





*La condición postsecular de la sociedad  
contemporánea: religión política y espacio público*

*The post-secular condition of contemporary society:  
political religion and public space*

*A condição pós-secular da sociedade contemporânea:  
religião política e espaço público*



ACTA SOCIOLOGICA NÚM. 92, SEPTIEMBRE-DICIEMBRE DE 2023

---

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES  
CENTRO DE ESTUDIOS SOCIOLOGICOS

# ACTA SOCIOLOGICA

## Director

Ignacio Rubio Carriquiriborde

## Editora

Patricia Campos Cázares

## Objetivo

Reflexionar sobre las temáticas que giran en torno al campo de la Sociología, mediante un espacio que analice y explore nuevas perspectivas del conocimiento. Con el propósito de la difusión y promoción del debate académico en los estudios sociales, la *Revista Acta Sociológica*, es una publicación cuatrimestral, da a conocer trabajos originales, principalmente productos de investigación, y que contribuyen al devenir del cambio sociológico y al enriquecimiento de otros campos de estudio de las Ciencias Sociales.

*Acta Sociológica*, núm. 92, septiembre-diciembre de 2023, es una publicación cuatrimestral editada por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, Circuito Cultural Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria C.P. 04510, Alcaldía Coyoacán. Editor responsable: Patricia Campos Cázares. Número de Certificado de Licitud de Título 4473. Número de Certificado de Licitud de Contenido 3757. Número de Reserva a Título en Derechos de Autor 04-2009-010713301800-102. ISSN-0186-6028. Distribuido por la Dirección General de Fomento de Editorial, Av. Imán núm. 5, Ciudad Universitaria, C.P. 04510, Alcaldía Coyoacán. ALDINE, Lázaro Cárdenas núm. 402 E-4 508,

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura de la Dirección de la revista o de la UNAM.

Distribuido por la FCPYS y la Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial, Av. Imán núm. 5, Ciudad Universitaria, CDMX.

Esta obra está bajo licencia *Creative Commons* Reconocimiento No Comercial-No Derivadas 4.0



*Acta Sociológica* aparece en los siguientes índices: CICH (Centro de Información Científica y Humanística); CLASE (Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades); IRESIE (Índice de Revistas de Educación Superior e Investigación Educativa); HELA (Hemerografía Latinoamericana) PAIS (Public Affairs Information Service); Sociological Abstracts; Ulrich's International Periodicals Directory; INIST (Institute de L'Information Scientifique et Technique); International of Biography of the Social Sciences; Zeller Verlag; International Political Science Abstracts. *Acta Sociológica* se encuentra incluida en los siguientes catálogos: Catálogo de revistas científicas y arbitradas de la UNAM: <http://www.revistas.unam.mx>. Catálogo Latindex (América Latina, el Caribe, España y Portugal): <http://www.latindex.unam.mx> plataforma electrónica ScienceDirect de Elsevier.

Acervo de la revista: <http://www.revistas.unam.mx/index.php/ras>

Se prohíbe la reproducción de esta revista para fines comerciales lucrativos y por cualquier medio, sin la autorización previa y por escrito del titular de los derechos D.R. © Universidad Nacional Autónoma de México, CES-FCPYS. Correo institucional: [actasociologica@politicas.unam.mx](mailto:actasociologica@politicas.unam.mx). FB: Acta Sociológica, Twitter: @ActaSociologica.

## ACTA SOCIOLÓGICA

### **Fundador**

Ricardo Pozas Arciniegat

### **Director**

Ignacio Rubio Carriquiriborde

### **Editora**

Patricia Campos Cázares

### **Coordinación del número**

Demetrio Arturo Feria Arroyo

Edgar Zavala Pelayo

Felipe Gaytán Alcalá

### **Consejo de redacción**

Patricia Campos Cázares

Ana Reza Calvillo

Analy Loera Martínez

Gabriela Castro de Garay

### **Diseño de portada**

Sandra Edith Becerril Rodríguez

### **Cuidado de la edición**

María Eugenia Campos Cázares

### **CONSEJO EDITORIAL**

**FCPYS-UNAM:** Alejandra González Bazúa, Mónica Guitián Galán, Christian Ascensio Martínez, Adriana Murguía Lores, Teresa Rodríguez de la Vega, Ana Escoto Castillo.

**UAM-A:** Lidia Girola Molina, Olga Alejandra Sabido Ramos.

**UAM-C:** Jorge Galindo Monteagudo.

**IJJ-UNAM:** Karina Ansolabehere.

**IIS-UNAM:** Fiorella Mancini.

**ENES Morelia-UNAM:** Marcela Morales Magaña.

**Universidad La Salle:** Felipe Gaytán Alcalá.

**CIESAS-UNAM:** Héctor Díaz Polanco.

**COLMEX:** Julio Boltvinik Kalinka.

### **CONSEJO ASESOR INTERNACIONAL**

**Universidad Nacional de Quilmes, Argentina**

Alejandro Blanco

**Universidad de San Pablo, Brasil**

Luiz Carlos Jackson

**Universidad del País Vasco, España**

César Manzanos

**Universidad Rovira i Virgili, España**

Alberto Reig Tapia

## ACTA SOCIOLÓGICA

Centro de Estudios Sociológicos, FCPYS, UNAM

Edificio "E" 1er piso, C.U. CDMX, 04510

Teléfono: 55-5622-9414 y 55-5622-9415

E-mail: [actasociologica@politicas.unam.mx](mailto:actasociologica@politicas.unam.mx)



Acta Sociológica



@ActaSociológica



## Tabla de contenido

Presentación.....	9
Demetrio Arturo Fera Arroyo / Edgar Zavala Pelayo / Felipe Gaytán Alcalá	

### ARTÍCULOS

Declive de la catolicidad en México. Análisis comparativo entre los censos de 2000, 2010 y 2020.....	15
---	----

*Decline of Catholicity in Mexico. Comparative analysis  
between the 2000, 2010 and 2020 census.*

*Declínio da catolicidade no México. Análise comparativa  
entre os censos de 2000, 2010 e 2020.*

Felipe Gaytán Alcalá  
Luis Antonio Andrade Rosas

Evangélicos en el escenario político del Uruguay contemporáneo.....	45
--	----

*Evangelicals in the political scenery of contemporary Uruguay*

*Evangélicos no cenário político do Uruguai contemporâneo*

María Victoria Sotelo Bovino

¿Redes flexibles? Un análisis de elites político-religiosas conservadoras anti-género en México .....	91
--	----

*Flexi Nets?: an analysis of conservative anti-gender  
religious elites in Mexico*

*¿Redes flexíveis? Uma análise das elites conservadoras religiosas  
políticas anti-genero no México*

Gisela Zaremborg

- La infraestructura de la religión: materialidad y significado  
en el urbanismo ordinario ..... 127
- The infrastructure of religion: Materiality and meaning  
in ordinary urbanism*
- A infraestrutura da religião: materialidade e significado  
no planeamento urbano comum*
- Marian Burchardt
- ¿Los mexicanos quieren un Estado laico? Tipología de las actitudes  
hacia las políticas de laicidad en cuatro grupos  
de autoidentificación religiosa ..... 149
- Do Mexicans want a secular State? A typology of attitudes towards  
secular policies in four groups of religious self-identification*
- Os mexicanos querem um Estado secular? Uma tipologia de atitudes em  
relação a políticas seculares em quatro grupos de autoidentificação religiosa*
- Abraham Hawley Suárez
- Construyendo mundos: religiosidad y cultura *Hip Hop* en México..... 183
- Building worlds: religiosity and Hip Hop culture in Mexico*
- Construindo o mundos: religiosidade e cultura Hip Hop no México*
- Nelly Lucero Lara Chávez

### NOTA DE INVESTIGACIÓN

- La religión católica en México y su actuación ante la pandemia  
del COVID-19 ..... 209
- The Catholic religion in Mexico and its response  
to the COVID-19 pandemic*
- A religião católica no México e a sua resposta à pandemia de COVID-19*
- Mónica C. Veloz Leija

### RESEÑA

- Desigualdad de género y configuraciones espaciales 2017..... 225
- Irma Sue Sánchez Guzmán

## PRESENTACIÓN

En los años 60 del siglo xx la sociología fijaba la agenda de investigación en el desarrollo y el cambio social, los conflictos y escenarios que se desplegaban en lo político, económico y cultural en la sociedad moderna, incluido el cambio tecnológico. Pero en esa agenda sociológica de mediados del siglo pasado el fenómeno religioso no ocupó un lugar central como sí lo fue en la teoría clásica donde Durkheim, Weber, Marx y Simmel analizaron la religión como el punto de transición entre el orden social tradicional donde lo sobrenatural imponía un marco de principios a un orden moderno que desplazó lo sagrado por normas y valores seculares.

Para la teoría sociológica pos-clásica la religión ya no era un tema que explicará la transición de lo tradicional a lo moderno porque la sociedad moderna podía explicarse en y desde sí misma, una observación auto recursiva que no requería de lo sagrado. Lo religioso pasaba a ser una parte de las expresiones culturales más que una dimensión social con su propia lógica racional/estructural. La explicación de este desvanecimiento fue expresada por algunos pensadores que años después, en el cambio de siglo y de milenio, habrían de reconocer la errata del diagnóstico en el cambio de siglo y de milenio como fueron Peter Berger, Jürgen Habermas, entre otros. El diagnóstico sociológico entonces fue que el proceso de modernización (señalado por Talcott Parsons entre otros), expresado en una creciente urbanización, tecnificación e industrialización llevaría a que la inteligibilidad del mundo ya no pasaba por elementos sobrenaturales o extra sociales sino por la propia dinámica del cambio social. Los crecientes niveles de educación harían que las creencias religiosas ya no tuvieran cabida frente a una creciente racionalidad del pensamiento crítico de la población educada, la urbanización contribuiría también a que las leyendas y cuestiones mágicas fueran desarraigadas e incluso la simple iluminación nocturna ya era una

forma de dominar la noche, es decir, de domesticar el misterio que la oscuridad significaba en la sobrevivencia humana.

De esta forma se extendió un acta de defunción o de artículo mortis a lo religioso, sentenciando que en las siguientes décadas de ese siglo xx la religión quedaría confinada a lo privado, a la conciencia o simplemente como un resabio de la tradición. La sociedad moderna daba paso a una sociedad secularizada en el que lo religioso no sólo perdía su centro, sino que se desvanecía como un recuerdo de lo primitivo del pensamiento, expresado en lo mágico y en la forma de dioses.

Pero a finales del Siglo xx y principios del XXI las cosas dieron un vuelco. Los miedos de los milenarismos, las profecías del fin del mundo y el reencantamiento del mundo a través de cuestiones espirituales como la Era de Acuario, las cuestiones mágicas energéticas, cultos de diversa índole, reinvención de rituales que supuestamente eran ancestrales traídos al presente, e incluso la reivindicación de marcos religiosos morales conservadores y fundamentalistas dieron marcha atrás al acta de defunción sociológica a lo sagrado, e interpeló a la disciplina que le reveló que la religión nunca se fue, siempre estuvo ahí pero la mirada sociológica la había ocultado. Fue entonces que se comprendió el derecho de una agenda de trabajo para comprender el fenómeno religioso y, aún más, la necesidad de separar el proceso de modernidad-modernización del proceso de secularización. Modernidad y secularización se tocan, pero corren en paralelo. Las sociedades modernas no significan que sean sociedades seculares y esto queda demostrado con los ejemplos en el que personas con un nivel educativo alto siguen siendo creyentes y practicantes en formas religiosas espirituales distintas, pero al final religiosas. También ocurre con el uso de la tecnología en el que se recrean formas de creer, practicar y pertenecer como son los cultos *online*, excursiones a lugares sagrados en 3D. Max Weber había sentenciado que el desencantamiento del mundo no era irreversible, por el contrario, la sociedad moderna podría volver a reencantarse sin dejar de lado la preminencia de la racionalidad que la caracteriza.

América Latina también desafió la sentencia sociológica del desvanecimiento de lo religioso. Las prácticas religiosas de distinto signo cristiano, los rituales que recuperaban las tradiciones originarias de los pueblos étnicos y la politización misma de lo religioso, expresada en movimientos

sociales de protesta e incluso de lucha armada como lo fue la teología de la liberación y la opción por los pobres, deja entrever que la sintonía de la secularización estaba lejos de la individualización y privatización de lo religioso en Europa. La modernización de las sociedades latinoamericanas no pasó por la exclusión de lo sagrado sino su visibilidad en el espacio público sin dejar de lado su politización por las vías de protesta, grupos de presión, armada y electoral.

En este número de Acta Sociológica abonamos a la reflexión contemporánea del fenómeno religioso. Los textos que aquí se presentan se inscriben en la experiencia latinoamericana y con énfasis en la tradición cristiana que es la de mayor extensión y peso en la región. Cabe hacer una anotación. Al revisar el archivo histórico de la revista en sus 91 números publicados, sólo en uno de ellos, el número 57, se abordó el tema desde lo imaginario y lo simbólico. Se revisaron autores como Gilbert Durand, Roger Caillois, Mircea Eliade y Gastón Bachelard. Se discutieron las formas simbólicas del buen salvaje, la ciudad, el héroe visto desde la óptica de Josep Campbell.

A 12 años de aquella edición, este número ofrece una renovada perspectiva sobre los derroteros de la religión en el mundo contemporáneo. Se ha titulado el *dossier* como la condición post-secular en la misma línea que Weber planteaba que no era posible imaginar que la modernidad inevitablemente derivaba en el desencantamiento del mundo, sino la posibilidad de su reencantamiento de ese mundo al interior del caparazón acorado de la razón.

Un primer texto elaborado por Felipe Gaytán y Luis Andrade expone las razones del declive de la catolicidad que registran los últimos tres censos del 2000 al 2020. Ya en el terreno político la visibilidad de las organizaciones religiosas se revela como actores políticos electorales, destaca particularmente el análisis de Victoria Sotelo sobre el rol de los grupos evangélicos que han tenido en Uruguay, país considerado con una expresión de la laicidad radical, en el que lo religioso estaba excluido del espacio político y que parece los evangélicos han desafiado. En esa misma línea se presenta el texto de Gisela Zaremberg que disecciona la construcción de redes flexibles que han construido las élites religiosas conservadoras para frenar lo que se ha denominado la ideología de género. Pero este proceso de participación de lo religioso en la política no se puede entender

sin el concepto de laicidad que ha marcado la historia de la construcción del Estado Nacional en América Latina, desde el nacimiento mismo de los países. Más allá de un debate teórico o técnico Abraham Hawley define la tipología de actitudes que en diversos grupos religiosos tienen sobre las políticas laicas del Estado mexicano en el mundo contemporáneo. ¿Los mexicanos quieren un Estado laico? Es una pregunta y eje conductor de este texto que permitirá al lector tener una idea de la percepción que suponemos o no, los mexicanos tienen sobre este concepto histórico.

Más allá de las cuestiones políticas, el *dossier* ofrece dos textos más sobre aspectos culturales y arquitectónicos de los espacios religiosos. En el plano cultural el texto de Nelly Lara aborda la relación entre el mundo religioso y la cultura *hip hop* en México, sus canciones, ritmos y simbolismos. Marian Burchardt analiza la materialidad de lo religioso en el urbanismo y sus significados en la ciudad, en la forma de transitar y habitar la ciudad que no es solamente un espacio de tránsito sino de significados para los que lo habitan.

Como corolario presentamos una nota de investigación referente al rol de la Iglesia católica durante el manejo sanitario de la pandemia de COVID-19, las respuestas y resistencias, la forma de simbolizar al COVID como un aviso de Dios y la mediación del clero para resolver la crisis, y, de paso, asumir posiciones políticas.

DEMETRIO ARTURO FERIA ARROYO / EDGAR ZAVALA PELAYO /  
FELIPE GAYTÁN ALCALÁ

---

---

# ARTÍCULOS



DECLIVE DE LA CATOLICIDAD EN MÉXICO.  
ANÁLISIS COMPARATIVO ENTRE LOS CENSOS  
DE 2000, 2010 Y 2020

*Decline of Catholicity in Mexico.*  
*Comparative analysis between the 2000, 2010 and 2020 census*

*Declínio da catolicidade no México*  
*Análise comparativa entre os censos de 2000, 2010 e 2020*

FELIPE GAYTÁN ALCALÁ<sup>1</sup>  
LUIS ANTONIO ANDRADE ROSAS<sup>2</sup>

Recibido: 5 de octubre de 2022.  
Corregido: 5 de abril de 2023.  
Aceptado: 8 de junio de 2023.

**Resumen**

El declive de la feligresía católica en el mundo es un proceso que se ha acentuado en las últimas décadas. Muchos son los factores que pueden explicar esta constante histórica: expansión de opciones religiosas distintas, tanto cristianas o de otras formas de fe, las actitudes del clero frente a temas de la diversidad sexual, la gestión de la vida (aborto o eutanasia) o la amplitud del concepto de familia, entre otros. En México este declive ha sido

<sup>1</sup> Doctor en Ciencia Social-Centro de Estudios Sociológicos de El Colegio de México. Maestro en Ciencias Sociales por FLACSO-México. 2000. Licenciado en Sociología por la Universidad de Guadalajara. Profesor investigador, vicerrectoría de investigación, Universidad La Salle México. Líneas de investigación: Laicidad y cultura política, secularización. Correo electrónico: felipe.gaytan@lasalle.mx  
ORCID 0000-0002-1409-017X.

<sup>2</sup> Doctor en Economía por el Colegio de México, Profesor investigador de tiempo completo, vicerrectoría de investigación, Universidad La Salle, Ciudad de México. Líneas de investigación: Crecimiento económico, econometría aplicada, microeconomía aplicada, teoría de juegos y mercado laboral. Correo electrónico: luis.andrade@lasalle.mx  
ORCID: 0000-0002-9442-4765

registrado en las diferentes ediciones del Censo de Población, sobre todo en los tres últimos (INEGI, 2000, 2010a y 2020) los cuales revelan datos interesantes sobre la dinámica interna del cambio dentro de la Iglesia: el grupo de edad que mayormente se aleja del catolicismo se ubica en el segmento de 30-35 años, y una baja en los niños y adolescentes lo que tendrá un impacto en la constante baja de la catolicidad en los siguientes años (INEGI, 2020). De igual forma, llama la atención que son las mujeres más que los hombres las que renuncian a su adscripción católica. Para dar cuenta del declive de la catolicidad en México se definió una Metodología comparativa de los datos censales a través de un análisis estadístico. Junto a ello se analizan algunas encuestas de valores y de cultura política para profundizar en los motivos de la feligresía para abandonar su Iglesia. Los resultados revelan procesos profundos de separación entre los principios seculares de los laicos y las directrices morales del clero, entre las actitudes de vida y la confianza hacia la Iglesia como institución que administra los bienes de salvación en una sociedad moderna y secular.

**Palabras claves:** Adscripción católica, censo, Iglesia, actitudes y valores.

### Abstract

The decline of Catholic membership worldwide is a process that has been accentuated in recent decades. Many factors can explain this historical constant: expansion of different religious options, both Christian and other forms of faith, the attitudes of the clergy towards issues of sexual diversity, the management of life (abortion or euthanasia) or the breadth of the concept of family, among others. In Mexico, this decline has been registered in the different editions of the Population Census, especially in the last three (INEGI 2000, 2010a and 2020), which reveal exciting data on the internal dynamics of change within the church: age group that mostly moves away from Catholicism, it is located in the segment of 30-35 years, and a drop in children and adolescents, which will have an impact on the constant decrease in Catholicism in the following years (INEGI 2020).

Similarly, it is women more than men who renounce their Catholic affiliation. To analyze the decline of Catholicity in Mexico, the comparative methodology of census data was defined through statistical.

Additionally, some surveys of values and political culture be analyzed to delve into why the members leave their church. The results reveal deep separation processes between the secular principles of the laicity and the moral guidelines of the clergy, between life attitudes and trust towards the church as an institution that administers the goods of salvation in modern and secular society.

**Key words:** Catholic ascription, census, Church, attitudes and values.

### Resumo

O declínio da pertença católica no mundo é um processo que se acentuou nas últimas décadas. São muitos os factores que podem explicar esta constante histórica: a expansão de diferentes opções religiosas, sejam elas cristãs ou de outras formas de fé, as atitudes do clero face a questões de diversidade sexual, a gestão da vida (aborto ou eutanásia) ou o alargamento do conceito de família, entre outros. No México, este declínio tem sido registado nas diferentes edições do Censo da População, especialmente nas três últimas (INEGI 2000, 2010a e 2020), que revelam dados interessantes sobre a dinâmica interna de mudança dentro da

igreja: a faixa etária que mais se afasta do catolicismo é a dos 30-35 anos, e uma queda nas crianças e adolescentes, que terá um impacto no declínio constante do catolicismo nos anos seguintes (INEGI 2020).

É também surpreendente o facto de mais mulheres do que homens renunciarem à sua filiação católica. Para explicar o declínio do catolicismo no México, definimos uma metodologia de análise comparativa dos dados censitários através de análises estatísticas e gráficas. Metodologia comparativa dos dados dos censos através de análises estatísticas, foram analisados alguns inquéritos sobre valores e cultura política, a fim de aprofundar as razões que levam os paroquianos a abandonar a sua igreja. Os resultados revelam processos profundos de separação entre os princípios seculares dos leigos e as directrizes morais do clero, entre as atitudes de vida e a confiança na igreja como instituição que administra os bens da salvação numa sociedade moderna e secular.

**Palavras-chave:** Pertença católica, censos, Igreja, atitudes e valores.

## Introducción

“México siempre fiel” fue la expresión del papa Juan Pablo II durante su visita a México en 1979. Dicha frase fue un reconocimiento que la Iglesia hizo a lo que percibió como un pueblo mayoritariamente católico. Sin embargo, a lo largo de los años la adscripción de los mexicanos al catolicismo ha disminuido de manera significativa pues mientras en 1970 los católicos representaban el 96% de una población total de 48 millones, para 2020 el porcentaje cayó al 77.7 por ciento con una población de 126 millones (INEGI, 2020).

El descenso de los católicos en México se acentuó en los últimos 20 años según los registros del Instituto Nacional de Geografía y Estadística (INEGI) en los censos del 2000 al 2020. Pero cabe hacer dos precisiones sobre estos registros. Primero, los censos dan cuenta de la auto adscripción de los ciudadanos a alguna iglesia u organización religiosa por lo que no mide las prácticas, ni las creencias (INEGI, 2020b). Por otro lado, los porcentajes decrecientes tienen que ser leídos en función de que cada decenio registra una mayor población y una menor adscripción católica, es decir, en apariencia se puede percibir que los porcentajes decrecientes se deslizan de forma gradual, pero si lo analizamos en función del crecimiento poblacional se puede observar entonces que las caídas en cada decenio son significativas.

Por otro lado, si bien el catolicismo ha dejado de ser un jugador monopolístico en el escenario de la diversidad religiosa en México, también es cierto que la cultura católica predomina en los valores cívicos, así como el rol en la política local y nacional.

¿Cómo interpretar el declive histórico del catolicismo en México durante 20 años tomando en cuenta los registros censales del 2000 al 2020? ¿Influye en ello el cambio de la cultura política, los escándalos al interior de la Iglesia o simplemente es resultado de la expansión de la oferta de otras iglesias, organizaciones y cultos? ¿La baja en la adscripción católica se acentúa más en hombres o mujeres, en jóvenes o adultos?

El presente texto analiza de manera comparativa el declive de la catolicidad según los registros de los censos de población del 2000, 2010 y 2020. Se revisará el comportamiento por género y edad. Además, se explica si existe alguna correspondencia entre los datos con la cultura política y con los procesos de secularización; esta última entendida como la diversidad religiosa y las posturas que los censos registran como “sin religión” que no refieren a la renuncia a creer sino a no adscribirse a una iglesia u organización en particular (Mora, 2014, 3).

El objetivo de este análisis va más allá de un ejercicio descriptivo de los datos censales. Se propone interpretar tales datos a la luz de los cambios en los valores de los mexicanos, los eventos al interior de la Iglesia católica marcada por un alejamiento de su feligresía y por denuncias de abusos. La metodología es un análisis estadístico de frecuencias acumuladas de los censos 2000, 2010 y 2020 y un análisis documental que recupera datos y evidencias de encuestas sobre cultura política, creencias y prácticas que en 2016 presentó la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (ENCREER, 2016), algunos datos sobre confianza en las instituciones de la Encuesta Nacional de Cultura Política (ENCUP) de la Secretaría de Gobernación en sus ediciones 2003, 2008, 2012 y 2020.

El documento se organiza en tres apartados. El primero es un encuadre teórico sobre la dinámica religiosa en México, de forma particular la adscripción católica. El segundo apartado es sobre el análisis metodológico el cual aborda los datos censales y analiza los comportamientos generacionales y por género a través de tablas de frecuencia. El tercer apartado propone un análisis cruzado de los datos censales con las encuestas de valores y de prácticas religiosas que se realizaron en los años previos al levantamiento censal de 2020.

## 1. Punto de fuga: el catolicismo en un plano secular

La discusión teórica sobre el fenómeno de la secularización en la sociedad contemporánea ha sido múltiple, distinta, distante y multívoca (Giménez, 2012). Desde los estudios clásicos en la sociología que analizaron la distinción entre la comunidad y la sociedad, entendiéndola como la transición de la comunidad en donde los lazos afectivos y de reconocimiento legitimados por una idea de lo sobrenatural y/o sagrado ya no operan más en la constitución del orden social (Schluchter, 2011). La forma de la sociedad moderna regirá las relaciones sociales desde el interés individual y a través de acuerdos normativos entre los individuos bajo las formas del derecho, la economía, la política, la educación, donde lo sagrado ya no es el centro del orden social. El desplazamiento no sólo refirió a las creencias y prácticas religiosas, también deslizó a las instituciones que administraban los bienes de salvación hacia un nuevo escenario en el que competían con instituciones modernas en la organización de la vida social, no exento de conflictos, reacomodos y una crítica a ese proceso de secularización como desencantamiento del mundo y por ende de una pérdida de valores que ellos mismos administraban (Blancarte, 2010).

Los clásicos entonces discutieron la secularización desde el punto de vista de una nueva clave para entender la transición de un orden social profano y socialmente producido por los individuos. Desde la perspectiva de las discusiones contemporáneas se pensó en un proceso de secularización al interior de las sociedades modernas, es decir, la forma en que lo religioso se desvanecía o acomodaba dentro de la sociedad moderna más allá de la distinción entre lo tradicional y lo moderno (Hervieu-Léger, 2004, 54).

En este sentido se entendió lo secular como el declive de lo religioso en la modernidad, su progresiva desaparición como orientación para entender y moverse en el mundo. Esta perspectiva dominó gran parte de los estudios sobre religión y religiosidad en la segunda mitad del siglo xx, reflejado en el creciente dominio de formas seculares (económicas, políticas y científicas, etcétera) y las estrategias de las iglesias y grupos religiosos por adaptarse a estos cambios las cuales fueron desde las experiencias espirituales, movimientos *New Age* entre otros (Blancarte, 2012, 65). Para la Iglesia católica su gran punto de inflexión en este contexto fue el Concilio Vaticano II en los años 60 del siglo pasado, en el cual actualizó sus ritos, prácticas, servicios religiosos, pero sobre todo una mayor apertura a los

laicos en las tareas de pastoral y otras actividades reservadas a religiosos.<sup>3</sup> El Concilio fue una respuesta de la institución eclesiástica a los cambios contemporáneos que buscaban fortalecer un marco de referencia para los individuos que se adscribían como católicos (Mallimaci, 2008, 124-127).

Una segunda perspectiva refiere a entender la secularización como la compartimentalización de lo religioso a la vida privada y a la conciencia de cada individuo. Las prácticas y creencias quedaban entonces al ámbito privado y su presencia en el ámbito público, según esta perspectiva, se limitaba a rituales colectivos y la presencia de clérigos y religiosos se limitaba a establecer marcos normativos para su feligresía sin que sus preceptos fueran extensivos más allá de su iglesia (Berriain y Sánchez de la Yncera, 2012, 60-64). La laicidad adquiere sentido en esta perspectiva si tomamos en cuenta la exclusión de lo religioso de la política y el derecho donde el concepto de ciudadano adquiere primacía sobre el creyente y por ende sobre la moral religiosa. Sin embargo, las iglesias, incluida la católica, nunca se replegaron al ámbito privado y, por el contrario, han sido actores políticos y sociales que intervienen en ámbitos que competen al Estado tales como los temas de violencia, pobreza, desigualdad, elecciones, entre otros temas (Molina, 2022, 15).

De forma paradójica, es el ámbito de lo privado y no en lo público donde la Iglesia católica se ha visto inmersa en tensiones y conflictos con su feligresía derivado de un proceso de secularización caracterizado por la selección de posibilidades que los laicos ejercen para su vida, y que escapan de los preceptos eclesiásticos. El uso de métodos anticonceptivos, la aceptación de la diversidad sexual, las nuevas formas de familia han tenido mayor aceptación entre los católicos aun cuando los clérigos no lo acepten y ven en ello la expresión del relativismo moral. Desde 2014 la encuesta de la organización: Católicas por el Derecho a Decidir México, sobre actitudes de católicos ante temas del ámbito privado como la familia, la vida y el cuerpo (CDD, 2014). Los creyentes manifestaron en ese entonces estar de acuerdo en el uso de métodos anticonceptivos (81%), con permitir el aborto en circunstancias extraordinarias (74%), y aceptar la diversidad de familias (82%). Esto puso de manifiesto que la idea de la iglesia católica

<sup>3</sup> El Concilio Vaticano II derivó en cambios profundos sobre la participación de los laicos en la evangelización en un mundo que acentuó su dimensión secular. Se cambiaron la celebración de la misa en latín por la lengua vernácula, los laicos tuvieron un rol más dialógico con el clero y asumieron responsabilidades pastorales que antes estaban excluidos.

de comprender lo secular como algo externo y que proviene del ámbito público no era acertada, ya que el ámbito privado es el espacio donde se acentuó el repliegue de los principios religiosos como guía para las relaciones sociales de su feligresía.

Una tercera perspectiva, distinta al enfoque del declive y del compartimiento privado, entiende lo secular como un proceso de diferenciación social en el que lo religioso no sólo ha perdido su centralidad como eje organizativo, sino que ahora es un ámbito más en competencia con otros ámbitos para generar respuestas a temas generales o particulares de la vida social, institucional o cotidiana. La competencia por las comunicaciones a dichos temas generó, dentro del ámbito religioso, un incremento en las posibilidades y de opciones donde ya no era suficiente un solo canal como tampoco una única institución que se erigiera como la garante de proveer los bienes de salvación (Blancarte, 2010). La expansión en el horizonte de posibilidades derivó en una creciente pluralidad de opciones religiosas: distintos cultos, otras iglesias, formas espirituales de distinto signo e incluso la magia como una dimensión supuestamente superada recobró fuerza como una opción más. La secularización entendida como diferenciación social no sólo refirió a la distinción de respuestas que otros sistemas sociales proveen, sino que dentro del propio sistema de la religión la diferenciación generó ofertas y opciones que ya no era posible ser contenidas por una forma dominante (Parker, 2012). De esta forma se puede entender la creciente diversidad de opciones religiosas por muy extrañas o distantes que parezcan.

En América Latina, de forma particular en México, se ha notado un incremento del mercado religioso, crecimiento de las iglesias evangélicas, cristianas, como también de cultos, ritos de todo signo e incluso un incremento en la conversión de otras formas distintas al cristianismo como el islam, budismo o manifestar no adscribirse a religión alguna (Pietrobon y Castañeda, 2020). La Iglesia católica que por siglos había sido un actor hegemónico en el escenario hoy ha disminuido su presencia, pero no ha dejado de ser un actor central que compite con otras expresiones por mantener su feligresía a través de campañas de evangelización (Patiño, Gaytán y Zalpa, 2016).

¿Cómo se lee este múltiple proceso de secularización en el catolicismo? Aun cuando punteamos algunas ideas anteriormente es necesario puntualizar los distintos aspectos que este proceso ha tenido en la baja de la catolicidad en el siglo XXI. Varias de estas dimensiones apuntan al tema del vaciamiento de la catolicidad, la identidad y pertenencia en un mundo

negociado, el alejamiento del contenido vital de los principios católicos y la crisis de representatividad y participación de los laicos en su iglesia (Costadoat, 2004).

El vaciamiento de lo religioso es un aspecto que refiere a la des-institucionalización de las prácticas y creencias religiosas. Los feligreses abandonan los esquemas institucionales y los preceptos normativos por una experiencia colectiva o individual ceñida más por el apego emocional o por las respuestas que puedan encontrar de manera directa con lo sagrado. A diferencia del vacío de la religión que refiere a la pérdida de la fe, el vaciamiento se ciñe a lo institucional. En el catolicismo este fenómeno se ha dado en lo que se ha denominado “creyente a mi manera” en el que se buscan otras formas de practicar y de creer a través de la conversión a otras formas de creer, o a una práctica individual (Díaz-Salazar, 2008). De igual manera muchos “creyentes a mi manera” se quedan dentro del catolicismo, pero no se sienten identificados con la mediación eclesiástica ni con los marcos normativos, en todo caso se genera un proceso de sincretismo religioso en el que practican ritos o cultos distintos sin conflicto con su adscripción religiosa. Según la encuesta del 2016 (ENCREER) publicada por la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (RIFREM) señaló que el 47.3% de los encuestados se identificaba como católico por tradición y 17.8% “creyente a mi manera”. Sólo el 26.9% afirmó ser feligrés por convicción. En el tema del sincretismo, la misma encuesta revela prácticas que no corresponden a los principios doctrinales, pero que incorporan a su vida como católicos creer en limpias (12.9 por ciento), ángel guardián (14.3 por ciento) y cadenas de oración (13.8 por ciento).

En lo que corresponde a la identidad de los laicos católicos se puede señalar existe una diferencia entre la identidad y la adhesión o adscripción.

La identidad religiosa es la correspondencia entre creencias, prácticas y pertenencia de una cosmogonía que ordena y explica el mundo, así como a un grupo u organización que da sentido a esta triada. En cambio, la adscripción religiosa es sólo la adhesión o membresía a una organización religiosa sin que ello implique creer o practicar. Se puede pertenecer sin creer y sin practicar o pertenecer (Giménez, 2012). Durante el levantamiento del Censo del 2020 distintos encuestadores que aplicaron los cuestionarios en vivienda señalaron, de manera coloquial, que se encontraron con “católicos patito” para indicar aquellas personas que al responder sobre su identidad religiosa se auto adscribían y señalaban en automático la opción católica,

más en la actitud de querer terminar de contestar el cuestionario que una respuesta reflexiva.

Este proceso de divergencia entre la identidad y la adscripción ha dado paso a su medición en distintas encuestas como la de RIFREM (ENCREER, 2016) que señala que el 47.3% de los católicos se declara por tradición. O a partir de lo señalado por la encuesta Creer en México del 2014 del Instituto Mexicano para la Doctrina Social Cristiana (IMDOSOC, 2014) se revela que los mexicanos católicos son más proclives a la flexibilidad religiosa (42%) donde si bien es importante creer, también lo es que cada persona decida creer en lo que quiera de forma libre.

Tanto el vaciamiento religioso como la identidad y adscripción católica ha conducido a la Iglesia católica a interpretar el declive de la catolicidad a factores externos como es el proceso de individualización que las opciones de la vida social ofrecen a las personas, como parte del proceso de diferenciación social (papa Francisco, 2013). Para la Iglesia las identidades de clase, políticas y por supuesto las religiosas, son ahora elementos secundarios y prescindibles en aras de una perspectiva egocéntrica. Tal proceso de individualización, según señala el catolicismo, representa un desafío en el que pareciera que avanza hacia la privatización del sentido en la indiferencia y el relativismo se impone a la idea del bien común que propone la Iglesia.

La adscripción religiosa no es sólo una membresía a un colectivo u organización, también pasa por un contenido vital que conecta a los miembros entre sí y con la idea trascendente. El contenido vital no es otra cosa que la continuidad entre los principios teológicos con las reglas y principios que deben regir a los laicos en el mundo profano (Costadoat, 2004). Sin embargo, los católicos no han vinculado ese contenido vital con la interpretación del mundo debido a estar inmersos en un orden negociado, es decir, aceptar los cambios del mundo a veces en contra de los principios teológicos (no cumplir el ayuno en semana santa es quizá el más evidente como lo es también la aceptación de la diversidad sexual) que no le causan problema al laico, pero sí a los clérigos, lo que ha conducido a las tensiones entre el clero con la feligresía. Los católicos por tradición o “a mi manera” negocian el orden del mundo de forma constante y les permite dialogar y experimentar con otras formas religiosas, lo que ha derivado en conversiones, sincretismos y en no identificarse con su iglesia: seguir siendo católicos en sus creencias, pero no adscritos a la normatividad eclesial (CDD, 2014).

Un último punto refiere a la crisis de representación de ese mismo clero ante su feligresía. Primero, por la falta de respuestas a las necesidades que manifiesta en el acompañamiento a demandas sociales y de seguridad, tal y como lo señaló en su visita el papa Francisco en su reunión con los obispos mexicanos en la Catedral Metropolitana de la Ciudad de México. Quien demandó abandonar los palacios y regresar a la pastoral con los fieles. Segundo, el tema de los escándalos de abuso sexual a menores, el encubrimiento por parte de esos mismos obispos hacia los sacerdotes acusados de casos de pederastia. Para los fieles los casos judiciales han sido objeto de atención y desencanto. Ya desde 2014 los laicos demandaron un cambio y condena a tales abusos (54%) según la Encuesta de Católicas por el Derecho a Decidir México. Para 2020 la Iglesia reconoció que existen más de 217 casos investigados en un período de 10 años, de los cuales en ese momento seguían en proceso judicial 175 (CNN, 2020).

Esto ha pegado de forma sistemática en los niveles de catolicidad en el que por género se verá que son las mujeres las que en mayor parte abandonan su adscripción, aunque los hombres por su parte manifiestan no estar de acuerdo con muchos aspectos de la Iglesia, pero se mantienen a lo largo de los años en su anexión; es decir, son las mujeres las que en gran medida abandonan su adscripción y los hombres inconformes se mantienen en ella (Bierbach, 2019).

## 2. Metodología

No es práctica común en el mundo que los países incluyan en sus censos una pregunta sobre la adscripción religiosa de sus ciudadanos. Incluso Francia, un país de tradición liberal y laica no lo incluye. ¿Entonces cómo identifican la dimensión religiosa de su población? Lo hacen a través de encuestas de valores, ya sean elaboradas por instancias nacionales (oficiales o académicas) y por organismos internacionales a partir de capítulos por país. En el caso mexicano la pregunta sobre religión ha estado presente desde los años 50 del siglo xx en el que se tiene un registro preciso sobre el tema.

CENSO (año/porcentaje)	1950	1960	1970	1980	1990	2000	2010	2020
Católicos en México (%)	98.2	96.5	96.2	92.6	89.7	88	82.9	77.7

**Fuente:** Elaboración propia. Censos Generales de Población y Vivienda, INEGI.

El descenso en la pertenencia católica, si bien ha sido paulatino, fue más pronunciado entre el año 2010 y 2020 lo que condujo a una protesta del clero sobre la metodología y la clasificación de las denominaciones religiosas en el catálogo del Instituto Nacional de Geografía e Historia (INEGI, 2020b). Para las autoridades católicas el hecho de incluir en el cuestionario a denominaciones religiosas parecidas a la católica provocó, según lo señalaron, confusiones en los feligreses y como ejemplo refirieron algunas de ellas: Denominaciones tales como “Iglesia Católica Reformada”, “Católica del Rito Latino”, “Católica Nacional Mexicana”, entre otras. Para los obispos y cardenales el Censo buscaba dañar su imagen con una metodología deficiente. Para demostrar sus argumentos la Arquidiócesis Primada de México levantó una encuesta en varias parroquias con resultados contrarios al de INEGI (Expansión, 2010). Después de la edición del Censo de 2010, la Conferencia Episcopal Mexicana pugnó por quitar, o en su caso acotar, la pregunta sobre adscripción religiosa, lo que condujo a una revisión de la para la edición del año 2020, sin embargo, permaneció la dimensión religión del cuestionario censal.

Para el abordaje comparado del descenso de la catolicidad en México, según las ediciones del *Censo de Población* en diferentes décadas, se describen tablas de frecuencia e histogramas que representan estas tablas, para lo cual creemos necesario hacer una breve explicación de su construcción.

Definición 1. Una tabla de frecuencia es un gráfico que acumula la información en orden creciente. Los componentes principales de la tabla son,

- El número de intervalos, también llamados clases.
- La anchura de cada intervalo.
- La altura de los intervalos.
- El número de intervalos se encuentra de acuerdo con

$$\text{Núm de int} \approx \sqrt{n} \quad (1)$$

donde es el tamaño muestral o el número de datos de la muestra. Por su parte, la anchura de cada intervalo se encuentra a partir de,

$$Anch = \frac{Max - Min}{Núm\ de\ int} \quad (2)$$

donde y se refieren al número más grande y pequeño respectivamente, de la información. Por lo tanto, la frecuencia hace referencia a la altura de los intervalos, es decir, cuánta información está en cada intervalo.

Las características de los datos y la forma en que se construyen los intervalos son:

- Los datos están ordenados.
- La anchura es la misma para todos los intervalos.
- Todos los intervalos tienen un inicio y un final.
- El inicio del primer intervalo coincide con el mínimo de toda la información.
- El final del último intervalo coincide con el máximo de toda la información.
- El final de cualquier intervalo (excepto el último) coincide con el inicio del siguiente intervalo.
- Para llegar al final de cualquier intervalo, hay que sumar la anchura al inicio de este intervalo.

El componente (iii) habla de un concepto importante en la construcción de la tabla llamado frecuencia, que no es más que la probabilidad que se puede definir a través de la siguiente:

Definición 2. Sea  $X$  una variable aleatoria, entonces la frecuencia relativa se puede “atrapar” a través del concepto de probabilidad marginal de la siguiente forma:

$$p(X) \approx P(a \leq X \leq b)$$

donde  $a$  y  $b$  hace referencia al inicio y final de cualquier intervalo, o la característica que guarda el intervalo. Respecto a la frecuencia acumulada relativa, se tiene el siguiente concepto:

Definición 3. Sea  $X$  una variable aleatoria, entonces la frecuencia acumulada relativa  $F_x(x)$  se puede localizar mediante:

$$F_x(a) = P(X \leq a) \quad (3)$$

que se refiere a la probabilidad o frecuencia acumulada hasta el punto  $a$ .

Con base en los conceptos de probabilidad marginal y acumulada, se pueden detectar estadísticas como cuartiles, deciles, o en general un cuantil, esto es:

Definición 4. Sea  $X$  una variable aleatoria, entonces un cuantil  $q$  hace referencia al hecho de que antes de este punto se tiene acumulado  $q\%$  de probabilidad:

$$P(X \leq x_q) = q\% \quad (4)$$

esto es, donde  $x_q$  se refiere al valor donde se alcanza el  $q\%$  de probabilidad.

De la definición (4) podemos encontrar casos como:

si se parte la información en 100 cada valor  $X$  de se denomina centil, por ejemplo,

$$\text{si } P(X \leq x_6) = 60\%,$$

entonces el valor  $x_{60}$  se le llama centil 60.

Si se parte la información en 10, cada valor de  $X$  se denomina decil, por ejemplo, si  $P(X \leq x_6) = 60\%$ , entonces el valor se le llama decil 6.

Si se parte la información en 4, cada una de las partes se le llama cuartil. Por ejemplo, si  $P(X \leq x_2) = 50\%$ , entonces el valor se le llama cuartil 2, decil 5, centil 50 o simplemente mediana.

Si en datos agrupados no se puede detectar de forma precisa un decil o cuartil, o en particular la mediana, Canavos (1998) muestra cómo encontrar la mediana a partir de datos agrupados, cuya expresión es la siguiente:

$$\text{mediana} = L + c(j/frec) \quad (5)$$

Donde:

$L$  es el inicio del intervalo donde está la mediana;

$c$  es la anchura del intervalo;

$j$  se refiere al número que hace falta para llegar a la mitad de la información desde el intervalo anterior a la mediana;

$frec$  es la frecuencia relativa del intervalo donde está la mediana.

A partir de la base de datos de los índices de catolicidad (INEGI, 2020), se presenta un análisis gráfico de los niveles de catolicidad en México. El análisis toma dos rubros: por edad, por género; además, los datos que se disponen vienen estructurados cada 10 años, desde el 2000 al 2020.

## 2.1 Comportamiento de católicos en general por edad

Sea el porcentaje de personas católicas a nivel nacional para los períodos 2000, 2010 y 2020, la distribución por clases se observa en la tabla 1.

