expresan en la práctica social⁴. En el caso de los nahuas de la Sierra, a estas narraciones se les conoce como “cuentos que son verdad” (Velázquez, 2018) y circulan libremente en la oralidad inter e intrageneracional, aunque cabe reconocer que su transmisión ocurre principalmente en la intimidad de los hogares, generalmente, de abuelos a nietos.

En el caso de los grupos étnicos, existe una articulación profunda entre la lengua, la práctica social que sostiene el mundo cultural y la religión. La religión, como señala Berger (1984), en el marco de la lógica expuesta puede ser entendida como una institución social que brinda realidad a una definición o visión propia del cosmos, –mediante su reconocimiento colectivo– por parte de una base social. Y, a través de la ritualidad, es la encargada de recordar los consensos sociales sobre el mundo, particularmente en momentos de crisis individual o colectiva, ya sea a través de la transmisión verbal y/o performativa

2 La base social son los individuos organizados que realizan los procesos necesarios, mediante su actividad, para que el mundo social se mantenga y reproduzca continuamente. Esta base social constituye la estructura de plausibilidad, en tanto que el mundo que producen es real y plausible para ellos.

3 Las narraciones, generalmente integran intervenciones de seres no-humanos.

4 En estas narraciones se encuentran las normas que regulan la expectativa de comportamiento social

de las narraciones. En este trabajo utilizo el concepto de ritualidad familiar cuando me refiero a la transmisión interfamiliar de estos contenidos en el ámbito cotidiano, mientras que utilizo ritualidad colectiva cuando ocurre en el marco de las actividades comunitarias.

Sin embargo, estos mundos socialmente contruidos y mantenidos –a través de la práctica religiosa- no son estáticos en el tiempo, también están sujetos a cambios producidos por la creatividad individual o por el contacto con personas que poseen visiones distintas sobre el funcionamiento del cosmos o, en otras palabras, cuya realidad descansa sobre sentidos y axiomas ontológicos distintos. El término ontología se deriva del griego *ontos* (el ser) y *logía* (estudio de), y, desde la filosofía, la ontología es la ciencia que estudia al ser y que busca una explicación de la existencia, de las diferentes entidades que componen el universo, sus propiedades, eventos, procesos y relaciones que se expresan en una realidad compartida, por tanto, busca indagar en el modo en que se codifican las reglas que hacen posible su funcionamiento y que establecen las lógicas sobre las cuales se desarrolla una determinada epistemología o forma de conocer, ya que dependiendo de cómo son definidos los elementos del universo serán las estrategias por las cuales estos pueden llegar a conocerse, por tanto las ontologías se encuentran ligadas de manera profunda a las epistemologías.

La creatividad humana y la diversidad de ambientes explican la existencia de múltiples realidades. Se puede decir que lo universal humano es la capacidad de crear mundos, mientras que lo variable son los sentidos y axiomas ontológicos que los sostienen, los cuales no escapan al dinamismo ni a la transformación dejando ver, como señala Wagner (2019:111) que es imposible volver predicado, regla, gramática y léxico, o necesidad, rigidez y paradigma a la variedad del pensamiento y la acción humanos.

En el caso de México, y en general en Latinoamérica, ha sido evidente el contacto con un modelo ontológico que se encuentra fuertemente asentado en la dicotomía cultura-naturaleza sobre la cual se erigió el modelo de dominio colonial y posteriormente, el actual sistema económico capitalista. Este modelo toma como certeza que la naturaleza es unívoca e integra a todo aquello que ya está dado y que existe —como objeto— de manera independiente del hombre, mientras que todo aquello que ha sido construido por el hombre -el único sujeto

activo dentro de la historia-, es cultura. Bajo este principio, los dominadores han erigido una formación cultural como la más avanzada, porque ha generado la ciencia y la valora como la forma adecuada de acceder al conocimiento de una realidad unívoca y autónoma que corresponde a lo natural (Blaser y De la Cadena, 2009); mientras que coloca en un nivel inferior a las culturas que describen formas diversas y, desde su perspectiva, parciales o equivocadas de aprehender o representar esa realidad *natural*.

El uso político de la naturalización jerárquica de la diferencia fundamenta el desprecio hacia formas onto- epistémicas diferentes, que se logra mediante la construcción de sus productores como seres ignorantes, retrasados, inferiores, locales e improductivos (Souza, 2010:22-28). En este sentido, los conflictos interculturales muchas veces expresan conflictos ontológicos en sus bases más profundas, que incluso llegan a afectar el quehacer académico y que hacen necesario un replanteamiento de los supuestos que guían nuestro actuar, para lograr una mayor comprensión de las personas con quienes trabajamos.

Una breve revisión al estudio antropológico de la ritualidad indígena en México permitirá notar la expresión de la problemática enunciada. En esta vista somera de los estudios sobre el tema, cabe señalar que el hecho de que los análisis o la ausencia de ellos surgieran como parte de una corriente, no implica que la perspectiva se haya superado históricamente, cada propuesta continúa actualmente: Desde la perspectiva del indigenismo (Gamio, 1945) y de la antropología marxista, que tuvo su auge entre los años 70 y 80, ha sido evidente la ausencia de su análisis, derivada del prejuicio que implica ver la ritualidad como una expresión del atraso y de la superstición, que deben ser erradicados para alcanzar el desarrollo. Los estudios sobre el sistema de cargos marcaron una línea de análisis en la antropología mexicana, sin embargo, estuvieron más enfocados en la antropología política que en la ritualidad, entendida esta más bien como una parafernalia obligada para alcanzar el control social, mediante múltiples formas, por parte de los caciques indígenas.

Desde la antropología cultural norteamericana, en su primera fase, los estudios sobre la ritualidad estaban enfocados en analizar el cambio cultural con base en la identificación de los elementos cristianos de origen europeo o bien indígenas de origen prehispánico (Foster, 1985) que se expresan en el marco de una actividad ritual, con muy poco interés en la creativas, novedosas y

significativas expresiones actuales. Los estudios que combinan la antropología marxista, las propuestas norteamericanas de los años 50, el estructuralismo y la reciente inclusión de la propuesta de núcleo central expuesta por Abric (1994; 2001:18-28) en su teoría de las representaciones sociales, dieron origen al enfoque mesoamericanista que analiza la ritualidad como parte de un sistema de signos y significados que articulan, en torno a un núcleo duro (López Austin, 2001), configuraciones relativamente comunes en amplias regiones espaciales;

En México también encontramos estudios derivados de la antropología simbólica, que si bien analizan la ritualidad como un sistema de signos y significados particulares, “no toman en serio” las explicaciones que brindan los actores sobre su propio hacer, generando propuestas vinculadas a los modelos onto- epistémicos dominantes; y finalmente encontramos nuevas propuestas surgidas en la última década que integran las explicaciones nativas y, desde la información etnográfica, proponen repensar las categorías teóricas y cuestionar los supuestos ontológicos que les subyacen.

El texto que pongo a consideración y otros más que he elaborado intentan tomar como base empírica la práctica social nahua y las explicaciones que los actores dan sobre su actuar, como estrategia para acceder al sentido y significado de la realidad que habitan. A lo largo de los años, he encontrado que articulan su realidad con base en una onto- epistemología que es distinta a la dominante. Por ejemplo, para los nahuas el entorno y sus elementos —o lo que nosotros llamamos naturaleza— no es objetivizado para conocerlo, sino subjetivizado y dotado de actitud intencional, ya que desde su perspectiva la forma del otro es la persona. En este sentido, si la forma del otro es la persona, como consecuencia lógica, para un especialista ritual, la forma de conocer el origen de un evento consiste en identificar al agente actuante y la causa de los estados intencionados que le llevaron a actuar. Ambos aspectos coinciden con lo encontrado por Viveiros de Castro entre grupos amazónicos.

Otro punto de coincidencia en ambas perspectivas es la existencia de una identidad primordial entre humanos y no- humanos que, en el caso nahua, radica en que todos los seres, aunque difieran en la forma, poseen yolotl y por tanto entendimiento, sentimiento y voluntad; y tanto las corporalidades como el cuerpo mismo no son algo dado sino que deben ser construidas en y para la práctica social. Sin embargo, a diferencia del mundo amazónico que

se organiza bajo la lógica de la competitividad y el dominio, la realidad nahua se configura bajo un modelo de interdependencia que se expresa en redes de intercambio de bienes y trabajo que se entregan a otros como expresión de amor y respeto, tanto entre los seres humanos como con y entre los diversos seres no humanos que habitan el mundo (Good, 2005).

El modelo de interdependencia nahua, si bien establece que las personas se necesitan unas a otras para poder actuar, al igual que el modelo melanesio (Strathern, 1988), la acción -a pesar de ser motivada por otros mediante la generación de subjetividad activa (Magazine, 2015)- pertenece a quien la realiza, en este sentido la acción se coloca en un ámbito fluido en el que solicitar, dar y recibir configura la actividad primordial de estar en el mundo. Siguiendo a Magazine (2015) puedo afirmar que los nahuas con quienes he trabajado están más interesados en generar personas y subjetividades que en obtener objetos y cosas, los cuales, para ellos, son un obvio resultado de la interacción social. Para hacer comprensible este modelo, una interlocutora me explicó:

“...por acá andan diciendo el que no transa no avanza...le digo a mi hijo que no vale *tener* dinero...le digo, lo que deveras vale es *ser* trabajador y responsable, la gente busca [confía en] gente de respeto para que le eche la mano o qué cosa, no busca quien lo engañe... si tu respetas, le digo, así no falta el trabajo” (la cursiva es mía).

Como es posible apreciar, desde la perspectiva nahua el valor está enfocado en la construcción de la persona como un sujeto responsable capaz de participar de redes de reciprocidad más que en el tener o producir objetos, los cuales como señalé anteriormente son vistos como un resultado lógico de lo anterior.

b) Una localidad de la Sierra Norte de Puebla.

Naupan es cabecera municipal del municipio que lleva el mismo nombre y se localiza en la Sierra Norte del Estado de Puebla. Sus pobladores son hablantes del náhuatl como lengua materna y, en su mayoría, bilingües del español; más del 80% de su población cultiva la milpa para el autoconsumo familiar y siembra otros cultivos para la venta. Durante los últimos diez años

se ha ampliado el número de pobladores que se dedican exclusivamente al comercio y a los servicios, aunque también existe una cooperativa de bordadoras. La religión más importante es la católica, a lo largo de más de veinte años han tenido relaciones diversas con los sacerdotes, algunos han sido muy cercanos a las festividades locales y otros se han mostrado en franco rechazo hacia las costumbres locales. Desde el 2015 el sacerdote que habita en la localidad es originario del lugar y forma parte de la pastoral indígena.

Las festividades tradicionales se han articulado con el ciclo agrícola: se celebra el 2 de febrero a la Candelaria y la bendición de la semilla; durante la siembra se realiza un ritual a través del cual se alimenta a la tierra para que se fortalezca y sostenga a la planta; como fiesta movable se celebra el carnaval y al “dueño del monte”; el 3 de mayo a la Santa Cruz y la fiesta del agua.

Estas festividades están orientadas a interactuar con seres no humanos llamados genéricamente “aires” o *yeyekatlame* que forman parte del mundo nahua. Cada uno de ellos es una emanación de Dios Padre Principio de todas las cosas, porque como señala un tlamatike “En el principio Dios se dividió en muchos, así como los dedos de la mano se dividen en dedos” y también cada uno posee una individualidad que se conserva desde el principio de los tiempos cuando cambiaron su forma y, para ayudar a los seres humanos a vivir su vida, se transformaron en tierra, agua, fuego, viento, sol, luna, cerros, árboles, cuevas, piedras, plantas y animales, en todo lo que nosotros llamamos “naturaleza”. Mediante las fiestas realizadas en los lugares que habitan y que se conocen comúnmente como enfloramientos, se les agradece a estos seres su ayuda, mediante el ofrecimiento de alimentos, flores, copal música y danza.

A esta cosmología se ha integrado de manera coherente y dinámica el culto a diferentes santos católicos, que también han tomado su lugar en la creación del mundo con base en sus atributos o bajo la forma de sus animales asociados. En este trabajo, por razones de espacio, sólo abordaré la relación que los pobladores de la localidad tienen con San Marcos, el Santo Patrón de la comunidad que se celebra el 25 de abril y cuya fiesta tiene una duración de una semana.

c) El santo patrón de la localidad

El Santo patrón, en su forma externa, es una hermosa figura de San Marcos Evangelista, el judío que según reporta Bultes(1991:65) fue interprete de San Pedro, que hizo milagros y que murió en Alejandría martirizado por los infieles. Los atributos más importantes del santo son: tener una capa para proteger a sus devotos; un libro que –desde la perspectiva local- significa el conocimiento; un bastón “que usa para defenderse”; y un pequeño leoncito a sus pies, “que es su nahual”.

San Marcos es un ser no humano con personalidad propia, tiene gustos particulares además de entendimiento, sentimientos, intención y volición, es decir, tiene *yolotl* o corazón al igual que los seres humanos y, al igual que ellos, es poseedor de un *nahual* que representa su fuerza o *chicawalistli*. Algo que es muy importante es que está en Tlatipac, como todos los *yeyekatlame*, desde el principio de los tiempos, para ayudar a todos los seres humanos que lo soliciten.

Durante una de mis primeras estancias de campo pregunté a un anciano sobre el origen del Santo patrón; hablar de este tema es algo delicado y ameritaba que cada vez que decía su nombre se levantara el sombrero en señal de respeto. El me respondió que él Santo Patrón estaba allí desde el origen del mundo, me contó que, según las historias antiguas que a él le habían contado sus abuelos, el primer *teocali* al Santo lo hicieron “en una sola noche” algunos soldados de Moctezuma “que hablaban puro mexicano”. Mientras dormían en la cima del cerro, el Santo se presentó en el sueño como un hombre anciano y sabio, los soldados al ver que el lugar tenía *fuerza* no sólo construyeron el *teocalli* sino que decidieron quedarse allí, ellos fundaron el pueblo de Nayopa, que significa cuatro caminos. Me contó que hace muchos años el Santo era de piedra y después llegó la imagen que se encuentra en la iglesia.

Desde la perspectiva nahua los cerros son seres primordiales no humanos, que se manifiestan en la vida cotidiana bajo formas humanas, como *ixpochtepetl*, el cerro de la muchacha que fue quien, bajo la figura de una joven, enseñó a tejer fajas en telar de cintura a las mujeres del pueblo. Cada cerro tiene su historia, como el *tlaxpanaltepetl*, cerro de la barredora o el cerro

del flojo, que son cerros cercanos, que, por cierto, el Santo sale a visitar cada cierto tiempo.

Me explicó que *Toteko* San Marcos es el dueño del cerro sobre el cual hay varios pueblos y me dejó claro que, como “dueño”, tenía bajo su encargo todo ese territorio, pero que se extendía más allá porque la gente que llega al mercado los lunes le lleva “promesas” y también a ellos se compromete a cuidarlos. A continuación, cito un fragmento de la plática:

Le decimos *Toteko* san Marcos en mexicano se dice el “dueño” o patrón, no quiere decir que lo compró, el cerro... no, como quien dice... el es el cerro y cuida todo, las personas, las milpas, los cafetales, los árboles, las plantas, animales, ríos, cascadas, lagunas, cuevas... cuida todo y ¿Para quién? Ni modo que para él solito...pos para nosotros pa' que no nos falte nada, porque ¿sabe qué? Todo lo que está en el mundo... ese pájaro, esa plantita, todo es para nuestro bien, todo sirve nomás que a veces no sabemos bien pa' qué.

Como es posible apreciar en esta cita, el Santo Patrón *es* el cerro mismo y cuida a todos sus habitantes que son significados como benévolos para la conservación de la vida. Aunque cabe señalar que en los espacios agrestes del cerro llamados localmente “el monte” habitan los *amokuale yeyekatlame*, que son seres que en algún momento fueron humanos pero que no tuvieron comportamientos adecuados, ellos, aunque aplican castigos a los seres humanos, no son necesariamente malignos. Pero se cuenta que siempre están al pendiente del comportamiento humano –en especial en lo que se refiere al uso de los recursos silvestres y al trato interfamiliar-, una interlocutora me señaló que ellos:

...no son malos, ayudan en muchas cosas...lo que pasa es que juzgan y castigan, por eso la gente les tiene miedo. Dicen que si alguien pega a su mamá se encanijan y mandan la tromba, los vientos fuertes para que destruyen la cosecha o le dejan la mano torcida al hijo golpeador. No son como el agüita de manantial o el sol que no juzgan, no preguntan si te portaste bien o no, el agüita igual le quita la sed a cualquiera, así como el sol no pregunta nada al que calienta.

El Santo Patrón está en el mundo para ayudar a los seres humanos y es un guardián y vigilante, tanto del territorio como de todas las personas que confían en él. Es de conocimiento común que se hace visible por la noche –en

estados de vigilia o semivigilia- como un anciano que va caminando a lo lejos. Cuentan que tiene su cabeza blanca por las canas y que va vestido a la usanza antigua con camisa y calzón de manta blanca, huaraches de tres puntadas, lleva su capa bajo la forma de un algodón doblado al hombro, tiene un libro de oraciones en una mano, su bastón de madera en la mano y va acompañado de su nahual -el leoncito-, transformado en perro. Me narraron que justo bajo esa forma es percibido en los sueños por los enfermos, a los cuales acude a curar de enfermedades graves mientras duermen, como es el siguiente caso:

Hace poco mi comadre Lupe se puso enferma, muy grave ya casi no comía todos estábamos preocupados, sus hijos le buscaron padrinos de saca-misa, para ver si así se mejoraba. Los padrinos de saca-misa, son una pareja de gente “de respeto”, a ellos se les pide que hablen con el santo, que hagan rezo o penitencia para apoyar la curación de los enfermos. Fueron a ver a una pareja de por acá abajo y ellos le pidieron al Santo. Por la noche, me cuenta mi comadre que tuvo un sueño. Vió a un viejito vestido de manta que se acercó a su cama y le tocó la frente y le dijo no te preocupes mijita ya verás que mañana amaneces mejor. Al otro día mi comadre ya pudo comer y se fue mejorando poco a poco. Ese viejito era el Santo patrón San Marcos.

También cuentan que envía a su leoncito, que es su nahual, a asustar a las tuzas y a los tejones que asolan los sembradíos y a las personas que asaltan en los caminos. La gente afirma que “el Santo siempre tiene mucho trabajo”, para hacerme notar este detalle una interlocutora me narró lo siguiente:

...hace mucho, llegó el norte... bien fuerte y llovía y llovía. Las cosechas ya comenzaban a perderse. Fueron a ver al Santito pero la lluvia seguía... no hacía caso. Los mayordomos pensaron en organizar una procesión para sacarlo y enseñarle al santito cómo estaban las cosechas y cuando la procesión ya estaba lista para salir... ¡dejó de llover!, allí supimos que no le gusta mojarse y si se fija, en los días de su fiesta que sale diario la procesión, nunca llueve.

Como es posible apreciar en la cita anterior, el Santo es percibido como una persona que entiende si se dialoga o convence –aunque a veces es necesario mostrarle las cosas, para que comprenda la gravedad de las situaciones que viven los humanos- para generar subjetividad activa en él y se vea motivado a actuar, en este caso particular, deteniendo el “mal tiempo”. La generación de subjetividad activa o disposición para la acción mediante el convencimiento

explica los largos diálogos que establecen los devotos con él, explicándole todas las situaciones vividas que implican su intervención directa. En más de una ocasión me fue posible observar a personas que, tras un largo rato estar frente a la imagen hablando, finalmente sacaban de su morral y dejaban frente a la imagen algunas pequeñas mazorcas con mordidas de tejón, cañas de maíz con raíces roídas por las tuzas para mostrarle la urgencia de su intervención

San Marcos también es motivado para actuar o para continuar actuando mediante la entrega de un regalo, ya sea como parte de una petición de ayuda o bien como un agradecimiento por el apoyo recibido. Este regalo es generalmente una veladora o alguna moneda, llamada localmente “promesa”, que tiene como función incentivar el intercambio y la generación de redes de colaboración. Las promesas pueden ser algo muy sencillo, como una velita o una flor, hasta enfloramientos o “fiestitas” completas que integran: invitados, coronas y collares de flores, tamales, pan, chocolate, aguardiente, cervezas o refrescos, música y danza.

Si bien la presencia del Santo ha sido permanente, en la actualidad está condicionada y es producto de un acuerdo prestablecido con sus habitantes: San Marcos trabaja de forma incansable para los humanos pero estos a su vez deben ser agradecidos y realizar la fiesta patronal anualmente, lo que implica que esa relación de intercambio recíproco está condicionada por el cumplimiento de los compromisos adquiridos entre de las partes que la constituyen.

A continuación se presenta una narración que merece citarse en extenso para apoyar de forma clara la relación que se intenta explicar. La narración circula en la localidad con diferentes versiones, en este caso fue registrada en 1999 de viva voz de una mujer que acompañó a la comitiva de rescate:

...por el año de 1950, hubo mal tiempo y muy malas cosechas, casi todo se perdió... fue a hablar mi comadre con San Marcos: ¿qué pasó, por qué resultó eso?, y nos dijo. el Santito ya no está...se fue... se lo llevaron y nomás quedó el puro palo [la imagen de madera], su fuerza [el santo mismo] se la llevaron en una jícara. Luego, luego se hizo la investigación, ¿Quién vino [a la iglesia] a dejar promesa? ¿de dónde era? ¿traía jícara de partera?

...para recuperarlo fuimos al pueblo... donde lo tenían era dentro de la iglesia. La visita [dijimos que] era para dejar “promesa”: enfloramos,

dimos tamales y bebida, mi comadre vio que allí a los pies de otro Santito estaba la jícara con San Marcos... y cuando ya estaban bien tomados los cuidadores... ¡agarramos la jícara que tenía a San Marcos y lo trajimos de regreso! Mi comadre estuvo platicando con él ¿Por qué te viniste? ¿Qué no ves que nos vamos a morir de hambre, si nos dejas? Vámonos allá hay una fiestita para recibirte, chiquita porque hubo poca cosecha. Nos comprometimos a que cada año haríamos su fiesta, así como es la costumbre y... pos si, si quiso y se vino con nosotros, si no [hubiese querido] la jícara se hubiera puesto pesada... desde entonces los encargados de la iglesia siempre están presentes y no beben nada cuando alguien viene a dejar una “promesa” para que no se lo lleven.”

Esta narración, me ha parecido fascinante desde la primera vez que la escuché porque rompió con muchas de mis convicciones ontológicas. El Santo es el cerro, está en la imagen de madera, pero también puede no estar, como en el caso narrado arriba cuando simplemente se fue, salió dejando la imagen convertida en “puro palo”. Pero, considero, la narración señala algo fundamental: el santo es *la fuerza*, una fuerza con entendimiento, sentimiento, volición e intención que existe desde el principio de los tiempos, que es fluida, transformable y, en ocasiones, visible. El santo es ejemplo del uso de la *fuerza* -que en náhuatl se dice *chikawalistli*- aplicada a la sanación, a la protección y a la generación. Y este se vuelve el principio articulador de la conducta social.

La organización de las fiestas patronales -que tienen duración de una semana, de domingo a domingo- y la organización del ceremonial que le acompaña se lleva a cabo a través de un grupo de personas –compuestas por parejas, generalmente matrimonios o excepcionalmente por una madre y su hijo o un padre y su hija- quienes se encargan de velar por el cumplimiento de “la costumbre”. En este grupo se integran los padrinos de San Marcos –que es un cargo vitalicio-, los y las mayordomos actuales y pasados de las distintas imágenes, los cantores, las rezanderas, los encargados de la iglesia y el sacristán.

Cada miembro del grupo posee una labor específica en la organización de la fiesta y se ubica dentro de un sistema jerárquico de responsabilidades hacia los santos. A nivel comunitario, los miembros de las parejas son considerados guías para la conducta colectiva, son personas “de respeto” o *chikajtlakame*, personas *fuertes*. Ellos están enfocados en trabajar para otros, que es una de

las maneras de ser fuerte y en dominarse a sí mismos para cumplir con sus compromisos ya que no es el grupo social quien evalúa su comportamiento social, sino los mismos santos. La *fuerza* acumulada a través del servicio desinteresado lleva muchas veces al desarrollo de dones particulares: sanación, videncia, clariaudiencia, entre otros, que deben ser utilizados para ayudar a quien lo necesite. De hecho, a través del ritual llamado saca-misa, en el cual se solicita a una pareja “de respeto” que realice oraciones para la sanación de algún enfermo, es un indicativo de la capacidad de la *fuerza* acumulada por la pareja.

Además de las y los mayordomos, en el grupo organizador de la fiesta se invita a participar a algún o alguna tlamatike. Los y las tlamatikame son personas que han acumulado fuerza a través de sus vidas y han desarrollado – algunas por desarrollo de un don de nacimiento, otras gracias a sus prácticas de servicio al prójimo- ciertas habilidades o “dones”. Aunque todas las personas pueden hablar con los santos, los y las *tlamatikame* son consultados para conocer las formas correctas de realizar las celebraciones, son reconocidos como especialistas del ritual. Aunque, como en el caso mencionado, en el que “la comadre” -que es *tlamatike*- habló con el santo, también pueden apoyar para solucionar desavenencias y restablecer pactos de solidaridad entre los seres no- humanos y los miembros de la localidad.

Al igual que los ancianos en el marco de la vida familiar, las y los *tlamatikames* guían la ritualidad colectiva y otorgan las narraciones míticas que legitiman el mundo, explican su funcionamiento, los seres que lo habitan y las expectativas de comportamiento social. Durante las prácticas rituales comunitarias, como lo son la fiesta patronal y su complejísimo ceremonial asociado en tanto que a ellas asisten todos los grupos de edad que conforman la localidad, estas actividades son eventos clave de la enculturación, pues al hacer explícitos los componentes y planos del mundo nahua estos son aprehendidos por los miembros del grupo de menor edad mientras se reafirma como una realidad plausible en los miembros de edad mayor.

Ellos, la gente de la iglesia o son la cúspide de una estructura social que define el mundo como una red interdependiente y que se encarga de establecer y reestablecer los vínculos de reciprocidad entre los seres humanos y el entorno no humano generando, a través de la acción conjunta, el mantenimiento del mundo.

d) Reflexiones finales

Como he intentado demostrar, la relación que establecen con su Santo Patrón los pobladores de la localidad estudiada señala la existencia de una ontología relacional desde la cual el Santo patrón es construido como una persona interdependiente en continua interrelación con los humanos y los no humanos a través de redes de colaboración en las cuales ambos tipos de seres se motivan continuamente a actuar y a participar en intercambios de dones y acciones que se entregan a otros motivados por el amor, el agradecimiento y el respeto.

Estoy segura de que las nociones del mundo que he encontrado no son particulares de esta localidad y que su conservación no sólo es resultado de su proceso histórico particular. En este caso el proceso de evangelización se realizó de manera asistemática y esporádica por parte de los frailes agustinos durante los dos siglos posteriores a la invasión europea y, posteriormente, pasó a manos del clero secular. Durante todo este tiempo las poblaciones de la sierra conservaron una relativa autonomía que les fue conferida a los pobladores de la cabecera a partir de su reconocimiento como Pueblo de Indios, lo que favoreció el mantenimiento no oficial del *altépetl*, es decir, de la estructura organizacional prehispánica.

De esta organización, sabemos que estaba compuesta por varios pueblos sujetos que reconocían una autoridad y a una deidad particular y dentro de la cual existía una nobleza indígena y especialistas religiosos que tenían una alta jerarquía. Ricard (1987) reporta que el papel de esta nobleza indígena fue muy importante para la llamada conquista espiritual, pues ellos -quizá la gente “de respeto” o *chikajtlakame* de esa época- fueron siempre los primeros en recibir los sacramentos del bautismo y negociaban –en función de sus deidades locales y sus atributos, así como en relación con las fechas de sus festividades- el Santo Patrón que les era asignado.

De la misma manera, eran ellos quienes generalmente quedaban a cargo de la construcción y cuidado de las capillas –y de las imágenes- cuando no había sacerdotes residentes. En este sentido, considero que el importante papel de las personas encargadas de la iglesia, en la definición y mantenimiento del

mundo indígena ha sido poco analizado, pues sus actividades cotidianas no son registradas y las acciones que nos interesa registrar siguen siendo aquellas que nos han enseñado en la escuela y que son útiles solo para corroborar lo ya sabido con resultados que continúan reflejando un mundo que –la mayoría de las veces- corresponde parcialmente o no corresponde al que viven las personas con quienes trabajamos.

Quizá en esta época en que se retoman los derechos culturales y el respeto a la voz del otro sea un buen momento para acercarnos a conocer los recursos culturales que los grupos indígenas han construido a través de los siglos y que les permiten sobrevivir en un mundo complejo mediante el apoyo colectivo, desde una perspectiva donde no existe una división tajante entre lo humano y lo no humano y en el cual la acumulación de *fuera* derivada del servicio desinteresado a los demás –enseñado por los santos- permita construir una ética social más adecuada para el mundo contemporáneo .

Referencias

ABRIC, JEAN Claude 2001 [1994 1ª ed en francés] *Representaciones y prácticas sociales*. México: Ediciones Coyoacán, S. A. de C, V con apoyo de la embajada de Francia en México.

BLAZER, M. y DE LA CADENA, M. (2009). Introduction. Red de Antropologías del Mundo (RAM) *World Antropologies Network E-Journal*, 4: 3-10, Recuperado de: http://www.ram-wan.net/old/documents/05_e_Journal/journal-4/introduccion.pdf

BERGER, P. (1981) *Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Kairós

BUTLER, A. (1991), *Vidas de los Santos*. Madrid: Libsa.

FOSTER, M. G. (1985). *Cultura y conquista. La herencia española de América. Jalapa*: Universidad Veracruzana.

GAMIO, M. (1945). El material folklórico y el progreso social. *América Indígena, Órgano Trimestral del Instituto Indigenista Interamericano*, vol. 5, núm. 3.

GOOD ESHELMAN, C. (2005). *Ejes conceptuales entre los nahuas de Guerrero: expresión de un modelo fenomenológico mesoamericano. Estudios de cultura náhuatl*, México: IIH-UNAM, volumen 36, 87-113.

LÓPEZ AUSTIN, A. (2001). El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana en Broda y Baez-Jorge (coords.) *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas*, México: INAH.

MAGAZINE, R. (2015). *El pueblo es como una rueda: Hacia un replanteamiento de los cargos, la familia y la etnicidad en el altiplano de México*. México: Universidad Iberoamericana.

RICARD, R. (1987). *La conquista espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, México: Fondo de Cultura Económica.

SOUZASANTOS, B. (2005) *Descolonizar el saber. Reinventar el poder*. Uruguay: Editorial Trilce

STRATHERN, M. (1988). *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press

VELÁZQUEZ GALINDO, Y. (2018). *Los usos del pasado. Construcción social de la persona y transmisión cultural entre los nahuas*, México: Universidad iberoamericana-Universidad Veracruzana

VIVEIROS DE CASTRO, E. (2004b). "Exchanging Perspectives. The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies". *Common*

Knowledge, Duke University Press 10 (3): 463-484.

_____ (2004a). *Perspectivismo y multinaturalismo en la América Indígena. Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague: IWGIA.

WAGNER, R. (2019). *La invención de la cultura*. Madrid: Nola editores

Religión y trabajo desde la perspectiva Latinoamericana: análisis de la intervención generada a partir de los huracanes ETA e IOTA en Colombia y Honduras

Diego Hernán Varón Rojas ¹
Silvia Margarita Reyes Corea ²

RESUMEN

El objetivo de este artículo es analizar la intervención generada por la institucionalidad y la sociedad civil ante la crisis desencadenada por los huracanes ETA e IOTA tras su paso por Colombia y Honduras en el año 2020. Este análisis incluye los conceptos centrales de religión y trabajo desde la perspectiva latinoamericana de Enrique Dussel. Para cumplir el propósito planteado, se construyó un estado del arte sobre la relación entre religión y trabajo. Posteriormente se presentan datos descriptivos sobre las organizaciones, las iglesias, la sociedad civil y el Estado frente a las crisis en ambos países. En las consideraciones finales se resalta el nivel de organización y solidaridad como respuesta al vacío institucional de los Estados.

Palabras clave: Religión, trabajo, Enrique Dussel, Honduras y Colombia.

Religion and work from the Latin American perspective: analysis of the intervention generated from the hurricanes ETA and IOTA in Colombia and Honduras

ABSTRACT

The purpose of this article is to analyze the governmental institutions and citizens' intervention to the crisis caused by the hurricanes ETA and IOTA after passing through Colombia and Honduras in 2020. This analysis includes the central concepts of religion and work from the Latin-American perspective of Enrique Dussel. In order to accomplish the purpose set, it was built the state of the art related to religion and work. Later, some descriptive data about churches, civil society organizations, and government are presented, facing the crisis in both countries. The final considerations highlight the proper organization of the civil society and solidarity; in response to the lack of support from the governmental institutions.

Keywords: Religion, work, Enrique Dussel, Honduras y Colombia.

1 Antropólogo, Universidad del Cauca. Doctor en Humanidades, Universidad Eafit. Docente de la Pontificia Universidad Javeriana. Código postal 760043 Cali – Valle del Cauca. Correos electrónicos: diegovaron721@yahoo.es, diegojh@javerianacali.edu.co

2 Máster en Antropología Social de la Universidade Federal do Para, Brasil. Docente del Centro Universitario Regional de Occidente. UNAH-CUROC. Honduras. Correos electrónicos: silvia.reyes@unah.edu.hn, silmar_2008@yahoo.com

Introducción

Los estudios de la religión y el trabajo, desde las ciencias sociales, gozan de una larga tradición. Esta articulación como objeto de análisis es relativamente novedosa. Galán y Martínez (2016) señalan que los acercamientos de estos dos temas son escasos y emergentes. Esta necesidad se sustenta de acuerdo a las “posibilidades heurísticas que permitan interpretar y abordar problemáticas concretas” (p. 82), razón por la cual se considera como pregunta central: ¿cómo fue manejada la crisis generada por los huracanes ETA e IOTA tras su paso por Colombia y Honduras?

Se privilegia una perspectiva de análisis latinoamericana, considerando las categorías propuestas por el mexicano Enrique Dussel. Si bien este trabajo se centra en los acontecimientos naturales generados entre octubre y noviembre de 2020, se hace necesario entender procesos sociales de corte estructural. Por un lado, la relación de la crisis con nuevas formas de *dominación cultural*, vivida por los habitantes del archipiélago colombiano, y por otro lado, la *debilidad institucional* acrecentada en el territorio hondureño. Lo anterior sumado al aumento de la pobreza, la desigualdad, la corrupción y la impunidad en los dos lugares de análisis.

Motivado por el aumento de la violencia y la vulneración de los derechos humanos vividos en Colombia en los últimos meses, el demócrata Jim McGovern criticó las actuaciones del gobierno de Duque en una sesión de la Cámara de Representantes de los Estados Unidos. Focalizó su intervención en la atención que se les ha dado a los habitantes de San Andrés. Según McGovern se han violado los derechos humanos de los habitantes de las islas por “la falta de una reconstrucción efectiva”. Asimismo, no se consultó a los más afectados de Providencia y el gobierno permitió a la Armada construir un nuevo puerto entre otros proyectos militares, que con anterioridad “habían sido rechazados por la comunidad”.

Los raizales de estas islas se han quejado del *racismo político* y de la *marginalización* de las decisiones que afectan el territorio, desde el año 2004. Estas quejas también incluyen la *dominación cultural* por parte de los habitantes continentales, por el uso exclusivo del español y la presión para convertirlos a la Iglesia católica, pese a que su idioma es el inglés creole y su

población es protestante, siendo el origen de serios conflictos³ (Robinson, S.F.; Guevara, 2006; Valencia, 2011 y 2015). El relator especial de las Naciones Unidas visitó el archipiélago en el año 2020, y después del paso de Iota por las islas pidió el reconocimiento de legitimidad a los habitantes, así como escuchar sus exigencias: suspender la “militarización”. Se le pide al gobierno de Joe Biden, limitar las ayudas a Colombia, mientras se investigan las violaciones de derechos humanos por parte de la Fuerza Pública, a partir del paro vivido entre los meses de abril y mayo de 2021.

Los problemas estructurales también afectan a los hondureños. Estos problemas son la pobreza, la desigualdad, la discriminación, la corrupción, la debilidad institucional y la situación de impunidad, que han afectado durante décadas el goce de los derechos humanos. Esta situación se empeora a partir del golpe de Estado vivido en 2009, en el que se produjeron *violaciones de derechos* que afectaron gravemente a la población hondureña. Lo mismo se repitió después del proceso electoral de 2017, donde también se hizo uso de la *fuerza pública* de forma desproporcionada, lamentando el lento avance en las investigaciones para poder deducir responsabilidades, esto indica que existe un ambiente de impunidad por la falta de acceso a la justicia.

Ante esta situación que también afecta a Estados Unidos de forma directa por las olas de *migración* hacia ese país, surge una iniciativa por parte del senador Jeff Merkley, del Estado de Oregón denominada “Ley de Derechos Humanos y Anticorrupción en Honduras de 2021”, donde se manifiesta que Estados Unidos “no puede permanecer en silencio ante la profundamente alarmante corrupción y los abusos a los derechos humanos que se están cometiendo en los niveles más altos del gobierno hondureño”. En el proyecto de ley también se pretende prohibir la exportación de artículos de defensa como gas lacrimógeno, aerosol pimienta y balas de goma que las fuerzas de seguridad hondureñas han desplegado en los últimos años contra manifestantes⁴.

3 Los conflictos incrementados por la reconstrucción de la isla tienen unos antecedentes históricos generados entre los grupos poblacionales. Se distinguen “raizales”, “turcos”, “half and half” y “pañas”. Los raizales son una síntesis de múltiples culturas que han habitado las islas. Su religión es cristiana, expresada a través del culto protestante mediante iglesias bautistas y adventistas. Sus lenguas, el creole y el inglés, forman parte de su identidad.

4 <https://criterio.hn/wp-content/uploads/2021/02/Ley-de-Derechos-Humanos-y-Anticorrupcion-de-Honduras.pdf> Consultado el 15 de mayo de 2021.

Este es el escenario en que se encuentran Colombia y Honduras al momento de enfrentarse a nuevas crisis como el COVID-19, sumado a los fuertes huracanes acontecidos durante el 2020. Es bajo el nivel de confianza que tiene la población de los dos países con respecto a cómo el gobierno maneja estas situaciones, por consiguiente, consideran que se encuentran desamparados y se auto definen “abandonados” por parte del Estado. Los hondureños están esperanzados únicamente en la protección de Dios, en los lazos familiares y comunitarios, que han sido reforzados por parte de las organizaciones de la sociedad civil. Y los habitantes de San Andrés, a la espera de que el gobierno colombiano cumpla con todas las promesas realizadas para recuperar la infraestructura, reparar las viviendas afectadas, y reactivar la economía. Este artículo se divide en cuatro partes: el estado del arte, la presentación de las categorías centrales de religión y trabajo, el análisis en los contextos de Colombia y Honduras y las consideraciones finales.

Estado del arte

Al revisar la literatura que integra estos dos conceptos se identificaron dos grandes núcleos temáticos: la religión en los lugares de trabajo promovida por los directivos y trabajadores, y la labor religiosa como una tarea indispensable para extender la fe, que incluye las demandas legales orientadas a la defensa de las libertades religiosas.

La articulación de la espiritualidad, la religión y la religiosidad en los lugares de trabajo, es parte de los principales focos de estudio del área conocida en el mundo anglosajón como *Religion and Spirituality in the workplace* (Edelberg, 2006; Rodríguez, 2013). Frente a las labores cotidianas de directivos, gerentes, managers o CEO's, se suma otra función, que es la de dar respuesta concreta a la pregunta: ¿hay alma en su empresa? Quienes propician la práctica de la religión en el lugar de trabajo en los Estados Unidos incluso se han instituido con cargos como los capellanes de la empresa, rituales que incluyen desayunos de oraciones y grupos religiosos para compartir experiencias exitosas en el trabajo. En este punto es prioritario que “la empresa debe entrenar a sus supervisores en lo relativo a los derechos religiosos de los trabajadores” (Edelberg, 2006: 140).

A pesar de las diferentes formas de definir la espiritualidad en el ámbito laboral, muchas organizaciones la promueven a partir de estrategias conjugadas con la ética empresarial, la gestión de valores y el cultivo de actitudes centradas en lo divino para aumentar la productividad y la eficiencia, la búsqueda de la verdad, la creencia en Dios o en un poder superior, se conjugan con la automotivación para fomentar la creatividad, el crecimiento personal y laboral, entre otros usos en tiempos de *posmoralidad* (Lipovetsky, 1994). El asunto se vuelve complejo en la medida que no sólo estos fundamentos provienen del catolicismo, sino que con el aumento de las migraciones, la multiculturalidad y la globalización, para el caso de España pero también para otros contextos, se acrecientan los conflictos por los derechos, propio de los *case-law*, que oscila entre la libertad religiosa del trabajador y la libertad de libre mercado, que incide en la dirección y la organización del empresario (Rodríguez, 2013).

En el segundo núcleo temático se ubica la labor religiosa como una tarea indispensable para extender los sistemas de creencias. El trabajo religioso es fundamental para la propagación de la fe. La labor de los líderes espirituales en el apoyo social a los más necesitados se ha multiplicado en distintas religiones. Debido a la imposibilidad de las peregrinaciones, las restricciones a la movilidad y la incapacidad de tener las tradicionales reuniones semanales, por asuntos de bioseguridad y distanciamiento social, se ha propiciado de forma masiva el aumento en los servicios voluntarios mediante el uso de las redes sociales, como estrategia usada en los contextos actuales de COVID-19.

El trabajo de los religiosos sin remuneración es un tema que ha sido cuestionado. En el caso de las instituciones evangélicas pentecostales en Brasil, al ser una actividad voluntaria se “abusa de la buena fe”, al no reconocer una remuneración por esta labor, generando para el caso del gigante sudamericano, “incongruencias en la aplicación de distintas leyes” (De Assis & Da Silva, 2018). Se recuerda al filósofo francés Étienne de la Boétie quien cuestionó las razones de la servidumbre voluntaria, de forma que los hombres terminan entregando su libertad con una relación manifiesta al poder tiránico (Flores, 2005). Ya había sido advertido el abuso de “la religión con fines de subyugación”. En palabras de este intelectual: “Incluso los tiranos encontraban muy extraño que los hombres pudiesen soportar el que uno solo los maltratara. Iban con la religión por delante, a modo de escudo, y, de ser posible, se adjudicaban algún rasgo divino para dar mayor autoridad a sus viles actos” (La Boétie, 2008: 65).

Los estudios de derecho y religión constituyen un núcleo problemático, presente en muchas investigaciones actuales. El factor religioso y las relaciones laborales (Prieto, 2014), la cuestión de las prácticas religiosas en el ámbito laboral (Meseguer, 2015) y la libertad religiosa y el contrato de trabajo en Europa (García, 2016; Toledo, 2016), son algunos de los temas profundizados. Los lugares de trabajo se vinculan en Colombia (Prieto, 2014), España (Toledo, 2016), y el Tribunal Europeo de Derechos Humanos (Meseguer, 2015; García, 2016). En resumen, las perspectivas jurídicas y políticas han sido predominantes en los estudios de religión y trabajo. A pesar de los avances son pocas las investigaciones sobre trabajo y religión en contextos de desastres y catástrofes, vacío que se busca superar con los resultados de esta pesquisa. A continuación se presenta un conjunto de reflexiones sobre las creencias y las prácticas religiosas, provenientes de la sociología y la antropología.

Análisis de las prácticas religiosas desde una perspectiva latinoamericana.

Desde sus inicios la antropología ha puesto su foco en el estudio de las creencias y las prácticas religiosas, sobre todo de aquellas culturas ajenas a la del investigador. Hay consciencia de la deuda conceptual y teórica en lo que respecta a la conceptualización y el análisis de lo religioso, debido a la imperiosa necesidad que han tenido los estudiosos de ajustarse a los parámetros establecidos por paradigmas eurocéntricos, donde solo tienen cabida las “verdades objetivas” garantizadas a través de la aplicación del método científico.