TABLA 1  
Distribución de católicos por décadas y quinquenios de edad

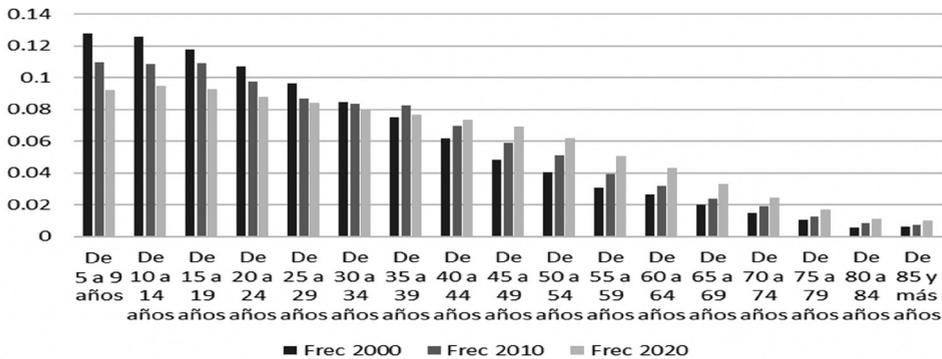
Quinquenio	Frec 2000	FACum 2000	Frec 2010	FAC2010	Frec 2020	FAC2020
De 5 a 9 años	0.12799659	0.12799659	0.10952897	0.10952897	0.09226422	0.09226422
De 10 a 14 años	0.12601084	0.25400743	0.10870543	0.21823439	0.09456484	0.18682907
De 15 a 19 años	0.11764803	0.37165546	0.10897916	0.32721355	0.09264527	0.27947434
De 20 a 24 años	0.10701539	0.47867085	0.09740465	0.42461821	0.08811451	0.36758885
De 25 a 29 años	0.0966114	0.57528225	0.08654471	0.51116292	0.0838853	0.45147415
De 30 a 34 años	0.08455078	0.65983303	0.08378151	0.59494443	0.07929142	0.53076556
De 35 a 39 años	0.07527892	0.73511195	0.0824628	0.67740723	0.07663644	0.607402
De 40 a 44 años	0.0617213	0.79683325	0.06992843	0.74733566	0.07324907	0.68065107
De 45 a 49 años	0.0484572	0.84529046	0.05927864	0.80661429	0.06914388	0.74979495
De 50 a 54 años	0.04016499	0.88545545	0.05088695	0.85750124	0.06181244	0.81160739
De 55 a 59 años	0.03069118	0.91614663	0.03927145	0.89677269	0.05038001	0.8619874
De 60 a 64 años	0.02640499	0.94255162	0.03163336	0.92840604	0.0431289	0.9051163
De 65 a 69 años	0.02004327	0.96259489	0.02370985	0.9521159	0.03291397	0.93803027
De 70 a 74 años	0.01505488	0.97764977	0.01927162	0.97138752	0.02428088	0.96231115
De 75 a 79 años	0.01049014	0.9881399	0.01292185	0.98430937	0.01681163	0.97912278
De 80 a 84 años	0.00586178	0.99400168	0.0083275	0.99263687	0.01102392	0.9901467
De 85 y más años	0.00599832	1	0.00736313	1	0.0098533	1

Fuente: Elaboración propia con base en información del INEGI (2020).

Las columnas 2, 4 y 6 de la tabla 1 muestran las frecuencias relativas por cada quinquenio de edad, para las décadas 2000, 2010 y 2020, respectivamente. Por su parte, las columnas 3, 5 y 7 muestran el acumulado

conforme transcurre la edad (intervalos), para las décadas del 2000, 2010 y 2020, respectivamente. Respecto a las frecuencias relativas se observa que el primer quinquenio es mayor para el 2000 y después disminuye para el 2010 y 2020. Nótese la gran diferencia en el número de católicos que hay en el primer quinquenio, durante estas décadas. Esta diferencia se mantiene hasta la edad entre los 30 y 34 años que empieza a estabilizarse. Sin embargo, después de los 45 años esta diferencia se revierte, esto es, el porcentaje de católicos es mayor para el 2020 después de los 45 años respecto a las otras dos décadas, lo que se observa en las columnas 3, 5 y 7 de la tabla 1 y en el histograma de la figura (1).

**FIGURA 1**  
**Comportamiento del porcentaje católicos por quinquenios para 2000, 2010 y 2020**



**Fuente:** Elaboración propia.

Respecto a la frecuencia acumulada relativa (FAR), observe (columna 3) que la FAR para este quinquenio es 65%, esto es, el 65% de los católicos en 2010 eran menores a 34 años. Para esta edad, los católicos en 2010 solo era el 59% y para el 2020 bajo a 53%.

En cuanto a la edad más adulta, observe en la columna 3 que el 91% de los católicos en 2000 era menor a 60 años aproximadamente. Mientras que en esa edad solo había 89% de los católicos en 2010, y para el 2020 antes de los 60 años, solo había 86% de los católicos. Con base a este punto, observe que después de los 60 años en 2000 había 9% de católicos, en 2010 había 11% y en 2020 era 14%, esto es, la población católica está envejeciendo (ver figura 1).

Por su parte, para la población de edad media se observa que conforme pasó el tiempo tal población fue menos católica. Por ejemplo, antes de los 40 años se perdieron el 13% de católicos de 2000 a 2020.

La baja catolicidad en los segmentos de la niñez y adolescencia (menores de 14 años), también ha sido notable. Mientras en 2000 se tenía el 25% de católicos en este rubro, para el 2010 bajo a 21% y en 2020 quedo en 18 %, bajo el entendido de que algunos de los padres o tutores, al responder el cuestionario censal, no asumieron la adscripción católica para sus hijos o tutorados aun cuando ellos sí lo hicieron. Las razones de ello pueden deducirse de lo siguiente: la mayor baja de la catolicidad se da en el estrato de personas entre 30-35 años, edad en que se podrían ubicar los padres de esos niños y adolescentes.

En términos generales, podemos decir que el declive de la catolicidad se expresa de manera diferenciada por rangos de edad, pero cuestiona las ideas de sentido común en el que deriva que los jóvenes no se adscriben como católicos y las personas de mayor edad representan el núcleo duro de la feligresía. En el análisis histórico se nota una baja en las edades promedio entre 20-35 años, es decir, población adulta contemporánea que se incorpora a la población económicamente activa define su vida social y civil. Para el 2020 la media de la edad en México fue de 29 años y el promedio de baja en la catolicidad se da en el rango de 30-35 años (media ubicada en 34 años), es decir, el rechazo a la adscripción religiosa (34 años) está en sintonía con la edad media de los mexicanos (29 años). Los tres censos muestran la constante (porcentajes) de la población católica hasta 25 años, con algunas variaciones significativas en los niños y adolescentes marcadas por las respuestas de los padres o tutores. Lo cierto es que los católicos como núcleo duro se mantiene en los segmentos de 60 años o más, quizá derivado de mantener una zona de relaciones sociales y familiares (católicos por tradición) y por convicción al entrar en la tercera etapa de la vida.

## ***2.2 Católicos por edad considerando la distinción entre hombres y mujeres***

La distribución de personas católicas por edad y género a nivel nacional, y para los períodos 2000, 2010 y 2020, se muestran en la tabla 2, tabla 3 y tabla 4, respectivamente.

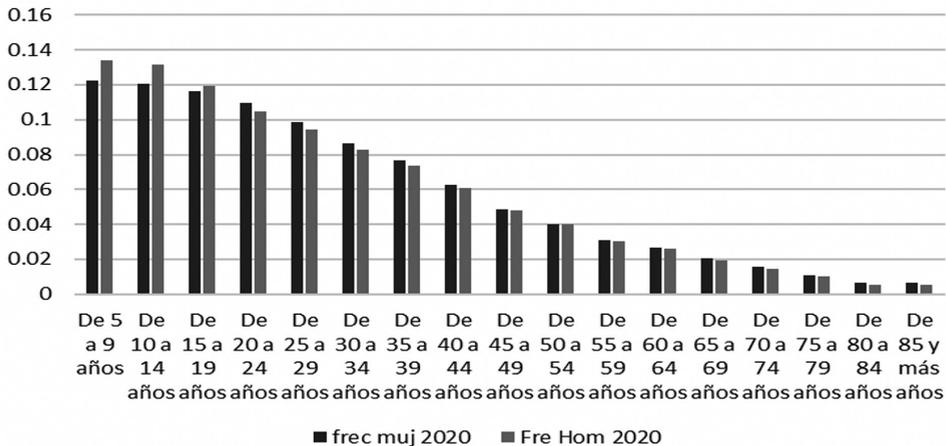
**TABLA 2**  
Distribución de católicos por género y quinquenios de edad para el 2000

Total	frec muj 2000	FACMuj 2000	Fre Hom 2000	FAC Hom2000
De 5 a 9 años	0.122540606	0.12254061	0.133818642	0.13381864
De 10 a 14 años	0.120676734	0.24321734	0.131702851	0.26552149
De 15 a 19 años	0.116262437	0.35947978	0.1191266	0.38464809
De 20 a 24 años	0.109364647	0.46884442	0.104508501	0.48915659
De 25 a 29 años	0.098856514	0.56770094	0.094215652	0.58337225
De 30 a 34 años	0.086419005	0.65411994	0.082557195	0.66592944
De 35 a 39 años	0.076691953	0.7308119	0.073771082	0.73970052
De 40 a 44 años	0.062346487	0.79315838	0.061054175	0.8007547
De 45 a 49 años	0.048903477	0.84206186	0.047980988	0.84873569
De 50 a 54 años	0.04030286	0.88236472	0.040017864	0.88875355
De 55 a 59 años	0.030850673	0.91321539	0.030520992	0.91927454
De 60 a 64 años	0.026907491	0.94012288	0.025868774	0.94514332
De 65 a 69 años	0.020654115	0.960777	0.019391441	0.96453476
De 70 a 74 años	0.015440382	0.97621738	0.014643504	0.97917826
De 75 a 79 años	0.010724063	0.98694144	0.010240515	0.98941878
De 80 a 84 años	0.006304573	0.99324602	0.005389268	0.99480804
De 85 y más años	0.006753984	1	0.005191957	1

Fuente: Elaboración propia con base en información del INEGI (2020).

En la tabla 2, se observa que para el año 2000 entre los 40 y los 65 años no había distinción por género para el porcentaje de católicos. De hecho, entre los 50 y 65 incluso prácticamente no hay distinción por género para definir el porcentaje de católicos, lo que se observa en la figura 2.

**FIGURA 2**  
Comportamiento del porcentaje católicos por género para 2000



Fuente: Elaboración propia.

En la misma figura 2 y tabla 2, se observa que antes de la adolescencia (20 años) el porcentaje de hombres católicos es ligeramente mayor que el de las mujeres. Y entre los 20 y 40 años el porcentaje de mujeres católicas es ligeramente mayor que el de los hombres. En resumen, pasados los 40 años se estabilizan los porcentajes de católicos de hombres y mujeres en 2000.

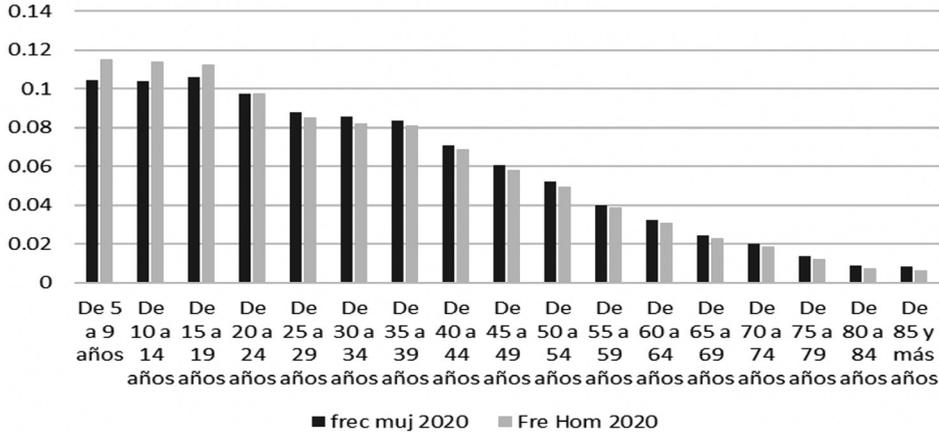
**TABLA 3**  
**Distribución de católicos por género y quinquenios de edad para el 2010**

Total	frec muj 2010	FACMuj 2010	Fre Hom 2010	FAC Hom2010
De 5 a 9 años	0.104563889	0.10456389	0.114833205	0.1148332
De 10 a 14 años	0.103890821	0.20845471	0.113848919	0.22868212
De 15 a 19 años	0.105805036	0.31425975	0.112370108	0.34105223
De 20 a 24 años	0.097487335	0.41174708	0.09731632	0.43836855
De 25 a 29 años	0.087949982	0.49969706	0.085043449	0.523412
De 30 a 34 años	0.085589254	0.58528632	0.08185028	0.60526228
De 35 a 39 años	0.08369005	0.66897637	0.081151717	0.686414
De 40 a 44 años	0.071052002	0.74002837	0.068728101	0.7551421
De 45 a 49 años	0.060414585	0.80044295	0.058065089	0.81320719
De 50 a 54 años	0.052084447	0.8525274	0.049607645	0.86281483
De 55 a 59 años	0.039744749	0.89227215	0.038765817	0.90158065
De 60 a 64 años	0.032433548	0.9247057	0.030778511	0.93235916
De 65 a 69 años	0.024376909	0.94908261	0.022997232	0.95535639
De 70 a 74 años	0.020086263	0.96916887	0.018401337	0.97375773
De 75 a 79 años	0.013496476	0.98266535	0.012307966	0.9860657
De 80 a 84 años	0.009042701	0.99170805	0.007563438	0.99362913
De 85 y más años	0.008291953	1	0.006370866	1

**Fuente:** Elaboración propia con base en información del INEGI (2020).

Para 2010 se puede observar en la tabla 3, que antes de los 40 años el porcentaje de mujeres y hombres católicos disminuyó en 2010 respecto a 2000. Pero, las mujeres católicas presentaron una baja mayor respecto a los hombres de esta edad. También, sin precisar en la edad, el porcentaje de hombres católicos es mayor que las mujeres, tal como se observa en la figura 3, lo que no ocurría para el 2000. En la figura 3, también se muestra un equilibrio entre hombres y mujeres pasando los 75 años, que corresponde a la última etapa. Contrario a lo que ocurría en el 2000, una igualdad entre porcentajes de católicos para hombres y mujeres a partir de los 40 años (ver figura 2).

**FIGURA 3**  
Distribución de católicos por género y quinquenios de edad para el 2010



Fuente: Elaboración propia.

**TABLA 4**  
Distribución de católicos por género y quinquenios de edad para el 2010

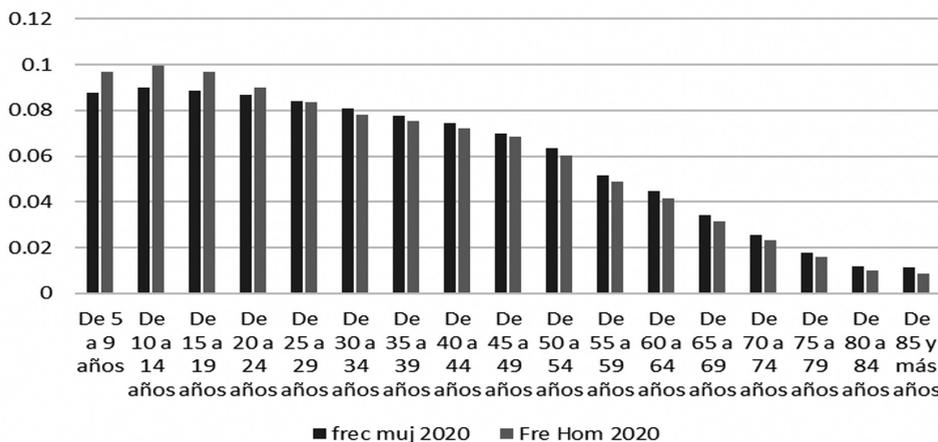
Total	frec muj 2020	FACMuj 2020	Fre Hom 2020	FAC Hom 2020
De 5 a 9 años	0.087874354	0.08787435	0.096996285	0.09699628
De 10 a 14 años	0.089980601	0.17785496	0.099506419	0.1965027
De 15 a 19 años	0.088761661	0.26661662	0.096831614	0.29333432
De 20 a 24 años	0.086571789	0.3531884	0.08977749	0.38311181
De 25 a 29 años	0.084224432	0.43741284	0.083519728	0.46663154
De 30 a 34 años	0.080606495	0.51801933	0.077873826	0.54450536
De 35 a 39 años	0.07776487	0.5957842	0.075420049	0.61992541
De 40 a 44 años	0.074504654	0.67028886	0.071895613	0.69182102
De 45 a 49 años	0.069914205	0.74020306	0.068313507	0.76013453
De 50 a 54 años	0.06332895	0.80353201	0.060177716	0.82031225
De 55 a 59 años	0.051664746	0.85519676	0.048995125	0.86930737
De 60 a 64 años	0.04466631	0.89985986	0.04147511	0.91078248
De 65 a 69 años	0.03413778	0.93399764	0.031594754	0.94237724
De 70 a 74 años	0.025337421	0.95933506	0.023141989	0.96551923
De 75 a 79 años	0.017503292	0.97683835	0.016066055	0.98158528
De 80 a 84 años	0.011950714	0.98878906	0.010024875	0.99161016
De 85 y más años	0.011210936	1	0.008389845	1

Fuente: Elaboración propia con base en información del INEGI (2020).

Respecto a la comparación por género para el 2020, la tabla 4 muestra que no hay una edad en donde se equilibren los porcentajes, quizá después de los 85 años. En general, los porcentajes acumulados para hombres y mujeres por edad disminuyeron respecto a las décadas anteriores.

Es notable que el porcentaje de mujeres católicas menores de 40 años bajó de 2000 a 2020 en 14%, mientras que la de los hombres bajó 12%. Es decir, las mujeres renuncian a su adscripción católica mientras que los hombres parecen mantenerse constantes.

**FIGURA 4**  
**Comportamiento del porcentaje católicos por género y quinquenios para 2020**



Fuente: Elaboración propia.

Las mujeres declinan su catolicidad por encima de los hombres, esto sucede hasta la edad de los 40 años; aunque en los segmentos de edad superiores (+50 años) se estabiliza, lo que se alcanza a observar en la figura 4. La percepción común centra en la mujer un papel central en la vida eclesial (parroquias y comunidades pastorales) ya sea como religiosas o laicas. Son ellas las catequistas, organizadoras de las fiestas parroquiales, participantes en las actividades parroquiales, su presencia ha sido vital en la presencia de la iglesia en el territorio. Pero son ellas las que más renuncian a identificarse como católicas, derivados de varios temas en los que no han encontrado respuesta como una mayor participación y reconocimiento en la vida eclesial dominada por los hombres (Bracamontes 2014). Pero

existen otros temas de mayor calado en su percepción sobre la responsabilidad de la iglesia tales como los abusos a menores (pederastia), la negativa sobre el aborto y el uso de los métodos anticonceptivos ante lo cual las mujeres se manifiestan contrarias a la prohibición del clero y esto ha sido evaluado por diversas encuestas las cuales abordaremos en el siguiente apartado. Los hombres pueden manifestar desacuerdos contra la iglesia, pero no renuncian a su adscripción religiosa, quizá más por tradición, convicción o simplemente por los entornos sociales y comunitarios en los que vive.

### 3. Algunos elementos a considerar en la baja en la catolicidad

Más allá de los datos descriptivos es necesario comprender algunos factores derivados de los marcos de confianza en la institución eclesiástica que condujeron a la baja en la adscripción, pero quizá no en las creencias y prácticas de su fe que ahora lo hacen “a su manera” ya sin la mediación de la Iglesia.

La pérdida de confianza en la Iglesia católica es notable en los resultados de las diferentes ediciones la *Encuesta Nacional de Cultura Política* de la Secretaría de Gobernación en sus diferentes ediciones (2003, 2008 y 2012) y la *Encuesta de Cultura Cívica* realizada por INEGI y el Instituto Nacional Electoral (2020). Los datos muestran que la confianza en la institución se mantuvo alta hasta el 2012 con una caída estrepitosa en 2020. Las razones pueden deducirse de distintos factores, pero antes bien es necesario acotar que la edición del 2020 ya no fue realizada por la Secretaría de Gobernación sino por el Instituto Nacional Electoral en conjunto con el INEGI y que, la pregunta presente en la encuesta no fue sobre la Iglesia como institución, sino sobre los sacerdotes como grupo social. A diferencia de las anteriores ediciones que de forma explícita cuestionaban sobre la confianza en la Iglesia la cual abarcaba a la institución en su conjunto: religiosas, laicos, organismos asociados al clero y demás participantes, en la edición del 2020 se personalizó la pregunta sobre los sacerdotes lo que resultó en una pérdida significativa.

**TABLA 5**  
**Confianza en Iglesia /Sacerdotes**

	<i>Mucho</i>	<i>Algo</i>	<i>Poco</i>	<i>Casi nada</i>	<i>Nada</i>	<i>NC</i>
2001	57	22	13	3	5.	1
2008	42	29.9	18.1	X	8.5	1.5
2012	54.2	31.1	6.4	3.1	4.6	0.6
2020	16	34.7	27.5	X	20.9	0.9

**Fuente:** Elaboración propia. ENCUP- Secretaría de Gobernación 2001, 2008, 2012, 2020.

De 2001 a 2012 la confianza alta de los ciudadanos en la Iglesia se mantuvo en promedio en 50%, seguido por algo de confianza en 26% y fue constante un 5% a 8% de personas que no tuvieron nada de confianza en dicha institución (ENCUP, 2003, 2008, 2012). Son los resultados del 2020 donde es notorio un descenso notable al colocarse en un mínimo de 16% la percepción de alta confianza en el clero, suficiente (34.7 por ciento) y escasa confianza (27.5 por ciento) (INEGI-INE 2020). Llama la atención que el 20.9 por ciento de los encuestados señalaran no tener confianza en la institución cuando ese porcentaje en las anteriores ediciones se mantuvo en 5%. Las explicaciones a este descenso pueden ser diversas.

Uno de ellos señalado con anterioridad como un tema metodológico, particularmente en el indicador “confianza en los sacerdotes” que centra la atención en el grupo de hombres de la iglesia y no en la dimensión institucional de la iglesia que incluye a religiosas, laicos, organismos de apoyo, etcétera.

Este indicador, que describe al grupo y no a la institución, es probable haya presentado un impacto significativo en la percepción de confianza en el marco de los problemas y conflictos, derivados de las acusaciones a clérigos de actos de pederastia en México y en general en el mundo católico. Las posiciones clericales conservadoras ante el tema del aborto y el rechazo a la diversidad sexual y cultural fueron elementos que derivaron en que muchos católicos se alejaran de los servicios religiosos, pero no de su fe. Esta hipótesis se sustenta en la tendencia de los laicos católicos a tener posturas más liberales frente a los temas de diversidad sexual, aborto y condena a la pederastia, tomando distancia de las posiciones conservadoras del clero. Esto puede corroborarse de manera histórica

en los resultados de la Encuesta de Opinión Católica del 2014 elaborada por la organización Católicas por el Derecho a Decidir México (CDD, 2014).

Según los datos los católicos ya no se sentían tan identificados con su Iglesia (51% se sintió algo identificado, 35% poco o nada y apenas un 14% dijo que mucho). En el mismo sentido, la mayoría de los católicos encuestados se pronunciaron entonces en una mayor apertura a los derechos reproductivos (85% señaló estar a favor de que la Iglesia reconociera el uso de anticonceptivos, 74% permitir el aborto en algunas circunstancias y 85% a favor del reconocimiento a los derechos de la comunidad LGBTQ) y condenaron la pederastia clerical indicado por el 56% en la baja de confianza ante las autoridades eclesiales. Incluso el 40% manifestó entregar a los acusados a la justicia penal secular, mientras el 50% se pronunciaba por prohibir ejercer su ministerio.

La lectura sobre estos datos sólo evidenció años después la crisis que la Iglesia católica tuvo que afrontar en tanto al castigo a los pederastas, códigos y protocolos para manejar la crisis de confianza y replantear su estrategia de evangelización para fortalecer la identidad de su propia feligresía la cual, frente a la oferta religiosa parecían estar más abiertos a otras experiencias religiosas, ya sea a través de la conversión a otras denominaciones religiosas o, en su caso, a constituirse en “católicos a su manera”. Es decir vivir y experimentar su fe sin mediación institucional, e incluso a declararse como “católicos por tradición” se consideran parte de la Iglesia por tradición familiar y participan en liturgias y servicios religiosos debido a eventos sociales (xv años, bodas, bautizos, funerales, etcétera). La Encuesta de Creencias y Prácticas Religiosas (ENCREER, 2016) de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México identificó que 10% de los encuestados había pasado por un proceso de conversión de los cuales el 57% de esos procedían del catolicismo.

En esa misma encuesta también se indagó cómo se identificaba el grupo de los católicos respecto a su fe. El dato es revelador pues el 47.3% se identificaron como “católicos por tradición”, mientras el 17.8% de declaraba “católico a mi manera” (creer y practicar sin pertenecer a la Iglesia), y sólo el 26.9% se dijo católico por convicción. Este panorama revela que la baja en la adscripción católica sigue un descenso en línea histórica desde el año 2000. Cabe señalar que la disminución en la membresía católica no significa en automático que las personas inicien procesos de conversión a otras iglesias como el sentido común parece dictar. Por el contrario,

el crecimiento de las personas que se declaran sin adscripción religiosa aumentó del 2.5% y aquellos declarados sin religión (creyentes que no se ubican en una tradición particular) ascendieron de 4.7% en 2010 a 8.1% del total de la población.

Frente a estos obstáculos la Iglesia católica ha transitado de descalificar las cifras del Censo a una re-estructura de su actividad pastoral tal y como lo exigió el papa Francisco durante su visita a México en 2016, particularmente en el encuentro con Obispos y Cardenales en la Catedral Metropolitana de la Ciudad de México. Fue en esa reunión que exigió al clero dirimir las diferencias y volver a ser pastores antes que príncipes de la Iglesia, asumir la voz frente a la violencia y acompañar a su feligresía (CNN, 2020). Como consecuencia, en los últimos años la Iglesia ha desplegado una mayor presencia clerical en temas sociales como migración, violencia, y de salud sobre todo dentro del contexto de la pandemia.

Sin embargo, las acusaciones de pederastia, el rechazo al reconocimiento de la diversidad sexual, las acciones contra el aborto y otros temas sensibles en torno al cuerpo, la familia y la vida continúan acentuando la distancia entre el clero y sus feligreses, descontento que, en el caso mexicano, ha sido silencioso y pautado a diferencia de otros países en América Latina como el caso de Argentina en el que eventos concretos como el rechazo a la ley de interrupción el embarazo en 2018 provocó la apostasía colectiva (renuncia a la Iglesia católica) de miles de argentinos mediante cartas o formatos firmados por los fieles enviadas a las diócesis de aquel país (Centenera, 2018).

## Conclusiones

Desde los años 60, en el contexto del Concilio Vaticano II, la Iglesia católica definió estrategias pastorales para insertarse en una sociedad moderna que exigía respuestas pastorales distintas a necesidades emergentes derivadas del vertiginoso cambio social. Temas tan amplios como aquellos que planteaban diálogos ecuménicos en contextos de diversidad religiosa, los retos de la pobreza, migración, incorporación de laicos al trabajo pastoral, entre otros (Ameigeiras, 2020). Las conferencias episcopales de América Latina y México asumieron los trabajos del Concilio sobre una nueva pastoral orientada a una acción de la Iglesia hacia esos problemas sociales

que aquejaban a su feligresía, pero también hubo sectores eclesiásticos y monásticos que se opusieron a tales cambios como fueron los Legionarios de Cristo, algunos cardenales e incluso organizaciones laicas ligadas a tales grupos conservadores como el Yunque, Provida, etcétera.

Es necesario apuntar a una expansión de la oferta religiosa, derivada de los procesos de interconexión económica y social, los flujos migratorios que cambiaron las dinámicas de las comunidades religiosas cerradas por otras donde tenían que convivir con aquello que suponían diferente y hasta amenazador catalogadas alguna vez por la Iglesia católica como sectas cuando en realidad eran iglesias cristianas que competían por la oferta de bienes de salvación a los creyentes.

En conjunto, es posible observar que la amplitud de valores cívicos y políticos que exigían un marco amplio de libertades: de conciencia, de participación, de elección, religiosa, en el que los cánones y principios morales ya no estaban regidos por las directrices del clero. Recordemos que la Encuesta de la Organización de Católicas por el Derecho a Decidir de 2014, apuntó a la divergencia sobre actitudes y valores entre feligresía y clero en temas como el uso de anticonceptivos, interrupción del embarazo, diversidad sexual y de género, aceptación de otros tipos de familia fuera de la concepción tradicional. Por un lado, los fieles mostraron actitudes liberales sobre estos tópicos, mientras que por el otro la jerarquía católica rechazaba la apertura a la que calificó como crisis de valores e individualismo exacerbado por el consumismo y el egocentrismo moderno (papa Francisco, 2013).

Al final todos estos elementos tuvieron un efecto silencioso durante más de 20 años donde fue notándose en cada edición del Censo un descenso en la membresía católica. La primera evidencia de una caída notable fue en la edición de 1980 donde el total de católicos fue de 92.6 por ciento mientras que en 1970 era 96.2 por ciento, una caída de 3.6 puntos. Posteriormente los descensos fueron más pronunciados entre 2000 (88%) y 2010 (82.9 por ciento) bajando 5.1 puntos. Ya en el comparativo entre 2020 y 2010 (77.7 por ciento) la caída fue constante (5.2 por ciento). Para los católicos la percepción sobre el descenso se debe a que, según la Encuesta Encreeer 2016 de la RIFREM, las personas dejan de ser católicos por decisión propia (19.5 por ciento), por decepción con su iglesia (15%), por beneficios económicos que ofrecen otras iglesias (13.5 por ciento) e incluso porque creen que esas personas no conocen su propio credo (19.5 por ciento).

No deja de sorprender que un porcentaje de los católicos entrevistados consideran que la gente abandona la Iglesia por un lavado de cerebro de la que son objeto (19.4 por ciento), trasladando la responsabilidad a una dimensión conspirativa ambigua.

Lo cierto es que en México el descenso de la feligresía católica se ha mantenido como una constante en las últimas décadas. Pero lo relevante de estos datos es notar que son los adultos contemporáneos (segmento entre 25-35 años) los que más abandonan el catolicismo con todo lo que ello implica: generación económicamente activa, formadora de núcleos familiares diversos, perceptiva a los temas del cuerpo, la familia y la vida a las que se enfrentan en su proyecto de vida tanto en el ejercicio de su sexualidad, la procreación o los temas de interrupción de la vida, en la concepción o en lo que respecta a la eutanasia y otros temas bioéticos. Esta generación también muestra el descenso de las generaciones ubicadas en la adolescencia y niñez al abrir un margen de decisión de estos niños y adolescentes en el futuro al no inscribirlos en el Censo como católicos.

Lo que llama la atención es el tema de la adscripción entre hombres y mujeres. Según los datos son las mujeres las que salen de la Iglesia en mayor porcentaje que los hombres, y es notable si se considera el rol de la mujer en el terreno pastoral y el compromiso catequético que asumen en sus comunidades al formar a sus hijos y familias en la tradición católica a través de los rituales de pasaje (bautizo, primera comunión, xv años, etcétera), las fiestas tradicionales, la participación en actividades comunitarias, etcétera (Bracamonte, 2014). Los hombres quizá se mantienen en el catolicismo por convicción o quizá más por tradición. Esta sentencia sólo puede ser una hipótesis que habrá de responderse desde otras miradas más, desde perspectivas hermenéuticas o fenomenológicas.

## Bibliografía

Ameigeiras, Aldo. 2020. "Religión, migración y desigualdad en la periferia urbana del Gran Buenos Aires". En *La religión ante los problemas sociales espiritualidad, poder y sociabilidad en América Latina*, comp. Verónica Giménez Béliveau, 259-282. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

- Beriain, Josetxo e Ignacio Sánchez de la Yncera. 2012. "Tiempos de post-secularidad: los desafíos del pluralismo para la teoría". En *Dialécticas de la postsecularidad. Pluralismos y corrientes de secularización*, coord. Ignacio Sánchez de la Yncera y Marta Rodríguez Fouz, 31-93. Barcelona: Editorial Anthropos: UNAM.
- Blancarte, Roberto. 2010. "Las identidades religiosas en México". En *Los grandes problemas de México: Culturas e identidades*, coordinador Roberto Blancarte. México: El Colegio de México.
- Blancarte, Roberto. 2012. "Religión y sociología: cuatro décadas alrededor del concepto de secularización". *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, número 118. México: Colegio de México.
- Bracamonte, Lucía. 2014. "Catolicismo y condición femenina: representaciones de género sobre la maternidad y la domesticidad en la prensa del suroeste bonaerense argentino a principios del siglo xx". *Secuencia 88*, número 88, México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.
- Canavos, George. 1998. *Probabilidad y estadística, aplicaciones y método*. México: McGraw Hill.
- Católicas por El Derecho a Decidir. 2014. Encuesta Nacional de Opinión Pública 2014. México: CDD. <https://catolicasmexico.org/docs/encuesta-de-opinion-catolica-2014/>
- Costadoat, Jorge. 2004. "El catolicismo ante la individualización". *Teología y vida* número 45, Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Díaz-Salazar, Rafael. 2008. "Institución religiosa y democracia en España". En *Religión y política en la sociedad actual*, ed. Santiago García, José A., y Alfonso Pérez-Agote. España: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Giménez Béliveau, Verónica. 2012. "Los márgenes de la religión. Indiferentes y católicos desafiliados desde perspectivas metodológicas cruzadas". En *Cruces, intersecciones, conflictos. Relaciones político-religiosas en Latinoamérica*, comp. Aldo Ameigeiras, 191-207. Buenos Aires: CLACSO.
- Hernández, Alberto, Cristina Gutiérrez Zúñiga, y Renée De la Torre, coord. 2016. "Encuesta Nacional de Creencias y Prácticas Religiosas. Informe de resultados". México: El Colegio de la Frontera Norte- Red de Investigadores de la Religión en México. <https://rifrem.mx/encreer/>
- Hervieu-Léger, Danièle. 2004. *El peregrino y el convertido*. La religión en movimiento. México: Ediciones del Helénico.

- Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana. 2014. Creer en México: Encuesta Nacional de Cultura y Práctica Religiosa. México: IMDOSOC. <http://www.pastoralurbana.mx/wp-content/uploads/2020/07/6-Encuesta-Nacional-de-Cultura-y-Pr%C3%A1ctica-Religiosa-en.pdf>
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía e Instituto Nacional Electoral. 2020. Encuesta Nacional de Cultura Cívica. México: INEGI-INE. <https://www.inegi.org.mx/programas/encuci/2020/>
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía. 2020a. Censo de Población y Vivienda 2020: Religión en el Censo de Población y Vivienda. México: INEGI. <https://www.inegi.org.mx/temas/religion/>
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía. 2020b. Clasificación de las religiones. México: INEGI. [https://www.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod\\_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/nueva\\_estruc/702825197261.pdf](https://www.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/nueva_estruc/702825197261.pdf)
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía. 2010a. Panorama de las religiones en México. México: INEGI. [https://www.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod\\_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/2010/panora\\_religion/religiones\\_2010.pdf](https://www.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/2010/panora_religion/religiones_2010.pdf)
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía. 2010b. Censo de Población y Vivienda 2010. México: INEGI. <https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2010/>
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía. 2000. Censo de Población y Vivienda 2000. <https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2000/>
- Mallimaci, Fortunato. 2008. "Globalización y modernidad católica: papado, nación católica y sectores populares". En *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*, comp. Aurelio Alonso, 109-139. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Molina Fuentes, Mariana G. 2022. "La laicidad en contexto. Vínculos entre política y religión en el Medio Oriente". *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* número 92. México: UAM.
- Mora Duro, Carlos Nazario. 2014. "Secularización y reconfiguración en el mapa religioso de México: El caso de la población "sin religión". Comunicación presentada en XVII Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México. México: Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México. <https://www.academica.org/carlosndu/4.pdf>

- Parker, Cristián, ed. 2012. *Religión, política y cultura en América Latina. Nuevas Miradas*. Santiago-Chile: IDEA, Universidad de Santiago de Chile y Asociación de Cientistas Sociales de la Religión del Mercosur.
- Patiño López, Ma. Eugenia, Felipe Gaytán, y Genaro Zalpa. 2016. "Católicos". En *Reconfiguraciones de las identidades religiosas en México. Análisis de la Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas, Encreer 2016*, Tomo II, coord. Renée De la Torre, Cristina Gutiérrez Zúñiga, y Alberto Hernández Hernández, 59-82. México: El Colegio de la Frontera Norte–CIESAS
- Pietrobon, Emanuel, y Juan Martín G. Cabañas. 2020. "El lento declive del catolicismo en América Latina". *Dossier Geopolítico: Análisis geopolítico desde Sudamérica*, 24 de agosto de 2020. <https://dossiergeopolitico.com/2020/08/26/el-lento-declive-del-catolicismo-en-america-latina/>
- Santo Padre Francisco. 2013. *Exhortación Apostólica: Evangelii Gaudium*. Librería Editrice Vaticana. [https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html)
- Schluchter, Wolfgang. 2011. "Ferdinand Tönnies: Comunidad Y Sociedad." *Signos Filosóficos* 26. 43-62. Redalyc. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=34321462002>
- Secretaría de Gobernación. 2008. Encuesta Nacional sobre Cultura Política y Prácticas Ciudadanas. México: SEGOB. [https://fomentocivico.segob.gob.mx/work/models/FomentoCivico/Documentos/PDF/CultDemo/EN-CUP\\_Resultados\\_2008.pdf](https://fomentocivico.segob.gob.mx/work/models/FomentoCivico/Documentos/PDF/CultDemo/EN-CUP_Resultados_2008.pdf)
- Secretaría de Gobernación. 2012. Encuesta Nacional sobre Cultura Política y Prácticas Ciudadanas. México: SEGOB. [https://fomentocivico.segob.gob.mx/work/models/FomentoCivico/Documentos/PDF/CultDemo/EN-CUP\\_Resultados\\_2008.pdf](https://fomentocivico.segob.gob.mx/work/models/FomentoCivico/Documentos/PDF/CultDemo/EN-CUP_Resultados_2008.pdf)

## Hemerografía

- Bierbach, Mara. 2019. "María 2.0: la lucha femenina por llevar la Iglesia católica al siglo XXI". *Deutsche Welle*, 18 de mayo de 2019. <https://www.dw.com/es/mar%C3%ADa-20-la-lucha-femenina-por-llevar-la-iglesia-cat%C3%B3lica-al-siglo-xxi/a-48781818>

- Centenera, Mar.2018. "Apostasía colectiva en el país del papa Francisco". *El País*, 24 de agosto de 2018. [https://elpais.com/internacional/2018/08/24/argentina/1535141080\\_167979.html](https://elpais.com/internacional/2018/08/24/argentina/1535141080_167979.html)
- CNN Español.2020. "Iglesia de México reconoce más de 200 investigaciones de abuso sexual". CNN, 15 de enero de 2020. <https://cnnespanol.cnn.com/2020/01/15/iglesia-de-mexico-reconoce-mas-de-200-investigaciones-de-abuso-sexual/>
- Revista Expansión. 2010. "La Iglesia Católica amenaza con boicotear el Censo del INEGI". *Expansión*, 23 de mayo de 2010. <https://expansion.mx/nacional/2010/05/23/la-iglesia-catolica-amenaza-con-boicotear-el-censo-del-inegi>

EVANGÉLICOS EN EL ESCENARIO POLÍTICO  
DEL URUGUAY CONTEMPORÁNEO  
*Evangelicals in the political scenery of contemporary Uruguay*  
Evangélicos no cenário político do Uruguai contemporâneo

MARÍA VICTORIA SOTELO BOVINO<sup>1</sup>

Recibido: 2 de agosto de 2022.

Corregido: 6 de abril de 2023.

Aceptado: 6 de julio de 2023.

**Resumen**

El objetivo de este artículo es analizar el avance de los evangélicos en la arena política uruguaya del siglo XXI, centrándonos en comprender qué agenda promueven, cuáles son sus proyectos políticos y sus reacciones, así como los efectos y las transformaciones que tanto en la esfera política como religiosa experimenta el Uruguay contemporáneo. Se contrasta la situación de Uruguay con la de sus países vecinos: Argentina y Brasil. Se utilizan métodos mixtos de investigación: tomando datos del Latinobarómetro se ilustra el peso demográfico de los evangélicos en Uruguay y América Latina; desde un abordaje cualitativo, se analizan 21 entrevistas a figuras políticas evangélicas relevantes en Uruguay. Se concluye que en Uruguay los evangélicos políticos provenientes del polo conservador bíblico (pentecostales y neopentecostales) son quienes mayor protagonismo tienen en la arena política, con posturas provida y profamilia y en contra de la ideología de género. Sin embargo, hay políticos evangélicos del polo histórico con posturas que distan de las asumidas por los conservadores bíblicos. Los evangélicos no han formado un partido político ni una bancada evangélica, ya que las figuras evangélicas –aunque mayoritariamente se encuentran en el Partido Nacional– están diseminadas en distintos partidos y no hay una coordinación orgánica.

**Palabras clave:** Evangélicos, política, Uruguay, Brasil, Argentina.

<sup>1</sup> Doctoranda en Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República. Docente del Centro Regional de Profesores Suroeste-ANEP. Investigadora activa del Sistema Nacional de Investigadores de Uruguay, Agencia Nacional de Investigación e Innovación (ANII). Correo electrónico: victoria.sotelo@gmail.com

### Abstract

The objective of this article is to analyze the progress of evangelicals in the Uruguayan political arena of the 21st century, focusing on understanding what agenda they promote, what are their political projects and their reactions, as well as the effects and transformations that both in the political sphere, as in the religious sphere, in the contemporary Uruguay. The situation of Uruguay is contrasted with that of its neighboring countries: Argentina and Brazil. Mixed research methods are used: taking data from the Latinobarómetro, the demographic weight of evangelicals in Uruguay and Latin America is illustrated; from a qualitative approach, 21 interviews with relevant evangelical political figures in Uruguay are analyzed. It is concluded that in Uruguay the political evangelicals coming from the biblical conservative pole (Pentecostals and Neopentecostals) are the ones who have the greatest role in the political arena, with pro-life and pro-family positions and against “gender ideology”. However, there are evangelical politicians from the historical pole with positions that are far from those assumed by biblical conservatives. The Evangelicals have not formed a political party or an Evangelical bench, since the Evangelical figures –although they are mostly in the National Party– are scattered in different parties and there is no organic coordination.

**Key words:** Evangelicals, politics, Uruguay, Brazil, Argentina.

### Resumo

O objetivo deste artigo é analisar o avanço dos evangélicos no cenário político uruguaio do século XXI, com foco em entender qual agenda eles promovem, quais são seus projetos políticos e suas reações, bem como os efeitos e transformações que tanto no âmbito político como religiosa vive o Uruguai contemporâneo. A situação do Uruguai contrasta com a dos países vizinhos: Argentina e Brasil. Utilizam-se métodos mistos de pesquisa: tomando dados do Latinobarómetro, ilustra-se o peso demográfico dos evangélicos no Uruguai e na América Latina; a partir de uma abordagem qualitativa, são analisadas 21 entrevistas com figuras políticas evangélicas relevantes no Uruguai. Conclui-se que no Uruguai os evangélicos políticos oriundos do polo conservador bíblico (pentecostais e neopentecostais) são os que têm maior protagonismo na arena política, com posições pró-vida e pró-família e contra a “ideologia de gênero”. No entanto, há políticos evangélicos do pólo histórico com posições distantes daquelas assumidas pelos conservadores bíblicos. Os evangélicos não formaram partido político ou bancada evangélica, pois as figuras evangélicas –embora majoritariamente no Partido Nacional– estão dispersas em diferentes partidos e não há coordenação orgânica.

**Palavras-chave:** Evangélicos, política, Uruguai, Brasil, Argentina.

### Introducción

El objetivo de este artículo es analizar el avance de los evangélicos en la arena política uruguaya del siglo XXI, centrándonos en comprender qué agenda promueven, cuáles son sus proyectos políticos y sus reacciones, así como los efectos y las transformaciones que tanto en la esfera política

como religiosa experimenta el Uruguay contemporáneo. La situación de Uruguay contrasta con la de sus países vecinos (Argentina y Brasil) a través del método comparativo.<sup>2</sup> Se intentará responder a las siguientes preguntas: ¿Cuáles son causales del surgimiento de este actor político-religioso en la arena política uruguaya?; ¿cuáles son los objetivos de su accionar en el terreno partidario?; ¿en qué políticas públicas buscan incidir?; ¿se han suscitado movilizaciones en las calles con demandas?

En primer lugar, se presenta en este artículo un análisis de la presencia de los evangélicos en la arena política de América Latina, en especial, de los países del Cono Sur (Brasil, Argentina y Uruguay), para dejar de manifiesto las especificidades del caso uruguayo.

Desde el punto de vista cuantitativo, se tomarán en cuenta datos del Latinobarómetro para caracterizar los adherentes a religiones evangélicas en los distintos países de América Latina. Desde un abordaje cualitativo se realizará análisis de discurso<sup>3</sup> tomando en cuenta 21 entrevistas a figuras políticas evangélicas relevantes en nuestro país, realizadas en el marco de mi tesis de doctorado.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Se ha escogido el método comparativo ya que se considera que la comparación está implícita en toda actividad cognoscitiva. Cuando se plantean nuevas hipótesis en ciencias sociales y se elaboran nuevas explicaciones de un fenómeno concreto, la comparación nos permite alcanzar resultados de gran relevancia. Como señala Leonardo Morlino, “sólo la comparación nos permite defender una hipótesis más que otra, gracias al control de más casos” (Morlino, 1994, 14). De modo que cualquiera sea el nivel de generalidad de nuestro problema; cualquiera sea el interés que nos mueve (explicativo, cognoscitivo o con intenciones aplicadas); cualquiera sea el alcance (nacional o contextos más amplios), la comparación se impone como herramienta metodológica. En este artículo se utiliza el método comparativo y se realiza una comparación sincrónica y diacrónica de la participación política de los evangélicos en Brasil, Argentina y Uruguay. La intención es realizar una “comparación globalizadora” (Tilly, 1991, 177), ya que se explicarán casos específicos como resultados de lógicas sistémicas globales.

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

<sup>4</sup> A partir de un abordaje cualitativo, se realizaron en el marco de la tesis 21 entrevistas a figuras evangélicas presentes en el Parlamento (diputados), así como ediles en las Juntas departamentales y cargos de confianza designados tanto en el Gobierno central como en los gobiernos departamentales. Esta investigación se desarrolló dentro del Programa de Investigación en Sociología de la Cultura del Departamento de Sociología de la Facultad

## 1. La transformación del campo religioso latinoamericano

La transformación religiosa en América Latina marca un escenario polarizado de dos creencias religiosas mayoritarias: el catolicismo (al que adhieren un 56% de los/las latinoamericanos/as), en declive en todas las naciones; y el evangelismo (21% de la población latinoamericana), en crecimiento constante y sostenido en todas las sociedades latinoamericanas, llegando a superar al catolicismo en algunas de ellas (Guatemala, Honduras). El tercer grupo en franco crecimiento son los que no adhieren a religión alguna (ateos, agnósticos o ninguna religión, que suman un 18% en Latinoamérica). Analizaremos a continuación las razones de dicha transformación en el campo religioso.

Dentro de los evangélicos, la transformación cultural más destacada es la de los pentecostales y neopentecostales, por las características de su mensaje, de fácil adaptación a las espiritualidades locales, por conectar con las necesidades y creencias populares, de mejor modo que lo había hecho los protestantismos históricos; así como por la universalidad del sacerdocio, que hace que los templos se multipliquen a partir de pastores/as con el don de ser auténticos líderes carismáticos que interpretan el dolor de su feligresía e imparten milagros. Algunos de esos pastores/as desarrollan el interés por participar de la política, convirtiendo su capital religioso en capital político (Bourdieu, 1971). Muchos de ellos tienen en su acervo el conocimiento de cómo dirigirse a una gran audiencia, qué palabras utilizar para motivarlos, cómo desarrollar un discurso emotivo y cautivador, incluso se trasladan formas de lenguaje de un campo a otro (del religioso al político), algo que Guigou (2006) ha dado en llamar “neopentecostalización de la lengua política”, que se observa más notoriamente en Brasil<sup>5</sup> y en menor medida en nuestro país.

El crecimiento del pentecostalismo y neopentecostalismo no es un fenómeno únicamente visible en América Latina, también lo es en otros rincones del planeta, su capacidad de globalización (la fácil adaptabilidad de su mensaje

---

de Ciencias Sociales, Universidad de la República Oriental del Uruguay. Mi proyecto doctoral titulado “La presencia de los evangélicos en el escenario político uruguayo del siglo XXI”, se realiza bajo la tutoría del Dr. Felipe Arocena y es financiado a través de una beca por la Comisión Académica de Posgrado de la Universidad de la República.

<sup>5</sup> Se vio claramente cuando los senadores desarrollaban su discurso enfervorizado y vehemente durante el *impeachment* de Dilma Rouseff, en 2016.

a las culturas locales, la flexibilidad de organización, teología y liturgia) hace que se perciban grandes contingentes de fieles en Europa, China, varios países de África, Singapur, Filipinas, etcétera. Esta fiebre de cristianismo es tan significativa como el resurgimiento del Islam en otras regiones del mundo. La cercanía entre el pastor y su feligresía, la evangelización en casas de familia, la fortaleza de las redes sociales tejidas en los territorios, el trabajo social hacia los sectores más sumergidos de la sociedad (personas privadas de libertad o recientemente liberadas, personas con consumo problemático de sustancias y/o en situación de calle, mujeres víctimas de violencia de género). Todo ello unido a la teología de la prosperidad –donde a través del diezmo y la ofrenda, las capas sociales más sumergidas esperan alcanzar un progreso económico y un ascenso social– y la guerra santa (Dios y el Demonio como dos fuerzas que explican las virtudes y los males de este mundo), constituyen el motor del crecimiento de esta fuerza religiosa.

Hablar de las transformaciones en el campo religioso latinoamericano supone comprender el declive de la Iglesia católica, ubicando a “los viejos actores del campo religioso en un panorama distinto –el nuevo milenio– además de facilitar la identificación adecuada de los nuevos actores, tanto del campo católico como del no católico” (Masferrer Kan, 2009, 11). La Iglesia católica antiguamente legitimaba y sacralizaba los ritos de paso (bautismo, primera comunión, confirmación, matrimonio), y de esa manera sacralizaba la estructura social y le daba contenido, definiendo así los roles sexuales y de género. Sin embargo, asistimos desde hace varias décadas a la “obsolescencia del modelo moral sexual y familiar” (Masferrer Kan, 2009, 13), ya que dichos rituales e instituciones han quedado vetustas.

El cambio en los conceptos de matrimonio y familia, la crisis de las familias nucleares y extensas, el impacto de la migración sobre las redes de compadrazgo, así como el acceso de las mujeres al mercado laboral y profesional implicaron que los tiempos matrimoniales se difirieran e incluso promovió un proceso de empoderamiento femenino expresado en la reformulación conceptual del poder en la familia (Masferrer Kan, 2009, 13).

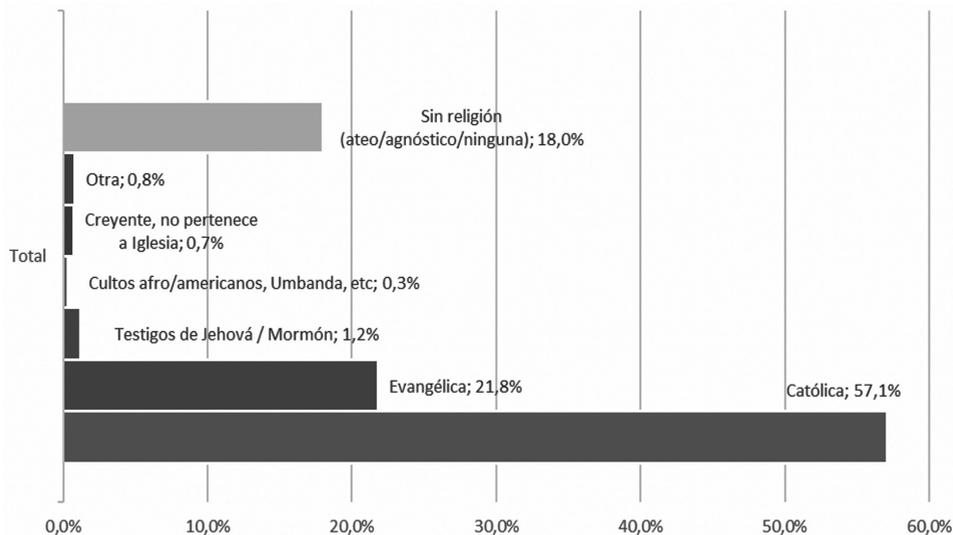
La planificación familiar y los mecanismos de control de natalidad, así como la indisolubilidad del matrimonio y las sanciones canónicas a las mujeres que abortan, entraron en crisis sin que la institución haya acompasado los cambios culturales con propuestas teológicas renovadas.

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

Si bien no es el objetivo de este artículo encontrar las causas del declive de la Iglesia católica, es necesario remarcar algunas de las dimensiones que explican este fenómeno de decadencia de lo que fue la institución religiosa hegemónica en el campo político latinoamericano. Si bien actualmente no todos los católicos se convierten al evangelismo (tal vez muchos de ellos hacen su conversión hacia otras religiones), sí existe un gran caudal de fieles que creen en Cristo porque han sido socializados en una familia o institución educativa católica y sí lo hacen por encontrar una forma renovada de creer, un lugar de encuentro y sosiego en medio de la anomia, a través de cultos más emotivos, discursos más movilizadores, soluciones concretas a sus problemas terrenales y una gran cercanía con el pastor y sus correligionarios.

También crecen en este continente adeptos a creencias y cultos afroamericanos o umbandistas (nuestro país experimenta año con año un crecimiento que se refleja en las estadísticas), cultos orientalistas o de cuño *New Age*, cultos neochamánicos con uso de sustancias como la Ayahuasca, nuevas espiritualidades o formas de “creer sin pertenecer” (Pace, 1996) o el creer a mi manera y la construcción de un “Dios personal” (Beck, 2009), etcétera. Muchas de estas prácticas religiosas están agrupadas en la categoría de “otras religiones”, en las encuestas (0.8 por ciento de los latinoamericanos practica otra religión) y dentro de los “creyentes sin iglesia” (0.7 por ciento) ameritarían estudios más profundos para conocer ese diverso mundo con el que se identifica un contingente de latinoamericanos/as que experimentan la religión de una manera más íntima y privada. Los “otros cristianos” que no hemos incluido aquí dentro del universo evangélico, los Testigos de Jehová y mormones, constituyen una fuerza religiosa considerable (1.2 por ciento) en América Latina, pero hasta el momento estas denominaciones religiosas no se involucran en la política.

**GRÁFICO 1**  
**Adscripción religiosa en América Latina, 2020**  
 (cuadro resumen)



**Fuente:** Elaboración propia con base en Latinobarómetro 2020.

A continuación, analizaremos que hay similitudes en las agendas políticas que los evangélicos apoyan en los distintos países de América Latina.

En varios países latinoamericanos, los evangélicos se movilizan contra proyectos de ley, en otros tienen sus propios partidos políticos e incluso candidatos presidenciales. El expresidente de Guatemala Jimmy Morales es evangélico (férreo opositor del aborto y el matrimonio gay), mientras en México un partido de base evangélica apoyó al presidente Andrés Manuel López Obrador, quien en forma reiterada cita a la biblia y el evangelio en sus discursos.

En Brasil, el apoyo que le brindaron los evangélicos al actual presidente Jair Bolsonaro, fue clave para su victoria en los comicios electorales del año 2018. Incluso en un país como Costa Rica, sorprendió la adhesión que tuvo el candidato evangélico Fabricio Alvarado. En Venezuela y Colombia en 2018 se presentaron como candidatos presidenciales dos pastores evangélicos (Javier Bertucci y Jorge Antonio Trujillo respectivamente).

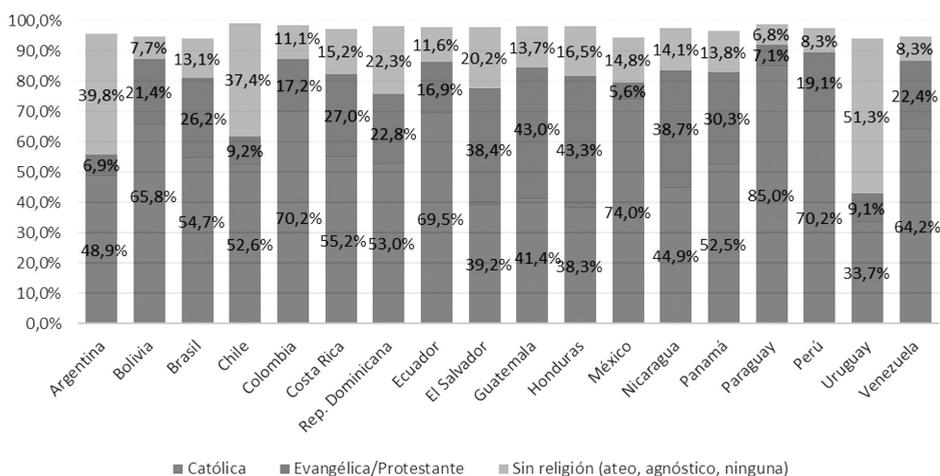
Por tales motivos podemos afirmar que los evangélicos avanzan con contundencia en el mapa de poder de América Latina. Desde mediados de

la década de 1980, comenzando con el caso brasileño, el surgimiento de una bancada evangélica sacó a la luz el perfil completo de este nuevo actor social que las ciencias sociales reconocieron de manera tardía, ya que el pentecostalismo venía creciendo hacía décadas (Burity, 2008).

El debilitamiento del monopolio católico es un proceso de largo plazo que muestra sus características en todos los países de América Latina, donde al mismo tiempo hay un crecimiento continuo de adherentes a religiones cristianas no católicas.

Uruguay no es una excepción, ya que el porcentaje de católicos ha ido disminuyendo en las últimas décadas, llegando a 32.4 por ciento en la actualidad, según datos del Latinobarómetro 2020. Uruguay brilla como la estrella más tenue dentro del firmamento católico latinoamericano. Es el país dentro de la región que posee el menor porcentaje de católicos y el mayor porcentaje de personas sin religión (ateas, agnósticas y que no adhieren a ninguna religión). No obstante, no es el país que tiene el menor porcentaje de evangélicos, como se ilustra en el gráfico a continuación.

**GRÁFICO 2**  
**Católicos, evangélicos y sin religión en América Latina en 2020**



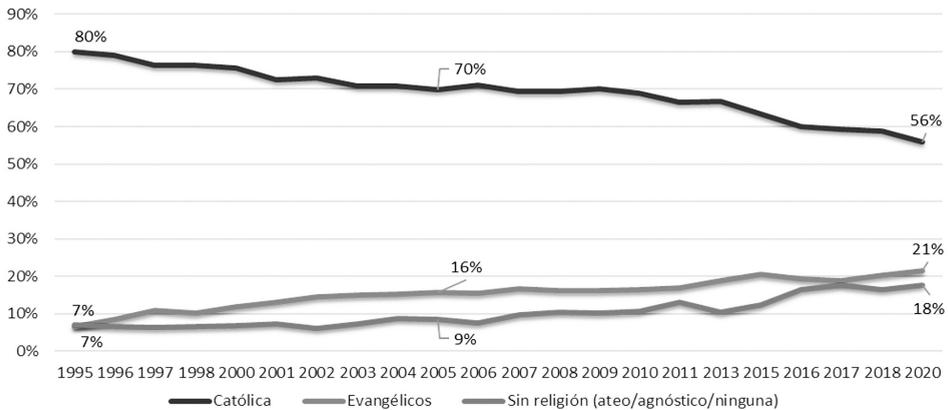
**Fuente:** Elaboración propia con base en Latinobarómetro 2020.

En América Latina, la región de donde proviene el actual papa “Francisco” (el argentino Jorge Mario Bergoglio), el 56% de la población se define

como católica, según datos publicados por el Informe Latinobarómetro en el año 2020. El porcentaje de católicos en el año 1996 llegaba al 80% de la población latinoamericana, es decir hay un descenso de 24 puntos porcentuales de católicos en el lapso de 24 años.

En el gráfico 3, mostraremos el crecimiento de la población evangélica en la región y el paralelo descenso de la población católica: entre 1995 y 2020, los católicos pasaron de 80% al 56% de la población y los evangélicos del 7% a 21%. Los denominados “sin religión” crecen 11 puntos porcentuales entre 1995 y 2020, pasan de ser el 7% al 18% de la población latinoamericana. Eso hace que estemos ante un escenario muy polarizado en la región, donde también se evidencian manifestaciones de ciudadanos que reclaman la laicidad del Estado, al no compartir las posturas religiosas de estos grupos en temas de familia, género o reproducción.

**GRÁFICO 3**  
Evolución de la adscripción religiosa 1995-2020

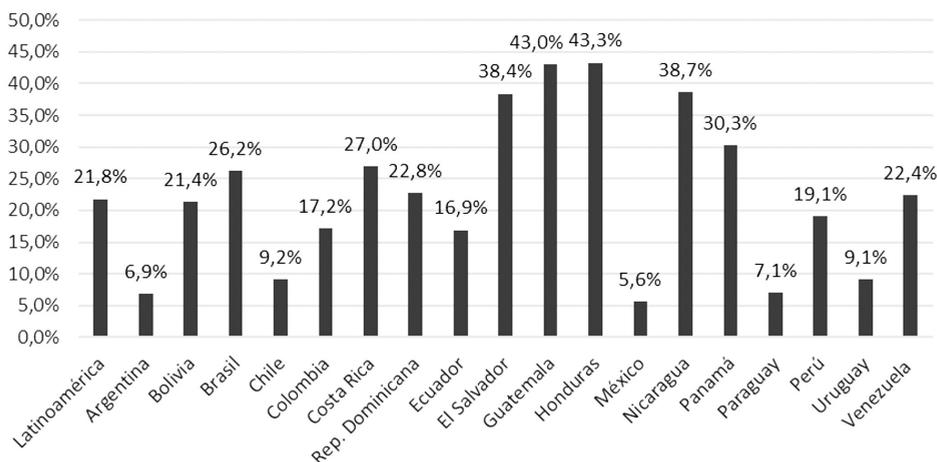


**Fuente:** Elaboración propia con base a Latinobarómetro 2020.

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

En primer lugar, se expone el porcentaje de evangélicos en América Latina según el Latinobarómetro del año 2020, donde se advierte que alcanzan en promedio un 21.8 por ciento.

**GRÁFICO 4**  
**Porcentaje de evangélicos en América Latina, año 2020**



**Fuente:** Elaboración propia con base a Latinobarómetro del año 2020.

Honduras es el país donde encontramos un mayor porcentaje de evangélicos (43.3 por ciento), superando a los católicos, que alcanzan en este país un 38.3 por ciento. En segundo lugar, encontramos un gran porcentaje de evangélicos en Guatemala (43%), donde han superado a los adherentes a la Iglesia católica (41.4 por ciento de la población).

En tercer lugar, Nicaragua figura con un gran porcentaje de evangélicos (38.7 por ciento) y en cuarto lugar El Salvador (38.4 por ciento). En estos dos países, sin embargo, los católicos logran superar a los evangélicos todavía, aunque por un escaso margen. En El Salvador los católicos suman un 39.2 por ciento y logran superar a los evangélicos por un escaso margen (0.8 por ciento). Sucede lo mismo en Nicaragua, donde los católicos (44.9 por ciento) lideran mayores adhesiones que los evangélicos (por 6.2 puntos porcentajes), distancia que se va acortando año a año, tendencia que se evidenció en el caso de Honduras y Guatemala.

Los evangélicos representan en los demás países de la región, en orden de mayor a menor peso demográfico porcentual, las siguientes adhesiones:

Panamá (30.3 por ciento), Costa Rica (27 por ciento), Brasil (26.2 por ciento), República Dominicana (22.8 por ciento), Venezuela (22.4 por ciento), Bolivia (21.4 por ciento), Perú (19.1 por ciento), Ecuador (16.9 por ciento), Colombia (17.2 por ciento), Chile (9.2 por ciento), Uruguay (9.1 por ciento), Paraguay (7.1 por ciento), Argentina (6.9 por ciento), y México con (5.6 por ciento).

En varios países latinoamericanos (Argentina, México, Perú, Chile, Costa Rica, Colombia), grupos evangélicos, principalmente del polo conservador bíblico (Wynarczyk, 2019), se han manifestado en marchas contra el aborto, contrarios al matrimonio gay y en defensa de la familia tradicional, en alianza con los católicos. Vemos de todas maneras que este conservadurismo religioso choca contra una inmensa cantidad de latinoamericanos que se definen como “no creyentes”, el 18% según el Latinobarómetro (2020), cifra que viene creciendo año con año.

Eso hace que estemos ante un escenario muy polarizado en la región, donde también se evidencian manifestaciones de ciudadanos que reclaman la laicidad del Estado, al no compartir las posturas religiosas de estos grupos en temas de familia, género o reproducción.

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

## 1.1 Caracterización del universo evangélico

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

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

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

En América Latina hay tres tendencias evangélicas:

- 1) Protestantismos históricos (llegaron a la región en el siglo XIX y se limitaron a comunidades migrantes): luteranos, metodistas, valdenses y calvinistas.
- 2) Tendencias evangélicas (originadas en Estados Unidos, llegadas a América Latina desde principios del siglo XX, con sentido misionero y proselitista): iglesias Bautista, Presbiteriana y Hermanos Libres.
- 3) Los Pentecostales sustentan la actualidad de los dones del Espíritu Santo (nacieron a principios del siglo XX, en los episodios acaecidos en la Calle Azusa, Iglesia Episcopal Metodista Africana de California en 1906, donde ocurrieron eventos similares a los de Pentecostés). El neopentecostalismo –que nace a finales de la década de 1960 y principios de la de 1970– exagera las características del pentecostalismo (milagros, el papel de los pastores) y dos articulaciones teológicas clave: la “teología de la prosperidad” y la “guerra espiritual” (Seman, 2019, 31-32).

Por otra parte, vale citar los constructos teóricos de Hilario Wynarczyk (2009), los que se orientan a concebir a los evangélicos como un “campo polarizado” conformado por los histórico liberacionistas (HL) y los bíblicos conservadores (BC), quienes a su vez se subdividen entre el sector evangélico y el pentecostal.

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

El polo “histórico liberacionista” está conformado por protestantes afe- rados a los aspectos fundacionales del protestantismo primigenio, con un mayor peso relativo hacia el desprendimiento de los predicados católicos y

menos en la palabra escrita en la Biblia como sucede en el polo opuesto. En cuanto a la condición liberacionista, es para el autor heredera de la afinidad ideológica con “la teología de la liberación, el movimiento ecuménico y la reflexión teológica contextual” (Pérez Guadalupe y Grundberger, 2019, p. 91), si bien este sector protestante es minoritario respecto a la constelación evangélica, cuenta con un capital cultural e intelectual que facilita, en algún sentido, el contacto con las capas medias y altas de la sociedad. Considerar a su vez que esta vertiente religiosa ha mantenido ciertos acercamientos con la Iglesia católica (Concilio Vaticano II), como movimiento ecuménico se han plegado a los preceptos modernizadores de la Declaración de los Derechos Humanos y han sido financiados por diferentes organismos para desplegar proyectos sociales.

Como principal estandarte, la agenda moral es para el polo conservador bíblico una forma de literalidad bíblica sustentada en principios de no incidencia del Estado sobre aspectos vinculados a la bioética, salud reproductiva y la conducta individual. Predomina una visión netamente conservadora y funciona como contra marcha del conjunto de conquistas legales en la denominada agenda de derechos. Según el autor y en base a la exhaustiva investigación empírica, el polo CB desplaza desde la década de los 90 el predominio hasta entonces de los sectores HL en la arena política de Argentina, no ya con partidos netamente confesionales, sino que se plegaron paulatinamente a sectores partidarios ya existentes. En otras palabras, en el mapa político argentino el electorado ha sabido diferenciar la participación comunitaria y la militancia política de la creencia religiosa: “en los ambientes evangélicos la pertenencia a una iglesia y la orientación del voto funcionan de manera diferenciada” (Pérez Guadalupe y Grundberger, 2019, 94).

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

## Una aproximación histórica al protestantismo en Uruguay

A principios del siglo XIX arriban a Uruguay inmigrantes de distintos países que dan inicio a las primeras iglesias protestantes. Los metodistas americanos inician su labor misionera y se establecen en Montevideo en el año 1839. “Los luteranos alemanes comienzan su llegada en 1840 con la Iglesia Evangélica del Río de la Plata y, años más tarde, lo hacen inmigrantes de otros países (Suiza, Austria, Hungría, Rusia, Brasil y Rumania), expandiendo de esta manera el protestantismo en nuestro territorio. La llegada desde Italia de la Iglesia Valdense en 1856 es un hito importante en la historia del protestantismo en Uruguay” (Sotelo, 2021a, 3). Con el paso de los años otros inmigrantes europeos reformados llegan a nuestro territorio y se concentran alrededor de la Iglesia Valdense, incrementando su presencia. Los primeros misioneros anglicanos llegan en 1866 y dan nacimiento en Uruguay a la Iglesia Anglicana. Unos años más tarde arriban El Ejército de la Salvación (1890), desde Inglaterra, y la Iglesia Adventista del Séptimo Día (1895), desde Estados Unidos (Holland, 2010).

A partir de las inmigraciones protestantes que llegaron a nuestro país desde fines del siglo XIX, el protestantismo, dividido en varias iglesias separadas, especialmente dentro del movimiento pentecostal, comienza lentamente a crecer y a disputarle al catolicismo la hegemonía que hasta entonces tuviera.

## El surgimiento del pentecostalismo y neopentecostalismo en Uruguay

Durante el siglo XX había en nuestro país una relativa libertad religiosa, lo que llevó a que muchas religiones protestantes provenientes de Estados Unidos se establecieran. De este modo surge el pentecostalismo uruguayo con la llegada de misioneros estadounidenses de la Iglesia Pentecostal Unida en 1930, de las Asambleas de Dios Suecas en 1938, las Asambleas de Dios de los EE.UU., en 1946 y la Iglesia de Dios de la Profecía en 1957. A pesar de que la población protestante uruguaya ha sido la de menor proporción si se la compara con los demás países del Cono Sur, debido a la honda tradición secular, se puede afirmar que en 1980 existían en Uruguay unas setenta denominaciones pentecostales y la cantidad de fieles pentecostales excedía a la de las denominaciones no pentecostales.

Con desarrollos propiamente latinoamericanos y practicando formas de revivalismo carismático dentro de las iglesias protestantes, los nuevos pentecostales han creado sus propios seguidores y audiencias. Un cariz que parte de lo emocional, aunque se vincula en definitiva con la aspiración a resolver los problemas materiales de los creyentes, parece caracterizar a grupos tales como Misión Vida para las Naciones, la Iglesia Universal del Reino de Dios (Pare de Sufrir), Dios es amor, Iglesias neo bautistas, adventistas, son algunos ejemplos (Porzekanski, 2014, 29).

Las iglesias neopentecostales arriban al Uruguay por la frontera con Brasil en la década de 1990 y comienzan a tener mayor concurrencia en la década del 2000 con la crisis económica de fondo. Al principio las primeras iglesias neopentecostales más visibles provenían de Brasil como la IURD, pero al día de la fecha ya se han formado liderazgos autóctonos y contamos con iglesias neopentecostales fundadas por pastores y pastoras uruguayos/as (Sotelo, 2021b).

Las religiones neopentecostales se expanden en contextos de mayor pobreza y exclusión, brindando en muchos casos servicios de asistencia social (Sotelo, 2012). La intervención social que realizan las iglesias neopentecostales en los contextos de mayor pobreza y exclusión genera una fidelidad que tiene luego un correlato en las urnas. El discurso religioso neopentecostal atrae a las capas más desfavorecidas de la sociedad principalmente a través de lo que se ha denominado “la teología de la prosperidad” (Seman, 2001), donde a través del diezmo y la ofrenda los fieles buscan un ascenso social cuando ven frustradas las vías de acceso racionales para lograrlo. La presencia de iglesias neopentecostales en contextos de pobreza, los servicios sociales que brindan y la fuerte presencia en los medios de comunicación (radio y TV) así como en las redes sociales, genera adhesiones en la población muy fuertes en un escenario de declive de la Iglesia católica y de desencanto de la población hacia los gobiernos.

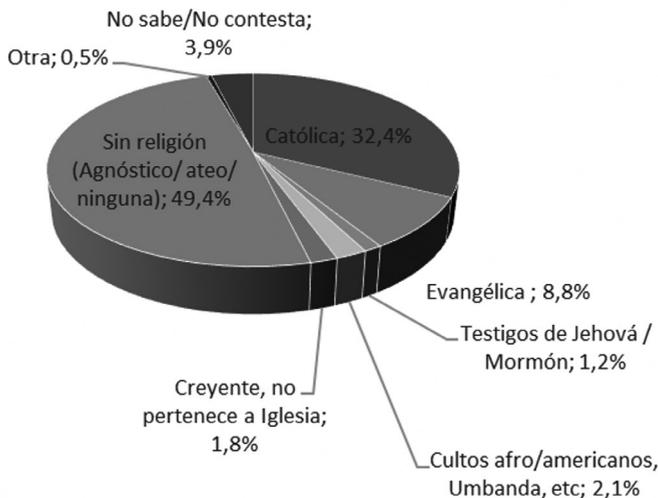
**CUADRO 1**  
**Adscripción religiosa en Uruguay, año 2020**

<b>¿Cuál es su religión?</b> <b>Uruguay, año 2020</b>	
Católica	32,4%
Evangélica sin especificar	8,1%
Adventista	0,3%
Testigos de Jehová	0,8%
Mormón	0,4%
Protestante	0,4%
Cultos afro/americanos, Umbanda, etcétera	2,1%
Creyente, no pertenece a Iglesia	1,8%
Agnóstico	1,0%
Ateo	8,8%
Otra	0,5%
Ninguna	39,6%
No sabe/No contesta	3,9%
N	100%

**Fuente:** Elaboración propia en base al Latinobarómetro 2020.

A continuación, se muestran estos datos de forma resumida e ilustrada en el gráfico 5.

**GRÁFICO 5**  
**Adscripción religiosa en Uruguay, año 2020**



Fuente: Elaboración propia en base al Latinobarómetro 2020.

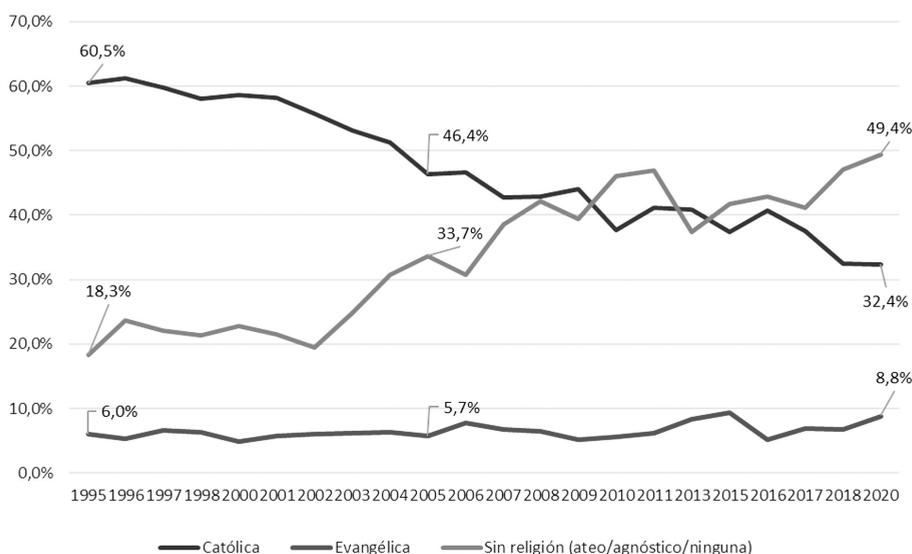
### La presencia pública del neopentecostalismo en Uruguay

El antropólogo Nicolás Guigou aborda el tema de la presencia pública del neopentecostalismo en nuestro país en su obra *Religión y política en el Uruguay* (2006). Dicho autor señala que “la privatización de lo religioso en Uruguay –parte de los efectos de un radical proceso de secularización y laicización ocurrido desde mediados y finales del siglo XIX hasta aproximadamente la década de los 30 del siglo XX– y la elaboración de una religión civil “jacobina”, sustitutoria y homogeneizadora, matrizó sin duda la conformación de la nación en cuestión” (Guigou, 2006, 46). Esta matriz cultural uruguaya, señala el autor, contrasta con el trasfondo religioso brasileño analizado previamente, así como con el “catolicismo de estado” argentino, de particular incidencia en la arena política del vecino país desde la década de los 30 del siglo pasado. Esa “religión civil laicizada” explica por qué en nuestro país son sagrados el Parlamento, la democracia y hasta los períodos presidenciables. Guigou (2006) hace referencia a la presencia pública del neopentecostalismo en Uruguay, al menos desde la década de los 80, y se refiere a la “neopentecostalización de la lengua política”, pero en ese

entonces afirmaba que “No hay pues bancadas evangélicas, ni tampoco diferentes nominaciones del universo pentecostal disputando posiciones en la arena política” (Guigou, 2006, 51). Este escenario ha cambiado con el paso de los años y nos interpela a abordarlo nuevamente.

Guigou y Rovitto (2004) han investigado el fenómeno de la IURD en Uruguay y el mundo, describiendo las estrategias de expansión institucionales de esta Iglesia y las relaciones que establece con otras religiones en cada uno de los territorios. Los autores remarcan que la IURD no es la Iglesia más importante en todo el mundo, pero sí la más visible. Ari Pedro Oro (2003) es una referencia ineludible para estudiar la penetración de la IURD en la política en Brasil. En Uruguay, a diferencia de Brasil, la Iglesia neopentecostal que ingresa con mayor fuerza en la política es la Iglesia Misión Vida para las Naciones.<sup>6</sup>

**GRÁFICO 6**  
Evolución de la adscripción religiosa en Uruguay 1995-2020



**Fuente:** Elaboración propia en base al Latinobarómetro 2020.

<sup>6</sup> Magdalena Milsev (2020) en su tesis de maestría titulada “Salvación y política en el final de los tiempos. Una etnografía en la Iglesia neopentecostal Misión Vida para las Naciones”, presenta ejemplos etnográficos donde podemos encontrar efectos políticos –doctrina religiosa, hermenéutica bíblica, discursos morales– que están conectados con el activismo conservador de esta Iglesia.

## 2. La relación entre religión y política como matriz de análisis

Hay muchos trabajos recientes en las ciencias sociales que intentan mostrar cómo la literatura de la disciplina acerca de la relación entre grupos religiosos, Estado y sociedad ya no da cuenta de los nuevos escenarios que se están planteando. Las investigaciones actuales nos señalan cada vez más “la necesidad de mostrar un espacio o campo que incluya lo político y lo religioso en una misma matriz de análisis, dados los vínculos históricos, simbólicos, las transferencias mutuas y los encuentros/conflictos que existen entre el mundo político y religioso” (Mallimaci, 2008, 134).

Joanildo Burity (2008) en este mismo sentido también nos interpela a interrogarnos acerca del vínculo entre política y religión en la contemporaneidad. El autor señala que:

Ya no se puede ignorar la visibilidad pública de la religión en la escena contemporánea. En términos de cultura y vida cotidiana, así como en las esferas pública y política, los actores religiosos se mueven y publicitan su idioma, su espíritu, sus demandas, en las direcciones más diversas (Burity, 2008, 84).

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

Tanto en las calles como en las urnas, los evangélicos han demostrado en América Latina ser la fuerza política más nueva y pujante desde que surgieron los movimientos sociales en los años 90. En los debates políticos toman posturas en torno a temas de género, familia y sexualidad, en algunos casos en alianza con los católicos.

Para comprender hoy lo religioso y su vínculo con lo político, lo económico, lo social, lo cultural y lo simbólico en América Latina debemos orientar nuestra mirada a un doble proceso: por un lado, la presencia diversificada de personas, grupos y organizaciones religiosas en diversas esferas de lo público y lo privado, y, por otro, las transferencias, legitimidades y dislocaciones mutuas en el espacio que podemos llamar del poder y de eficacia simbólica, donde se combina lo político y lo religioso. “Se vive tanto una politización de lo religioso como una religiosización de la política” (Mallimaci y Cruz Esquivel, 2013, 4).

### 3. Uruguay: la irrupción de los evangélicos en el escenario político

Uruguay, el país más laico del continente, comienza a percibir en el último decenio el incremento de figuras públicamente reconocidas como evangélicas en la arena política.

En lo que se refiere a las principales áreas en las que han aportado o buscan incidir las figuras evangélicas entrevistadas en su rol de representantes políticos, hay una intención en la gran mayoría de ellos de plasmar la moral cristiana en los contenidos de varios asuntos políticos. Principalmente en la mayoría de los testimonios se constata el interés de que la cosmovisión bíblica o cristiana permee todas las políticas: la económica, la productiva, la medioambiental, la educativa, la de salud, la social, etcétera. Se observa un interés por que la Iglesia evangélica como institución no despliegue su accionar de manera paralela al sistema social. Para ello, los representantes institucionales del universo evangélico (pastores/as, obispos) se han vinculado con el sistema político uruguayo y con organismos latinoamericanos como el Parlasur<sup>7</sup> (Mercosur) para establecer un diálogo interreligioso y trabajar lo que es la participación de la Iglesia en el sistema social.

En la cosmovisión evangélica está presente que ser cristiano es cultivar la fe y plasmarla más allá de las cuatro paredes del templo. En este sentido, se busca una iglesia involucrada en los asuntos sociales, ocupando un rol activo y transformador de las condiciones humanas injustas en favor del bienestar social.

<sup>7</sup> El Parlamento del Mercosur (Parlasur), es una asamblea parlamentaria que funciona como órgano deliberativo del Mercosur, bloque regional constituido por Argentina, Brasil, Paraguay, Uruguay, Venezuela y, más recientemente, Bolivia.

Actualmente los evangélicos pentecostales y neopentecostales (pertenecientes al polo conservador bíblico) se posicionan en contra de la “agenda de derechos”. En 2019 han recolectado firmas para realizar un pre referéndum para derogar la Ley Integral para personas trans, que finalmente no tuvo éxito. Se denomina “nueva agenda de derechos” a un conjunto de leyes votadas durante los últimos dos gobiernos del Frente Amplio: La ley N° 18.987 de Interrupción Voluntaria del Embarazo (2012), la Ley N° 19.075 y N° 19.119 de Matrimonio Igualitario (2013), la Ley N° 19.172 de Regulación y Control del Cannabis (2013), la Ley Integral para Personas Trans N° 19684 (2018).<sup>8</sup>

El primer evangélico que irrumpe en la arena política uruguaya es el diputado Dr. Gerardo Amarilla (Partido Nacional), quien se define actualmente como evangélico pentecostal. Gerardo Amarilla fue Diputado por el departamento de Rivera en el período 2010-2015 y es reelecto para los períodos 2015-2020 y 2020-2025, habiendo ocupado el cargo de edil de la Intendencia de Rivera en el período 2000-2010. Gerardo Amarilla fue quien formuló la controvertida frase al asumir su banca: “La Ley de Dios está por encima de la República”. Sobre el aborto, el diputado Amarilla se ha manifestado en varias oportunidades contrario a la práctica de este, argumentando que “El aborto legal se ha llevado más vidas que el nazismo” (Sputnik News, 2018). Asimismo, agregó en su visita al Senado argentino en 2018, “la necesidad de defender la vida humana desde la concepción como derecho humano fundamental” (Sputnik News, 2018). Gerardo Amarilla ha sido nombrado en el actual Gobierno Subsecretario del Ministerio de Medio Ambiente.

Otra figura relevante cuando hablamos de política y religión es el diputado Álvaro Dastugue, electo por el sector Alianza Nacional, Partido Nacional. Álvaro Dastugue es el primer Pastor evangélico en la historia de la política uruguaya

<sup>8</sup> En noviembre del año 2012 se aprobó en Uruguay la ley N° 18.987 de Interrupción Voluntaria del Embarazo, que establece que no se penalizarán las interrupciones de embarazos que cumplan los requisitos establecidos por la nueva Ley (entre otros requisitos, que se realice durante las primeras doce semanas de gestación). En Uruguay desde agosto del 2013, rige la Ley de Matrimonio Igualitario, que reconoce como legítimo el matrimonio civil entre personas del mismo sexo (Ley N° 19.075 y Ley N° 19.119). En 2013 el Parlamento uruguayo aprueba la Ley de Regulación y Control del Cannabis (Ley N° 19.172), por la cual se crea un mercado legal de marihuana, controlado por el Estado. En la Ley N° 19.172 se dispone la creación del Instituto de Regulación y Control del Cannabis (IRCCA) con el fin de regular la plantación, cultivo, cosecha, producción, elaboración, acopio, distribución y dispensación del cannabis. En octubre de 2018 se aprobó en Uruguay la Ley Integral para Personas Trans (Ley N° 19684).

en ocupar una banca; su filiación institucional es la Iglesia neopentecostal “Misión Vida para las Naciones”, cuya figura más relevante es el Apóstol Jorge Márquez. En lo que refiere al consumo de drogas, el Diputado Álvaro Dastugue ha manifestado que la discusión en el Parlamento de la Ley de regulación de la marihuana ha sido lo que lo ha empujado a militar en la política. El motivo es debido a que en los hogares Beraca de la Iglesia Misión Vida se realiza un trabajo social de atención a los usuarios que presentan consumo problemático de drogas, es por tal motivo que se muestran contrarios a esta Ley. Para Dastugue, al existir un marco legal para el consumo en Uruguay, “los jóvenes entienden que no es malo consumir, lo que lleva a que el consumo se banalice. Si nosotros derribamos esa protección moral, debemos brindar otra clase de garantías” (Dastugue, 2016).<sup>9</sup> Para ello, se debe invertir dinero en la prevención. Asimismo, señala: “El consumo de marihuana también aumentó, hay datos de organizaciones internacionales que han arrojado y nos han trasladado aumento de consumo principalmente en la reducción en la edad de inicio de consumo de marihuana, por lo tanto, para mí el proyecto, la ley, hoy ley, fracasó en todas sus líneas” (Álvaro Dastugue, 2021, entrevista N° 2).

La tercera figura política del ámbito evangélico es Benjamín Irazábal, Diputado Herrerista por Durazno, también perteneciente al Partido Nacional.

A los tres mencionados diputados titulares en el período 2015-2020 se sumaba un Diputado suplente (Luis Pintado) por el Partido Colorado (el cual había asumido en carácter de titular en 2018 la banca tras formalizada la renuncia del titular) y dos diputadas nacionalistas suplentes: Betiana Britos (Partido Nacional, sector Alianza Nacional) y Grisel Pereyra (Partido Nacional, sector Esperanza Nacional). Todo ello condujo a que en los medios se comenzara a hablar en el quinquenio pasado de la existencia de una “bancada evangélica”. Sus integrantes lo han negado, ya que alegan no poseer agenda propia ni una coordinación específica. Actualmente en los gobiernos departamentales encontramos más de una decena de ediles evangélicos (titulares y suplentes) y dos cargos de confianza en las intendencias de Rivera y Cerro Largo.

Al comienzo de la pasada legislatura (2015-2020) fueron dieciséis personas (entre diputados, ediles y cargos de confianza) las que recibieron la bendición en una ceremonia denominada “Consagración a cristianos en

<sup>9</sup> Sociedad Uruguay (2016). “Álvaro Dastugue y regulación de la marihuana: la falta de control genera un mercado negro”. Recuperado de [sociedaduruguay.org](http://sociedaduruguay.org)

el gobierno”.<sup>10</sup> En ella se comprometieron a respetar la Constitución y las leyes “siempre y cuando no contradigan la palabra de Dios”. Aseguraron que acatarían “los dictados” de sus conciencias “informados por la Palabra de Dios, por encima de toda lealtad personal o partidaria”, y dijeron que la “base” y el “fundamento” para su actividad sería el Evangelio. Son siete áreas de la sociedad uruguaya en donde dichos representantes evangélicos se encuentran trabajando en política y buscan tener influencia: Gobierno, Iglesia, familia, economía, cultura, artes y comunicación.<sup>11</sup>

En el pasado quinquenio legislativo, se han presentaron 11 iniciativas por legisladores evangelistas siguiendo las mismas convicciones religiosas: dos proyectos en contra de la despenalización del aborto, cuatro proyectos de ley asociados a la prohibición y tratamiento de drogas, cuatro que promueven la familia “tradicional” y uno que establece el 31 de octubre como el “Día Nacional de las Iglesias Evangélicas”.

Sin lugar a dudas la figura política principal de los votantes evangélicos ha sido una mujer perteneciente al Partido Nacional, católica, convertida al judaísmo: la exsenadora nacionalista Verónica Alonso (período 2015-2020). Alonso fue una de las figuras políticas más visibles en contra de la ley “trans” cuando se discutió en el Parlamento. Encarna los mismos valores que promueven las iglesias neopentecostales, principalmente el valor de la familia tradicional y la defensa al valor de la vida. Alonso ha despertado la sombra del oficialismo por el supuesto aporte de la Iglesia Misión Vida en la financiación de su campaña pasada (2014), ya que quedó una factura impaga en una imprenta a nombre de una persona relacionada con la Iglesia (Gabriel Cunha), lo que llevó a un litigio judicial. El aporte de los religiosos en la campaña de Alonso fue analizado por la Comisión investigadora sobre financiamiento de los partidos políticos, y la denuncia de internos del Hogar Beraca repartiéndole sus listas fue investigada por la Comisión de Derechos Humanos del Parlamento por explotación laboral de los jóvenes internados en esa comunidad. Alonso no pudo renovar su banca en 2019 tras una alianza con el precandidato Juan Sartori que la dejó en desventaja.

Asimismo suscitaron controversias las recientes declaraciones de la ex senadora Verónica Alonso en plena campaña electoral del año 2019, quien junto al pastor Álvaro Dastugue y frente a un auditorio de fieles en

<sup>10</sup> Véase la ceremonia completa de “Consagración a cristianos en el gobierno”, 13 de septiembre de 2015 en: <https://www.youtube.com/watch?v=Tm3Px6CzqW4>

<sup>11</sup> Véase <https://www.elpais.com.uy/que-pasa/evangelicos-banca.html>

las instalaciones de una iglesia evangélica pentecostal ha señalado que: “Dios tiene un propósito con esta nación y con nosotros acá [...]”, agregando “me vengo a presentar frente a ustedes y quiero comprometerme frente a ustedes”: [...] “voy a erradicar la ideología de género que tanto daño le hace a nuestros hijos” (Alonso, 2019).<sup>12</sup>

Carlos Lafigliola, político perteneciente al Partido Nacional, precandidato a Presidente por su partido en las elecciones internas de junio de 2019, fue el promotor del pre referéndum en contra de la Ley Trans. Lafigliola se identifica como católico y tuvo el apoyo durante este proceso de los evangélicos neopentecostales, principalmente del diputado Álvaro Dastugue de la Iglesia Evangélica Neopentecostal Misión Vida para las Naciones. Lafigliola justificó su iniciativa expresando que la Ley Trans es “inconstitucional, peligrosa e injusta” (Radio universal, 14 de noviembre de 2018). Desarrolló su pensamiento expresando que siguen el proyecto desde que fue presentado por la exsenadora trans Michele Suárez (del Partido Frente Amplio), y vieron como peligroso que se le dé marco a la posibilidad de que menores de edad puedan llevar adelante procesos de hormonización y cambio de sexo. Afirma que, si bien cualquier persona mayor puede hacerse el cambio de sexo, es injusto que el Estado garantice gratuitamente el proceso, ya que no logra cubrir necesidades básicas en temas de salud, medicamentos de alto costo o cirugías.