El interés de los primeros antropólogos de la corriente evolucionista estuvo enfocado en trazar una trayectoria lineal, que manifestara el desarrollo gradual de las sociedades, expresada en este caso a través de sus creencias y prácticas religiosas. Se tuvo en consideración que las religiones monoteístas aparecieron como la culminación de un proceso de desarrollo del pensamiento, que tuvo sus orígenes en las “sociedades primitivas”.

De igual forma no se puede dejar de lado el enfoque sociológico para el estudio de la religión propuesto por el francés Emile Durkheim, quien consideraba que era la única vía válida de análisis, al ser fenómenos contruidos a partir de las prácticas sociales. Definió la religión como “un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a las entidades sacras”, lo

que significa, separadas y prohibidas, “creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada iglesia, a todos los que se adhieren a ella” (Durkheim, 1993: 91). La religión constituye una representación ideal de la sociedad, la que a su vez retorna al individuo por medio de representaciones colectivas, como los rituales y las ceremonias, los que se encargan de transferir las categorías de conocimiento con las que se accede a una realidad determinada.

A través del método científico se valida su propuesta, en una “sociedad simple y arcaica”, donde el investigador debería asumir una postura científica, ya que su objetivo era analizar creencias y prácticas de manera concreta, situada, local, donde se permitiera observar el componente social (Valcarce, 2014). Posición cuestionada por Claude Lévi-Strauss en lo referente a las representaciones colectivas tal y como lo planteaba Durkheim, según su postura, lo que condiciona el pensamiento son las estructuras inconscientes⁵, las que a su vez dota de significado, ordena la realidad y la organización social (Hume, 2007).

De igual forma son importantes los aportes de Bronislaw Malinowski, que presenta numerosas coincidencias con Durkheim al considerar que la religión es un mecanismo socialmente indispensable para *satisfacer necesidades* concretas. Desde la antropología y otras ciencias sociales, en alguna medida se ha dedicado tiempo para el estudio de la religión por el hecho de considerar que la realidad es culturalmente construida y que existen muchas formas de experimentar en el mundo, siendo la religión una de ellas. Sin embargo, los estudios se han caracterizado en algunos casos por estar condicionados por las creencias teológicas del investigador y en otros por privilegiar el enfoque secular y racional, característica muy arraigada aún en la actualidad, quedando reflejada la obstinación occidental con el racionalismo empírico y la lógica.

Para corregir esta limitante, surge la filosofía de la religión en Latinoamérica, partiendo de las categorías presentes en la propuesta denominada “filosofía de la liberación”. Enrique Dussel, uno de sus máximos exponentes, plantea que “la «re-religión»⁶ se presenta esencialmente como la ex-posición

⁵ Se alude particularmente a la segunda etapa intelectual de Claude Lévi-Strauss, donde se distancia de las ideas funcionalistas de Marcel Mauss y Emile Durkheim para elaborar una teoría antropológica, compartiendo el concepto de inconsciente, común a muchos estructuralistas franceses, aplicado en este caso a las explicaciones etnológicas, tratadas como signos lingüísticos.

⁶ La destrucción de las palabras con los guiones quiere indicar, pelágicamente, que la

análisis de la intervención generada a partir de los huracanes ETA e IOTA...

re-sponsable por el Otro ante el Otro absolutamente absoluto” (Dussel, 1980: 924). Por ello, el mismo autor expresa que el «culto» se constituye, en el servicio económico-político justo. Para explicar la *funcionalización* práctica de la religión, se emplean categorías típicamente marxistas como «religión supraestructural» y «religión infraestructural», y es entre ambas que se abre un complejo campo religioso con sus innumerables problemas propios.

La religión supraestructural se caracteriza funcionalmente por operar como dispositivo de encubrimiento ideológico de la dominación, lo que constituye una religión fetichizada; en cambio la religión infraestructural legitima la práctica re-ligiosa como responsabilidad por el Otro en la praxis político-económica de liberación (Dussel, 1980). Esta es la principal razón por la que su propuesta está comprometida con los pobres que son las víctimas del sistema, sujetos que llevan en su exterioridad, la esperanza de la praxis liberadora (Dussel, 1980). De forma sintética se entiende por “religión infraestructural” la responsabilidad práctica que se tiene por el oprimido dentro del sistema económico dominante.

Análisis del trabajo desde una perspectiva latinoamericana.

El concepto de trabajo fue objeto de estudio de diversos pensadores de la teoría social en la modernidad, entre los clásicos más destacados se encuentran Adam Smith, Karl Marx, Max Weber y Emile Durkheim. Algunos analistas retoman clasificaciones de acuerdo a los autores y sus líneas epistemológicas, como división del trabajo, la fuerza de trabajo, la racionalidad dentro del capitalismo, la división del trabajo y la solidaridad orgánica. Las investigaciones también orientan su reflexión hacia el abordaje de categorías de acuerdo a disciplinas académicas como la economía, la sociología, la psicología, el derecho laboral, proponiendo distinciones, como son las de empleo, labor, ocupación, profesión, entre otras.

Para el economista y filósofo escocés Adam Smith (2001) la división del trabajo en la industria es la fuente principal de la riqueza de las naciones. Smith reconoce que el crecimiento económico se potencia a través de la división del trabajo y la libre competencia. La división del trabajo radica en la partición de las diversas tareas que conforman un proceso productivo, repartido entre un significación de cada uno de esos términos es nueva, meta-física y no ontológicamente comprensible. (Dussel, 2012).

grupo determinado de personas. La división del trabajo como principio central de la organización social va a permitir posteriormente la especialización del trabajo (Uricoechea, 2002). La más fundamental división del trabajo que existe es la que se observa entre el campo y la ciudad (Parnreiter, 2016). La visión de Smith del crecimiento económico constituye un claro antecedente del análisis más desarrollado y consistente de Marx (Ricoy, 2005).

La categoría de “trabajo” es revalorizada con la publicación tardía de los denominados *Manuscritos económico-filosóficos* del joven Marx (Fraiman, 2014). Conceptos como “actividad”, “condiciones de trabajo” y “control en la producción” son el resultado de la obra marxiana, mientras que los de “empleo”, “norma social” y “procesos de movilización” fueron planteados por E. Durkheim. Algunos especialistas señalan que, a partir de los cambios generados en el presente, podría pensarse que es necesario “desechar el trabajo en tanto que actividad”, como categoría central del análisis, así que “ya no es necesario considerar la obra de Marx como punto de paso obligado para una teorización del “trabajo” en las sociedades capitalistas avanzadas” (Castillo y García, 2001: 2).

En América Latina también se presenta una tradición sobre los estudios sociales del trabajo, que combina elementos empíricos y categorías interesantes que proponen el concepto de *trabajo ampliado*, el cual incluye elementos objetivos y subjetivos. Desde esta orientación, el trabajo se entiende “como la transformación de un objeto a partir de la actividad humana, utilizando determinados medios de producción para generar un producto con valor de uso y, en ciertas condiciones, con valor de cambio” (De la Garza, 2009: 117). No es una actividad aislada, ya que se requiere de la interacción social, y como resultado, se generan productos y transformaciones, de quienes participan. De esta forma, el trabajo implica cierto nivel de conciencia de las metas, así como la manera de lograrlas.

Enrique Dussel (1994) señala los desafíos planteados al eurocentrismo y la transmodernidad. Compara la categoría de “trabajo vivo” que coincide con las categorías de *exterioridad*, *pobreza* y *marginalidad*, tal como las define en la filosofía de la liberación latinoamericana. Recurre a diversos manuscritos y al libro I de *El Capital* de Marx para explicar que el “trabajo vivo” es algo diferente a “capacidad de trabajo (Arbeitvermoege)”, “fuerza de trabajo

(Arbeitskraft), “proceso de trabajo”, “fuerza productiva”, “trabajo asalariado”, que, de todas maneras, pueden ser o aparecer como momentos del “trabajo vivo”...” (Dussel, 1994: 206). El trabajo vivo se vincula con el sujeto, quien es el pobre, generador o creador de valor. De esta forma, hay que prestar atención más que a la identidad, a la alteridad.

La alteridad permite pensar el mundo desde “la exterioridad alterativa del otro”, lo que presenta como consecuencia, el reconocimiento del otro como “otro diferente al sí mismo”, a través del encuentro cara-a-cara con el otro, con el oprimido y el pobre (Córdoba y Vélez, 2015). Los aportes de Enrique Dussel han sido desarrollados desde la perspectiva de los Estudios Críticos Organizacionales, por autores como Mazzotti, Ricardez y Arieta (2016) quienes reflexionan sobre la teoría organizacional como campo de conocimiento, Misoczky (2017 y 2019) sobre los campos funcionales y el anti-management, así como Fróes & De Pádua (2018), que analizan la colonización de la administración. En el siguiente apartado se plantean los contextos de análisis en Colombia y Honduras.

Los desastres causados por los huracanes ETA e IOTA

El 2020 fue un año muy difícil para el mundo en general, pero el grado de dificultad varía dependiendo del país, región o comunidad. En el caso de los países latinoamericanos la pandemia agudizó los problemas no solo de tipo sanitario sino también económico, social, religioso y político. Como resultado de la pandemia, “las corrientes fundamentalistas y transpentecostales están en crisis debido al agotamiento de su discurso, de su propuesta religiosa y de la confrontación de sus formulaciones con la realidad social, económica y cultural resultado de la crisis de salud” (Masferrer, 2020: 52).

De esta forma, se señala la vulnerabilidad de las comunidades religiosas en América Latina en el contexto del COVID-19, ya que se limitó el derecho a la libertad religiosa en su orientación colectiva. En las comunidades con presencia del crimen organizado, al interior de comunidades indígenas y en sociedades con tendencias dictatoriales, “los grupos religiosos han sido sometidos a situaciones de mayor riesgo e inseguridad por parte de actores estatales y no estatales” (Flores y Muga, 2020: 137). Si se comparan diferentes indicadores sanitarios, económicos, sociales y de desigualdad, América Latina

y el Caribe es la región más golpeada del mundo. Existe un aumento de los niveles de desempleo y la pobreza, así como de desigualdad, lo que podría intensificar las tensiones sociales latentes (CEPAL: 2020).

A esta crisis se sumó el desastre ocasionado por los huracanes Eta y Iota, que golpearon en el transcurso de dos semanas a Colombia, Panamá, Costa Rica, Nicaragua, Honduras, Guatemala y el sur de México. El 3 de noviembre el huracán Eta impactó en las costas de Centro América, especialmente en Nicaragua y Honduras. Los vientos sostenidos de hasta 240 kilómetros por hora y con acumulaciones de hasta 635 milímetros indicaron su clasificación como huracán de categoría 4 en la escala de Saffir-Simpson⁷. En un periodo de ocho días este fenómeno natural dejó a su paso miles de pobladores sin hogar, electricidad, agua potable o alimentos.

Dos semanas después y en el momento en que los pobladores afectados estaban retornando de algunos albergues improvisados para revisar lo que había quedado de sus pertenencias, el Centro Nacional de Huracanes⁸ encendió una nueva alerta el 13 de noviembre. En el mar Caribe se estaba formando el Huracán Iota, el más potente de la temporada del 2020. El 16 de noviembre tocó suelo colombiano en la Isla de Providencia, San Andrés y Santa Catalina, posteriormente se dirigió hacia Centro América. El pronóstico inicial indicaba que este fenómeno tenía el potencial de producir de 20 a 30 pulgadas de lluvia (500-750 mm), concentradas en el norte de Nicaragua y Honduras. Un panorama nada alentador para aquellas poblaciones que ya estaban devastadas.

Según la Organización Panamericana de la Salud (2020) la población afectada de forma directa por ambos huracanes asciende a por lo menos 9.9 millones de personas. Alrededor de 441 000 personas fueron evacuadas a albergues en condiciones precarias, más de 740 establecimientos de salud de los siete países reportan daños a la infraestructura, lo que reduce aún más las capacidades de los sistemas nacionales de salud. Se reportan pérdidas significativas de viviendas, infraestructura, medios de vida y hasta pueblos

⁷ La escala de huracanes de Saffir-Simpson es una escala que clasifica los ciclones tropicales según la intensidad del viento, desarrollada en 1969 por el ingeniero civil Herbert Saffir y el director del Centro Nacional de Huracanes (NHC) de Estados Unidos, Robert “Bob” Simpson.

⁸ El Centro Nacional de Huracanes (National Hurricane Center, en inglés) de Estados Unidos es una división del Centro de Predicción Tropical del Servicio Meteorológico Nacional, encargada de monitorizar y predecir el comportamiento de depresiones tropicales, tormentas tropicales y huracanes.

análisis de la intervención generada a partir de los huracanes ETA e IOTA...

enteros que quedaron soterrados por grandes capas de lodo y piedra. Mientras tanto cientos de miles de personas aún permanecen en albergues, sin tener retorno previsible al lugar donde van a iniciar de nuevo y construir su futuro. Frente a la situación desfavorable que vivieron durante el impacto de los huracanes y que aún continúan viviendo muchos pobladores afectados, las comunidades y organizaciones de la sociedad civil emprendieron acciones colectivas orientadas a atender sus necesidades más inmediatas. Las acciones comunitarias están enfocadas en dar apoyo sanitario, alimenticio, de protección, emocional, comunicativo entre otros.

Análisis de la intervención institucional en el archipiélago de San Andrés, Colombia.

El huracán Iota tocó las islas del archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina el lunes festivo 16 de noviembre, a las 3:30 de la madrugada. Fue el departamento que más sufrió al pasar por el caribe colombiano. Sin embargo, el territorio continental también fue impactado por la fuerte temporada de lluvias, afectando a Antioquia y Chocó, la ciudad de Cartagena y municipios aledaños. El coletazo de Iota dejó al menos 5 muertos, 16 desaparecidos y miles de damnificados en el territorio continental⁹. El municipio de Dabeiba, Antioquia, presentó emergencias por los deslizamientos de tierra y la crecida súbita de quebradas y ríos que afectó a varios caseríos. De otro lado, once municipios del Chocó estuvieron inundados, con derrumbes y afectación de viviendas.

El presidente de Colombia, Iván Duque, señaló que nunca antes “un huracán tan poderoso” había llegado a este departamento habitado por alrededor de 61 280 habitantes¹⁰. Aparentemente este huracán tomó por sorpresa a las entidades de prevención, como la Unidad Nacional para la Gestión del Riesgo de Desastres (UNGRD). Dos días antes, se predecía un huracán de categoría 2 y su impacto fue calculado de bajo nivel, si se consideraban los datos históricos

9 <https://www.eltiempo.com/colombia/otras-ciudades/paso-del-huracan-iota-por-colombia-videos-y-fotos-de-lo-que-se-vive-por-las-lluvias-en-el-pais-549245> Consultado el 10 de abril de 2021.

10 Medios de comunicación como la BBC informaron que la población de la Isla de San Andrés era de 80 000 habitantes y 5 000 de Providencia. Sin embargo, el dato presentado fue suministrado por el DANE a febrero de 2020, disponible en la página <https://www.dane.gov.co/files/investigaciones/planes-desarrollo-territorial/070220-Info-Gobernacion-San-Andres.pdf> Consultado el 9 de abril de 2021.

sobre estos fenómenos naturales. Los registros pueden ser insuficientes para hacer predicciones. Iota será recordado como el segundo huracán con mayor intensidad que ha recorrido el caribe colombiano. Posterior al reconocimiento de los daños materiales, el Gobierno Nacional declaró zona de desastre en todo el departamento, mediante el Decreto 1472, firmado el 18 de noviembre de 2020¹¹.

Yolanda González, directora del Instituto de Hidrología, Meteorología y Estudios Ambientales (Ideam) señaló que Iota alcanzó a ser de categoría 5, con vientos hasta de 240 km por hora. Levantó olas por encima de 6 metros, y arrasó con casi todo a su paso. En el archipiélago dejó dos muertos, un desaparecido, la destrucción de cientos de viviendas, así como la afectación de las vías de transporte, la infraestructura de agua, energía y telecomunicaciones, entre otros daños que impidieron la prestación de servicios públicos durante semanas. González estuvo expectante y permaneció “en diálogo con Dios durante toda la noche”. Lo “mejor que podía hacer era estar con las familias damnificadas y transmitir todo su conocimiento”. Ella y sus compañeros “se resguardaron del huracán en la parte subterránea de la oficina en la cual se encontraban, desde donde monitorearon el rumbo de Iota, hasta que el servicio de energía eléctrica lo permitió”¹². Líderes de oposición cuestionaron el poco *trabajo* del gobierno realizado con las comunidades para prevenir los posibles riesgos del huracán y agilizar la evacuación de la isla de Providencia.

El día siguiente, Luis Eduardo Maza, habitante de San Andrés, reconoció que habían sido informados con días de anticipación. Trabajó con varios compañeros de la empresa en la remoción de escombros constituidos por vidrios rotos, hojas de palmas, árboles, tejas de zinc y eternit en la zona turística. Hacía pocas semanas que se había reactivado el turismo y era necesario reparar la infraestructura lo más pronto posible. Tramos completos de concreto de la vía Circunvalar fueron arrancados por el fuerte oleaje, haciendo imposible realizar la famosa “vuelta a la isla”. Cientos de casas ubicadas en la costa quedaron destechadas y una buena cantidad de árboles y palmeras resultaron derribados. Señaló Maza que “la gente lo cogía todo por recocha,

11 El gobierno nacional, tras un balance realizado con la visita del presidente Iván Duque Márquez a la zona, declaró la existencia de una situación de desastre en el departamento Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina y sus cayos por el término de 12 meses, prorrogables hasta por un periodo igual.

12 <https://www.semana.com/especiales-editoriales/articulo/informe-especial-san-andres-y-providencia-sos/202053/> Consultado el 10 de abril de 2021.

mamando gallo (...), pero la cosa fue en serio”¹³. Muchos turistas estuvieron “varados” durante semanas por la suspensión de vuelos comerciales.

San Andrés fue impactada por Iota, quedando incomunicada por días y sin servicio de agua dulce. La parte sur de la isla recibió el mayor embate del viento en lugares conocidos como la Loma, San Luis, entre otros territorios habitados por los nativos, así como “el Hoyo Soplador”. Fueron 1400 viviendas parcialmente destruidas, 60 establecimientos de comercio afectados, 110 alojamientos y 3 hoteles. Muchos de los habitantes recurrieron a albergues temporales habilitados por el gobierno, que contaron con el apoyo de diversas organizaciones para mitigar los daños en las viviendas¹⁴. Aun así, el impacto en San Andrés fue menor en comparación con lo ocurrido en Providencia y Santa Catalina. El gobierno colombiano junto con organizaciones benéficas y consorcios nacionales, se dieron a la tarea de restaurar el daño producido. Sin embargo, la población cuestionó el proceso de “monopolización” en la entrega de las ayudas humanitarias.

Según el informe de presidencia, la cuantificación de los daños en la isla de Providencia, donde habitan unos 6000 habitantes, resultó destruida en un 98% de su infraestructura¹⁵. La pista del aeropuerto de El Embrujo quedó inutilizable por los escombros, a pesar de que la torre de control se mantuvo en pie. Una suerte contraria sufrió el Hospital que había sido inaugurado hacía unos pocos meses. “Habían familias con bebés a las que no les quedó nada. No tenían donde pasar la noche”. Las condiciones del mar impidieron que durante días los barcos de la Armada de Colombia pudiesen descargar los recursos necesarios, como los dos hospitales de campaña, 4000 carpas, entre otros elementos destinados por el gobierno nacional para socorrer inicialmente a los habitantes de esta isla. Luego el ejército, los bomberos ayudaron en la remoción de escombros.

Farid Zardibia, director de la fundación Pro Archipiélago, pedía por ejemplo ayuda para rescatar a los habitantes de Providencia, pues

13 <https://www.eltiempo.com/colombia/otras-ciudades/paso-del-huracan-iota-por-colombia-videos-y-fotos-de-lo-que-se-vive-por-las-lluvias-en-el-pais-549245> Consultado el 17 de abril de 2021.

14 <https://www.radionacional.co/noticia/san-andres/damnificada-de-iota-denuncia-que-fue-expulsada-de-albergue> Consultado el 18 de abril de 2021.

15 <https://www.semana.com/especiales-editoriales/articulo/informe-especial-san-andres-y-providencia-sos/202053/> Consultado el 10 de abril de 2021.

cada minuto que transcurría se sumaba a la incertidumbre desatada por el huracán. Enit Archbold, habitante de San Andrés, señaló que “los cálculos de las autoridades fueron errados y no previeron lo que se venía”. Muchos ciudadanos consideraban que los gobiernos nacional y local habían actuado de forma improvisada. Confiaron que el huracán pasaría lejos. No “hubo un plan de evacuación de Providencia porque nunca pensaron que fuera a tener semejante magnitud”¹⁶. Las gestiones locales empezaron faltando pocos días, cuando a nivel internacional ya se había informado los impactos de Eta en Centroamérica.

Al cumplirse dos semanas de lo ocurrido, las organizaciones que lideraron procesos de intervención, como la Cruz Roja Internacional y la UNGRD, elaboraron informes sobre su gestión. Señalaron que “hemos entregado en Providencia 1.829 kits alimentarios, 578 kits de cocina, 1.229 kits de aseo, 456 colchonetas, 711 paneles solares, 1.769 carpas y 12.000 litros de agua potable embotellados”. Sobre la remoción de material y limpieza, Providencia contó con una máquina para “triturar el material que quedó como parte de los escombros y los árboles que cayeron. Se han removido 32 toneladas de basuras orgánicas que llegaron a la isla de San Andrés”¹⁷. La Sociedad Productora de Energía de San Andrés y Providencia S.A. (SOPESA S.A. ESP.) había reestablecido el servicio de alumbrado público. Los generadores de Providencia permitieron que la alcaldía municipal, la estación de policía, el hospital, una sede bancaria y cuatro establecimientos comerciales contaran con el servicio. Ya se habían reestablecido la comunicación vía radio desde Providencia con la isla de San Andrés y Bogotá.

A través de herramientas tecnológicas de información geográfica e imagen satelital se facilitó la recopilación de información y procesamiento de datos. Fueron evaluados junto con las autoridades departamentales más de 900 viviendas, 557 tienen daños leves, 243 daños moderados, 121 daños severos y 11 se encontraron totalmente destruidas. Desde el interior se llevaron 8000 tejas para mejorar las condiciones de las casas. Inicialmente se entregaron a los habitantes de Providencia, cerca de 40 mil litros de agua potable para el

16 <https://www.semana.com/especiales-editoriales/articulo/informe-especial-san-andres-y-providencia-sos/202053/> Consultado el 12 de abril de 2021.

17 https://repositorio.gestiondelriesgo.gov.co/bitstream/handle/20.500.11762/32266/2020_12_01_BP190.pdf?sequence=1&isAllowed=y Consultado el 19 de abril de 2021.

consumo humano. Semanas después, las plantas potabilizadoras entraron en funcionamiento¹⁸.

La reconstrucción de las islas fue posible gracias al trabajo integrado de instituciones y organizaciones como el Ejército Nacional, la policía, el hospital, la Defensa Civil, los Bomberos, Unidad de Operaciones Especiales en Emergencias de la Policía Nacional (PONALSAR), SOPESA, entre otras fundaciones y asociaciones y los pobladores de las islas. Sin embargo Prosperidad Social, Findeter, Fondo de Servicios Educativos (FSE), Fondo de Financiamiento de la Infraestructura Educativa, han sido significativas en la recuperación de la infraestructura. La UNGRD y muchas otras organizaciones dispusieron de cuentas bancarias para recibir donaciones, así como activaron la logística para que los ciudadanos pudieran aportar recursos materiales. Días después la Procuraduría General de la Nación señalaba que la corrupción en San Andrés “es peor que los huracanes”. Se celebraron más de 318 contratos por valor de 7035 millones de pesos (casi unos 2 millones de dólares) para obras no asociadas directamente a la recuperación¹⁹.

El ojo del huracán pasó a tan sólo 12 kilómetros de la Isla de San Andrés, de lo contrario, la devastación hubiese sido mayor. Quince años atrás, el meteorólogo Max Henríquez anunció que un huracán pasaría por la isla y esto sería devastador. Señaló la importancia de que el archipiélago estuviera preparado para eso, pero, “según él, las personas en las islas no son muy dadas a recibir consejos de los científicos debido a su nivel de religión, hecho que les impide creer en estos temas”²⁰. Para el documentalista Daniel Parra se trata de todo lo contrario. Como en la isla hay presencia de diversidad cultural y religiosa, el hecho de que existan tantas iglesias los “salvó” de una destrucción mayor²¹. Al ser un lugar dedicado a la diversión y el descanso, sus habitantes solicitaron la ayuda del interior, visitando la isla, aportando de esta forma a la reactivación económica, fuertemente golpeada por la pandemia.

18 <https://www.cruzroja colombiana.org/wp-content/uploads/2020/12/SITREP-11-HURAC%C3%81N-IOTA-26112020.pdf> Consultado el 18 de abril de 2021.

19 <https://forbes.co/2020/12/18/actualidad/la-corrupcion-en-san-andres-es-peor-que-los-huracanes-procurador/> Consultado el 12 de abril de 2021.

20 <https://www.semana.com/especiales-editoriales/articulo/informe-especial-san-andres-y-providencia-sos/202053/> Consultado el 20 de abril de 2021.

21 <https://twitter.com/revistasemana/status/1328756182388002816> Consultado el 19 de abril de 2021.

Análisis de la intervención de la sociedad civil en el caso Honduras.

En el caso de Honduras los huracanes Eta e Iota afectaron de una u otra forma a todo el territorio nacional, pero de manera más impactante a los departamentos de Atlántida, Cortés, Santa Bárbara y Yoro por el desbordamiento de los ríos Ulua y Chamelecón. Al 25 de noviembre del 2020 la Comisión Permanente de Contingencias de Honduras, (COPECO) reportaba 3 907 229 afectados, de los cuales aproximadamente 437 mil personas estaban catalogadas como afectadas de forma directa, ya sea como víctimas mortales, heridos, albergados y evacuados a consecuencia del desastre. En el caso específico de las víctimas fatales el número ascendía a 95 fallecidos por ahogamiento o sepultados por los derrumbes.

Debido a la magnitud de estos eventos y a la falta de advertencias oportunas por parte de COPECO, la mayoría de la gente sobre todo en el primero de los casos no tuvo tiempo de salir de sus viviendas, tomando como única opción subirse a los árboles y a los techos de aquellas casas que quedaban en pie. En ese momento las redes sociales difundían el llamado de la gente pidiendo auxilio, clamor que fue respondido de forma inmediata en primer lugar por pescadores que faenan en zonas aledañas, ellos pusieron a la disposición sus pequeñas embarcaciones e iniciaron el rescate de miles de personas que estaban en peligro.

Así como el caso de los pescadores, otros también respondieron al llamado de auxilio: los menos afectados ayudaban a los que estaban en situación más crítica, como el caso de Juana Tabora, la dueña de una funeraria en La Lima, Cortes, que abrió la puerta de su negocio cuando escuchó los gritos desesperados de la gente pidiendo ayuda y solicitando entrar a su negocio, un inmueble de dos plantas²². En ese momento las calles de la ciudad estaban completamente inundadas, así la funeraria se convirtió en un refugio improvisado para varias familias. Historias como estas son innumerables y en todas ellas se repiten las muestras de solidaridad con el otro, con el que no podía caminar, franquear las fuertes corrientes, con el que no había comido o con el que buscaba salvaguardar su vida.

²² Llueve sobre mojado en Honduras: El devastador impacto de los huracanes Eta e Iota. Duncan Tucker & Encarni Pindado. 13 diciembre 2020. <https://www.amnesty.org/es/latest/news/2020/12/devastating-impact-hurricanes-eta-iota-honduras/> Consultado el 10 de abril de 2021.

No todos los evacuados se fueron a los albergues que acondicionaron de forma improvisada los órganos del gobierno porque eran insuficientes, muchos se resguardaron debajo de puentes o permanecieron en los bulevares protegiéndose únicamente con pedazos de plástico, láminas viejas u otros desperdicios arrojados por las corrientes; otros se refugiaron en casas de familiares, amigos, conocidos e incluso desconocidos. A través de las redes sociales circulaban mensajes ofreciendo albergue y comida a los desamparados. Y no todos los albergados fueron evacuados, porque las lanchas de los pescadores no se daban abasto, la mayoría de ellos salieron por sus propios medios haciendo cadenas humanas para desafiar las corrientes de agua y otros construyeron balsas con desechos para poder salir.

Solo don Miguel Vásquez Velásquez, un señor de 65 años residente de la Lima, Cortes, le salvó la vida a 30 personas, entre ellas niños, niñas, mujeres y dos personas adultas mayores que no podían caminar. Días después él recuerda que “la gente solo rescato la ropa que andaban puesta. Mientras estábamos en el techo, esperamos las ayudas del gobierno, pero no aparecieron, pensamos que vendrían lanchas de COPECO pero no llegaron nunca... muchos salieron dos o tres días después de haber pasado lo peor de la crisis. Hoy no me canso de dar gracias a Dios porque pensé que iban a ver más muertos”²³.

Frente a la situación tan adversa y la imprecisión que mostraron los agentes del Estado, se activaron varias organizaciones sociales alrededor de un solo objetivo: unir esfuerzos y canalizar todas las ayudas y donaciones para los sectores que no estaban siendo atendidos.

A esta labor se sumaron organizaciones que siempre han estado presentes durante las emergencias, como la Cruz Roja, CAPRODI²⁴, Donando con Amor, ERIC²⁵, bomberos, Hermanas del Notre Dame, OYE²⁶, Radio Progreso, Fundación Fe y Alegría, además de muchos voluntarios independientes; todos ellos conformaron la red de emergencia y solidaridad.

23 Tormenta Eta en Honduras: los testimonios de los que perdieron todo noviembre 12, 2020. <https://criterio.hn/tormenta-eta-en-honduras-los-testimonios-de-los-que-perdieron-todo/> Consultado el 12 de abril de 2021.

24 Centro de Atención Progreseño a la Discapacidad

25 Equipo de Reflexión, Investigación y Comunicación

26 Organización para el empoderamiento de la juventud

Otro frente de apoyo lo conformaron los hondureños residentes en Estados Unidos, por ejemplo la fundación 15 de Septiembre²⁷, cuyos integrantes organizaron campañas para recolectar víveres y enviarlos a los damnificados. Sin embargo, el gobierno monopolizó la distribución de las donaciones a tal grado que, si una organización o persona quería entregarlas de manera directa, no se les permitía. Esta acción fue reprochada por las organizaciones sociales y por los afectados, quienes denunciaban que el gobierno entregaba las ayudas únicamente a las personas que aseguraban apoyar a los candidatos del partido político en el poder en las elecciones del 2021.

El gobierno actual ha sido altamente cuestionado por la forma en que llegó al poder en su segundo mandato porque la reelección presidencial en Honduras es inconstitucional. Es paradójico, expresa Eugenio Sosa, que “en la Constitución de la Republica se prohíba la reelección presidencial, y al mismo tiempo se cuente de facto con un presidente reelecto” (2019: 580). “La ausencia de legalidad de este gobierno, sumado a la aparición sistemática y recurrente de escándalos de corrupción, de impunidad y de penetración del crimen organizado en eslabones claves del Estado y en los círculos cerrados de las elites políticas y empresariales del país” (Sosa, 2019: 588), han sido elementos claves para la pérdida de legitimidad. En consecuencia, el gobierno aprovecha cada adversidad, como las provocadas por las fuerzas de la naturaleza, para generar un estado de dependencia, recuperar la confianza y al mismo tiempo el control de la población.

Sin embargo, la crisis generada por los dos huracanes, sumada al escepticismo en las instituciones gubernamentales, ha permitido que las organizaciones de la sociedad civil tengan un mayor control sobre sus territorios y gestionen recursos para ser distribuidos en función de las necesidades de cada afectado. Una integrante de la Mesa Nacional de Incidencia para la gestión del Riesgo (MNIGR) comentaba que Pedro Navarro, líder de la comunidad de Baracoa, Cortes, junto a otros vecinos, salía en lancha a gestionar ayuda, tenía mapeada su comunidad y había identificado las necesidades más urgentes. Bajo los escombros y el lodo se podían vislumbrar relaciones basadas en la solidaridad y la colectividad, lo que da indicios de que a corto o mediano

²⁷ Hondureños en Estados Unidos envían ayuda a damnificados de Eta e Iota. <https://proceso.hn/hondurenos-en-estados-unidos-envian-ayuda-a-damnificados-de-eta-e-iota/> Consultado el 18 de abril de 2021.

análisis de la intervención generada a partir de los huracanes ETA e IOTA...

plazo es posible una reconstrucción del tejido social comunitario centrado en el derecho a la vida.

Las integrantes de la MNIGR, ante las adversidades, se consuelan al ver cómo el trabajo de organización y capacitación comunitaria estaban dando sus frutos. El número de víctimas mortales hubiese sido más dramático, comentan. Ven con satisfacción cómo a partir de las capacitaciones estas personas se han convertido en sujetos políticos que buscan lo mejor para sí y su comunidad, sin esperar una retribución monetaria, su recompensa está en servir a la comunidad y emplear lo aprendido para el beneficio de todos.

La población del occidente de Honduras tampoco fue indiferente a la tragedia que estaban pasando miles de compatriotas: inmediatamente organizaron una campaña de recolección de víveres y artículos de primera necesidad, acciones coordinadas por el Instituto ecuménico hondureño de servicios a la comunidad INEHSCO. La insensibilidad no tiene cabida en una organización con base comunitaria que se dedica a promover la vida juntos, a través de una buena alimentación, la curación y la sanación del pueblo con sus propios recursos. Esto es lo que hacemos día a día, explica Adalid Martínez, presidenta actual de INEHSCO. Buscamos materializar las enseñanzas del Padre Fausto Milla, el fundador de esta organización. Primero se enfocaron en apoyar a las comunidades del Valle de Sula, la zona más afectada, pero a esto también se sumaron otras comunidades, como La Reina, Belén Gualcho, Santa Rita, Copan Ruinas y la lista era interminable, al igual que el deseo de servir a los más necesitados.

Las víctimas por el impacto del primer huracán pudieron haberse reducido si los entes del gobierno hubieran socializado un plan de prevención y evacuación oportuno por lo menos en los lugares de alta vulnerabilidad. Pero en su lugar se estaba haciendo un llamado a la población para aprovechar el “feriado morazanico” y hacer turismo interno, pese a las alertas que daba el Colegio Médico por el incremento de contagios del COVID-19 y por los pronósticos nada alentadores emitidos desde el Centro Nacional de Huracanes. Una vez más quedó demostrado que el gobierno actual prioriza la economía incluso a costa del dolor y el sufrimiento de miles de hondureños.

Conclusiones

La intervención ante las crisis generadas por eventos naturales como los huracanes Eta e Iota en el año 2020 y que golpearon fuertemente a Honduras y a la parte insular del norte de Colombia, puso en su real dimensión el hambre, la miseria, la injusticia y la violencia a la que están sometidos estos pueblos. El trabajo realizado por comunidades, organizaciones e instituciones, mostró la generosidad y la solidaridad con el más necesitado, que se generó de forma espontánea y según sus posibilidades. En palabras de Dussel a eso se le denomina “religión infraestructural”, es decir, la responsabilidad práctica que se tiene por el oprimido dentro del sistema.

La mayoría de la población en Honduras se identifica con el catolicismo y en las últimas décadas con la religión protestante, sus dirigentes forman parte de las organizaciones sociales de la comunidad como en la MNIGR, y poco a poco han ido asumiendo responsabilidades de liderazgo comunal. En el caso de INEHSO, organización de base comunitaria desde 1980, han construido un cimiento de organización social reivindicativa, conscientes de que su función no es salvar almas, sino la vida de sus semejantes.

Prima la perspectiva *superestructural* para el caso colombiano con la intervención institucional, ya que se busca “salvar” el mundo económico. Muchos consideran que la existencia de tantas iglesias, como bautistas (predominante entre los raizales), pentecostales, católicas, adventistas, testigos de Jehová, musulmanes y judíos, los “salvó” de una destrucción mayor. La diversidad religiosa en el archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina es muy alta. Son diversos los rituales y los centros religiosos para la expresión de la fe, creando lazos de solidaridad mucho más visibles en situaciones de crisis.

La migración extranjera en el departamento de San Andrés ha sido causante de muchos conflictos. El huracán Iota develó estas situaciones poco conocidas por el resto de la población colombiana. Con las políticas de puerto libre generadas hace más de cuatro décadas, se quiere imponer el catolicismo y el español. El surgimiento de nuevos conflictos entre los pobladores isleños-raizales, el Estado colombiano y los migrantes de origen continental, se manifiesta nuevamente con la asignación de recursos, las donaciones recibidas

y el personal interventor para la reconstrucción de los estragos causados por el huracán.

El *trabajo vivo* por parte de las instituciones encargadas de prevenir los desastres pone en evidencia el bajo nivel de afectación de vidas humanas y de desaparecidos en las islas del archipiélago colombiano. Sin embargo, el silencio guardado por investigadores y gestores pudo deberse a que evitaron encender las alarmas entre los turistas, que reactivaban la economía afectada por la suspensión de vuelos comerciales durante los primeros brotes de COVID-19. La poca experiencia de los líderes y habitantes al lidiar con huracanes de nivel 5 en el departamento de San Andrés muestra la poca previsión para resguardarse del peligro generado por Iota.

En el caso específico de Honduras, el *trabajo vivo* fue más significativo desde las organizaciones de sociedad civil. El nivel de afectación de vidas humanas y de desaparecidos fue bajo en comparación con otros eventos naturales del pasado, como el huracán Mitch en 1998. Probablemente porque las organizaciones civiles, a partir de otros eventos catastróficos, han ido adquiriendo experiencia, se han incorporado a procesos de capacitación, su nivel de estructuración es mayor, por consiguiente, la respuesta fue más efectiva. Los niveles de solidaridad y colectividad, generados a partir de la organización y la capacitación promovida desde INEHCO y MNIGR, por ejemplo, les permite percibirse como sujetos políticos con mayor control sobre sus territorios, donde no solo pretenden solventar las necesidades más inmediatas de las comunidades, sean estas de tipo material, emocional o espiritual, sino promover un cambio centrado en el derecho a una vida digna. La rápida intervención institucional del gobierno colombiano permitió realizar un Plan de Acción específico para el manejo de la situación de desastre, en conformidad con lo establecido en el artículo 61 de la Ley 1523 de 2012. Con la promulgación del Decreto 1472 de 2020, el gobierno de Duque permitió asignar recursos para que el gobernador gestionara la “reconstrucción” de las zonas afectadas, con el apoyo de diversas organizaciones públicas y privadas. Se mitigó adecuadamente el impacto sobre Providencia, evacuando a la mayoría de sus habitantes una semana antes, con el apoyo del personal de la armada y otras instituciones.

El gobierno hondureño en conformidad con el artículo 245 emite el primer estado de emergencia el 2 de noviembre de 2020, para once de los dieciocho departamentos del país. Pero debido a la gravedad de la crisis y al ingreso del huracán Iota se publica el decreto ejecutivo No PCM-116-2020, donde se hacen reformas a los decretos anteriores, por ejemplo, se amplía la emergencia a todo el territorio nacional y se instruye a COPECO y al Sistema Nacional de Gestión de Riesgos (SINAGER) la utilización de partidas presupuestarias de emergencia para hacer frente a la crisis, trabajar de forma articulada con otras instituciones para atender de manera inmediata los efectos de las fuertes lluvias que provocó Eta, Iota y otros fenómenos climáticos que se pronostican hasta el cierre del año.

Se reconoce que de forma inmediata el gobierno decreta el estado de emergencia y la operación “no están solos”, que incluye acciones de rescate, entrega de alimentos e insumos, limpieza de zonas afectadas, reconstrucción de viviendas e higienización de las áreas afectadas, además de la entrega de kit de bioseguridad y de herramientas para el hogar, pero ¿cómo se explica que miles de personas aún siguen en la calle? Muchos no han podido regresar a Chamelecón, Baracoa, San Manuel, y los que lo han hecho han regresado en condiciones infrahumanas y están reconstruyendo sus “covachas” en el mismo sitio, ahora mas vulnerable que antes, lo que demuestra que la falta de planificación es una constante en este país y que la prevención nunca va a estar presente en los programas de gobierno, porque no generan caudal político. En los dos casos de estudios, se evidencian las ideas de exterioridad, pobreza y marginalidad propuestas por Dussel.

Siete meses después de ocurrido el fenómeno natural, al cuantificar la pobreza y la marginalidad en términos de los resultados obtenidos, se deja al descubierto la ineficacia e ineficiencia del Estado. Según, las diferentes investigaciones realizadas por la Procuraduría General de la Nación para el caso de Colombia y por algunos medios de comunicación e investigadores independientes para el caso de Honduras, los actos de corrupción han impedido la culminación de los proyectos de vivienda o la reconstrucción de infraestructura. Las pésimas gestiones de las organizaciones responsables de administrar estos recursos permiten entrever la fragilidad de las comunidades. Estas permanecen a la deriva, dejadas a merced, viviendo aún en los refugios o a la intemperie en el caso de Honduras, sin recibir los recursos necesarios para desarrollar de forma digna sus vidas.

análisis de la intervención generada a partir de los huracanes ETA e IOTA...

Las comunidades de Providencia, que fueron las más afectadas, tienen varias incógnitas sobre la excesiva burocracia con el plan de reconstrucción. La promesa de Duque, de “reconstruir la isla en 100 días” es un slogan incumplido. La desconfianza de los raizales se debe a las “falsedades identificadas, promesas incumplidas y preguntas sin respuestas”²⁸. En otras palabras, se tiene temor de sufrir el despoje de sus tierras y la entrada de una economía basada en el turismo intensivo. Se cataloga al gobierno de “neocolonial e indolente”, que se generó con la declaración de “calamidad pública”. Iota fue una excusa más para continuar con una cultura burocrática, que deja construcciones inconclusas y la impunidad de quienes “aparentemente” trabajan por la comunidad.

Referencias

ACASTILLO, C. y GARCÍA, J. (2001). *Marx, entre el trabajo y el empleo*. Ponencia presentada en el VII Congreso Nacional de Sociología, Salamanca.

CEPAL (3 abril 2020). *América Latina y el Caribe ante la pandemia del COVID-19 Efectos económicos y sociales. Informe Especial No 1. Covid-19*. pp.1 -15.

CÓRDOBA, M. y VÉLEZ, C. (2015). La alteridad desde la perspectiva de la transmodernidad de Enrique Dussel. *Revista latinoamericana de ciencias sociales, niñez y juventud*, vol. 14 (2) pp. 1001-1015.

DE ASSIS, G. & DA SILVA, R. (2018). Trabalho religioso: a descaracterização do ministério religioso e a construção do vínculo empregatício. *Revista Latinoamericana de Derecho y Religión*, Vol. 4 (2), pp. 1-20.

DE LA GARZA, E. (2009), *Hacia un concepto ampliado de trabajo. Trabajo, empleo, calificaciones profesionales, relaciones de trabajo e identidades laborales. Vol. I*. Buenos Aires: CAICyT y CLACSO.

DURKHEIM, E. (1993). *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Alianza Editorial.

DUSSEL, E. (1977). *Religión*. México: Editorial Edicol.

28 <https://voragine.co/una-tormenta-burocratica-angustia-a-providencia/> Consultado el 20 de mayo de 2021.

_____ (1980). Religión: como supraestructura y como infraestructura, en: *Filosofía ética latinoamericana V: arqueológica latinoamericana. Una filosofía de la religión antifetichista*. Bogotá: Nueva América.

_____ (1994). Trabajo vivo y filosofía de la liberación latinoamericana, en: *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.

_____ (2012). Para una ética de la liberación Latinoamericana en: *Política y arqueológica. Obras Selectas VIII* 1ª ed. Docencia: Buenos Aires.

EDELBERG, G. (2006). La espiritualidad y la religión en el trabajo. *Revista Escuela de Administración de Negocios*, núm. 58, septiembre-diciembre, pp. 135-140.

FLORES, T. y MUGA, R. (2020). Vulnerabilidad de las comunidades religiosas en América Latina en el contexto del COVID-19. *Religiones Latinoamericanas Nueva Época*, N° 6, julio-diciembre, pp. 137 – 172.

FRAIMAN, JUAN (2014). “Algunas consideraciones sobre el concepto de trabajo en Karl Marx y el análisis crítico de Jürgen Habermas”, en: *Trabajo y Sociedad* N° 25, pp. 235-245.

FRÓES, F. & DE PÁDUA, A. (2018). Enrique Dussel and the Philosophy of Liberation in Organization Studies. *Cadernos EBAPE.BR*, 16(4), Rio de Janeiro, Oct./Dec, pp. 631-641.

HUME, L. (2007). Una antropología de las religiones emergentes. *Nueva Antropología* 20, No 67, pp. México: UNAM

FLORES, O. (2005). La servidumbre voluntaria y la condición humana. *Estudios políticos*, N° 6, septiembre-diciembre, pp. 37-55.

GARCÍA, G. (2016). Libertad religiosa y contrato de trabajo en la jurisprudencia del tribunal europeo de derechos humanos: Una propuesta armonizadora. *Revista jurídica de los derechos sociales*, vol. 6 (1), pp. 326-352.

GUEVARA, N. (2006). Self-determination is not a sin; it is a human right, a God given right”: Autonomismo y religión bautista en San Andrés Isla. Memorias. *Revista digital de historia y arqueología desde el Caribe*. Año 3 (5). Barranquilla: Universidad del Norte.

LA BOÉTIE, E. (2008). *El discurso de la servidumbre voluntaria*. Buenos Aires: Terramar.

LIPOVETSKY, G. (1994). Las bodas de la ética y del business, en *El crepúsculo del deber*. Barcelona: Anagrama.

MASFERRER, E. (2020). La eficacia simbólica en un mundo en crisis. Pandemia y campo político religioso. *Religiones Latinoamericanas Nueva Época*, N°6, julio-diciembre, pp. 29 – 56.

MAZZOTTI, G.; RICARDEZ, J y ARIETA, P. (2016). El Giro Decolonial y la Crítica a la Modernidad – Colonial de la Teoría Organizacional como Campo de Conocimiento. Apuntes para la Reflexión, en *Memorias del XIV CIAO Congreso Internacional de Análisis Organizacional Educación Superior y Desarrollo Sustentable*. Guanajuato, pp. 1-28.

MESEGUER, S. (2015). La cuestión de las prácticas religiosas en el ámbito laboral: la jurisprudencia de Estrasburgo. *Boletín Mexicano de Derecho Comparado* N° 144, pp. 1035-1061.

MEZA TORRES, A. (2018). Interculturalidad e interreligiosidad desde una perspectiva decolonial: un diálogo de “conocimientos desde lo Divino. *Interdisciplina* 6, n° 16 (septiembre–diciembre), pp. 61-82. México: UNAM.

MISOCZKY, M. (2017). ¿De qué hablamos cuando decimos crítica en los estudios organizacionales? *Administración y desarrollo*, 47 (1), pp. 141-149.

_____ (2019). Contributions of Aníbal Quijano and Enrique Dussel for an Anti-Management Perspective in Defence of Life. *Cuadernos de administración*, 32(58), ene-jun, pp.1-13.

ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD. (2020). “*Respuesta a los*

huracanes Eta e Iota". Recuperado de <https://www.paho.org/es/respuesta-huracanes-eta-iota>.

PARNREITER, C. (2016). La división del trabajo como una relación socio-espacial, o cómo reconciliar la ciencia económica y la geografía. *Economía UNAM*, vol.13 (39) México septiembre-diciembre, pp. 106-119.

PRIETO, V. (2014). *Factor religioso y relaciones laborales en Colombia*. *Ars Iuris* N° Extra 1, pp. 317-336.

RICOY, C. (2005). La teoría del crecimiento económico de Adam Smith. *Economía y Desarrollo*, vol. 138 (1), enero-julio, pp. 11-47.

ROBINSON, D. (S.F.) "*Pueblo Raizal en Colombia*". Universidad del Rosario. Facultad de jurisprudencia. Bogotá. Recuperado de: <https://www.urosario.edu.co/jurisprudencia/Investigacion-en-Derecho-Ambiental/ur/Catedra-Viva-Intercultural/documentos/raizales-DiliaPDF.pdf>

RODRÍGUEZ, A. (2013). La religión en el lugar de trabajo. *Estudios Eclesiásticos*, vol. 88, (347), pp. 643-669.

TOLEDO, A. (2016). *Relación laboral y libertad religiosa*. (Tesis inédita de doctorado). Barcelona: Universitat de Barcelona.

SOSA, E. (2019). Honduras: ruptura del pacto de alternabilidad, la crisis de gobernabilidad y sus consecuencias. *Anuario de Estudios Centroamericanos. Universidad de Costa Rica*, pp. 573-595.

SMITH, A. (2001). *La Riqueza de las naciones*. España: Alianza editorial.

URICOECHEA, F. (2002). La división del trabajo en Adam Smith, en *División del trabajo y organización social: una perspectiva sociológica*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, pp. 92-118.

VALCARCE, F. (2014). Émile Durkheim y la teoría sociológica de la acción. *Andamios* 11, No 26, pp. México: UACM.

análisis de la intervención generada a partir de los huracanes ETA e IOTA...

VALENCIA, I. (2011). Impactos del reconocimiento multicultural en el archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina: entre la etnización y el conflicto social. *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 47 (2), pp. 69-95.

_____ (2015). Multiculturalismo y seguridad fronteriza en el archipiélago de San Andrés y Providencia. *Análisis. Observatorio Colombiano de violencia y gobernanza*. Friedrich-Ebert-Stiftung.

Entrevistas

Entrevista a Adalid Martínez, presidente del Instituto ecuménico hondureño de servicios a la comunidad INEHSCO.

Suyapa Castro y Odalis Flores integrantes de la Mesa Nacional de Incidencia para la gestión del Riesgo (MNIGR)

Mutación religiosa y presencia de Faith-Based Organizations en la región: el paso firme de las organizaciones protestantes en Suramérica¹

Natalia Raggio Reyes²

RESUMEN

Latinoamérica y Sudamérica han experimentado una gran transformación religiosa en las últimas décadas. Entre diversos factores, el crecimiento sostenido del protestantismo ha generado una interesante modificación de la estructura católica tradicional. El reconocimiento de este fenómeno permite comprender que la reestructuración religiosa en el subcontinente se demuestra a través de diversas formas de organización. Es en este espacio donde se sitúan las Organizaciones Basadas en la Fe (FBO por sus siglas en inglés). Este artículo busca dar cuenta de la mutación que ha favorecido la instauración de estas organizaciones en el subcontinente y cuál es su estado actual, considerando las FBO reconocidas por el Banco Mundial.

Palabras clave: Organizaciones Basadas en la Fe, Protestantismo, Sudamérica, Religión, Mutación.

Religious mutation and presence of Faith-Based Organizations in the region according to the World Bank: Protestant organizations in South America

ABSTRACT

Latin America and South America have undergone a great religious transformation in recent decades. Among various factors, the sustained growth of Protestantism has generated an interesting modification of the traditional Catholic structure. Recognizing this phenomenon allows us to understand that religious restructuring in the subcontinent is demonstrated through various forms of organization. It is in this space that Faith Based Organizations (FBO) are situated. This article seeks to account for the mutation that has favored the establishment of these organizations in the subcontinent and what their current status is, considering the FBOs recognized by the World Bank.

Keywords: Faith-Based Organizations, Protestantism, South America, Religion, Mutation.

1 Este artículo es parte de la investigación para obtener el grado en Magister en Estudios Internacionales de la Universidad de Santiago de Chile. La tesis se encuentra disponible en biblioteca USACH

2 Doctoranda en Estudios Americanos, USACH - Chile. Maestra en Estudios Internacionales, USACH - Chile. Licenciada en Ciencia Política y Relaciones Internacionales, UAH - Chile. Profesora Asociada Superior Universidad Miguel de Cervantes, Chile.

I. El problema

Más allá del propósito de cada organización, la característica distintiva y principal de las *Faith-Based Organizations* es aquello que su nombre indica: son organizaciones que se basan y se sustentan en su inspiración religiosa. Su composición es variada, teniendo ellas diversos propósitos, distintas locaciones donde actúan y, por supuesto, variados credos. Si bien el estudio de este tipo de organizaciones no es escaso, a raíz de la revisión bibliográfica primaria se puede determinar que los análisis se centran en el tipo de labor que realizan, la cooperación internacional y la ayuda humanitaria, dejando un espacio inexplorado en cuanto a los matices de estas organizaciones en la región.

Muchas de estas organizaciones son de origen norteamericano o anglosajón, por lo que resulta pertinente preguntarse cuáles han sido sus estrategias de inserción en la diversa realidad Sudamérica. Asimismo, la emergencia de FBOs autóctonas nos puede presentar un punto de comparación entre las diversas organizaciones. Para realizar una breve caracterización de las FBOs existentes en Sudamérica, determinando su origen, la religión que profesan, los países donde actúan, etc., primeramente, se buscará responder quiénes son, a través de su país de origen y año de fundación; qué es lo que intentan conseguir, definiendo su propósito; y finalmente, la descripción de su contenido religioso.

Cabe destacar que la selección de las *Faith-Based Organizations* se realizará considerando la base de datos del Banco Mundial³, que cuenta con un listado de 418 organizaciones que reconoce como FBOs en el mundo y resulta ser la lista más exhaustiva disponible para revisar. De antemano parece interesante constatar que no existen otros listados para cotejar, complejizando la revisión bibliográfica de tipo índice. El listado antes mencionado será depurado hasta llegar a aquellas organizaciones que contarán básicamente con dos características: que sean protestantes y que actúen en Sudamérica.

II. Situación religiosa en Sudamérica, 1960 -2014

La situación religiosa en América Latina ha tenido un interesante giro en los últimos 50 años. Pasamos de ser una sociedad profundamente católica

3 Listado básico disponible <https://www.worldbank.org/en/about/partners/brief/faith-based-organizations>.

para convertirnos aceleradamente en una sociedad cristiana, heredera de distintos tipos de protestantismos (Carozzi, 1993; Deiros, 1997). Para Bastian (1994), al explicar el cambio religioso latinoamericano entre los años 1960 y los 1990, existen razones generales del por qué de este cambio. Según el autor, existieron grandes condiciones en tres áreas que propiciaron el crecimiento del protestantismo latinoamericano.

Primeramente, existieron condiciones de tipo económico. Destacan los cambios de los paradigmas económicos entre los años 30 y 60 que generaron, entre otros, una profunda movilidad campo-ciudad de la sociedad, un importante crecimiento demográfico y mutaciones en los estados socioeconómicos de los habitantes del continente, lo que propició la salida de la extrema pobreza. En segundo lugar, destacan las condiciones políticas de la región. En estas sobresale la existencia de constituciones republicanas para democracias liberales, pero por sobre todo se resalta el periodo entre 1964 y 1990 con regímenes militares en prácticamente todo el continente, con el detalle de algunas democracias que perduraron, aunque no significaba que fuesen ejemplares. Finalmente, el autor destaca las condiciones religiosas, lo que corresponde básicamente al cambio que se estaba gestando dentro de la Iglesia Católica Apostólica Romana. El punto de partida de ello fue el Concilio Vaticano II (entre los años 1962 – 1965), con una “modernización” de la Iglesia, lo que sin embargo mantenía una estructura jerárquica muy establecida y resabios tradicionales permanentes.

Esto lo cuantifica Stoll (1990), explicando que:

[...] desde 1960 los evangélicos duplicaron su tasa de crecimiento, en relación con la población global, en Chile, Paraguay, Venezuela, Panamá y Haití; la triplicaron en Argentina, en Nicaragua y en la República Dominicana; la cuadruplicaron en Brasil y Puerto Rico; la quintuplicaron en El Salvador, Costa Rica, Perú y Bolivia; y la septuplicaron en Guatemala (Stoll: 8-9)

En la actualidad, los datos entregados por el Pew Research Center (2014) son esclarecedores para entender que esta tendencia, la que ya se vislumbraba en los años 60, se mantiene y aumenta en nuestra época. Es más, los datos dicen que, generalmente, mientras se pierden fieles católicos, se ganan fieles protestantes.

Cuadro N°1⁴: Ganancias y Pérdidas del Cambio

Religioso		
% neto en ganancia y pérdidas para:		
País	Católicos	Protestantes
Uruguay	-22	+5
Brasil	-20	+15
Argentina	-15	+8
Perú	-14	+11
Colombia	-13	+8
Chile	-13	+1
Venezuela	-13	+9
Ecuador	-12	+7
Bolivia	-11	+8
Paraguay	-5	+3

Fuente: Elaboración propia con base en “*Religion in Latin America. Widespread Change in a Historical Catholic Region*”. Pew Research Center, 2014: 14

Como se aprecia en el cuadro N°1, con información extraída del informe del 2014 del Pew Research Center, denominado “*Religion in Latin America. Widespread Change in a Historical Catholic Region*”, se pueden observar las denominadas pérdidas del catolicismo frente a las ganancias del protestantismo. Datos del mismo centro indican que también existe, en algunos casos, una importante ganancia para la no afiliación religiosa luego de abandonar el catolicismo, destacando los casos de Chile y Uruguay. Por otra parte, destacan por el mayor traspaso de católicos al protestantismo los casos de Perú, Venezuela y Paraguay, donde casi la totalidad de los antiguos católicos se convirtieron al protestantismo. Resulta interesante agregar, además, que dentro de los estudios del Pew Research Center se muestra la tendencia a la conversión al protestantismo desde temprana edad, avanzando firmemente los protestantes de nacimiento en los albores del presente siglo, demostrando la estabilidad de la tendencia al protestantismo en la región. Más aún, las nuevas generaciones ya son protestantes de nacimiento (Álvarez, 1995; Bastian, 2006).

Por otra parte, es fundamental mencionar a Cristian Parker y su libro *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista* (1996), donde recalca el cambio en el campo religioso en América Latina, principalmente desde el campo monopólico al campo pluralista. Si bien el autor explica ampliamente la fragmentación que experimentó el catolicismo en gran parte del siglo XIX, también explica el asombroso aumento del

4 Intencionalmente se incluyó sólo información referente a Sudamérica.

protestantismo en la región. Así, el autor explicita previa demostración de un gráfico consolidado de la pluralización religiosa en América Latina: “Como se observa, desde el año 1900 hasta 1980 hay un incremento considerable de los protestantes, (incluidos los evangélicos autóctonos) y también de los católicos disidentes que presumiblemente en un a proporción considerable pasaran a engrosar las filas del protestantismo” (Parker, 1996: 247).

La pluralización sostenida y prolongada en la religión, del protestantismo y no el catolicismo, responde a un proceso de mutación religiosa que no se puede obviar en cuanto al fenómeno religioso en la región.

III. Faith-Based Organizations en el subcontinente

Dilucidando qué son las *Faith-Based Organizations*, será utilizada la definición de base presentada por Grills, quien indica que son “definidas ampliamente como instituciones, asociaciones o grupos que son formados por miembros de una afiliación religiosa o misión. Esto incorpora una variedad de grupos congregacionales y para-iglesias y grupos de la sociedad civil, y grupos religiosos representativos nacionales” (2009: 506). Esto guarda relación con las características que destaca Ferris (2005), indicando que para distinguirlas de cualquier Organización No Gubernamental (NGO por sus siglas en inglés), estas organizaciones están motivadas por su fe y tienen un electorado que es más amplio que las preocupaciones humanitarias. A esto añade una pequeña distribución de las FBOs en el mundo y destaca que las ONG protestantes están activas en prácticamente todos los países del mundo.

Esto coincide con lo que indican Patricia, S. H., King, D. P., Khader, R. A., Strohmeier, A., y Williams, A. L. (2020) señalando que las FBO no son congregaciones ni denominaciones pero que aún se involucran en la religiosidad. Los mismos autores destacan que las FBO “abarcen una amplia variedad de tipos de organizaciones sin fines de lucro, desde agencias humanitarias internacionales multimillonarias y pequeñas agencias de servicios sociales locales” (p. 27).

La amplia diversidad de tipos de organización plantea desafíos metodológicos para identificar parámetros claros y acordados para lo que constituye una FBO, por tanto, a raíz de la similitud de definiciones antes

comentada, en el desarrollo práctico del trabajo y el análisis del listado reconocido por el Banco Mundial (s/f) de FBO, de las 418 organizaciones de dicho listado serán filtradas aquellas de denominación protestante en el entendido amplio del concepto y después divididas en aquellas que son de origen norteamericano/anglosajón y aquellas que son de origen autóctono.

En el sustrato cultural de América Latina se podrá visualizar la tendencia a entender que las particularidades de la región no permiten un acceso homogéneo, sino que se requiere tener en consideración sus particularidades. Para Morandé (1984), el ethos cultural latinoamericano tiene cuatro rasgos centrales:

1. Se formó antes de la Ilustración y, por lo tanto, la razón instrumental no forma parte de él.
2. Tiene una estructura subyacente necesariamente católica.
3. Privilegia al corazón (los sentimientos) y a su intuición y, por lo tanto, prefiere el conocimiento sapiencial al conocimiento científico.
4. Se expresa mejor en la religiosidad popular.

Este sustrato cultural trasciende incluso las prácticas religiosas y con ello va a penetrar todo lo consiguiente a la misma. Así, en el caso de las FBO, se trata de organizaciones con base religiosa pero con propósitos propios a las iglesias. Al ser estudiadas en un contexto latinoamericano, resulta importante tener en consideración lo que se denomina sustrato cultural latinoamericano. Lo que se puede contraargumentar de las consideraciones de Morandé sobre la cultura latinoamericana es algo que pudo haber escapado a su análisis por lo reciente del fenómeno: el catolicismo. Aunque el catolicismo ha sido durante mucho tiempo un componente central de las culturas latinas, cada año su influencia es menor. De acuerdo al Pew Forum on Religion & Public Life, el año 2006 el 68% de la población latinoamericana se consideraba católica, una cifra que, al año 2013, había disminuido al 55% por ciento (Pew Research Center, 2014).

Ahora bien, las consideraciones sobre el sustrato cultural de América Latina nos presentan dos posibilidades para entender cómo se insertan y cómo actúan organizaciones internacionales protestantes que no son propias de la

región para así lograr sus objetivos efectivamente. Por un lado, es posible considerar a las FBO protestantes dentro de un proceso de asimilación cultural tanto de la religión como de la organización misma. Así como lo han demostrado estudios referentes a otros procesos tales como migraciones (Haddad, Y. Smith, J. & Espósito, J. 2003; Kavass, 1962; Konyá, 2007), el proceso de asimilación de quien “entra” resulta relativamente sencillo. Aquí el actor que “entra” es la FBO foránea, posiblemente adoptando características y parte de la cultura propia de su lugar de inserción para concretar su propósito.

Por otra parte, se puede dar la situación contraria, donde no existe un proceso de asimilación *per se*, sino el aprovechamiento por parte de las FBO extranjeras de una situación de inestabilidad para concretar su inserción. Lo anterior lo denominamos doctrina de shock. Pusca (2007) plantea el concepto de “shock” relacionándolo con los procesos de cambio social y de transición. Argumenta, además, que es posible realizar una exploración más amplia del concepto, lo que puede proporcionar importante conocimiento del impacto individual y colectivo desde el impacto del “shock” inicial a un estado de “tranquilidad”.

Otro concepto para explorar es el de “sociedad fracturada” (Hiranmay, D. & Verma, R. 1999; Secomb, L. 2000). En específico, Secomb (2000) plantea que existen teorías políticas que construyen la comunidad como la expresión de la cooperación o el intercambio. El autor sugiere que el cuerpo político -en el entendido de un país, Estado o nación- nunca se unifica y se fractura constantemente, por lo que estas rupturas frecuentes pueden corresponder a espacios de inserción para las FBOs. Estos tres procesos de inserción de las FBO, a priori, asimilación, shock y de sociedad fracturada, se podrían considerar estadios tempranos de acoplamiento de estas organizaciones en espacios culturales distintos al originario, sin embargo, en el marco de esta investigación, no será desarrollado prioritariamente.

IV. Desarrollo teórico y análisis de la base de datos del Banco Mundial

El Banco Mundial, basándose en el reconocimiento de que las organizaciones confesionales y religiosas realizan un trabajo esencial en primera línea para combatir la pobreza extrema, protección de personas vulnerables y prestación de servicios esenciales y alivio al sufrimiento (Banco

Mundial, s/f), ha realizado esfuerzos para fortalecer el lazo entre entidades ligadas a la fe y la propia institución.

El *Development Dialogue on Values and Ethics* es una pequeña unidad dentro del grupo del Banco Mundial creada en el año 2010, que tiene por objetivo contribuir al trabajo analítico y al dialogo entre los actores que se han visto de mutuo beneficio. Esta unidad busca ser el vínculo entre las organizaciones o participantes del fenómeno de la fe y el Banco Mundial mismo. De dicha unidad surge un listado de *Faith-Based Organizations* que será utilizado en esta investigación. Dicho listado no es excluyente de otras organizaciones, puesto que el propio concepto de *Faith-Based Organizations* no es excluyente y podría llegar a ser incluso más amplio si se determinara la inclusión de un número mayor de iglesias y denominaciones religiosas que puedan ser perceptibles de fondos públicos mediante las leyes de libertad de culto. Dicho esto, debido a motivos investigativos, sólo serán utilizadas las organizaciones enumeradas en dicho listado.

Por otra parte, el estudio de las *Faith-Based Organizations* es amplio en temáticas relacionadas con la superación de la pobreza y la ayuda frente a problemáticas locales, lo que no consta de la misma manera en cuanto a su rol en Sudamérica. De la revisión bibliográfica realizada, podemos destacar diversos antecedentes relevantes. Autores como Fulton (2020) estiman que al menos el 15% de todas las organizaciones sin fines de lucro registradas en los Estados Unidos incluían lenguaje religioso en su nombre o declaración de misión, pudiendo ser categorizadas tangencialmente como *Faith-Based Organizations*. El trabajo de otros autores también colabora en esclarecer el número de escritos relativo al tema. Bielefeld y Cleveland (2013), por ejemplo, identificaron al menos 600 publicaciones que revisaban los estudios sobre organizaciones religiosas en las últimas décadas. Por lo tanto, las temáticas relacionadas con las *Faith-Based Organizations* constituyen un ámbito de estudio en la multidisciplinariedad de las ciencias sociales y de las humanidades, que ha recibido una atención importante por parte de los académicos.

Varios escritos científicos guardan relación con la situación de las *Faith-Based Organizations* en Centroamérica, en específico en Guatemala y Honduras como casos típicos de estudio (Hoksbergen & Espinoza, 1997;

Glosnek, 2017). Del mismo modo, buscan la relación entre las FBOs con locación en Centroamérica y con propósitos específicos tales como son la lucha contra el VIH/Sida y la pobreza (Derose, K., Kanouse, D., Kennedy, D., Patel, K., Taylor, A., Leuschner, K., & Martinez, H., 2010). Otra locación privilegiada en cuanto al estudio de las FBOs es África. Existen además otros escritos que guardan relación con el propósito de las organizaciones estudiadas y cómo ellas interactúan como puente entre su objetivo y la multiplicidad de actores en un contexto internacional siempre cambiante (Chambré, 2001; Ebaugh, Chafetz, Pipes, 2006; Grills, 2009).

De esta forma se entiende que el contexto sudamericano y la relación existente con las FBOs no se encuentra ampliamente estudiado en la bibliografía disponible. He ahí donde radica la necesidad de contar con un punto de partida de la función de estas organizaciones en la región sudamericana. Esto, combinado con la ya comentada participación en el alza del mundo protestante y la nueva realidad sociopolítica del cristianismo en la región.

Para esta investigación se realizará una distinción de credos amplia, pues, dentro de las investigaciones más prósperas en cuanto a religión en Latinoamérica, la distinción y la definición de los grupos cristianos protestantes es la que resulta más compleja. Autores como Bastian (1993, 1997), Stoll (1990), Parker (1996) y Fediakova (2013) comparten que la aglutinación de corrientes protestantes es prácticamente imposible por la libertad de culto, lo que genera el surgimiento de pequeñas iglesias que pueden o no compartir los mismos lineamientos dentro del protestantismo. Los últimos dos autores hacen hincapié en la relevancia del evangelismo y el pentecostalismo dentro de la gran denominación protestante, pero por los motivos antes mencionados, no se generará esta distinción analítica.

Es así que, tomando el listado del Banco Mundial, agrupamos a las FBOs de los grandes credos por sí solos⁵: baha'í, budismo, catolicismo, hinduismo, islam, judaísmo. Mientras que serán denominados todos los tipos de protestantismos bajo el logo de protestantismo o protestante, que estará compuesto por una agrupación amplia de iglesias y denominaciones. Serán

5 La base de datos se trabajó con la herramienta de tablas dinámicas, simple y apropiada para el procesamiento de gran cantidad de datos, como en esta ocasión, donde se realizó una revisión de fuentes primarias disponibles para cada FBO. Con la utilización de esta herramienta resulta posible realizar los cruces que sustentan este escrito.

incluidas en esta categoría todo tipo de protestantismo y cristianismo no católico, y luego, de ser necesario por el tipo de organización que constituyen, se especificará su denominación particular si la hubiese. Esto está basado principalmente en la distinción que genera el Pew Research Center (2014). La denominación “protestante” resulta demasiado amplia pues está compuesta de una serie de macrodenominaciones, subdenominaciones e iglesias independientes. En América Latina esto es aún más complejo, puesto que a diferencia de lo que sucede en Estados Unidos con algunas denominaciones que generan diferenciaciones, en nuestro continente las denominaciones “cristiano”, “protestante” y “evangélico” se usan indiscriminadamente y en forma de sinónimo. Es por ello por lo que el término “FBOs protestantes” será utilizado para referirse a organizaciones de iglesias protestantes, comprendido ampliamente como todo aquel cristianismo no católico⁶.

Según Religión

Como punto de partida, se comenzará a categorizar el listado por la religión que profesan y declaran las FBO de la muestra. Como se ha mencionado previamente, todo el espectro de cristianismo no católico será considerado protestantismo. Más adelante en el texto se darán detalles al respecto.

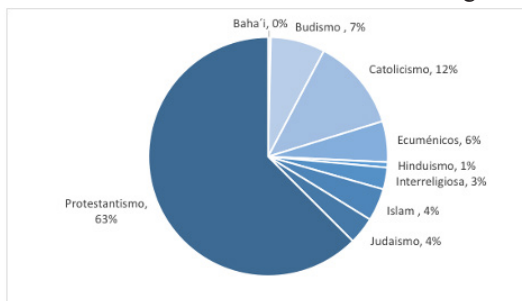
De un total de 418 *Faith-Based Organizations*, se tomarán como la totalidad de la muestra 272 organizaciones pues son aquellas de las que se encontró información. De las 272 FBO, 170 organizaciones son consideradas protestantes, lo que corresponde a un total del 63% de la muestra. Muy por detrás las siguen las organizaciones católicas obteniendo un 12% con 34 organizaciones. Posterior a ello, con cifras menores, siguen en orden decreciente las organizaciones de tipo budistas y ecuménicas con un 7% y 6% respectivamente, lo que equivale a 20 y 15 organizaciones también de manera respectiva. Las organizaciones pertenecientes al judaísmo y al islam corresponden ambas a un 4%, lo que representa 11 organizaciones; por su parte las organizaciones de tipo interreligioso corresponden a un 3% con ocho organizaciones. Finalmente y de carácter marginal se encuentran

6 Ha sido materia de gran discusión la utilización del concepto de protestante como todo aquel cristianismo no católico, sin embargo, para los fines investigativos que persigue este escrito, resulta lo más conveniente para incluir exhaustivamente a todas las denominaciones y no realizar separaciones antojadizas. Me permito agradecer los comentarios al respecto de la Dra. Fediakova.

las organizaciones de inspiración baha'í e hinduistas rozando el 1%, con aproximadamente tres organizaciones cada una.

A pesar de que no fue mencionado en el Gráfico N° 1, la cantidad de FBOs de las que no se pudo encontrar credo religioso y que fueron catalogadas como “sin información” alcanzó un número importante de organizaciones, con un total de 146. Esto no significa que dichas FBOs no tengan relación con alguna religión, sino que no fue posible encontrar información explícita sobre la organización y/o su denominación. Los casos que más se repitieron fueron aquellas donde no se especifica la religión en sus páginas web o aquellas en idioma diferente al español o al inglés, impidiendo constatarlo sin tener que realizar una investigación en mayor profundidad o corriendo el riesgo de inferir sin mayor respaldo.

Gráfico N°1: FBO de acuerdo con su Religión



Fuente: Elaboración propia con base en el listado de FBOs del Banco Mundial

Según Procedencia

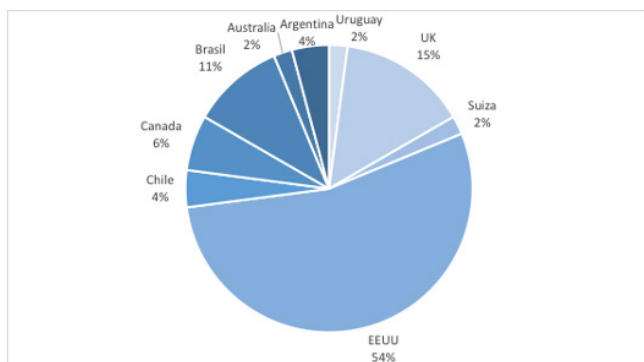
Un segundo análisis permite indagar por el lugar de procedencia de las FBOs, o en su defecto, dónde está ubicado su *Head-Quarter* o sede principal. Como el foco de nuestra investigación son las organizaciones protestantes en Sudamérica, dicha revisión fue realizada con aquellas FBOs que cumplen ambas características. De las 170 FBOs catalogadas como protestantes, sólo 48 de ellas actúan en Sudamérica, por lo que la información del Gráfico N° 2 guarda relación con este número. De esta forma, podemos dar cuenta de que el número de FBOs de origen estadounidense es superior al resto de las

...el paso firme de las organizaciones protestantes en Suramérica

procedencias, alcanzado un 54% de estas. Del mismo modo, si agrupamos a las organizaciones pertenecientes al mundo anglosajón, angloparlante o europeo, estas son considerablemente superiores en la región, alcanzado un 79% del total de FBOs protestantes en Sudamérica.

Por su parte, las organizaciones de carácter “autóctono” son de menor cantidad, alcanzado cifras que varían entre el 4% y el 2% en países como Chile, Argentina y Uruguay, alzándose levemente en Brasil con un 11%, siendo este el país con mayor número de FBOs autóctonas. El resto de los países sudamericanos de este estudio –Bolivia, Colombia, Ecuador, Paraguay, Perú y Venezuela- no cuentan con FBOs autóctonas, siendo todas ellas organizaciones extranjeras radicadas en sus tierras.

Gráfico N° 2: FBO Protestantes en Sudamérica por País de Procedencia o HQ



Fuente: Elaboración propia en base al listado de FBOs del Banco Mundial

Según propósito

Primeramente, se encontraron 99 categorías que se podían adjudicar como propósitos declarados de las organizaciones a investigar. En una segunda revisión, estas 99 categorías originales se pudieron agrupar en 16 subcategorías que fueron con las que finalmente se trabajó, puesto que comprendían la totalidad del “propósito” manteniendo una amplia generalidad necesaria para aglutinar a dichas organizaciones.

De acuerdo con el Gráfico N°3, las organizaciones con mayor presencia en Sudamérica guardan relación con una serie de amplios objetivos, categorizados como “multipropósito”. La amplitud de la categoría guarda relación con lo específicos o múltiples que son los objetivos de la FBOs, como, por ejemplo, organizaciones relacionadas con el diseño, con la justicia social, con descubrimientos científicos o con la formación de liderazgos. Las organizaciones de esta categoría “multipropósito” alcanzan a 7 de las 48 presentes en la región. Estas siete FBOs protestantes de tipo multipropósito presentes en la región son: *ADRA Adventist Development and Relief Agency*, *Bright Hope International*, *Matthew 25 Ministries*, *Mennonite Central Committee*, *Swiss Interchurch Aid*, *The Salvation Army World Service Office* y *World Vision*. Todas ellas de origen anglosajón.

Otras categorías con gran presencia en la religión son las organizaciones que buscan por una parte “Apoyar a su religión” o “Erradicar la pobreza”. En la primera categoría se busca principalmente divulgar y mantener la presencia religiosa de la denominación particular a la que pertenecen las iglesias en el territorio, mientras que la segunda categoría busca principalmente atacar los problemas socioeconómicos de su locación. Ambas categorías, aportan seis organizaciones cada una.

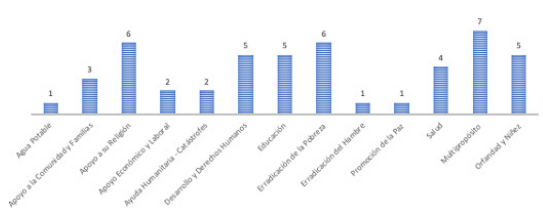
A continuación, tenemos tres categorías con cinco organizaciones cada una, bajo los objetivos de “Desarrollo y Derechos Humanos”, “Educación” y “Orfandad y Niñez”. La primera categoría implica organizaciones que buscan tanto potenciar el desarrollo humano, como la protección y promoción de los derechos humanos. Se consideró unir las dos últimas categorías presentadas, no obstante, se descartó pues en sí las categorías abarcan lo suficiente. Por ejemplo, en educación entra desde educación musical hasta educación para el empoderamiento femenino, mientras que la categoría de “Orfandad y Niñez” abarca instituciones que cuidan a niños con VIH hasta defensoras de los niños.

La categoría “Salud” cuenta con cuatro organizaciones mientras que la categoría “Apoyo a la comunidad y Familias” cuenta con tres organizaciones. “Salud” la componen apoyos farmacéuticos, dentales o prestaciones de salud básica, mientras que “Apoyo a la Comunidad y Familia” guarda relación con temáticas de apoyo social y trabajo comunitario.

Con dos organizaciones cada una “Apoyo económico y laboral” y “Ayuda humanitaria – Catástrofes”, se presentan como propósitos de menor cuantía. La primera categoría se presenta en ayuda a desastres climáticos, pero también a situaciones permanentes de necesidad. La segunda categoría guarda relación más bien en cuanto a la promoción del trabajo y al comercio justo.

Finalmente, existen tres categorías que tienen una sola organización como representante. Estas son “Agua potable” con la FBO *Water Missions International* que actúa en Perú desde el año 1998, Ecuador y Bolivia; “Erradicación del hambre” con la FBO *Food for the Poor* localizada en Colombia y Venezuela desde el año 1982; y en la categoría “Promoción de la Paz” la única FBO que actúa con dicho propósito es la FBO anglosajona *Christian Peacemakers International*, en Colombia desde el año 1994 a razón del conflicto armado con las guerrillas.

Gráfico N° 3: FBO Protestantes en Sudamérica de Acuerdo a su Propósito



Fuente: Elaboración propia en base al listado de FBOs del Banco Mundial

Según presencia por país

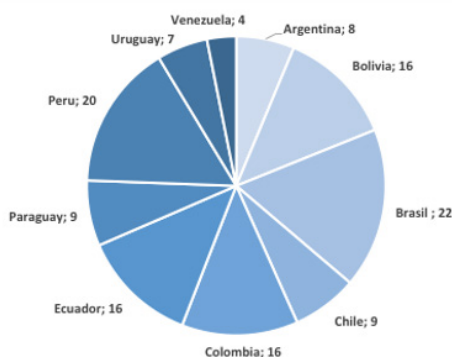
En relación con el Gráfico N° 4 podemos diferenciar dos conglomerados de países en cuanto a la cantidad de FBOs protestantes presentes en sus territorios. El primer grupo estará compuesto por los países que presentan más de 15 FBOs en su territorio, mientras el segundo grupo estará compuesto por los países sudamericanos que presentan menos de 10 FBOs protestantes en sus tierras.

El primer conglomerado corresponde a Brasil, Perú, Bolivia, Colombia y Ecuador. En relación con esto, podemos mencionar que Brasil es el país con mayor presencia de FBOs, alcanzando a las 22 organizaciones y, además, según lo presentado en el Gráfico N° 2, es el país sudamericano con mayor presencia de FBOs autóctonas. Por otra parte, el segundo conglomerado está

compuesto por los casos de Chile, Argentina, Uruguay, Paraguay y Venezuela, siendo este último país el que menos FBOs presenta con un total de solamente cuatro. Paraguay y Chile, tienen la misma cantidad de FBOs presentes con un total de nueve cada uno.

Al realizar un cruce con los datos del Gráfico N° 2, Chile, Argentina y Uruguay presentan FBOs autóctonas, mientras que Venezuela y Paraguay sólo tienen presencia de FBOs extranjeras. En el caso chileno, estas organizaciones corresponden a la Fundación de Ayuda Social de Las Iglesias Cristianas y al Instituto CanZion; en el caso argentino, las FBO detectadas son la Federación Argentina de Iglesias Evangélicas y la Iglesia Evangélica del Río de la Plata; finalmente, en el caso uruguayo, la FBO autóctona es la Asociación Cristiana de Dirigentes de Empresa.

Gráfico N° 4: Cantidad de FBOs Protestantes presentes en Sudamérica por Países



Fuente: Elaboración propia en base al listado de FBOs del Banco Mundial

Según año de creación y país de origen

En el Cuadro N°2 podemos destacar algunos datos que nos resultan interesantes de describir y, eventualmente, profundizar. La primera *Faith-Based Organization* creada en Sudamérica era de origen británico y fue establecida en el siglo XIX, específicamente en el año 1877⁷. Esta se instaló originalmente en Argentina, Perú, Brasil y Uruguay. Dicha organización es el Ejército de Salvación. Como contraparte, la primera FBO autóctona sudamericana es

⁷ Esta información varía. Según Briggs (1894) The Salvation Army nació en el año 1877; sin embargo, la misma página de la organización indica que fue establecida en el año 1865 (salvationarmy.org). Esto de todas formas no altera el hecho de que sea la primera FBO.

brasileña y fue creada en el año 1946. Esta corresponde a UniEVANGÉLICA, Universidade Evangélica de Goiás, categorizada originalmente como FBO, de tipo autóctona y de propósito relacionado con la educación.

Esto se podría enmarcar en un corto periodo de “boom” de las FBO en la región, puesto que entre los años 1945 y 1947 comenzó el trabajo de seis FBOs, aunque sólo la brasileña previamente mencionada es autóctona, siendo las demás extranjeras. Estas FBOs son *Christian Aid*, *Church World Service*, *Lutheran World Relief*, *Mission Aviation Fellowship*, *Swiss Interchurch Aid* y *UniEVANGÉLICA*.

Este “boom” se repetiría nuevamente entre los años 1991 y 2001 donde se establecieron 11 FBOs en Sudamérica. Se destacan dentro ellas dos FBOs autóctonas, una de origen chileno y otra brasileña. Estas organizaciones son *ABIEE*, *Christian Peacemakers International*, *Cross International*, *Five Talents International*, *Fundação Luterana de Diaconia* (FBO brasileña), *HOPE International*, *Instituto CanZion* (FBO chilena), *Matthew 25 Ministries*, *Partners Worldwide*, *VisionTrust* y *Water Missions International*. Finalmente, la última FBO creada en Sudamérica es la organización COGEIME, de origen brasileña, establecida el año 2007. COGEIME es una organización con propósitos educacionales que articula redes de educación de la Iglesia metodista.

Si consideramos los procesos señalados en el apartado III, con los antecedentes recabados, resulta espuria la relación entre cualquiera de estos tres procesos de inserción de FBOs extranjeras con su llegada a Sudamérica, ya que desde la aparición de la primera FBO en Sudamérica ha pasado más de un siglo, y ajustar cada proceso de llegada con un acontecimiento caracterizado por el asimilación, sociedad fracturada o shock, resultaría bastante acomodaticio.

Cuadro N°2: FBOs Protestantes en Sudamérica según año de creación

Cuadro N°2: FBOs Protestantes en Sudamérica según Año de Creación

Año/País	Uruguay	EEUU	Australia	UK	Argentina	Canadá	Brasil	Chile	Suiza	Total general
1875	-	-	-	1	-	-	-	-	-	1
1893	-	-	-	-	-	1	-	-	-	1
1906	-	1	-	-	-	-	-	-	-	1
1908	-	-	1	-	-	-	-	-	-	1
1916	-	1	-	-	-	-	-	-	-	1
1920	-	1	-	-	-	-	-	-	-	1
1922	-	-	-	1	-	-	-	-	-	1
1938	-	1	-	-	-	-	-	-	-	1
1940	-	1	-	-	-	-	-	-	-	1
1945	-	2	-	1	-	-	-	-	-	3
1946	-	1	-	-	-	-	-	-	1	2
1947	-	-	-	-	-	-	1	-	-	1
1950	-	1	-	-	-	-	-	-	-	1
1951	-	1	-	-	-	-	-	-	-	1
1952	1	1	-	-	-	-	-	-	-	2
1954	-	1	-	-	-	-	-	-	-	1
1955	-	-	-	1	-	-	-	-	-	1
1956	-	1	-	-	-	-	-	-	-	1
1957	-	-	-	-	1	-	-	-	-	1
1963	-	-	-	-	-	-	1	-	-	1
1965	-	-	-	-	1	-	-	-	-	1
1968	-	1	-	1	-	-	-	-	-	2
1969	-	-	-	-	-	1	-	-	-	1
1973	-	-	-	-	-	1	-	-	-	1
1975	-	-	-	-	-	-	-	1	-	1
1977	-	1	-	-	-	-	-	-	-	1
1982	-	1	-	-	-	-	-	-	-	1
1984	-	1	-	-	-	-	-	-	-	1
1987	-	1	-	-	-	-	-	-	-	1
1988	-	-	-	1	-	-	-	-	-	1
1991	-	1	-	-	-	-	-	-	-	1
1994	-	1	-	-	-	-	-	1	-	2
1997	-	3	-	-	-	-	-	-	-	3
1998	-	2	-	-	-	-	-	-	-	2
2000	-	-	-	-	-	-	1	-	-	1
2001	-	1	-	-	-	-	1	-	-	2
2005	-	-	-	1	-	-	-	-	-	1
2007	-	-	-	-	-	-	1	-	-	1
Total general	1	26	1	7	2	3	5	2	1	48

Fuente: Elaboración propia en base al listado de FBOs del Banco Mundial

V. Conclusiones

Del análisis de las distintas organizaciones basadas en la fe en la región, podemos destacar la extensa presencia de estas en nuestro continente y lo variado que resultan propósitos u objetivos de acción, respondiendo también a un subcontinente con variadas necesidades. El establecimiento de estas se constata desde fines del siglo XIX hasta nuestros tiempos, teniendo algunos periodos particulares de aumento de presencia, pero no se puede determinar un momento o hito histórico que desatase un incremento de creaciones de FBO en la región.

Si bien no es posible determinar -por la naturaleza de este artículo- si existen procesos de inserción particulares de estas organizaciones, resulta

pertinente preguntarse cuáles han sido las estrategias de adaptación a la diversa realidad de Sudamérica. Podemos encontrar en otros trabajos casos particulares de FBO como el de Raggio (2019) sobre El Ejército de Salvación sobre cómo esta organización se ha adecuado a la realidad local, incluyendo en sus trabajos plegarias en quechua en territorio andino, por ejemplo. El estudio de las Faith-Based Organizations en la región permite destacar la importante presencia de FBOs extranjeras, específicamente anglosajonas en la región. Esto se puede relacionar con el carácter misionero del protestantismo anglosajón, lo que posibilita la visita y establecimiento de distintas organizaciones en territorio sudamericano, como una fórmula de intercambio mutuo basado en la fe.

Por último, el caso brasileño resulta particularmente interesante ya que es el país que agrupa la mayor cantidad de FBOs y además es el que tiene más del tipo autóctono. Esto se entrelaza con la incidencia de la mutación religiosa en la región expuesta en este artículo, y así también en las organizaciones que tienen su sustento en la fe. Aunque indiscutiblemente la región ha cambiado su composición denominacional, el protestantismo con sus diversas variantes sigue siendo una característica puramente latinoamericana.