Quando uno se mete en la ley se da cuenta de que es una ley que permite que menores de edad, estamos hablando de niños, de adolescentes, puedan llegar a tomar decisiones ellos con o sin el aval de los padres o tutores que la ley establece para entrar en procesos de hormonización, que son los primeros para en definitiva terminar llevando adelante un cambio de sexo biológico (...) Y nosotros a eso siempre lo vimos mal porque entendimos que acá se estaba atentando contra los más vulnerables de la sociedad que son los niños y los adolescentes (Carlos lafigliola, 2021, entrevista N° 5).

En esa militancia política que desarrolla lafigliola como católico, expresada públicamente, hay un acercamiento hacia los evangélicos en lo que podemos catalogar como un movimiento ecuménico. En ese acercamiento entre católicos y evangélicos, nos relata el entrevistado, tuvo un rol fundamental el sacerdote católico carismático Elizaga:

<sup>12</sup> <https://laicismo.org/sobre-politica-religion-y-laicidad-en-uruguay-ante-los-dichos-de-la-senadora-veronica-alonso-y-el-cardenal-daniel-sturla>

La relación con iglesias evangélicas en particular también primero se dio a nivel de la Iglesia donde yo militaba con un sacerdote al frente espectacular fallecido ahora, el padre Elizaga, él siempre tuvo esa visión de acercamiento con otros hermanos en la fe (...) a distintos actores de la Iglesia evangélica y bueno... el relacionamiento con la Iglesia evangélica siempre fue muy natural con distintas iglesias y bueno, en distintas oportunidades yo tuve la chance de invitarlos a que dieran charlas y ahí fue que se le despertaron también las ganas de participar de muchos (...) en otras iglesias, pero sí, básicamente soy católico y el relacionamiento más fuerte lo he tenido con las iglesias evangélicas (Carlos lafigliola, 2021, entrevista N° 5).

El movimiento político fundado por lafigliola se denomina Corriente Social Cristiana y está inspirado en la doctrina cristiana, no obstante, no es necesario profesar la fe para integrarlo:

El movimiento político nuestro que se llama Corriente Social Cristiana está inspirado en todo lo que son sus principios, lo que ha sido su programa, etcétera, en la doctrina social cristiana, pero nosotros, a quienes militan con nosotros, no les pedimos un certificado de fe ni tienen que ser personas de fe ni católica ni evangélica. Ni siquiera le pedimos que sean personas de fe, nos consta que hay muchos que militan con nosotros que por ahí no tienen fe, ni participan activamente de la fe, lo que sí está claro es que nosotros tenemos valores de raíz cristiana, levantamos propuestas e ideas de raíz cristiana y a eso sí pedimos adhesión (Carlos lafigliola, 2021, entrevista N° 5).

Otro orden de temas dentro de los cuales los evangélicos del polo bíblico conservador se han mostrado contrarios tienen que ver con la educación sexual en las escuelas, como se ha manifestado en varias oportunidades el líder de la Iglesia Misión Vida para las Naciones el pastor Márquez, señalando que “los manuales de sexualidad del gobierno incitan a la pedofilia y que el *lobby gay* busca legalizar el sexo con menores (García, 2018).

En lo que respecta al aborto, los políticos pertenecientes al polo bíblico conservador reprueban su práctica y han manifestado en numerosas entrevistas de prensa que pretenden derogar la ley en el próximo período legislativo. Una prueba de ello es un proyecto presentado en el año 2016 por Dastugue e Irazábal –el cual no prosperó– de celebrar el 25 de marzo el “Día del niño por nacer”. El referéndum para derogar la ley de despenalización del aborto en 2013 no llegó a las firmas necesarias, pero esto no asegura la persistencia de la ley, ya que el mismo Lafigliola promete continuar trabajando para erradicarla.

Muchos de los entrevistados pertenecientes al polo conservador bíblico se han mostrado contrarios al aborto, por considerar que el embrión y posteriormente el feto son una vida humana. Por citar uno de ellos, la edila nacionalista

Analia Pereira, evangélica, expresa:

En contra de la ley por entender que desde que hay concepción hay vida, que por lo tanto cuando uno aborta no está sacando un feto o una cosa rara, sino que está quitándose un bebé y sé por ejemplo por participar de una ecografía y escuchar los latidos a las 14 semanas. Considero que es un bebé por lo tanto considero que el aborto sería un homicidio (Analia Pereira, 2021, entrevista N° 12).

Sin embargo, no podemos dejar de mencionar que el campo evangélico está compuesto por una diversidad de iglesias y debe ser considerado como un campo de fuerzas en su interior, en donde también se presentan disputas, por lo que algunas visiones valóricas sobre temas relevantes pueden ser diversas si provienen del polo histórico o del polo conservador bíblico. Por ejemplo, en lo referente a la Ley de Interrupción Voluntaria del Embarazo, un diputado entrevistado del polo histórico liberacionista, Daniel Gerhard, proveniente de familia luterana e integrante del Partido Frente Amplio, se manifiesta a favor de la Ley, desmarcándose de las opiniones que provienen del polo conservador bíblico:

Yo estoy a favor porque me parece que corta con una doble moral que es, o sea, se puede abortar siempre y cuando lo puedas hacer sin que nadie se entere y pagando para que salga bien y los otros que lo hagan en pésimas condiciones y si les sale mal ahí van a un servicio de salud y ahí empiezan a ser condenadas por la sociedad o directamente se mueren, esa sería muchas en nuestro país, en nuestra sociedad y con esta ley lo logramos eliminar, realmente se eliminó" (Daniel Gerhard, 2021, Entrevista N° 4).

Varios evangélicos políticos entrevistados pertenecientes a iglesias pentecostales y neopentecostales también tejen alianzas con movimientos sociales y ONGs provida y profamilia, como el existente en Uruguay denominado "A mis hijos no los tocan", surgido como rechazo a la propuesta didáctica para el abordaje de la educación sexual en educación inicial y primaria, presentada por el Consejo de Educación Inicial y Primaria (CEIP).

A propósito, vale mencionar el testimonio de la entrevistada Lane Silveira, miembro de la iglesia Misión Vida para las Naciones del departamento de Rivera y militante del Partido Nacional. Una de las preocupaciones principales de Silveira fue la educación sexual en las escuelas, sobre todo lo que tiene que ver con la identidad de género, inquietud que fue volcada en el Instituto de Capacitación Política (instituto que capacitó en nuestro país fieles evangélicos para prepararlos a la actividad política).

Lane Silveira decidió con un grupo de madres formar el movimiento “A mis hijos no los tocan” en el departamento de Rivera: entonces fue en ese momento que empecé en el Instituto de Capacitación Política y allí charlando con profesores yo me enteré que las cosas no eran bien así, que sí yo tenía derechos, que sí yo podía pelearla y bueno, empezamos el movimiento con otras madres, empezamos el movimiento acá en Rivera de “A mis hijos no los tocan” y se nos fue de las manos, se nos hizo más grande de lo que pensábamos porque en pocos meses teníamos un grupo enorme, empezaron a llamarnos a entrevistas en la radio, hicimos una marcha que acá en Rivera fue la más grande que se hizo, marchando por la calle principal ocupamos 8 cuadras de gente marchando (Lane Silveira, 2021, entrevista N° 20).

Dicha preocupación “provida” en el movimiento “A mis hijos no los tocan”, como explica Lane Silveira, es un espacio que tiene su yuxtaposición con lo religioso y lo político, pero es un espacio que tiene su autonomía respecto del Partido Nacional y respecto a la Iglesia Misión Vida. Hay personas que participan son militantes “provida” y no tienen fe religiosa ni pertenecen a ningún partido político. Si bien estos temas son tratados en la Iglesia Misión Vida,

Lane Silveira quiere dejar claro que son ámbitos separados y que tienen su autonomía:

Yo pertenezco a Misión Vida Para las Naciones, yo pertenezco a Misión Vida, concuro yo sirvo a Dios en Misión Vida pero paralelo a Misión Vida yo pertenezco por otro lado al Partido Nacional y justamente por pertenecer al Partido Nacional, yo soy referente de “A mis hijos no los tocan” de Rivera, yo milito pro vida pero eso es otra cosa separada de la Iglesia, las personas que militan conmigo en los grupos pro vida no todos comparten la fe, son bienvenidos a la iglesia pero muchos no comparten la fe, entonces militan conmigo en los grupos provida, son cosas diferentes, áreas diferentes, aunque en algún momento se tocan, pero son áreas diferentes (Lane Silveira, 2021, entrevista N° 20).

Durante algunos meses del año 2019 por primera vez en la historia política del Uruguay coincidieron en el Parlamento cuatro diputados evangélicos. En ese quinquenio legislativo se presentaron once iniciativas por legisladores evangelistas siguiendo las mismas convicciones religiosas: dos proyectos en contra de la despenalización del aborto, cuatro proyectos de ley asociados a la prohibición y tratamiento de drogas, cuatro que promueven la familia “tradicional” y uno que establece el 31 de octubre como el “Día Nacional de las Iglesias Evangélicas”.

El asunto del matrimonio igualitario también es un flanco a donde apuntan los grupos evangélicos pentecostales y neopentecostales, ya que el modelo de familia que defienden es la familia nuclear, compuesta por un hombre y una mujer. Es por tanto que se oponen también a dicha ley ya aprobada en nuestro país.

No obstante, en lo que refiere al matrimonio entre personas del mismo sexo, vale remarcar que, así como ocurre con otros temas (aborto, eutanasia, transexualidad) no es posible referirnos a los evangélicos como un grupo homogéneo, ya que se advierten matices significativos en la forma de concebir y valorar estos asuntos, entre los evangélicos históricos, los pentecostales y neopentecostales.

Como se ha analizado previamente, dentro del universo evangélico, Wynarczyk (2010) clasifica a un conjunto de iglesias pertenecientes al “polo histórico liberacionista” (p. 14), conformado por iglesias históricas liberacionistas descendientes de la Reforma de Lutero y Calvino y del cisma anglicano. La Iglesia Metodista se ubica dentro del “polo histórico liberacionista”. En la entrevista realizada a la pastora uruguaya Ilda Vence, ella nos revela un dato interesante, ya que indicó que la Iglesia Metodista celebra el matrimonio igualitario entre miembros de su Iglesia. Ya que el Estado ha reconocido el matrimonio entre personas de igual sexo, la Iglesia Metodista ha decidido integrarlo dentro de sus ritos para fieles de su congregación, aunque no puede realizarlo con personas que no profesan esa fe.

La Iglesia Metodista uruguaya, teniendo en cuenta que la Constitución del país ha integrado como válida la forma igualitaria del matrimonio, lo ha aceptado como tal. En cuanto a la celebración del matrimonio, la Iglesia ha decidido realizarlo entre los miembros de la misma que lo soliciten. No acepta la celebración de matrimonios igualitarios si no pertenecen a la congregación. Sobre la adopción de niños por parte de personas del mismo sexo no conozco si existe alguna decisión (Ilda Vence, 2021, entrevista N° 15).

En el actual período presidencial (2020-2025), algunas personalidades evangélicas fueron nombradas por el presidente Luis Lacalle Pou para ocupar cargos de especial confianza. Este es el caso de Gabriel Cunha, quien estuvo vinculado a la Iglesia Misión Vida, y fue designado para liderar el programa del Ministerio de Desarrollo Social que atiende a personas sin hogar. Otro caso es el de Gustavo Silveira, yerno del pastor Márquez (líder de la Iglesia Misión Vida), quien lideró el sector “Cristianos por Uruguay” dentro del Partido Nacional y fue designado titular de la Dirección Nacional de Apoyo al Liberado.

Un ejemplo de activismo político de los evangélicos constituye su movilización en alianza con los católicos para derogar la Ley Integral para Personas Trans en Uruguay ya aprobada desde 2018, en un hecho que marcó un hito, ya que demostró el poder de convocatoria de estas figuras y el alcance que pueden tener sus acciones. La alianza política entre católicos y evangélicos por temas vinculados a la vida, la sexualidad, la familia, son comunes no sólo en Uruguay sino en toda América Latina y el Caribe, en lo que Pérez Guadalupe (2022) denomina “ecumenismo político conservador”. Analizaremos a continuación este hecho desde una lectura sociológica.

### **La Ley Integral Trans en Uruguay y sus resistencias**

En este apartado profundizaremos en la movilización de actores político-religiosos (evangélicos y católicos) para derogar la Ley Integral para Personas Trans (Ley N° 19684) aprobada en Uruguay en el año 2018, que implicó la recolección de firmas y que conllevó a la realización de un pre referéndum en agosto del año 2019. Se trata de un hecho social donde entran en juego actores políticos, religiosos, del ámbito de la salud y el Colectivo Trans del Uruguay.

En octubre de 2018 se aprobó en Uruguay la Ley Integral para Personas Trans que plantea la creación de políticas públicas específicas dirigidas a esta población. Mediante el diseño y la promoción de acciones afirmativas –públicas y privadas– se intenta disminuir la discriminación estructural y permanente que atraviesan las personas trans, promoviendo su inclusión a los ámbitos de las que han sido históricamente excluidas: social, educativo, cultural, económico, laboral, sanitario, etcétera.

El caso presentado sería una “controversia formal” desde la óptica de Giumbelli (2002),<sup>13</sup> en donde entran en juego diversos actores: el Estado, los grupos religiosos (evangélicos y católicos), el Colectivo Trans del Uruguay, los medios de comunicación y los científicos. El autor aconseja considerar al Estado como gran regulador del interjuego religioso, pero a la vez trascenderlo. Dicha controversia fue laudada en las urnas el día que se realiza el pre referéndum, donde no se alcanzaron los votos necesarios para someter a referéndum la ley. Se requería un 25% del padrón electoral y se obtuvo el 9.9 por ciento (266.503 votos).

La mayor votación contra la ley trans se observó en los departamentos donde hay más evangélicos (pentecostales principalmente), esto es en los departamentos fronterizos con Brasil (Rivera, Artigas, Cerro Largo). En Rivera se alcanzaron los votos necesarios (25%) y es donde más “cristianos no católicos” hay en el país (30.5 por ciento) (Sotelo, 2010). En Artigas (16%) y Cerro Largo (15%) también fueron mayores las votaciones al promedio debido a la alta presencia de evangélicos pentecostales. Es importante destacar que en esta votación en los departamentos fronterizos con Brasil fue donde los evangélicos obtuvieron mayor cantidad de adhesiones, lo que muestra una cierta internacionalización del fenómeno y la influencia del país vecino. Asimismo, en Salto se observó una buena votación (19%) debido a la alta presencia de católicos conservadores que presenta ese departamento.

A la luz de Giumbelli (2002) podemos ver que hay una interacción entre actores sociales que con sus resistencias, imposiciones y resultados fundan dispositivos de regulación de lo religioso. Los dispositivos revelan una relación determinada entre modernidad y religión, cristalizada localmente. La modernidad va construyendo una cierta concepción de lo religioso y lo religioso aparece como un dominio que revela las características de la sociedad que lo engendra. “Estado, religiones y otros personajes se observan a través de instituciones, agentes, discursos y prácticas específicas que juntas se presentan en situaciones dadas y que en su interacción (re)definen las configuraciones y significados del ‘pluralismo confesional’ y de ‘libertad religiosa’”<sup>14</sup> (Giumbelli, 2002: 51).

La campaña de recolección de firmas se hizo bajo el lema “Todos somos iguales”. Es llamativo que, si bien la campaña estuvo liderada por dos figuras pertenecientes al Partido Nacional, el resto del Partido no acompañó

<sup>13</sup> Se utiliza la tipología de Howard Becker (2013).

<sup>14</sup> Traducción propia.

la recolección de firmas como tampoco la campaña para promover la votación. Si bien mayoritariamente el Partido votó en su momento en contra de esta ley (salvo seis diputados), se supone que deberían haber acompañado la recolección de firmas, pero no lo hicieron. Aquí queda de manifiesto que la voluntad de derogar la ley estuvo fuertemente alojada en actores político-religiosos, evangélicos y católicos exclusivamente, dentro del Partido Nacional.

Nuevamente se hace evidente el “ecumenismo político” conservador que ya mencionamos, cuya iniciativa si bien fue apoyada por un 9.9 por ciento de las personas habilitadas para votar, le valió a Lafigiola y Dastugue ser denunciados penalmente por el colectivo trans por incitación al odio.

#### **4. Brasil: la máxima expresión de los evangélicos en la política**

Desde el período colonial, el catolicismo ha sido la principal religión en Brasil. Jesuitas, carmelitas, benedictinos, franciscanos, entre otros, se asentaron en el país desde los siglos XVI y XVII. El culto católico fue la religión oficial del Imperio hasta la Constitución de 1891, la primera redactada tras la proclamación de la República. Sin embargo, la Iglesia católica, a pesar de haber perdido su estatus oficial, continuó influyendo significativamente en la política y la sociedad brasileñas durante el siglo XX (Lacerda y Brasiliense, 2019). A partir de la década de los 80, estas iglesias comenzaron a adoptar un modelo de representación corporativa y, en consecuencia, participaron en concursos electorales con “candidatos oficiales” y se postularon para cargos en los poderes legislativos municipal, estatal y federal. El caso más conocido es el de la Iglesia Universal (IURD), que durante la década de los 90 eligió a decenas de obispos y pastores para la Cámara de Diputados, Asambleas Estatales y Cámaras Municipales (Lacerda y Brasiliense, 2019). El crecimiento de la población evangélica, ligado a la apertura del “mercado religioso” brasileño y a las especificidades del sistema electoral (representación proporcional de la lista abierta con distritos de alta magnitud), fue una de las principales causas que apuntaron al aumento en el número de representantes evangélicos en la política brasileña. Es importante discernir entre los candidatos de fe evangélica y los apoyados por iglesias pentecostales. Son estos últimos quienes, gracias a los recursos institucionales provenientes de las iglesias, han aumentado su expresión en los poderes legislativos brasileños.

El número de evangélicos elegidos ha crecido desde 2002, pero la mayoría de ellos son representantes corporativos de iglesias pentecostales. De todos modos, la presencia de evangélicos en la Cámara de Diputados aún está lejos de reflejar la proporción de evangélicos en la población brasileña. Las iglesias que lanzan “candidatos oficiales” son pocas, pero tienen una alta tasa de éxito, muy por encima de la de los partidos políticos. La IURD, quizá la Iglesia pentecostal más famosa de Brasil, fue fundada en 1977 en Río de Janeiro por Edir Macedo. Desde entonces, ha presentado un crecimiento extraordinario y se ha expandido por todo el territorio brasileño. Esta Iglesia tiene una influencia mediática considerable, controla una red nacional de radios AM y FM –Red Aleluia–, además de la emisora Record TV.

Además de ser la Iglesia más famosa, también es la Iglesia pentecostal brasileña más asociada con el éxito político y electoral. Según Lacerda y Brasiliense (2019, 258), “la IURD eligió el 70% de sus candidatos en las elecciones de 2014”. El fenómeno de la movilización político-electoral evangélica se circunscribe al éxito de unas pocas grandes iglesias pentecostales que optaron por la representación corporativa (Asamblea de Dios e Iglesia Universal).

**CUADRO 2**  
**Adscripción religiosa en Brasil, año 2020**

Católica	54,2%
Evangélica sin especificar	20,5%
Evangélica bautista	0,3%
Evangélica pentecostal	3,7%
Adventista	0,6%
Testigos de Jehová	0,7%
Protestante	0,8%
Cultos afro/americanos, Umbanda, etcétera	2,0%
Creyente, no pertenece a Iglesia	0,3%
Agnóstico	0,4%
Ateo	0,5%
Otra	2,8%
Ninguna	12,1%
No sabe/No contesta	0,9%

**Fuente:** Elaboración propia en base al Latinobarómetro 2020.

La contienda electoral del año 2022 ha presenciado una lucha encarnizada entre Lula y Bolsonaro por conquistar al electorado evangélico, que ronda los 65 millones de habitantes, según las estadísticas. Se trató de una verdadera guerra religiosa. El peso demográfico de los evangélicos, que constituyen un tercio de la población brasileña, determina la importancia de esa parte del electorado.

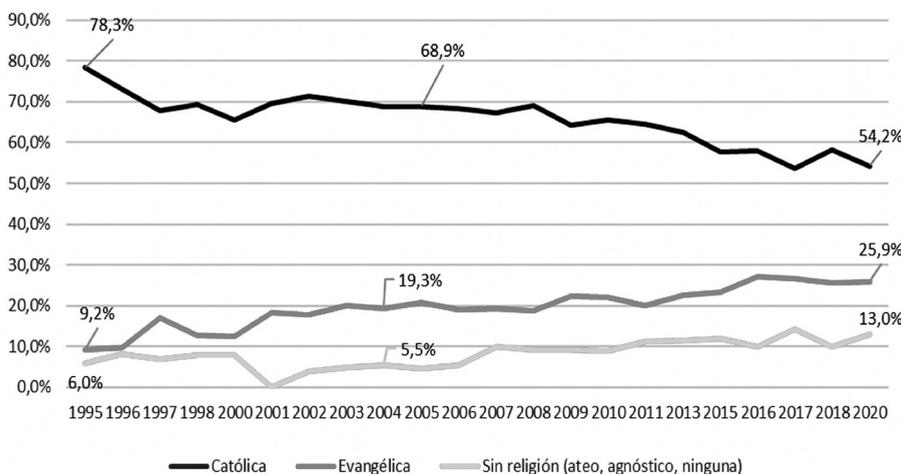
Sobre el voto evangélico se podría decir que Jair Bolsonaro cuenta con un apoyo muy alto entre la población evangélica, pero redujo su caudal de votos respecto a la elección en la que fue electo Presidente, mientras que Lula lo aumentó. En este sentido, Burity llama a la reflexión y señala que “las visiones que presentan al voto evangélico como monolítico y en bloque no son las correctas” (Burity, 2022). Para ello es importante comprender la existencia desde hace 10 años de una élite pastoral y política de derecha en Brasil, por un lado, y, por otro, una comunidad religiosa que piensa y actúa de una determinada manera. Es decir, la disponibilidad de candidatos evangélicos, no se traduce necesariamente en el apoyo de la feligresía evangélica. En las pasadas elecciones quedó claro que hubo una fuerte presión de pastores y liderazgos laicos en las iglesias evangélicas para lograr la captación de sus miembros con posiciones de derecha y pro Bolsonaro, pero que esas mismas presiones generaron una reacción y resistencia de grupos moderados y de izquierda que en los últimos años habían estado con un bajo perfil por tantas derrotas. Esa reacción llevó incluso a amenazas de expulsión a pastores y líderes religiosos que manifestaban su adhesión a Lula y el PT (entre las iglesias presbiterianas, bautistas y pentecostales de las Asambleas de Dios).

En lo que refiere a la elección de Bolsonaro como presidente en 2018, se trató de un “huracán”, resultado de la alianza entre los militares, los neoliberales y los evangélicos (Oulalou, 2019). En primer lugar, Bolsonaro logra captar el rechazo escondido de un sector de la población hacia la “era de los derechos” en favor de las minorías (las mujeres, los indios, los homosexuales). Asimismo, un sector de la población entiende que el PT ha sido un gobierno corrupto que se ha encargado de las minorías LGTB y de los más pobres a través de un intervencionismo del Estado, pero se ha olvidado de ellos. Todo esto, sumado al apoyo que le otorga la Iglesia Universal del Reino de Dios, la difusión de *fake news*, apoyados por las redes sociales de *Whatsapp* y la cadena *Record* (segundo canal más visto en Brasil, herramienta mediática de la Iglesia Universal) logran una gran

capilaridad entre los evangélicos. Bajo el lema “Hermano vota a Hermano”, todas las iglesias evangélicas, desde las tradicionales a las neopentecostales, llamaron a votar por Bolsonaro en las elecciones de 2018.

En la actualidad, en diversos debates públicos y en la propia actividad parlamentaria de Brasil, cada vez más los evangélicos se asumen como conservadores y de derecha y alegan que sus valores y su modo de vida religiosos están bajo el feroz ataque por parte de sus enemigos, identificados como la izquierda, los petistas, los comunistas, los bolivarianistas, los grupos feministas y LGBTs, los defensores de la laicidad del Estado, de los derechos humanos y sexuales.

**GRÁFICO 7**  
Evolución de la adscripción religiosa en Brasil (1995 – 2020)



**Fuente:** Elaboración propia en base al Latinobarómetro 2020.

María das Dores Campos Machado (2018), es reconocida en el ámbito académico brasileño por sus aportes sobre el estudio de la diseminación del discurso cristiano en torno a la “ideología de género” en la esfera política y de la sociedad civil, por parte de actores católicos y evangélicos, los cuales rechazan la adopción de la categoría de género en las políticas públicas. La autora muestra las articulaciones de los católicos y evangélicos en el Congreso Nacional para revertir algunas políticas que incorporaban la perspectiva de género, y, a su vez, la actuación de los dirigentes católicos

y evangélicos en la sociedad civil en el intento de evitar la inclusión de la perspectiva de género y la orientación sexual en los planes de educación estaduales y municipales (Campos Machado, 2018). “Estamos frente a una disputa que envuelve segmentos organizados en movimientos sociales, ONGs e instituciones confesionales con visiones del mundo e intereses bien distintos: los cristianos con lectura histórica de la biblia, con una concepción heteronormativa y patriarcal de la sociedad, y los sectores sociales que valorizan la autonomía de los sujetos sobre sus cuerpos y sexualidad”<sup>15</sup> (Campos Machado, 2018, 13). Se trata de una disputa moral y de construcción social de una nueva forma de moralidad por parte de los movimientos sociales.<sup>16</sup>

## 5. La politización evangélica en la Argentina contemporánea

En Argentina, la relación entre la Iglesia Católica y el Estado, por su mayor visibilidad pública y por su posición monopólica, es la que se presenta como la más evidente en el juego de relaciones y negociaciones existentes entre el campo religioso y el campo político; así como también fue la que ocupó una vasta bibliografía académica en los estudios sobre religión y política. Hilario Wynarczyk (2009) subraya que desde el regreso a la democracia en Argentina los evangélicos desarrollaron una fuerte identidad como la principal minoría religiosa a partir de la protesta por la igualdad religiosa frente al estatus privilegiado que posee la Iglesia católica en dicho país.

Algranti y Mosqueira señalan que desde la década de los 90 hasta la actualidad el neopentecostalismo avanza hacia “una institucionalización creciente de su presencia en la sociedad” (Algranti y Mosqueira, 2018, 306). Destacan la creación por parte de los evangélicos de modelos de intervención sobre dominios abandonados de la sociedad, en zonas menos visibles como cárceles, institutos de menores y el trabajo con consumos problemáticos, desarrollando así una metodología específica en el tratamiento de adicciones desde una perspectiva espiritual (Algranti y Mosqueira, 2018). Los autores demuestran que el Estado y los grupos religiosos confluyen en el Programa Inclusión de tratamiento de adicciones, demostrando que hay

<sup>15</sup> Traducción propia.

<sup>16</sup> Otros interesantes análisis sobre los evangélicos en Brasil pueden encontrarse en Ricardo Mariano (2005, 2016); Lopes Cabral (2006); Ari Pedro Oro y Tadvall M. (2019) y Leonildo Silveira Campos (2005).

una articulación entre las redes públicas y las evangélicas, entre el mundo religioso y el de las políticas públicas.

**CUADRO 3**  
**Adscripción religiosa, Argentina 2020**

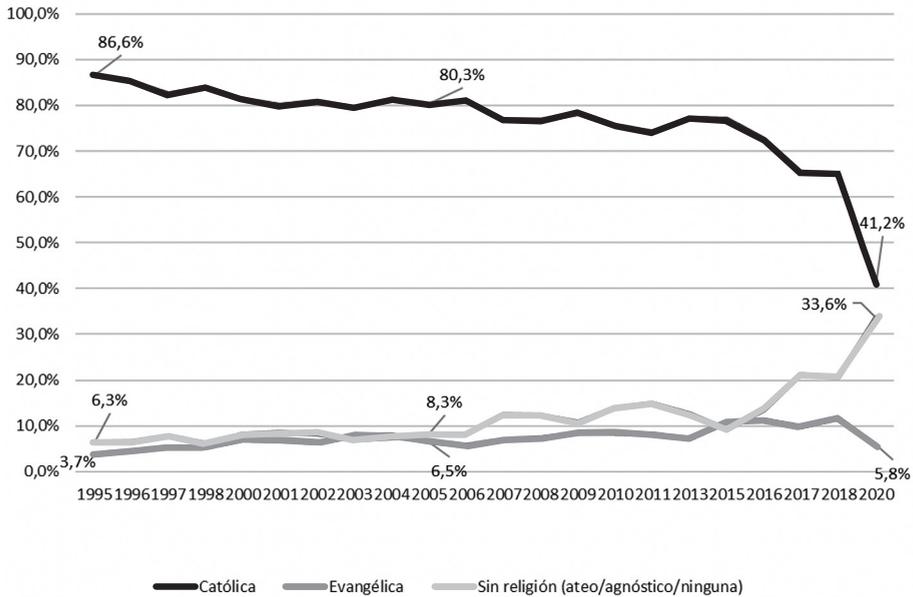
Católica	41,2%
Evangélica sin especificar	5,5%
Evangélica bautista	0,0%
Evangélica pentecostal	0,0%
Adventista	0,3%
Testigos de Jehová	1,1%
Mormón	0,4%
Judía	0,1%
Protestante	0,0%
Creyente, no pertenece a Iglesia	0,6%
Agnóstico	0,6%
Ateo	1,6%
Otra	1,4%
Ninguna	31,4%
No sabe/No contesta	15,6%

**Fuente:** Elaboración propia en base al Latinobarómetro 2020.

Marcos Carbonelli (2016) por su parte, analiza la performance de Cynthia Hotton, evangélica, quien es electa Diputada en 2007 integrando una alianza de partidos no peronistas. En 2008 forma la agrupación política “Valores para mi país”. Sigue la línea conservadora de la mega Iglesia pentecostal: rechazo a la legalización del aborto, rechazo al matrimonio entre personas del mismo sexo. Define a la familia como una institución patriarcal y heterosexual. Una de sus propuestas fue extender las prerrogativas de la Iglesia católica a las demás religiones, la cual no prosperó (Carbonelli, 2016). “Hotton obtuvo una distinción por parte de la organización internacional Enfoque a la Familia, como “defensora de la vida en Latinoamérica”, y esta mención le valió la organización de un ciclo de conferencias propio, donde actualmente asesora a diputados cristianos latinoamericanos en debates

como aborto, unión de parejas del mismo sexo, fertilización asistida y eutanasia. En definitiva, Hotton prolongó su trayectoria política a partir de su conversión en embajadora “global” de los valores cristianos en la arena partidaria” (Carbonelli, 2016, 208).

**GRÁFICO 8**  
**Evolución de la adscripción religiosa en Argentina (1995 – 2020)**



**Fuente:** Elaboración propia en base al Latinobarómetro 2018.

En las últimas elecciones Primarias Abiertas Simultáneas y Obligatorias (PASO) en la Argentina (2019), el frente NOS se coloca como la quinta fuerza política. El Frente NOS presentaba como candidato presidencial al exmilitar Juan José Gómez Centurión y a la exdiputada evangélica Cynthia Hotton. Es una propuesta política nueva que se opone al aborto capitalizando lo que se conoce como el “voto celeste” (provida y profamilia). Asimismo, las iglesias evangélicas demostraron en la Argentina un poder de convocatoria relevante en las manifestaciones durante el debate por la legalización del aborto. Se trata, en definitiva, de un conglomerado que abarca según la Segunda Encuesta del CEIL-CONICET (2019) al 15,3% de la población

argentina (un 13% son pentecostales y un 2.3 otros evangélicos), fenómeno religioso que experimentó un fuerte crecimiento en los últimos 50 años (el censo de 1960 arrojó que eran el 2.3%) (Rubin, 2019).<sup>17</sup>

Otras figuras evangélicas relevantes en la política son Miriam Ruth Boyadjian (Senadora Nacional del Movimiento Popular Fueguino por la provincia de Tierra del Fuego entre 2015 y 2019) y David Schlereth (Diputado de la nación para el período 2017-2021, Partido Pro, pastor evangélico). También hay numerosos evangélicos elegidos como concejales en las legislaturas municipales y evangélicos en las oficinas de culto de los municipios y gobiernos provinciales (Wynarczyk, 2019).

Dos elementos claves para comprender el modelo de la participación política de los evangélicos en Argentina son el anclaje territorial y la afinidad con el peronismo. En Argentina hoy por hoy encontramos figuras evangélicas participando de partidos políticos ya establecidos, aunque en el pasado existieron partidos políticos confesionales, pero fracasaron. La particularidad es que los grupos evangélicos han abandonado la vía partidaria propia, pero sí han consolidado una movilización en las calles y han penetrado en las políticas públicas. Otra singularidad del caso argentino es que la mayoría de los votantes evangélicos no tiene preferencia por partidos de derecha, sino que se inclinan por el peronismo.

Una coincidencia con el caso brasileño y el uruguayo es la obra social que realizan las iglesias evangélicas sobre dominios de la sociedad abandonados, tales como las personas que poseen adicciones, personas privadas de su libertad, víctimas de violencia de género, todo lo que ha llevado a Wynarczyk (2019) a decir que los evangélicos trabajan en los “sótanos de la nación” (p. 219).

## Reflexiones finales

En este artículo se ha estudiado la presencia de figuras evangélicas presentes en el escenario político uruguayo, tanto del polo conservador bíblico, como del polo histórico liberacionista. Se ha contrastado el caso uruguayo con el caso brasileño y el argentino. En el caso de Brasil, podemos afirmar que hay una presencia muy fuerte de políticos evangélicos, algo que

<sup>17</sup> Para el caso argentino ver además Carbonelli y Jones (2015); también la contribución de Pablo Semán (2019 y 2001) sobre la Teología de la prosperidad en los evangélicos.

Leonildo Silveira Campos (2005) ha dado en llamar “Políticos de Cristo”, y las iglesias actúan como partidos paralelos. En el caso argentino, se evidencia el fracaso de los grupos evangélicos por la vía partidaria, pero se constata una consolidación de su movilización en las calles (por ejemplo, en oposición al aborto) y la penetración en las políticas públicas (tal es el caso de las políticas de atención al consumo problemático de drogas). En el caso uruguayo, se puede evidenciar el progresivo aumento de figuras públicamente reconocidas como evangélicas en la arena política (en el Parlamento) y la designación de cargos de especial confianza en el Ejecutivo y Gobiernos departamentales.

Se observa un gran número de fieles y pastores/as de la Iglesia neopentecostal Misión Vida para las Naciones en la arena política uruguaya, aunque hay representantes evangélicos de diversas iglesias en distintos cargos de representación política a lo largo y ancho del país. No obstante, a diferencia de Brasil, los evangélicos no han formado un partido político ni una bancada evangélica, ya que las figuras evangélicas –aunque mayoritariamente se encuentran en el Partido Nacional– están diseminadas en distintos partidos y no hay una coordinación orgánica. Los evangélicos que se encuentran militando en la política uruguaya se insertan en los partidos políticos bien establecidos: el Partido Nacional mayoritario, pero también en el Frente Amplio, el Partido Colorado y el nuevo partido Cabildo Abierto (cuya agenda ha captado gran parte del voto cristiano conservador, ya que, en su plataforma política, específicamente se planteó el combate a la ideología de género). A grandes rasgos podemos señalar que los evangélicos provenientes del polo conservador bíblico se inclinan ideológicamente por partidos de derecha (mayormente se ubican en el Partido Nacional) y los del polo histórico liberacionista se inclinan ideológicamente hacia la izquierda (Frente Amplio).

Asimismo, se ha evidenciado una movilización en las calles de grupos evangélicos del polo conservador bíblico en alianza con miembros de la Iglesia católica para la derogación de la ley “Trans”, manifestándose en contra de la educación sexual en las escuelas y al aborto. En estos momentos, también se observan figuras evangélicas neopentecostales en los debates públicos mostrando una posición contraria en torno a la eutanasia, a propósito de un proyecto de ley que intenta legislar dicha práctica. Se concluye que en Uruguay los evangélicos políticos provenientes del polo conservador bíblico (pentecostales y neopentecostales) son quienes mayor protagonismo

tienen en la arena política, con posturas provida y profamilia y en contra de la “ideología de género”. Sin embargo, hay políticos evangélicos del polo histórico con posturas que distan de las asumidas por los conservadores bíblicos, por ejemplo, posicionándose a favor de la interrupción voluntaria del embarazo, del matrimonio entre personas del mismo sexo, así como de otros temas valóricos de la agenda pública, como la actual discusión sobre la eutanasia. Recordemos que el propio universo evangélico es un campo religioso en donde los agentes de diversas denominaciones entran en disputa en su interior, por lo que es comprensible que así también se proyecten en la política.

## Bibliografía

- Algranti, Joaquín, Mariela Mosqueira. 2018. “Sociogénesis de los dispositivos evangélicos de ‘rehabilitación’ de usuarios de drogas en Argentina”, *Salud Colectiva*; v. 14, n. 2, Argentina: Universidad Nacional de Lanús.
- Amarilla, Gerardo. 2021. Comunicación Personal. Entrevista N° 1 realizada por Sotelo, V. en el marco de su tesis doctoral el día 5 de marzo de 2021.
- Asociación Civil 20 de Setiembre (2019). *Sobre política, religión y laicidad en Uruguay. Ante los dichos de la senadora Verónica Alonso y el cardenal Daniel Sturla*. 14 de enero de 2019. Disponible en: <https://laicismo.org/sobre-politica-religion-y-laicidad-en-uruguay-ante-los-dichos-de-la-senadora-veronica-alonso-y-el-cardenal-daniel-sturla/>
- Beck, Ulrich. 2009. *El Dios personal. La individualización de la religión y el “espíritu” del capitalismo*, España: Paidós.
- Becker, Howard. 2013. *Trucos del oficio. Cómo conducir su investigación en Ciencias Sociales*, Argentina: Siglo Veintiuno Editores.
- Burity, Joanildo. 2008. “Religión, política y cultura”. En *Tempo Social. Revista de Sociología da USP*, v. 20, n. 2, 83113. Brasil: Universidad de San Pablo.
- Burity, Joanildo. (2022). “En Brasil, los evangélicos de izquierda nadan contra la corriente”. Entrevista a Joanildo Burity. *Nueva Sociedad*, octubre de 2022. Disponible en: <https://nuso.org/articulo/evangelicos-izquierda-brasil-lula-bolsonaro/>
- Campos Machado, María das Dores. 2018. “O discurso cristiao sobre a ‘ideología de genero’”. *Revista Estudos Feministas*, v. 26, n. 2, 1-18, Brasil: Universidad Federal de Santa Catarina.

- Canales, Manuel (Ed.). 2007. *Métodos y técnicas de investigación social. Introducción a los oficios*. Chile: LOM.
- Carbonelli, Marcos. 2011. "Ciencias Sociales, evangélicos y política. Una lectura sobre la producción científica acerca de la participación política evangélica en la vida democrática argentina (1983-2010)". *Revista Cultura & Religión*, v. 5, n. 2, 96-116. Chile: Universidad Artur Prat.
- Carbonelli, Marcos. 2016. "Los evangélicos y la arena partidaria en la Argentina contemporánea". *Estudios Políticos*, n. 37, 193-219, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Carbonelli, Marcos, Daniel Jones. 2015. "Igualdad religiosa y reconocimiento estatal: instituciones y líderes evangélicos en los debates sobre la regulación de las actividades religiosas en Argentina, 2002 – 2010", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 139-168, Año LX / n. 225, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- CEIL-CONICET. 2019. *Segunda encuesta nacional sobre creencias y actitudes religiosas, Argentina*: Programa Sociedad, Cultura y Religión.
- Dastugue, Álvaro. 2021. Comunicación Personal. Entrevista N° 2 realizada por Sotelo, V. en el marco de su tesis doctoral el día 9 de marzo de 2021.
- Freston, Paul. 2012. "Las dos transiciones futuras: Católicos, Protestantes y Sociedad en América Latina". En Cristián Parker (Ed.) *Religión, política y cultura en América Latina. Nuevas miradas*. Chile: Instituto de Estudios Avanzados. Universidad de Chile. Asociación de Cientistas Sociales de la Religión del Mercosur.
- García, Daiana. 2018. "Vienen Bajando. Los evangélicos y su vínculo con la política", *Brecha*, 9 de noviembre de 2018. Disponible en: <https://brecha.com.uy/vienen-bajando/>
- Gerhard, Daniel. 2021. Comunicación Personal. Entrevista N° 4 realizada por Sotelo, V. en el marco de su tesis doctoral el día 28 de marzo de 2021.
- Giumbelli, Emerson. 2002. *O Fim Da Religiao. Dilemas da libertade religiosa no Brasil e na Franca*, Brasil: Attar editorial.
- Guigou, Nicolás. 2006. "Religión y política en el Uruguay". *Civitas - Revista de Ciências Sociais*, v. 6, n. 2, 43-54, Brasil: Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.
- Guigou, Nicolás, Rovitto, Yamila. 2004. "Más allá del bien y del mal: la Iglesia Universal del Reino de Dios en Uruguay. En Roger Geymonat (comp.) *Las religiones en Uruguay*. Uruguay: Ediciones la Gotera.

- Holland, Clifton. 2010. *Enciclopedia de grupos religiosos en las Américas y la península ibérica: religión en Uruguay*. Costa Rica: Programa de Estudios Sociorreligiosos (PROLADES).
- Lacerda, Fabio, José Mario Brasiliense. 2019. "Brasil: la incursión de los pentecostales en el Poder Legislativo brasileño". En José Luis Pérez Guadalupe y Sebastián Grundberger (eds.), *Evangélicos y poder en América Latina* (2da ed.) Perú: Konrad Adenauer-Instituto de Estudios Social Cristiano.
- Latinbarómetro, 2020. Base de datos de la encuesta de 2020. Procesados on - line desde [www.latinobarometro.org](http://www.latinobarometro.org).
- Mallimaci, Fortunato Juan Cruz Esquivel. 2013. "La tríada Estado, instituciones religiosas y sociedad civil en la Argentina contemporánea". En: *Amerika*, 8, Francia: Université Rennes.
- Mariano, Ricardo. 2005. "Pentecostais e política no Brasil". En *ComCiência - Dossier Ciência e Religião*. Brasil: UNICAMP, Sociedade Brasileira para o progresso da Ciência.
- Mariano, Ricardo. 2016. Expansão e ativismo político de grupos evangélicos conservadores. Secularização e pluralismo em debate. *Civitas*, v. 16, n. 4, p. 710-728. Brasil: Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.
- Masferrer Kan, Elio. 2009. *Religião, poder y cultura. Ensayos sobre la política y la diversidad de creencias*. Argentina: Libros de la Araucaria.
- Morlino, Leonardo. 1994. "Problemas y opciones de la comparación". En *La comparación en las ciencias sociales*. Sartori Giovanni, Leonardo Morlino (coord.), España: Alianza Editorial.
- Milsev, Magdalena. 2020. "Salvación y política en el final de los tiempos. Una etnografía en la iglesia neopentecostal Misión Vida para las Naciones", (Tesis de Maestría, Tutor: Nicolás Guigou). Uruguay: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República.
- Oro, Ari Pedro. 2003. "A Política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros". En *RBCS*, v. 18, n. 53, 53-69, Brasil: ANPOCS.
- Oro, Ari Pedro. Tadvald, M. 2019. Consideraciones sobre el campo evangélico brasileño. *Nueva Sociedad*. N. 280, 55 – 67, Argentina: Fundación Friedrich Ebert
- Oulallou, Lamia. 2019. Los evangélicos y el hermano Bolsonaro. *Nueva Sociedad*. N. 280, 68-77, Argentina: Fundación Friedrich Ebert.

- Pace, Enzo. 1996. "Religión y globalización". Ponencia presentada en la VI Jornada sobre Alternativas religiosas na America Latina, Porto Alegre, Brasil, 6 y 8 de noviembre de 1996.
- Parlamento de Uruguay. Promulgada el 22 de octubre de 2012. *Ley N° 18.987. Ley sobre interrupción voluntaria del embarazo...* Disponible en <https://www.impo.com.uy/bases/leyes/18987-2012>
- Parlamento de Uruguay. Promulgada el 3 de mayo de 2013. *Ley N° 19.075. Matrimonio igualitario...* Disponible en <https://www.impo.com.uy/bases/leyes/19075-2013>
- Parlamento de Uruguay. Promulgada el 20 de diciembre de 2013. *Ley N° 19.172. Regulación y Control del Cannabis...* Disponible en: <https://www.impo.com.uy/bases/leyes/19172-2013>
- Parlamento de Uruguay. Promulgada el 26 de octubre de 2018. *Ley N° 19.684. Ley Integral para Personas Trans...* Disponible en: <https://www.impo.com.uy/bases/leyes/19684-2018>
- Pereira, Analía. 2021. Comunicación Personal. Entrevista N° 12 realizada por Sotelo, M. V. en el marco de la tesis doctoral de Sotelo, M. V. el día 2 de junio de 2021.
- Pérez Guadalupe, José Luis y Sebastián Grundberger (eds.), *Evangélicos y poder en América Latina* (2da ed.). Perú: Konrad Adenauer-Instituto de Estudios Social Cristiano.
- Porzekanski, Teresa. 2014. *El Uruguay religioso*. Uruguay: Ministerio de Educación y Cultura.
- Radio Universal 970 AM. "14 de noviembre de 2018". Uruguay. Disponible en: <https://970universal.com/2018/11/14/la-ley-trans-es-inconstitucional-peligrosa-e-injusta/>
- Rubin, Sergio. 2019. "Poco a poco, los evangélicos comienzan a ganar espacio en las listas". Publicado el 23 de junio de 2019 en *Todo Noticias*. Disponible en: [https://tn.com.ar/opinion/poco-poco-los-evangelicos-celestes-se-abren-espacio-en-las-listas\\_972850](https://tn.com.ar/opinion/poco-poco-los-evangelicos-celestes-se-abren-espacio-en-las-listas_972850)
- Semán, Pablo. 2001. "La recepción popular de la teología de la prosperidad". *Scripta Ethnologica*, v. XXIII, Argentina: CONICET.
- Semán, Pablo. 2019. ¿Quiénes son? ¿Por qué crecen? ¿En qué creen? Pentecostalismo y política en América Latina. *Nueva Sociedad*. N° 280, pp. 26-46. Argentina: Fundación Friedrich Ebert.