Referencias

BANCO MUNDIAL (s/f). *Directory Faith-Based Organizations*. Recuperado de <http://web.worldbank.org/WBSITE/EXTERNAL/EXTABOUTUS/PARTNERS/EXTDEVIALOGUE/0,,contentMDK:22363829-pagePK:64192523-piPK:64192458-theSitePK:537298,00.html>

BASTIAN, J. (1994). *Protestantismos y modernidad latinoamericana: historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.

_____. (1997). *La mutación religiosa de América Latina: para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México: Fondo de Cultura Económica.

_____. (2006). De los protestantismos históricos a los pentecostalismos latinoamericanos: Análisis de una mutación religiosa. *Revista de Ciencias Sociales (CI)*, (16), p.38-54.

BIELEFELD, W., & WILLIAMS SUHS, C. (2013). *Defining Faith-Based Organizations and Understanding Them through Research. Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly* 42 (pp. 442–467).

CAROZZI, M.J (1993). Tendencias en el estudio de los nuevos movimientos religiosos en América: los últimos 20 años. *Revista Sociedad y Religión*, 10/11 (1), p.10-31.

CHAMBRÉ, S. (2001). The Changing Nature of “Faith” in Faith Based Organizations: Secularization and Ecumenicism in *Four AIDS Organizations* in New York City.

DEWIROS, P. (1997). *Protestantismo en América Latina*. Ayer, hoy y mañana. Nashville: Caribe.

DEROSE, K., KANOUSE, D., KENNEDY, D., & Et. Al. (2010). Faith-Based Organizations’ HIV/AIDS Activities. In *The Role of Faith-Based Organizations in HIV Prevention and Care in Central America* (p. 29-50). Santa Monica, CA; Arlington, VA; Pittsburgh, PA: RAND Corporation.

EBAUGH, H., CHAFETZ, J., & PIPES, P. (2006). Where’s the Faith in Faith-Based Organizations? Measures and Correlates of Religiosity in Faith-Based Social Service Coalitions. *Social Forces*, 84(4), p.2259-2272.

FEDIAKOVA, E. (2013). *Evangélicos, política y sociedad en Chile. Dejando “el refugio de las masas” 1990-2010*. Concepción: CEEP Ediciones.

FERRIS, E. (2005). Faith-based and secular humanitarian Organizations. *International Review of The Red Cross*, Vol. 85, N° 858, p. 311-325.

FULTON, B. (2020). *Religious Organizations: Crosscutting the Nonprofit Sector. In The Nonprofit Sector: A Research Handbook*, 3rd ed. Edited by Walter W. Powell and Patricia Bromley. Redwood City: Stanford University Press, p. 579–597.

GLOSNEK, S. (2017). *Comparig Christian FBOs and Secular NGOs in Guatemala*. A Qualitative Assessment of Individual Motivations and Organizational Effectiveness.

GRILLS, N. (2009). The Paradox of Multilateral Organizations Engagins with Faith-based Organizations, *Global Goverance*, Vol. 15, N°4 p. 505.5020.

HIRANMAY DHAR, & VERMA, R. (1999). Fractured Societies, Fractured Histories. *Economic and Political Weekly*, 34(19), p.1094-1097.

HOKSBERGEN, R. & ESPINOZA MADRID, N. (1997). The Evangelical Church and the Development of Neoliberal Society: A Study of the Role of the Evangelical Church and Its NGOs in Guatemala and Honduras. *The Journal of Developing Areas*, 32(1), p. 37-52.

KAVASS, I. (1962). Migrant Assimilation. *The Australian Quarterly*, 34(2), p.54-66.

KÓNYA, I. (2007). Optimal Immigration and Cultural Assimilation. *Journal of Labor Economics*, 25(2), p.367-391.

MORANDÉ, P. (1984) Cultura y Modernización en América Latina, *Cuadernos del Instituto de Sociología*, Universidad Católica de Chile.

PARKER, C. (1996). *Otra lógica en América Latina: religión popular y modernización capitalista*. Santiago: Fondo de Cultura Económica

PATRICIA, S. H., KING, D. P., KHADER, R. A., & ET. AL. (2020). *Studying Religiosity and Spirituality: A Review of Macro, Micro, and Meso-Level Approaches*. *Religions*, 11(9)- 437.

Pew Research Center. (2014). *Religion in Latin America: Widespread Change in a Historically Catholic Region*.

PUSCA, A. (2007) Shock, Therapy, and Postcommunist Transitions, Alternatives: Global, Local, *Political*, Vol. 32, No. 3, p. 341-360.

RAGGIO, N. (2019). *Influencia y agenda de las Faith-Based Organizations en Sudamérica: el caso del el Ejército de Salvación*. Universidad de Santiago de Chile.

SECOMB, L. (2000). *Fractured Community*. *Hypatia*, 15(2), p.133-150.

STOLL, D. (1990). *Is Latin America Turning Protestan? The Politics of Evangelical Growth*. Berkeley: University of California Press

El infierno es aquí. Reflexiones sobre cárcel y religión en Popayán, Colombia

Diego Hernán Varón Rojas¹

RESUMEN

Este artículo busca comprender las celebraciones religiosas entre personas privadas de la libertad. Se elige la perspectiva sociocultural porque permite analizar el fenómeno de manera comprehensiva y reflexiva. El ciclo ritual incluye la celebración del día de la Virgen de las Mercedes. Para el año 1950 los internos se beneficiaban de los bienes recolectados durante la Semana Santa, pero al trasladar la cárcel del centro histórico de Popayán, Colombia, se distanció a los internos del resto de la sociedad. Desde una perspectiva *etic*, en la Penitenciaría Nacional de San Isidro se conformaron tres categorías para ubicar a los actores sociales: convertidos fervientes, instrumentadores de la espiritualidad y rechazadores de la resocialización por vía religiosa. Desde una orientación *emic* se resaltan, en el contexto de análisis, imágenes escatológicas construidas a partir de la creencia en el infierno.

Palabras-chave: Religión, cárceles, escatología, instituciones totales, resocialización.

Hell is here. Reflections on prison and religion in Popayán, Colombia

ABSTRACT

This article looks for to understand of religious celebrations practice among persons deprived of freedom. The socio-cultural perspective has been adopted for describing the religious phenomenon in a comprehensive and reflective way. The ritual cycle includes the celebration of the day of the Virgin of the Mercedes. By the year 1950 inmates benefited from the donations collected during the Holy Week. But when correctional facilities was move from the historic center of Popayán - Colombia, the inmates were isolated from the rest of society. From an *etics* perspective, in the Penitenciaría Nacional de San Isidro, three categories were formed to locate the social actors: fervent converts, momentary interested and religious unsaved. From an *emic* orientation they are recreated in the context of analysis, highlighting eschatological images constructed from the belief in hell.

Keywords: Religion, prisons, esthatology, total institucion, resocialization.

1 Antropólogo, Universidad del Cauca. Doctor en Humanidades, Universidad Eafit. Docente de la Universidad del Valle. Código postal 760043 Cali –Valle del Cauca. Correos electrónicos: diegovaron721@yahoo.es, diego.varon@correounivalle.edu.co

Introducción

El hacinamiento carcelario y penitenciario alcanza niveles *records* en América Latina (Ariza y Torres, 2019; Hathazy y Müller, 2016; Rodríguez, 2015) y las denuncias por violación de los derechos humanos en las prisiones se han incrementado en los últimos años (De León, 2018; Chaparro y Rodríguez, 2017; Carreño, 2016). En estos espacios prevalecen enfermedades como el SIDA, la hepatitis viral y la tuberculosis, siendo mayores las estadísticas en comparación con la población en general (Dolan, et al., 2016). Se subestima también la prevalencia de afecciones psiquiátricas: las enfermedades mentales en las cárceles latinoamericanas no se reconocen, ni se les trata adecuadamente (Almanzar, Katz & Harry, 2015). Las investigaciones sobre riesgo suicida y la depresión son escasas en estos contextos (Medina, Cardona y Arcila, 2011). Ante la agudización del problema, se han incrementado estudios sobre las condiciones sociales en las prisiones (Ariza e Iturralde, 2011) y organizaciones internacionales han desarrollado programas de derechos humanos, capacitando a sus funcionarios (Naciones Unidas, 2004). Los cambios estructurales son propuestos desde la educación (Caride y Gradaïlle, 2013). También se busca en la espiritualidad la transformación de las realidades sociales en todos los internos (Gafford, et al., 2019).

Modificar las leyes, los códigos penales y la construcción de nuevas cárceles que cumplan con los estándares internacionales no garantiza la resocialización. De hecho, se revisan casos exitosos en Holanda, Suecia y otros países de Europa (Sentse, et al. 2019). Muchas investigaciones dirigen la mirada hacia el agente, sin descuidar las intervenciones estructurales mencionadas y se estudian nuevas técnicas que permitan modificar la creencia de los reclusos. El encierro como castigo no basta. Se cuestiona si la cárcel es una institución moderna acorde a nuestro tiempo, debido a que reproduce la misma violencia social que desea erradicar (Tocora, 2013; Richter, 2010). Privar de la libertad no garantiza que se finalice con los comportamientos delictivos, antes bien, se reconoce a las cárceles como verdaderas “escuelas del crimen”, donde se perfeccionan los delitos, a partir del error. Así, la cárcel se ha convertido en un lugar de nuevos aprendizajes delincuenciales (Moreno, 2019), por lo que algunos proponen llegar a la conversión religiosa de los internos y evitar las reincidencias (Jang, et al. 2020; Kaufman, 2019; Stansfield y Mowen, 2019). Los estudios de cárceles y religión no son recientes, aunque en los últimos

años se han especializado. Hay una variada producción intelectual sobre el tema, incluso en lengua española. Muchos documentos orientan su defensa a la protección del derecho a la libertad religiosa y las prácticas libres en contextos carcelarios y penitenciarios (Beristain, 1986; De Zabala, 1990; Galán, 2015). No obstante, el concepto de religión se ha amplificado lo suficiente como para volverse irrelevante y restringir ciertas libertades, como en el caso de los Estados Unidos (Silva, 2018). En América Latina se presentan diversos artículos dedicado a las “producciones carcelarias desde lo sagrado”. Las prácticas sociales religiosas están presentes, pero “no logran jamás constituirse como horizontes realmente autónomos” (Gialdino, 2017: 300). En efecto, la práctica religiosa presenta situaciones novedosas, que se articulan a períodos de crisis que experimentan los individuos en una cárcel.

Desde una perspectiva antropológica, Argentina, Chile, Brasil y Colombia son los países de América del sur con mayor literatura sobre prisiones y religión. Son significativos los aportes de Mauricio Manchado y Nelson Marín. Mientras que Silva (2012) profundiza sobre la administración del castigo y el catolicismo durante el peronismo clásico, Manchado (2015, 2016 y 2017), desarrolla la línea sobre la gubernamentalidad en las cárceles argentinas, estando presente la reciprocidad al insertar el dispositivo de la religión en una cárcel de la provincia de Santa Fe. También aborda el papel de las narrativas pentecostales en las estrategias de gobierno del sistema carcelario argentino.

Igualmente, son múltiples los estudios sobre pentecostalismo como agente de cambios en contextos carcelarios. Las investigaciones de Nelson Marín se centran en la expansión del pentecostalismo en contextos de crisis. La “diversidad religiosa dentro de la cárcel se remite a la diversidad existente entre los sectores populares que habitan el medio libre” (2013: 170). Es importante el desarrollo del método etnográfico para considerar aspectos teóricos y metodológicos relativos a los trabajos de religión en contextos de encierro (Marín, 2015). En efecto, la representación social del pentecostalismo evangélico dentro de la cárcel, refuerza el imaginario de sujetos que buscan vencer el mal, en medio de tentaciones como el alcohol, las drogas, la violencia y el sexo (Marín y Bahamondes, 2017). La conversión al pentecostalismo como búsqueda de la salvación también ha sido estudiada en cárceles brasileñas (Scheliga, 2004) y colombianas (Martínez, 2012; Restrepo y Moreno, 2011).

Las “conversiones religiosas” promovidas por prácticas basadas en la fe hacia el pentecostalismo, el catolicismo o cualquier otra creencia, no gozan de mucha aceptación en la transformación estructural de las cárceles en Colombia.

Los trabajos retrospectivos permiten hacer comparaciones entre el presente y el pasado. Se destaca la historia de las cárceles de Bogotá entre 1846 y 1910, que hace énfasis en las categorías de penas coloniales y las colonias penales (Soto, 2017). Lo anterior posibilita entender el fenómeno de construcción de cárceles y penitenciarías de “alta seguridad” desde la incorporación de este concepto por parte de la justicia (Baracaldo, 2013). En ese sentido, las reflexiones sobre el sistema carcelario y su inclusión de la educación superior entre los años 2005 y 2015 le añaden dinamismo al problema (Montañez, Pardo y Rosas, 2019). Las investigaciones con perspectivas históricas permiten problematizar la función religiosa en situaciones de privación de la libertad. En realidad no es un proyecto tan reciente como se piensa, ya que la religión fue el medio elegido para rehabilitar a los presos en la cárcel de Belén y en la penitenciaría de Lecumberri, en México, durante el período 1874- 1900 (Sigüenza, 2016). Los trabajos sociohistóricos generan desafíos frente a la consecución de datos, debido a que se requieren enormes esfuerzos para recopilar fuentes secundarias. No obstante, aportan a la revisión de dinámicas de larga duración, que en la mayoría de estudios revisados se encuentran ausentes.

La presente investigación se propone por objetivo analizar las celebraciones religiosas en la Penitenciaría Nacional San Isidro, en Popayán, Colombia, desde una perspectiva sociohistórica, que incluyó dos temporadas de trabajo de campo (1999 a 2001 y 2016 a 2020). En este sentido, se aborda una temporalidad que incluye 70 años, desde 1950 hasta el año 2020. A mitad del siglo XX, dos cárceles para hombres se hallaban en el centro histórico de Popayán². Esta ubicación espacial generaba la inclusión de los internos dentro del ciclo ritual. Posterior a la integración en un solo lugar y el consecuente traslado a las afueras de la ciudad, se rompió con la visión tradicional de la cárcel, para excluir a los privados de la libertad del resto de sus habitantes, con

2 Popayán fue fundada en 1537. Su importancia se debe a su papel central en el período colonial, convirtiéndose en el paso obligado entre las provincias de Santa Fe de Bogotá y Quito. Fue una de las cinco ciudades más antiguas, fundada por Sebastián de Belalcázar durante el primer período de conquista española. Actualmente es la capital del departamento del Cauca, creado en 1910 y ubicado en el suroccidente colombiano.

el crecimiento del espacio urbano, aspecto que se evidencia en la redistribución de las donaciones recibidas durante los primeros días de la Semana Santa, fundamental en la identidad religiosa de los payaneses.

A través de este trabajo se pretende responder a las siguientes preguntas: ¿cuáles son las celebraciones de corte religioso en la institución penal objeto de estudio?, ¿cómo categorizar a las personas privadas de la libertad de acuerdo a sus prácticas y creencias religiosas en la Penitenciaría Nacional de San Isidro? y ¿qué papel desempeña la imagen del infierno dentro de las preocupaciones teológicas y las expresiones lingüísticas vinculadas con la realidad que se vive dentro de esta institución? La importancia de la religión en el centro penitenciario se complementa con datos obtenidos durante dos periodos de trabajo etnográfico, donde se realizó observación participante y entrevistas a profundidad con directivos. Lo anterior permitió desarrollar tres categorías para explicar los significados religiosos entre los reclusos de la penitenciaría.

Cuestiones conceptuales y contextuales

Para Erving Goffman (1970) las instituciones totales³ son características de las sociedades complejas. En aras de facilitar su profundización las divide en cinco categorías. Una de estas se apoya en las instituciones que protegen a la comunidad contra los que intencionalmente representan un peligro para la sociedad. Se incluyen los presidios, las cárceles, los campos de concentración y los campos de trabajo. Otra tipología planteada por el representante del *interaccionismo simbólico* involucra a las organizaciones que sirven como refugio del mundo y la formación de religiosos, entre estas se cuentan los monasterios, los conventos, las abadías y otros claustros. En el estudio de la religión al interior de la Penitenciaría Nacional San Isidro confluyen dos funciones de las instituciones totales: la encargada de “proteger” a la comunidad contra aquellos que “intencionalmente” representan una amenaza, mientras que en estos penales se presentan estrategias de sobrevivencia al actuar como “refugio del mundo”.

3 La clásica definición fue planteada por el sociólogo estadounidense Erving Goffman en su obra *Internados. Ensayo sobre la Situación Social de los Enfermos Mentales* (1970). Una institución total se entiende como un lugar de residencia y trabajo, donde un gran número de individuos en igual situación, aislados de la sociedad por un periodo apreciable de tiempo, comparte en su encierro una rutina diaria, administrada formalmente.

Erving Goffman realizó investigaciones de las interacciones cara a cara en la vida cotidiana empleando “metáforas teatrales como recursos conceptuales (escena, público, personaje, rol, decorados, puesta en escena, etc.)” (Corcuff, 1998: 86). Este autor estudió los roles que la gente representa dentro de una sociedad determinada. Para el caso de los hospitales psiquiátricos, Goffman articuló los papeles que desempeñan los internos y el personal que labora en esta institución y propuso investigaciones más a fondo que indagaran las diferencias típicas de los roles que se presentan al interior de los grupos estudiados. Ahora bien, se plantea la necesidad de generar un estudio de los *roles* asumidos por las personas recluidas en San Isidro, vinculando las relaciones de poder y la religión entre los internos. A su vez se resaltan situaciones en que los reclusos se aprovechan unos a otros como medios para conseguir fines particulares, lo anterior enmarcado en una búsqueda constante del orden y el control de los recursos necesarios para la sobrevivencia (Varón, 2004).

La primera temporada de trabajo de campo se realizó entre los años 1999 y 2001. Para el ingreso se desarrolló el rol de acompañante a familiares de reclusos. En ese entonces me uní a un grupo religioso de origen cristiano con el fin de acceder a la Penitenciaría Nacional de San Isidro. Antes de esto había realizado visitas exploratorias en la Cárcel de Villahermosa en Cali. A través de contactos establecidos con educadores del penal, obtuve la autorización pertinente para ejercer el rol de docente. De esta forma pude acceder a la información necesaria para responder las preguntas formuladas. La recolección de datos fue posible gracias a la observación de *escenas culturales* y a la participación directa en eventos, clases, reuniones, charlas formales e informales, sostenidas con los narradores culturales (internos, administrativos y guardianes), que asistían a la escuela, trabajaban en los talleres o se paseaban por los diferentes patios del penal. Se subraya que el trabajo de campo fue realizado en una institución integrada por entre 900 y 1000 internos, con el fin de indagar las visiones del mundo en torno a lo religioso.

Para el año 2000 se había conformado un grupo de interés que gozaba del visto bueno de la Dirección. Este grupo de internos controlaba las relaciones de intercambio y poder al interior de la Penitenciaría Nacional San Isidro. A finales de ese mismo año, “la mesa local de trabajo”⁴ fue desarticulada debido

4 La mesa local de trabajo era un grupo de interés que se constituyó a finales de 1998, en el que participaban integrantes de los distintos pasillos y los cuatro patios del penal. Su objetivo era facilitar la interlocución con la directora de la penitenciaría. Cada integrante cumplía la

a que las directivas de la institución evidenciaron abusos de poder, por un lado, y por el otro, se agudizaron los problemas con la llegada de un grupo de “presos políticos” que fueron trasladados de otras cárceles del país. Los nuevos moradores desconocieron los procesos de concertación y diálogo iniciados entre la mesa y las directivas, realizadas el año inmediatamente anterior. Los conflictos no se hicieron esperar y el desorden se hizo evidente (Varón, 2000).

Durante el campo se presentaron varios incidentes que atentaron contra la seguridad de los internos y los trabajadores de este penal, tornándose crítica la situación para el investigador, quien en noviembre de 2000 se vio obligado a interrumpir su *rol* de docente, asumiendo posteriormente, el papel de visitante en 2001. Este nuevo rol me permitió evidenciar algunos cambios acontecidos en la administración, el personal de guardia, los internos, las relaciones, los procedimientos y las modificaciones en la infraestructura, asunto que se reconfirmó en el segundo período de campo.

El trabajo de “la mesa local” permitió aumentar el orden y el control de los directivos del penal. Algunos de sus integrantes desarrollaban estudios de educación superior, ejercían labores como docentes de la escuela y apoyaban procesos laborales para dignificar la vida de los internos. Este cambio era necesario después de múltiples fugas generadas años anteriores así como las muertes causadas por distintos motines, uno de los cuales dejó seis muertos y 18 heridos en abril de 1997⁵. Todos estos desordenes había llamado la atención de los directivos del Inpec, de forma que era prioritario construir un complejo de celdas que permitiera reforzar la seguridad y evitar los disturbios del pasado⁶. A los motines se le sumaban los intentos de fuga y el aumento de la violencia. Hay estudios sobre fugas masivas o individualizadas en las cárceles de Popayán que datan de 1950, según se revisó con datos secundarios,

función de escuchar las acciones de mejora vinculadas con las condiciones sanitarias y de salubridad, educativas, alimentarias y de derechos humanos, entre otros aspectos. Trabajaron por reactivar la escuela y apoyar el descuento de rebajas de penas para los alumnos y docentes, razón por la cual muchos de sus integrantes fungían como voluntarios, al mismo tiempo que realizaban programas profesionales de forma virtual ofrecidos por la Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD). La mesa local de trabajo permitió que yo pudiera ser docente voluntario en el área de ética y moral durante todo el año 2000.

5 <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-516787> (Consultado el 3 de noviembre de 2017).

6 <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-761668> (Consultado el 4 de noviembre de 2017).

recolectados a partir del periódico El Liberal (Varón, 2003) y otras fuentes impresas.

Las disputas internas aumentadas con la llegada de “presos políticos” se ubican en un contexto coyuntural vivido en todo el país. Ante un proceso de paz fallido, el gobierno lanzó una ofensiva hacia los integrantes de grupos al margen de la ley. El paso de Penitenciaría Nacional de San Isidro a Centro de Reclusión Penitenciario y Carcelario San Isidro de Popayán, obedeció a un plan para aumentar el número de centros de máxima seguridad⁷. Esta decisión fue tomada durante el gobierno del presidente Andrés Pastrana (1998–2002). Esta estrategia buscó proteger a la comunidad contra los que intencionalmente representan un peligro para la sociedad en el suroccidente colombiano. Se invirtieron cuantiosos recursos para reducir los niveles de hacinamiento aumentando a 1600 cupos por cada nueva construcción y el gobierno tomó la decisión de desarrollar la infraestructura penitenciaria en el país en cuatro zonas. En el caso de Popayán, se destinaron recursos para su ampliación. El plan también incluyó a la Penitenciaría Nacional de Valledupar (César), el Nuevo Centro Penitenciario de Oriente en Acacías (Meta) y el Centro Penitenciario de Alta Seguridad de Cómbita (Boyacá)⁸.

Después de esta breve contextualización teórica, metodológica y temporal, se describirá el ritual de la Semana Santa en la penitenciaría de Popayán, ciudad capital del departamento del Cauca, ubicado en el suroccidente colombiano. Históricamente, esta ciudad ha desarrollado el sentido religioso a partir de las procesiones de Semana Santa y la arquitectura religiosa que se conserva en su centro histórico (Vivas et. al., 2007).

¿Se protege a la población colombiana contra los delitos?

7 <http://www.inpec.gov.co/portal/page/portal/Inpec/ElInpecComoInstitucion/EstablecimientosPenitenciarios/Establecimientos%20Regional%20Occidente/EPMS%20CAS%20ERE%20POPAYAN> (Consultado el 2 de noviembre de 2017).

8 En el caso de Combitá, según datos del gobierno, la inversión superó los 30 mil millones de pesos. Más que una edificación, se expresó como un proyecto de desarrollo humano que posibilitaría a quien cumpliera la pena, se originaría así el papel de resocialización de los reclusos. Se esperaba que estos retornaran a la libertad, una vez cumplida su condena, con las herramientas morales, intelectuales y técnicas para reconstruir su vida y hacer aportes positivos a la sociedad (<https://andrespastrana.org/portfolio-items/inauguracion-del-nuevo-centro-penitenciario-de-alta-seguridad-de-combita/>, consultado el 4 de noviembre de 2017).

El hacinamiento carcelario y penitenciario en Colombia ha sido todo un desafío. Algunos investigadores le han dado el nombre de “necropolítica” por convertirse en cárceles de la muerte (Bello y Parra, 2016). Se han tomado decisiones para descongestionar estas instituciones totales, enviando a los infractores a las calles sin cumplir completamente sus condenas. Descongestionar el sistema aumentando la impunidad es un asunto que ha generado diversas controversias, aún en materia socio jurídica (Ricardo, 2016; Restrepo, 2011). Sin embargo, medidas como esta inciden en la creciente percepción de inseguridad que se expande por ciudades y regiones, los medios de comunicación informan que muchos causantes de homicidios, lesiones personales, hurto a personas, residencias, carros, motos y establecimientos comerciales, entre otros delitos, son generados en diversos casos por reincidentes (Acosta y Zapata, 2016).

Un medio de comunicación local informaba a sus lectores que “un pastor cristiano hacía parte de una banda de sicarios en Cali – Colombia”⁹. La banda delincriminal conocida como la “Doble A” se dedicaba al homicidio y el tráfico de estupefacientes y actividades de “gota a gota” en el oriente de la ciudad. Uno de sus integrantes aprovechaba la condición de líder espiritual de un templo religioso para desarrollar acciones ilícitas. Evitaba el control de la policía, camuflando las armas de fuego al interior de una Biblia, adaptada con un compartimento para facilitar su transporte. Por otro lado, el líder de la organización, conocido como alias “Crilin”, de 35 años de edad, purgaba una pena en el año 2011 por el delito de homicidio agravado tentado y porte ilegal de armas. Gozaba del beneficio de casa por cárcel a pesar de presentar un trasegar delictual de más de 20 años. Este caso y muchos otros que a diario se conocen, cuestiona no solo los modelos de resocialización (Hernández, 2018), sino también la necesidad de nuevas políticas criminales (Arenas y Cerezo, 2016).

En discusiones cotidianas, se cuestiona la legitimidad de las instituciones penales y su papel resocializador en Colombia. Si son justas o injustas las penas, si los jueces son manipulados, a propósito del caso conocido como el “cartel de la toga”, o si la asignación de casa por cárcel se aplica a personas que pertenecen a cierta condición socioeconómica, producto de “negociaciones poco transparentes”. Para efectos analíticos, se trata de develar las prácticas de

⁹ <https://occidente.co/cali/pastor-cristiano-hacia-parte-de-banda-de-sicarios-en-cali/> (consultado en febrero de 2020).

la religión como un acto cotidiano y un patrón cultural sumamente importante, en el que tanto internos de San Isidro como funcionarios del Instituto Nacional Penitenciario y Carcelario (conocido por sus siglas como Inpec), se encuentran inmersos en el contexto local.

En el segundo momento de observación y análisis, de 2016 a 2020, se confirmó que el hacinamiento en la Penitenciaría Nacional de San Isidro de la ciudad de Popayán no es un problema reciente. Esto configura las imágenes escatológicas sobre el infierno que en su interior se confirman. Al realizar un análisis sociohistórico, las relaciones entre el poder y la religión tienen además una perspectiva territorial. Las declaraciones realizadas por el Defensor del Pueblo del Departamento de Cauca en febrero de 2016 a un canal de noticias nacional, habla de desapariciones y descuartizamientos de internos entre los años 1999 y 2001¹⁰. En efecto, se presentaron conflictos por la lucha del espacio físico en un momento donde San Isidro aún no era una penitenciaría de “máxima seguridad”. La desarticulación de procesos organizativos generados con el traslado de internos provenientes de otros penales del país, vinculados a crímenes contra la vida, determinó un juego político caracterizado por un solo objetivo: detentar el control entre los internos.

De esta forma, aunado al tema del hacinamiento, se construyeron otras imágenes sobre la Penitenciaría Nacional San Isidro, como fueron los constantes atropellos y la violación de derechos humanos, los conflictos internos y homicidios, el aumento de las enfermedades de transmisión sexual, que constantemente colocaron en riesgo la vida de los internos (Fajardo y Camacho, 1997). Ante estos problemas, la religión fue un camino que le permitió a muchos reclusos adaptarse a este espacio, viviendo un proceso de conversión para resguardarse del peligro. Sin embargo, este no fue el único camino recorrido por algunos internos. El recorrido etnográfico permitió hallar otras dos opciones: la rotación entre diversas iglesias a fin de adquirir recursos económicos necesarios para aumentar la adaptación en la penitenciaría por parte de otros internos y mediante el rechazo a toda conversión religiosa. Antes bien, las emociones y pensamientos orientados a la venganza parecían ser una constante, relatadas en varias entrevistas.

10 <http://www.rcnradio.com/locales/descuartizamientos-la-carcel-san-isidro-popayan-podrian-haber-ocurrido/> (Consultado el 2 de noviembre de 2017).

Desaparición de los rituales de integración

Para analizar las características de los sistemas de creencias que comparten los hombres privados de la libertad en la Penitenciaría Nacional de San Isidro, se empezará diciendo que la mayoría de los internos, ya sea condenados o sindicados, comparten la creencia en un ser sobrenatural, o por lo menos lo hicieron en alguna etapa de sus vidas. De ahí que la religión en las cárceles no logra constituirse como un horizonte realmente autónomo (Gialdino, 2017). Al considerar un contexto social más amplio, caracterizado por la primacía histórica del cristianismo católico, la participación de ciertas prácticas religiosas desde la infancia se revive en algunos internos de San Isidro, ya sea porque adentro experimentan un proceso de conversión o porque la requieren para fines de sobrevivencia material y espiritual.

En otros casos se reconfirma el distanciamiento no sólo del ser sobrenatural y de los rituales que confirman esta creencia. En algún momento de su vida, los reclusos han dejado de ser practicantes por distintas razones. Lo anterior se confirma con datos cuantitativos suministrados por investigadores, en los que la mayoría de los reclusos “no pertenecía a ningún grupo religioso”. Esto corresponde al 66.7% del total de los que respondieron la encuesta (Correa, Fajardo y Montoya, 2006)¹¹. En este sentido es importante reconocer la diferencia teórica entre la afiliación a una iglesia y la creencia en que se ha educado a partir de procesos de enculturación generados desde la niñez. En muchas de las conversaciones, la distinción entre iglesia y creencia es nula. Algunos católicos se negaban a cambiar de religión porque aseguraban que sus padres pertenecieron a ella y ellos “no van a dejarla” sólo porque alguien los motive a transitar otro camino (Entrevista 1. Agosto de 1999)¹², siendo este un grupo representativo. Otros se van sumando a las iglesias que tienen mayor acogida en San Isidro, como cristianos, evangélicos, testigos de Jehová y pentecostales, principalmente. Varios se convirtieron en disidentes acérrimos de cualquier tipo de creencias y su percepción frente a la religión varía en distintos grados. A nivel extremo se expresa la inexistencia de un creador, por la situación en la que se encuentran los reclusos y que se sustenta en los siguientes datos estadísticos.

11 <http://psicologiajuridica.org/archives/2315> consultado el 2 de noviembre de 2017).

12 Con el propósito de guardar confidencialidad de los entrevistados, se omiten sus nombres y se enumeran las entrevistas acompañada de la fecha en que se realizó.

La participación de los internos en diversos grupos hace énfasis en lo religioso; es mayoritario el católico (19.2%), muchos de los internos que respondieron que no pertenecían a ningún grupo (66.7%) es posible que tengan prácticas dentro de este grupo. Entre los demás grupos se encuentran los cristianos (5.0%), los evangélicos (3.3%), la Alianza Cristiana (1.7%), los testigos de Jehová (0.8%) y los pentecostales (0.8%), entre los cuales suman el 11.6% de los encuestados. En ellos, la categoría más importante de delitos está en los que atentan contra la vida y la integridad personal (57.1%), seguida de los que van contra la familia (21.4%), en tanto la libertad sexual, Ley 30 y los delitos contra el patrimonio económico tienen un 7.1% (Correa, et al. 2006: 16).

Ante la ausencia de no tener en quién depositar los secretos más íntimos del alma, por vía de la confesión, durante el año 2000 el grupo católico tenía iglesia y un sacerdote inconstante. Esto explica la razón por la que muchos internos fueron seducidos por otros grupos religiosos, como los evangélicos y los pentecostales, que realizaban rituales dentro del penal y recibían el apoyo espiritual y económico de algunos familiares, que “emprendían la cruzada” transformadora (Varón, 2004). Los grupos evangélicos y pentecostales fueron ganando más practicantes en San Isidro, aprovechando que el sacerdote encargado de la Iglesia católica venía con poca frecuencia. Muchos fieles se quejaron ante las directivas por la distancia “que Dios ha ido construyendo entre ellos y su representante aquí en la tierra”. A nivel de anécdota la directora del penal, Lilian Obregón, recuerda que en una ocasión le dijo al sacerdote de manera informal: “Padre, usted tiene que entrar con más frecuencia al penal, porque si no, los pastores le van a quitar sus feligreses” (Entrevista 2, marzo de 2000).

En Semana Santa los internos celebran la pasión, muerte y resurrección de Jesucristo. Los católicos llevaban a cabo, en el interior del penal, una procesión que recuerda las doce estaciones vividas por Jesús antes de su muerte. Los miembros de la comunidad evangélica y pentecostal oran y dedican algún tiempo de Semana Santa a la reflexión. También es un momento de reversión dado que las prohibiciones presentadas en todo el año encuentran su paréntesis. En esta semana se permite la entrada de pescado seco y enlatados y su efecto en el consumo, que por lo regular para el resto del año está restringido.

El consumo de atún y sardinas según la tradición bíblica, evoca el ayuno de carnes rojas como duelo por las vísperas de la muerte y la crucifixión del salvador. También la vigilia de la Virgen María se rememora cuando esta se negó a ser tentada por el Diablo, el Sábado santo. Los “rancheros” que colaboran con la preparación de alimentos para estas fechas sagradas cocinan de acuerdo a esta celebración litúrgica, ya sea porque ellos mismos pertenecen a alguna iglesia o porque se les ordena guardar respeto por los demás compañeros. Pero la distancia entre los internos de la Penitenciaría y la religión católica es un asunto reciente, en comparación con las evidencias religiosas observadas en décadas anteriores.

La importancia de los presos en el ritual de la Semana Santa de Popayán no puede ser tomada a la ligera. Cuando la Penitenciaría Nacional de Popayán funcionaba muy cerca del centro histórico, la sociedad los incluía en la procesión de la comida de los presos. La Penitenciaría se ubicó frente a la subida del Puente del Humilladero entre el primero de enero de 1953 y el 28 de abril de 1960. Para estos años se recaudaban fondos y todos los recursos se orientaban para preparar comidas que se compartían en la procesión del martes santo (Varón, 2003). Es necesario reconocer el papel fundamental de las procesiones de Semana Santa como una de las mayores expresiones de religiosidad que identifica a los habitantes de Popayán. En este sentido el martes santo 28 de marzo de 1950, el Periódico El Liberal registró en su primera página lo siguiente:

La comida de los Presos tendrá una Gran Solemnidad. Como todos los años, en este, don José Vicente Arce López se viene preocupando por la mejor presentación de la “comida de los presos” el martes santo, como lo hiciera durante varios años su señor padre don Nicomedes Arce. Uno de nuestros reporteros tuvo la oportunidad de conversar ayer con don José Vicente, quien le proporcionó algunos datos relacionados con el costo de esa celebración, los transmitimos a nuestros lectores a objeto de que se ofrezca algún apoyo eficiente, ya que hasta ahora en el comercio sólo se le ha recaudado la ínfima suma de cuarenta y cuatro pesos. El departamento no ha auxiliado sino con la suma de trecientos pesos, y de acuerdo con la alarmante alza en los precios de los víveres, que se registra actualmente, en este año no se invertirán meno de mil pesos; como puede advertirse no se han recolectado ni cuatrocientos pesos. Nosotros hacemos una encarecida llamada a la ciudadanía en general, pero muy especialmente al comercio local y a las contadas industrias establecidas entre nosotros, para que presten su afectivo apoyo a esa empresa desde todo punto de vista ecomiable (sic)” (El Liberal, marzo 28 de 1950. 6H).

Esta noticia deja entrever varios aspectos que deben ser considerados. En primera instancia, se nombraba a un miembro de la comunidad que en repetidas ocasiones cumplió la función de organizar la procesión de la comida de los presos, *rol* que en años anteriores había organizado su padre. Esta actividad había pasado de generación en generación. Se pedía la colaboración a la “ciudadanía en general” y el sector productivo y comercial en particular, de forma que vía el recaudo de recursos económicos participaban los ciudadanos. El Departamento, como ente territorial que asigna recursos públicos, donaba la tercera parte del valor total para llevar a cabo la celebración de esta procesión. El reconocido investigador Adrew Hunter Whiteford, antropólogo estudioso de las clases sociales en Popayán y Querétalo (1963), manifestó al periódico su descripción de este ritual semanasantero:

El lunes no hay ceremonia alguna, pero el martes la agitación es generalizada otra vez. Se preparan quince “pasos” para la procesión nocturna que parte de la Iglesia de San Agustín, y la tarde se dedica a una curiosa ceremonia llamada la Fiesta de los Prisioneros. En cierto modo este es un rito de acción de gracias. Se organiza una procesión de andas sobre los cuales se colocan grandes cazuelas de ropa, fuentes de ensalada y frutas, cajones de bebidas gaseosas, primorosos budines de jalea decorada, frijoles y carne que desfilan por las calles en dirección a la cárcel. El arzobispo ataviado con todas sus galas, representantes del gobierno y la inevitable banda militar van con ellas. Al llegar a la cárcel (Sic) estos personajes se abren paso por entre la multitud y penetran por las angostas puertas; se hace salir al patio para que escuchen los discursos preparados para la ocasión y después se les regala con una abundante merienda (El Liberal, marzo 28 de 1956: 2).

Otra forma de participación de las gentes de Popayán era haciendo el recorrido, o su acompañamiento cargando los alimentos el martes. Esta fecha posteriormente fue corrida para el lunes santo. Pero ya fuera lunes o martes, este “mito en acción” se reconocía como “la procesión de la comida de los presos” y tenía un claro motivo de integración. Cuando la penitenciaría fue cambiada de lugar, y trasladada a las afueras de la ciudad, la procesión se fue transformando con el fin de apoyar a las personas de la tercera edad y los hogares geriátricos.

El ritual de inauguración de la Penitenciaría Nacional de San Isidro fue una fecha que marcó el declive de la “Fiesta de los Prisioneros”. En la mañana del lunes 11 de abril de 1960, el Ministro de Justicia llegó a la ciudad

de Popayán, vía aérea, acompañado por su esposa e hijo. El viaje fue planeado para cumplir con obligaciones encargadas por el Presidente de la República en relación a la inauguración de la Penitenciaría Nacional de San Isidro. A las cuatro de la tarde llegaron los personajes más relevantes y la ceremonia de inauguración estaba por empezar. Los prelados asistentes oficiaron la ceremonia de bendición. Germán Zea Hernández, Ministro de justicia, recibió la Penitenciaría a nombre de la nación, no sin antes leer su discurso. La obra se dio por inaugurada en presencia del Gobernador del Cauca, el Alcalde de Popayán, el Obispo Auxiliar de la Arquidiócesis, los ingenieros constructores, los invitados especiales y muchos otros ciudadanos que se habían asomado para enterarse de la última noticia y luego difundir lo acontecido a familiares y vecinos, como era la costumbre. Estos actos de inauguración duraron más de dos horas, registró el periódico *El Liberal* (Varón, 2000).

A las cuatro de la madrugada del jueves 28 de abril de 1960 finalizaron los preparativos para el traslado de cuatrocientos ocho internos de la Penitenciaría Nacional de Popayán y treinta y nueve detenidos de la Cárcel Judicial. La ejecución de las actividades programadas empezó a las seis de la mañana, cuando los conductores de cuatro buses de la empresa Pubenza desplazaron masivamente a los detenidos acompañados por grupos de seguridad que fueron llevados hasta los “modernos” edificios construidos por la nación en el Corregimiento de Las Piedras, hasta donde actualmente se encuentra, pero erigida como lugar de máxima seguridad.

Para resumir, en un momento de intensificación ritual que representaba la Semana Santa, la procesión de la “comida” integraba a los privados de la libertad con el resto de la sociedad. La religión católica cumplía la función de incorporarlos mediante el discurso y los rituales. Si bien eran actos sociales, estos se enmarcaban en un contexto de religiosidad popular. A inicios de los años sesenta empezó una separación de los privados de la libertad con la religión católica. Esta separación coincide con el crecimiento de la ciudad y la necesidad de construir la Penitenciaría fuera del perímetro urbano. A pesar de que la Constitución de 1991 marcó el inicio jurídico de la libertad de cultos, en el año 2000 esta diversidad religiosa se hacía presente en penitenciarias como San Isidro. En este distanciamiento, el sacerdote también se había alejado y la Penitenciaría fue permeada por nuevas interpretaciones bíblicas, otros rituales y formas de expresión religiosa. El día de visita rompe

en algo la rutina del encierro y les permite acceder a los familiares y seres queridos, aspecto suspendido durante los brotes de Covid-19 surgidos en mayo de 2020, para evitar el n3mero de contagios.

Como lo recuerda Fajardo (2014: 370): “Para los detenidos el d3a de la visita es un d3a sagrado”. La sacralidad consiste en ser un d3a que se sale de la rutina, ya que permite ver rostros “nuevos”. Es el medio que permite soñar con la posibilidad de alg3n d3a salir a la libertad, pero en diciembre se conjuga con excepciones. Durante todo el ańo, los guardianes lo requisan todo, pero para la 3poca decembrina se permite la entrada de platos especiales, preparados por esposas, madres, hijas, hermanas y visitantes en general. Una comida que se consume con frecuencia para este tiempo es la nochebuena, constituida por manjar blanco, empanadas de pipi3n, envueltos de choclo y natilla de ma3iz. Tambi3n los muros del penal sufren una transformaci3n. Estos cambiaban de colores llen3ndose de expresiones alusivas a la 3poca, como “Jes3s ha nacido, 3aleluya!” o “Feliz Navidad y Pr3spero Ańo Nuevo”, como se evidenci3 durante el trabajo de campo.

La c3rcel como representaci3n del infierno

Cuando un integrante de la mesa local se encontraba a punto de salir del penal, consideraba que su funci3n hab3a sido “ser palabra de viento y ejemplo para los dem3s”, por ello enseń3 3tica y moral en la escuela, participaba en la organizaci3n de la iglesia cristiana, trabaj3 en los talleres de ebanister3a y promulgaba el convencimiento de haber elegido “el camino correcto”. Esto le hac3a feliz y realizado (Entrevista 3. Mayo de 2000). Pero no tener visita puede ser fuente de conflictos, como lo explica Miriam Fajardo en el caso de la Penitenciar3a Nacional Villa de las Palmas en Palmira, Valle del Cauca.

Las visitas son fuente generadora de conflictos: “Hay sujetos a los que hace muchos ańos no los visita nadie, algunos han perdido totalmente cualquier v3nculo con la familia, amigos y personas cercanas. As3 es que, para estos sujetos el hecho de observar que a sus dem3s compańeros s3 los visitan, genera tensiones” (Fajardo, 2011: 370). Por el contrario otros hombres niegan la existencia de un ser omnipotente y omnipresente. Argumentan que “Dios no existe y si existe no se mete en cosas de humanos. Dios no existe porque en la tierra se cometen muchas injusticias y Dios permite que el hombre abuse

del hombre” (Entrevista 8. Diciembre de 2019). La privación de la libertad en algunos internos hace que el tiempo sea invertido en planear su venganza. Se piensa en integrantes del sistema o personas que los denunciaron. Entonces se escuchan ideas como “me voy a bajar un par de tombos para que sepan quién soy yo”, “hay que acabar con esos jueces hijueputas” o “espere y verá lo que le va a pasar a esa vieja gonorrea por ponerse de sapa” (Entrevistas 5 y 6. Diciembre de 2018).