- Silveira Campos, Leonildo. 2005. "De "Políticos evangélicos" a "Políticos de Cristo": la trayectoria de las acciones y mentalidad política de los evangélicos brasileños en el paso del siglo xx al siglo xxi". *Ciencias Sociales y Religión*, año 7, n. 7, Porto Alegre, Brasil.
- Silveira, Lane. 2021. Comunicación Personal. Entrevista N° 20 realizada por Rivadavia, B. en el marco de la tesis doctoral de Sotelo, M. V. el día 20 de setiembre de 2021.
- Sociedad uruguaya. 2016. "Álvaro Dastugue y regulación de la marihuana: la falta de control genera un mercado negro". Uruguay. Disponible en: [sociedaduruguay.org](http://sociedaduruguay.org)
- Sotelo, María Victoria. 2012. *Religiones de ricos y de pobres. Un análisis sociológico sobre el fenómeno religioso en contextos de pobreza en el Uruguay*. Alemania: Editorial Académica Española.
- Sotelo, María Victoria. 2021a. "Sociología del pentecostalismo en Uruguay", *Revista Protesta y Carisma*, v. 1, n. 2, Chile: Universidad Arturo Prat.
- Sotelo, María Victoria. 2021b. "La Iglesia Ministerio Internacional Encuentro con Jesús en Uruguay: un análisis cualitativo en el marco de la teología de la prosperidad". En *Sociologie: Ordem e políticas sociais na atualidade 1*, Purificação, Marcelo Máximo, Maria Filomena Rodrigues Teixeira, Silvânia Maria Rosa, Brasil: Atena Editora.
- Sotelo, María Victoria. 2010. "La geografía religiosa del Uruguay". Ponencia presentada en las IX Jornadas de Investigación Científica de Facultad de Ciencias Sociales, 13 al 15 de setiembre de 2010, Montevideo, Uruguay. Disponible en: <http://repositorio.cfe.edu.uy/handle/123456789/796>
- Sputnik News, 2018. "¿Quién es el diputado uruguayo que comparó a las mujeres que abortan con los nazis?" Disponible en: <https://sputniknews.lat/20180725/diputado-uruguayo-nazi-aborto-argentina-1080686294.html>
- Vence, Ilda. 2021. Comunicación personal. Entrevista N° 15 realizada por Sotelo, M. V. en el marco de su tesis doctoral el día 21 de julio de 2021.
- Video "Consagración a cristianos en el gobierno". 13 de setiembre de 2015. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=Tm3Px6CzqW4>
- Tilly, Charles. 1991. *Grandes estructuras, procesos amplios, comparaciones enormes*, España: Alianza.

- Wynarczyk, Hilario. 2009. *Ciudadanos de dos mundos. El movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980-2001*. Argentina: UNSAM.
- Wynarczyk, Hilario. 2019. "Argentina: ¿Vino Nuevo en Odres Viejos?". En *Evangélicos y Poder en América Latina* (2da. Ed.), José Luis Pérez Guadalupe y Sebastián Grundberger (eds.). Perú: Konrad Adenauer - Instituto de Estudios Social Cristiano.



¿REDES FLEXIBLES? UN ANÁLISIS DE ELITES  
POLÍTICO-RELIGIOSAS CONSERVADORAS ANTI-GÉNERO  
EN MÉXICO  
*¿Flexi Nets?: an analysis of conservative anti-gender religious  
elites in Mexico*

*Redes flexíveis? Uma análise das elites conservadoras religiosas  
políticas anti-genero no México*

**GISELA ZAREMBERG<sup>1</sup>**

Recibido: 31 de mayo de 2022.  
Corregido: 14 de marzo de 2023.  
Aceptado: 15 de mayo de 2023.

**Resumen**

Este artículo tiene como objetivo principal explorar en qué medida un sector de elites religiosas conservadoras anti género en México han asumido características de redes flexibles. El concepto de elites en términos de redes flexibles (Wedel, 2015) alude a la capacidad de ocupar posiciones simultáneas y ambiguas entre el mundo privado y el público, modificando el estado y la legalidad a favor de las elites desde dentro del estado mismo. Con base en el análisis de redes y el análisis cualitativo de la biografía de actores claves, aquí argumentamos que la simultaneidad de posiciones flexibles en la elite conservadora religiosa explorada se da entre los mundos privado, religioso y público, propiciando liderazgos que conjugan ambiguamente discursos y estrategias tanto sacras como seculares a favor de una agenda conservadora religiosa anti género. Se analizan estas características tanto para actores del campo católico como del campo evangélico cristiano.

**Palabras clave:** Conservadores religiosos, elites, política, México.

<sup>1</sup> Doctora en Investigación en Ciencias Sociales con Mención en Ciencias Políticas por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), Sede México. Profesora-Investigadora de tiempo completo FLACSO, Sede México. Líneas de investigación: género, feminismos, reacción conservadora anti derechos. Correo electrónico: gisezar@flacso.edu.mx

### Abstract

This article explores the extent to which conservative religious anti-gender elites in Mexico have assumed characteristics of flexible networks. The concept of elites as flexible networks (Wedel 2015) refers to the ability to occupy simultaneous and ambiguous positions between the private and public worlds, modifying the state and legality in favor of the elites from within the state itself. Based on network analysis and qualitative analysis of the biography of key religious conservative actors, we argue here that the simultaneity of flexible positions occurs between the private, religious and public worlds, propitiating leaderships that ambiguously combine secular and sacred discourses and strategies in favor of a religious conservative agenda. These characteristics are analyzed both for actors from the Catholic field and from the Christian evangelical field.

**Key words:** Religious conservatives, elites, politics, Mexico.

### Resumo

Este artigo explora até que ponto as elites religiosas conservadoras anti-gênero no México assumiram as características de elites em termos de redes flexíveis. O conceito de elites como redes flexíveis (Wedel 2015) refere-se à capacidade de ocupar posições simultâneas e ambíguas entre os mundos privado e público, modificando o Estado e a legalidade em favor das elites de dentro do próprio Estado. Com base na análise de rede e na análise qualitativa da biografia dos principais atores, argumentamos aqui que existe na elite conservadora religiosa explorada simultaneidade de posições flexíveis entre o mundo, privado, religioso e público, fomentando lideranças que combinam ambigualmente discursos e estratégias seculares e sacrais, a favor de uma agenda religiosa conservadora. Essas características são analisadas tanto para atores do campo católico quanto do campo evangélico cristão.

**Palavras-chave:** Conservadores religiosos, elites, política, México.

### Introducción

Este artículo tiene como objetivo principal explorar en qué medida un sector de elites religiosas conservadoras que detentan posiciones anti género en México han asumido características de redes flexibles. Se analiza esto tanto para dirigencias políticas, ligadas con la Iglesia católica, como para aquellas articuladas con iglesias evangélicas y cristianas.

El estudio de las elites y su relación con el ámbito político ha generado aportes novedosos en las últimas décadas. Nuevas investigaciones han superado la discusión relacionada con los esquemas pluralistas *versus* neocorporativistas de relacionamiento entre Estado y elites. Durante buena parte del siglo xx las discusiones relativas a la influencia de elites en el ámbito político estuvieron centradas en ubicar si la presencia de las mismas podía entenderse como competencia pluralista sobre el Estado democrático

electoral, o como grupo corporativo que ejercía presión —y captura— sobre los pactos de solidaridad provistos por los estados de bienestar.

Precisamente con la caída de este tipo de estados, la literatura sobre elites enfrentó nuevos desafíos para explicar la agencia e influencia de las elites. Un ejemplo notable de cambio de perspectiva lo constituye la obra de Janine Wedel (Wedel, 2009; Wedel, 2015). La investigación de esta autora se refirió primero a los procesos de transformación de Estados en Europa del Este tras la caída del muro de Berlín y luego se extendió a Estados occidentales, como el americano. Dicha autora ha sido especialmente sensible a contextos en los que las fronteras entre lo privado y lo público se han vuelto altamente borrosas.

En estos contextos Wedel ha caracterizado a las elites de una forma clave para este artículo, a saber: como elites que conforman redes flexibles (*flexi nets*). Las redes flexibles conforman un *modus operandi* en el que las elites ya no capturan al Estado desde afuera, sino que lo reforman desde dentro del Estado mismo, aprovechando posiciones múltiples ubicadas tanto en el mundo privado como público. Aquí, argumentaremos específicamente que esa superposición implica también la ubicación múltiple —y ambigua— entre posiciones ubicadas tanto en el mundo secular como religioso.

Con base de este marco analítico nos preguntamos en qué medida las elites políticas conservadoras religiosas en México han adquirido características de redes flexibles. Para contestar esta pregunta, analizamos una muestra de biografías de actores conservadores religiosos utilizando análisis de redes (volveremos sobre esto). Complementamos este análisis con indagación cualitativa de las biografías de actores claves escogidos cuidadosamente a partir de medidas de centralidad en la red, deteniéndonos particularmente en las dimensiones de superposición flexible señaladas por Wedel.

Para desarrollar este análisis el artículo se divide en cuatro secciones, la primera describe el contexto general de las elites conservadoras religiosas en México; la segunda anota brevemente las bases teórico-metodológicas de la investigación que da origen a este artículo; la tercera expone las principales características de las redes construidas con base en biografías de una muestra de setenta y siete actores conservadores religiosos, que ocupan diferentes espacios políticos en México. A la vez, la sección se detiene en las biografías de personajes claves en la red. Finalmente, la cuarta sección resume las principales conclusiones derivadas del análisis.

## El caso mexicano: contexto

El caso mexicano suele ser ubicado como un caso atípico en América Latina en lo que respecta a los estudios sobre religión. La primera razón radica en el porcentaje de personas que declara ser católica en México, el cual se ubica muy por encima del promedio de América Latina. Mientras en la región el porcentaje de católicos ha decrecido casi 18 puntos porcentuales desde el año 2000 (descendiendo del 76 al 59 %), en México se ha mantenido en el 77.7 por ciento según el Censo del año 2020. Sin embargo, se ha registrado un aumento de la población que se declara protestante y evangélica (del 7.5 por ciento al 11.2 por ciento) y de quienes no profesan ninguna religión (del 4.7 por ciento al 8.1 por ciento) (INEGI 2021).

Por otra parte, México cuenta con una tradición de laicidad<sup>2</sup> que se remonta al siglo XIX, más específicamente a las *Leyes de Reforma de 1859* que establecieron la separación de Estado e Iglesia católica. Este marco normativo se afianzó con la consolidación del estado posrevolucionario luego de 1917. A partir de la década de los 90 comenzó a debilitarse relativamente esta laicidad. En 1992, durante la presidencia de Carlos Salinas de Gortari, se aprobó una reforma que otorgó el derecho a votar a los líderes religiosos (aunque éstos aún no pueden presentarse como candidatos). Adicionalmente se habilitó el acceso de las organizaciones religiosas a los medios de comunicación y se les otorgó reconocimiento legal. En 2013, durante el gobierno del presidente Enrique Peña Nieto, se legalizó el término de “libertad religiosa” (denominación de carácter público) en lugar del anterior término “libertad de culto” (de carácter privado), (Ver Barranco, 2016; Blancarte, 2014).

En este contexto, en 2014 se forma el *Partido Encuentro Social* (PES), enraizado en principios y trayectorias ligadas a las iglesias evangélicas, lo que se refleja en la agenda programática de dicho partido, la cual se destaca por defender contenidos contrarios al género y pro familias. Este partido participa en las elecciones legislativas y presidenciales del 2018 en coalición con el *Movimiento Regeneración Nacional* (MORENA) para las elecciones presidenciales de 2018 (Delgado Molina, 2019). A pesar de haber ganado 29 escaños legislativos no alcanza el suficiente porcentaje de votos para mantener su

<sup>2</sup> Consideramos la definición de “laicidad” como aquello referido a la separación institucional entre la Iglesia y el Estado. Un Estado laico es aquel que no se identifica con ninguna religión en particular y que garantiza la libertad religiosa y de conciencia de todos sus ciudadanos, sin favorecer a ninguna confesión en particular.

registro partidario, mismo que pierde luego de dicha elección para volver a recuperarlo bajo el nombre de Partido Encuentro Solidario (también PES) en 2020. En las elecciones intermedias de 2021 vuelve a ser incapaz de lograr el 3% de los votos necesarios para mantener su registro, lo que deriva nuevamente en la pérdida de su reconocimiento legal como partido.<sup>3</sup>

En dicho contexto también destaca a partir del año 2018 el incremento de la aparición pública del Consejo *Nacional Confraternidad de Iglesias Cristianas Evangélicas*, CONFRATERNICE (Aziz Nassif, 2019). Especialmente su presidente, el pastor Arturo Farela, aparece en diversas ocasiones junto al presidente de la nación, Andrés Manuel López Obrador (AMLO).

Estas dos vertientes del mundo evangélico aparecen en ciertos momentos articuladas con dirigentes de diferentes partidos políticos, especialmente del Partido Acción Nacional (PAN), ligados con la Iglesia católica. Los momentos de unión se presentan generalmente para oponerse a una agenda comúnmente catalogada bajo el calificativo de ideología de género (Bárceñas Barajas, 2021).<sup>4</sup>

En el marco de la actuación de nuevos y viejos actores políticos ligados tanto a la Iglesia católica como a las iglesias evangélicas, nos preguntamos en qué medida las trayectorias de las dirigencias políticas ligadas a estos campos religiosos presentan nuevas características. Para ello indagamos sobre sus trayectorias apelando al análisis de redes y al estudio de biografías. El siguiente apartado presenta brevemente las bases teóricas y metodológicas de este análisis.

<sup>3</sup> En México la ley electoral mandata que un partido obtenga al menos el 3% de la votación para mantener el registro como partido. De no lograrlo pierde su registro legal lo que inhabilita a dicho partido a contender en siguientes elecciones, anulándose también la posibilidad de recibir financiamiento público para campañas como parte de la remisión de su estatus legal partidario.

<sup>4</sup> Es importante aclarar en este punto que lo anterior no implica que no haya en el PAN otras corrientes y dirigencias que no apoyan consignas anti género e incluso promueven contenidos feministas y dirigentes (especialmente contenidos no doctrinales) (Morales *et al.*, 2019). Sin embargo, en esta exploración específica se encontraron varios perfiles de dirigentes ligados simultáneamente al PAN y a la Iglesia católica.

## Breves referencias teóricas y metodológicas

Los estudios sobre elites se han destacado por cuestionar de diferentes formas las relaciones que éstas han tenido con los proyectos de un Estado y un régimen de corte democrático. Apelando a los conceptos de circulación (clásica escuela italiana), de superestructura (clásicos marxistas), de democracia competitiva (escuela shumpeteriana) o de captura y puertas giratorias (escuela anglosajona), las diferentes escuelas discutieron con las premisas de un Estado anclado en la soberanía democrática popular (Ver Bobbio y Matteucci, 1981; Pakulski, 2008).

Recientemente, estudios de corte etnográfico y sociológico han renovado el conocimiento sobre la relación entre elites y Estado democrático. Para nuestros fines, resulta de especial importancia resaltar el trabajo de Janine Wedel (2009, 2015). En el marco de la caída del muro de Berlín, esta autora inició sus estudios analizando cómo se estaban transformando las elites económicas y políticas en las transiciones democráticas de los países postsoviéticos. En este contexto, la autora propone conceptos superadores de la idea de captura del Estado y puertas giratorias, anunciando que las nuevas elites construyen un nuevo *modus operandi* caracterizado por la formación de elites flexibles (*flexi nets*) capaces de transformar al Estado desde dentro del Estado mismo (Wedel, 2015). El *modus operandi* de estas elites flexibles se caracteriza entonces por cinco nuevas dimensiones. La primera afirma que las nuevas elites dirigentes se ubican simultáneamente en el mundo público y privado. En contraposición a una captura ejercida desde poderosas redes privadas ubicadas desde el exterior del Estado, Wedel enfatiza la co-constitución simultánea de redes que actúan al mismo tiempo tanto desde el exterior como desde el interior de lo público y lo privado. No hay un exterior poderoso que contamina un espacio público purificado. Por el contrario, lo público y lo privado se entretreje por la ocupación de posiciones simultáneas en ambos mundos. En segundo lugar Wedel describe etnográficamente cómo esta simultaneidad permite aprovechar puntos de ventaja múltiple que se refuerzan entre sí. Nuevamente, no hay una elite que tenga ventajas comparativas en lo económico y que desde allí asalte lo público. Por el contrario, las posiciones públicas ofrecen ventajas para empoderarse privadamente (por ejemplo, negociando desde allí contratos públicos con fines privados) y viceversa, las posiciones privadas ofrecen ventajas para empoderarse públicamente

(por ejemplo, defendiendo reformas privatizadoras del Estado desde posiciones comunicacionales privilegiadas). En tercer lugar, la autora muestra cómo la simultaneidad y, aún más, la ambigüedad, permiten a estas elites evadir constantemente controles públicos y cómo el asunto de la transparencia y la rendición de cuentas se ha hecho cada vez una tarea más compleja de ser lograda, dado que los Estados modernos no cuentan con las herramientas adecuadas para lidiar con dicha ambigüedad. En cuarto lugar, Wedel analiza cómo estas posiciones múltiples y su correspondiente facilidad para evadir controles se enlaza con un discurso que enfatiza convicciones fuertes sin la necesidad de presentar evidencias. Magistralmente la autora muestra como las características ubicuas de estas nuevas redes flexibles elitistas se corresponden con un nuevo tipo de comunicación que ha convertido la presentación de evidencias en una cuestión prescindible. Finalmente (en quinto lugar), todo lo anterior puede ser analizando, considerando que estas nuevas elites no rompen reglas, no las transgreden (tal como puede suponerse desde antiguas versiones centradas en puertas giratorias) sino que, por el contrario, crean reglas desde dentro del Estado mismo. De esta forma, el *modus operandi* de estas nuevas elites no puede ser descrito como meramente informal o sumergido, sino como un modo de operar que transforma la formalidad desde la legalidad estatal misma. Para Wedel lo formal y lo informal se entretajan simultáneamente de modo que la legalidad es transformada a favor de las redes elitistas flexibles. En conjunto, el presente artículo indagará sobre la presencia de estas cinco dimensiones una vez que describamos la red de actores a partir de las biografías organizacionales.

En México, la perspectiva histórica generó un importante caudal de información biográfica que permitió delinear los clivajes de clase, familia, educativos, militares, etcétera, para dar cuenta de cómo se conformaron elites dirigentes que dieron sustento tanto al Estado posrevolucionario como al Estado reciente, posterior a la alternancia del año 2000 (Camp, 2011; 2010). Estas trayectorias biográficas nutrieron diferentes redes que mantuvieron ciertos circuitos de veto socioeconómico (Gil Mendieta y Schmidt, 2002).

Retomaremos esta tradición anclada en las biografías históricas, a partir de analizar redes bimodales construidas a partir de las biografías de actores conservadores religiosos. Las redes, en general, se componen de puntos o nodos que denotan actores, individuos u organizaciones, y líneas que aluden a las relaciones entre nodos. Líneas y puntos (nodos) conforman un

grafo que denota un espacio de relaciones sociales. En nuestro caso los nodos estarán en una primera etapa conformados por puntos que serán por un lado individuos (con nombre y apellido) y por otro, organizaciones de pertenencia (red bimodal) (Borgatti y Everett, 1997). En una segunda etapa, transformaremos la red bimodal en redes unimodales considerando que cualquier par de individuos que pertenece a la misma organización se relaciona entre sí (red unimodal de actores) y que, por otro lado, cualquier par de organizaciones en las que hay copertenencia de dos actores también se relacionan entre sí (red unimodal de organizaciones) (Wasserman, Faust, y Urbana-Champaign, 1994).

Estas redes se construyeron sobre la base de setenta y siete biografías de actores conservadores religiosos que presentaban posturas anti género. Estas biografías constituyen una base de datos exploratoria, aunque no necesariamente exhaustiva. En este sentido, no representan a la comunidad de elites dirigentes conservadoras en toda su extensión sino a un sector específico dentro de la misma. Fueron seleccionadas a través del seguimiento en *Google News* de eventos claves considerados como relativos a una agenda conservadora religiosa anti género. A partir de estos eventos (por ejemplo, la marcha del Frente Nacional por la Familia en oposición al proyecto de Ley para la ampliación de Derechos LGBT+ en 2018) se seleccionaron nombres de personajes claves durante el sexenio de Peña Nieto y los primeros años del de AMLO (2019 y 2020). Por otro lado, dicha selección se complementó con nombres provenientes del Informe periodístico denominado “La Divina Cuarta Transformación”, y con el seguimiento de las biografías de los legisladores que votaron a nivel nacional por proyectos conservadores religiosos anti género durante el período mencionado. En todos los casos se siguió un criterio estricto. Se consideró como conservador anti género a todo aquel claramente opuesto a la agenda de derechos de género y de grupos LGBT+. De esta forma, se considero como conservador religioso anti género a todas aquellas personas que declaran o impulsan acciones de oposición a las políticas, leyes y agendas que buscan promover la igualdad de género, la agenda feminista y los derechos de las personas LGBT+. Estos grupos suelen estar conformados por individuos y organizaciones que defienden una visión tradicional y restrictiva de los roles de género y la sexualidad, y que consideran que cualquier desviación de esta norma es una amenaza para los valores y la moral tradicionales de la sociedad, generalmente centrada en

la familia heteronormada (ver Bárcenas Barajas, 2021; Biroli y Caminotti, 2020; Corrales, 2020; Pérez Bentancur y Rocha-Carpiuc, 2020; Paternotte, 2020; Zarembeg y Almeida, 2022). Para el caso mexicano que nos ocupa se siguieron especialmente posturas (a nivel nacional) frente a pin parental, matrimonio igualitario y aborto por haber ocupado un lugar central en la agenda conservadora en años recientes.

Por otra parte, la característica religiosa se derivó de la pertenencia a una organización religiosa o a una organización para la que existe información clara y contundente sobre su relación con redes religiosas. Si no se podía comprobar que el actor perteneciera a una organización religiosa o emitiera un compromiso religioso claro, dicho nombre del actor se quitaba de la base. Ello ayudó a deslindar entre aquellos a quienes podemos describir como religiosos, de aquellos otros que pudieran confluír con contenidos conservadores religiosos por mera oportunidad en alguna acción puntual (por ejemplo, formar parte del PES sin ser religioso o votar un proyecto de ley antiaborto por conveniencia política coyuntural). Finalmente, se consideró como político de elite a todo aquel que ocupara o haya ocupado un puesto de liderazgo en el Poder Legislativo, Ejecutivo o Judicial o que ocupara un puesto de liderazgo notorio en el ámbito de la sociedad civil nacional o internacional (ver anexo).

Una vez obtenida esta base, en un tercer momento nos centraremos en analizar características de actores relevantes de la red en función de ocupar posiciones claves con respecto a dos medidas aportadas por el análisis de redes a saber: la intermediación (*betweenness*) y el grado (*degree*). Ambas son medidas de centralidad que ubican posiciones relevantes en términos de la circulación de poder en una red. Ambas medidas aluden a diferentes dimensiones implicadas en un concepto complejo como el poder y su circulación. La primer medida, intermediación, se refiere al número de veces que un actor se ubica en el camino más corto entre dos actores que no se conectan directamente entre sí. La dimensión a la que apunta esta medida implica conocer quiénes actúan conectando más a los actores de una red, e incluso detectar quiénes tienen una función de puente tan importante que de no estar en la red la misma quedaría más desconectada internamente.<sup>5</sup> Por otra parte, se observarán a aquellos actores que

<sup>5</sup> Técnicamente la medida de intermediación implica la medición de las veces en que un nodo aparece en el camino más corto o geodésico entre dos nodos que no se conectan directamente entre sí. Por otra parte, los nodos que son puntos de corte (*cut point*) implican que de no estar se podrían conformar subgrafos.

detenten más relaciones con otros actores en la red a partir de la medida de grado. Esta segunda medida alude de alguna manera a una dimensión de popularidad y capacidad de relacionamiento.<sup>6</sup>

Una vez ubicados los actores relevantes en términos de intermediación y grado aportaremos datos cualitativos de sus trayectorias biográficas en forma de observar si las mismas aluden a las dimensiones de flexibilidad propuestas por Wedel. Aportaremos algunas reflexiones que la evidencia tanto biográfica como hemerográfica nos permite construir.

### **Conservadores religiosos políticos: análisis de redes**

El análisis de las redes construidas a partir de biografías de conservadores religiosos arroja aprendizajes interesantes tanto en lo que refiere a cuestiones estructurales de la red, como en lo relacionado a características cualitativas de los personajes claves seleccionados en términos de sus posiciones centrales en la red (en función de sus posiciones en las medidas de intermediación y grado).

En términos estructurales, podemos decir que una primera observación a la red bimodal (de actores y de organizaciones conjuntamente) nos permite observar una sección del grafo más fragmentada en subgrafos (del lado derecho del grafo) y una sección más compacta (del lado izquierdo).

---

<sup>6</sup> En términos técnicos la medida de grado implica medir cuántos lazos (líneas) adyacentes existen por cada nodo (punto) de una red.



Cuando (a pesar de la abundancia de información) nos aproximamos a observar qué actores y qué organizaciones están incluidos en el componente principal (lado izquierdo) y en los diversos componentes restantes (lado derecho), advertimos que en el componente del lado izquierdo se encuentran interconectados compactamente actores y organizaciones pertenecientes a la Iglesia católica en sus variadas corrientes. Por ejemplo, Legionarios de Cristo, *Opus Dei* y El Yunque se incluyen aquí. Al mismo tiempo se interconectan con diversas asociaciones nacionales e internacionales de defensa de la familia y en contra del aborto. En tanto del lado derecho, si bien encontramos a algunos actores y organizaciones del campo católico, la mayor parte de los diversos componentes está conformada por actores y organizaciones del amplio y heterogéneo campo evangélico. Por ejemplo, la Confraternidad Nacional de Iglesias Cristianas Evangélicas (CONFRATERNICE) o la Iglesia Casa sobre la Roca ligada al campo evangélico neopentecostal se encuentran en distintos componentes del lado derecho del grafo. Desconocemos si la mayor presencia de actores evangélicos en el lado más fragmentado del grafo podría corresponderse con una alta renovación de iglesias y liderazgos en el campo evangélico o con otra lógica. Futuras investigaciones deberán explorar los posibles factores asociados con los datos que aquí aparecen.<sup>8</sup>

También la asociación internacional denominada *Capitol Ministres* se encuentra en este lado (derecho) del grafo. La misma fue fundada en Estados Unidos en 1996 y se dedica a difundir “la palabra de Dios” entre (Bárcenas Barajas, 2014) actores políticos en dicho país y hoy en día también en América Latina y el mundo. En nuestra red, este nodo conecta a 6 actores políticos, lo que la hace uno de los nodos con mayor grado (*degree*) entre los componentes del lado derecho. Entre ellos destaca el senador por el Partido Revolucionario Institucional (PRI) Manuel Añorve Baños,<sup>9</sup> que

---

conecte. En un grafo dirigido, dos vértices están en el mismo componente débil si hay un semi-camino (*semi-path*) que los conecta. Dos vértices  $x$  e  $y$  están en el mismo componente fuerte si hay un camino (*path*) que conecta  $x$  con  $y$  y un camino que conecta  $y$  con  $x$ .

<sup>8</sup> Debemos aclarar nuevamente que el análisis aquí presentado sobre dirigentes de corrientes de iglesias evangélicas (y católicas) anti género no significa que en estas iglesias no existan corrientes que de diferentes maneras propongan la inclusión y “normalización” de grupos y derechos LGBT y de género (ver Bárcenas Barajas, 2020). En este artículo estamos haciendo un recorte específico sobre líderes conservadores anti género lo que no implique que el espacio de estas iglesias contenga corrientes más amplias y diversas.

<sup>9</sup> Manuel Añorve Baños es un político y empresario mexicano nacido el 22 de septiembre de 1957 en Acapulco, Guerrero. Es licenciado en Administración de Empresas por la

encabezó una acción contra el aborto congregando a figuras de diversas posiciones religiosas (tanto católicas como evangélicas conservadoras anti género). Es importante entender que la ubicación en redes fragmentadas o desconectadas entre sí no ha impedido que a la hora de convocar en torno a proyectos políticos conservadores se logre la unión de actores provenientes de diferentes raigambres religiosas y organizacionales. En este sentido, el citado proyecto contra el aborto (que pretendía penalizarlo bajo cualquier circunstancia) se presentó en abril de 2019 y fue respaldado por actores tan diversos como Alejandra Noemí Reynoso del Partido Acción Nacional (PAN) conectada con varios actores de raigambre católica Profamilia, y Omar Obed Maceda Luna del Partido de la Revolución Democrática (PRD) y relacionado con la cristiana y evangélica CONFRATERNICE.

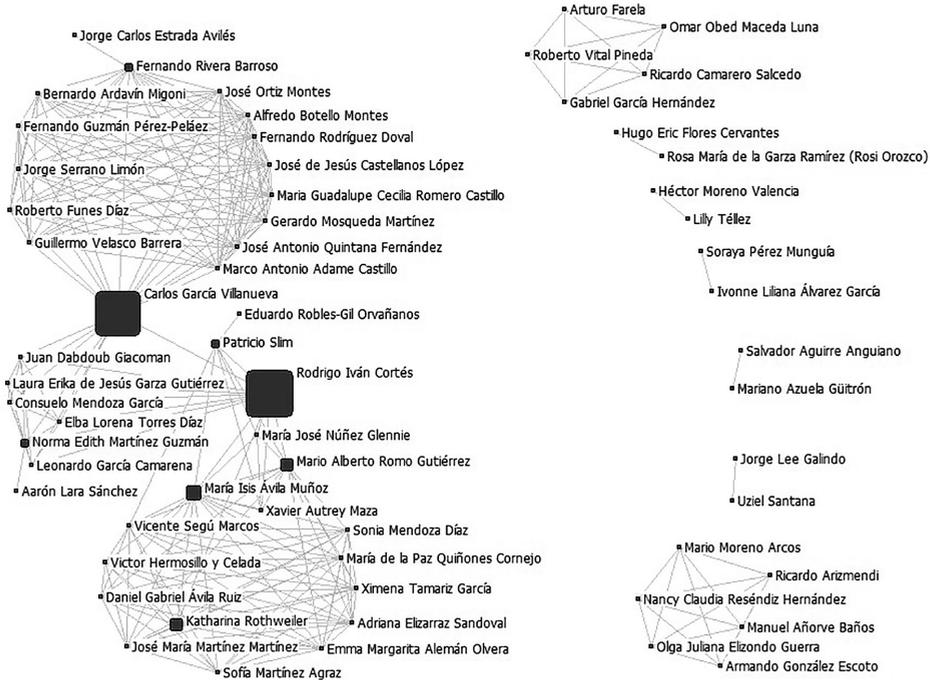
Luego de observar este panorama general, al analizar la base unimodal centrada en los actores (ver grafo 2, abajo), podemos inferir la posición en la red de personajes específicos en términos de las medidas de intermediación y grado. Con ello, podemos explorar cualitativamente sus trayectorias para indagar si las mismas muestran características flexibles para las dimensiones señaladas en el apartado teórico.

---

Universidad Autónoma de Guerrero y cuenta con una maestría en Administración Pública por el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey. En su trayectoria política ha desempeñado diversos cargos tanto a nivel local como federal. Fue Diputado local en la LIII Legislatura del Congreso del Estado de Guerrero, así como Diputado federal en la LX Legislatura de la Cámara de Diputados del Congreso de la Unión. También se ha desempeñado como Presidente municipal de Acapulco en dos ocasiones, la primera de 1999 a 2002 y la segunda de 2012 a 2015.

## GRAFO 2

### Relaciones entre actores políticos conservadores religiosos por intermediación



**Fuente:** Elaboración propia con base en 77 biografías.

\* Los cuadrados son nodos que representan actores políticos catalogados como conservadores religiosos.

\*\* Las líneas representan relaciones entre actores deducidas a partir de la base bimodal: si dos actores pertenecen a la misma organización se infiere que tienen relación.

\*\*\* El tamaño de los nodos (cuadrados) señala mayor a menor intermediación (*betweenness*).

El grafo 2 muestra el componente principal (a la izquierda) y varios componentes secundarios (a la derecha) que salieron también a la luz en el análisis del grafo 1. Este nuevo grafo muestra la relación entre los actores políticos del campo conservador religioso. La relación ha sido deducida sobre la base de co-pertenencia a una misma organización, siguiendo el método clásico de análisis de redes bimodales y su transformación en redes unimodales de actores (Borgatti y Everett, 1997). Al mismo tiempo, el grafo señala a los actores que ocupan las posiciones más relevantes en términos de la medida de intermediación. Como puede observarse

siguiendo el tamaño de los nodos, los tres actores más relevantes dentro del componente principal (lado izquierdo) en términos de intermediación son (de mayor a menor) Rodrigo Iván Cortés, Carlos Villanueva y más lejos, María Isis Ávila Muñoz, seguida de cerca por Katharina Rotweiler, Mario Alberto Romo Gutiérrez y Patricio Slim. De esta forma, Rodrigo Iván Cortés está 393 veces en el camino más corto entre dos actores que no se conectan directamente entre sí, Carlos Villanueva 375 veces, mientras que María Isis Ávila Muñoz está 106 veces, Katharina Rothweiler 86, Alberto Romo Gutiérrez 74 y Patricio Slim 45 veces, todos por encima de la media en la medida de intermediación.<sup>10</sup> En los componentes ubicados a la derecha del grafo, resulta interesante observar que ningún actor monopoliza la intermediación (todos los nodos son de similar tamaño en el grafo). Como veremos más adelante allí se destacan actores en términos de grado (*degree*) o cantidad de lazos por nodo. Esto se relaciona actualmente con la fragmentación entre los subgrafos pero podría estar indicando una mayor horizontalidad o una mayor movilidad en términos de intermediación en el campo (al parecer el campo evangélico anti género) que deberá seguirse monitoreando y analizando a futuro. Es importante notar que dado que la relación se dedujo de la copertenencia organizacional resulta bastante lógico que el campo anti género más fuertemente católico se presente separado del campo anti género con mayor presencia de actores evangélicos. Ello no quiere decir que estos actores no puedan relacionarse entre sí en eventos que requieren coaliciones específicas, como notaremos más adelante con el caso de la presentación de una ley contraria al derecho al aborto en el Senado (liderada por Manuel Añorve).

Las trayectorias cualitativamente analizadas de varios actores relevantes en términos de intermediación resultan elocuentes con relación a la flexibilidad. Sin embargo, como veremos, también existe una interesante articulación entre nuevos liderazgos que asumen rasgos de flexibilidad (en términos de Wedel) y viejos liderazgos que muestran características de elites más tradicionales.

El personaje más destacado en términos de intermediación que muestra varias características de flexibilidad es el propio Rodrigo Iván Cortés

<sup>10</sup> La media de intermediación para la red es de 15. Sólo 8 actores están por encima de la media. Todos ubicados en el componente principal. Además de los mencionados en el texto se encuentran por encima de la media: Norma Edith Martínez Guzmán y Fernando Rivera Barroso (ver anexo).

Jiménez. Este actor es uno de los líderes profamilia heteronormada más reconocidos públicamente en México. Es relativamente joven (nació en 1971) y es presidente del Frente Nacional por la Familia (FNF); cofundador y vicepresidente del *Political Network of Values* (PNV); miembro fundador de la Red Nuevo Pensamiento Democrático, con sede en Santiago, Chile; miembro fundador de la Red Pensamiento y Praxis Humanista, con sede en México; cofundador y coordinador de la Red de Acción y Ética Política y miembro de la Red Latinoamericana de Intelectuales Demócratas Cristianos, con sede en Buenos Aires, Argentina. El propio Cortés se define a sí mismo en redes sociales (*Twitter* y *Linkedin*) como catedrático, columnista y líder Cívico Humanista, presidente del Frente Nacional por la Familia y vicepresidente de la *Political Network For Values*. Ello muestra una superposición de roles en el mundo académico, periodístico, político y de la sociedad civil acorde a lo que señala el marco de redes flexibles.

Su liderazgo en instituciones claves de la red también en términos de intermediación es importante (ver grafo 3, en anexo). El FNF es el frente que lideró la oposición a la propuesta de ley que buscaba ampliar derechos LGBT+ enviada al Legislativo por el presidente Enrique Peña Nieto y derrotada en la Cámara de Diputados en 2018, precisamente, entre otras cosas, por esta oposición. La misma consiguió movilizar numerosas marchas anti derechos LGBT+ en diferentes ciudades de los estados mexicanos y en la Ciudad de México, capital del país (López Pacheco, 2018). El FNF se caracteriza por un discurso y acciones políticas basadas en una idea de familia heteronormada que estaría siendo amenazada por lo que consideran como ideología de género. Una supuesta ideología que según los integrantes del FNF estaría destruyendo los valores fundamentales de dichas familias, basados en una supuesta matriz civilizatoria cultural occidental católica. Ello estaría trastocando los roles “naturales” de los padres de familia llevando, por ejemplo, a las mujeres-esposas-madres a apartarse de las responsabilidades de cuidados asignados a ellas en términos supuestamente biológicos (Lacoste, López, y Gallegos, 2022) y a las juventudes a volcarse a las adicciones y a la violencia, en lo que constituye un paradigma de securitización del discurso conservador anti género basado en la familia heteronormada en México (Wilkinson, 2021).

Por su parte, la PNV incluye acciones en Latinoamérica y en el mundo y agrupa a políticos de muy diversos países y de variada envergadura (incluyendo a presidentes). El propio Cortés, en entrevista realizada el 21 de

septiembre de 2021 define a esta red como un foro que agrupa a legisladores y gobernantes que comparten valores comunes de “nuestra civilización occidental cristiana” en torno a la “defensa de la vida, la familia y la libertad religiosa” (Cara a Cara, 2017).<sup>11</sup> Finalmente, cabe destacar otra organización propiciada por Iván Cortés que también ocupa un lugar destacado en términos de intermediación en el componente ubicado a la izquierda del grafo (ver grafo 3 en anexo), a saber: la Red de Acción y Ética Política (RAEP). La RAEP agrupa a políticas y políticos mexicanos. En redes sociales se presenta como una plataforma en la que se busca formar “a los mejores políticos de México”. Si bien en un principio el lenguaje de la página parece secular, entre los principios anunciados que rigen a la red se pone en el centro la dignidad humana, la centralidad de la familia, la libertad de conciencia y de religión y la participación ciudadana, transparencia y bien común.<sup>12</sup> Una mirada atenta a los diferentes principios y actividades de la red muestra claramente la raíz religiosa de la misma y sus conexiones con las otras plataformas impulsadas activamente por Iván Cortés.

María Isis Ávila Muñoz (tercera posición en intermediación en el grafo 2), hija del exgobernador del Estado de México: Eruviel Ávila (2011-2017) y nombrada por éste presidenta del Sistema Nacional para el Desarrollo Integral de la Familia (DIF) en dicho Estado, pertenece tanto a la PNV como a la RAEP cofundadas por Cortés. A su vez, esta actora pertenece a la *Alliance Defending Freedom* (ADF) una importante organización internacional comprometida con la protección de la libertad religiosa, la libertad de expresión, el matrimonio y la familia, los derechos de los padres y (tal como se enuncia en sus propias redes) con “la santidad de la vida”.<sup>13</sup> De esta forma, Isis Ávila constituye un puente entre las redes políticas conservadoras religiosas impulsadas por Cortés y otros actores ligados a organizaciones profamilia y antiaborto. En conjunto, Ávila superpone posiciones dentro del Estado y en organizaciones nacionales e internacionales en defensa de ejes religiosos católicos fundamentales, a la vez que en su propia trayectoria superpone su trayectoria política con su filiación parental. Ello muestra una afinidad electiva importante con los rasgos de redes flexibles enunciados por Wedel.

<sup>11</sup> Frases emitidas *on-line* en el programa titulado como Preguntas de Fe, grabado desde la Costa Oeste de EEUU en los estudios de Orange County y transmitido por EWTN y por la Radio Católica Mundial.

<sup>12</sup> Ver <https://raep.com.mx/declaracion-de-principios-raep/> consultada el 26/05/2022

<sup>13</sup> Ver <https://adfflegal.org/> consultada el 26/05/2022. Ver también (Dick, 2021).

Por otra parte, siguiendo con el análisis cualitativo del actor Rodrigo Iván Cortés, intermediador clave en la red, podemos decir que hasta ahora su múltiple pertenencia en diferentes organizaciones nacionales e internacionales sólo anticipa apenas un aspecto de flexibilidad propuesto por Wedel. Otros datos muestran múltiples y superpuestos posicionamientos de este actor.

Por un lado, Cortés se distingue por haber labrado una múltiple carrera académica en universidades que a su vez tienen fuertes conexiones con organizaciones religiosas consolidadas del campo católico mexicano, como el Yunque o el *Opus Dei*. Su formación incluye una licenciatura en Filosofía por la Universidad Panamericana, maestría en Administración Pública en la Universidad Anáhuac del Norte, Candidatura a Doctor en Historia y Filosofía por la Universidad Anáhuac del Sur. Actualmente se desempeña como profesor en la Universidad Panamericana; en la Universidad Anáhuac y en el Instituto Superior de Ciencias de la Familia. También es profesor del Curso *de Relativism, Modernity and the Revival of Culture* en la Universidad de Oxford, Inglaterra; y del curso sobre Humanismo y Empresa en la Universidad Complutense en Madrid, España. Menos conocida, sin embargo, es su formación simultánea en cursos de seguridad y defensa nacional. De acuerdo con Wilkinson (2021), la extensa carrera académica de Cortés incluye cursos en la Universidad de Defensa Nacional, una casa de estudios superiores en estrategia militar en los Estados Unidos. Cortés también cuenta con formación en el Galilee College, Israel, donde fue asesorado por expertos en seguridad en el Kibbutz Nizra residencial. Entre los componentes de este curso se revisan particularmente rubros relacionados con la llamada guerra cultural. Es interesante que el curso en la Universidad de Defensa Nacional haya sido tomado también por Agustín Laje, autor del *best seller* el *Libro Negro de la Nueva Izquierda-Ideología de género y subversión cultural*, escrito junto a Nicolás Márquez. No deja de ser sugerente que dos líderes renombrados en el campo de la reacción conservadora anti género en América Latina (Agustín Lajes y Rodrigo Iván Cortés) tengan formación en asuntos de seguridad similares, incluidas herramientas sobre guerra cultural. No sorprende, entonces, que en reiteradas entrevistas Cortés se refiera a su causa como un medio para enfrentar “la maquinaria de guerra de la ideología de género”. Ambos líderes coinciden en señalar a la “ideología de género” como causa de la erosión familiar y por ende de la destrucción de la sociedad (y aún más, como causal de

destrucción de la civilización occidental), y en ese sentido como factor productor de la violencia en México, América Latina y el mundo.

Adicionalmente, en sintonía con lo que Wedel describe para el caso de las nuevas elites, Cortés ha participado activamente en posiciones de gobierno y como legislador.<sup>14</sup> En varias de estas posiciones también se ha volcado al tema de la seguridad y la defensa nacional. Destaca su participación en la construcción de la primera Ley de Seguridad Nacional mientras fuera Diputado, durante el gobierno del presidente Felipe Calderón. Esta información no apunta a construir conjeturas conspirativas sino a develar las capas superpuestas de la cooperación entre un actor clave de la red conservadora religiosa anti género mexicana y actores de carácter internacional que ligan cuestiones políticas de seguridad con asuntos religiosos conservadores.<sup>15</sup> En este contexto, la securitización del discurso y las estrategias en torno a la familia en México cobran una nueva dimensión (Wilkinson, 2021; López Pacheco, 2021). La securitización alude a una versión de la ideología de género como causa principal de la destrucción de valores cristianos occidentales que sustentan a la familia –y la sociedad–, de ahí la necesidad de asegurar y defender a la familia frente a la supuesta erosión propiciada por la ideología de género. Esta ideología se implanta como justificación a la crisis de violencia y derechos humanos, no desde fuera del Estado sino desde dentro del mismo, tal como Wedel analizó para el caso de las nuevas elites sociopolíticas. A su vez, estas posiciones políticas implican el fortalecimiento superpuesto de las plataformas y redes que sostienen el marco interpretativo legitimador de defensa de la familia y los valores religiosos conservadores asociados.

Mientras Cortés destaca por la simultaneidad de posiciones entre el campo religioso conservador y el político, en términos de simultaneidad entre posiciones religiosas conservadoras y económicas destaca otro actor, a saber: Patricio Slim. Conectado cercanamente con Cortés y con Mario Alberto Romo Gutiérrez (presidente de la Red Familia), estos actores conforman una verdadera red flexible (*flexi net*). Patricio Slim, hijo del magnate mexicano Carlos Slim, Vicepresidente de Grupo Carso y América Móvil;

<sup>14</sup> Cortés Jiménez fue Diputado federal en la LIX Legislatura (del 29/08/2003 al 31/08/2006) por el PAN, elegido por el principio de representación proporcional.