Pasiones como el odio, la ira, la venganza, entre otras similares no son expresiones lingüísticas carentes de sentido. Actúan en la psiquis como válvula de escape que buscan su materialización. Muchos de estos deseos se ejecutan y se expanden creativamente. El deseo humano es esencialmente mimético, es decir, nuestros deseos se configuran gracias a los deseos de los demás por imitación. Como nos recuerda René Girard la crisis del sacrificio desencadenó una violencia mimética, en donde la venganza “se presenta como represalia, y toda represalia provoca nuevas represalias. El crimen que la venganza castiga, casi nunca se concibe así mismo como inicial; se presenta ya como venganza de un crimen más original” (1995: 22). Desde la antigüedad griega se ha reflexionado sobre la necesidad de controlar estas pasiones (Aristóteles, 1998). Expresiones verbales que aluden a “emociones antisociales”, como las llamó Adam Smith (1997), entre las que se encuentra el odio, la ira, la venganza, la cólera y otras similares, son dirigidas hacia familiares, testigos, policías, administradores de la justicia y la sociedad en general. Estas ideas emergen como refuerzo ante la percepción de la injusticia, de pagar condenas sin tener ninguna responsabilidad o la incapacidad de asumir los propios errores. La minuciosa contabilización del tiempo antecedida por un señalamiento “injusto”, anula cualquier esfuerzo por reconciliar al interno con los semejantes.

La religión en estos casos no logra su *eficacia simbólica*, de promover transformaciones y actos de conversión. Todo lo contrario. El vínculo de internos que comparten emociones que atenta contra la convivencia social, justifica otros delitos. Estos se realizan tras las rejas haciendo uso de tecnologías móviles, ejerciendo liderazgo o apoyando a las bandas de delincuentes que viven tras las cárceles, incurriendo en estafas, suplantación de identidad y otras formas de delitos, muchos de estos mediados por el uso de tecnologías¹³.

13 Antes de elegir la Penitenciaría Nacional de San Isidro como lugar de investigación, se habían hecho acercamientos a la Cárcel de Villahermosa de Cali. En las observaciones realizadas en septiembre de 1999, se pudo evidenciar el ingreso ilegal de celulares, que

En una de las clases dictadas en la escuela, un interno de 55 años aseguró que “Dios no existe y que su familia lo había abandonado al saber que él era un delincuente” (Entrevista 4. Diciembre de 2000). Desde ese momento no había vuelto a creer en nadie, y había dudado de la existencia de Dios porque le había quitado todo lo que tenía. Dijo que “cómo era posible que lo hubiesen condenado sólo porque el bigote se parecía al del asaltante de un banco que mató a tres personas”. Por este “ganso” fue condenado a pagar 40 años físicos¹⁴ y ya llevaba diez. Sus palabras evidenciaban resentimiento, el cual brotaba por todos sus poros. Finalizó su participación en clase diciendo que la “venganza es lenta y espero salir algún día para hacer cosas malas, para que así me juzguen por algo que sí haya hecho” (Entrevista 4. Diciembre de 2000). Repitió varias veces las mismas ideas agregando que “cómo era posible que un campesino como él, hubiese disparado un arma si de niño nunca utilizó una cauchera”, y mucho menos que fuera el líder de una banda de asaltantes. El investigador recuerda esta sesión porque el interno se tomó literalmente toda la clase para hacer catarsis y narrar su historia de vida. De forma que la conexión entre el infierno emocional y el físico es grande.

El hacinamiento configura la mayor representación del infierno. Cuando se habla del tema de las instituciones penales, ya sean cárceles, penitenciarias, inspecciones de policía, permanentes, entre otras que privan la libertad de personas, sin hacer distinciones de sexo, edad, clase social, grupo étnico, partido político, entre otros, usualmente se les relaciona como espacios hacinados, esto es, sitios grises y húmedos, sin agua, luz o instalaciones sanitarias que albergan cientos de “almas”, sin esperanzas de cambio.

“Muchos cristianos creen que los muertos se dividen en dos grupos: aquellos que no se han salvado y que reciben un castigo eterno, y aquellos que se han salvado y que gozan de una recompensa eterna. Aunque hay discrepancias, normalmente se asocia el infierno con la tortura del fuego, y el cielo con palacios” (Ember y Ember, 1997: 365). Una gran mayoría de internos cree en la existencia del cielo y del infierno como lugares a donde se dirigen las

manipulaban internos con conocimientos técnicos. Estos instrumentos eran clonados para extorsionar, falsificar y cometer otros delitos. En la actualidad se han determinado distintas bandas que ejecutan las infracciones desde las cárceles, en las que paradójicamente sus líderes se encontraban tras las rejas. Debido a los traslados estas actividades miméticas se enseñaban y aprendían.

¹⁴ La expresión “pagar 40 años físicos” implica cumplir esta condena sin la posibilidad de aspirar a rebajas.

almas, según hayan sido los comportamientos asumidos en la tierra. Algunos llegan a asegurar que San Isidro es parte del sitio infernal y las almas penan y divagan por doquier. Lo anterior se plantea considerando el diálogo sostenido con varios internos durante el tiempo de recolección de datos. Se sostenía que la Penitenciaría Nacional de San Isidro era *un cementerio de vivos*: “Vivir en San Isidro es como vivir en el infierno”. Desde ese mismo momento, pensé en esta característica que diferencia el sistema de creencias en contexto de privación de la libertad:

La cárcel es un cementerio de vivos. Sí, porque aunque la vida continúa, la de nosotros se detiene. Sí ve usted esos hombres que van por allá dándole vueltas al patio, ¿sí los ve? - señaló dos hombres que rondaban entre los 50 años de edad -, por más que ellos caminen siempre van a llegar al mismo lugar... Pille hermanito, este lugar es como un cementerio y nosotros estamos muertos en vida. Es más, parece un infierno porque estamos vivos, pero parecemos almas (Entrevista 1. Agosto de 1999).

Expresiones como “cementerio de vivos”, “San Isidro como un cementerio” y “muertos en vida” resultan carentes de sentido al ser tomadas a la ligera. Merecen ser interpretadas más allá del proceso natural que todo ser humano experimenta como parte de la etapa biológica que se inicia con el nacimiento. La muerte, el cementerio y el infierno fueron los conceptos que varios entrevistados usaron para referirse a la forma como percibían su entorno diario, que tal vez había sido construido en un estado emocional de depresión (Medina, Cardona y Arcila, 2011), muchas veces producto de lo que una vez se tuvo y ya no. No es sólo la pérdida de cosas materiales como la vivienda, la cama, la comida, o el trabajo, sino también de relaciones afectivas con sus hijos y esposa, familiares y amigos. Las asociaciones también incluyen la violencia y el miedo que esto genera. Esa distancia social es la que se introdujo desde los años sesenta y que se dio cuando entró a operar San Isidro a las afueras de la ciudad. Pero una vez más, cuando el castigo pasa a ser de máxima seguridad y se suprimieron algunas libertades. Ya no se podrían hacer transacciones en dinero. Había que usar dinero plástico, así que los pobres no podían acceder a bienes básicos. Las visitas pasaron de cada ocho días a una vez por mes. El control aumentó, incluyendo el uso de cámaras, uniformes, encierro.

“Cuando ingresé hace ocho años esto era un verdadero infierno, muertos a granel, apuñalados a diario, un verdadero calvario. Uno solamente para sus

adentro le rogaba al todo poderoso y a la virgen santísima que lo protegieran” (Fajardo, 2011: 356). La representación de la cárcel como el infierno aquí en la tierra, trasciende el espacio físico. En él se añaden las percepciones de extrañeza. Se echa de menos la libertad de movimientos, justamente porque la *institución total* administra formalmente la vida de los internos. La pérdida de libertad, autonomía e individualidad recuerda continuamente que ya no controlan su tiempo, sus movimientos, sus sueños e ilusiones, así que “por más que se camine, se terminará parando en el mismo lugar”. Como nos recuerda Foucault (1976) la modernidad no castiga al cuerpo sino al alma. El tiempo cíclico que de tanto caminar se termina asediando al caminante por la rutina de los pasos.

Mientras el tiempo pasa, se escuchan muchas frases, refranes y hasta canciones que conducen al tema de San Isidro como un infierno. Entre estas letras se encontró un fragmento de rap que dice: “Siete días aquí, siete en el infierno, pa’ que sientas un minuto lo que se siente estar preso”. La metáfora “vivir en San Isidro es como vivir en el infierno” cobra sentido cuando las visitas empiezan a hacerse más infrecuentes y los diarios de campo se van llenando con registros de peleas verbales y físicas, heridos y muertos, con comentarios sobre los grupos que imponen un orden a la fuerza, con olores extraños, algunos desagradables, otros no tanto. Tal vez nunca se comprende realmente el significado de privación de la libertad o infierno que para los internos es evidente, puesto que se ha adquirido con el hecho de permanecer muchos años tras las rejas en San Isidro.

Pero hay algo más. El concepto de libertad se hace cada vez más grande, y es entonces cuando aparecen los recuerdos, las situaciones cómicas, las alegrías, los sitios recorridos, llegan a la mente las discusiones tenidas con los seres queridos, los malos ratos y aparece el arrepentimiento acompañado con la cotidiana expresión que rompe un pasado: “antes de caer en San Isidro”. Se añora el pasado y se odia el presente porque los deprime. El futuro continúa siendo incierto tanto para los sindicatos como para los condenados. Se sienten en el infierno y quieren escapar de él. Los deseos de los sindicatos van desde “que el juez falle a su favor” hasta que “los testigos se retracten” y el condenado se aferra a la esperanza que la suerte los acompañe para “coronar un túnel” y huir. Muchos sueñan con los actos salvadores. Que vuelva a ocurrir

lo que ya pasó. Un grupo guerrillero se vuelve a tomar a San Isidro, entre otras situaciones que no se escapan de la imaginación colectiva.

Mientras para unos la consigna es “disfrutar todo lo que depare la vida” en cualquier lugar así sea en la mismísima cárcel, otros se inclinan por la idea de que “uno debe disfrutar la vida mientras esté libre”. Una mañana de mayo se le preguntó a Melquisedec, el secretario de la escuela, qué opinaba sobre la idea de que vivir en San Isidro era como vivir en el infierno y respondió inicialmente con una pregunta. “¿Quién dijo que el cielo o el infierno existen? Esos son inventos de la gente para asustarlo a uno. Él que le gusta el maltrato se lo dan”. Después de analizar la pregunta un par de minutos me dijo: “sí, en cierto sentido podría decir que la cárcel es como un infierno que nos pintan, porque uno pierde la libertad, la familia, los amigos y hasta los sentimientos. Uno aprende a odiar hasta la gente que nada tiene que ver” (Entrevista 4. Diciembre de 2000).

Varios internos temen perder la vida en San Isidro. Algunos temen perder definitivamente el contacto con sus familiares. Otros temen volverse viejos con las condenas tan altas que tienen. Muchos otros parecen no tener miedo, pero como dijo un interno “todos le tenemos miedo a algo”. Ante esto, ideas de los hermanos convertidos expresan: “El que está con Dios nada debe temer”. Un interno convertido podría decir que Dios lo ha privado de la libertad como una prueba para buscar medir su fe y si se quiere alcanzar la salvación eterna, es necesario orar y aceptar todos los designios divinos. Estas pruebas hay que vencerlas.

A la vez se reconoce a Dios como un ser supernatural, como un juez que está por encima del resto de jueces, un ordenador que en el día del juicio final separará los buenos de los malos y por supuesto, los buenos serán aquellos convertidos. De otro lado, interpretaciones bíblicas encuentran “la esperanza de venganza que para los judíos piadosos iba inevitablemente unida a la moral de su Ley”. En este sentido, Max Weber señala:

En ninguna religión del mundo existe un dios universal con la enorme sed de venganza de Jehová y el valor histórico de los hechos que presenta la historiografía sacerdotal se puede calibrar bastante puntualmente por la circunstancia de que el hecho correspondiente (...) no se acomoda muy bien a esta teodicea de retribución y venganza. Así la religiosidad judía llegó a ser religiosidad de retribución por excelencia (1997: 396).

Para concluir: la resurrección.

Los rituales y creencias cristianas también hacen parte del ciclo ritual en una penitenciaría. Sin embargo, se ha perdido el significado que antes tenía el día de las Mercedes y rituales que han desaparecido, como la comida de los presos. Las prácticas cotidianas permiten confirmar la existencia del infierno aquí en la tierra, superando las imágenes recurrentes de la escatología religiosa. Según nos recuerda el credo católico, Dios envió a su único hijo para el perdón de los pecados y la salvación de los hombres. Cristo fue condenado, muerto y sepultado, *descendió a los infiernos* y “resucitó al tercer día entre los muertos”. Tal vez esta cadena de acontecimientos guarde algún tipo de semejanza con la tragedia a la que se enfrenta un hombre recluido en San Isidro.

La agonía empezada en algún sitio de detención preventiva. Se es enviado a la penitenciaría por algún delito tipificado en el código penal. Se siente que muere al ser separado de sus seres queridos. Se siente que muere mientras pasa el período de adaptación. Atraviesa “el túnel” que separa al patio uno con el resto de patios. Se experimenta una muerte emocional y en varios casos esta *muerte simbólica* es parecida al dolor físico. Es un alma en pena. La falta de aseo personal combinada con el uso de ropas impregnadas de olores fuertes y desagradables hacen que sean equiparables a las emanaciones que un cadáver desprende cuando pasa por el proceso de descomposición. Es una agonía larga mientras se aguarda la sentencia del juez. Es una muerte en vida mientras se espera que el tiempo de condena llegue a su fin.

El descenso a los infiernos complementa la muerte. Un intenso dolor siente el alma cuando los días avanzan. Día y noche se cuenta con la compañía de espíritus guardianes que son los carceleros. Gracias a la humedad que en muchas celdas se presenta, el frío experimentado es intenso. La lejanía de la luz divina es grande. Celdas sin ventanas. Poca iluminación. La luz no penetra el interior de las recámaras ni en muchos corazones. La vida se vuelve monótona. La levantada, la contada, la comida, la acostada. Es una vida formalmente administrada. Hay arrepentimiento u odio hacia los daños causados. Todo el tiempo se piensa en lo mismo. El miedo que se siente es infinito. La semana pasada fue “muñeco” aquel, antier mataron a éste, ¿cuándo vendrá el diablo por mí? El dolor que siente el alma es insoportable. La desesperación por saber

cómo están los seres queridos resulta indescriptible. Se cree que se ha caído en el lugar más bajo de la sociedad.

Para lograr el ascenso se requiere de un milagro. Salir con vida se convierte en casi un milagro, aunque “el trato cada quien se lo busca”. Son elevadas las frecuencias de peleas físicas. Muchas de ellas terminan en heridos y muertos reales. Hay desesperanza en los corazones porque el juez los ha excluido del resto de la sociedad. Dios los ha apartado del resto de su rebaño. El sufrimiento es intenso. Muchos creen que la única forma de parar este dolor es manteniendo la fe.

A partir de los datos etnográficos, se pueden evidenciar tres tipos de posturas que se asumen en la Penitenciaría vinculada con la vida religiosa. Por un lado, quienes asumen la capacidad reflexiva por medio de la religión. El tiempo tras las rejas se invierte en estudiar los documentos bíblicos, evaluar la vida, los comportamientos y actitudes que les hicieron cometer delitos, y fueron la razón para llevarlos a ese lugar. Una segunda posición consiste en cambiar de religión dependiendo de las cosas materiales que se aporten. Es el oportunismo. No hay conversión sino interés por conseguir elementos de aseo y otras necesidades que en la penitenciaría no se consiguen fácilmente. Una tercera posición se rehúsa a aceptar la religión, cualquiera que fuese la creencia. Se rechaza la existencia de Dios y se invierte el tiempo para repensar la forma de hacerlo mejor y cumplir finalmente la venganza.

Referencias

ACOSTA, M. Y ZAPATA, O. (2016). *Pulso a la seguridad ciudadana. Monitoreo a las cinco principales ciudades de Colombia*. Bogotá: Fundación ideas para la paz.

ALMANZAR, S., KATZ C. & HARRY, B. (2015). Treatment of Mentally Ill Offenders in Nine Developing Latin American Countries. *Journal of the american academy of psychiatry and the law*. 43 (3): 340-349.

ARENAS, L. Y CERESO, A. (2016). Realidad penitenciaria en Colombia: la necesidad de una nueva política criminal. *Revista Criminalidad*. 58 (2): 175-195.

ARISTÓTELES. (1998). *Retórica*. Madrid: Alianza Editorial.

ARIZA, L. & TORRES, M. (2019). Definiendo el hacinamiento. Estándares normativos y perspectivas judiciales sobre el espacio penitenciario. *Revista Socio-Jurídicos*. 21(2): 227-258.

ARIZA, L. E ITURRALDE, M. (2011). *Los muros de la infamia: prisiones en Colombia y en América Latina*. Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Derecho.

BARACALDO, M. (2013). El sistema penitenciario y carcelario en Colombia: El concepto de alta seguridad en la justicia especializada. *Revista Policía y Seguridad Pública*. 3 (1): 27-62.

BELLO, J. Y PARRA, G. (2016). Cárceles de la muerte: necropolítica y sistema carcelario en Colombia. *Universitas humanística*. 82: 365-391.

CAMACHO, E. Y FRANKLYN, F. (1997). *Estado social de derecho y reclusión. Caso Penitenciaría Nacional San Isidro, Reclusión de Mujeres la Magdalena Popayán – Cauca*. Popayán: Universidad del Cauca.

CARIDE, J. Y GRADAÍLLE, R. (2013). Educar en las cárceles: nuevos desafíos para la educación social en las Instituciones Penitenciarias. *Revista de Educación*. 360: 36-47.

CASADO, M. (2015). Dispositivo religioso y encierro: sobre la gubernamentalidad carcelaria en Argentina. *Revista Mexicana de Sociología*. 77 (2): 275-300.

_____. (2016). Reciprocidades y gubernamentalidad tras la inserción del dispositivo religioso en cárceles de mediana y máxima seguridad de la provincia de Santa Fe (Argentina). *Revista de Antropología Social*. 25 (1): 35-60.

_____. (2017). Las Prosperidades Restauradoras: el Papel de las Narrativas Pentecostales en las Estrategias de Gobierno del Sistema Carcelario Argentino. *Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro*. 60 (1): 173-208.

CARREÑO, J. (2016). *Las cárceles como espacios de violación a los derechos humanos, estudio de caso: cárcel modelo de Bogotá (2002-2010)*. Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario.

CHAPARRO, S. Y PÉREZ C. (2017). Sobredosis Carcelaria y Política de drogas en América Latina. *Documentos 41*. Bogotá: Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad.

CORREA, Z., FAJARDO, F. Y MONTOYA, A. (2006). *Características y Perfiles de Personalidad del Personal de Internos de la Penitenciaría Nacional San Isidro Popayán*. Popayán: Universidad del Cauca.

DE LEON, F. (2018). Imprisonment and Human Rights in Latin America: An Introduction. *The Prison Journal*. 98(1): 17–39.

DE ZAVALA, L. (1990). Libertad religiosa y cárcel: Hoy y mañana. Eguzkilore. *Cuaderno del Instituto Vasco de Criminología*. 4: 177-184. Recuperado de <https://www.ehu.eus/documents/1736829/2165360/21+-+Libertad+religiosa+y+cárcel.pdf>

DOLAN, K. ET AL. (2016). Global burden of HIV, viral hepatitis, and tuberculosis in prisoners and detainees. *Lancet*. 388 (10049): 1089-1112.

EL LIBERAL. (Marzo 28 de 1950). *La comida de los Presos tendrá una Gran Solemnidad*. Páginas 1 y 6 H.

EL TIEMPO (1997). *Seis muertos en motín en cárcel de Popayán*. Abril 22. Recuperado de: <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-516787>

_____. (1998). *Cárcel de San Isidro será colonia penal*. Junio 11. Recuperado de: <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-761668>.

EMBER, C. Y EMBER, M. (1997). *Antropología Cultural*. Prentice Hall: Madrid.

FAJARDO, M. (2011). *Poder, conflicto y orden*. Penitenciaría Nacional Villa de las Palmas (Colombia). CS 8: 341 – 382

_____. 2014. Prison, power and conflicto: a study of case in Colombia. *La prisión y las instituciones punitivas en la investigación histórica*. Oliver y Urda (coords.). Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

FOUCAULT, M. (1976). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI.

GAFFORD, J. ET. AL. (2019). Cultural Humility as a Spiritually Focused Intervention in Correctional Settings: The Role of Therapists' Multicultural Orientation. *Journal of Psychology and Theology*. 47(3): 187-201.

GALÁN, D. (2015). *Los módulos de respeto: Una alternativa al tratamiento penitenciario*. (Tesis inédita de doctorado). Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

GIALDINO, M. (2017). Aportes epistemológicos para enmarcar el estudio de la religión en contextos de encierro. *Sociedad y Religión*. 26 (48): 300-320.

GIRARD, R. (1995). *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Editorial Anagrama.

GOFFMAN, E. (1970). *Internados. Ensayo sobre la Situación Social de los Enfermos Mentales*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

_____. 1971. *La Presentación de la Persona en la Vida Cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

HATHAZY, P. Y MÜLLER M. (2016). The crisis of detention and the politics of denial in Latin America. *International Review of the Red Cross*, 98 (3): 889-916.

HERNÁNDEZ, N. (2018). El fracaso de la resocialización en Colombia. *Revista de derecho*. 49: 1-41.

INSTITUTO NACIONAL PENITENCIARIO Y CARCELARIO. *Epamscas Popayán*. Recuperado de: <http://www.inpec.gov.co/institucion/organizacion/establecimientos-penitenciarios/regional-occidente/epamscas-popayan>

JANG, S., JOHNSON, B., HAYS, J. ET AL. (2020). Prisoners Helping Prisoners Change: A Study of Inmate Field Ministers Within Texas Prisons. *International Journal of offender therapy and comparative criminology*. 64 (5): 470-497.

KAUFMAN, N. (2019). Nongovernmental organizations and postprison life: Examining the role of religion. *Punishment & Society* 21(4): 393-416.

MARÍN, N. (2013). Religión y cárcel: Reflexiones a partir del evangelismo pentecostal en Chile. *Transformaciones y Alternativas Religiosas en América Latina*. Santiago de Chile: VDC Diseño y Comunicación.

_____. (2016). Evangelismo carcelario en Chile: Análisis socioantropológico de comunidades religiosas en contextos de encierro. *Polis Revista Latinoamericana*. 43: 1-20.

MARÍN, N. Y BAHAMONDES, L. (2017). Adicciones, disciplinamiento y pentecostalismo carcelario en Chile: reflexiones para iniciar un debate. *Sociedad y Religión*. 26 (48): 214-236.

MARTÍNEZ, C. (2012). *Religión tras las rejas. Análisis de la función de la religión en la cárcel Villahermosa de Cali*. Cali: Universidad del Valle.

MEDINA, O.; CARDONA D. Y ARCILA, S. (2011). Riesgo suicida y depresión en un grupo de internos de una cárcel del Quindío (Colombia). *Investigaciones Andina*. 13 (23): 268-280.

MONTAÑEZ, L.; PARDO, J. Y ROSAS, K. (2019). *Emergencia de la Educación Superior en establecimientos carcelarios en Colombia entre los años 2005 a 2015*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional.

MORENO, A. (2019). El delito como castigo: las cárceles colombiana. URVIO, *Revista Latinoamericana de Estudios de Seguridad* (24): 134-149.

NACIONALES UNIDAS. (2004). *Los derechos humanos y las prisiones. Manual de capacitación en derechos humanos para funcionarios de prisiones*. Nueva York: Oficina del alto comisionado de las naciones unidas para los derechos humanos.

RCN RADIO. (2016). *Descuartizamientos en la cárcel San Isidro de Popayán, podrían haber ocurrido*. Febrero 18. Recuperado de: <http://www.rcnradio.com/locales/descuartizamientos-la-carcel-san-isidro-popayan-podrian-haber-ocurrido/>

REDACCIÓN VIDA. (2017). *Colombia, entre los países más católicos en el mundo*. Colombia. Recuperado de: <http://www.eltiempo.com/colombia/otras-ciudades/colombia-es-uno-de-los-diez-paises-mas-catolicos-del-mundo-77648>

RESTREPO, D. Y MORENO, C. (2011). La conversión religiosa en los centros penitenciarios. El caso de “la Blanca” de Manizales. *Virajes*. 13: 237- 255.

RESTREPO, M. (2011). Elementos para una ejecución exitosa del plan especial de descongestión de la jurisdicción administrativa en Colombia. *Dialogo de saberes*. 35: 83-91.

RICARDO, R. (2016). La política de descongestión judicial 2009-2014, un costoso e ineficiente esfuerzo. *Revista de derecho público*. 36: 3-36.

RICHTER, J. (2010). ¿Es la cárcel el castigo más acorde a nuestros tiempos? *Derecho y humanidades*. 16 (1): 279-291.

RODRÍGUEZ, M. (2015). *Hacinamiento Penitenciario en América Latina: causas y estrategias para su Reducción*. México: CNDH.

SCHELIGA, E. (2004). Al amparo de la religión. La conversión al pentecostés en las cárceles de Brasil. *Renglones, revista del ITESO*. 58-59: 42-48.

SENTSE, M.; ANOUK, K.; NIEUWBEERTA, P. & PALMEN, H. (2019). Social Organization in Prison: A Social Network Analysis of Interpersonal Relationships among Dutch prisoners. *Justice Quarterly*. Recuperado de <https://doi.org/10.1080/07418825.2019.1700298>

SILVA, J. (2012). Las cárceles de la “Nueva Argentina”: Administración del castigo y catolicismo durante el peronismo clásico. *Trabajos y Comunicaciones* (38), 57-86.

SILVA, L. (2018). Ni libertad ni religión: la libertad religiosa en contextos carcelarios en los Estados Unidos. *Revista Española de Derecho Constitucional*. 113: 167-196.

SIGÜENZA, F. (2016). La entrada está en tus manos, la salida en las de Dios. La religión como medio de rehabilitación de los presos en la cárcel de Belén y la penitenciaría de Lecumberri (1874- 1900). *Revista de Historia de las Prisiones*. 2: 206-222.

SMITH, A. (1997). *La teoría de los sentimientos morales*. Madrid: Alianza Editorial.

SOTO, J. (2017). *Santafé carcelaria: Historia de las prisiones de la capital de Colombia. 1846-1910. Entre penas coloniales y colonias penales*. Bogotá: Secretaría General Alcaldía Mayor de Bogotá.

STANSFIELD, R. & MOWEN, T. (2019). Religious Involvement, Moral Community and Social Ecology: New Considerations in the Study of Religion and Reentry. *Journal of Quantitative Criminology* (35), 493-516.

TOCORA, F. (2013). Cárceles: laberintos y cerrojos. *Revista Nuevo Foro Penal*. 9 (80): 135-162.

VARÓN, D. (2000). *Relaciones de poder en una Institución Total. El caso de la Penitenciaría Nacional San Isidro*. Popayán: Universidad del Cauca.

_____. 2003. *En busca de los rituales significativos para los presos de las instituciones penales de Popayán. Una revisión del periódico El Liberal (1950 – 1960)*. Memorias del XII Congreso de Historia. Popayán: Universidad del Cauca.

_____. 2004. La penitenciaría San Isidro y el sentido de lo económico. *Revista Tecnológica ACIET*. 1 (2): 31-34.

VIVAS, M. ET AL. (2007). *Por el camino religioso de Popayán detalleemos sus iglesias*. Popayán: Colegio Mayor del Cauca. Ministerio de Cultura.

WEBER, M. (1997). *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.

WHITEFORD, A. (1963). *Popayán y Querétaro. Comparación de sus clases sociales*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Sociología.

Soltería y tatuajes en cristianos evangélicos: Identidades heterodoxas vistas desde la religiosidad vivida

Roberto Agúndez Márquez¹

RESUMEN

Algunos creyentes cristianos evangélicos muestran estilos de vida diferentes a los enseñados por sus iglesias. Tal es el caso de los que han decidido mantenerse en soltería o que ya convertidos se hacen tatuajes con motivos religiosos. Estos creyentes llegan a ser considerados como herejes o rebeldes en sus iglesias, lo que representa claros ejemplos de la religiosidad gris. Sin embargo, desde la perspectiva de los sujetos, esta religiosidad es su forma de ser cristiano, lo que en algunos casos puede ser considerado como una forma de heterodoxia. El propósito de este artículo es mostrar cómo entre cristianos evangélicos, la soltería y exhibir tatuajes realizados posconversión pueden representar identidades religiosas heterodoxas, y dadas las interacciones con su comunidad religiosa son consideradas como expresiones de una religiosidad gris. Los resultados de este trabajo aportan a la comprensión de la diversidad de identidades cristianas evangélicas, sobre la complejidad de las interacciones al interior de sus comunidades y de algunas razones por las que los sujetos tienen dificultades al identificarse con alguna denominación cristiana.

Palabras clave: Cristianos evangélicos, tatuajes, solteros, religiosidad, religión vivida

1 Doctor en Estudios Socioculturales por el Instituto de Investigaciones Culturales-Museo de la Universidad Autónoma de Baja California. Maestro en Educación Basada en Competencias por la Universidad del Valle de México. Licenciado en Ciencias de la Comunicación por la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Autónoma de Baja California. Docente en Facultad de Ciencias Administrativas y Facultad de Ciencias Humanas de la misma universidad. Sus áreas de interés son: sociología y antropología de la religión con énfasis en la religiosidad. Estudio sobre estilos de vida, comunidades, simbolismo y consumo. Correo electrónico: roberto.agundez@uabc.edu.mx.

Singleness and tattoos among evangelical Christians: heterodox identities seen from the perspective of lived religiosity

ABSTRACT

Some evangelical Christian believers show lifestyles different from those taught by their churches. Such is the case of those who have decided to remain single or who, once converted, get tattoos with religious motifs. These believers come to be considered heretics or rebels in their churches, which represent clear examples of gray religiosity. However, from the perspective of the subjects, this religiosity is their way of being Christian, which in some cases can be considered a form of heterodoxy. The purpose of this article is to show how in evangelical Christians, singleness and exhibiting post-conversion tattoos can represent heterodox religious identities, and given the interactions with their religious community are considered as expressions of a gray religiosity. The results of this study contribute to the understanding of the diversity of evangelical Christian identities, the complexity of interactions within their communities and some reasons why subjects have difficulties in identifying with a Christian denomination.

Key words: Evangelical Christians, tattoos, singles, religiosity, lived religion

Introducción

En el actual auge del reconocimiento de la otredad, la diversidad y la tolerancia a la diferencia se han abierto nuevos tópicos para estudiar las prácticas, las creencias y las interacciones individuales y colectivas. El contexto sociocultural en que se enmarca este auge se caracteriza por la democratización en el consumo y la producción de contenidos culturales muy diversos. El acercamiento a lo religioso y a la religiosidad se ha enriquecido con el creciente uso de los medios sociodigitales, como *Youtube*, *Facebook*, *Spotify*, y *Netflix*. La oferta multicanal y multiforme de iglesias y contenidos religiosos da muestra de esto. Estas nuevas formas del fenómeno religioso, a través de las plataformas sociodigitales abiertas, representan un amplio espectro de sujetos religiosos y doctrinas y dan acceso a otros tipos iglesias. Los procesos de globalización abrieron las puertas a la oferta de tal vez no nuevas pero sí desconocidas experiencias y manifestaciones de lo religioso. Para los creyentes, observar formas tan diversas de liturgia, expresión corporal, uso de tecnología, prácticas culturales e interpretaciones de lo religioso abre el escaparate de la subjetividad. Estas plataformas de comunicación a través de internet ponen al alcance diferentes expresiones de lo religioso, en lo colectivo, durante los eventos congregacionales, y en lo personal, en los testimonios compartidos de

la vida cotidiana. La portabilidad y ubicuidad de los contenidos religiosos se extienden más allá del entorno institucional, se expanden hacia lo más personal en el tiempo más cotidiano (Agúndez, 2020). Este es el espacio de interés para el estudio de la religiosidad vivida, el acercamiento a la experiencia religiosa del sujeto.

Los estudios sobre el fenómeno religioso en México han observado y descrito las manifestaciones religiosas desde diferentes perspectivas como la migración, el cambio religioso, la movilidad religiosa, nuevas espiritualidades, la cultura material y la creación de redes entre iglesias. Otras categorías de estudio, como género, poder y subjetividades han puesto en evidencia las miradas de la diversidad y sus interacciones socioculturales. Sobre la religiosidad existen planteamientos que explican la experiencia del sujeto religioso identificado con una religión; el ejercicio extrainstitucional y la forma popular; la yuxtaposición de religiones y espiritualidades; la apropiación de prácticas y símbolos de corte religioso en entornos seculares; y la religiosidad de los miembros de la estructura de las organizaciones religiosas. Uno de los intereses de este artículo es explorar la interacción entre la religiosidad institucional y la religiosidad vivida con énfasis en los puntos de disenso y en la expresión heterodoxa.

Se podría pensar que aquellos sujetos que forman parte del núcleo operativo de las iglesias son devotos vigilantes y ortodoxos de su doctrina. Esto como es de esperarse no siempre es así. Cuando existen discrepancias entre las expectativas de una institución religiosa y sus adeptos más relevantes, pueden presentarse conflictos y violencia simbólica que se manifiesta por medio de la estigmatización y la marginación. Se dan procesos de valoración y jerarquización de los creyentes a partir de la expresión de sus religiosidades; se señalan a aquellos que no son acordes al tipo ideal. Estas formas de vivir la experiencia religiosa son ejemplo de religiosidad gris: “Con religiosidad gris, me refiero a una infravaloración que una congregación sociorreligiosa atribuye a la religiosidad practicada por individuos asociados a estilos de vida estigmatizados” (Agúndez, 2019: 156). Durante el trabajo etnográfico, desde la perspectiva de la religión vivida, se pudo observar, dentro de una comunidad religiosa, cómo cierto tipo de congregantes son considerados y tratados de esta forma; por ejemplo, los solteros mayores de 25 años y aquellos que ostentan tatuajes posconversión, ambos tipos de creyentes son estigmatizados y en

algunos casos marginados. El propósito de este artículo es mostrar cómo en cristianos evangélicos la soltería y exhibir tatuajes realizados posconversión pueden representar identidades religiosas heterodoxas y dadas las interacciones con su comunidad religiosa son consideradas como expresiones de una religiosidad gris. Las reflexiones que se presentan a continuación son resultado de un estudio sobre las interacciones entre cristianos evangélicos solteros adultos y cristianos con tatuajes realizados posconversión en su comunidad religiosa; se estudió la experiencia y la expresión de su religiosidad, la cual puede ser asociada con el concepto antes mencionado de religiosidad gris.

Religión vivida y religiosidad en la vida cotidiana.

Para la socióloga estadounidense Nancy Ammerman (2016), la religión vivida es el marco etnográfico y holístico que permite comprender las creencias, las prácticas y las experiencias cotidianas de los sujetos religiosos. Otra socióloga estadounidense, Line Nyhagen (2017), apunta que a partir del concepto de religión vivida es posible abrir la discusión sobre la siguiente cuestión: ¿qué es la religión, si esta representa un conjunto fijo y coherente de prescripciones sobre creencias y comportamientos que están claramente formuladas por las instituciones religiosas y que son “copiadas” por los individuos, o si estos tienen un papel activo y reflexivo en la formación, la negociación y la modificación de sus propias convicciones y creencias religiosas y prácticas?

Aunque desde el marco de la religión vivida el énfasis es estudiar a los sujetos fuera del entorno de las instituciones religiosas, más allá o mejor dicho más cerca de su cotidianidad, coincido con Nyhagen cuando señala que esto no significa excluir el análisis de las formas institucionales de la religión y el compromiso de los individuos. En el estudio de la experiencia de la soltería en cristianos adultos se consideró importante indagar sobre las motivaciones y explorar sobre sus creencias a través de relatos de vida, registro de rutinas diarias y entrevistas a profundidad. Para esto se realizó una adecuación a la propuesta de Cornwall, Albrecht, Cunningham y Pitcher (1986), que versa sobre el uso de escalas para el análisis de las dimensiones de la religiosidad. Los mencionados psicólogos sociales retomaron un modelo de tres componentes: el cognitivo, el afectivo y el conductual. Dentro de los principales resultados se identificó una discriminación por parte de los líderes y miembros de la

iglesia estudiada hacia los solteros adultos y los tatuados posconversión. Esto manifiesta una baja valoración a la experiencia de la religiosidad vivida de los sujetos entrevistados (solteros y tatuados) que se refleja en las interacciones cotidianas dentro y fuera de la comunidad religiosa.

El estudio se realizó con congregantes de una iglesia cristiana evangélica en Mexicali, Baja California. La ciudad se encuentra ubicada al noroeste de México en la frontera que colinda con el estado de California de los Estados Unidos de Norteamérica. La búsqueda de la información estuvo orientada en conocer cómo se dan las interacciones entre los sujetos religiosos en la vida cotidiana bajo los ejes de: la familia, el trabajo, los otros congregantes, la comunidad religiosa y su religiosidad vivida. Se indagó sobre las prácticas y creencias que se movilizan en diferentes contextos en la búsqueda de los significados y sus implicaciones en los componentes mencionados de la religiosidad; así como identificar cómo se dibujan las fronteras simbólicas de lo religioso en la familia, el trabajo y la iglesia, lo que permitió reconocer la influencia de la religión institucional de la comunidad religiosa y la existencia de ciertos intersticios para la expresión de la religiosidad de los sujetos.

La selección de los sujetos del estudio presentó algunas complicaciones ya que, si bien se presentaron varios, no todos quisieron participar por temor a ser señalados por su iglesia. Esta situación se presentó en mayor medida con los cristianos tatuados, ya que inicialmente fueron contactados 10 sujetos, quedando solo tres sujetos para las entrevistas. De los sujetos solteros fueron convocados alrededor de 15, al final colaboraron ocho. Todos los sujetos que participaron en el estudio eran mayores de 20 años, con estudios universitarios terminados y en un caso, trancos. Todos ellos con trabajo, dos cristianos tatuados casados con hijos y los demás solteros, entre ellos dos divorciados. Sumado a lo anterior y debido a que los sujetos que participaron en el estudio forman parte de la estructura clerical de la iglesia estudiada, pidieron no ser expuestos, por lo que se designaron seudónimos y se omite el nombre la iglesia, para evitar la posibilidad de conflictos entre ellos. Las entrevistas fueron realizadas en lugares escogidos por los sujetos y siempre buscando no exponerse a otros miembros de la comunidad religiosa.

Se identificaron como prácticas asociadas a la religiosidad vivida, la lectura habitual de la Biblia, el estudio sistemático de esta por medio

de devocionales², la oración como forma de comunicación con Dios, y la participación en los “ministerios”³ como una forma de servicio a sus hermanos creyentes dentro de la comunidad religiosa. Algunos de los entrevistados habían tomado cursos formales de teología, otros mostraron interés en materiales de apoyo para el estudio, por ejemplo, diccionarios y comentarios bíblicos. Como una creencia compartida, consideran la Biblia como autoridad doctrinal, aún por arriba de los sermones o prédicas de sus pastores. También creen que se puede dar una interpretación contextual y subjetiva de lo que dice la Biblia, por lo que no puede ser interpretada literalmente en todos los casos. Un ejemplo de esto es lo que comenta uno de los cristianos tatuados posconversión:

Sí habla (la Biblia). Sí habla de, de las marcas, de los tatuajes. Mas no es aplicable, yo lo sentí que no era aplicable de diferentes razones, porque eran reglas y eran leyes a ciertas personas en un antiguo testamento. Por eso simplemente siento que no. Y la segunda porque no estamos viviendo bajo el régimen de un antiguo testamento. Estamos viviendo ahorita por gracia. (AE, entrevista por el autor, grabación en audio. Mexicali, Baja California, 28 de febrero de 2018).

En este fragmento de la entrevista se puede observar el conocimiento del texto sagrado y de nociones sobre teología, al argumentar los momentos históricos y doctrinales, cuando señala el “régimen de un antiguo testamento” y otro al señalar que hoy viven “por gracia”. Si bien la interpretación es una apropiación personal, la comunidad religiosa dispone otras interpretaciones que se convierten en modos de ser y manifestarse en función a sus intereses socioculturales y religiosos.

Las expectativas socioculturales de la comunidad religiosa.

A partir de la interpretación de la Biblia, permeada por la experiencia biográfica y la adecuación a la idea del “llamado”⁴, en algunas iglesias cristianas de corte evangélico se establece una misión a cumplir. Con esto se genera un complejo entramado de símbolos, prácticas y tipos ideales de creyentes

2 Término nativo que hace referencia a una práctica religiosa que implica lectura de la Biblia y un tiempo de reflexión y oración. Esta práctica puede ser individual o grupal.

3 Término nativo que hace referencia a áreas o departamentos de servicio o trabajo religioso en las iglesias de corte cristiano evangélico.

4 Este término nativo hace alusión a una misión dada a los creyentes que motiva su trabajo evangelístico, por lo general asociado a la experiencia personal que los llevó a la conversión al cristianismo.

cristianos. La visión o “llamado” ministerial de la comunidad religiosa estudiada, fue explicada por su pastor en las entrevistas, donde refiere que se enfocan en ayudar a las familias a vivir conforme los principios bíblicos. En sus respuestas se puede leer un relato que teje la experiencia personal con extractos de la Biblia, mostrando una cosmovisión donde resulta su iglesia como la portadora de la solución a determinadas problemáticas. La comunidad religiosa forma parte, aunque no lo hacen explícito, de una red de iglesias cristianas evangélicas con un enfoque en las familias, siempre y cuando estas sean de tipo nuclear. Por lo que cualquier forma de religiosidad que pueda representar un riesgo al modelo de familia nuclear cristiano es señalada, marginada y hasta invitada a dejar la congregación.

Este tipo de iglesias tienen como propósito el salvaguardar el bienestar de la familia, y más aún, reimplantar el “diseño original”, el que para ellos enseña la Biblia. Según su dogma, el matrimonio heterosexual es la piedra angular, donde el hombre es responsable de guiar y sustentar a la familia, la mujer es su ayuda idónea desde la casa y los hijos son un campo fértil en espera de ser modelados a imagen y semejanza de los padres que obran la voluntad de Dios. La vida de los creyentes está pensada en etapas que deben ser atravesadas cumpliendo las expectativas de tipos ideales de forma de ser cristiano y cristiana. Entonces, al llegar a una edad donde el hombre se ha preparado lo suficiente para trabajar y sustentar una familia, y la mujer al igual está lista para formar una familia en su función de apoyar al hombre, ambos deberán cumplir su propósito, unirse en matrimonio.

Según la doctrina que comparten, el fin de la iglesia es formar familias cristianas. Para ellos, de acuerdo a la Biblia, el matrimonio es el estado ideal del humano, lo siguiente será tener hijos, formar una familia. Esto en su conjunto posibilita que el hombre alcance su propósito como sacerdote de su casa y proveedor en todas las áreas (económica, espiritual y emocional); la mujer, como ejemplo de sumisión y ayuda idónea, acatando y respaldando; y los hijos, como la tierra donde se siembran los principios cristianos, se alimentan con el ejemplo de los padres; a ellos se les cuida de todo agente externo que los pueda contaminar. La familia entonces adquiere la cualidad de sagrada, algo que se debe cuidar de cualquier contaminación o profanación (Douglas, 2007).

Además de estos tipos ideales pensados en las funciones de los creyentes en la comunidad religiosa y en la sociedad, existen algunas creencias en cuanto al cuerpo. El hombre debe comportarse y verse varonil, un cuerpo que refleje su fuerza, su control, su pulcritud, tanto en su anatomía como en su modo de vestir. La mujer debe ser y verse femenina, que su cuerpo refleje la delicadeza, su control, pulcritud y belleza pero de manera recatada. Cualquier extravagancia será señalada, tal vez no de manera pública, pero sí a través de sugerencias y consejos en los pequeños grupos de amigos o matrimonios. Esta vigilancia del logro y cumplimento de las prescripciones socioculturales y religiosas no se limita a los momentos de congregación en la iglesia, se extiende a pequeños grupos que dan continuidad a la enseñanza de la doctrina y apoyo en consejería a los matrimonios y grupos de creyentes en cada etapa de vida (adolescentes, jóvenes, varones y mujeres).

Para los más jóvenes el entorno digital es parte de su interacción cotidiana, los cristianos evangélicos no son la excepción a esto. Son usuarios de páginas, *apps*, y redes sociodigitales tanto de contenido cristiano como del “secular”. Estos espacios les permiten estar en contacto con otros jóvenes cristianos de muy diversos lugares, creencias y prácticas adecuadas a su contexto sociocultural. Las redes sociodigitales (*Facebook, Instagram, etc.*) eran un espacio libre de la mirada vigilante hasta la entrada en ellas de los adultos o de los jóvenes que se habían convertido en adultos. Con esto, el espacio de influencia de los padres cristianos ha escalado. Las fotos, los memes, las publicaciones que comparten también son observadas bajo la idea del riesgo como agentes contaminantes de los sagrados valores de la familia (Douglas, 2007).

Una característica de las iglesias de corte evangélico que atrae mucho a los sujetos religiosos es la posibilidad de ser parte activa en las actividades y estructura de la comunidad religiosa. De hecho se espera que como parte de su crecimiento espiritual participen sirviendo en la iglesia. Para esto se disponen algunos requisitos que los aspirantes deben cumplir, por ejemplo, cierta antigüedad y haber acreditado algunos cursos de doctrina básica y de inducción a su visión. Los cristianos solteros adultos como los cristianos tatuados posconversión que participaron en este estudio eran miembros activos en alguno de los “ministerios” por lo que se infiere que cumplieron estos requisitos. La mayoría de ellos participaban en el “ministerio de la alabanza”⁵.

5 Alabanza (alabanza corporativa). Es la práctica de cantar, levantar las manos, cerrar los

Esto resulta muy relevante por el entorno que nutre la actividad de la música. Es uno de los ministerios más anhelados y más protegidos en la comunidad religiosa. La exposición en la plataforma lo convierte en una posición casi sagrada, una cualidad que permea a sus miembros, por lo que funciona como un escaparate del modelo ideal del creyente consagrado al servicio religioso. El miembro del “ministerio de la alabanza”, debe cuidar su testimonio dentro de la congregación, fuera de ella en su vida cotidiana y aún en la vida sociodigital.

Religión o relación.

¿Hasta dónde llega entonces la influencia de la religión y la comunidad religiosa? Una pista puede ser la respuesta que da un cristiano evangélico a la pregunta expresa ¿cuál es tu religión? Esto genera un debate entre la religión institucional, la religión vivida y la religiosidad. La primera en el plano de lo cognitivo, desde el conocimiento doctrinal, teológico, histórico; la segunda desde la experiencia, el día a día, la perspectiva práctica, conductual; y la tercera desde lo afectivo, en relación con las dos anteriores, el compromiso con lo sagrado, con lo divino y con sus representaciones en la vida, por ejemplo la iglesia y la familia.

La respuesta aprendida y apropiada desde su comunidad sobre su pertenencia o práctica religiosa es que no profesan una religión, sino que viven una relación con Dios. Rechazan la religión, la definen como algo hueco. Para ellos lo auténtico es la experiencia y relación personal e íntima con Dios, como se observa en la forma de explicar su fe y sus creencias:

Mmm [...] religión yo creo que no es religión lo que yo estoy, profesando [...]. Yo veo como una relación personal con Dios este [...] pues para mí la religiosidad son cosas, son reglas y [...] es algo rutinario, es algo de costumbre, es algo que [...] que muchas veces ni te nace, es como ir al baño, porque tienes que ir al baño, este [...] (*Solag*, entrevista por el autor, grabación en audio. Mexicali, Baja California, 28 de junio de 2017).

No tengo a Dios como que es una religión, entonces no profeso, una religión.
Si le quieres denominar como una creencia, en realidad

ojos en una actitud de reverencia hacia Dios y hacia Cristo. Este ritual se lleva a cabo en cada reunión general al inicio y tiene una duración aproximada de media hora. Es dirigida por el Ministerio de Alabanza (músicos y cantantes dedicados) e incluye música y voces en vivo, así como equipo complementario como luces robóticas, proyectores y pantallas para ayudar con la letra de las canciones. Puede incluir lectura de la Biblia y oración.

le creo a Dios. (*Solany*, entrevista por el autor, grabación en audio. Mexicali, Baja California, 14 de julio de 2017).

Te diría como ¿verdad? decimos “yo no, yo no profeso ninguna religión sino un Cristo vivo” [ríe] pero realmente ante las personas pues se maneja una doctrina, se maneja una religión, y pues el cristianismo, básicamente ¿verdad? (*Viajero Solo*, entrevista por el autor, grabación en audio. Mexicali, Baja California, 1 de agosto de 2017).

Aún con esta aparente falta de identificación o identidad religiosa, los cristianos se saben parte de la iglesia como miembros de una familia espiritual y entienden la diversidad de las iglesias como las diferencias que existen entre las familias. Se adecuan a sus “llamados”, reglas y estructuras compartiendo o no la totalidad de sus doctrinas. Al explorar la experiencia religiosa desde el marco de la religión vivida y la religiosidad se reconoce el entorno de tal vivencia, ya que se ponen en juego situaciones más amplias; se observan con mayor claridad los límites, su configuración o umbral inferior de la experiencia religiosa. Además, la subjetividad se muestra con mayor libertad en los intersticios de la vida intra y extra iglesia. A partir de esto, aparecen otras cualidades no tan evidentes en la masa congregacional, algunas veces invisibilizadas por la comunidad religiosa y otras por el creyente, por ejemplo, siguiendo este orden de ideas, los cristianos solteros adultos y los cristianos tatuados posconversión.

Los tatuados y los solteros adultos como religiosidad heterodoxa y gris

Se podría pensar que los sujetos religiosos que deciden no cumplir las expectativas socioculturales de una comunidad religiosa, o más aún, juegan en los límites de lo sagrado y lo profano, pretenden ser unos provocadores, unos rebeldes, o en términos religiosos, unos “mundanos”, aquellos que se adaptan a la “mentalidad de este mundo”. Sin embargo, otra categoría es la que caracteriza a los sujetos que compartieron su experiencia, esta es la de heterodoxo. Son muy pocos los estudios que se auxilian de esta categoría para analizar un tipo de interacción poco explicada. Pareciera que la definición de las religiosidades contemporáneas se encuentra en el espectro de alienadas o anómicas, o dentro de la dicotomía de interacciones de colaboración y conflicto. Sin embargo, esta categoría enriquece la comprensión de la diversidad de las religiosidades a partir de indagar sobre otra concepción de prácticas, creencias y discursos. Resulta interesante examinar las implicaciones de ver a los sujetos

religiosos desde la interacción con la comunidad o comunidades religiosas de su entorno relevante.

¿Quién es el sujeto religioso heterodoxo? En palabras de la filósofa Adela Cortina: “El heterodoxo no es el hereje, ni tampoco el apóstata, porque no rompe el vínculo con la doctrina matriz, le importa vitalmente esa doctrina, pero la interpreta y la vive de una forma peculiar, que no es la aceptada por el magisterio correspondiente” (2015:173).

El sujeto religioso heterodoxo, no entra en conflicto con la doctrina oficial, pone distancia con algunos de sus puntos pero mantiene una relación dialéctica (Cortina, 2015). Lo anterior es más notorio en el caso de los cristianos solteros adultos, quienes comparten la visión de la comunidad religiosa en relación a la importancia de la familia y el matrimonio, pero no aceptan que estos sean el único propósito de los creyentes. Defienden su postura de una soltería acorde a una perspectiva bíblica, pero sin entrar en conflicto con la comunidad religiosa, en cambio, apoyan en la difusión y consecución de la visión y “llamado” de la comunidad religiosa. Esta postura y apertura a la de la iglesia observada se puede leer a continuación:

Y si llega a pasar que, o sea, que dejo de ser soltera por matrimonio creo que también estaría contenta feliz; pero no es algo [...] Que quiera[...] no, no quiero verme como[...] ay[...] ¿cómo puedo decirlo? Frustrada, no me quiero sentir a ese grado pues. (*Solana*, entrevista por el autor, grabación en audio. Mexicali, Baja California, 24 de enero de 2017).

De manera similar, los cristianos tatuados posconversión han adoptado esta práctica como parte del libre ejercicio de la religiosidad, y no concuerdan con la interpretación de la comunidad religiosa sobre lo que dice la Biblia sobre hacerse tatuajes, pero evitan entrar en conflicto. La forma más clara de esto es que por lo general sus tatuajes se encuentran en lugares de su cuerpo que no exponen abiertamente. En el caso de DQ: “En el [...], en el pecho a un lado del corazón. A mi lado izquierdo” (DQ, entrevista por el autor, grabación en audio. Mexicali, Baja California, 4 de diciembre de 2017); o como NR cuenta: “decidí que iba a estar en una parte de mi cuerpo donde no se iba a mostrar, que iba a ser una cuestión entre el Señor y yo, y algunas personas que me conocieran de una manera íntima” (NR, entrevista por el autor, grabación en audio. Mexicali, Baja California, 24 de enero de 2018).

Esta decisión implica dos motivos: uno, que el tatuaje significa para ellos un símbolo del vínculo íntimo con lo divino, y otro, una responsabilidad para con la comunidad religiosa fungiendo como ejemplo y “buen testimonio” hacia los más jóvenes:

Mi hermana por ejemplo que también, que también se congregó en mi Iglesia y ahora se congrega en otra. Ella sí fue muy dura conmigo. Ella fue muy dura conmigo. No sé porque lo hiciste, no me gusta que te lo hayas hecho. Y ¿qué le vas a decir a tu hijo? Si llegas a tener hijos, el día que te vean y vean ese tatuaje y sean adolescentes. Porque ella tiene hijos adolescentes [...] No lo hagas. Mientras vivas bajo mi techo, bueno nuestro techo de mi marido no te lo vas a hacer. (NR, entrevista por el autor, grabación en audio. Mexicali, Baja California, 24 de enero de 2018).

Este [...] yo tengo tatuajes pero creo que cuando tenga que explicarle a mi hijo o a [...], dije a mi hijo porque no más tengo uno, aunque tengo pensado tener más. Dije yo para mi hijo va a ser más difícil explicarle porque no se tatúe en esta sociedad, si sigue igual. Va a ser más difícil enseñarle mi testimonio. Va a ser más difícil que no lo haga. (DQ, entrevista por el autor, grabación en audio. Mexicali, Baja California, 4 de diciembre de 2017).

Aún con todos los argumentos bíblicos y personales, se puede ver a través de lo que dicen los sujetos que el alcance de la presión sociocultural de la comunidad religiosa llega en forma de una responsabilidad colectiva que sobrepasa la individualidad. Al final de cuentas se vive en comunidad tratando de no perderse en la masa.

¿Por qué identificar a los sujetos religiosos como heterodoxos y no como disidentes, o en los términos de los religiosos, de herejes o apóstatas? Sencillamente porque no lo son. Como parte de los hallazgos de las entrevistas, los diarios de vida y la observación etnográfica, se pudo identificar que el mantenerse en soltería u ostentar tatuajes posconversión son decisiones tomadas a conciencia, soportadas con argumentos teológicos derivados del estudio habitual de la Biblia y otros apoyos teológicos. Estas cualidades de su religiosidad son manifestaciones heterodoxas de su compromiso con Dios, con su fe, forman parte de una identidad religiosa emergente. Si bien, son poco convencionales en las comunidades cristianas tradicionales, no pretenden ser provocadoras. De ahí que los solteros buscan espacios o “ministerios” donde no sea un requisito el matrimonio o los tatuados eligen partes del cuerpo que no estén expuestas a los demás.

¿Cuáles son las reacciones que tienen los otros creyentes hacia los solteros y los tatuados? Cuando las cualidades de la soltería o los tatuajes son descubiertos o puestos en evidencia, las reacciones comunes son de sorpresa y van tornándose en una suerte de búsqueda de las razones y motivos. El juicio aparece no mucho tiempo después. Aquí entran en juego otros dos componentes de la religiosidad que aportan a la comprensión de la religiosidad gris, el aspiracional⁶ y el relacional⁷ (Agúndez, 2019). Las reacciones de rechazo hacia los sujetos y sus religiosidades en soltería o con tatuajes son objeto de mayor intolerancia si las aspiraciones del sujeto religioso gris van en el sentido de posiciones de liderazgo o de “buen testimonio”, esto es, entra en juego la responsabilidad de ser un modelo del tipo ideal de cristiano. El papel del concepto de “testimonio”, entendido como la corresponsabilidad para con los nuevos creyentes y para con los que inician en el proceso de conversión, toma un lugar preponderante. Por otro lado, estas reacciones de rechazo y juicio dependen en gran medida del grado de relación existente entre el sujeto religioso gris y quienes lo señalan, por ejemplo, pueden ser menos drásticas si existen lazos familiares o de amistad con el sujeto religioso gris, pero si el tipo de relación es meramente laboral o en función de la estructura clerical, el rechazo y el juicio suelen ser más rígidos.

¿Cómo se explican las reacciones que tienen los otros creyentes hacia los solteros y tatuados? La comunidad religiosa observada tiene como fundamento de su dogma a la familia (nuclear), como el objeto de su “llamado” ministerial, y en su visión lo expresa de la siguiente manera: “Establecer el Reino de Dios en cada familia”. Por lo que formar, modelar, defender y proteger a las familias de la comunidad religiosa es primordial. Siendo el matrimonio la unidad fundamental de la familia, la soltería adulta es mal vista, es considerada como el incumplimiento de un mandato divino. Peor aún, si el sujeto religioso gris es mujer.

Yo fui con él (Pastor) a hablar de algo, nada que ver y estábamos platicando y le comenté que la verdad yo no tenía interés, ni planes de casarme, por lo menos pronto, a menos que Dios pues cambiara después mi perspectiva. Que no era lo que quería para mí. Y [...],

6 Por otro lado, el componente aspiracional es la parte de la religiosidad que incluye los anhelos e intereses del sujeto de alcanzar un “crecimiento” o “desarrollo” en la estructura institucional. (p. 161)

7 El componente relacional lo pienso como la parte de la religiosidad del sujeto en relación con la de los otros, y que es evaluada en función de los criterios impuestos por la congregación sociorreligiosa. (pp. 160-161).

se me quedó viendo con una cara de [...] ¡¿qué te pasa?! [Ríe]. Entonces él dijo que, que era algo importante, y que era [...] no recuerdo exactamente las palabras, pero me dijo que era [...], como una forma de seguir el plan de Dios, que era como que algo que yo tenía que hacer y de cierta forma que estaba como [...], o por lo menos así me hizo sentir, que estaba, si no quería casarme como que estaba desobedeciendo a algoooo [...], pues a Dios o él o no sé. (Pao, entrevista por el autor, grabación en audio. Mexicali, Baja California, 12 de abril de 2017).

La anécdota recuperada de Pao es otra muestra de la presión que ejercen los principales líderes de la comunidad religiosa en la vida cotidiana. Se asoma así una forma de poder simbólico que se ejerce en la cotidianidad, en las charlas, en las “consejerías”, en las interacciones con los otros fuera de la iglesia y los otros dentro de la misma. Este poder simbólico tiene su base en la visión de la comunidad religiosa y como fundamentos el matrimonio y la familia nuclear (Agúndez, 2019).

En el caso de los cristianos tatuados posconversión, se considera que atentan al modelo de cuerpo diseñado por Dios, alteran la “belleza original”, manchan el “templo de Dios” y son mal ejemplo o “mal testimonio” para los adolescentes y jóvenes que se encuentran en formación del estilo de vida cristiana (Agúndez, 2021). La cristianos solteros adultos y los cristianos tatuados posconversión, que en algunos casos pueden ser ambos, consideran que su postura frente a la doctrina no es rebeldía, no atenta contra los principios bíblicos, al contrario, son muestra del conocimiento teológico que han adquirido. Se apropian de las palabras de Jesús al señalar que conocer la verdad hace libre a la persona, al cristiano. Cuando mencionan la verdad hacen referencia al estudio de la Biblia, una práctica habitual y con la que manifiestan un vínculo muy íntimo para adquirir conocimiento, la construcción de una fe sentida y meditada.

Es cuestión de que abras la palabra, de que te pongas a hablar con él. Y sientes ese consuelo. Entonces hay un versículo de Cantares que me gusta mucho que: Mi amado es mío y yo soy suya. Y él apaciente entre libros. Y me encanta ese versículo. (NR, entrevista por el autor, grabación en audio. Mexicali, Baja California, 24 de enero de 2018).

No nomás leyendo de su palabra, creo que lo puedes sentir. Lo puedes sentir día a día. Es algo que lo sientes simplemente. No es que te pueda decir [...], ah por esto. (AE, entrevista por el autor, grabación en audio. Mexicali, Baja California, 28 de febrero de 2018).

Me, me engrano mucho leyendo [...], eh, cuando me tardo más es porque me pongo a escribir lo que, lo que me llama la atención, a tratar de masticarlo, de entenderlo, de bajarle a un aspecto personal este [...], y me pongo a, pues hablar con Dios. (Solag, entrevista por el autor, grabación en audio. Mexicali, Baja California, 28 de junio de 2017).

¿Cuáles son los argumentos en disenso entre los sujetos religiosos grises (tatuados, solteros)? Cuatro citas bíblicas dan el sustento a la discusión entre los miembros de la comunidad religiosa con los cristianos solteros adultos y con los cristianos tatuados posconversión. Para atender el “llamado” (visión) de la comunidad, es necesario estar casado y así servir a Dios como matrimonio cristiano. Por consiguiente, el disenso se presenta al revisar cómo el apóstol Pablo menciona a los solteros en la epístola a los Corintios⁸, donde recomienda mantenerse en soltería para poder servir a Dios de manera consagrada. Al mantenerse solteros, los creyentes evitan las distracciones propias del matrimonio y pueden centrar su atención en el servicio a Dios y a la iglesia. Sin embargo, esta recomendación bíblica se contrapone al “llamado” de la iglesia a la que pertenecen, que señala la existencia de un “mandato” bíblico que Dios da a los hombres y mujeres. Esta orden de multiplicarse y llenar la Tierra se encuentra en el libro de Génesis⁹, y se asocia con el matrimonio, pensando en la reproducción sexual como el medio, a partir del emparejamiento y la formación de familias. Estos los argumentos que dan sustento al “llamado” (visión) de la comunidad religiosa.

Otra cita que se encuentra en el libro de Levítico¹⁰ prohíbe a los miembros del “pueblo de Dios” hacerse tatuajes, aquí la discusión es obvia pensada desde el punto de la transgresión de la ley, la Biblia. Los cristianos tatuados posconversión ponen en juego las motivaciones del tatuaje, unos señalan que la cita mencionada habla de hacerse marcas o tatuajes

8 “Quisiera, pues, que estuviéseris sin congoja. El soltero tiene cuidado de las cosas del Señor, de cómo agradar al Señor; pero el casado tiene cuidado de las cosas del mundo, de cómo agradar a su mujer.

Hay asimismo diferencia entre la casada y la doncella. La doncella tiene cuidado de las cosas del Señor, para ser santa así en cuerpo como en espíritu; pero la casada tiene cuidado de las cosas del mundo, de cómo agradar a su marido”. (1 Corintios 7:32-34, Reina-Valera, 1960).

9 “Y los bendijo Dios, y les dijo: Fructificad y multiplicaos; llenad la tierra, y sojuzgadla, y señoread en los peces del mar, en las aves de los cielos, y en todas las bestias que se mueven sobre la tierra”. (Génesis 1:28, Reina-Valera, 1960).

10 “Y no haréis rasguños en vuestro cuerpo por un muerto, ni imprimiréis en vosotros señal alguna. Yo Jehová”. (Levítico 19:28, Reina-Valera, 1960).

para conmemorar o recordar a los muertos, otros, cuando se refieren a sus motivaciones, mencionan que el tatuaje es una forma de representar un vínculo más íntimo con Dios. Una especie evidencia o sello para recordar que habían atravesado por un momento significativo, ya sea, por una crisis existencial o por una reafirmación de la relación con Dios (Agúndez, 2021).

Para ellos el tatuarse motivos religiosos “cristianos” es una forma de decorar el templo de Dios (el cuerpo):

Eh, y eso era para mí el tatuaje. El decorarme el cuerpo que es el templo del Espíritu Santo con algo tan íntimo para mí como es ese versículo. (NR, entrevista por el autor, grabación en audio. Mexicali, Baja California, 24 de enero de 2018).

Imagen 1. Tatuajes de cristianos evangélicos posconversión



Fuente: Fotografías proporcionadas por los entrevistados con autorización para publicarlas.

Y algunas veces el tatuaje da pie a una situación donde se puede compartir con otros sobre su fe:

¿Por qué lo hice? Por estas dos razones: porque [...], o sea, lo pueden ver ahí y sería una manera de que la gente que no sabe qué signifique me pregunte. Y llevarla a un punto en que quiero que se enteren lo que significa. Y porque lo puedo cubrir para gente que le pueda crear un [...], un [...], una manera que les pueda pensar que desviarse al ser cristiano. (AE, entrevista por el autor, grabación en audio. Mexicali, Baja California, 28 de febrero de 2018).

Tengo amigas que están tatuadas, y siempre [...], tengo amigas que no son cristianas que están tatuadas y cuando muestran un nuevo tatuaje o algo así es como: ay y el tuyo ¿qué es? Y para mí al principio era como yo [...], porque tienes que explicar [...], y ahora siempre lo ven diferente. Ah ok sí, pero tu tatuaje es diferente. Mues [...], si muestra [...], en lo que creo, en lo que, en lo que yo camino; en lo que estoy firme; en lo que me da tranquilidad. Sí es una parte de mostrar mi religiosidad. Aun cuando no lo hago mucho claro. (NR, entrevista por el autor, grabación en audio. Mexicali, Baja California, 24 de enero de 2018).

Los miembros de la comunidad religiosa encuentran consenso en las recomendaciones que el apóstol Pablo da a los Corintios¹¹, los invita a reflexionar sobre la responsabilidad que tienen los creyentes que han alcanzado la madurez espiritual sobre aquellos creyentes que están en el proceso de alcanzar dicha madurez. Esta reflexión adquiere un carácter normativo de la libertad en su religiosidad; en consecuencia, el límite de esta expresión personal se alcanza cuando se considera como un riesgo para la formación de otros creyentes o como un ejemplo de “mal testimonio”. La posición que el sujeto religioso tiene dentro de la estructura clerical en la comunidad religiosa puede potenciar aún más esta responsabilidad en la medida que estos están más expuestos a los demás creyentes.

¿Por qué lo hice? Por estas dos razones: porque [...], o sea, lo pueden ver ahí y sería una manera de que la gente que no sabe qué signifique me pregunte. Y llevarla a un punto en que quiero que se enteren lo que significa. Y porque lo puedo cubrir para gente que le pueda crear un [...], un [...], una manera

11 “Pero mirad que esta libertad vuestra no venga a ser tropezadero para los débiles”. (1 Corintios 8:9, Reina-Valera, 1960).

que les pueda pensar que desviarse al ser cristiano. (AE, entrevista por el autor, grabación en audio. Mexicali, Baja California, 28 de febrero de 2018).

Tengo amigas que están tatuadas, y siempre [...], tengo amigas que no son cristianas que están tatuadas y cuando muestran un nuevo tatuaje o algo así es como: ay y el tuyo ¿qué es? Y para mí al principio era como yo [...], porque tienes que explicar [...], y ahora siempre lo ven diferente. Ah ok sí, pero tu tatuaje es diferente. Mues [...], si muestra [...], en lo que creo, en lo que, en lo que yo camino; en lo que estoy firme; en lo que me da tranquilidad. Sí es una parte de mostrar mi religiosidad. Aun cuando no lo hago mucho claro. (NR, entrevista por el autor, grabación en audio. Mexicali, Baja California, 24 de enero de 2018).

Los miembros de la comunidad religiosa encuentran consenso en las recomendaciones que el apóstol Pablo da a los Corintios¹², los invita a reflexionar sobre la responsabilidad que tienen los creyentes que han alcanzado la madurez espiritual sobre aquellos creyentes que están en el proceso de alcanzar dicha madurez. Esta reflexión adquiere un carácter normativo de la libertad en su religiosidad; en consecuencia, el límite de esta expresión personal se alcanza cuando se considera como un riesgo para la formación de otros creyentes o como un ejemplo de “mal testimonio”. La posición que el sujeto religioso tiene dentro de la estructura clerical en la comunidad religiosa puede potenciar aún más esta responsabilidad en la medida que estos están más expuestos a los demás creyentes.

Yo les explico [...], el mí, mí, mí cuestión del obstáculo. Mí, mí, que es un obstáculo a, a, a enseñar un, bueno a dar un buen testimonio ¿Por qué? Porque se dan cuenta a raíz de que [...], de que mi hermano menor está tatuado. Mi hermano menor se tatúa, se tatúa eh, la paloma de Noé. Entonces este [...], hubo una controversia alrededor de mis papás, mi hermano, mis cuñadas, mi esposa, mi cuñada y mi hermano [...], este de qué si está bien o está mal. Porque él forma parte del [...], del ministerio de alabanza de su iglesia [...].(DQ, entrevista por el autor, grabación en audio. Mexicali, Baja California, 4 de diciembre de 2017).

Con esta conciencia de la responsabilidad del “buen testimonio” que tienen los cristianos solteros adultos y los tatuados posconversión, se puede

12 “Pero mirad que esta libertad vuestra no venga a ser tropezadero para los débiles”. (1 Corintios 8:9, Reina-Valera, 1960).

mostrar la manifestación de la religiosidad heterodoxa desde su perspectiva, y de la religiosidad gris desde la perspectiva de la comunidad religiosa. Estas formas diferentes de concebir al cristiano y su religiosidad llevan a conflictos entre ambas partes. Como señala Raymond William (1981), las condiciones alternativas sobreviven dentro de la tolerancia, otras son incorporadas o forzadas a elegir entre la incompreensión y la abierta oposición.

Existen situaciones en que estos conflictos son latentes. Mientras no haya una norma definitiva y expresada, el conflicto es sólo en términos de discurso teológico. Si estas manifestaciones de la religiosidad, de los solteros adultos o de los tatuados posconversión, se convierten en un riesgo para el *status quo*, la comunidad religiosa definirá su postura abiertamente a través de sus líderes. En consecuencia, los señalados pueden dejar sus posiciones en los “ministerios” y en último caso dejar la comunidad religiosa. Esto último les pone en la disyuntiva, pues se encuentran en medio de una perspectiva conservadora y una liberal, lo que se decanta en un problema de identificación y terminan adoptando una categoría abstracta, la de cristianos.

Consideraciones finales.

En definitiva, el marco de la religión vivida ofrece herramientas para comprender la religiosidad cristiana evangélica contemporánea que se expresa más en términos de creencias que en definiciones y afiliaciones. La exploración de las prácticas y los dominios donde estas prácticas adquieren significados particulares ayudan a delinear los límites de lo religioso. Sumado a esto, es posible identificar otro tipo de interacciones sociales dentro y fuera de las comunidades religiosas; las negociaciones y la distinción de los creyentes en términos de prácticas ejercidas o desdeñadas. El estudio de la religiosidad de los creyentes cristianos evangélicos desde variables no asociadas directamente a la religión, como la soltería y los tatuajes, permite explorar expresiones religiosas emergentes o mejor dicho, observaciones emergentes del fenómeno religioso.

Dentro de las particularidades de este estudio se identificaron algunos puntos interesantes, como el ejercicio del concepto de “libre albedrío” (agencia)

dentro de una comunidad hegemónica. Este elemento característico de los cristianismos de corriente arminiana, donde el creyente toma protagonismo pues ejerce su voluntad (respetada por Dios). Tanto mantenerse en soltería o hacerse un tatuaje son decisiones del individuo. Otra de estas particularidades tiene que ver con el uso del cuerpo, los cristianos solteros adultos y los cristianos tatuados posconversión expresan un uso libre del cuerpo, deciden sobre él. Reivindican al cuerpo que ha sido sometido por la religión, ponen en tensión la dicotomía de espíritu-cuerpo (carne), sagrado-profano. Presentan al cuerpo como algo digno y espiritual, para los solteros como un sacrificio y para los tatuados como el templo embellecido. Con este uso de su cuerpo parecen decir “el cuerpo es mío pero las creencias son compartidas”, recordando que estas últimas no están negadas, tal vez discutidas pero aceptadas.

Los cristianos evangélicos solteros adultos como los tatuados posconversión creen con su cuerpo. En tanto para una gran parte de cristianos evangélicos el cuerpo es la “carne”, lo opuesto a lo espiritual, algo que es necesario limitar. Los creyentes que usan sus cuerpos de manera exuberante para las expectativas cristianas evangélicas manifiestan esa religiosidad gris, de una menor valía, pues no acatan lo que la comunidad religiosa ha establecido como la forma correcta de ser cristiano, de buen testimonio para los demás. La soltería y lo tatuajes funcionan como identidades de religiosidad gris con esa ambivalencia de ser diferente en cuanto a la intimidad de la experiencia religiosa y la separación de la libre experiencia de la iglesia como comunidad religiosa.

Los disensos presentados han generado mayor movilidad religiosa en algunos creyentes, en la medida que la presión ejercida en las interacciones comunitarias aumenta. Los cristianos solteros y los tatuados buscan otras iglesias o comunidades cristianas evangélicas más tolerantes, y se encuentran con otras formas adecuadas, las cuales rara vez se autodefinen o expresan su adscripción religiosa. Esa indeterminación en la forma de precisar una adscripción religiosa da apertura a la diversidad de interpretaciones, creencias y prácticas. Si bien existe un núcleo ortodoxo a un “llamado”, la existencia de una periferia heterodoxa permite potenciar la diferencia y con esto coloca en el centro de atención la fortaleza de un dogma. Pensando a contrapelo la religión

vivida, aporta otro marco para adentrarse en las implicaciones de los motivos, las creencias en los procesos de permanencia adecuada, cambio o movilidad o religiosa.

Referencias

AGÚNDEZ, R. (2019). *La religiosidad gris de los cristianos solteros adultos y el poder simbólico de una congregación sociorreligiosa* (Tesis inédita de doctorado). Universidad Autónoma de Baja California. Instituto de Investigaciones Culturales-Museo, México. Recuperado de <http://catalogocimarron.uabc.mx/cgi-bin/koha/opac-detail.pl?biblionumber=236264>

_____. (2020). Y no dejemos de congregarnos... Adecuaciones a la práctica de congregarse de tres iglesias cristianas evangélicas durante la pandemia de COVID-19 en Mexicali. *Revista Culturales* 8, 1-35.

_____. (2021). Estigmas grises: cristianos evangélicos tatuados y su religiosidad en una comunidad religiosa de Baja California. *Revista Antrópica*, 7(14), 1-41.

AMMERMAN, N. (2016). Lived religion as an emerging field: an assessment of its contours and frontiers, *Nordic Journal of Religion and Society*, 29(2), 83–99. Biblia versión Reina-Valera Revisada 1960. Recuperada de: <https://www.biblegateway.com/passage/?search=1+corintios+10%3A23&version=RVR1960>

CORNWALL, M., ALBRECHT, S. L., CUNNINGHAM P. H. Y PITCHER, B. L. (marzo de 1986). The Dimensions of Religiosity: A Conceptual Model with an Empirical Test. *Review of Religious Research*, 27(3), 226-244.

CORTINA, A. (enero-junio de 2015). José Luis Aranguren. Religión pensada, religión vivida, ISEGORIA, *Revista de Filosofía Moral y Política*, 52, 167-185.

DOUGLAS, M. (2007). *Pureza y peligro: Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Argentina: Nueva Visión.

NYHAGEN, L. (Octubre, 2017). The lived religion approach in the sociology of religion and its implications for secular feminist analyses of religion. *Social Compass*, 64(1).

WILLIAMS, R. (1981). *Sociología de la cultura*. Argentina: Paidós.

Masa fermentada. Reflexiones sobre la Teología de la Liberación

Martín Ajzykowicz ¹

RESUMEN

La Teología de la Liberación (TL) se abocó, como espacio de reflexión y diálogo, a trazar una conexión esencial entre el ámbito sagrado y el terreno profano, entre el Cristo de la fe y el Jesús de la historia, entre la historia de la salvación que propone el cristianismo y la humanidad. Fue portadora de un mensaje de liberación y justicia social que condenó la situación de deshumanización presente en el continente americano denunciando el autoritarismo político-económico; para ello, profundizó en las raíces del cristianismo como portador de una teología de trascendencia que habilita al ser humano a redimir su vida, la de quienes lo rodean y el mundo en el que habita; en este sentido, fue clave a la hora de pensar en la promoción de la justicia y la paz en la construcción de una nueva sociedad en tiempos complejos como los que transcurrían bajo un contexto de violencia y pobreza estructural en Latinoamérica a partir de los años sesenta.

El presente trabajo de investigación repasa, a modo de introducción, algunos de los puntos relevantes de la TL desde una óptica que parte de la fe, la teología y la praxis que se desprenden de dicho movimiento. En primer lugar, haremos una breve aproximación al contexto eclesiológico de la Iglesia católica, bajo el pontificado de Pablo VI, con algunos aportes procedentes del Concilio Vaticano II y de los textos de la Segunda Conferencia General del Episcopado latinoamericano en septiembre de 1968. En segundo lugar, retomaremos los postulados fundamentales de la TL en tanto el sentido dado a la teología redefiniéndola en dirección a poder ser encarnada en quienes anuncian la liberación a partir de una praxis eclesiológica particular. En tercer lugar, a modo de conclusión, reflexionaremos acerca de las improntas que caracterizaron al ejercicio intelectual y teológico de la TL en relación a sus propuestas intelectuales y los resultados obtenidos como movimiento eclesial y en pleno compromiso con los derechos de los pobres de América.

Palabras clave: Teología, Latinoamérica, Pobres, Iglesia, Derechos Humanos

1 Licenciado en Ciencias Religiosas (UFASTA), Profesor de historia (ISPJVG) con posgrados en Investigación Educativa, Bioética y Ética social (UFASTA-FLACSO).

Sourdough Reflections on Liberation Theology

ABSTRACT

Liberation Theology (LT) was devoted, as a space for reflection and dialogue, to draw an essential connection between the sacred realm and the profane realm, between the Christ of faith and the Jesus of history, between the history of the salvation proposed by Christianity and humanity. She was the bearer of a message of liberation and social justice that condemned the dehumanizing situation present in the American continent, denouncing political-economic authoritarianism; To do this, he delved into the roots of Christianity as the bearer of a transcendental theology that enables the human being to redeem his life, that of those around him and the world in which he lives; In this sense, it was key when thinking about the promotion of justice and peace in the construction of a new society in complex times such as those that passed under a context of violence and structural poverty in Latin America from the sixties.

This research work reviews, by way of introduction, some of the relevant points of LT from a perspective that starts from the faith, theology and praxis that emerge from this movement. In the first place, we will make a brief approach to the ecclesiological context of the Catholic Church, under the pontificate of Paul VI, with some contributions from the Second Vatican Council and the texts of the Second General Conference of the Latin American Episcopate in September 1968. Secondly Instead, we will return to the fundamental postulates of LT as the meaning given to theology, redefining it in the direction of being able to be incarnated in those who announce liberation from a particular ecclesiological praxis. Third, by way of conclusion, we will reflect on the imprints that characterized the intellectual and theological exercise of LT in relation to its intellectual proposals and the results obtained as an ecclesial movement and in full commitment to the rights of the poor of America.

Key words: Theology, Latin America, Poor, Church, Human Rights.

Introducción

La denominada Teología de la Liberación² aúna en sí misma una vertiente histórica y otra religiosa. La primera, a raíz de formar parte del siglo XX dentro de un contexto político y económico particular. La segunda, por nacer en el seno del pensamiento de religiosos católicos y retomar “los grandes temas de la vida cristiana” (Gutiérrez, 1975). Esta forma de hacer teología nace en la década de 1960 aunque sus antecedentes los podemos ubicar desde las

² Se utilizará la referencia TL para referirnos al término “Teología de la Liberación” como ya se ha hecho en el resumen.

épocas virreinales³ hasta ya bien entrado el siglo XX, tanto en América como en Europa, y tendrá un auge en sus interpretaciones y en su accionar dentro del seno de la Iglesia latinoamericana en décadas posteriores llegando hasta la actualidad. Quizás una primera mirada sobre esta concepción teológica lleve a pensar que existen variadas teologías⁴. En realidad, lo que la historia plantea es que las escuelas de pensamiento trascienden el tiempo y las fronteras por lo cual, de alguna manera, el mensaje a analizar es el mismo, sólo varía la forma de aproximarnos a él a raíz de la contextualización tanto del mensaje como de los sujetos cognoscentes.

América Latina, en la década de los sesenta, se encontraba política, social y económicamente en una disyuntiva. El contexto de la Guerra Fría determinaba, sin lugar a error, que los Estados debían alinearse bajo la geopolítica y la economía de la URSS o los EE. UU.⁵. En este sentido, los cristianos latinoamericanos anhelaban un cambio de rumbo político y económico concreto junto con la posibilidad de afianzar sus esperanzas de poder vivir en países con mejores condiciones en torno a la distribución de la riqueza y una visible reducción de la pobreza y la marginalidad; esto implica que el término liberación se superpone al de desarrollo expresando mucho mejor el sentido de conquista de la historia por parte del hombre (Gutiérrez, 1975).

Es por esto que la TL nace en América Latina no sólo para denunciar los procesos políticos y económicos que ahondaban la desigualdad de clases, sino también con la intención de posibilitar espacios de pensamiento y acción que permitieran a las comunidades ya que “es justo y legítimo reclamar derechos tan fundamentales, y no permitir que sean pisoteados” (Pontoriero, 1991a:33). Podemos afirmar que es una teología que nace (Boff, 1986) desde el lugar

3 Fray Bartolomé de Las Casas es un claro ejemplo de esto considerando su mirada solidaria en relación a las necesidades de los nativos sufrientes en el siglo XVI bajo el asiento del imperio español en América. Su libro *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1552) es un material de lectura indispensable para entender las bases ideológicas de la TL.

4 Algo que hoy se ha generalizado en tanto las posturas y miradas que parten desde la Teología Feminista, la Teología Negra, la Teología India, etc. Asimismo, es interesante la controversia acerca de la existencia o no de un cristianismo (Piñero, 2007) o varios cristianismos a lo largo de la historia.

5 Denominamos “Guerra Fría” (Romero, 2012) al conflicto ideológico que enfrentaba a los EE. UU. y la URSS en todo el ámbito del mundo desde finales de la segunda guerra mundial (1945) y hasta la disolución de la URSS (1991) que impactó en América Latina con diversas consecuencias económicas, políticas y sociales.

de los pobres. La TL anhelaba no sólo una liberación y la restauración en el mundo futuro sino también la conquista de derechos y liberación de la pobreza estructural en este mundo. Para un religioso las preguntas, bajo el contexto de efervescencia político-social que se vivía en plena guerra fría en el continente americano, eran de lo más variadas, como, por ejemplo: ¿Cuál debía ser el grado de compromiso de un cristiano ante la “violencia estructural”? (Pontoriero, 1991a:38) ¿Qué significaba, teológica y eclesiológicamente hablando una Iglesia servidora y pobre? ¿Puede la Iglesia-institución desempeñar una función liberadora en medio de los pobres y oprimidos? (Boff, 1992: 92)⁶, o bien, y dentro de un contexto específicamente teológico: ¿Cómo se hace cercano el reino de Dios? (Sobrin, 1991: 132).

Estas preguntas rompieron paulatinamente los rígidos planos en los cuales se intentaba encasillar la acción de los sacerdotes y la de los laicos; hasta ese momento, en general, para los primeros la ocupación era la de evangelizar y no entrometerse en actividades políticas ni partidarias, mientras que para los segundos, desde hacía siglos, era la de participar y animar las celebraciones con su compromiso social (Gutiérrez, 1975). Obviamente, como veremos, la praxis comunicacional-evangelizadora y la teología esgrimida por la TL no repararon en tales especificaciones tradicionales. Las declaraciones, sea mediante documentos, homilías o la misma actividad de evangelización, se orientaba al objetivo antes mencionado: el encuentro con Jesucristo como punto de partida de la vida en el espíritu en tanto “el nuevo nacimiento” (Jn 3)⁷ y concretar, para los oprimidos, la esperanza en este mundo material a la luz de una teología de la historia basada en el reconocimiento de los “signos de los tiempos”⁸ expresado por el Papa Juan XXIII. Esto constituiría el aspecto central de la comunicación del Evangelio en el movimiento que animó la obra misional de carácter cotidiana entre sus adherentes; la misma se consolidó a partir de una praxis comunicacional del mensaje de redención que el

6 Teniendo en cuenta, por ejemplo, una mirada teológica literal sobre el denominado “Sermón del Monte” (Mt 5).

7 En el presente trabajo utilizamos la versión bíblica de la Biblia de Jerusalén (2009) y seguimos las abreviaturas de los libros del Antiguo y Nuevo Testamento citados en la misma.

8 “Signos de los tiempos” es una expresión que el Papa Juan XXIII utilizó en la Constitución Apostólica *Humanae Salutis* (25 de diciembre de 1961); la misma fue el medio por el cual se convocó al Concilio Vaticano II. La expresión resultó más que acertada teniendo en cuenta la renovación por el carácter escatológico de la Iglesia y la realidad que se vivía en el mundo en aquella época. La idea era considerar el tiempo que se vivía en tanto señales positivas o esperanzadoras que se percibían por sobre las problemáticas humanas y el dolor que eso causaba a millones de personas.

cristianismo identificó históricamente con la impronta del misterio pos-pascual⁹ y con la relectura católica de la historia que parte de ese misterio humana y divinamente revelado en Cristo a la luz de la cruz. Consideramos a la TL como portadora de un mensaje de liberación y justicia social que condenó e intentó revertir las situaciones de desigualdad en nuestro continente denunciando el autoritarismo político-económico; junto con esto, profundizó en las raíces del cristianismo como portador de una teología de trascendencia que habilita al ser humano a redimir su vida, la de quienes lo rodean y el mundo en el que habita; de ésta manera fue clave a la hora de pensar en la promoción de la justicia y la paz en la construcción de una nueva sociedad con el respaldo de una teología que promueve un encuentro permanente “entre la fe y la razón” (Gutiérrez, 1975: 25).

El presente trabajo es una reflexión personal que obviamente no intenta agotar ni remotamente el significado de la TL dentro del marco de una práctica distinta del Evangelio enmarcada dentro en la opción por los pobres de América Latina y el mundo. La intención de nuestra presentación es repasar algunos de los puntos relevantes en materia conceptual dentro de la TL desde una óptica que parte de la fe, la teología y la praxis que se desprenden de dicho movimiento. En este sentido, en primer lugar y bajo el título “las semillas del Verbo”¹⁰ haremos una breve aproximación al contexto eclesiológico de la Iglesia Católica, bajo el pontificado de Pablo VI¹¹, con algunos aportes procedentes del Concilio Vaticano II¹² y de textos de la Segunda Conferencia General del Episcopado latinoamericano (II CELAM) en septiembre de 1968¹³; 9 En la tradición teológica católica esto implica una relectura de la historia a partir de la irrupción corpórea de Jesucristo en la historia; por ende, la historia humana sería atravesada por la presencia divina. Obviamente, no por esta interpretación hubo soluciones a la pobreza, la esclavitud, las guerras, etc.

10 La Iglesia considera “semillas del Verbo” a la iluminación y salvación de Cristo presente fuera de los límites de la Iglesia, o sea, presente en otras espiritualidades o expresiones religiosas. A partir del Concilio Vaticano II este reconocer en otras religiones o acontecimientos la presencia de Jesucristo y la historia de la redención permitió una apertura a valorar en “los otros” mucho de lo que constituye luego la fe católica. La Iglesia paulatinamente reconoció los errores cometidos al no reconocer esas “semillas” en los pueblos originarios de América dado que acompañó el proceso de construcción imperial de España en el Nuevo Continente.

11 El Papa Pablo VI (Giovanni Battista Enrico Antonio María Montini) inició su pontificado el 30 de junio de 1963. Continuó con el Concilio Vaticano II iniciado por Juan XXIII e inició el proceso de restructuración de la Iglesia a nivel mundial. Falleció el 6 de agosto de 1978.