<sup>15</sup> El propio Cortés destaca en entrevista pública que su formación en el Galilei College contribuyó a la hechura de la Ley de Seguridad Nacional en México y que su visita a este centro de estudios le sirvió para profundizar lazos entre su organización think tank y las redes de seguridad y religiosas de dicho país (Samra y Vicuña, 2014).

presidente del Consejo de Administración de Ferrosur y director general de Industrias Nacobre y de Grupo Sanborns, es a la vez presidente de la asociación *Incluyendo México* desde la que se ha financiado y apoyado a grupos antiaborto y profamilia como el Centro de Formación Humana y el Grupo Interdisciplinario para Asuntos de la Mujer, ambos ligados a los Legionarios de Cristo, *Todos por Sí a la Vida A.C.*, *Juntos por México*, *Unión Nacional de Movimientos Católicos y Sexualidad Integral Sí*. Este actor también es participante de la ya mencionada REAP.

En conjunto, desde estas posiciones múltiples, los actores señalados consolidan redes que los legitiman frente a la sociedad, desde las que pueden enunciar convicciones fuertes ancladas en discursos pseudocientíficos y desde las que buscan moldear (a veces con éxito) decisiones de carácter tanto económico como político (incluidas aquellas de seguridad nacional) (Beauregard, 2017). Entre los tres líderes señalados (Cortés, Romo y Slim) se construye un campo relacional conservador con raigambre religiosa católica, que utiliza un liderazgo joven, que sabe comunicarse utilizando términos modernos (apelando inclusive a los marcos de derechos humanos, transparencia e inclusión social) para defender contenidos profamilia y antiaborto de clivaje religioso desde una matriz que simula ser laica y científica. El uso ambiguo de la evidencia en torno a convicciones fuertes, pero presentadas en forma suavizada y modernizada resulta una característica flexible recurrente en estas figuras.<sup>16</sup>

Esta red, a su vez, está relacionada con otro actor central en términos de intermediación que, sin embargo, no presenta los mismos rasgos flexibles. Carlos Villanueva, presidente del Frente Nacional por la Familia (FNF) en Aguascalientes. Nacido en 1946, se asemeja más a los viejos líderes conservadores de raigambre conservadora que buscan incidir como empresarios y activistas externos al Estado, apelando a un discurso menos revestido ambiguamente de supuesta secularidad y pseudociencia. Su rol como actor puente en la red se centra en la conexión que detenta con dos organizaciones católicas de larga data y consolidadas en México, (el *Opus Dei* y El Yunque) a la vez que con el FNF (impulsado a nivel nacional por

<sup>16</sup> Ver en la entrevista Cara a Cara (2017) cómo Cortés menciona tanto a la demografía, a la econometría, al marco de derechos humanos internacionales, a la teoría democrática para hilar una defensa de los valores en torno a la vida, la familia y la libertad religiosa, argumentando a la vez que son herencia milenaria de la civilización cristiana occidental anclada en las tradiciones ateniense, romana y de la antigua Jerusalén.

el liderazgo más joven y flexible de Cortés). De esta forma, el FNF parece extender su capacidad de articulación aliándose con perfiles de liderazgo menos flexibles. Queda pendiente indagar en investigaciones futuras que incluyan una base de datos exhaustiva a nivel subnacional, si la articulación entre los niveles nacionales y sub-nacionales en el campo católico conservador sigue este patrón de articulación entre nuevos liderazgos flexibles y antiguos liderazgos tradicionales.

Más allá de los mencionados actores protagónicos en el componente articulado en el lado izquierdo del grafo 2, resta analizar algunas de las figuras presentes en el lado derecho, ligados al campo de las iglesias cristianas y evangélicas. En este lado, destacan dos componentes o sub-grafos. Uno ligado a la CONFRATERNICE y otro a Capitol Ministres. En ambos componentes todos los actores (nodos) están conectados entre sí, lo que implica redes densamente articuladas que conforman figuras de hexágono, uno en el lado derecho superior y otro en el lado derecho inferior del grafo 2. El primero está compuesto por Arturo Farela, Omar Obed Maceda Luna, Ricardo Camarero Salcedo y Roberto Vital Pineda. Todos partícipes de la CONFRATERNICE y en el caso de Roberto Vital Pineda también de la Comunidad Cristiana Nueva Vida. Todos a la vez disponen del mayor grado posible de relaciones de la red (un total de 4), lo que nuevamente habla de una red densamente conectada. Por otra parte, lo interesante en términos de flexibilidad, reside en que varios de estos actores, o sus hijos, ocupan simultáneamente posiciones en la estructura de Servidores de la Nación, una estructura cuasi paralela construida desde el Poder Ejecutivo para distribuir programas de asistencia social directamente hacia los diferentes estados del país (Olmos, 2019). Desde allí, y también en articulación con la Secretaría de Gobernación, han participado en la distribución de la Cartilla Moral y en la política para difundir una cultura de paz (Aziz Nassif, 2019).<sup>17</sup>

Por otra parte, la propia CONFRATERNICE conjuga una cara religiosa y al mismo tiempo secular. Por un lado, se concentra en difundir la palabra de las sagradas escrituras y por otro apoya a las iglesias cristianas y evangélicas en todo lo referente a su tramitación impositiva y constitución legal. Su

<sup>17</sup> La cartilla moral es un documento que, en palabras del actual presidente de México, Andrés Manuel López Obrador (AMLO) pretende “moralizar la vida pública de México”. Fue escrita por Alfonso Reyes en 1944 a pedido del entonces Secretario de Educación Pública, Jaime Torres Bodet. El documento abarca diversas cuestiones de cultura y de civismo incluyendo contenidos de raigambre religiosa y profamilia de corte conservador.

fundador y actual presidente se define como amigo directo del presidente AMLO y se ha reunido en varias oportunidades con él (Zaremborg, 2020). El pastor Arturo Farela combina un discurso que suele citar el texto bíblico con otro que se caracteriza por la narrativa pragmática asociada al manejo de impuestos y de marcos administrativos legales que permiten la expansión e instalación de iglesias evangélicas y cristianas en el país.

Finalmente, aunque no se muestra como un actor relevante en términos de medidas de centralidad (intermediación o grado) en la red, cualitativamente debe destacarse como proveniente del campo evangélico, particularmente del campo neopentecostal asociado a la Iglesia Casa de la Roca, el líder político Hugo Erick Flores Cervantes. Este actor muestra especialmente rasgos relativos a las dimensiones de flexibilidad expuestas por Wedel, lo que (como hipótesis para investigaciones futuras) podría estar indicando una relación particularmente fructífera entre flexibilidad y rasgos propiciados por iglesias de corte neopentecostal. En este punto, es importante decir que la doctrina neopentecostal admite abiertamente la doble pertenencia al mundo secular y religioso fomentando lo que ha dado en llamarse como teología de la prosperidad. La teología de la prosperidad propone que la salvación no se ubica en el más allá, sino que el reconocimiento divino se expresa en la propia tierra. Si los fieles demuestran su fe, ello será recompensado durante el devenir de la vida terrenal. Cuanta mayor la fidelidad, mayor será la recompensa. Las recompensas incluyen la ocupación de cargos públicos, entendiéndose que cuanto más alto sea el cargo, mayor ha sido la demostración de fe y, por ende, la recompensa divina. Este paradigma rompe con la división entre una esfera sacra dedicada a lo religioso y una esfera mundana ligada a la vida pública (Ávila Arteaga, 2008; Pérez Guadalupe, 2017).

Eric Flores encarna esta perspectiva y la Iglesia Casa sobre la Roca, a la que pertenece también. Cuando uno revisa la presentación de esta Iglesia en redes puede observar el uso profuso de un lenguaje relativo a la superación personal y una estética casi cercanas al marketing.<sup>18</sup> La Iglesia se presenta comunicacionalmente a sí misma imitando ambiguamente una estética secular, como si se tratara de un grupo o espacio de superación humana. Sólo que dicho grupo de superación está fundado en valores bíblicos basados en la teología de la prosperidad y su agenda con respecto

<sup>18</sup> Ver <https://csr.org.mx/movil/>. Último acceso 26/05/2022.

a la familia, el aborto y las identidades sexuales LGBTQ+ es muy similar a la de los católicos conservadores anti género analizados. En dicha Iglesia, Flores se ha desempeñado en posiciones notables, similares a las que podría ocupar un pastor. Su adscripción evangélica data de su origen familiar. Flores nació en el seno de una familia enlazada a la Iglesia de Dios, agrupación de corte bautista y estudió en una preparatoria presbiteriana: el Instituto Juárez, en el sur de la Ciudad de México (Barranco, 2014).

Fundada por la activista social, devenida panista, Rosy Orozco (y por su marido Alejandro Orozco), se ha observado que la iglesia Casa sobre la Roca habría apoyado electoralmente al expresidente Felipe Calderón Hinojosa en su campaña electoral de 2006 (Indigo, 2019). Lo cierto, sin embargo, es que Erick Flores ha conformado alianzas sucesivas con las coaliciones electorales tanto panistas, como priístas así como del partido Movimiento de Regeneración Familiar (MORENA) actual partido en el gobierno, en 2006, 2012 y 2018 sucesivamente. Este actor se ha destacado en varios campos desde los que ha reforzado simultáneamente sus redes, influencia y legitimidad.

En el ámbito político es, al momento de escribir este texto, Delegado (un cargo de alta jerarquía) en la estructura de Servidores de la Nación en Morelos, desde la que preside la distribución de los programas de bienestar en dicho Estado. Ha sido (desde posiciones más actuales a pasadas) fundador del PES y Presidente de dicho partido hasta la pérdida reciente de su registro, asesor de la presidencia de la Comisión de Régimen y Concertación Política de la Cámara de Diputados en la LV Legislatura; asesor de la Asamblea del Distrito Federal (ALDF) en la I Legislatura; Asesor de la presidencia de la Gran Comisión del Senado en la LVI Legislatura (desde 2006 a 2012 ha sido Senador suplente de la LX y la LXI legislaturas, sin toma de protesta); Director general de Normatividad del Instituto para Protección al Ahorro Bancario; Oficial Mayor de la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT); Director general del Gobierno del Distrito Federal. Su carrera política es tan antigua como el origen familiar de su trayectoria religiosa evangélica. Antes de ocupar posiciones ligadas al PAN, ocupó cargos políticos durante gobiernos priístas, incluido el puesto de asesor del presidente Zedillo a finales de los años 90.

Desde las posiciones ocupadas (especialmente durante los diversos períodos legislativos) impulsó una activa agenda profamilia, antiaborto, pro pin parental y contra derechos LGBTQ+ que ubicó a su partido (el PES) al frente de la presentación de proyectos conservadores anti género

(especialmente el pin parental) en los estados de la república.<sup>19</sup> A la vez, este partido, hoy extinto, propuso una agenda legislativa que condonara impuestos a las iglesias (incluidas las evangélicas) y que les permitiera ampliar las concesiones otorgadas en radio y televisión (Delgado Molina, 2019). De haberse aprobado estas propuestas, habrían permitido a los líderes político-religiosos conjugar con mayor profundidad posiciones simultáneas entre el mundo secular y religioso.

A la vez que ocupó estas posiciones políticas y religiosas Flores desarrolló una extensa carrera académica en el campo del litigio y la consultoría privada jurídica.<sup>20</sup> Tal como lo analiza Wedel, este actor supo aprovechar las múltiples ventajas que da la ocupación de posiciones superpuestas, en este caso entre el mundo privado, el mundo religioso y el mundo público. Especialmente desde las posiciones académicas forjó una imagen de legitimidad que le permitió contrarrestar acusaciones de corrupción (durante su estadía en SEMARNAT, lo que incluyó la prohibición de ocupar cargos en la administración del Ejecutivo hasta 2020). También desde su rol académico, intentó consolidar posiciones defensivas de los acusados (entre ellos, paramilitares) en la matanza de Acteal.<sup>21</sup> Varias fuentes indican

<sup>19</sup> Hacia enero de 2022, en 14 Estados (de 32) se había presentado una iniciativa a favor del pin parental, proponiendo que los padres tengan el derecho de vetar contenidos educativos relativos a la educación sexual y a las identidades LGBT+ en la currícula escolar de sus hijos. En uno de los estados (Aguascalientes) la iniciativa fue aprobada, sin embargo, organizaciones feministas y LGBT+ han interpuesto un amparo ante la Corte Suprema de la Nación en contra de dicho proyecto, que tiene grandes posibilidades de ser exitoso.

<sup>20</sup> Entre su carrera académica se encuentra: Licenciatura en Derecho por la UNAM; Especialista en Derecho Internacional y Comercial; Maestría en Derecho Público, Economía y Gobierno por la Universidad de Harvard; Doctorado en Ciencias Jurídicas por la Universidad de Harvard; Docente de Derecho Internacional; fue Docente de la División de Asuntos Jurídicos del Centro de Investigación y Docencia Económica (CIDE) y Docente de Derecho Comercial. Entre su práctica jurídica privada ha sido socio del despacho jurídico Durán, Flores y Soria, y socio fundador de Consultores en Planeación Estratégica y Capacitación Administrativa CPK. Ha trabajado en distintos despachos de abogados tanto nacionales como extranjeros, como Cleary, Gottlieb, Steen & Hamilton en Nueva York, Estados Unidos; Consultores Jurídicos Aduanales Especializados y es socio fundador de Consultores de Planeación Estratégica y Capacitación Administrativa.

<sup>21</sup> La matanza de Acteal se produjo el día 22 de diciembre de 1997, por incursión paramilitar en la comunidad indígena de la localidad de Acteal, municipio de Chenalhó, región de Los Altos de Chiapas, sureste de México. La matanza se sitúa en el contexto de la respuesta violenta del gobierno mexicano contra el Ejército Zapatista de Liberación

que comenzó a propugnar esta defensa desde que ocupaba el puesto de asesor presidencial durante el gobierno del expresidente Zedillo en 1999. (Hernández Navarro, 2007; Demos y Navarro, 2021).

En conjunto, podemos decir que este personaje político conservador religioso de raigambre evangélica neopentecostal representa varias de las dinámicas propias de las redes y actores flexibles propuesta por Wedel. Desde sus múltiples posiciones de ventaja en diversos campos tanto públicos como privados y tanto seculares como sacros, dichos actores han impulsado una agenda religiosa conservadora anti género desde las entrañas mismas del estado laico.

## Conclusiones

Este artículo se propuso explorar en qué medida actores de la elite política conservadora religiosa anti género habrían adquirido características de redes flexibles. Para ello realizamos un análisis de redes basado en redes bimodales y unimodales derivadas de la selección de setenta y siete biografías. A su vez, analizamos cualitativamente la trayectoria de personajes claves en la red tanto en términos de medidas de centralidad de intermediación como de grado.

Con base en dichos análisis, pudimos observar la existencia de una red más compacta ligada a actores y organizaciones referidos al amplio campo católico conservador, en la que algunos actores ocupan posiciones prominentes en términos de intermediación. También pudimos observar la existencia de subredes fragmentadas, entre las que se presentan varios actores y organizaciones del campo evangélico (aunque también se presentan algunos actores y organizaciones católicas). En estas redes fragmentadas no se destacan actores en términos de intermediación sino en término de grado y densidad de las pequeñas subredes conformadas. Estos componentes del grafo analizado estarían mostrando diferentes dinámicas de relacionamiento. Una dinámica parece interconectar compactamente en el campo católico a organizaciones y actores que cuentan con larga data y consolidación junto a actores y organizaciones nuevas, que presentan

---

Nacional (EZLN). Algunos indican que conflictos religiosos entre denominaciones evangélicas y católicas de base se incluyeron en este evento y su devenir (ver: <https://www.cndh.org.mx/noticia/matanza-de-actea-chiapas>, consultado 26/05/2022).

características flexibles como las señaladas por la teoría inspirada en Wedel. De esta forma, en este campo amplio y compacto se estarían entretejiendo redes flexibles y redes tradicionales primordialmente católicas, profamilia, antiaborto y anti derechos LGBT+.

Por otro lado, en la parte que muestra componentes fragmentados parecen ubicarse organizaciones del campo evangélico y cristiano. Queda a futuro investigar más si esta fragmentación está mostrando una dinámica de renovación continua de iglesias y liderazgos en este campo o una mayor competencia entre los mismos.

Por otro lado, con relación a actores relevantes de la red observamos que las biografías muestran varias características flexibles de superposición entre roles ubicados tanto del mundo privado, religioso y público. En el campo católico compacto llamó la atención la superposición de trayectorias ligadas a la seguridad y a la defensa nacional con el discurso de securitización de la familia, promulgado por estos liderazgos y las plataformas nacionales e internacionales que promueven. Esta es una línea de investigación que también parece importante seguir analizando en el futuro.

También en dicho campo destacan los perfiles de actores más jóvenes, que superponen ambiguamente posiciones y lenguajes aparentemente seculares con otros de naturaleza religiosa, articulándose a la vez con actores de mayor rango de edad y con un perfil más tradicional. Queda pendiente indagar en investigaciones futuras si este tipo de relacionamiento se presenta especialmente entre niveles de liderazgo nacionales y subnacionales en el campo católico.

Finalmente, la exploración de biografías del campo cristiano evangélico mostró superposición de posiciones particularmente entre el campo religioso y el aparato gubernamental de los Servidores de la Nación. Ello abre una línea específica de investigación a futuro para indagar en qué medida la distribución de programas del bienestar, relativos al campo de la política social prioritaria del Ejecutivo actual, se está entrelazando con contenidos y acciones provenientes del mencionado campo religioso cristiano y evangélico.

Finalmente, el marco de elites flexibles se vio especialmente reflejado en la trayectoria de un importante líder político evangélico neopentecostal adscrito a la teología de la prosperidad. La capacidad de aprovechar particularmente las múltiples posiciones que ofrece la prosperidad, buscada tanto en el campo político secular como en el campo religioso, a la vez que

en el campo privado y académico se hizo especialmente presente en la biografía de Hugo Eric Flores Cervantes, fundador del PES. Dada la pérdida de registro de este partido (lo que implica un fracaso en la movilización de votantes), queda pendiente indagar en qué medida esta lógica flexible resultó realmente fructífera para una agenda proveniente del campo neopentecostal en el contexto mexicano y comparar si, en cambio, ha resultado (o no) más provechosa para actores y organizaciones del campo católico que al parecer habrían mixturado esta nueva lógica flexible a nivel nacional con otras enraizadas en actores tradicionales más consolidados y posiblemente prevalentes a nivel subnacional.

## Bibliografía

- Ávila Arteaga, Mariano. 2008. *Entre Dios y el César: minorías religiosas como actores políticos en México (1992-2002)*. Basilea: Libros Desafío.
- Aziz Nassif, Alberto. 2019. “¿Las iglesias hasta la cocina?” *El Universal*, 2019. <https://www.eluniversal.com.mx/articulo/alberto-aziz-nassif/nacion/las-iglesias-hasta-la-cocina>
- Bárceñas Barajas, Karina. 2021. “Antagonismos en el espacio público en torno a la ‘ideología de género’: expresiones del neoconservadurismo católico y evangélico en México”. En *Religiones y espacios públicos en América Latina*, editado por Renée De la Torre y Pablo Semán, 457-82. Ciudad de México y Buenos Aires: CLACSO-CALAS.
- Bárceñas Barajas, Karina. 2020. *Bajo un mismo cielo: las iglesias para la diversidad sexual y de género en un campo religioso conservador*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales.
- Bárceñas Barajas, Karina. 2014. “Igrejas e grupos espirituais para a diversidade sexual e de gênero no México: intersecções sobre religião e gênero”. *Revista de Estudos Sociais*, n. 49: 33-46.
- Barranco, Bernardo. 2014. “El nuevo partido neopentecostal”. *La Jornada*, 30 de julio de 2014, sec. Opinión. <https://www.jornada.com.mx/2014/07/30/politica/022a1pol>
- Barranco, Bernardo. 2016. *Las batallas del Estado laico: La reforma a la libertad religiosa*. México: Penguin Random House Grupo Editorial.

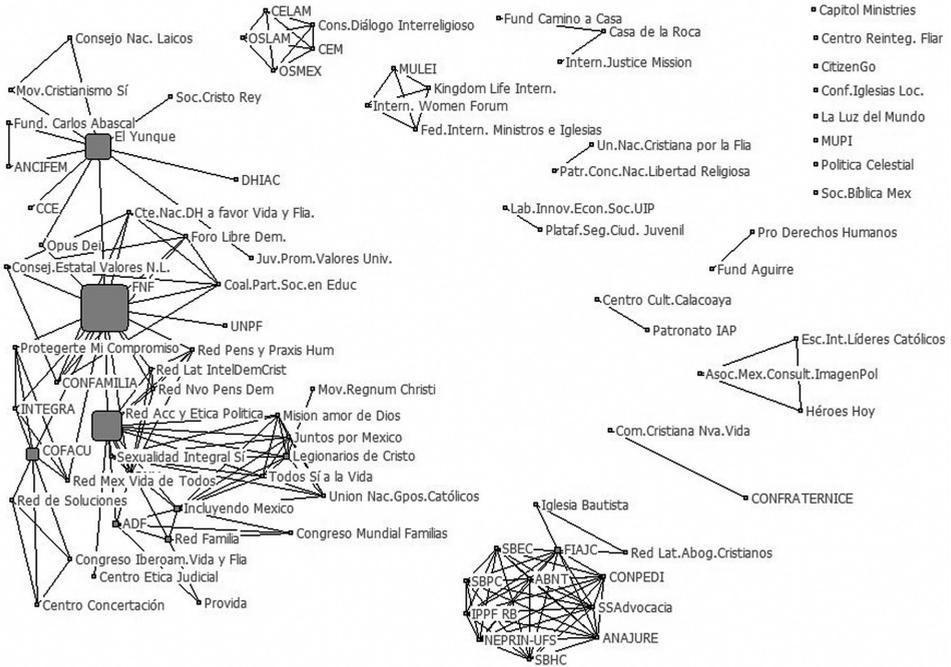
- Beauregard, Luis Pablo. 2017. "Patricio Slim Domit, el millonario mexicano antiaborto". *El País*, 17 de febrero de 2017, sec. México: [https://elpais.com/internacional/2017/02/17/mexico/1487298997\\_681934.html](https://elpais.com/internacional/2017/02/17/mexico/1487298997_681934.html)
- Biroli, Flávia, y Mariana Caminotti. 2020. "The Conservative Backlash against Gender in Latin America". *Politics & Gender* 16 (1).
- Blancarte, Roberto. 2014. *Las leyes de Reforma y el estado laico: Importancia histórica y validez contemporánea*. México: El Colegio de Mexico. AC.
- Bobbio, Norberto, y Nicola Matteucci. 1981. "Teoría de las elites". En *Diccionario de Política*, 590-600. México: Siglo XXI Editores.
- Borgatti, Stephen P., y Martin G. Everett. 1997. "Network analysis of 2-mode data". *Social Networks*.
- Camp, Roderic Ai. 2010. *The Metamorphosis of Leadership in a Democratic Mexico*. Oxford University Press.
- Camp, Roderic Ai. 2011. *Mexican Political Biographies, 1935-2009: Fourth Edition*. Austin.
- Cara a Cara. 2017. "La 'political Network for values'". 21 de septiembre de 2017. <https://www.preguntasdefe.com/la-political-network-for-values/>
- Corrales, Javier. 2020. "The Expansion of LGBT Rights in Latin America and the Backlash". En *The Oxford Handbook of Global LGBT and Sexual Diversity Politics*, editado por Michael J. Bosia, Sandra M. McEvoy, y Momin Rahman. Oxford Handbooks Online.
- Delgado Molina, Cecilia Ardisia. 2019. "La "irrupción evangélica" en México. Entre las iglesias y la política". México: *Nueva sociedad*.
- Demos, Editorial, y Luis Hernández Navarro. 2021. "La Jornada - Más sobre la matanza de Acteal y el CIDE". 28 de diciembre de 2021, en: <https://www.jornada.com.mx/notas/2021/12/28/politica/mas-sobre-la-matanza-de-acteal-y-el-cide/>
- Dick, Hannah. 2021. "Advocating for the Right: Alliance Defending Freedom and the Rhetoric of Christian Persecution". *Feminist Legal Studies* 29 (3): 375-97.
- Gil Mendieta, Jorge, y Samuel Schmidt. 2002. "La red de poder mexicana". En *Análisis de redes. Aplicaciones en Ciencias Sociales*. México Distrito Federal: Instituto de Investigación en Matemáticas Aplicadas y en Sistemas, UNAM.

- Hernández Navarro, Luis. 2007. "Dios los hace y la Presidencia los junta - La Jornada". 24 de diciembre de 2007. <https://www.jornada.com.mx/2007/12/24/index.php?section=opinion&article=010a1pol>
- Indigo. 2019. "¿Quién es Rosi Orozco, la activista a la que Gobierno de AMLO le retirará inmuebles lujosos?" Reporte Indigo. 21 de mayo de 2019. <https://www.reporteindigo.com/reporte/quien-es-rosi-orozco-la-activista-a-la-que-gobierno-de-amlo-le-retirara-inmuebles-lujosos/>
- INEGI. 2021. "Censo Población y Vivienda 2020": <https://www.inegi.org.mx/datos/>
- Lacoste Velázquez, Pilar. María Eugenia Patiño López, y Blanca Pedroza Gallegos. 2022. "Discursos conservadores en torno a las familias: entre el orden de género y las falacias naturalistas. El caso del Frente Nacional por la Familia en México (FNF)". *Ciencias Sociales y Religión* 24 abril: e022001-e022001.
- López Pacheco, Jairo Antonio. 2018. "Movilización y contramovilización frente a los derechos LGBTI. Respuestas conservadoras al reconocimiento de los derechos humanos". *Estudios sociológicos*, 36 (106): 162-87.
- López Pacheco, Jairo Antonio. 2021. "La (re)irrupción del discurso de la 'ideología de género' en América Latina. Protestas, atención del público y respuestas gubernamentales". *Estudios Políticos (Medellín)*, n.º 60 (febrero): 145-77.
- Morales, Gilberto. Esperanza Palma, Gilberto Morales, y Esperanza Palma. 2019. "Agendas de género en las campañas presidenciales de 2018 en México". *Alteridades* 29 (57): 47-58. <https://doi.org/10.24275/uam/izt/dcsh/alteridades/2019v29n57/morales>
- Olmos, Raúl. 2019. "La divina Cuarta Transformación". *Mexicanos contra la corrupción y la impunidad*, 12 de agosto de 2019: <https://contralacorrupcion.mx/divina4/>
- Pakulski, Jan. 2008. "Elite Theory". En *International Encyclopedia of the Social Sciences*, 562-64. Detroit: Macmillan Reference.
- Paternotte, David. 2020. "Backlash: A Misleading Narrative". *Engenderings LSE* (blog). 2020.
- Pérez Bentancur, Verónica. Cecilia Rocha-Carpiuc. 2020. "The Postreform Stage: Understanding Backlash against Sexual Policies in Latin America". *Politics & Gender*, 16 (1).

- Pérez Guadalupe, José Luis. 2017. *Entre Dios y el César: El impacto político de los evangélicos en el Perú y América Latina*. Lima: Konrad Adenauer Stiftung and Instituto de Estudios Social Cristianos.
- Samra, May, y Toyfa Vicuña. 2014. *Enlace Judío – “La Ley Seguridad Nacional de México inspirada en Israel”*, Rodrigo Iván Cortés: <https://www.youtube.com/watch?v=2Sw96iqMAek>
- Wasserman, Stanley, Katherine Faust, y Stanley 1994 (University of Illinois Wasserman Urbana-Champaign). 1994. *Social Network Analysis: Methods and Applications*. Cambridge University Press.
- Wedel, Janine R. 2009. *Shadow Elite: How the World’s New Power Brokers Undermine Democracy, Government, and the Free Market*.
- Wedel, Janine R. 2015. *Collision and Collusion: The Strange Case of Western Aid to Eastern Europe*.
- Wilkinson, Annie. 2021. “Gender as Death Threat to the Family: How the ‘Security Frame’ Shapes Anti-Gender Activism in Mexico”. *International Feminist Journal of Politics* 23 (4): 535-57.
- Zaremborg, Gisela, y Débora Rezende de Almeida. 2022. *Feminisms in Latin America: Pro-choice Nested Networks in Mexico and Brazil* (Elements in Politics and Society in Latin America). Cambridge: Cambridge University Press.
- Zaremborg, Gisela. 2020. “Feminism and Conservatism in México”. *Politics & Gender* 16 (1).

## Anexo Metodológico

**GRAFO 3**  
**Red Unimodal de Organizaciones por Intermediación**



### Fuentes de información

Los nombres presentes en la base de datos exploratoria, utilizada para este artículo, se obtuvieron mediante una estrategia centrada en las sucesivas olas de búsqueda en torno a coyunturas clave (como organización de marchas contrarias a derechos progresivos importantes, declaraciones públicas que tuvieron impacto a nivel nacional, encuentros públicos con funcionarios –como grupos evangélicos que se han reunido con AMLO en varias oportunidades–). Ello para el sexenio de Peña Nieto y los primeros años del sexenio de AMLO. Todos estos eventos se exploraron en *Google News*, anotando los nombres que aparecían reportados por la prensa.

Esta exploración se complementó con los nombres de actores y organizaciones que expone el nutrido informe de *Mexicanos Contra la Corrupción* llamado *La Divina Cuarta Transformación*.

También se incluyó la exploración de nombres de legisladores que hayan votado a favor de iniciativas contra derechos progresivos (ejemplo: la iniciativa del senador Añorve para penalizar el aborto) durante los sexenios mencionados a nivel nacional. No fue posible incluir legisladores a nivel subnacional.

A partir de una lista de 95 nombres se procedió a buscar lo más detalladamente posible sus biografías en diversas fuentes y redes sociales. Luego se hizo una reducción a 77 nombres adoptando un criterio estricto de evidencia relacionada a adscripción religiosa, para evitar incluir actores que hubieran apoyado proyectos políticos conservadores religiosos por razones coyunturales de oportunidad política, sin presentar un perfil conservador religioso consistente en el tiempo. Se volcó la información obtenida en una base de datos con las siguientes variables (columnas) a saber: Nombre, Religión, Fecha de nacimiento, Edad, Profesión, Participación en Movimientos o contra movimientos, Trayectoria Administrativa Gubernamental, Trayectoria Legislativa, Trayectoria Política, Trayectoria empresarial/ Iniciativa privada, Trayectoria Sindical, Cargos por corrupción, Trayectoria Académica, Trayectoria religiosa, Trayectoria asociativa, Familiares vinculados a la política, Acciones en contra de agenda progresista (pro género, LGBT+), Fuentes de información.

**Medida de Intermediación (*Betweenness*) por nodo**

		<i>Betweenness</i>	<i>N Betweenness</i>
65	Rodrigo Iván Cortés	392.767	13.781
10	Carlos García Villanueva	375	13.158
52	María Isis Ávila Muñoz	106.322	3.731
39	Katharina Rothweiler	86	3.018
50	Mario Alberto Romo Gutiérrez	74.333	2.608
60	Patricio Slim	45.667	1.602
57	Norma Edith Martínez Guzmán	39	1.368
18	Fernando Rivera Barroso	39	1.368
74	Vicente Segú Marcos	7.656	0.269
2	Adriana Elizarráz Sandoval	0.322	0.011
34	José María Martínez Martínez	0.322	0.011
13	Daniel Gabriel Ávila Ruiz	0.322	0.011
16	Emma Margarita Alemán Olvera	0.322	0.011
55	María de la Paz Quiñones Cornejo	0.322	0.011
77	Ximena Tamariz García	0.322	0.011
71	Sonia Mendoza Díaz	0.322	0.011
7	Arturo Farela	0	0
5	Alfredo Botello Montes	0	0
4	Alejandra Noemí Reynoso Sánchez	0	0
11	Carlos Quiroa Cifuentes	0	0
21	Gerardo Mosqueda Martínez	0	0
3	Aguilar Yunes Marco Antonio	0	0
23	Guillermo Velasco Barrera	0	0
6	Armando González Escoto	0	0
25	Héctor Humberto Miranda Anzá	0	0
26	Héctor Moreno Valencia	0	0

**Medida de Intermediación (*Betweenness*) por nodo  
(continuación)**

9	Carlos Aguiar Retes	0	0
28	Jaime Duarte Martínez	0	0
29	Jorge Carlos Estrada Avilés	0	0
30	Jorge Lee Galindo	0	0
31	Jorge Serrano Limón	0	0
32	José Antonio Quintana Fernández	0	0
24	Hugo Eric Flores Cervantes	0	0
15	Elba Lorena Torres Díaz	0	0
35	José Ortiz Montes	0	0
8	Bernardo Ardaván Migoni	0	0
37	Juan Dabdoub Giacoman	0	0
38	Julio Splinker Martínez	0	0
20	Gabriel García Hernández	0	0
40	Laura Erika de Jesús Garza Gutiérrez	0	0
41	Leonardo García Camarena	0	0
42	Leonel Alfredo Guillermo Prieto Chávez	0	0
43	Lilly Téllez	0	0
44	Lisbeth Hernández Licona	0	0
45	Luis Gilberto Gallego Cortés	0	0
46	Manuel Añorve Baños	0	0
47	Marco Antonio Adame Castillo	0	0
48	María Guadalupe Cecilia Romero Castillo	0	0
49	Mariano Azuela Güitrón	0	0
12	Consuelo Mendoza García	0	0
51	Mario Moreno Arcos	0	0
14	Eduardo Robles-Gil Orvañanos	0	0
53	María José Núñez Glennie	0	0

**Medida de Intermediación (*Betweenness*) por nodo**  
(continuación)

54	María Soledad Luévano Cantú	0	0
17	Fernando Guzmán Pérez-Peláez	0	0
56	Nancy Claudia Reséndiz Hernández	0	0
19	Fernando Rodríguez Doval	0	0
58	Olga Juliana Elizondo Guerra	0	0
59	Omar Obed Maceda Luna	0	0
22	Gilberto Rocha Margáin	0	0
61	Ricardo Arizmendi	0	0
62	Ricardo Camarero Salcedo	0	0
63	Roberto Funes Díaz	0	0
64	Roberto Vital Pineda	0	0
27	Ivonne Liliana Álvarez García	0	0
66	Rogelio Israel Zamora Guzmán	0	0
67	Rosa María de la Garza Ramírez (Rosi Orozco)	0	0
68	Salvador Aguirre Anguiano	0	0
69	Sergio Miranda Vite	0	0
70	Sofía Martínez Agraz	0	0
33	José Manuel Pérez Nájera	0	0
72	Soraya Pérez Munguía	0	0
73	Uziel Santana	0	0
36	José de Jesús Castellanos López	0	0
75	Víctor Hermsillo y Celada	0	0
76	Xavier Autrey Maza	0	0
1	Aarón Lara Sánchez	0	0

**Descriptivos estadísticos para intermediación**

	<i>Betweenness</i>	<i>N Betweenness</i>
Mean	15.169	0.532
Std Dev	63.1	2.214
Sum	1168	40.982
Variance	3981.638	4.902
SSQ	324303.281	399.265
MCSSQ	306586.094	377.453
Euc Norm	569.476	19.982
Minimum	0	0
Maximum	392.767	13.781
<b>N of Obs</b>	<b>77</b>	<b>77</b>

# LA INFRAESTRUCTURA DE LA RELIGIÓN: MATERIALIDAD Y SIGNIFICADO EN EL URBANISMO ORDINARIO

## ***The infrastructure of religion: Materiality and meaning in ordinary urbanism***

*A infraestrutura da religião: materialidade e significado no planeamento urbano comum*

**MARIAN BURCHARDT<sup>1</sup>**

Recibido: 4 de marzo de 2022.  
Corregido: 15 de mayo de 2023.  
Aprobado: 3 de junio de 2023.

### **Resumen**

Este artículo se basa en el giro infraestructural de los estudios urbanos para explorar las materialidades profanas que posibilitan determinadas formas de religión urbana. Partiendo de la base de que las ciudades son configuraciones de espacios, actores y materialidades caracterizadas por modos de pertenencia dominantes, definiciones hegemónicas del espacio público y ordenaciones jerárquicas de los usos espaciales, las infraestructuras son un elemento central de las bases materiales de las ciudades. Basándome en una investigación etnográfica en Ciudad del Cabo, desarrollé la noción de la "religión infraestructurante" como una nueva modalidad de espacialización de la religión. Las prácticas de infraestructuración atraen la vida religiosa al ámbito profano del urbanismo ordinario, en el que los significados religiosos chocan con las máquinas de burocratización, las inversiones divergentes en un espacio escaso y las economías criminales. Sostengo que la infraestructuración es un importante complemento de la arquitectura y la creación de lugares como conceptos hasta ahora dominantes para el análisis de la religión urbana.

**Palabras-clave:** Religión, espacio, infraestructura, urbanismo, Sudáfrica, materialidad.

<sup>1</sup> Catedrático de sociología en la Universidad de Leipzig. Su investigación explora cómo el poder, la diversidad y la subjetividad interactúan en el espacio público. Autor de *Faith in the Times of AIDS* (Palgrave Macmillan 2015) y coeditor de *Topographies of Faith: Religion in Urban Spaces* (Brill 2013) y *Affective Trajectories: Religion and Emotion in African Cityscapes* (Duke, 2019). Correo electrónico: Marian.burchardt@uni-leipzig.de

### Abstract

This article draws on the infrastructural turn in urban studies to explore the profane materialities that enable certain forms of urban religion. Starting from the premise that cities are configurations of spaces, actors and materialities characterized by dominant modes of belonging, hegemonic definitions of public space and hierarchical arrangements of spatial uses, infrastructures are a central element of the material foundations of cities. Based on ethnographic research in Cape Town, I developed the notion of “infrastructuralizing religion” as a new mode of spatializing religion. Infrastructuralizing practices draw religious life into the profane realm of ordinary urbanism, where religious meanings collide with bureaucratization machines, divergent investments in scarce space, and criminal economies. I argue that infrastructuration is an important complement to architecture and place-making as hitherto dominant concepts for the analysis of urban religion.

**Key words:** Religion, space, infrastructure, urbanism, South Africa, materiality.

### Resumo

Este artigo baseia-se na viragem infraestrutural dos estudos urbanos para explorar as materialidades profanas que permitem formas particulares de religião urbana. Partindo do pressuposto de que as cidades são configurações de espaços, actores e materialidades caracterizadas por modos de pertença dominantes, definições hegemónicas de espaço público e disposições hierárquicas de usos espaciais, as infra-estruturas são centrais para as fundações materiais das cidades. Com base numa investigação etnográfica na Cidade do Cabo, desenvolvi a noção de „infraestruturação da religião“ como um novo modo de espacialização da religião. As práticas infra-estruturais atraem a vida religiosa para o domínio profano do urbanismo comum, onde os significados religiosos colidem com máquinas de burocratização, investimentos divergentes em espaços escassos e economias criminosas. Defendo que a infraestrutura é um complemento importante da arquitetura e do place-making, conceitos até agora dominantes na análise da religião urbana.

**Palavras-chave:** Religião, espaço, infra-estruturas, urbanismo, África do Sul, materialidade.

### Introducción

En 2010, Salomon<sup>2</sup> decidió fundar una nueva Iglesia. Nacido en la provincia sudafricana de KwaZulu Natal y trasladado posteriormente al municipio de Khayelitsha, en las afueras de Ciudad del Cabo, Salomon había estado sirviendo como pastor en una iglesia pentecostal llamada *Apostolic Faith Mission* hasta que sintió que estaba lo suficientemente maduro para fundar su propio ministerio, al que llamó *Restoration Center*. “Al principio, no teníamos un lugar de culto, así que utilizábamos el comedor de alguien”, me dijo. Sin embargo, como el número de seguidores siguió creciendo,

<sup>2</sup> Todos los nombres de este artículo son seudónimos.

se trasladaron a un garaje cercano y de ahí a una antigua clínica, que era propiedad de la Organización Cívica Nacional Sudafricana (SANCO). Firmaron un contrato de alquiler con SANCO que les permitía utilizar los espacios de forma gratuita. Al instalarse, tuvieron que renovar el edificio, ya que había sufrido graves daños cuando unos ladrones entraron en la casa y la saquearon. Los *tsotsies* volvieron unas semanas más tarde, frustrando a Salomon y a su congregación, saquearon el edificio, robando el equipo de sonido y sillas e incluso arrancando los asientos de los inodoros y los revestimientos del suelo. Lo que quedó fue esencialmente una ruina, convertida en un lugar de culto principalmente a través de infraestructuras improvisadas: electricidad a través de un cable de extensión, agua de los vecinos y muebles transportables.

Esta breve descripción ofrece un sorprendente contraste con la forma en que los estudiosos suelen imaginar las formas espaciales y las materializaciones de la religión en las ciudades contemporáneas. En los estudios antropológicos y sociológicos, la religión urbana contemporánea se concibe predominantemente como materializada y visibilizada públicamente a través de la arquitectura y la estética (Knott, Krech y Meyer *et al.*, 2016), incrustada espacialmente a través de prácticas de creación de lugares (Vásquez y Knott, 2014; Garbin, 2012), y conectada en red global a través de las tecnologías de comunicación. La idea es que la vida religiosa adquiere una presencia más o menos duradera en el espacio urbano a través del registro arquitectónico (Knowles, 2013), lo que refuerza los vínculos afectivos de las personas con el lugar, y que las prácticas religiosas para las que los lugares de culto proporcionan telones de fondo materiales son plataformas para lanzar reclamaciones de ciudadanía urbana. La creación de lugares religiosos se considera, por tanto, como “la apropiación dinámica de partes del paisaje urbano” (Garbin, 2013, p. 678) la adoración y la construcción de lugares de culto.

Lo que el destino del “Centro de Restauración” ilustra, en cambio, es cómo la incapacidad de las comunidades religiosas para producir localidades arrebatando el espacio a las economías ilícitas circundantes, puede convertir la noción de lugar en algo muy elusivo. No sólo muestra el fracaso en la apropiación del espacio urbano y en la producción de una localidad propia, sino que tales fracasos conducen a la creación de formas específicas de provisión de infraestructuras como espacializaciones alternativas de la religión. Las condiciones en las que surgen estas formas, así como

sus resultados, son las que exploro en este artículo. Es significativo que, a medida que las inseguridades de la vida en los *townships* de Ciudad del Cabo engendraban nuevas formas de nomadismo urbano para las comunidades religiosas, los vínculos espaciales se evaporaban y el simbolismo arquitectónico quedaba prácticamente eclipsado. Mientras que los servicios dominicales llenaban el vestíbulo del “Centro de Restauración” con una intensidad espiritual, cantos efervescentes, oraciones y otras socialidades colectivas, la mayoría de los demás días el vestíbulo permanecía en silencio y los notorios vientos de Ciudad del Cabo, aullando a través de las puertas abiertas, producían los únicos ruidos que se oían.

En este artículo, desarrollo la idea de la infra estructuración de la religión como una modalidad importante, aunque hasta ahora muy ignorada, de la incrustación material de la religión en el espacio urbano (Burchardt y Höhne, 2016). Al mencionar la infraestructuración de la religión me refiero al modo en que la vida religiosa se basa en la producción, el mantenimiento y el funcionamiento de los materiales mundanos que conectan los espacios en redes de suministro y hacen posible la circulación de energía, bienes, significados codificados y cuerpos. Esto significa que la religión está mediada no sólo por la arquitectura sagrada, los rituales y los objetos sagrados, que operan como “formas sensoriales” (Meyer, 2009), sino también por las infraestructuras: los materiales de construcción de los templos, las carreteras utilizadas para las procesiones, el agua utilizada en la higiene religiosa y la electricidad usada para iluminar las salas de oración y alimentar los micrófonos, amplificando el Espíritu Santo. La producción de estas infraestructuras atrae la vida religiosa al ámbito profano del urbanismo ordinario, un proceso que puede tener efectos tanto secularizadores como reencantadores y en el que los significados religiosos y las nociones de trascendencia chocan con las máquinas de burocratización, las inversiones divergentes en espacios escasos y las economías criminales.

Este artículo se basa en un trabajo de campo etnográfico realizado en la ciudad sudafricana de Ciudad del Cabo entre 2015 y 2020. Concentrándome en las dinámicas espaciales en el ámbito del cristianismo carismático y pentecostal, mi estudio se centró en el *township* de Khayelitsha, situado a unos 25 kilómetros del centro de la ciudad y caracterizado por altos niveles de desempleo, informalidad e inseguridad social. El trabajo de campo incluyó la participación en todos los aspectos de la vida religiosa colectiva, en la vida cotidiana de los pastores y sus interacciones con los feligreses

y los residentes, así como entrevistas cualitativas en profundidad con ellos centradas en cuestiones de construcción, espacio urbano y religión. Todos mis interlocutores eran pastores y miembros de congregaciones pequeñas e independientes, con un número de miembros fluctuante entre 20 y 100 personas. A todos los pastores les inspiraba el ideal de ganarse la vida con su trabajo pastoral, pero ninguno de ellos lo consiguió. Empiezo por repasar brevemente el debate antropológico sobre la religión urbana para precisar la novedad teórica de la noción de infraestructuración de la religión. El resto del artículo pretende iluminar etnográficamente las lecciones de este enfoque para las teorías del espacio, la sociología urbana y la antropología de la religión.

### **Los espacios de la religión urbana: creación de lugares, arquitectura e infraestructuras**

Inspirado por los debates más amplios de las ciencias sociales en torno al espacio y las disputas públicas sobre los lugares de culto en muchas partes del mundo, ha habido un creciente interés académico en la dinámica espacial de la religión urbana, su regulación, modalidades estéticas y formas afectivas (Burchardt, 2019; Berking *et al.*, 2018; Garbin & Strahan, 2017). Dos cuestiones han sido centrales en este contexto: las arquitecturas religiosas y las prácticas de creación de lugares. Las arquitecturas religiosas imprimen a los lugares de culto unos diseños y una estética particulares, y, a menudo, se considera que proporcionan a las comunidades religiosas visibilidad en el espacio público (Verkaaik, 2013). Si, como argumentó astutamente el sociólogo urbano Steets (2016), la arquitectura es una construcción social y una objetivación material que externaliza elementos del orden social, los edificios religiosos se vuelven legibles como afirmaciones o impugnaciones de ese orden, y como formas de articular las jerarquías culturales en el espacio urbano. Al convertirse en iconos, los edificios religiosos hacen presente no solo lo sagrado (Knott *et al.*, 2016), sino también el poder simbólico que acumula y que determinadas formas materiales son capaces de ejercer.

Aunque gran parte del debate se ha centrado en los lugares de las religiones inmigrantes, especialmente las construcciones de mezquitas y templos en Occidente, las ciudades africanas también han visto un au-

mento de nuevas arquitecturas religiosas. Los masivos campamentos de oración cristianos (Ukah, 2016) y las mega-iglesias en África Occidental revelan cómo las arquitecturas religiosas sirven como significantes urbanos y expresiones de poder y cómo sus articulaciones con las industrias inmobiliarias y el consumismo reverberan con las visiones del espacio urbano en la modernidad neoliberal (Burchardt, 2013). Sin embargo, bajo la sombra de estos proyectos icónicos, se manifiesta una espacialización alternativa de la religión en los numerosos y físicamente frágiles lugares de culto que salpican los extensos asentamientos urbanos y periurbanos de todo el continente. Si la arquitectura y los edificios religiosos son culturalmente poderosos porque están *time-stamped* (Brenneman y Miller, 2016, p. 89), los lugares de culto en los municipios sudafricanos –como intento mostrar en este artículo– deben entenderse a través de una lente diferente, que dé cuenta de su temporalidad divergente y su distinta incrustación urbana. Aunque la vinculación de materialidades y artefactos profanos en conjuntos que posibilitan la vida religiosa –lo que llamo *infrastructuring*– se produce en contextos en todo el mundo, tiene una importancia especial en las ciudades en las que “la urbanidad existe más allá de su arquitectura” (De Boeck y Plissart, 2004, p. 233). Es importante destacar que, mientras que las infraestructuras se asocian a menudo con grandes proyectos patrocinados por el Estado, yo me centro en los artefactos materiales producidos por los ciudadanos de a pie en formas que otros han denominado “autoconstrucción” (Caldeira 2017).

Dado que las ciudades son, en un sentido importante, conjuntos materiales compuestos por artefactos, tecnologías y prácticas heterogéneas (Fariás y Bender, 2012; autor, 2015), la investigación sobre la religión urbana ha permitido a los estudiosos abordar cuestiones controvertidas sobre el papel de la materialidad en la vida religiosa de manera novedosa y tomar ideas teóricas del estudio de la cultura material (Knott *et al.*, 2016). Es significativo que los objetos materiales de todo tipo sean fundamentales para las políticas de pertenencia, especialmente en contextos de rápida urbanización y diversidad étnica. Elementos conceptuales como la pertenencia, el espacio, la materialidad y la visibilidad han proporcionado la base para la noción de creación de lugares religiosos, que Garbin (2012, p. 410) define como “the appropriation and experiencing of space through various religious activities”.

Aunque sin duda es útil para abordar el nexo entre el espacio y las fronteras religiosas y sociales impugnadas, esta noción parece menos adecuada

para captar la dinámica religiosa en contextos en los que los vínculos afectivos con los lugares son de menor importancia que la confección (a menudo incipiente) de artefactos que permiten la reunión religiosa. En resumen, como modos de espacialización de la religión, la creación de lugares se refiere a lugares más o menos duraderos, colectivamente significativos e identificables (Tuan, 1977), mientras que la arquitectura apunta a los códigos estéticos del entorno religioso construido, que son inherentemente expresivos y afectivos. Ambas permiten a las comunidades desarrollar vínculos con el lugar a partir de los cuales impregnan las localidades de significado religioso. Por el contrario, las infraestructuras religiosas, tal y como las describo aquí, son conjuntos o redes de artefactos funcionales que permiten a las personas crear localidades para la vida religiosa, incluso si las precarias circunstancias de la vida del municipio impiden que sean duraderas, colectivamente significativas e identificables. Es importante destacar que la calidad de las infraestructuras religiosas está estrechamente vinculada a la capacidad de los empresarios religiosos para tener éxito y crecer en el altamente competitivo campo religioso sudafricano. Mientras que los aspirantes con buenos recursos financieros, como la Iglesia Universal del Reino de Dios, son capaces de convertir infraestructuras y arquitecturas elaboradas en el eje de sus operaciones, los contendientes más pequeños tienen que lidiar con tecnologías improvisadas.

Para arrojar luz sobre esta dinámica, me baso en las ideas del reciente *infrastructural turn* en los estudios urbanos (Burchardt y Höhne, 2016; Graham y Macfarlane, 2015; Björkman, 2015) y pretendo demostrar la utilidad de las perspectivas infraestructurales para la sociología de la religión urbana. Las infraestructuras, que comprenden los aparatos sociotécnicos y los artefactos materiales que estructuran, permiten y gobiernan la circulación —específicamente la circulación de energía, información, bienes y capital, pero también de personas, prácticas e imágenes en el ámbito urbano y más allá—, son una parte fundamental de los órdenes sociales urbanos. Las infraestructuras se caracterizan por sus diferentes grados de acceso y, por lo tanto, median tanto la integración como la perturbación de la vida urbana sobre la base de distribuciones desiguales de poder. Además, las infraestructuras conforman y, en cierta medida, producen subjetividades, hábitos y socialidades humanas. Sin embargo, hasta ahora no se ha abordado la cuestión de cómo estas dinámicas infraestructurales afectan y conforman la vida religiosa. Ahora me ocuparé de estas cuestiones, centrándome

en la infra estructuración como un proceso colectivo “en ciernes” más que como un resultado ya hecho. Mi principal preocupación es cómo las infraestructuras se convierten en una modalidad de espacialización que sustituye parcialmente a la arquitectura y la creación de lugares.

### **Infraestructuras móviles: El renacimiento de las tiendas de campaña**

Las prácticas de infraestructura religiosa en Ciudad del Cabo a menudo difuminan los límites entre lo permanente y lo efímero. Esto es especialmente evidente en el uso de tiendas de campaña como lugares de culto. El *tent revival* ha sido un elemento importante en el repertorio del cristianismo evangélico desde el “Segundo Gran Despertar” de Estados Unidos a principios y mediados del siglo XIX, y encarna una forma espacial que enfatiza la *placelessness*, es decir, la noción de que las personas que han escuchado y respondido a la llamada del Espíritu Santo se reúnen en un lugar improvisado y no permanente para adorar a Dios. Entre los pentecostales sudafricanos, las tiendas de campaña son un elemento arquitectónico central de las intensas sesiones de oración pública denominadas *tent crusades*. Con el objetivo de difundir la palabra de Dios, amplificar el poder del Espíritu Santo y hacerlo presente con fuerza en el espacio urbano, y ganar adeptos en rituales de conversión a menudo muy dramáticos, las cruzadas en tiendas de campaña son organizadas por pastores entusiastas ya establecidos que desean ampliar sus congregaciones y acumular capital simbólico mediante la realización de milagros u otros actos que den testimonio de su capacidad para convocar al Espíritu Santo. Más a menudo, estas cruzadas son llevadas a cabo por pastores más jóvenes que aún no tienen una iglesia o una congregación, pero que aspiran a crearlas. Antes de que comience un avivamiento en la carpa, los pastores realizan campañas puerta a puerta. Como me dijo Mandla, uno de mis informantes: “Voy de casa en casa y cuento a la gente cómo fui testigo de Jesús y de los milagros que hizo en mi vida. Y siempre rezo con ellos. Y luego vienen a la cruzada”.

Es significativo que, para tener éxito, los avivamientos en tiendas de campaña dependen de las infraestructuras y del acceso a los lugares, el transporte y el equipamiento. Si bien es obligatorio obtener la autorización del ayuntamiento para utilizar el espacio urbano para una reactivación de carpas, los organizadores de la cruzada también tienen que hablar con

los residentes para obtener su aprobación. En Khayelitsha, el hecho de no hacerlo en el pasado ha provocado en varias ocasiones que los residentes atacaran o saquearan las tiendas. Un pastor declaró sin rodeos: “Si hago la cruzada sin preguntar, vendrán y destruirán la tienda”. Mientras que muchos pastores alquilan estas tiendas, algunos como Mandla deciden comprarlas. Como me explicó: “Ahora tengo una carpa de tres palos y también he tenido que comprar las sillas y los instrumentos. Pero tuve que ahorrar dinero para ello”. Sin embargo, como las carpas no se utilizan siempre, es necesario organizar un espacio de almacenamiento para ellas, así como para las sillas, normalmente en contenedores de transporte. Además, los responsables de las campañas necesitan alquilar camiones para transportar su equipo y tener acceso a la electricidad para los sistemas de luz y sonido.

En 2008, otro pastor al que llamo Dumisani fundó su propio ministerio después de que, según me dijo, su llamado por Jesucristo fuera confirmado varias veces. Junto con otras seis personas, celebraba reuniones en la casa de su familia en una sección llamada Fulani. A medida que el grupo crecía, decidieron buscar un lugar más grande y se les permitió utilizar una guardería los domingos para sus servicios. En 2010, su número había crecido a más de 70 congregantes y ya no podían utilizar este lugar. En su lugar, compraron una carpa de 9 x 18 metros con capacidad para 180 personas y la montaron en un terreno vacío tras obtener el permiso del ayuntamiento para hacerlo.

Sin embargo, hubo dos grandes problemas: en primer lugar, no podían utilizar la tienda durante el invierno debido a la dureza del clima. En segundo lugar, y más dramático, no pudieron mantener a los ladrones alejados de la tienda. En varias ocasiones, los ladrones entraron en la tienda y robaron partes de ella, en particular los postes sobre los que se apoyaba. Dumisani y sus amigos no tardaron en averiguar que los ladrones los habían vendido en un desguace local, donde presumiblemente su biografía objetual continuaría con ellos sirviendo como materiales de construcción en otro montaje improvisado de artefactos. Dumisani conjeturó que los propietarios del desguace podrían incluso haber enviado a los ladrones por los postes. Sin embargo, al final no pudo demostrar que los postes que se ofrecían allí pertenecían realmente a su tienda. En este caso, la infraestructura de la religión resultó ser una práctica frágil, ya que los artefactos que debían estabilizar físicamente las prácticas religiosas comenzaron a circular en las economías ilícitas de los pueblos.

## Asegurar la propiedad

La infraestructura consiste en crear la base material sobre la que puede empezar a desarrollarse la vida religiosa. Es importante que las formas materiales concretas de los lugares de culto estén vinculadas a los paisajes materiales y físicos más amplios de la vida del municipio. En Khayelitsha, el tipo de lugares de culto más significativo numéricamente son las pequeñas iglesias pentecostales. Si bien las formas en que estas iglesias se conciben teológicamente y se consolidan organizativamente se han explorado en una serie de estudios antropológicos (por ejemplo, Englund, 2003; Burchardt, 2015), aún no se ha examinado cómo se construyen y, por lo tanto, se cristalizan materialmente. El pastor Melisizwe Maqogi, a quien conocí durante mi primera investigación de campo en Khayelitsha en 2006, organizaba regularmente sus servicios dominicales y otras actividades religiosas y sociales en un pequeño salón comunitario. El local, de propiedad municipal, estaba en teoría abierto a todos los residentes de *Town Two*, la sección del municipio en la que vivía Melisizwe, pero su ocupación del lugar era más o menos permanente. De hecho, cuando empecé a hacer el trabajo de campo con Melisizwe, me presentó la sala como “su iglesia”. Sin embargo, en ese momento ya tenía el objetivo de comprar un terreno para construir un lugar de culto nuevo y más grande, en el que no sería una especie de inquilino y que reflejaría sus visiones para la Iglesia: crecer. Al igual que en otras partes del mundo, el “crecimiento de la iglesia” es un principio teológico importante entre los pentecostales sudafricanos, que se ha plasmado en numerosas declaraciones y teorías casi doctrinales.

Sin embargo, Melisizwe se enfrentó a continuas dificultades para encontrar un terreno a un precio que él y su congregación, incluidos algunos miembros que tenían algo de dinero, pudieran pagar. Además, como comprador tenía que asegurarse de que los que vendían el terreno eran en realidad sus legítimos propietarios. A lo largo de las décadas de los 80 y 90, la expansión urbana de Ciudad del Cabo había creado un paisaje urbano en el que el patrón de propiedad era casi ilegible, repleto como estaba de títulos legales paralelos –reclamaciones hechas en nombre de una u otra comunidad– que al final solían ser ejecutados por líderes comunitarios autoproclamados que actuaban como señores de los barrios bajos. Una vez que la congregación pudo comprar una parcela, empezó a construirla con materiales adecuados, ya que eso era fundamental para su visión.

**IMAGEN 1**  
**Interior de la iglesia**



**Fuente:** Fotografía tomada por el autor el 1 de marzo de 2020.

Sin embargo, muchas de las iglesias pentecostales de Khayelitsha, en particular en los asentamientos informales que siguen creciendo, se construyeron con materiales sobrantes usados: trozos de madera, tableros de fibra, chapa ondulada, zinc, pilas de madera, trozos de plástico y cubiertas de lona de todo tipo. A veces, los miembros de la congregación encontraban estos objetos en algún lugar del campo abierto como restos de obras o edificios abandonados. Más comúnmente, estos materiales eran vendidos por pequeños empresarios de la basura que se ganaban la vida recogiendo, comerciando y montando estas piezas o que establecían empresas de construcción, sabiendo que la demanda siempre superaba la oferta. Curiosamente, aunque quizás no sea sorprendente, estos eran los mismos materiales que los residentes recién llegados a los asentamientos informales utilizaban también para construir sus primeras casas pequeñas, normalmente chozas

que ofrecían poca protección contra el frío, los vientos feroces y las fuertes lluvias de los meses de invierno de Ciudad del Cabo. En otras palabras, las construcciones de las iglesias se parecían mucho a las viviendas y otros edificios de estas zonas, y desde el exterior solía ser casi imposible distinguir si un edificio era una casa o una iglesia.

Sin embargo, este parecido no era sólo un reflejo de la escasez de material y la necesidad. También reflejaba la naturaleza multifuncional de estos lugares. Al igual que el edificio que Melisizwe utilizó como iglesia, muchos edificios sirvieron como lugar de culto en algún momento, pero también como centro social, guardería o salón comunitario en otro momento. En cierto modo, los montajes materiales que permiten la multifuncionalidad recuerdan a las formas en que ciertas infraestructuras son estructuras genéricas de fondo que permiten la implementación de algún otro tipo de práctica más particular (Larkin, 2013).

IMAGEN 2  
Culto en la iglesia de Melisizwe



Fuente: Fotografía tomada por el autor el 8 de marzo de 2020.

En general, el uso cambiante de estos lugares también refleja la naturaleza errática de la vida en los *townships*, en la que la gente se ve obligada a aprovechar cualquiera de las oportunidades de ingresos, constantemente cambiantes, que se le presentan. Lo que Robins (2002) denomina “hiper-movilidad” y “fluidez doméstica” de los pobres de Ciudad del Cabo, también contribuyó a generar situaciones en las que las congregaciones eclesiásticas disminuían o incluso se disolvían en cuestión de semanas. El nuevo edificio de la iglesia de Melisizwe nunca se terminó, ya que él y su grupo de patrocinadores no pudieron reunir suficiente dinero. Su congregación se redujo a lo largo de los años, ya que sus miembros se dirigieron a comunidades competidoras; sus feligreses se tragaron las promesas de la Iglesia Universal Brasileña del Reino de Dios,<sup>3</sup> que abrió un nuevo y enorme edificio eclesiástico muy cerca de su barrio para propagar el “evangelio de la prosperidad” (Burchardt, 2013), o bien empezaron a seguir a uno de los evangelistas que él llamaba “pastores hongo”: pastores sin credenciales teológicas de ningún tipo, pero con la capacidad de atraer adeptos sobre la base de su capacidad de hacer milagros con los que el Espíritu Santo presumiblemente les había bendecido. Por tanto, algunos pastores tendrían que abandonar los lugares de culto, al haber perdido su rebaño, mientras que otros pastores tendrían que acoger a más y más seguidores.

Otra razón importante de la efimeridad de estos lugares de culto era que, a diferencia de Melisizwe, muchos pastores no podían adquirir derechos de propiedad socialmente válidos sobre sus lugares. Matthew, un amigo cercano de Melisizwe, abrió su propio ministerio en 1986, cuando se separó de la Iglesia Presbiteriana Independiente tras mudarse a Khayelitsha. Tras reunir a una pequeña pero creciente comunidad, celebró sesiones de culto en su propio comedor. Cuando su casa ya no podía albergar al creciente número de seguidores, se trasladaron a un contenedor cercano que pertenecía a una ONG desaparecida y que nadie más parecía reclamar. Sin embargo, después de haber instalado ventanas y decorado el lugar, unos ladrones subieron todo el contenedor a un camión y lo robaron en una operación nocturna de camuflaje. Al perder su local de la noche a la mañana, la comunidad comenzó a alquilar un salón en una escuela primaria cercana para sus servicios dominicales. Cuando la administración de la escuela subió los alquileres poco después, Matthew decidió construir

<sup>3</sup> En muchos sentidos, esta iglesia, que van Wyk (2014) estudió con gran detalle, presenta un contra-ejemplo de la dinámica religiosa y espacial que analizo en este artículo.

un edificio para la iglesia utilizando las losas de hormigón que rodeaban la zona en la que se encontraba el contenedor de transporte y añadiendo un tejado de zinc. Cuando en menos de un mes le robaron las vallas de alambre que había añadido para asegurar la parcela y la gente empezó a tirar la basura y a defecar delante del edificio, Matthew se sintió cada vez más frustrado. Por ello, reactivó un plan para construir una iglesia en otra parcela a unos siete kilómetros de su casa, que había comprado y pagado varios años antes.

Sin embargo, entretanto, los miembros de otra iglesia –la Iglesia Cristiana Sionista, una de las más grandes de Sudáfrica– habían levantado una iglesia de chozas en el solar no utilizado. Al no poder acceder a su propiedad, Matthew buscó el apoyo del ayuntamiento. Con la ayuda del alguacil del juzgado y en presencia de agentes de policía, los empleados municipales demolieron la choza de los sionistas. La situación se agravó rápidamente, ya que los sionistas reconstruyeron su choza y amenazaron con matar a Matthew si seguía haciendo valer sus reclamaciones. Con el apoyo de un empleado municipal, presentaron su propio título de propiedad falsificado, cuyo contenido escrito obligaba al municipio a conseguir una parcela alternativa si la presencia de los sionistas en el terreno de Matthew se consideraba finalmente ilegal. Tras largas discusiones, los sionistas retiraron sus reclamaciones sobre la parcela y pareció imperativo crear rápidamente pruebas materiales de que la comunidad de Matthew utilizaba y era propietaria del terreno para señalar sus reclamaciones de propiedad a los residentes locales. Con la ayuda de sus congregantes, en una noche y un día Matthew cercó la parcela y construyó en ella una iglesia, sin ningún plano arquitectónico ni planta. Sin embargo, la segunda retirada de la chabola de los sionistas y la construcción de su iglesia por parte de Matthew, se produjeron con tanta rapidez que éste se olvidó de notificarlo al ayuntamiento. En un irónico giro de los acontecimientos, el *sheriff* volvió a la parcela días después y, una vez más, marcó la iglesia recién construida como lista para ser demolida por la oruga municipal. Atónito, Matthew llamó al *sheriff* e impidió la destrucción. Por fin, su título de propiedad era funcional.

IMAGEN 3  
Iglesia de Matthew



Fuente: Fotografía tomada por el autor el 1 de marzo de 2020.

Muchos de los edificios eclesiásticos improvisados en los municipios y asentamientos informales de Ciudad del Cabo no están conectados a la red eléctrica urbana ni a las tuberías de agua. A menudo, utilizan cables de extensión para obtener energía eléctrica de los residentes adyacentes. “Hay que pedir ayuda a los vecinos”, me dijo un pastor. “Nos cobran 100 rands a la semana y lo pagamos con los diezmos”. En un sentido importante, la electricidad es la infra estructura *sine qua non* para los pentecostales, ya que sus servicios religiosos implican inevitablemente que los cantos entusiastas se acompañen de teclados amplificadas electrónicamente, y de un sistema estéreo para que sean más potentes y evocadores. A los ojos de los pentecostales, cuanto más ruidosa sea su música, sus cánticos y sus predicaciones, con más fuerza perciben la presencia del Espíritu Santo en su seno.

La comunidad de Matthew también disponía de electricidad a través de un cable de extensión, pero a diferencia de otras, su parcela estaba conectada a la tubería de agua. Tras establecer el edificio de la iglesia, se dirigieron a la autoridad municipal del agua para solicitar la conexión. Enviaron a un fontanero para que revisara las tuberías y conectara las cañerías de los aseos y los grifos. Fue entonces cuando Matthew se dio cuenta de que, antes de la visita del fontanero, se les había exigido que registraran su terreno como “terreno de la iglesia” para poder disfrutar de un descuento en ese servicio. Ante una factura de más de 26.000 rands, la comunidad de Matthew no pudo pagar y la autoridad del agua les negó el suministro. En consecuencia, su sueño de tener sus propios retretes limpios y aumentar así su propio sentido de decencia y respetabilidad (Ross, 2009) quedó sin cumplir.

### **Rezar en las ruinas**

Mientras Matthew y su comunidad seguían aferrándose a su sueño de un lugar de culto totalmente equipado, articulado tanto en términos de arquitectura como de infraestructura, otras comunidades pentecostales estaban cambiando hacia una estrategia espacial que dependía únicamente de la infraestructura improvisada, una que suspendía los vínculos de lugar de cualquier tipo. Salomón, a quien presenté al principio de este artículo, se enfrentó inicialmente a la disyuntiva de utilizar gratuitamente un lugar que no cumplía con los requisitos necesarios o alquilar un sitio a SANCO, que parecía ligeramente superior en términos de materiales de construcción e higiene. Al principio, estimó que era necesario un guardia de seguridad privado para mantener a los ladrones y saqueadores alejados del edificio, pero cuando SANCO se negó a pagar los servicios de seguridad, optó por el solar gratuito. Sin embargo, el grado de destrucción producido por los primeros robos le dejó perplejo. Cuando visitamos juntos el lugar, dijo: “Mira, han destrozado todo el campus. Lo han vandalizado como el demonio. Ni siquiera puedo llamarlo robo, eso sería mentira. Porque si entras en una casa rompes la taquilla, coges las cosas y te vas. Pero ellos se llevaron todo. No sé ni cómo llamarlo”.

Al visitar el lugar, efectivamente parecía que había sido objeto de un ataque militar. Unas bandas de delincuentes habían irrumpido en el edificio y, como ya se ha dicho, se llevaron no sólo el equipo de sonido, las sillas y

todos los demás objetos móviles, sino también los aseos, los lavabos, los revestimientos del suelo y algunas puertas. Arrancando las tablas de lana que cubrían las paredes y los techos, habían dejado tras de sí una franja de destrucción. Caminando por el edificio, Matthew me llamó la atención sobre las ventanas en las que los tsotsies habían derribado la valla metálica, destinada a evitar los robos, comentando: “Se pone la valla como defensa contra los ladrones, pero en realidad los atrae porque pueden vender eso en el desguace y ganar dinero con ello”.

**IMAGEN 4**  
**Iglesia saqueada**



**Fuente:** Fotografía tomada por el autor el 5 de marzo de 2020.

El nivel de inseguridad física al que se vio sometida la iglesia de Salomón tuvo importantes consecuencias en las formas de utilizar las infraestructuras para hacer posible la vida religiosa. Reparar los daños no parecía una idea prometedora para la comunidad porque, en su opinión, simplemente

atraería nuevos robos. En su lugar, optaron por dejar el lugar sin puertas y renunciar a cualquier tipo de inversión en infraestructuras permanentes, por ejemplo, como el acceso al agua y la electricidad. Lo que iba a permitir su culto colectivo era un conjunto de equipos móviles, que incluían un sistema de sonido, sillas, un púlpito portátil, alfombras e incluso cortinas cubiertas de flores de plástico, que transportaban entre la casa de Salomón y el “Centro de Restauración” en un remolque que había comprado para ello.

### **Conclusiones: Religión, infraestructuras y nomadismo urbano**

Como hemos visto, en tanto que práctica de ensamblaje de materialidades profanas, la religión infraestructurada está conformada tanto por las estrategias espaciales de las comunidades religiosas como por los regímenes espaciales de la ciudad que operan como condiciones de posibilidad. Quiero señalar cuatro lecciones centrales de mi análisis para las teorías del espacio, la sociología urbana y la antropología de la religión. En primer lugar, mientras que la infraestructura suele considerarse como un pivote de los proyectos a gran escala impulsados por el Estado, la religión infraestructurante suele basarse en el ingenio de los actores de base y en su capacidad de improvisación a la hora de movilizar tanto materiales modulares como capacidades humanas (Simone, 2004). Tal y como ilustran las prácticas del “Centro de Restauración”, la infraestructuración “desde abajo” se enfrenta a condiciones inestables. En realidad, estos actores convirtieron la infraestructura en una forma de logística en la que lo necesario se ensamblaba en un conjunto de herramientas móviles para ser utilizado en otro lugar si era necesario. Esta logística permitió a las comunidades religiosas desarrollar nuevas formas de nomadismo urbano. En segundo lugar, si la arquitectura religiosa consiste principalmente en sacrificar el entorno material, las infraestructuras permiten la reunión religiosa en la que la presencia de lo divino no está mediada por portales materiales, sino por tecnologías religiosas, como la oración. La portabilidad del Espíritu Santo que se considera que potencia la difusión global del cristianismo carismático (Vásquez, 2009) resuena poderosamente con este tipo de logística local. En tercer lugar, las prácticas de la religión infraestructurada se derivan del modo en que recursos como el suelo urbano y los materiales de construcción son reclamados por otros. Las cambiantes relaciones de poder, las

economías delictivas y las inestables reclamaciones de propiedad forman parte de un régimen espacial que privilegia las infraestructuras flexibles sobre la creación de lugares religiosos.

Por último, sostengo que las prácticas de infraestructuración de la religión que he explorado en este artículo no son una mera sombra de modos más formales, permanentes y estéticamente embellecidos de espacializar la religión, una de las muchas “sombras urbanas” que, según McFarlane (2008), existen en los límites de la teoría urbana. De hecho, sugiero que la atención a la infraestructuración de la religión articula y contribuye a lo que Robinson (2002) ha denominado teorizaciones de las ciudades ordinarias. Al implicar “actividades económicas dinámicas, cultura popular, innovaciones en la gobernanza urbana y la producción creativa de diversas formas de urbanismo” (Robinson, 2002, p. 540), las prácticas infraestructurales en torno a la religión son, en efecto, manifestaciones del urbanismo ordinario y necesitan una mayor exploración comparativa.

## Bibliografía

- Berking, H., Steets, S., & Schwenk, J. Eds. 2018. *Religious Pluralism and the City: Inquiries into Postsecular Urbanism*. London: Bloomsbury.
- Björkman, L. 2015. *Pipe Politics, Contested Waters: Embedded Infrastructures of Millennial Mumbai*. Durham, NC: Duke University Press.
- Brenneman, R., & Miller, B. J. 2016. When Bricks Matter: Four Arguments for the Sociological Study of Religious Buildings. *Sociology of Religion*, 77(1), 82-101.
- Burchardt, M. 2013. Belonging and success: religious vitality and the politics of urban space in Cape Town. In *Topographies of Faith* (pp. 167-187). Brill.
- Burchardt, M. 2015. *Faith in the time of AIDS: Religion, biopolitics and modernity in South Africa*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Burchardt, M. 2019. Religion in urban assemblages: space, law, and power. *Religion, State & Society*, 47(4-5), 374-389.
- Burchardt, M., and S. Höhne. 2016. The infrastructures of diversity: Materiality and culture in urban space—an introduction. *New Diversities*, 17(2), 1-13.

- Caldeira, T. P. 2017. Peripheral urbanization: Autoconstruction, transversal logics, and politics in cities of the global south. *Environment and Planning D: Society and Space*, 35(1), 3-20.
- De Boeck, F., & Plissart, M. F. 2014. *Kinshasa: Tales of the Invisible City*. Leuven: Leuven University Press.
- Englund, H. 2003. Christian Independency and Global Membership: Pentecostal Extraversions in Malawi. *Journal of Religion in Africa*, 33(1), 83-111.
- Fariás, I., & Bender, T. Eds. 2012. *Urban Assemblages: How Actor-Network Theory Changes Urban Studies*. Abingdon: Routledge.
- Garbin, D. 2012. Introduction: Believing in the city. *Culture and Religion*, 13(4), 401-404.
- Garbin, D. 2013. The Visibility and Invisibility of Migrant Faith in the City: Diaspora Religion and the Politics of Emplacement of Afro-Christian Churches. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 39(5), 677-696.
- Garbin, D., & Strhan, A. Eds. 2017. *Religion and the Global City*. London: Bloomsbury.
- Graham, S., & McFarlane, C. 2015. *Infrastructural Lives: Urban Infrastructure in Context*. Abingdon, England: Routledge.
- Knott, K., Krech, V., & Meyer, B. 2016. Iconic Religion in Urban Space. *The Journal of Objects, Art and Belief*, 12(2), 123-136.
- Knowles, C. 2013. Nigerian London: re-mapping space and ethnicity in superdiverse cities. *Ethnic and Racial Studies*, 36(4), 651-669.
- Larkin, B. 2013. The Politics and Poetics of Infrastructure. *Annual Review of Anthropology*, 42, 327-343.
- McFarlane, C. 2008. Urban Shadows: Materiality, the 'Southern City' and Urban Theory. *Geography Compass*, 2(2), 340-358.
- Meyer, B. 2009. Introduction: From Imagined Communities to Aesthetic Formations: Religious Mediations, Sensational Forms, and Styles of Binding. In *Aesthetic Formations* (pp. 1-28). New York, NY: Palgrave MacMillan.
- Robins, S. 2002. Planning 'Suburban Bliss' in Joe Slovo Park, Cape Town. *Africa*, 511-548.
- Robinson, J. 2002. Global and World Cities: A View from off the Map. *International Journal of Urban and Regional Research*, 26(3), 531-554.
- Ross, F. C. 2009. *Raw Life, New Hope: Decency, Housing and Everyday Life in a Post-Apartheid Community*. Cape Town: UCT Press.

- Simone, A. 2004. People as Infrastructure: Intersecting Fragments in Johannesburg. *Public Culture*, 16(3), 407-429.
- Steets, S. 2016. Taking Berger and Luckmann to the Realm of Materiality: Architecture as a Social Construction. *Cultural Sociology*, 10(1), 93-108.
- Tuan, Y. F. 1977. *Space and place: The perspective of experience*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Ukah, A. 2016. Building God's City: The Political Economy of Prayer Camps in Nigeria. *International Journal of Urban and Regional Research*, 40(3), 524-540.
- Van Wyk, I. 2014. *The Universal Church of the Kingdom of God in South Africa: A Church of Strangers*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vásquez, M. A. 2009) The Global Portability of Pneumatic Christianity: Comparing African and Latin American Pentecostalism. *African Studies*, 68(2), 273-286.
- Vásquez, M. A., & Knott, K. 2014. Three dimensions of religious place making in diaspora. *Global Networks*, 14(3), 326-347.
- Verkaaik, O. Ed. 2013. *Religious Architecture: Anthropological Perspectives*. Amsterdam: Amsterdam University Press.



¿LOS MEXICANOS QUIEREN UN ESTADO LAICO? TIPOLOGÍA DE LAS ACTITUDES HACIA LAS POLÍTICAS DE LAICIDAD EN CUATRO GRUPOS DE AUTOIDENTIFICACIÓN RELIGIOSA

***Do Mexicans want a secular State? A typology of attitudes towards secular policies in four groups of religious self-identification***

*Os mexicanos querem um Estado secular? Uma tipologia de atitudes em relação a políticas seculares em quatro grupos de autoidentificação religiosa*

**ABRAHAM HAWLEY SUÁREZ<sup>1</sup>**

Recibido: 1 de agosto de 2022.

Corregido: 21 de abril de 2023.

Aceptado: 10 de mayo de 2023.

**Resumen**

La laicidad en México se caracteriza por su origen anticlerical, ideología liberal-radical y tendencia a vigilar y controlar legalmente las expresiones religiosas. Algunos autores reportan que tal tipo de laicidad es crecientemente aceptada entre los mexicanos. Empero, las altas tasas de afiliación religiosa en el país y la ambigüedad de los indicadores estadísticos empleados hasta ahora sugieren que la situación podría ser distinta. En este trabajo problematizo si los mexicanos coinciden con el modelo de laicidad instituido en el país, mirando a sus políticas específicas. Usando técnicas de análisis multivariado y datos de la ENCREER/RIFREM 2016, clasifico las actitudes de los mexicanos hacia la laicidad en cuatro grupos de autoidentificación religiosa: católicos, protestantes/evangélicos, bíblicos y personas sin religión. Propongo que entre los sujetos de estudio hay cuatro actitudes típicas: 1) adhesión parcial o estratégica; 2) oposición sistemática; 3) "libre mercado", y 4) mayor apoyo. El grupo que más rechaza la laicidad mexicana aglutinó casi la mitad de la muestra 48%,

<sup>1</sup> Maestría en Ciencia Social con especialidad en Sociología por El Colegio de México 2021. Licenciatura en Ciencias de la Comunicación por la Universidad Nacional Autónoma de México. Estudiante de maestría y doctorado. University of California, Santa Barbara (*Department of Religious Studies*). Líneas de investigación: Religión y laicidad en América Latina, relaciones Iglesia-Estado en el México moderno, Religión y esfera pública, Sociología de la religión. Correo electrónico: ahawleysuarez@ucsb.edu  
ORCID: 0000-0002-1842-3111

mientras que solo el 7% perteneció al subgrupo de mayor apoyo. Más allá de la aceptación de la laicidad, argumento que estos resultados sugieren su polisemia, así como diferentes modos de imaginar a la religión en la esfera pública.

**Palabras clave:** Laicidad, secularización, religión, México, análisis factorial, análisis de conglomerados.

### Abstract

Secularism (laicidad) in Mexico has been characterized by its anticlerical origin, liberal-radical ideology, and inclination for strict legal surveillance and control of religious expressions. Some authors report that such secularism is increasingly accepted among Mexicans. However, the high rates of religious affiliation in the country and the ambiguity of the statistical indicators used so far suggest that these claims may not be completely accurate. In this paper I problematize whether Mexicans agree with the model of secularism instituted in the country, looking at its specific policies. Using multivariate analysis techniques and data from the ENCREER/RIFREM 2016, I classify Mexicans' attitudes towards secularism, breaking them down into four groups of religious self-identification: Catholics; Protestants/Evangelicals, Biblical, and Non-religious. I propose that among the study subjects there are four typical attitudes: 1) partial or strategic adherence, 2) systematic opposition, 3) "free market", and 4) greater support. The group most opposed to Mexican secularism represented almost half of the sample 48%, while only 7% belonged to the subgroup most supportive of this type of regime. Beyond the acceptance of secularism, I argue that these results suggest its polysemy, as well as different ways of imagining religion in the public sphere.

**Key words:** Laicization, secularism, religion, Mexico, factor analysis, cluster analysis.

### Resumo

O laicismo no México tem sido caracterizado por sua origem anticlerical, ideologia liberal-radical e tendência a monitorar e controlar legalmente as expressões religiosas. Alguns autores relatam que esse laicismo é cada vez mais aceito entre os mexicanos. Entretanto, as altas taxas de afiliação religiosa no país e a ambiguidade dos indicadores estatísticos usados até agora sugerem que a situação pode ser diferente. Neste artigo, problematizo se os mexicanos concordam com o modelo de laicismo instituído no país, analisando suas políticas específicas. Usando técnicas de análise multivariada e dados do ENCREER/RIFREM 2016, classifico as atitudes dos mexicanos em relação ao secularismo, dividindo-os em quatro grupos de autoidentificação religiosa: católicos; protestantes/evangélicos; bíblicos; e pessoas sem religião. Proponho que, entre os participantes do estudo, há quatro atitudes típicas: 1) adesão parcial ou estratégica, 2) oposição sistemática, 3) «mercado livre», e 4) maior apoio. O grupo que mais rejeita o laicismo mexicano representava quase metade da amostra 48%, enquanto apenas 7% pertenciam ao subgrupo de maior apoio. Além da aceitação do secularismo, argumento que esses resultados sugerem sua polissemia, bem como diferentes formas de imaginar a religião na esfera pública.

**Palavras-chave:** Laicismo, secularização, religião, México, análise fatorial, análise de agrupamento.

## Introducción

En respuesta a la hegemonía del catolicismo en la región, y bajo el influjo de la *laïcité* francesa, el modelo de separación Estado-iglesias en América Latina nació con un carácter beligerante que ha moldeado en la región el ideal de consolidar una esfera pública libre del influjo de expresiones religiosas (Ruiz Miguel, 2013, 4; Mendoza Delgado, 2010, 12; Baubérot, 2005). Gustavo Morello (2021, 152–53) contrasta esta concepción del papel de la religión en la esfera pública con casos como el de Estados Unidos –donde la idea del “muro de separación” no impidió que las iglesias cristianas articularan organizaciones de beneficencia o instituciones educativas– o el de países europeos con iglesias nacionales –en los que se creyó posible mantener un espacio público neutral y al mismo tiempo permitir que el Estado apoyara las actividades de las iglesias establecidas–. En América Latina, por el contrario, el modelo ha apuntado históricamente menos a la formación de un espacio imparcial que garantice la libertad religiosa y el funcionamiento de las iglesias, y más a la consolidación de una esfera pública puramente secular donde la religión no es bienvenida.

Roberto Blancarte (2008a, 139; 143; 152–53) identifica una serie de factores históricos para explicar el carácter combativo y anticlerical de la laicidad latinoamericana. En su origen, las políticas de separación de los nacientes estados latinoamericanos –tales como la instauración del registro civil, el establecimiento del matrimonio como contrato civil, la secularización de los cementerios y la desamortización de los bienes eclesiásticos– se configuraron en respuesta a la “intransigencia” de una jerarquía católica que no supo lidiar con la ola de revoluciones independentistas acaecidas en el siglo XIX. En la misma época, círculos francmasones, liberales y positivistas habrían sido los encargados de popularizar entre las élites políticas la idea de una educación laica. Finalmente, la aún vigente tendencia a controlar jurídicamente a la religión sería una herencia del regalismo y del Patronato Real –instituciones que, durante el período colonial, le permitieron a los soberanos españoles y a las autoridades virreinales gozar de regalías exclusivas concedidas por la Iglesia católica tales como la administración de sus templos en las tierras conquistadas (Blancarte, 2004a, 19; 2013, 20).

La laicidad no sólo fue incorporada como doctrina de Estado en las modernas naciones latinoamericanas, sino que forma parte de los patrones discursivos tácitamente normativos y prescriptivos que moldean a las ciencias sociales en la región (Zavala Pelayo, 2020, 13-14). Teorizada

en términos generales como “un régimen social de coexistencia, cuyas instituciones políticas están legitimadas principalmente por la soberanía popular y ya no por elementos sagrados o religiosos” (Blancarte, 2012a, 237), los especialistas en laicidad la piensan como un proyecto en construcción, más que como una forma fija o acabada (Blancarte, 2008c, 30). Su realización específica en cada sociedad sería resultado de particulares procesos de *laicización*,<sup>2</sup> los cuales suscitan “[...] diferencias en las formas de vivir la laicidad [por lo que] los énfasis de las diversas ‘laicidades’ no son universales intercambiables o aplicables como si se tratara de un molde transplantable” (Da Costa, 2011, 214).

Junto con Uruguay, México es uno de los países que ha abrazado con mayor radicalidad el proyecto de la laicidad en América Latina (Morello, 2021, 153), y se identifican como rasgos distintivos de su modelo de relaciones Estado-iglesias sus orígenes anticlericales, su ideología liberal-radical, y su orientación “jurisdiccionalista” –es decir, que promueve una estricta vigilancia y control de las expresiones religiosas mediante las leyes– (Blancarte, 2008a, 152–53). Bajo el presupuesto de que el Estado debe proteger las libertades individuales de la potencial amenaza que suponen las doctrinas religiosas, el marco jurídico de la laicidad en México estipula una separación nítida entre las esferas de lo político y lo religioso, y de lo público y lo privado, especialmente en el ámbito educativo (Blancarte, 2004a, 19; 2018, 320).

Forman parte del marco jurídico de la laicidad los artículos constitucionales 3º: que expresa que la educación pública “será laica y, por tanto, se mantendrá por completo ajena a cualquier doctrina religiosa” y que, basándose “en los resultados del progreso científico, luchará contra la ignorancia y sus efectos, las servidumbres, los fanatismos y los prejuicios”; 24: que, tras una reforma en 2013, no solo protege las libertades de conciencia y de religión, sino que añade la de “convicciones éticas”; 40: en el que, desde 2012, se establece como forma de gobierno de los Estados Unidos Mexicanos la república representativa, democrática, *laica* y federal; y el 130: que reconoce el “principio histórico de la separación del Estado y las iglesias” y que prohíbe a los ministros de cultos desempeñar cargos públicos, a la vez que les permite votar, pero no participar como candidatos en procesos electorales (*Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*. Texto

<sup>2</sup> Esta noción fue acuñada por Karel Dobbelaere (1981, 5–22) y consiste en el trayecto por el que se disocian los ámbitos de lo político y de lo religioso en una sociedad, lo cual, a su vez, puede tener implicaciones jurídicas (Blancarte 2012b, 67; Milot, 2009, 27–30).

vigente, 2022). Asimismo, complementan reglamentariamente a estas disposiciones jurídicas la *Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público* (2015) cuyos artículos 16 y 21 impiden a las asociaciones religiosas a ser concesionarias de medios de radiodifusión, y condicionan la transmisión de contenidos religiosos en televisión y radio a la autorización previa por parte de la Secretaría de Gobernación; y el *Reglamento de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público* (2012).

Paradójicamente, el talante separatista de la laicidad mexicana y el sesgo anticlerical aún presente en algunas de sus instituciones no parece coincidir con la afiliación religiosa de la mayor parte de su población. Según el último censo en México el 77.7 por ciento de la población se considera católica; el 11.2 por ciento se asume como protestante o cristiana-evangélica; el 0.2 por ciento profesa otra religión; el 2.5 por ciento se declara creyente sin tener una adscripción religiosa, y el 8.1 por ciento manifiesta no tener una religión (INEGI, 2021). Mendoza Delgado (2010, 12) destaca la perplejidad que frecuentemente suscita esta aparente contradicción, ante lo cual vale la pena preguntarse hasta qué punto una sociedad con tan altas tasas de afiliación religiosa como la mexicana coincide con el tipo de laicidad asentada en sus instituciones políticas.

En el pasado, el intento del gobierno de Plutarco Elías Calles de implementar a cabalidad el marco jurídico de la laicidad –en ese entonces más abiertamente anticlerical– derivó en el segundo conflicto civil más importante del siglo xx en México después de la Revolución: la Guerra Cristera. Esta insurrección sólo pudo detenerse cuando, durante la subsecuente gestión del presidente Lázaro Cárdenas, se alcanzó un acuerdo implícito con algunos jefes católicos para relajar la aplicación de las leyes de la laicidad. A este pacto la literatura lo denomina como *modus vivendi* o *entente cordiale* (Blancarte, 2013, 54-55; De la Torre, 2019, 161). Si bien la actual formulación del marco jurídico de la laicidad es menos combativa, persiste la tendencia a simular su cumplimiento (Esteinou Madrid, 2020; Barranco Villafán y Blancarte, 2019).

Aun así, en los debates públicos y académicos sobre la relación entre el Estado y las organizaciones religiosas de las dos últimas décadas, se han movilizado argumentos sobre una creciente aceptación de la laicidad en la sociedad mexicana (De la Torre, 2008, 20; De la Torre, Gutiérrez Zúñiga y Hernández, 2020, 301-2). Este posicionamiento ha formado parte de las discusiones parlamentarias sobre algunas de las más recientes modificaciones al marco jurídico de la laicidad (Blancarte, 2008b).

Entre las evidencias referidas para argumentar la creciente aceptación de la laicidad se encuentran diversos reportes estadísticos. Uno de ellos es la *Encuesta de opinión católica en México*, que, en sus ediciones de 2003 y 2014, registró que la mayoría de los entrevistados estuvieron de acuerdo en que la Iglesia católica no debería tener influencia en las decisiones políticas de los gobernantes (82% en 2003 y 72% en 2014) (Aldaz, 2003; 2014).<sup>3</sup> Con estimaciones más mesuradas y sobre una muestra que considera a todos los mexicanos y no únicamente a los católicos, la *Encuesta Nacional de Religión, Secularización y Laicidad* de 2014 reportó que 51% de los encuestados estaban de acuerdo en que las autoridades religiosas no tendrían que influir en las decisiones del gobierno (Área de Investigación Aplicada y Opinión, 2014).<sup>4</sup>

Aunque no es extraño medir la aceptación de la laicidad observando las actitudes en torno a la influencia de las organizaciones religiosas en el gobierno (Hichy *et al.*, 2012, 163), la ambigüedad de la medida no deja del todo claro qué es lo que los entrevistados apoyan o rechazan. En este sentido, distintos autores que se han dado a la tarea de medir la laicidad o el secularismo político han enfatizado la multidimensionalidad de la categoría (Arzheimer, 2022; Blancarte y Cruz Esquivel, 2017; Blancarte, 2012a; Prieto, 2015),<sup>5</sup> advirtiendo, además, que la separación legal entre el Estado y las

<sup>3</sup> Cabe aclarar que los reportes de las ediciones de 2010 y 2021 de la misma encuesta no incluyen este *ítem* (Aldaz, 2010; 2021).