12 De aquí en adelante como CV II.

13 A modo de ejemplo, la Iglesia católica en Argentina recibió un fuerte impulso renovador, entre 1968 y 1969, de la mano de la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín y el Documento de San Miguel del Episcopado Argentino. Esto se hizo palpable en

ambas reuniones iniciaron un camino acorde a las necesidades del mundo con marcados tintes progresistas; ambas reuniones eclesiológicas tuvieron a bien contextualizar el mensaje del Evangelio al mundo viviendo en la historia e interpretando su desarrollo a la luz del Evangelio. En segundo lugar, con el título “denles vosotros de comer”¹⁴ retomaremos los postulados fundamentales de la TL¹⁵ en tanto el sentido dado a la teología redefiniéndola en dirección a poder ser encarnada en quienes anuncian la liberación a partir de una praxis eclesiológica particular. En tercer lugar, a modo de conclusión, reflexionaremos acerca de las improntas que caracterizaron al ejercicio intelectual y teológico de la TL en relación a sus propuestas intelectuales y los resultados obtenidos como movimiento eclesial y en pleno compromiso con los derechos de los pobres de América en el siglo XX.

Las semillas del Verbo

El CV II (1962-1965) fue el emergente de un intento histórico y teológico de modernización teológico-eclesial en la Iglesia, un espacio como “punto de llegada y como punto de partida” (Boff, 1986: 13). Sus postulados, fruto del diálogo entre progresistas y conservadores, quedaron expuestos en sus declaraciones finales. El impulso que tuvo la Iglesia le permitió la promoción de la fe católica a partir de la renovación del accionar misionero¹⁶ de sus comunidades de base, una renovación en la vida de los fieles con relación a la participación en la vida de la Iglesia y sentó los fundamentos para una concepción moderna en la defensa de los derechos básicos de la vida y la persona humana. La Iglesia estaba en un proceso histórico dentro del cual pretendió “entenderse a sí misma dentro del mundo moderno” (Boff, 1986; 15). El Papa Pablo VI propuso una mirada teológica actualizada sobre los problemas de que los sacerdotes que tomaron el camino de opción por los pobres fueran reconocidos como un sector progresista de la Iglesia.

14 Lc 9, 13. Versículo que forma parte de la perícopa, una porción de versículos dentro del capítulo, en la cual Jesús, según la tradición, alimenta a miles de personas a partir de unos pocos panes y peces; los discípulos tuvieron el encargo de llevar las canastas y repartir la comida. La aplicación pastoral del texto es la que retomamos aquí en tanto son los laicos y religiosos católicos los encargados de misionar y evangelizar al mundo.

15 La posibilidad de abarcar y definir plena y completamente el pensamiento de la TL excede el presente trabajo, pero, considerando la importancia del tema en la actualidad, dadas las condiciones históricas en las que vivimos, sirva entonces, este trabajo, de abono para futuras investigaciones.

16 El CV II propició la creación de círculos bíblicos, los mismos permitieron no sólo ahondar en los estudios teológicos, sino también en la profundización de los lazos congregacionales entre los fieles de cada comunidad.

corte social y económico que afectaban a los más necesitados. En este sentido, puntualmente, se remarcó la situación apremiante a nivel económico-político y social en el denominado Tercer Mundo. En continuidad con este pensamiento teológico, se promulgó la encíclica¹⁷ “*Populorum Progressio*”¹⁸ en 1967. El Papa expresó la problemática por la que atravesaban millones de personas que habitaban los territorios del planeta menos favorecidos a nivel económico. Su terminología claramente se manifestó en un tono de denuncia y de interés de la Iglesia por este tema afirmando la necesidad de tomar conciencia de la dimensión mundial que implica el tema social en tanto la lucha contra el hambre, la miseria, las enfermedades y la ignorancia. Todo dentro de un contexto en torno a los procesos de descolonización, revolución, enfrentamientos armados e ideológicos¹⁹.

La posibilidad de revertir la realidad considerando hasta la violencia armada en defensa de los más desposeídos, empezó a permear las comunidades de base cristianas. Tomando en cuenta esto, Pablo VI aclaró en el marco de un contexto de descolonización e independencia en territorios africanos, asiáticos y americanos, que los procesos sociales violentos podrían acarrear nuevas formas de tiranía; sin embargo, en caso de una tiranía evidente que oprimiera a la sociedad una revolución se contemplaba dado que estaba en peligro la integridad y el bien común de la ciudadanía. En estos términos el Papa se cuestionaba en su encíclica sobre los peligros de las reacciones violentas que podían expresar distintas reacciones populares y cómo eso abriría el camino a posibles incursiones políticas en camino al totalitarismo. La Iglesia proponía una mirada de amor (Boff, 1986) y de paz y la promoción del entendimiento entre los pueblos; una mirada solidaria sobre los que menos tenían en términos materiales, que a su vez manifestaban un interés de superación con el objetivo de contrarrestar la opresión en la cual estaban sumidos:

Verse libres de la miseria, hallar con más seguridad la propia subsistencia, la salud, una ocupación estable; participar todavía más en las responsabilidades, fuera de toda opresión y al abrigo de situaciones que ofenden su dignidad de hombres; ser más instruidos; en una palabra, hacer, conocer y tener más para ser más: tal es la aspiración de los hombres

17 La definimos como una carta de connotación solemne sobre temas de la fe y de la doctrina católica.

18 “El desarrollo de los pueblos” (traducción del latín).

19 Procesos que se dieron bajo el contexto de la guerra fría en los continentes africanos y americanos y asiáticos sobre todo entre las décadas de 1950 y 1970.

de hoy, mientras que un gran número de ellos se ven condenados a vivir en condiciones que hacen ilusorio este legítimo deseo (Pablo VI, 1967).

El valor, la denuncia y el llamado de atención al mundo que realizó la encíclica germinaron un año después de su presentación. Las palabras de Pablo VI intentaban abrazar al mundo y propiciaron en 1968 la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano en la ciudad de Medellín (Colombia); la misma fue consecuencia directa del CV II, el cual posibilitó el espacio para tratar temas coyunturales y complejos para la Iglesia y sus líderes. Medellín fue un paso adelante en cuanto a que un sector de la Iglesia latinoamericana iniciaba una búsqueda particular de respuestas a las problemáticas contemporáneas con la impronta de ser un camino transitado por los americanos sin depender de los teólogos europeos o norteamericanos justamente porque la Iglesia intentó “comprender este momento histórico del hombre latinoamericano a la luz de la Palabra, que es Cristo, en quien se manifiesta el misterio del hombre” (II CELAM, 1). El Episcopado redactó mucho más que un documento; según Brighenti “Medellín es mucho más que un documento. Es un espíritu, un punto de partida, que continúa haciendo camino, desde hace cuarenta años” (2008: 14). Fue crucial en la formación ideológica y teológica de los sacerdotes referentes en la TL y, por ende, en los documentos que salieron posteriormente a la luz. Los obispos reconocieron, por un lado, la opresión y la pobreza a la cual eran sometidas millones de personas, y por otro, la respuesta violenta que esto genera por parte de quienes son excluidos y oprimidos pero conscientes de su “misericordia, no merecida” (Pablo VI, 1967) en América:

En nuestro subcontinente, el sistema liberal capitalista, superando el desarrollismo y la “Alianza para el Progreso”, entra en una nueva fase, la de una globalización de la economía a través de la expansión de empresas transnacionales, según las directrices de la “Comisión Trilateral” (Alemania, los EE. UU y Japón) (Brighenti, 2008: 15).

Plantearon que América se encontraba en una etapa histórica única y esa coyuntura reclamaba la liberación de la servidumbre económica, política y social; en este sentido, el CV II “produjo un enorme impacto en la Iglesia de América Latina” (Boff, 1986, 21), que pasó a considerar que la necesidad histórica de los oprimidos requería prestar atención a los excesos mismos de la jerarquía eclesial y a la necesidad de recurrir en el ámbito eclesiástico a una

vida de modestia, humildad y sin títulos que los distanciaran de la población. La consecuencia natural, en consonancia con este pedido, será una “opción por los pobres, contra la pobreza”. En Medellín, por ende, se expresan los fundamentos de la naciente TL en la opción por y para un continente que adolecía de justicia e igualdad²⁰:

La originalidad del mensaje cristiano no consiste directamente en la afirmación de la necesidad de un cambio de estructuras, sino en la insistencia en la conversión del hombre, que exige luego este cambio. No tendremos un continente nuevo sin nuevas y renovadas estructuras; sobre todo, no habrá continente nuevo sin hombres nuevos, que a la luz del Evangelio sepan ser verdaderamente libres y responsables (II CELAM, 3).

Según Boff “el verdadero salto cualitativo de este proceso de reflexión” (1986: 24) se dio en la conferencia de Gustavo Gutiérrez en la ciudad peruana de Chimbote en el año 1968; que llevó el título de “Para una Teología de la Liberación”. Las “semillas del Verbo” estaban siendo reconocidas poco a poco a través de las distintas realidades que vivían los latinoamericanos. En este sentido, por un lado, el contexto socio-económico cada vez más apremiante y deshumanizante generaba una respuesta desde las bases que estaban comprometidas con la fe; por otro lado, la aparición de un progresismo teológico plantaría nuevas ideas que permearían la vida religiosa para encarnar la experiencia de la opción por los pobres, los más necesitados, y hacerse uno con ellos. Esto auguraba que por sobre el pecado estructural y las injusticia sociales existía la capacidad de construcción de una nueva etapa en la historia humana en la cual se manifestara el reino de Dios incorporándose al mundo en forma dinámica. La esperanza de los teólogos de la liberación estaba fundada en que, finalmente, aquel reino llegase a encarnarse en cada pobre de América Latina.

20 La segunda mitad del siglo XX trajo aparejados cambios a todo nivel: político, social, económico y cultural. Con respecto a esto podemos notar que los diversos movimientos latinoamericanos se enmarcan en revolucionarios, desarrollistas y de corte populistas. Los ejemplos son varios. En primer lugar, citamos a la Revolución Cubana (1959) que abre el camino a los futuros ejércitos populares de liberación. Así, en Guatemala (1961-1963), Nicaragua (1962) Perú y Bolivia se gestan insurrecciones con eco continental. Tomando en cuenta presidencias con expresiones políticas cercanas a las bases populares las presidencias, podemos citar el gobierno desarrollista de Kubischek (1956-1961) y el populista de Goulart (1961-1964) en Brasil. Como contrapartida, las décadas de los sesenta y setenta traen aparejado el inicio de varias dictaduras que surgieron en América con la excusa de frenar una avanzada socialista y revolucionaria. La lista de países que sufrieron estas dictaduras es extensa. Citamos: Brasil (1964), Argentina (1966), Bolivia (1971), Chile (1970), Uruguay (1970), Perú (1975), Ecuador (1976), nuevamente Argentina (1976), etc.

Denles vosotros de comer

La TL nace (Boff, 1986) del interior de cristianismo comprometido, a través de sus religiosos y fieles, con una sociedad empobrecida por la opresión. La primera acción de la TL fue la de escribir²¹ a medida que los acontecimientos transcurrían; esto sentó la base de las acciones posteriores (Gutiérrez, 1973) de una teología actual. La maduración del siglo, en década de 1960, estaba en su clímax esperando (Pontoriero, 1991) el estallido del movimiento tercermundista. Considerando el contexto, los diferentes documentos que salieron a la luz entre 1966 y 1970, parte de los sacerdotes que tomaron una opción por los pobres intentaron no sólo concientizar a las bases eclesiales y a los religiosos, sino también plasmar el intento de fortalecer los lazos espirituales y el acercamiento cotidiano entre los pobres y la Iglesia en un marco de solidaridad, fraternidad y toma de conciencia de cuáles eran los factores que estaban determinando la situación material tan difícil por la que pasaban miles de latinoamericanos. La situación de millones de personas estaba ligada al enriquecimiento de las “tradicionales ‘élites’ opulentas” (Boff, 1986: 21) del continente. En consonancia con la palabra y las declaraciones escritas de los primeros sacerdotes comprometidos en una opción por los que menos tenían, se inicia la acción. Siguiendo a Boff: “El modelo de la Iglesia-institución-poder ya ha dado todo lo que podía dar de sí” (1992: 113). De ahí que la presencia de sacerdotes en las villas miseria²² comenzó a ser algo natural con el fin de incorporar en la historia de la Iglesia latinoamericana con una óptica desde los pobres para los pobres. La apertura de capillas, las celebraciones eucarísticas, la administración de los sacramentos y la lectura de la Biblia con los pobres propició el inicio del movimiento tercermundista²³ en Latinoamérica y, con ello, la asistencia de las bases, los laicos, en el compromiso de asistir a sus hermanos en la fe²⁴.

21 Marcando una diferencia de la formación del Evangelio que se terminó de compilar décadas después de la resurrección de Jesucristo.

22 Como ya hemos referido, las villas miseria que paulatinamente se conformaron en la Argentina en tierras fiscales o privadas (toma de tierras) eran construcciones de carácter muy precario. Comúnmente se hablaba de la chapa y el cartón como elementos utilizados para levantar las pequeñas casillas, mismas que carecían de agua corriente, gas y luz. Las condiciones eran de carácter infrahumano ya que las familias en general contaban con varios hijos/as lo que acentuaba el riesgo de enfermedades y desnutrición. Los adultos buscaban algún ingreso juntando cartones, botellas y diversos artículos de basurales para intercambiar por comida o ropas.

23 Este movimiento incluyó a sacerdotes, religiosos, religiosas, laicos y laicas.

24 Recordamos, por supuesto, la obra del Padre Mugica en la Villa 31 de Retiro como uno de

La idea era alcanzar a los no alcanzados en sus mismos espacios de vida y sufrimiento como una expresión de la contextualización de la Palabra²⁵; una Iglesia-templo que no abría sus puertas sólo esperando el ingreso de sus fieles, sino todo lo contrario, una Iglesia que sale por esas puertas para ir en búsqueda de aquellos que eran Iglesia de carne y hueso. En este sentido, la participación de las comunidades de base no es un dato menor ya que las mismas fueron cada una a lo largo de todo el continente, ya que permitieron “el trato personal fraterno entre sus miembros” (II CELAM, 10). El CV II había dejado su impronta en la teología católica: era necesario el cambio o, dicho en términos teológicos, una *metanoia*²⁶, un cambio de mentalidad producto del arrepentimiento. Era imperioso el acercamiento a quienes no se consideraban parte de la sociedad y, en muchos casos, de la Iglesia activa. La temática se concentró en tres aspectos: a) Dios con nosotros: el sacerdote como siervo de Dios, b) Nosotros en la Iglesia: la evangelización y c) Nosotros y el mundo: el papel activo de los creyentes dentro de las comunidades a las que pertenecían. Seguiremos a Pontoriero (1991a) en la selección de estos aspectos. En primer lugar, la función del sacerdote es administrar los sacramentos, pero, bajo un contexto de liberación, se complementa con la acción comunitaria de santificación, la cual implicó reestablecer en cada persona la dignidad humana que pudo haber perdido a causa de la opresión y la violencia estructural que lo sometió a la pobreza y el desamparo; podríamos plantear que significó visualizar a Jesús en el rostro de los pobres²⁷. La pobreza estructural que

los ejemplos de acercamiento a los pobres. En Argentina el término “villa” es el equivalente a “favela” en Brasil, “barrios” en Venezuela, “chabolas” en México o, en general, “champearías” a lo largo de Centroamérica.

25 La Iglesia hace alusión, en la Biblia, a la encarnación del Verbo (Jn 1, 1-3.14) como parte del modelo de vida en tanto que los creyentes den sus vidas por quienes menos tienen (Filp 2, 5-11).

26 El término griego *metanoia*, utilizado en el Nuevo Testamento, nos remite en términos generales a la palabra hebrea *teshuvá*, empleada en el Antiguo Testamento; *metanoia* expresa el concepto de arrepentimiento en tanto un cambio de mentalidad y rumbo en la vida por el que una persona abandona las prácticas contrarias a la fe que pregona. Una persona arrepentida podrá reconsiderar el sentido de su vida y tomar un nuevo camino de cara al futuro.

27 Dada la extensión del presente trabajo no nos vamos a adentrar en el análisis del Movimiento de Sacerdotes Para el Tercer Mundo (MSTM); el mismo cumplió un papel relevante a la hora de promover los principios de la TL, no vamos a adentrarnos en este movimiento. Siguiendo a Catoggio (2008), podemos comentar que el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo sin duda marcó un hito en la intervención de los sacerdotes no sólo en la promoción de los valores humanos sino también en la búsqueda de una sociedad más justa y solidaria. El MSTM nació en la Argentina hacia 1967 y se extendió hasta entrada la década de 1970. Los sacerdotes argentinos adhirieron entre los años 1967 y 1968 al Manifiesto de 18 Obispos del Tercer Mundo, el cual fue presentado como una aplicación directa de los documentos del CV II y,

sometía a los latinoamericanos interpelaba a una Iglesia que “a veces sigue siendo un factor de poder y objeto de privilegios que desconciertan al mundo y lo irritan”. La reacción a las injusticias promovidas por abusos de poder en el seno de la Iglesia estuvo dada, entre otros puntos, “por la conciencia cada vez más arraigada de que el cristiano-sacerdote como ‘hombre entre hombres’ debería ganarse el sustento con su trabajo” (1991a). En segundo lugar, toda forma de vida “que termine en uno mismo y ‘separe’ de los demás bajo pretexto de perfección personal” (Pontoriero, 1991a) sería considerada negativa. La renovación del CV II apuntaba, justamente, a lograr una cercanía de la Iglesia con su membresía; el mundo debía ser la capilla que aglutinara a la humanidad. El principio tercermundista era claro: no separarse entre muros para la búsqueda de la perfección sino, muy por el contrario, evangelizar pisando el barro de la historia acompañando a los que sufren. La TL se hizo eco la imagen joánica: “Hombre entre hombres”²⁸. El evangelista declara que, al darse ya el *kairós*²⁹, Jesús “habitó entre nosotros”. Ese “habitó” implicaba, según el sentido textual en griego, “plantó su tienda”³⁰. Este “descenso” no sólo era para cumplir una función, cual sacerdote pre-conciliar, de santificación, sino, completando esto, hacerse uno con aquellos por quienes venía. Meterse en el barro. Padecer y alegrarse con ellos. No atomizarse como un “*apartado para*” sino fundirse en ellos como un “*ser-para-ellos*”. Así, la TL asume una realidad y un accionar para que, por ejemplo, “los sacerdotes actúen entre los hombres ‘in persona Christi’” (II CELAM, 12)³¹. Este reconocimiento de la realidad se correspondía con “la creciente interdependencia entre las naciones y el peso de estructuras internacionales de dominación que condicionan

sobre todo, de la Encíclica *Populorum Progressio*. Así, los obispos y sacerdotes argentinos, en un porcentaje que ascendía año a año expresaron su apoyo a los postulados de la TL para América Latina.

28 En la Biblia, Jn 1, 1-3. 20.

29 El término griego *kairós* se aplica al momento específico en el cual Dios intervino en la historia, según el cristianismo con la primera venida de Jesucristo; se complementa, dentro del esquema de la escatología o teología de los tiempos finales, con el tiempo *kronos*, palabra en griego que aplica al tiempo que transcurre en la historia y que tendrá una nueva intervención, *kairós*, de parte de Dios.

30 La perícopa considerada de san Juan refiere a un Génesis “del Nuevo Testamento que complementa el de Gn 1 en el Antiguo Testamento. El Dios creador también se sumerge en su creación.

31 Los sacerdotes que adhirieron a la TL se concentraron en un cuerpo eclesial denominado Sacerdotes para el Tercer Mundo. Nacido a la luz del CV II y del Encuentro de Medellín (1968), los sacerdotes se adentraron en los barrios carenciados con el fin de evangelizar y promover la valoración de las personas en tanto el respeto de los gobiernos por los Derechos Humanos y los más desposeídos.

en forma decisiva el subdesarrollo de los pueblos periféricos” pero con la impronta que se asumió no sólo desde la vida religiosa sino, también, desde la óptica de los laicos a partir de “su compromiso cristiano en el nivel de los movimientos y organismos internacionales para promover el progreso de los pueblos más pobres y favorecer la justicia de las naciones” (II CELAM, 15). En este sentido, la única historia³² era, a su vez, “la historia de la salvación” (Gutiérrez: 1975, 201) lo cual implicaba que el accionar de los religiosos y los laicos comprometidos no se disociaba sino, por el contrario, se aunaba en la lucha por la superación de la sociedad capitalista con todos los males que resultaban de ella. Por ende, se rubricó el concepto por el que la Iglesia tiene una “esperanza escatológica” que no fluctúa en torno a lo que nos rodea en este mundo “sino que más bien proporciona nuevos motivos de apoyo para su ejercicio” (II CELAM, 11). El tercer lugar, implica la apertura de la Iglesia al género humano, la realización del cristiano en función de dar su vida por otros. Vivir en y con el otro. En este sentido:

(...) Existe en muchos sacerdotes una marcada sensación de frustración que cristaliza en forma aguda la tensión, angustia y desorientación (...) Las causas son múltiples: teología tradicional que no valora al mundo, ni a la civilización, ni a la historia —en términos actuales; formación y estilo de vida burguesa del seminario, y fuera de él, como sacerdotes, imposibilidad de vivir la vida común de toda la gente (Pontoriero, 1991a).

Sacerdotes y obispos tercermundistas plantearon la imperiosa necesidad de que los religiosos y los laicos permanecieran junto al pueblo. Estos últimos teniendo como modelo “el ejemplo de Cristo” (II CELAM, 17) con plena consciencia de que una “revolución social está en progreso” (Gutiérrez, 1975: 153). El proceso de liberación y defensa de los derechos básicos postulados por la fe cristiana debían insertarse en la vida cotidiana de la sociedad oprimida para darle sentido a los conceptos básicos propuestos por la TL:

32 Consideramos necesaria esta aclaración en torno al concepto “historia” e “historia de la salvación” en el seno de la teología católica; el primero siempre remitió a la historia de corte profana, en la cual se expresó el devenir humano dominado por el pecado; el segundo término siempre ha hecho referencia a la historia expresada en la Biblia en ambos testamentos. Hasta avanzado el siglo XX ambas “historias” estuvieron disociadas en la cosmovisión católica y así se enseñaba en escuelas y seminarios; sin embargo, con el avance de la conciencia social impulsado por los religiosos tercermundistas y la amplitud teológica heredada del CV II, para la Iglesia, sobre todo en círculos más progresistas, la historia humana ya no era algo externo a la fe sino, todo lo contrario, es espacio temporal en el cual se desarrolló y seguiría desarrollándose la manifestación de la vida de Dios encarnada en Jesucristo y en los cristianos que dan su vida por el bien de los que menos poseen en este mundo.

La palabra ‘liberación’ posee un sentido histórico muy concreto, relacionado con los procesos revolucionarios del continente: México (1911), Bolivia (1952), Guatemala (1952), Cuba (1959), la resistencia a la invasión norteamericana en Santo Domingo (1965) (...) La liberación va más allá del desarrollismo, que acaba siempre reforzando la excluyente y elitista estructura social vigente. La liberación presupone una ruptura con el modo de ver y de actuar que es habitual en la sociedad y en la Iglesia; la liberación ve y actúa desde los oprimidos y en contra de su opresión, a favor de los pobres y en contra de su empobrecimiento (Boff, 1986: 23).

Esto implicaba un compromiso que abrevaba en la verdad, la justicia y los Derechos Humanos. En la teología tradicional se considera que la misión está dada por el anuncio del Reino y la consecuente incorporación al mismo de quienes lo acepten. El imperativo de Jesucristo “*Id por el mundo*” (Mt 28, 19; Mr 16,15), tiene en el original griego una aplicación distinta, ya que implica un gerundio, o sea, una acción continua y resulta en “*yendo por el mundo*” anunciando la buena nueva. Esta aplicación en torno a la gramática griega, que podría pasar desapercibida, no lo era para los tercermundistas, ya que justamente la idea de trabajar, ganar el sustento y vivir con bajas condiciones económicas como cualquier obrero junto con la posibilidad de luchar en la defensa de los derechos básicos de los más pobres era, no un imperativo, sino una forma de vida ratificada en el Segundo Encuentro Nacional (1969) de obispos y sacerdotes argentinos:

Convencidos de que la liberación la harán ‘los pueblos pobres y los pobres de los pueblos’ y de que el contacto permanente con el pueblo mostrará los caminos a seguir, nos comprometemos a insertarnos cada vez más lealmente en el pueblo, en medio de los pobres, asumiendo situaciones humanas que señalen y verifiquen nuestro compromiso (Pontoriero, 1991b: 169).

Religiosos y laicos comprometidos con la opción por los pobres se hicieron eco del concepto que consideraba al mundo como una capilla en la cual se integran y congregan los excluidos, no ya al margen de la sociedad o un sistema sino como columnas que sostienen un nuevo mundo, una nueva imagen del ser humano que es parte de un Reino de justicia y solidaridad. Aquello que el Papa Juan XXIII y el CV II interpretaron como una “teología del signo de los tiempos” (Gutiérrez, 1975: 30) y que la TL aplicó al desarrollo tanto de la Iglesia como de los pueblos a los cuales llegara el Evangelio liberador fue la base de la Iglesia pos-conciliar.

Conclusión

En Europa, los teólogos Dietrich Bonhoeffer, Emil Brunner, Karl Barth, Martin Niemöller y otros tantos a lo largo del Viejo Continente sentaron las bases de una teología renovada y amplia en sus conceptos alejada de los dogmatismos que en muchos casos alejaron a la Iglesia de los olvidados por el sistema; a su vez, renovaron el interés por la persona humana como objeto del amor de Dios:

La teología de la liberación hunde sus raíces en el siglo XVI en un contexto de cristiandad americana, con las denuncias teológico-proféticas de Antonio Montesinos, Bartolomé de las Casas, Juan del Valle, Pedro Claver, António Vieira y Antonio de Valdivieso, por la situación de los excluidos de la época: indígenas y negros (...) En el siglo XIX, este modelo teológico fundamentó los procesos de liberación nacional con los teólogos Juan Germán Roscio, José María Morelos y Juan Fernández de Sotomayor, quienes describen la situación de las colonias españolas en América. Ellos realizaron un análisis de su realidad a la luz de la fe y del Evangelio, y a partir de esto elaboraron un juicio teológico-moral que condujo a la praxis revolucionaria para la transformación de las estructuras de injusticia y pecado (Turriago Rojas, 2018: 150).

El Papa Pablo VI, artífice de la renovación propuesta por el CV II, convocó a la realización de la II Conferencia Episcopal en Medellín bajo el lema “La Iglesia en la transformación de América Latina a la luz del Concilio”. Los obispos se formularon las siguientes declaraciones e intenciones en línea con una pastoral netamente social:

Despertar en los hombres y en los pueblos principalmente con los medios de comunicación, una viva conciencia de justicia, infundiéndoles un sentido dinámico de responsabilidad y solidaridad. Defender según el mandato evangélico los derechos de los pobres y oprimidos, urgiendo a nuestros gobiernos y clases dirigentes para que eliminen todo cuanto destruya la paz social: injusticia, inercia, venalidad, insensibilidad. Denunciar enérgicamente los abusos y las injustas consecuencias de las desigualdades excesivas entre ricos y pobres, entre poderosos y débiles, favoreciendo la integración. Hacer que nuestra predicación, catequesis y liturgia tengan en cuenta la dimensión social y comunitaria del cristianismo, formando hombres comprometidos en la construcción de un mundo de paz (Pontoriero, 1991a:41).

La violencia que Medellín denunció en su momento incluía muchos aspectos: política, economía, educación, vivienda y religión. Los mismos eran emergentes (Gutiérrez, 1975) de un sistema de dominación externo que se internalizó en los pueblos. La América sometida por cinco siglos³³ estaba manifestando el hartazgo y su puesta en marcha de una nueva conciencia latinoamericana promovida por un sector de la Iglesia que despertó luego de varios siglos de funcionalidad al poder. El cansancio de los pueblos debe manifestarse no sólo a través de la palabra sino de la acción. Una muy clara definición de esto está dada por la aprobación de una justa defensa por parte de los que son perseguidos y separados del resto de la sociedad:

Que en la consideración del problema de la violencia en América Latina se evite por todos los medios equiparar o confundir la violencia injusta de los opresores que sostienen este 'nefasto sistema' con la justa violencia de los oprimidos, que se ven obligados a recurrir a ella para lograr su liberación (Pontoriero, 1991b:166).

El eco de Medellín “impulsó una Iglesia profética y transformadora que engendró las comunidades eclesiales de base (CEB), la pastoral social (...) y los millares de mártires de las causas sociales, “nuestros santos todavía no canonizados” (Brighenti, 2008: 14). La mentalidad sacerdotal ya había tenido una profunda metanoia por la cual se declaraban como personas comprometidas con la realidad teniendo firmeza en sus convicciones augurando épocas renovadas en materia de fe y práctica sacerdotal. Aquí un ejemplo de esta impronta y cómo se reconocían los religiosos argentinos en el año 1969 durante el ya citado Segundo Encuentro Nacional de obispos y sacerdotes en Argentina: “Nosotros, hombres cristianos y sacerdotes de Cristo que vino a liberar a los pueblos de toda servidumbre y encomendó a la Iglesia proseguir su obra, en cumplimiento de la misión que se nos ha dado nos sentimos solidarios de ese tercer mundo y servidores de sus necesidades” (Pontoriero, 1991b). A la luz de lo expuesto en nuestra reflexión, la TL representó un camino teológico con una “perspectiva latinoamericana” (Gutiérrez, 1975: 39) que permitió pensar sobre y a Dios a través de los ojos de quienes menos poseen en bienes materiales y se encontraban al margen de la sociedad capitalista e industrial, o sea, desde la perspectiva de quienes han quedado fuera de los beneficios

³³ La visión manifestada por la TL y su comprensión de la historia enmarcaba el proceso de conquista y colonización como el resultado de la opresión imperialista impuesta por la Corona española sobre el continente.

del modelo económico dominante. A su vez, se expresó como un movimiento social que quiere expresar vitalmente aquello que significa ser cristiano en un mundo de pobreza³⁴. La TL no fue una teología acabada, sin embargo, quiso responder, según planteamos, a algunas cuestiones fundamentales: ¿Cómo es posible anunciar un Evangelio bajo el cual se expresa que Dios ama a los que menos tienen? ¿Qué papel cumple la Iglesia como Cuerpo de Cristo en el anuncio a los pobres y cómo puede implementar la comunicación de un Evangelio salvador y liberador a un gran sector olvidado de la sociedad? Así, la tarea de quienes pensaron sobre la TL consistió en generar la posibilidad de “buscar una respuesta al interrogante: ¿Qué relación hay entre salvación y el proceso histórico del hombre?” (Gutiérrez: 1975, 73). Es así que en la pregunta se encontraba la respuesta a ser vivida desde la óptica de los pobres y excluidos. Recordemos, en este sentido, a Medellín “que se apoyó en el contexto de la “irrupción de los pobres” y del “Tercer Mundo”, fruto de la crisis del desarrollismo (1955-60)” (Brighenti, 2008: 15). Específicamente el planteo de los obispos latinoamericanos tuvo que ver con tres puntos fundamentales bajo los cuales se organizó y trabajó, por ejemplo, el cuerpo de sacerdotes tercermundistas en los barrios más carenciados:

- a. La creciente valoración del papel del laico en el desarrollo del mundo y de la Iglesia; b. La discusión moderna sobre el papel y la figura del sacerdote en la sociedad; c. La superficialidad con que se percibe y vive el propio sacerdocio, en servicios religiosos de rutina y en una forma de vida aburguesada (II CELAM, 9).

34 La TL consideró importante reafirmar el texto del Evangelio de San Lucas acerca de los pobres: Lc 6, 20. Abrevó en dos vertientes conceptuales muy importantes: salvación y liberación. La mentalidad cristiana manifestó milenariamente que Dios quiere liberar al género humano del pecado, de la opresión y, finalmente, de la muerte eterna. El término salvación se empleó siempre para designar lo que sucederá después de la muerte; por otro lado, se ocupó también de aquello que sucede en la vida futura, pero se fijó preferentemente en algo que se realiza en este mundo, en la historia, de ahí su impronta liberadora. Sin embargo, por otro lado, no podemos olvidar el “factor de poder” con el cual la Iglesia católica en América Latina ha sabido permanecer cerca de los círculos de mayor injerencia económica y política atentando a los postulados que justamente la TL intentó promover en el continente. Desde la época colonial-virreinal, pasando por el período revolucionario y, posteriormente, en el proceso de formación y consolidación del Estado-nación, la Iglesia ha tenido la característica de respaldar, moral y éticamente, las diversas manifestaciones autoritarias y pseudo-democráticas que terminaron sumiendo a un sector cada vez más grande de la población en la miseria. De alguna manera, esa Iglesia representada por sus funcionarios-obispos, no cuadraba con los postulados del CV II y en esa tensión es que nació una nueva forma de hacer teología.

La TL insistió en trazar una conexión esencial entre el ámbito sagrado y el terreno profano, entre el Cristo de la fe y el Jesús de la historia³⁵. De esta suerte de contraposiciones emergió una teología liberadora que se ocupó de la acción de Dios en la historia con miras a liberar a hombres y mujeres de todo aquello que los oprime en la realidad profana. El desarrollo de la Iglesia ya no se concebía como una historia supra-terrenal; su mirada estaría puesta en la construcción del reino de Dios (Sobrino, 1991). La TL consideró importante el análisis de la salvación dentro del marco histórico del ser humano. Reconoció que Dios ha sido siempre el soberano del mundo y que Jesucristo, su Hijo, aunó lo divino y lo humano a partir de ser el máximo ejemplo de humildad y solidaridad con el sufriente. La teología que misionó y rezó por los pobres habló de Dios; un Dios cercano, posible al hombre, solidario con la raza humana³⁶. En este sentido, la TL alertó sobre las estructuras bajo las cuales se daban los procesos de alienación humanos en torno a figuras y sistemas que terminaron oprimiendo a hombres y mujeres de buena voluntad. Ha sido una voz en el desierto de la historia que clamó por la justa repartición de los ingresos estatales, como también por el cambio radical en los procesos de relaciones de producción, los cuales, en el marco de una economía capitalista, ejercen la opresión económica y política sobre los explotados de la Tierra. La teología observada desde un punto de vista de los más desprotegidos anheló siempre no sólo luchar contra la pobreza sino, en forma declarada, terminar paulatina y firmemente con ella³⁷ revistiendo de dignidad a quienes la padecían. Esto sólo podía darse a partir de los cambios en las relaciones de producción y en una justa repartición de las riquezas que les permitieran a los pobres y explotados recuperar la dignidad obteniendo el sustento cotidiano de manera digna y bajo el concepto inequívoco de la paz social³⁸. Concibió que la única liberación es la que involucra al alma y al cuerpo³⁹. La liberación plena no es cosa de

35 Partiendo del análisis de Mt 25 acerca del juicio final es posible entender cómo la TL puso el acento en el aspecto salvífico y libertario del Evangelio y en el anuncio del mismo.

36 La gratitud de la creatura a su Dios no es a raíz de múltiples bendiciones materiales sino todo lo contrario, es consecuencia de que ese Dios omnipotente se abajó siempre en la historia para cobijar a sus hijos más débiles. Por otra parte, vinculó el don de lo alto con la gratitud de las criaturas a su Dios con miras a que ese amor se derrame en la sociedad; la consecuencia sería un cambio pleno y la restauración final de la imagen de Dios en los seres humanos en la búsqueda de un “hombre nuevo”.

37 Digamos como si fuera la anhelada Era Mesiánica.

38 Una paz que le otorga a los oprimidos la posibilidad de reencauzar el presente y planificar un futuro.

39 En una dimensión antropológica netamente cristiana.

una lucha aislada o atomizada, como el capitalismo o el imperialismo siempre han intentado imponer subvirtiendo el valor digno de las luchas sociales, sino todo lo contrario, es el ejercicio de una praxis plenamente revolucionaria que trastoca una realidad impuesta desde la mirada hegemónica de quienes detentan el poder material. La TL otorgó al proceso de comunicación del Evangelio un concepto novedoso acerca de la conversión ya que implementó la posibilidad de que la transformación ética y moral de una persona redunde en beneficio de cuántos viven cerca de ella; esparcir la semilla del Evangelio no implicaba consolar al pobre sino arremangarse y luchar por obtener una vida digna que, como seres humanos, todos debían tener manteniendo un discurso sostenido (Boff, 1992). El pecado no era sólo el que se cometía en forma individual, sino también el que se expresaba en forma visible a partir del sostenimiento de una estructura de pecado que envolvía a los más desafortunados en la miseria y el olvido⁴⁰; siguiendo a Gutiérrez, “una situación de injusticia es pecado” (1975: 150). Así, la reparación no era sólo esperable en un futuro sino también en el tiempo presente en tanto las denuncias y las acciones hechas con base en esos reclamos alentaban los cambios propuestos. El enemigo a vencer era la opresión en tanto pecado estructural⁴¹.

La responsabilidad de unos por otros, el hecho de “ser guarda de mi hermano”, imprimió en la TL un concepto que escapó al frío mármol de la teología tradicional. Los conceptos salvíficos y liberadores desbordaron los altares y las naves de los templos planteando que la vida misma sea eucaristía permanente; cada cristiano sería testigo de un Cristo pobre que le permitió al ser humano ingresar al misterio trinitario otorgándole la luz de la revelación pos-pascual, la posibilidad de concebirse como protector de sus hermanos. Entre esos testigos se encontraban los sacerdotes, quienes debían mantener un espíritu de solidaridad y acercamiento a los más desposeídos sintiendo “la necesidad de una expresión más vivencial de su oración, de su ascesis y de su consagración” (II CELAM, 6). La teología nacida en las barriadas declaró desde sus inicios la opción por los pobres. Este principio se hace eco del pensamiento de Karl Rahner al proponer que “la teología dogmática debe llegar a ser una antropología teológica” (Gutiérrez, 1975: 28). El fundamento

40 Implica el llamado pecado estructural del cual realizamos una descripción.

41 La estructura y la superestructura son conceptos que devienen de la concepción marxista y que la TL integró junto con el principio bíblico del pecado original (Gn. 3) y el del pecado imperdonable (Mt. 12, 31) con el fin de manifestar tanto desde una vertiente religiosa como de una política el origen de las desigualdades y la opresión entre seres humanos.

estaba dado a partir de considerar la pobreza espiritual, pero se extendía hacia toda la dimensión trascendental humana. Esa trascendencia humana implicaba que la persona humana era cuerpo y alma, un ser indiviso y por ende pasible de ser redimido en el conjunto de su ser. Por esto, la renuncia material que impone la pobreza material equiparó a los religiosos con aquellos más desposeídos de la sociedad generando una especie de empatía que permitió un diálogo fecundo entre los sacerdotes y las bases eclesiales. Tuvo a bien plantear que era necesario experimentar la pobreza espiritual, pero también, la material siguiendo en ese camino a Jesucristo, ya que “para conocer a Dios es necesario conocer al hombre” (II CELAM, 1). Bajo esta óptica, el trabajo humano no estaba previsto como un medio que generaba la explotación de unos sobre otros o que terminara demarcando a las clases sociales⁴². Por sobre todo se encontraba la opción por una vida junto y desde la perspectiva de los pobres lo cual permitiría una evangelización desde el mismo terreno y óptica bajo la cual se encontraban los más desposeídos. Brighenti plantea que existía “una situación de injusticia institucionalizada que conmina a los cristianos a un compromiso social, dirigido a la liberación de los oprimidos de un sistema que esclaviza y mata” (2008: 16). Al contrario de la opresión, para la TL: “La meta por alcanzar es la de un ser humano libre y consciente que, en una progresiva liberación de mil servidumbres, pueda crecer en su libertad fundamental: la de ser libre hasta el extremo de poder liberarse a sí mismo y darse a los demás” (Boff, 1986: 24).

En conclusión, la TL contenía un mensaje inclusivo, integrador, con una opción preferencial por los pobres a partir de lo cual se puso en marcha toda una obra teológica misional en el continente americano. Para Gutiérrez “la cristiandad es un hecho” (1975: 83) y la misma (Johnson, 2004) debe enfrentar los acontecimientos mundanos como parte de un proceso del cual no se debe desatender la Iglesia. La TL, por ende, se propuso denunciar y reclamar desde una óptica cristiana católica a favor la justicia social en América y el mundo protegiendo a la persona humana bajo el amparo y la protección de los Derechos Humanos.

⁴² El ser humano no es tomado como un mero “medio” de producción más sino, todo lo contrario, como el ser a quien debe cuidarse por sobre todas las cosas y que debe ser tratado como un fin en sí mismo, valorado, respetado y ayudado en toda su dimensión humana siendo el trabajo una forma de sustento de vida para él con el objetivo de poseer su sustento libre de un sistema de explotación del hombre por el hombre.

Referencias

BIBLIA DE JERUSALÉN. (2009). Bilbao: Editorial Descleé de Brouwer S.A.

BOFF, L. (1986). *Teología desde el lugar del pobre*. Santander: Sal Terrae.

_____ (1992). *Iglesia, carisma y poder. Ensayos de teología militante*. 6ta ed. Santander: Sal Terrae.

BRIGHENTI, A. (2008). Medellín-Aparecida: pre-texto, con-textos y textos. *Pasos* (Segunda época n° 137 mayo-junio), 14-20. San José: DEI, Departamento Económico de Investigaciones. Recuperado de http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Costa_Rica/dei/20120710111928/medellin.pdf

II CELAM. (1968). *Documento Conclusivo Medellín*. Recuperado de <https://pastoralsocialbue.org.ar/wp-content/uploads/2014/11/Documento-Conclusivo-de-Medellin.pdf>

CATOGGIO, M. (2008). Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo y Servicios de Inteligencia: 1969-1970 *Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*: Vol. XX, núm. 30-31, 171-189. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/3872/387239036009.pdf>

GUTIÉRREZ, G. (1975). *Teología de la liberación. Perspectivas*. 7ª. ed. Salamanca: Ediciones Sígueme.

DOCUMENTOS DEL CONCILIO VATICANO II. (s.f). Recuperado de http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_sp.htm

JOHNSON, P. (2004). *Historia del cristianismo*. Barcelona: Vergara.

PABLO VI, *Populorum Progressio*. Recuperado de http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/corunum/documents/rc_pc_corunum_doc_20010423_Fondazioni_populorum_Generale_sp.html

PIÑERO, A. (2007). *Los cristianismos derrotados*. Madrid: Edaf S.L.

PONTORIERO, G. (1991a). *Sacerdotes para el Tercer Mundo. Tomo I*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

_____ (1991b) *Sacerdotes para el Tercer Mundo. Tomo II*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

QUIROGA, H. (1985). *Estado, crisis militar y poder militar*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

ROMERO, L. (2012). *Breve historia contemporánea de la Argentina*. C.A.B.A: Fondo de Cultura Económica.

SOBRINO, J. (1991). *Jesucristo liberador: lectura histórica-teológica de Jesús de Nazareth*. Madrid: Trotta.

TURRIAGO ROJAS, D. (2018). Breve perspectiva histórica de la teología de la liberación. *Revista de la Universidad de La Salle*, (78), 149-163. Recuperado de <https://ciencia.lasalle.edu.co/ruls/vol2018/iss78/12>

La práctica del turismo religioso durante la pandemia de COVID-19. Un análisis de comunidades de Twitter, derivado de la peregrinación de Amarnath Yatra, India

Rogelio Martínez Cárdenas¹
Ricardo de Jesús Ruiz Aguirre²

RESUMEN

Los turistas religiosos desde hace tiempo han venido incorporando las tecnologías de la información, principalmente las redes sociales (Twitter, Facebook, Instagram, etc.) en su práctica turística. Sin embargo, producto de las limitaciones en la facilidad para desplazarse de un espacio a otro originadas por el COVID-19, varios sitios de peregrinación religiosa han tenido que modificar al menos de manera temporal la manera en que los peregrinos pueden hacer su visita al santuario; una estrategia que han encontrado ha sido el uso de la tecnología y el internet. Varios santuarios han adoptado esta modalidad, incluso en el caso del catolicismo con el beneplácito de la Santa Sede, al otorgar la indulgencia plenaria a quienes realizan este tipo de peregrinaje. Otros, como el caso de la India, han regresado a la modalidad tradicional a pesar la crisis sanitaria que atraviesa ese país.

El objetivo de este trabajo, es analizar el impacto que la festividad Amarnathji Yatra ha tenido en la red social de Twitter, la decisión del gobierno hindú de permitir esta celebración, a pesar del repunte de contagios de COVID-19 debido a la celebración del Kumbh Mela durante abril 2021. Para el logro de lo planteado, se ha utilizado la metodología del análisis de redes sociales (ARS) para el estudio de relaciones entre actores e intercambios de información entre estos, para ello, se hizo uso del software especializado en redes sociales Gephi 0.9.2. Entre los principales hallazgos obtenidos, se puede observar la preocupación que para los usuarios de la red social de Twitter representa la festividad de Shri Amarnathji Yatra 2021 debido al incremento en la India de casos de COVID-19, así como la importancia y el peso que tuvo entre los usuarios la opinión emitida por un reconocido medio de comunicación como es la cadena multimedia alemana Deutsche Welle (DW).

Palabras clave: Turismo religioso, Turismo virtual, Peregrinación virtual

1 Universidad de Guadalajara / CUALTOS. E-mail: rmartinez@cualtos.udg.mx

2 Universidad de Guadalajara / CUALTOS. E-mail: ricardo.raguirre@alumnos.udg.mx

The practice of religious tourism during the COVID-19 pandemic. An analysis of Twitter communities, derived from the Amarnath Yatra pilgrimage, India.

ABSTRACT

Religious tourists have long been incorporating information technologies, mainly social networks (Twitter, Facebook, Instagram, etc.) in their tourism practice. However, as a result of the limitations in the ease of moving from one space to another caused by COVID-19; several religious pilgrimage sites have had to modify at least temporarily the way in which pilgrims can make their visit to the sanctuary. One strategy they have found has been the use of technology and the internet. Several sanctuaries have adopted this modality, even in the case of Catholicism with the approval of the Holy See, by granting plenary indulgence to those who make this type of pilgrimage. Others, such as the case of India, have returned to the traditional modality despite the health crisis in that country.

The objective of this work is to analyze the impact that the Amarnathji Yatra holiday has had on the Twitter social network the decision of the Hindu government to allow this celebration despite the rebound in COVID-19 infections due to the celebration of the Kumbh Mela during April 2021. To achieve the above, the methodology of social network analysis (ARS) has been used to study the relationships between actors and information exchanges between them. For this, the specialized software in social networks Gephi was used. 0.9.2. Among the main results obtained, we can see the concern that for users of the social network Twitter represents the holiday of Shri Amarnathji Yatra 2021 due to the increase in India in cases of COVID-19; as well as the importance and weight it had among users, the opinion issued by a well-known media outlet such as the German multimedia channel Deutsche Welle (DW).

Keywords: Religious tourism, Virtual tourism, Virtual pilgrimage

1.- Introducción

El turismo es considerado un fenómeno social complejo cuya comprensión es factible al contemplar sus distintas dimensiones dentro del campo de las ciencias sociales (Ramírez Daza, 2010), debido a que incluye diferentes tipos de prácticas de ocio que pueden ser ejecutadas por los individuos en el momento que hacen un viaje. De acuerdo a los datos publicados para el año 2020 por las Naciones Unidas, el turismo “representa más del 20 % del producto interno bruto (PIB) de algunos países y, en general, es el tercer sector más importante de la economía mundial en materia de exportaciones” (Naciones Unidas, 2020).

La industria turística no ha escapado de los efectos de la economía neoliberal, por lo que generó productos y dotó de significados a diferentes lugares basados en su historia, fiestas populares, tradiciones, gastronomía e incluso en la religión (Timothy y Olsen, 2006; Cohen, 1998, 1984; Wallace, 1998; El-Gohary, 2017; Hung et al., 2017; Shinde, 2017; Alipour, Olya y Forouzan, 2017). Esta tendencia dio como resultado que los viajes por motivos religiosos se volviesen un bien comercializable.

La relevancia social y económica de esta industria, ha impulsado cada vez más a diversas poblaciones a incorporarse a esta actividad como motor de su desarrollo económico, incluso en comunidades o espacios que viven de manera importante de actividades vinculadas a aspectos de carácter religioso. Por esa razón, en las últimas décadas se han creado numerosos productos turísticos de base religiosa que han aprovechado como sustrato el deseo de participar en experiencias místicas, así como para conocer y disfrutar de los elementos vinculados a la religión.

En años recientes, las exigencias del mercado han obligado a los destinos turísticos a renovarse o reinventarse adaptándose a las nuevas necesidades de los turistas, razón por la cual el turismo se encuentra en un proceso de evolución constante. En virtud del momento que vive la humanidad debido a la pandemia, ciertos sectores o actividades sociales y económicas han sufrido un cambio en sus prácticas habituales; la industria turística una de las más afectadas por la limitada posibilidad de viajar, tuvo que adoptar nuevas formas para llevar a cabo su práctica.

Aun cuando el turismo religioso estaba restringido prácticamente en todo el orbe, en la India se permitió la celebración del Kumbh Mela, una de las festividades religiosas que reúne a más personas en el mundo. Este hecho dio como resultado un incremento de contagios de COVID-19 entre la población hindú. A pesar de ello, se autorizó la realización de otra peregrinación durante el verano 2021, el Amarnathji Yatra, donde también participan cientos de miles de peregrinos.

Dada las críticas que a nivel internacional se han hecho por permitir realizar estas festividades, se consideró de interés plantearse como pregunta de investigación la siguiente: ¿cuál es el impacto que ha tenido en la red social de

Twitter la decisión del gobierno hindú de permitir la celebración del Amarnathji Yatra? Para responder esta pregunta, se han propuesto los siguientes objetivos:

- a) Identificar las publicaciones realizadas por los usuarios de Twitter que hacen referencia a la celebración del Amarnathji Yatra
- b) Identificar las publicaciones o usuarios cuya opinión tiene mayor peso en la red de usuarios dada la cantidad de veces que fue retuiteado el mensaje.
- c) Identificar los usuarios más relevantes debido a la posibilidad de difusión de información que tienen por el número de seguidores que poseen.

2.- Turismo Religioso

La asociación de los fenómenos naturales como manifestación de lo divino ha ido relacionada por la humanidad prácticamente desde sus inicios; diversas religiones han institucionalizado muchas de estas creencias en al algún tipo de rito o culto que sus miembros deben practicar de manera periódica. En la actualidad, la peregrinación además de ser una manifestación de carácter religioso, forma parte también de una actividad turística secular. Dada la importancia que ha tomado el turismo basado en aspectos asociados a lo religioso, la Organización Mundial de Turismo (OMT) realizó el evento *Turismo y Religiones: una contribución al diálogo entre religiones, culturas y civilizaciones* en la ciudad de Córdoba, España en octubre de 2007. Entre las conclusiones se menciona que “en un siglo XXI en búsqueda de valores, el turismo religioso y espiritual puede representar una gran oportunidad para las mujeres y los hombres de todas las creencias, filosofías y religiones” (Lanquar, 2007).

No obstante, el turismo religioso sigue siendo un tema no resuelto, un sector tanto académico, como gubernamental y empresarial lo considera más un acto de fe que una actividad turística. Sin embargo, cada vez es más aceptado el hecho de que los peregrinos además de cumplir con sus ritos religiosos, realizan otras actividades de carácter secular en el lugar que visitan, las cuales pueden identificarse de manera clara con el consumo de bienes y servicios turísticos. (Porcal Gonzalo, 2006). “Chaspoul y Lunven (1993) establecen cuatro perspectivas de turismo religioso en función de la demanda:

- *La perspectiva espiritual.* El turismo religioso es un medio para que el individuo pueda acercarse a Dios. Algunos turistas son creyentes y la peregrinación espiritual y el retiro espiritual se incluyen en su parte práctica de la fe. Otros turistas son atraídos por una emoción, un lugar, un clima y su ambiente, que le permiten un diálogo y una consolidación de su fe durante su viaje o visita al lugar sagrado.
- *La perspectiva sociológica.* El turismo religioso es un medio para que el creyente pueda conocer mejor la historia del grupo religioso al que pertenece y unir sus vínculos con la comunidad.
- *La perspectiva cultural.* La visita a los lugares de culto y santuarios es un medio para el individuo, tanto creyente y no creyente, para entender las religiones presentes en las sociedades desde un punto de vista histórico, sociológico, simbólico, etnológico, cultural e incluso desde un punto de vista político.
- *La perspectiva geográfica.* Los directivos de los destinos de turismo religioso observan las modificaciones en los flujos de turistas y tratan de ir adaptándose a la evolución del mercado de turismo.”(Millán Vásquez de la Torre et al., 2010).

Por lo tanto, el turista religioso a diferencia del peregrino tradicional, espera encontrar en el lugar visitado una serie de servicios que le permitan hacer de su estancia algo placentero y que le dejen un recuerdo positivo del lugar visitado. Por ello, al acudir a un lugar considerado como sagrado, busca complementar su visita con una serie de atractivos de tipo artístico, histórico, cultural, social o comercial que vuelven a dicho espacio en un encuentro y convivencia entre diferentes culturas, religiones y doctrinas filosóficas. (Martínez Cárdenas, 2009), esta visión discrepa con la de otros autores que aparejan el turismo religioso al peregrinaje tradicional de manera preponderante, (Ambrosio, 2007; Damari & Mansfeld, 2014; Digance, 2003; García Muñoz Aparicio et al., 2017).

Sin importar la visión que se adopte al respecto, la relevancia del turismo religioso se pone de manifiesto en los 300 millones de viajeros que se mueven cada año en todo el mundo por motivos relacionados con aspectos

de carácter religioso (Oropeza, 2016). La Unesco (2020) informo que la industria del turismo a nivel mundial alcanzo cifras históricas en la reducción de ingresos durante marzo del 2020, esto debido al cierre de las fronteras internacionales que origino la pandemia. El turismo religioso se vio afectado debido a la suspensión de visitas presenciales en templos, iglesias y espacios sagrados, donde se suelen realizar las prácticas religiosas.

2.1.- Turismo y Pandemia

La crisis provocada por el COVID-19 dio como resultado que diferentes tradiciones y prácticas religiosas fuesen suspendidas o modificadas ajustando los servicios que ofrecen a las nuevas condiciones de seguridad sanitaria, que incluyeron un límite en el número de visitantes, el cierre de espacios de visita para reducir el tiempo de estancia de los visitantes, el distanciamiento físico entre personas, entre otros.

De acuerdo con el presidente de la Confederación de Cámaras Nacionales de Comercio, Servicios y Turismo (Concanaco-Servytur) “el turismo religioso es importante para México porque cada año deja una derrama económica de al menos 10 mil 200 millones de pesos. México está ubicado entre los 10 primeros países con ese tipo de actividad turística en el mundo” (Notimex, 2019). De acuerdo con el libro *Dimensionamiento del turismo espiritual en México* publicado por la Secretaría de Turismo, entre los sitios de mayor afluencia turística, destacan los santuarios marianos de Nuestra Señora de Guadalupe en la Ciudad de México; el de la Virgen de la Concepción, en San Juan de los Lagos, Jalisco; el de la Virgen de Juquila, en Oaxaca; el de la Virgen de la Expectación, en Zapopan; y el de Virgen del Rosario en Talpa, Jalisco; y en los no marianos, el del Santo Niño de Atocha en Fresnillo, Zacatecas, el de Cristo Rey en el Cerro del Cubilete, Guanajuato; y el del Señor de Chalma en Malinalco, Estado de México.

La pandemia en el caso de México, además de la suspensión de oficios religiosos por el cierre de templos, provocó la cancelación de actos religiosos y sus manifestaciones públicas. Uno de los eventos que mayor número de personas reúne es el tradicional vía crucis que se realiza en Iztapalapa, en la Ciudad de México, al cual asisten más de un millón de personas cada año. Debido a esta restricción, durante los años 2020 y 2021 se llevó a cabo con una

participación mínima de actores. Para que las personas pudieran seguirlo, fue transmitido por televisión y redes sociales. (EFE, 2021)

El Santuario de Plateros ubicado en Fresnillo, Zacatecas, sitio donde se venera al Niño de Atocha, que recibe cerca de un millón de peregrinos al año y fuente importante de los ingresos económicos que recibe esa población, vio afectada de manera importante la economía local debido a la reducción de visitantes debido a la pandemia de COVID-19. Esto a pesar de que el santuario permaneció abierto con las medidas sanitarias necesarias y cuidando la distancia social de los asistentes. (Mejía, 2020)

Ante el cierre de los templos la Arquidiócesis de México aceptó que se oficiaran y transmitieran misas de forma virtual, “desde la Basílica de Guadalupe se oficien y transmitan misas en inglés y sean traducidas al mandarín para los católicos de Estados Unidos, Taiwán y China”. (Figueroa, 2020) Por otro lado, se informó que la Basílica continuaría transmitiendo la misa dominical en español todos los domingos. Además de suspender las peregrinaciones a dicho santuario, “tan solo en la Ciudad de México, en este 2020 se han cancelado más de tres mil peregrinaciones a la Basílica de Guadalupe”(Saldaña, 2020). Debido a la importancia que tiene para la población la fiesta de la Virgen de Guadalupe que se celebra el 12 de diciembre, y con la intención de evitar que las personas acudan al santuario, el Papa Francisco emitió un decreto de indulgencia a quien celebre desde casa a la Virgen de Guadalupe. (Vaticano, 2020). La romería de la Virgen de Zapopan, declarada patrimonio inmaterial de la humanidad por la Unesco, vio modificada la tradición durante el año 2020 por cuestión de la pandemia. Por tal motivo, no se otorgaron permisos para que se realizara la tradicional verbena en el Centro Histórico de Zapopan, lo que afectó a comerciantes ambulantes y dueños de juegos mecánicos que aprovechan esta fiesta del 12 de octubre. Las autoridades eclesiásticas y el Gobierno de Jalisco, para dar continuidad a esta celebración, llamaron a los fieles a realizar una Romería Virtual 2020 desde sus hogares (Gobierno del Estado de Jalisco, 2020). Para que los fieles pudieran seguir este evento, se habilitaron diferentes sitios en internet, tanto por el Arzobispado como por parte de los medios de comunicación de la iglesia católica local, además de la transmisión por los canales de televisión públicos y de cable, asimismo se narró el recorrido por algunas estaciones de radio.

El santuario de San Juan de los Lagos, considerado el segundo en importancia en México, no vio afectada su fiesta en 2020, en virtud de que se celebra el 02 de febrero y la contingencia en México inicio a mediados de marzo. Ante la imposibilidad de poder mantener abierto el santuario, “la Diócesis de San Juan de los Lagos anuncia a través de un comunicado fechado el 21 de este mes [marzo] que, ante la situación de confinamiento físico, se estará realizando la transmisión de diversos rituales religiosos a través de sus plataformas de Facebook”(Navarro Lopez, 2020).

En el año 2021 la fiesta de la Candelaria no pudo ser realizada como es tradicional, con la intención de evitar que las personas acudieran a la fiesta la basílica decidió cerrar sus puertas durante tres días que coincidían con las fechas de mayor llegada de peregrinos. Por su parte el obispo otorgo indulgencia plenaria a quienes realizaran la peregrinación virtual a la basílica de San Juan en la fiesta de la Virgen de la Candelaria.(Olvera, 2021).

Otra peregrinación importante es la de la Virgen de Talpa, cuyo santuario se ubica en la población del mismo nombre. Este santuario recibe cerca de un millón de visitantes anualmente y cuenta con una ruta de peregrinación de 117 kilómetros, que ha sido puesta en valor por la Secretaría de Turismo de Jalisco con el nombre “ruta del peregrino”. Este proyecto pretende motivar a los turistas para que recorran este sendero, y para ello han construido grandes monumentos a lo largo del camino, los cuales fueron diseñados por arquitectos de talla internacional, tanto mexicanos como extranjeros. La romería más grande a esa localidad se realiza durante la Semana Santa, la cual tuvo que ser suspendida por segundo año consecutivo, anunció la Secretaría de Turismo, quien invitó a la población a realizar de manera virtual el recorrido por acuerdo con el Arzobispado, aun cuando no existe pronunciamiento oficial por parte de este último. (Saavedra, 2020)

Después de un año del inicio de los confinamientos masivos en México a causa de la pandemia, la Conferencia del Episcopado Mexicano emitió un comunicado titulado “Vivamos esta Semana Santa en casa”, donde se invita a los fieles a celebrar la Semana Santa a través de los diferentes medios de comunicación y redes sociales, con la finalidad de que las personas no acudan físicamente a los templos para participar en los diferentes ritos y celebraciones que se realizan durante este periodo de tiempo.

No solo México, sino el mundo entero se encuentra en un proceso de readaptación a lo que se ha denominado la nueva normalidad. La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días decidió cerrar las puertas de varios de sus templos y limitar las reuniones. Por su parte, las iglesias evangélicas utilizaron la red de Facebook para seguir difundiendo el culto (Jiménez, 2020). Sin embargo, varias denominaciones desde antes ya hacían uso de medios de comunicación electrónicos como radio y televisión para la transmisión de sus celebraciones, incluso la película chilena “Dios me libre” hace una parodia de cómo algunas iglesias han abusado de estos canales de comunicación. La Iglesia católica optó por ofrecer misas en línea o televisión debido al cierre de los templos, “en Belén, las puertas están cerradas en la Iglesia de la Natividad, considerada el lugar de nacimiento de Jesús” (Kaur, 2020). Incluso se suspendieron las celebraciones de la Semana Santa, una de las solemnidades más importantes del catolicismo.

El Papa Francisco proclamó Indulgencia Plenaria “a los fieles afectados por la enfermedad COVID-19, así como a los trabajadores de la salud, familiares y todos aquellos que, en cualquier capacidad, incluso con la oración, los cuiden” (Card. Piacenza, 2020). De Igual manera, otorgó por primera vez en la historia la Indulgencia Plenaria para el peregrinaje virtual llamado “Lourdes United”, se trató de la primera peregrinación virtual mundial organizada por el santuario de Lourdes, que se llevó a cabo el 16 de julio de 2020. (Monseñor Ribadeau-Dumas, 2020)

Por su parte, el mundo árabe tomó medidas drásticas al grado de que “Arabia Saudita suspendió de forma temporal la entrada a su territorio de peregrinos que acuden a la Meca, una medida “que amenaza las tradicionales peregrinaciones de los musulmanes a los lugares santos del islam, y devasta el turismo religioso en el vecino Irak” (AFP, 2020). El judaísmo también canceló los actos multitudinarios, lo que provocó que diferentes eventos sobre las celebraciones de Purim, una de sus tradiciones más grandes, fuese suspendida, al igual que otras fiestas (Crary, 2020). El hinduismo también sufrió la cancelación de la tradicional peregrinación de Amarnathji Yatra durante el verano 2020 (INDIA NEWS, 2020), sin embargo, durante el año de 2021 sí se permitió que se realizara el festival de Kumbh Mela, que tiene verificativo cada 12 años y está listado por la Unesco como patrimonio de la humanidad. (AP INDIA, 2021), además de que se ha abierto el registro vía internet para

que aquellos que durante los meses de julio y agosto deseen visitar la cueva de Amarnathji:

Este año, Shri Amarnathji Yatra 2021 comenzará el 28 de junio de 2021 y el registro comenzó a partir del 1 de abril de 2021... La capacidad de carga actual por ruta, la disponibilidad de infraestructura en el área de Yatra y teniendo en cuenta todas las demás consideraciones relevantes, se ha decidido que se permitiría a 7500 peregrinos registrarse para Shri Amarnath Yatra - 2021 por día por ruta. (N.D., 2021).

Conforme fue en aumento el número de casos de coronavirus durante el año de 2020 en distintas regiones del orbe, se implementaron nuevas medidas de seguridad sanitaria que afectaron al turismo. La virtualización ha sido una de las alternativas que se puso a disposición de las personas que deseaban continuar participando en eventos vinculados a aspectos religiosos. Por ejemplo, el Instituto Distrital de Turismo de Colombia desarrolló ocho recorridos virtuales sobre turismo religioso, que incluían las principales catedrales e iglesias de Bogotá. El turismo religioso ha tenido que irse innovando y el turismo virtual puede llegar a ser una práctica alternativa permanente para aquellas personas que por distintos motivos no pueden trasladarse de sus hogares a un santuario o sitio de devoción.

3.- Metodología

Para la realización de este trabajo se utilizaron dos tipos de metodologías. En primer lugar, se realizó una revisión de artículos periodísticos y artículos académicos acerca del turismo religioso. En un segundo momento, se realizó un análisis cuantitativo de los Tweets vinculados al turismo religioso mediante el uso de la teoría de grafos. Para ello se utilizó el software Gephi 0.9.2 y el plugin Twitter Streaming Importer, de manera que cada usuario, hashtag, tweet, etc., se representaron como un nodo y los mensajes directos, menciones, retweet se consideraron como aristas.

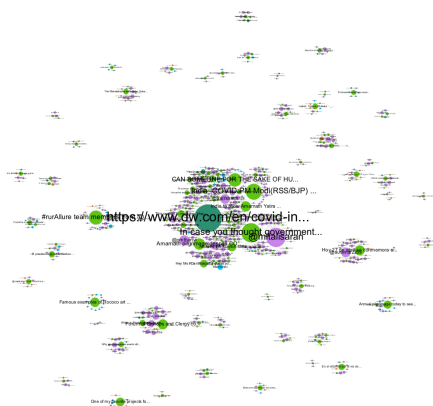
4.- Resultados

El templo ubicado en la cueva de Amarnath es uno de los santuarios más sagrados dentro de hinduismo. Debido a su ubicación a casi 4 mil metros

de altura, gran parte del año está cubierto de nieve, sin embargo, durante el verano cientos de miles de peregrinos arriban a ese lugar. Con fecha del 1º de abril de 2021 se abrió el registro en línea para realizar la peregrinación de Amarnathji Yatra a pesar de que la India está pasando por un momento de alto contagio de COVID-19 que ha ocasionado una crisis sanitaria en ese país. Por ese motivo se consideró que sería de interés conocer las publicaciones en Twitter relacionadas con esta fiesta.

La búsqueda de datos se realizó el día 27 de abril de 2021 utilizando Twitter Streaming Importer, un plugin del software Gephi 0.9.2. Para obtener la información se utilizaron los términos de búsqueda detallados en la tabla dos. Como resultado de esta pesquisa se obtuvo una red integrada por 706 nodos y 932 aristas, como se muestra en la gráfica uno.

Gráfica 1 Red de Tweets vinculados al turismo religioso



Fuente: Elaboración propia

Tabla 1 datos de los nodos

Campo	Descripción	Uso
created_at	Fecha en que se creó del perfil de usuario	Conocer si se trata de nuevo usuarios o no
description	Descripción colocada por el usuario en su perfil	Conocer si se trata de una institución o un usuario particular
followers_count	Número de seguidores del usuario	Conocer la influencia que tiene el usuario

Tabla 2 de datos de las aristas

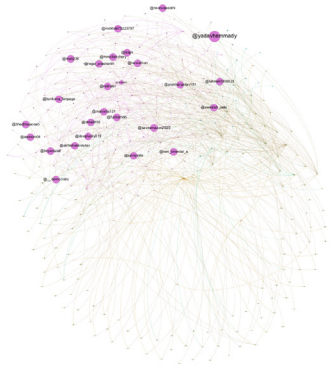
Campo	Descripción	Uso
Clase	Tipo de acción que se realizó en Twitter: • Tweet • Retweet • Mention • Hashtag • Quote • Link • Media	Conocer la interacción realizada por el usuario. Clasificar las interacciones
Origen	Nodo del que surge la interacción	Conocer el grado de influencia de cada nodo, y el rol que desempeña dentro de la red
Destino	Nodo al que se destina la interacción	

Tabla 3 Criterio de búsqueda

Tipo de búsqueda	Lista de Palabras
Palabras de búsqueda	— religious tourism — virtual pilgrimage — pilgrimage — peregrinaje virtual — peregrino — turismo religioso
Tipo de red	Full Twitter Network

Tras aplicar un algoritmo para identificar qué tan fuertemente están conectados los nodos de la red, se identificaron 55 comunidades, de las cuales la mayoría eran muy pequeñas y con nula relación con la peregrinación de Amarnathji Yatra, por lo que se decidió trabajar únicamente con la comunidad mayor, que agrupaba 301 nodos, lo que representa el 43% del total de nodos originales conectados por 469 aristas, lo que significa el 50% de los vínculos.

Gráfica 2 Red de Tweets seleccionados



Fuente: Elaboración propia

Una vez teniendo seleccionada la base de datos, se procedió a realizar el análisis estadístico de la información obteniendo los datos de la tabla 4.

Tabla 4 Clase de interacción realizada

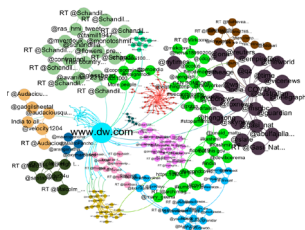
Clase	No de interacciones
Hashtag	20
Link	6
Media	1
Tweet	123
User	151
Total general	301

Fuente: Elaboración propia

El Tweet con mayor número con mayor grado³ y por lo tanto el más conectado en la red se trata de una nota periodística emitida por la cadena multimedia alemana Deutsche Welle (DW), por lo cual puede ser considerado como el más influyente: La publicación hacía referencia al hecho que la India permitiría la peregrinación de Amarnath a pesar del aumento de casos de COVID que tenía ese país.

³ Se refiere a la cantidad de aristas que tiene un nodo.

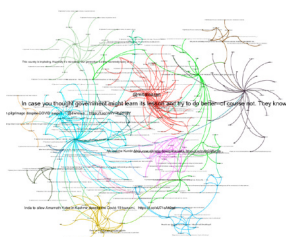
Gráfico 3 Tweet más influyente en la red



Fuente: Elaboración propia

Otra métrica importante para el análisis de redes es la relativa a la intermediación o centralidad que tiene un nodo. En este caso para la determinación de este valor, se utilizó el algoritmo denominado *betweenness centrality*⁴, el cual representa el número de caminos más cortos entre de toda la red que pasan por un nodo en particular. De esta manera, un nodo que presenta un alto valor de centralidad de intermediación significa que posee gran influencia para la transferencia de información a través de la red. Para el caso de estudio, el nodo con la centralidad más alta hace referencia a la complacencia religiosa de gobierno hindú a pesar la escasez de oxígeno que sufre ese país.

Gráfico 4 Centralidad de la red

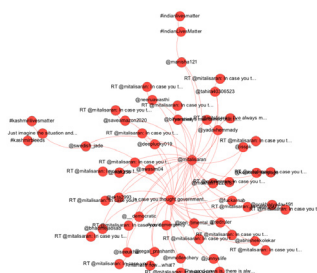


Fuente: Elaboración propia

4 Mide el número de caminos más cortos (entre cualquier par de nodos en los gráficos) que pasa a través del nodo objetivo. El nodo de destino tendría una alta centralidad de intermediación si aparece en muchas de las rutas más cortas.

El indicador para medir la autoridad que tiene un nodo dentro de una red es una medida relevante que también requiere ser analizada para comprender el peso de la información que transmite un miembro en particular. En este caso fue calculado con el algoritmo conocido como *authority*⁵, que indica qué tan valiosa es la información que contiene el nodo para los demás miembros de la red. En este caso el Tweet emitido por @mitalisaran fue el de mayor autoridad en la red, puesto que alcanzó a una cantidad importante de usuarios que mencionaban la información que compartió o retuitearon el mensaje que emitió.

Figura 5 Autoridad en la red



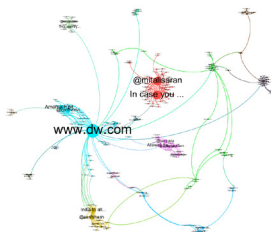
Fuente: Elaboración propia

El índice de *modularidad*⁶ permite identificar estructuras que simulan clústeres. Se denomina clúster a un conjunto de nodos que tienen una fuerte relación entre ellos. Aun cuando existen diferentes grupos dentro de una red, si existe al menos un nodo que vincule a dos grupos, eso permite a la red mantenerse unida. Para este caso, se identificaron 13 clústeres, donde el menor está integrado por 4 miembros y el mayor 57. En este ejercicio los 13 clústeres tienen nexos al menos con otro clúster, por lo que no existe ningún grupo que quede aislado de la red.

5 Hace referencia a valor de la información que es emitido por un nodo en particular. Es decir, mide la importancia que los demás miembros de la red otorgan a la información transmitida por un actor (nodo) específico.

6 Permite medir dividir una red en módulos (grupos, clústeres o comunidades). Las redes con alta modularidad tienen conexiones densas entre los nodos dentro de los módulos, pero conexiones escasas entre nodos otros módulos.

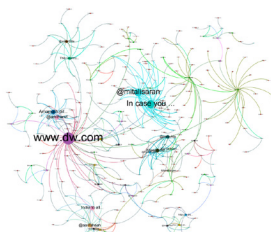
Figura 6 Modularidad de clase



Fuente: Elaboración propia

Otra de las medidas de centralidad que ayudan a entender el comportamiento de una red es el algoritmo conocido como *PageRank Indegree*⁷, que mide la importancia que los demás nodos de la red asignan a un nodo en particular. El cálculo de este indicador, a diferencia de otras medidas de centralidad considera la importancia de las conexiones y no solo el número de ellas. Para el caso de estudio, la nota periodística emitida por la cadena multimedia alemana Deutsche Welle (DW) la de mayor valor, al ser retuiteada varias veces y a su vez los tweets que la citaban también era retuiteados, como puede verse en la siguiente figura 7.

Figura 7 Algoritmo de PageRank



Fuente: Elaboración propia

⁷ Calcula el valor que cada nodo otorga a otros nodos con los que esta conectado. El valor otorgado por nodos importantes se considera más valiosos que el de nodos no tan importantes.

5.- Conclusiones

El turismo religioso ha visto afectada su práctica debido a la pandemia generada por el COVID-19. Ante la imposibilidad de desplazamientos a sitios de fe por parte de los peregrinos o turistas culturales, deseosos de experiencias de carácter místico o de conocer festividades y sitios religiosos por su valor cultural e identitario, algunas religiones y sitios de fe buscaron mantener el contacto con sus fieles mediante el uso de servicios vía internet.

De esta manera redes sociales como Facebook, Twitter, Instagram o servicios de mensajería instantánea como WhatsApp y Telegram empezaron a ser utilizadas para la transmisión de celebraciones y fiestas religiosas, para que pudieran ser vistas y seguidas por los fieles, situación que favoreció inclusive la internacionalización de algunos grupos y órdenes religiosas. Incluso religiones como la católica, donde la peregrinación tiene una larga tradición y algunas de estas rutas han llegado a convertirse en exitosos productos turísticos (como el caso del Camino de Santiago), tuvo que reconocer y promover las visitas a santuarios mediante recorridos virtuales y transmisiones vía streaming de sus principales celebraciones con la aprobación de la jerarquía católica.

Los peregrinos, los medios de comunicación y las empresas especializadas en turismo también aprovecharon esos mismos canales para emitir sus deseos, comentarios y opiniones con relación a la práctica turística religiosa. Es precisamente esta praxis realizada en Twitter la que fue utilizada por esta investigación, mediante el análisis realizado de los Tweets publicados vinculados al turismo religioso y en particular a la festividad de Shri Amarnathji Yatra 2021. El resultado obtenido muestra como los usuarios de la red, tanto residentes como no residentes de la India, expresaron a través de sus publicaciones la preocupación por el incremento de casos de COVID-19 en ese país, así como por la falta de toma de medidas sanitarias estrictas y la complacencia por parte del gobierno hindú ante la asistencia de miles de peregrinos a eventos religiosos, lo que representa un riesgo potencial para la población india.

La red social de Twitter ha sido utilizada por sus usuarios para expresar opiniones y posiciones en algunos casos contrarias a las decisiones gubernamentales, al igual que para compartir información generada en otros

países, la cual expresa el sentir de los miembros de la red social local. De esta manera, el volumen de publicaciones comunes convierte a la publicación individual en un ente colectivo que alcanza un peso social y llega a conformar una opinión pública que tiene que ser escuchada. Así, de esta manera una publicación no hecha originalmente en esa red social, ya que se trataba de una nota periodística realizada en un portal de noticias de la cadena multimedia alemana Deutsche Welle (DW), fue aprovechada por los usuarios de la red social de Twitter para comunicar su opinión y de esta manera lograr alcanzar un mayor impacto. Esto queda de manifiesto por el número de veces que el mensaje fue retuiteado por otros usuarios, los cuales, aunque no tenían vínculos previos entre sí, llegaron a conformar un gran clúster integrado por pequeños grupos, vinculados por el Tweet que propagaba dicha nota de la cadena DW.

De igual manera, la importancia que tienen los llamados *influencers*, usuarios con un elevado número de seguidores, son fundamentales en la difusión que puede alcanzar un mensaje dentro de la red, como se pudo comprobar en el caso de estudio de este trabajo, puesto que se convierten en el centro de pequeñas redes o clúster que facilitan la propagación de la información y cuyos seguidores se convierten en piezas claves para hacer llegar ese comunicado a otros clústeres donde también participan.

Así, la metodología de análisis de redes, permite estudiar al turismo religioso desde una perspectiva diferente a la tradicional, planteando nuevas posibilidades y preguntas para los interesados en el tema, al mostrar cómo los diferentes actores se vinculan y actúan entre sí, al igual, que los temas de interés para los turistas religiosos, que dejan registrados en las redes sociales mediante imágenes, mensajes y hashtag, que se vuelven en valiosos ítems para el análisis del comportamiento de los peregrinos y turistas culturales, así como las opiniones emitidas acerca de sus experiencias. Estos registros en las redes sociales, que los usuarios catalogan mediante hashtag, nos permiten encontrar una amplia gama de relaciones y temáticas no siempre vinculadas con el turismo religioso en los estudios realizados por los teóricos del tema.

El año 2020, marcado por la epidemia de COVID-19 además de los cambios que dejó en la manera de realizar muchas de las prácticas económicas, laborales y sociales para la mayor parte de las personas, planteó nuevos retos para la investigación de fenómenos sociales, debido a los nuevos

condicionamientos para relacionarse entre individuos que implicó esta situación. Por ello, la metodología de análisis de redes sociales toma mayor relevancia en estos momentos.

Referencias

AFP. (2020, February 27). Suspende Arabia Saudita entrada a la Meca por temor al coronavirus. *La Jornada - Mundo*. Recuperado de: <https://www.jornada.com.mx/ultimas/mundo/2020/02/27/suspende-arabia-saudita-entrada-a-la-meca-por-temor-al-coronavirus-2357.html>

ALIPOUR, H., OLYA, H. G. T., & FOROUZAN, I. (2017). Environmental Impacts of Mass Religious Tourism: From Residents' Perspectives. *Tourism Analysis*, 22(2), 167–183. <https://doi.org/10.3727/108354217X14888192562285>

AMBROSIO, V. (2007). Sacred Pilgrimage and Tourism as Secular Pilgrimage. In *Religious Tourism and Pilgrimage Festivals Management: An International Perspective* (pp. 78–88). CAB International.

AP INDIA. (2021, April 13). *Kumbh Mela. India celebra fiesta masiva en tiempos de covid-19*. Milenio. Recuperado de <https://www.milenio.com/internacional/kumbh-mela-india-celebra-fiesta-masiva-tiempos-covid-19-fotos>

CARD.PIACENZA, M. (2020, March 20). Decreto della Penitenzieria Apostolica circa la concessione di speciali Indulgenze ai fedeli nell'attuale situazione di pandemia. *Boletín 170*. Recuperado de <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2020/03/20/0170/00378.html>

COHEN, E. (1984). The Sociology of Tourism: Approaches, Issues, and Findings. *Annual Review of Sociology*, 10, 373–392.

_____. (1998). TOURISM AND RELIGION: A COMPARATIVE PERSPECTIVE. *Pacific Tourism Review*, 2(1), 1–10.

CRARY, D. (2020, March 10). *Coronavirus obliga a cancelar eventos de feriado judío*. Apnews.Com. Recuperado de <https://apnews.com/article/5f76b0aa810143e0b6aa3293039cc11d>

DAMARI, C., & MANSFELD, Y. (2014). Reflections on pilgrims' identity, role and interplay with the pilgrimage environment. In *Current Issues in Tourism* (Vol. 19, Issue 3,

pp. 199–222). Routledge. <https://doi.org/10.1080/13683500.2014.957660>

DIGANCE, J. (2003). Pilgrimage at contested sites. *Annals of Tourism Research*, 30(1), 143–159. <http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0160738302000282>

EFE. (2021, April 1). *Viacrucis en Iztapalapa: el Cristo está listo en el segundo año de pandemia - Infobae*. INFOBAE. Recuperado de <https://www.infobae.com/america/mexico/2021/04/01/viacrucis-en-iztapalapa-el-cristo-esta-listo-en-el-segundo-ano-de-pandemia/>

EL-GOHARY, Hatem. (2017). *Global Perspectives on Religious Tourism and Pilgrimage*. IGI Global.

FIGUEROA, H. (2020, April 24). Basílica de Guadalupe impulsa proyecto de misas online | Excélsior. *Excelsior - Nacional*. Recuperado de <https://www.excelsior.com.mx/nacional/basilica-de-guadalupe-impulsa-proyecto-de-misas-online/1378078>

GARCÍA MUÑOZ APARICIO, C., PÉREZ SÁNCHEZ, B., & NAVARRETE TORRES, M. del C. (2017). La importancia del turismo religioso en México. *International Journal of Scientific Management and Tourism*, 3, 131–143.

GOBIERNO DEL ESTADO DE JALISCO. (2020). *Romería Virtual 2020 conoce los detalles de esta celebración*. Romería Virtual 2020. Recuperado de <https://www.jalisco.gob.mx/es/gobierno/comunicados/romeria-virtual-2020>

HUNG, K., YANG, X., WASSLER, P., WANG, D., LIN, P., & LIU, Z. (2017). Contesting the Commercialization and Sanctity of Religious Tourism in the Shaolin Monastery, China. *International Journal of Tourism Research*, 19(2), 145–159. <https://doi.org/10.1002/jtr.2093>

INDIA NEWS. (2020, July 22). *Amarnath Yatra cancelled due to spike in coronavirus infections | Hindustan Times*. Hindustan Times, Jammu. Recuperado de <https://www.hindustantimes.com/india-news/amarnath-yatra-cancelled-due-to-spike-in-coronavirus-infections/story-8bxmBaD8mW93ZusNVQST0L.html>

JIMÉNEZ, S. (2020, March 14). El coronavirus obliga a cerrar iglesias convirtiendo a Facebook en el templo virtual. *Los Angeles Times*. Recuperado de <https://www.latimes.com/espanol/california/articulo/2020-03-14/el-coronavirus-obliga-a-cerrar-iglesias-convirtiendo-a-facebook-en-el-templo-virtual>

KAUR, H. (2020, March 9). *Las comunidades religiosas modifican sus tradiciones para prevenir la propagación del coronavirus* | CNN. CNN - Mundo. Recuperado de <https://cnnespanol.cnn.com/2020/03/09/las-comunidades-religiosas-modifican-sus-tradiciones-para-prevenir-la-propagacion-del-coronavirus/>

LANQUAR, R. (2007). Turismo y religiones. Una contribución al diálogo entre religiones, culturas y civilizaciones. In *World Tourism Organization* (Ed.), Conferencia de Córdoba de la Organización Mundial del Turismo.

MARTÍNEZ CÁRDENAS, R. (2009). El dimensionamiento del Turismo Espiritual en México. In *Secretaría de Turismo de México*. SECTUR. Recuperado de <https://newsstand.joomag.com/es/dimensionamiento-del-turismo-espiritual-en-méxico-dimensionamiento-del-turismo-espiritual-en-méxico/0813555001360869463>

MEJÍA, I. (2020, April 11). *Emergencia sanitaria pega a turismo religioso*. El Universal - Estados. Recuperado de <https://www.eluniversal.com.mx/estados/emergencia-sanitaria-pega-turismo-religioso>

MILLÁN VÁSQUEZ DE LA TORRE, Ma. G., MORALES FERNÁNDEZ, E., & PÉREZ NARANJO, L. Ma. (2010). Turismo Religioso: Estudio Del Camino De Santiago. *Gestión Turística*, 13, 9–37. <https://doi.org/10.4206/gest.tur.2010.n13-01>

MONSEÑOR RIBADEAU-DUMAS. (2020, July 16). *Lourdes. Peregrinación virtual este jueves: “un lugar de paz que todos necesitan”* - Vatican News. Vatican News. Recuperado de <https://www.vaticannews.va/es/iglesia/news/2020-07/lourdes-peregrinacion-virtual-jueves-lugar-paz-todos-necesitan.html>

NACIONES UNIDAS. (2020). *La COVID-19 y la transformación del turismo*. <https://doi.org/10.18111/wtobarometeresp>

NAVARRO LOPEZ, E. (2020). Del altar al streaming: la explosión de eventos religiosos en redes sociales en tiempos de COVID-19. *Question/Cuestión*, 2(66), e496. <https://doi.org/10.24215/16696581e496>

N.D. (2021). *Shri Amarnath Yatra 2021 | Schedule Dates*. Welcome Shri Amarnathji Yatra. Recuperado de <http://www.jammu.com/shri-amarnath-yatra/schedule.php>

NOTIMEX. (2019, April 22). *Por turismo religioso hay derrama de 10.2 mmdp*. El Universal - Cartera. Recuperado de <https://www.eluniversal.com.mx/cartera/por-turismo-religioso-hay-derrama-de-102-mmdp>

OLVERA, G. (2021, January 28). Iglesia San Juan de los Lagos. ¿Cómo obtener la indulgencia? *Milenio - Política*. Recuperado de <https://www.milenio.com/politica/iglesia-san-juan-lagos-obtener-indulgencia>

OROPEZA, P. (2016). *Dejará visita del papa derrama económica de 2 mil 500 mdp*. Pequeñas Grandes Empresas. Recuperado de <https://grandesempresas.mx/dejara-visita-del-papa-derrama-economica-de-2-mil-500-mdp/>

PORCAL GONZALO, M. C. (2006). Turismo cultural, turismo religioso y peregrinaciones en Navarra. Las javieradas como caso de estudio. *Cuadernos de Turismo*, 18, 103–134. Recuperado de <http://revistas.um.es/turismo/article/view/17831/17191>

SAAVEDRA, V. (2020, March 15). Habrá filtros para regresar a peregrinos que intenten llegar a Talpa - El Occidental | Noticias Locales, Policiacas, sobre México, Guadalajara y el Mundo. *El Occidental - Tendencias*. Recuperado de <https://www.eloccidental.com.mx/local/noticias-coronavirus-covid-19-habra-filtros-para-regresar-a-peregrinos-que-intenten-llegar-a-talpa-6480293.html>

SALDAÑA, I. (2020, December 6). *Concanaco estima 11 mmdp en pérdidas por suspensión de festejos a la Virgen de Guadalupe*. El Universal - Cartera. Recuperado de <https://www.eluniversal.com.mx/cartera/concanaco-estima-11-mmdp-en-perdidas-por-suspension-de-festejos-la-virgen-de-guadalupe>

SHINDE, K. A. (2017). Planning for urbanization in religious tourism destinations: insights from Shirdi, India. *Planning Practice & Research*, 32(2), 132–151. <https://doi.org/10.1080/02697459.2016.1198197>

TIMOTHY, D. J., & Olsen, D. H. (2006). *Tourism, religion and spiritual journeys* (Vol. 4). Routledge.

UNESCO. (2020). *Cultura & covid-19* (p. 13). UNESCO.

VATICANO. (2020, December 8). *12 de diciembre: indulgencia a quien celebra desde casa a la Virgen de Guadalupe - Vatican News*. Vatican News. Recuperado de <https://www.vaticannews.va/es/vaticano/news/2020-12/12-diciembre-indulgencia-a-quien-celebra-desde-casa-virgen-guada.html>

WALLACE, T. (1998). Tourism and Religion. *Tourism Culture & Communication*, 1(2), 153–156.