<sup>4</sup> Esta proporción se estimó descontando a quienes no tomaron posición ni a favor ni en contra.

<sup>5</sup> Parte de esta literatura parece orientada a determinar la naturaleza o la esencia de una auténtica laicidad. En este trabajo me distancio de dicha perspectiva y más bien considero que los esfuerzos por medir y hacer empíricamente visible a la laicidad forman parte de su construcción discursiva. Al respecto, son sugerentes los desafíos que algunos de estos autores han reportado para alcanzar una formulación global de la categoría dado que las políticas de la laicidad varían según el contexto (“Declaración Universal de la Laicidad en el Siglo XXI”, 2005). Así, en su propuesta de medición, Blancarte (2012a) explica que, mientras que la agenda de la laicidad en Francia considera como relevante la cuestión sobre el uso de la *burka*, en México el tema es intrascendente y más bien causan interés otras cuestiones como la prohibición de que los partidos políticos contengan elementos religiosos en sus nombres y lemas. Considero que los hallazgos de Blankholm (2022, 218) sobre los distintos modos de ser secular y la ansiedad por lo religioso como un sentimiento constitutivo de la tradición secular ayudan a entender la variación de las agendas de la laicidad en diferentes contextos. Lo que se siente como demasiado religioso no es igual en todas las sociedades ni en todos los momentos históricos.

religiones no es una condición necesaria ni suficiente para determinar el grado de laicización de un régimen político (Blancarte, 2008c, 30).<sup>6</sup>

De tal forma, para medir en qué grado los mexicanos concuerdan con el proyecto de la laicidad parece conveniente incluir un conjunto más amplio de indicadores que sean representativos de las políticas del secularismo en el país. Dicha necesidad es cubierta de mejor manera por la *Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México* (ENCREER/RIFREM, 2016), elaborada por la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (Hernández, Gutiérrez y De la Torre, 2016). Específicamente, el estudio incluye una sección denominada “Percepción sobre las relaciones iglesias-Estado” compuesta por una batería de 13 preguntas que abordan diferentes políticas del marco jurídico de la laicidad en el país.

El análisis de los resultados de la encuesta por los autores del estudio ya deja ver la posibilidad de que, aunque la laicidad es un término con considerable legitimidad entre los mexicanos, su uso e interpretación no son homogéneos (De la Torre, 2023, 59-60; De la Torre, Gutiérrez Zúñiga y Hernández, 2020, 301-4). Aunque suponen un avance sustantivo, estas explicaciones parten de un análisis individualizado de cada uno de los indicadores estadísticos para el conjunto de la población, lo cual supone tres limitaciones: primero, dificulta evaluar el apoyo o rechazo al proyecto de la laicidad mexicana como conjunto; segundo, deja de lado la posibilidad de que, en el grupo de políticas que los académicos han identificado como parte del proyecto de la laicidad, la población identifique subconjuntos diferenciados de agendas; finalmente, derivado del punto anterior, referenciar a la totalidad de los mexicanos oculta la posibilidad de que la población pueda ser diferenciada según sus patrones de apoyo o rechazo hacia los subgrupos distintivos de políticas que conforman el proyecto de la laicidad en México.

<sup>6</sup> Blancarte (2008c, 30–31; 36; 41) y Milot (2009, 30) argumentan que existen sociedades cuya gobernabilidad política es independiente de las organizaciones religiosas pese a no contar con una separación legal iglesias-Estado, y también hay regímenes formalmente laicos aunque en los hechos los grupos religiosos mayoritarios tengan influencia en la toma de decisiones públicas –como ocurre en México–. Además, hay países –como EE.UU., o Turquía– con una considerable laicización del Estado aunque la secularización sea baja en otros ámbitos de la vida social, y naciones muy secularizadas –como Inglaterra y Dinamarca– que mantienen un vínculo oficial con alguna religión.

En este sentido, solventan estas dificultades las técnicas de análisis multivariado que utilizo a continuación para proponer una tipología de actitudes hacia la laicidad entre los mexicanos. Específicamente, el análisis factorial ayuda a distinguir cómo es que los mexicanos diferencian las subagendas de la laicidad identificando las dimensiones latentes que explican la variación de las variables observadas. Por su parte, el análisis de conglomerados produce una clasificación de la población según la similitud o la diferencia de sus respuestas a las preguntas sobre laicidad incluidas en la encuesta.<sup>7</sup> Finalmente, consideré pertinente realizar una tabulación cruzada de los taxones de la tipología con las etiquetas de autoidentificación religiosa de los entrevistados con el fin de ofrecer una incipiente aproximación a las motivaciones religiosas y secularistas de los entrevistados con respecto de sus actitudes hacia la laicidad mexicana. Considero que esta fase del análisis abre la puerta a indagar algunos de los diferentes modos de imaginar a la religión en la esfera pública presentes en México.

## Datos y métodos

Como mencioné en la sección anterior, para cumplir con el propósito de esta investigación, utilicé la ENCREER/RIFREM, 2016. La Tabla 1 sintetiza las principales características sobre el diseño metodológico de este estudio.

<sup>7</sup> En este sentido, los taxones producidos mediante el análisis de conglomerados pueden ser calificados como tipos extraídos de acuerdo con la clasificación de tipologías de McKinney (1968, 35-37). Esto significa que las similitudes que comparten los elementos de cada clase son “típicas” en tanto que destacaron fuertemente en los valores promedio de las variables de interés.

**TABLA 1**  
**Diseño metodológico de la ENCREER/RIFREM 2016**

<b>Marco Muestral</b>	Listado de AGEB y localidades rurales del INEGI
<b>Población objetivo</b>	Mexicanos mayores de 18 años, adscritos a cuatro grupos religiosos: católicos, evangélicos, (protestantes y pentecostales), bíblicos (Testigos de Jehová, adventistas y mormones) y personas sin religión. No forman parte de la muestra religiones judaicas, islámicas y otras minoritarias presentes en México.
<b>Tamaño de la muestra</b>	3,000 individuos procedentes de 253 AGEB (en muestra de 59,193) y 47 localidades rurales (en muestra de 187,722).
<b>Periodo de levantamiento</b>	29 de octubre al 30 de noviembre de 2016.
<b>Método de muestreo</b>	Submuestreo aleatorio estratificado y selección proporcional por tamaño.
<b>Modalidad de levantamiento</b>	Domiciliario cara a cara.
<b>Nivel de confianza</b>	95%
<b>Error estadístico</b>	±2.5%

**Fuente.** Elaboración propia con base en Hernández, Gutiérrez y De la Torre (2016). En concordancia con la clasificación del Instituto Nacional de Estadística y Geografía, la ENCREER/RIFREM 2016, distingue entre iglesias evangélicas y bíblicas. Esta última categoría agrupa a un conjunto de iglesias cristianas que –por decisión propia y por diferencias en la interpretación o constitución de sus libros sagrados– rehúyen a ser catalogados como evangélicos (Garma-Navarro, 2018, 358; Pérez-Guadalupe, 2018, 15).

Específicamente, consideré en mi análisis las 13 variables de la sección v, denominada “Percepción sobre las relaciones iglesias-Estado”. Como puede corroborarse con mi descripción sobre el marco jurídico de la laicidad en la sección anterior, buena parte de estos ítems son representativos de las políticas del secularismo instituidas en las leyes mexicanas. Adicionalmente, la encuesta incluye algunas preguntas sobre género y derechos sexuales y reproductivos. La inclusión de tales ítems no es injustificada ya que diversas investigaciones en México y en el plano internacional han vinculado dichas agendas a los debates sobre laicidad y secularismo al nivel del Estado, la sociedad, sus ideologías y prácticas normativas (Brena, 2015, 438; Caro, 2008, 6-7; Uribe, 2012, 118; Wiering, 2017; Verkaaik y Spronk, 2011).

Dada la forma en que estaban formuladas las preguntas de la encuesta y atendiendo los propósitos del estudio, recodifiqué las categorías de respuesta. Así, los resultados para estas variables quedaron divididos en dos grandes rubros: “Respuestas no laicas” es decir, aquellos posicionamientos contrarios a las políticas del secularismo instituidas en las leyes mexicanas; y “Respuestas laicas” esto es, aquellas afirmaciones que coinciden con las políticas de la laicidad mexicana. En este sentido, vale la pena aclarar que esa forma de etiquetar las respuestas de los entrevistados no es necesariamente aplicable para otros regímenes políticos, ni coincidente con otros modos no institucionalizados de entender a la laicidad. La Tabla 2 resume los cambios efectuados.

**TABLA 2**  
**Recodificación de las variables de percepción sobre las relaciones Iglesia-Estado de la ENCREER/RIFREM 2016**

Código de la variable	Variable (Está usted de acuerdo o no con las siguientes afirmaciones)	Respuestas originales	Respuestas recodificadas
V21a	Los miembros de cualquier culto religiosos deben tener los mismos derechos ciudadanos otorgados por el Estado	1. Sí 2. No 3. No me importa/ No me interesa/Me es indiferente 0. No sabría opinar/ No contestó	0. Respuesta no Laica 1. Respuesta laica
V21b	Que se impartan contenidos o valores religiosos en las escuelas públicas		
V21c	La enseñanza sobre sexualidad en las escuelas públicas		
V21d	Contenido de género en los libros de texto escolares (que desconocen las diferencias biológicas entre hombre y mujer)		
V21e	La celebración de festividades tradicionales ligadas al catolicismo en las escuelas públicas (misas de graduación, pastorelas)		
V21f	Celebración de altares de muertos en escuelas públicas		
V21g	La ley del matrimonio entre parejas del mismo sexo		
V21h	El derecho de las parejas homosexuales a la adopción de hijos		
V21i	El aborto no sea perseguido o castigado por ley		

Código de la variable	Variable (Está usted de acuerdo o no con las siguientes afirmaciones)	Respuestas originales	Respuestas recodificadas
V21j	Que los candidatos a elección popular usen símbolos o recursos religiosos para ganar votos		
V21k	Que las iglesias reporten sus movimientos fiscales ante Hacienda		
V21l	Que las religiones participen abiertamente en política electoral		
V21m	Que las iglesias sean propietarias de medios de comunicación masiva		

**Fuente:** Elaboración propia con base en Hernández, Gutiérrez y De la Torre (2016). Para las variables V21a, V21c, V21d, V21g, V21h, V21i, V21k, la respuesta “Sí” se consideró como una “Respuesta laica”, mientras que “No”, como una “Respuesta no laica”. En cambio, para los *items* V21b, V21e, V21f, V21j, V21l, V21m, “No” se transformó en “Respuesta laica”, mientras que “Sí”, en “Respuesta no laica”. Asimismo, con la recodificación, las categorías originalmente etiquetadas con 0 y 3 se consideraron como valores perdidos para todos los casos.

Tras la recodificación, procedí a procesar estos datos mediante dos técnicas de análisis multivariado: 1) análisis factorial; y 2) análisis de conglomerados. En primer lugar, efectué un análisis de factores principales sobre la base de una matriz tetracórica. La finalidad fue la de construir un pequeño subgrupo de medidas resumen identificando las dimensiones subyacentes a las variables de interés. Como se muestra en la Tabla 3, el ejercicio estadístico me llevó a la retención de tres factores, ya que eran los únicos que cumplían el criterio de raíz latente; es decir, que presentaban un *eigenvalue* mayor a 1. En su conjunto, tres de los factores retenidos aglutinan 88.3 por ciento de la varianza de los 13 *items* sobre la percepción de las relaciones Estado-iglesias.

**TABLA 3**  
**Análisis de factores principales para las variables de percepción sobre las relaciones iglesias-Estado de la ENCREER/RIFREM 2016**

Factor analysis/correlation	-	Number of obs =	3,000
Method: principal factors		Retained factors =	3
Rotation: (unrotated)		Number of params =	36

Factor	Eigenvalue	Difference	Proportion	Cumulative
Factor1	3.76971	2.22259	0.4996	0.4996
Factor2	1.54712	0.20246	0.2050	0.7046
Factor3	1.34465	0.44226	0.1782	0.8828
Factor4	0.90239	0.55409	0.1196	1.0024
Factor5	0.34830	0.11270	0.0462	1.0485
Factor6	0.23560	0.17017	0.0312	1.0798
Factor7	0.06543	0.05705	0.0087	1.0884
Factor8	0.00838	0.05452	0.0011	1.0895
Factor9	-0.04614	0.05494	-0.0061	1.0834
Factor10	-0.10108	0.02784	-0.0134	1.0700
Factor11	-0.12892	0.06576	-0.0171	1.0529
Factor12	-0.19468	0.01015	-0.0258	1.0271
Factor13	-0.20483	.	-0.0271	1.0000

LR test: independent vs. saturated:  $\chi^2(78) = 2.3e+04$  Prob> $\chi^2 = 0.0000$

**Fuente:** Elaboración propia con base en datos de Hernández, Gutiérrez y De la Torre (2016).

Como último paso del análisis factorial, procedí a realizar una maniobra de rotación oblicua únicamente con fines interpretativos –es decir, conservé los factores no rotados para los análisis subsecuentes–. Dicha rotación facilitó la interpretación de las variables que definen el perfil de cada factor retenido. Los resultados de esta operación se sintetizan en la Tabla 4.

**TABLA 4**  
**Rotación oblicua de los factores retenidos**

Rotated factor loadings (pattern matrix) and unique variances

Variable	Factor1	Factor2	Factor3	Uniqueness
V21a				0.9158
V21b	0.5868			0.6150
V21c	-0.5211	0.3453		0.4749
V21d	-0.4786	0.3434		0.5432
V21e	0.9395			0.1631
V21f	0.7641			0.2960
V21g		0.9476		0.0976
V21h		0.8805		0.2144
V21i		0.3227		0.8796
V21j			0.6576	0.4943
V21k			-0.3519	0.7858
V21l			0.8272	0.3239
V21m			0.6902	0.5350

(blanks represent  $\text{abs}(\text{loading}) < .3$ )

**Fuente:** Elaboración propia con base en datos de Hernández, Gutiérrez y De la Torre (2016).

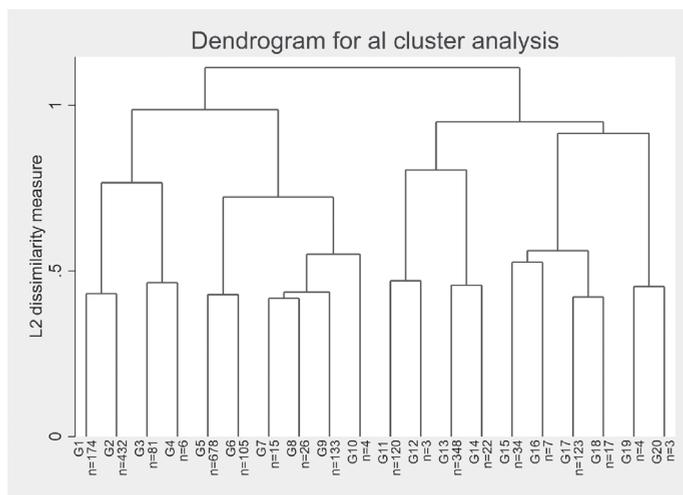
Como se observa, el factor 1 está determinado en mayor medida por los *ítems* relacionados con la presencia de la religión en la educación pública (V21b; V21c; V21d; V21e y V21f); por su parte, el factor 2 obtiene su identidad de aquellas variables sobre género, diversidad sexual y derechos sexuales y reproductivos (V21c; V21d; V21h; V21g y V21i); finalmente, el factor 3 engloba a un conjunto más misceláneo de restricciones regulatorias para los actores religiosos en materia electoral, fiscal y de medios de comunicación (V21k; V21m; V21j; V21l).

Cabe destacar que, el *ítem* V21a presentó un grado de unicidad sumamente alto (.916). Esto significa que su variación tiene prácticamente una asociación nula con las del resto de los indicadores estadísticos considerados para medir el apoyo a la laicidad. El resultado es relevante ya que la variable aborda una de las discusiones más típicas en los tratados

teórico-normativos sobre el secularismo político; a saber, la igualdad de los ciudadanos ante la ley sin importar su identidad religiosa y, en consecuencia, la neutralidad del Estado en materia de religión (Declaración Universal de la Laicidad en el Siglo XXI, 2005, 154; Habermas, 2006, 131; Leclerc, 2016, 66; Milot, 2009, 17-21). Este hallazgo sugiere una brecha entre la construcción discursiva del proyecto de la laicidad en las instituciones del Estado mexicano y la literatura académica, por un lado, y la manera en la que la sociedad percibe y asocia sus distintas agendas.

Una vez construidas estas tres medidas resumen, procedí a utilizarlas para segmentar a la muestra mediante un análisis de conglomerados. Recurrí a la familia de métodos jerárquicos, en su vertiente Q, seleccionando las distancias euclidianas como medida de disimilitud, así como el método de encadenamiento medio o *average linkage*. De esta forma, pude desarrollar una taxonomía cuyas clases se distinguen empíricamente –esto es, a partir de las respuestas ofrecidas por los entrevistados–. Para determinar el número de conglomerados en los que se dividió la muestra, utilicé dos recursos: primero, un dendrograma o diagrama de árbol, que facilita la visualización de los posibles conglomerados a incluir en la clasificación (Ilustración 1).

ILUSTRACIÓN 1  
Dendrograma o diagrama de árbol



Fuente: Elaboración propia con base en datos de Hernández, Gutiérrez y De la Torre (2016).

En segunda instancia, calculé el estadístico de Duda-Hart, el cual sugiere que la cantidad óptima de conglomerados está dada por los valores más altos en esta medida, así como los pseudo T cuadrados más pequeños (Urbina y Bárcena, 2019, p. 105). Esta información es resumida en la Tabla 5.

**TABLA 5**  
**Estadístico de Duda-Hart**

Number of clusters	Duda/Hart	
	Je(2)/Je(1)	pseudo T-squared
1	0.6733	1132.00
2	0.4048	2428.78
3	0.5333	594.28
4	0.7809	52.18
5	0.3167	1059.55
6	0.5608	541.07
7	0.4610	1121.32
8	0.6008	118.95
9	0.9130	16.77
10	0.5646	30.07
11	0.9195	10.59
12	0.7955	21.85
13	0.8705	54.75
14	0.2838	12.62
15	0.6591	88.95

**Fuente:** Elaboración propia con base en datos de Hernández, Gutiérrez y De la Torre (2016).

Con base en ambas herramientas, decidí optar por una división de la muestra a cuatro conglomerados. Si bien tal segmentación se aprecia con facilidad en el dendrograma, el índice Duda-Hart sugería que 11 conglomerados parecía ser un arreglo más conveniente. No obstante, dado que buscaba una interpretación parsimoniosa de los resultados, determiné que no utilizaría más de cinco subconjuntos. De ahí que una partición a cuatro grupos fuera la alternativa más eficaz de acuerdo con los resultados del mismo índice.

## Resultados

En esta sección propongo que los cuatro subconjuntos construidos con base en el análisis de conglomerados representan un tipo distinto de actitud hacia la laicidad entre los mexicanos, a saber: 1) de adherencia parcial o estratégica; 2) de oposición sistemática; 3) de “libre mercado”, y 4) de mayor apoyo al modelo jurisdiccionalista de la laicidad mexicana. La Tabla 6 facilita la interpretación de los rasgos distintivos de cada conglomerado resumiendo su proporción de respuestas laicas y no laicas. Dichos porcentajes son desglosados para cada subconjunto de *ítems* derivado del análisis factorial. Adicionalmente, la tabla informa cómo se distribuyó la muestra en cada uno de los clústeres.

**TABLA 6**  
**Proporción de respuestas laicas y no laicas por conglomerado**

		C1 (Adherencia parcial o estratégica)	C2 (Adherencia parcial o estratégica)	C3 (Adherencia parcial o estratégica)	C4 (Adherencia parcial o estratégica)	Muestra
	Proporción de la muestra (%)	20.25	48.15	24.98	6.62	100
V21a (derechos ciudadanos para todos sin importar su religión)	R. Laica (%)	89.03	91.36	96.35	91.49	92.11
	R. No laica (%)	10.97	8.64	3.65	8.51	7.89
Factor 1 (educación pública y religión)	R. Laica (%)	71.17	40.12	43.57	75.64	53.03
	R. No laica (%)	28.83	59.88	56.43	24.36	46.97
Factor 2 (género, diversidad sexual, y derechos sexuales y reproductivos)	R. Laica (%)	29.29	38.38	80.69	76.17	47.64
	R. No laica (%)	70.71	61.62	19.31	23.83	53.36
Factor 3 (restricciones regulatorias en materia electoral, fiscal y de medios de comunicación)	R. Laica (%)	75.51	73.93	70.84	80.98	74.89
	R. No laica (%)	24.49	26.07	29.16	19.02	25.11

**Fuente:** Elaboración propia con base en datos de Hernández, Gutiérrez y De la Torre (2016). Utilicé una escala de calor para evidenciar el grado en que predominan las respuestas no laicas (tonos tendientes a rojo) y laicas (tonos tendientes a verde) en cada clúster. Estas tonalidades son relativas, pues se asignan en comparación con el resto de los conglomerados. Por ejemplo, se observa que, al contrastarse con los demás subconjuntos, el clúster 4 mostró proporciones más altas de respuestas laicas en todos los factores, así como porcentajes más bajos de respuestas no laicas. Adicionalmente, se incluyó una columna con la proporción de respuestas laicas y no laicas para la totalidad de la muestra, esto es, sin dividir en conglomerados.

Antes de interpretar los rasgos distintivos de los conglomerados, vale la pena apuntar que 92% de la muestra se posicionó favorablemente ante la cuestión de si se deben otorgar derechos ciudadanos a todas las personas sin importar su religión (proporción que es bastante similar en los cuatro conglomerados). Como he mencionado, este ítem representa una de las discusiones normativas más recurrentes en los tratados teóricos sobre secularismo político. Si hubiera restringido el análisis a un indicador de este tipo, habría concluido que existe un fuerte apoyo hacia la laicidad en México, como lo sugerían otros analistas. No obstante, al considerar una gama más amplia de indicadores representativos del proyecto de la laicidad en México, los resultados son sumamente distintos y complejizan el debate.

Denominé al primer conglomerado –que agrupa 20% de las observaciones– como de *adherencia parcial o estratégica*<sup>8</sup> ya que es el que presenta posiciones más opuestas a la ideología liberal de la laicidad mexicana en lo que refiere a los ítems sobre género y derechos sexuales y reproductivos; sin embargo, también es uno de los que mostró posturas más coincidentes con su talante separatista en el ámbito educativo. Como se muestra en la Tabla 7, otro aspecto que caracteriza a este subconjunto –y que puede ofrecer pistas sobre sus posiciones en materia educativa y de género– es que la mayor parte de los integrantes de las iglesias evangélicas (67.48 por ciento) y de las bíblicas (73.59 por ciento) tendieron a colocarse en este subconjunto.

Esta alta presencia de minorías cristianas en el subgrupo permite especular los motivos del rechazo a la injerencia de elementos religiosos en la educación pública: tal disposición protegería a los integrantes más jóvenes de las iglesias evangélicas y bíblicas de la imposición de prácticas y creencias propias de la iglesia mayoritaria (De la Torre, 2023, 60-61). Además, hay que recordar que algunos de los ítems de la ENCREER/RIFREM, 2016 sobre educación pública y religión hablan explícitamente sobre fiestas católicas. Asimismo, en cuanto a los posicionamientos en contra de los derechos sexuales y reproductivos, Pérez-Guadalupe (2018, p. 87) destaca la identificación de las iglesias evangélicas con una agenda política provida y en

<sup>8</sup> Decidí nombrar de esta manera al primer conglomerado en alusión a la discusión académica sobre el “secularismo estratégico”. Diversos autores han documentado cómo actores religiosos y no religiosos movilizan instrumentalmente diferentes concepciones de lo secular, haciendo patente el carácter polisémico del término, y la constante creación y reconstrucción de su significado (Engelke, 2009; De la Torre, 2023, 60-61; Blankholm, 2014).

defensa de la familia tradicional. De hecho, estas ideas les han permitido establecer alianzas políticas con miembros de la Iglesia católica.

Por su parte, el clúster 2, o de *oposición sistemática a la laicidad mexicana*, destaca no solo porque fue en el que más predominaron los posicionamientos opuestos a las políticas del secularismo, sino, sobre todo, por ser el que agrupa a la mayor proporción de observaciones. De acuerdo con las estimaciones generadas a partir de una encuesta con representatividad estadística como lo ENCREER 2016, 48% de los mexicanos estarían ubicados en este subconjunto. Este dato desafía las narrativas sobre el amplio avance de una “cultura laica” en México, evidenciando la alta tasa de posturas conservadoras sobre género y sobre el acuerdo con la presencia de valores religiosos en las escuelas públicas.

Asimismo, hay que mencionar que, como se aprecia en la Tabla 7, más de la mitad de todos los católicos entrevistados (52.19 por ciento) se ubicó en este conglomerado. Esta mayoría católica en el clúster con más posturas adversas a las políticas del secularismo en México sugiere que el rechazo a la laicidad puede estar relacionado con su histórico propósito de descatolizar el espacio público (De la Torre, Gutiérrez Zúñiga y Hernández, 2020, 256–57).

**TABLA 7**  
**Distribución de los grupos de autoidentificación religiosa en los conglomerados**

Conglomerado	Sin religión (%)	Católicos (%)	Protestantes/ Evangélicos (%)	Bíblicos (%)	Total (%)
1	31.65	14.56	67.48	73.59	20.25
2	25.1	52.19	22.29	14.65	48.15
3	18.45	27.34	5.4	6.4	24.98
4	24.79	5.92	4.84	5.36	6.62
Total	100	100	100	100	100

**Fuente:** Elaboración propia con base en datos de Hernández, Gutiérrez y De la Torre (2016).

Decidí denominar a la actitud del clúster 3 como de *libre mercado, con un acercamiento al ultraliberalismo y alejamiento del jurisdiccionalismo*, en referencia a uno de los ejes de la tipología de Émile Poulat para la clasificación de relaciones Estado-iglesias (visto en Blancarte, 2004b, 18). De

acuerdo con este autor, el ultraliberalismo, en oposición al control legal del jurisdiccionalismo, consiste en una especie de *laissez faire, laissez passer* religioso en la que el Estado renuncia a todo derecho a la vigilancia de estos asuntos. Esta forma de caracterizar al conglomerado también coincide con la de otros ejercicios clasificatorios como los de Casanova (1994) y Jelen y Wilcox (1997).

Considero que el conglomerado 3 se aproxima a este escenario ya que parecería favorecer la libertad de conciencia y de religión en detrimento de la separación Estado-iglesias. Así lo hace pensar 1) su rechazo a que el Estado prohíba elementos religiosos en las escuelas públicas; 2) sus posicionamientos en materia de género y de derechos reproductivos –que son los más favorables a la laicidad mexicana, por encima, incluso, que los del clúster 4–, y 3) y que se muestra ligeramente más flexible en relación con las restricciones regulatorias que pesan sobre los actores religiosos en materia electoral, fiscal y de medios de comunicación. Finalmente, me parece adecuado comentar que es el segundo conglomerado con mayor presencia de católicos (27.34 por ciento) –tan solo por detrás del grupo 2–. Esto ayuda a matizar las potenciales simplificaciones que se desprenden de ejercicios de estadística descriptiva, recordando la diversidad interna de la comunidad católica.

Finalmente, el conglomerado 4 destaca tanto porque es el de *mayor apoyo al modelo jurisdiccionalista de la laicidad mexicana*, así como por ser el de menor tamaño, pues apenas concentra a 7% de los individuos de la muestra. Junto con los resultados del clúster 2, es también el que más desafía los presupuestos sobre una extendida cultura laica en México. Como profundizaré en la siguiente sección, estos hallazgos guardan cierto paralelismo con la afirmación de Berger (1999, p.10) de que la adherencia a valores seculares es un fenómeno propio de una subcultura de élite. Si bien habría que analizar otros factores como la escolaridad o el nivel de ingresos de quienes integran este subgrupo, cuando menos es evidente que los adherentes más férreos de la laicidad mexicana constituyen una proporción minoritaria de la población.

Al respecto, resulta sugerente que, en comparación a la ENCREER/RIFREM 2016, la más reciente *Encuesta de opinión sobre religión política y sexualidad de católicas por el derecho a decidir* reporta porcentajes considerablemente más favorables a las políticas de género y de derechos sexuales y reproductivos asociadas a la laicidad (Aldaz, 2021, 5; 12). Al mismo tiempo,

esta investigación cuenta, por un lado, con una importante sobrerrepresentación de personas con educación superior-técnica y universitaria (30% y 34%, respectivamente), y, por el otro, en la muestra también están subrepresentados los mexicanos con educación básica o menor (36%). De acuerdo con datos del último censo, sólo 21.6 por ciento de los mexicanos ha tenido acceso a educación superior, mientras que 49.3 por ciento cuenta con educación básica y 4.9 por ciento se reporta sin escolaridad (INEGI, 2021).

Sobre este conglomerado también me parece pertinente señalar que en él gozan de un papel importante las personas sin religión y las minorías cristianas. Aun así, no hay que dejar pasar que las personas no religiosas entrevistadas se dividieron casi en partes iguales en los conglomerados 1, 2 y 4 (31.65 por ciento, 25.1 por ciento y 24.79 por ciento, respectivamente), y que la categoría “Sin religión” no es equivalente a secular.

## Discusión

La aplicación de técnicas de análisis multivariado a los indicadores de “Percepción sobre las relaciones iglesias-Estado” de la ENCREER/RIFREM, 2016 ha contribuido a problematizar el debate sobre el grado de aceptación del proyecto de la laicidad en México. Pese a su consolidación en el marco jurídico del país, los hallazgos presentados evidencian actitudes heterogéneas entre los mexicanos hacia la laicidad –al menos en la manera en que ha sido instituida y estudiada en la literatura académica.

En este sentido, me pareció relevante destacar que fue el conglomerado con posicionamientos más contrarios al modelo jurisdiccionalista de la laicidad mexicana el que sumó la mayor cantidad de observaciones (48 por ciento), al tiempo que menos del 7 por ciento de la muestra se ubicó en el subgrupo que más claramente lo apoya. Como hipótesis provisional, he mencionado que estos porcentajes pueden estar asociados, por un lado, al origen anticlerical de la laicidad en México que históricamente pretendió descatolizar el espacio público (De la Torre, Gutiérrez Zúñiga y Hernández, 2020, 304); por otra parte, comenté que el minoritario apoyo al régimen jurisdiccionalista y liberal de la laicidad mexicana guarda resonancia con las afirmaciones de Peter Berger (1999, p. 10) sobre la cultura secular como un fenómeno propio de elites.

Para corroborar tales afirmaciones, haría falta desarrollar un análisis metodológicamente orientado a determinar las causas detrás de las actitudes

identificadas en este estudio, lo cual excede los propósitos del presente artículo. Aun así, las observaciones que comenté sobre la distribución de grupos religiosos al interior de cada conglomerado, así como el posible vínculo entre la escolaridad y el apoyo a las políticas del secularismo –sugerido por los grupos sub y sobrerrepresentados en la encuesta de Aldaz (2021)– pueden ofrecer orientaciones para una investigación con tales objetivos.

Pese a que la sistematización de tales evidencias está pendiente, la brecha entre la definición institucional de la laicidad y su asimilación en el grueso de la población parece corresponderse con la advertencia de Berger (2006, 39-40) sobre la pequeña proporción que representan las interpretaciones oficiales y teóricas de la realidad en el edificio cognoscitivo y normativo que en una sociedad se considera como conocimiento. En este sentido, que la laicidad sea reconocida en el marco jurídico de México no implica que la sociedad mexicana, en su totalidad, congenie o haya asimilado de modo homogéneo este principio.

Como he mencionado, el mismo autor y otros como Wohlrab-Sahr y Burchardt (2012, 888-89) plantean que la asimilación de las ideas dominantes que legitiman la laicidad pueden ser propias de grupos de elite. Específicamente, Berger afirma que la cultura secular es suscrita por una subcultura de elite globalizada...

[...] compuesta por personas con educación superior de tipo occidental, especialmente en humanidades y ciencias sociales, que de hecho está secularizada. Esta subcultura es la principal “portadora” de las creencias y valores progresistas e ilustrados. Si bien sus miembros son relativamente escasos en el terreno, son muy influyentes, ya que controlan las instituciones que proporcionan la definición “oficial” de la realidad, en particular el sistema educativo, los medios de comunicación de masas y los alcances más altos del sistema legal. Son notablemente similares en todo el mundo hoy en día, como lo han sido durante mucho tiempo [...] no puedo especular aquí sobre por qué las personas con este tipo de educación deberían ser tan propensas a la secularización. Solo puedo señalar que lo que tenemos aquí es una cultura de elite globalizada (traducción propia de Berger, 1999, 10).

Así, es común que, en sociedades con regímenes seculares, existan prácticas de un sector significativo de la población que contravengan valores afines al secularismo y a la laicidad definidos institucionalmente. Movimientos religiosos con carácter populista –como la “guerra cultural” en Estados Unidos o los de defensa de la familia en nuestro país– se distinguen

en sus protestas por mantener como uno de sus adversarios a la elite secular (Berger, 1999, 11).

Berger (2016, 11-14; 108) también sugiere la posibilidad de un escenario en el que los principios que dan razón de ser a la cultura secular sean reformulados o interpretados en un sentido pre-teórico, que armonice con la conciencia religiosa de las personas devotas; así, más que una “dicotomía disyuntiva”, la mayoría de las personas tenderían a articular elementos religiosos y seculares como una “construcción copulativa fluida”. Bajo tales premisas, sería comprensible que algunas personas religiosas se digan partidarias de la laicidad al tiempo que muestran conductas contrarias a ella.<sup>9</sup>

Aunque plausible, este razonamiento tiene limitaciones. En primer lugar, parece asumir que existe una esencia de la laicidad que se puede comprobar empíricamente. Con base en lo anterior, esta perspectiva presupondría que es posible determinar la autenticidad o legitimidad de diferentes concepciones de este concepto, con lo cual impone implícitamente una jerarquía entre ellas. Asimismo, esta visión corre el riesgo de dar la impresión de que los rasgos de la laicidad surgieron *ex nihilo*, a la espera de ser identificados en el discurso académico, desatendiendo así el carácter del proyecto como construcción.

Al respecto, una alternativa está en reorientar el debate de la laicidad en México de la prescripción de su esencia, o de la denuncia de su incumplimiento, a la exploración de su constitución –aún en curso– como espacio discursivo en disputa. Retomando la idea de Talal Asad (2009) sobre una tradición discursiva y su aplicación al caso de lo secular por parte de Joseph Blankholm (2022, 201; 210), este enfoque renunciaría al objetivo de alcanzar una definición de la laicidad universalmente aceptable. En cambio, esta aproximación partiría del supuesto de que escribir sobre la laicidad implica establecer una relación narrativa con el proyecto, con lo cual cualquier definición o descripción sobre ella –aun cuando esté sólidamente documentada– tiene cierto grado de relato construido y es por tanto susceptible de ser impugnada.<sup>10</sup> En este sentido, esta orientación

<sup>9</sup> Así ha sido interpretado el caso de Arturo Farela, presidente de la Confraternidad Nacional de Iglesias Cristianas Evangélicas (Confraternice), quien, en nombre de la laicidad, ha manifestado su deseo de reformar el artículo 130 constitucional para permitir que los ministros de culto puedan ser votados (Barranco Villafán, 2019).

<sup>10</sup> En este sentido, una reconstrucción histórica de la laicidad que enfatiza su origen anticatólico, como la que presenté en la introducción, puede ser revisitada. Esta narración

contribuye a entender cómo es que los especialistas en laicidad, al analizarla, participamos sustantivamente de su configuración, pero a la vez reconoce que otros actores fuera de los espacios académicos, estatales e institucionales también disputan y reconstruyen su significado. Finalmente, al prestar atención a los diferentes actores que participan en la construcción de la laicidad, este abordaje también ayuda a abrir debates sobre la influencia de su posicionalidad y de sus sesgos subjetivos en el proyecto.

Siguiendo esta línea, me interesa advertir, quizás de manera contraintuitiva, que la tipología propuesta en este artículo, con sus correspondientes taxones, no es tan importante en sí misma. No es mi propósito primario abogar por sus posibilidades de generalización o replicabilidad en otros contextos. De hecho, me parece importante hacer explícito que su elaboración está condicionada por los indicadores incluidos en la ENCREER/RIFREM, 2016. Este apunte no va en demérito de la encuesta, pues, como expliqué anteriormente, en comparación a ejercicios previos, tiene el aporte de hacer posible una medición multidimensional de la laicidad. Si bien siempre es posible incluir más indicadores,<sup>11</sup> la pertinencia de las preguntas conside-

---

parece ser conveniente para retratar el desarrollo de la laicidad en México como un tránsito del anticlericalismo hacia un régimen de neutralidad en materia de cosmovisiones religiosas en la actualidad. No obstante, este recuento parece minimizar la buena relación de la prensa y las iglesias protestantes-históricas con los políticos liberales latinoamericanos del siglo XIX que abogaron por la separación Iglesia-Estado (Bastian, 2015; Freston, 2001; Garma-Navarro, 2018; Martínez-García, 2000; Ruiz-Guerra, 1985; Seiguer, 2019), así como la investigación que documenta cómo la laicidad formó parte del “credo protestante” en América Latina al menos hasta mediados del siglo XX (Ávila-Arteaga, 2008). Estos hallazgos son relevantes en el contexto de las críticas que algunos autores han planteado a la supuesta neutralidad del secularismo, ya que la separación de la religión y la política se basa en distinciones implícitamente afines a una cosmovisión protestante que privilegia las creencias privadas y la relación personal con Dios por encima de la representación ritual del culto en público (Asad, 2003; Hill, 2019; Hurd, 2008; Mahmood, 2016).

<sup>11</sup> Los instrumentos de Área de Investigación Aplicada y Opinión (2014); Blancarte (2012); Blancarte y Cruz Esquivel (2017); Brown (2019), y Prieto (2015) abordan otros temas sobre la relación entre el Estado y las religiones, tales como el tipo de prescripción constitucional para las relaciones Estado-iglesias; el financiamiento público a instituciones religiosas; la cooperación entre actores religiosos y gobernantes en políticas públicas; la presencia de imágenes religiosas en instituciones públicas, o la opinión de líderes religiosos en asuntos económicos y políticos –tema cuyo tratamiento por actores religiosos goza de mayor legitimidad entre los latinoamericanos, según Morello (2021, 171–72)–. Un instrumento con 76 ítems que sintetiza estos aspectos más las preguntas contempladas por la ENCREER/RIFREM, 2016 puede consultarse en Hawley (2021, 157).

radas por Hernández, Gutiérrez y De la Torre (2016) radica en que reflejan parsimoniosamente las políticas de la relación Estado-iglesias instituidas en el marco jurídico mexicano, así como las agendas de una manera muy específica de imaginar y construir el proyecto de la laicidad en México.

De tal modo, la tipología es relevante, más bien, porque, aun restringiendo el análisis a indicadores que reflejan la definición de la laicidad instituida en el marco jurídico mexicano, ofrece pistas sobre cómo los mexicanos parecen tener diferentes formas de imaginar a la religión en la esfera pública.<sup>12</sup> La evidencia sobre el mayoritario apoyo a una formulación más general de la laicidad –como neutralidad estatal en materia de cosmovisiones religiosas– acompañado de una diversidad de posicionamientos con respecto de otras agendas más específicas –educación, género, elecciones, etcétera.– sugiere que al enfocar nuestra atención en una sola manera de entenderla podríamos estar dejando de ver cómo el concepto es asimilado y redefinido por otros grupos.

Ya he mencionado que, analizando los mismos datos, De la Torre (2023, 59-60) reconoce que la laicidad como término parece gozar de una importante legitimidad, pero que los mexicanos parecen asignarle contenidos y matices distintos. En vista de lo anterior, considero relevante apostar por investigaciones que documenten los significados émicos de la laicidad que diferentes actores parecen estar articulando en México. Como argumenta Blankholm (2014), ignorar o argumentar en contra de visiones no institucionalizadas, o intentar proponer definiciones que abarcan todas las posibles comprensiones, corre el riesgo de oscurecer la manera en que el carácter polisémico de la laicidad es aprovechado por diferentes actores, con propósitos variados, para crear y recrear su significado.

Entender a la laicidad como un espacio discursivo en disputa permite aglutinar en un solo objeto de estudio posiciones encontradas sobre su contenido, así como trazar un objetivo de investigación modesto, pero empíricamente viable, y política y teóricamente relevante; a saber, documentar

<sup>12</sup> Sobre lo peculiar que resulta la manera en que el secularismo político imagina a la religión, Talal Asad (1993, 28; 35) argumenta que, lejos de ser un fenómeno universal y transhistórico, una conceptualización de lo religioso como un ámbito empíricamente diferenciable de la política y otras esferas institucionales es producto de una historia única de la post-Reforma. Habría sido precisamente una manera cognitivista de imaginar a la religión, que la restringe al ámbito de las creencias y del culto, desligándola de las prácticas sociales de disciplina y de autoridad, la que permitió erigir como norma la separación de la religión y de la política en Occidente.

quiénes definen a la laicidad, en qué contexto, cómo y por qué (Blankholm, 2014, 788). Al respecto, considero instructivos ejercicios de investigación etnográfica como el de Graham W. Hill (2019), quien registró las afirmaciones cristianas de la laicidad de una hermandad evangélica de hombres de negocios en México. La forma en que estos grupos (y otros similares) movilizan el término podría parecer un esfuerzo táctico o fingido para disfrazar como laico un mensaje de fe que de otro modo no podría tener lugar en el espacio de lo público –lo cual guarda resonancia con el apoyo estratégico a la laicidad que postulo para los miembros del primer conglomerado de la tipología aquí propuesta–. No obstante, Hill argumenta que estas apropiaciones de la laicidad también constituyen intentos serios por repudiar las oposiciones binarias convencionales entre lo religioso y lo secular para poder experimentar una relación con Dios fuera de estas divisiones categóricas.

Este tipo de hallazgos pueden ayudar a problematizar la concepción de la religión como un fenómeno centrado en las creencias y desligado de los asuntos mundanos. Asimismo, nos recuerdan que la oposición entre lo religioso y lo político es un discurso históricamente construido y no necesariamente compartido universalmente, como sugiere Asad (1993, 28). En sintonía con el análisis aquí desarrollado, nos invitan a considerar cómo los desacuerdos parciales o totales en las estadísticas presentadas sobre la separación entre lo político y lo religioso pueden ser indicativos de diferentes formas de imaginar a la religión y, en consecuencia, a lo secular.

## Conclusiones

Aplicando técnicas de análisis factorial y de conglomerados a los datos de la ENCREER/RIFREM, 2016, he demostrado que, lejos de existir un apoyo creciente y homogéneo al proyecto de la laicidad instituido en el marco jurídico mexicano, hay percepciones heterogéneas entre la población. Específicamente, he propuesto cuatro actitudes típicas –en el sentido de que destacaron fuertemente en los valores promedio–; a saber: 1) de adherencia parcial o estratégica –donde se ubicó 20% de la muestra–; 2) de oposición sistemática –representada por 48% de los entrevistados–; 3) de “libre mercado” –que agrupa 25% de las observaciones–, y 4) de mayor apoyo al modelo jurisdiccionalista de la laicidad mexicana –con una proporción de apenas 7%.

A diferencia de los reportes que, utilizando un solo indicador estadístico, argumentaban un apoyo mayoritario hacia la laicidad entre los mexicanos, la medición de este trabajo se basó en una aproximación multidimensional del concepto. Si bien otros estudios ya habían elaborado un análisis del apoyo a la laicidad en México con base en más de una variable, sus conclusiones se desprendían de observaciones individualizadas de cada ítem estadístico, dificultando una visión de conjunto.

Las técnicas de análisis multivariado empleadas en este artículo permitieron sortear dicha limitación, además de sugerir con criterios estadísticos cómo los mexicanos distinguen las subagendas de la laicidad, y cómo se puede clasificar a la población según la similitud o diferencia de sus respuestas. Además, la tabulación cruzada de los taxones de la tipología con las etiquetas de autoidentificación religiosa de los entrevistados ofrece una aproximación exploratoria a las posibles motivaciones religiosas y secularistas detrás de cada una de las actitudes identificadas. Sumadas a los comentarios sobre los posibles vínculos entre la escolaridad y el apoyo al tipo de laicidad instituido en el marco jurídico mexicano, los hallazgos ofrecen orientaciones para un futuro estudio interesado en las causas detrás de las actitudes identificadas.

¿Significa todo esto que los mexicanos no quieren un Estado laico? No necesariamente —especialmente si se considera el amplio apoyo a una manera más abstracta de definirla—. Como he buscado argumentar al proponer su comprensión como un espacio discursivo en disputa, la respuesta depende de lo que entendamos por laicidad; las diferentes interpretaciones de los reportes estadísticos aquí referidos son muestra de ello.

De hecho, he afirmado que, condicionadas por las preguntas contempladas en la base de datos utilizada, las actitudes identificadas no son tan relevantes por sus posibilidades de generalización, como por la forma en que sugieren diferentes modos en los que los mexicanos imaginan a la religión en la esfera pública, y, por ende, a la laicidad. En este sentido, espero que esta investigación motive a continuar la evaluación con datos empíricos de lo que los académicos hemos dicho que es la laicidad, la manera en que hacemos preguntas acerca de ella, los relatos que hemos construido para retratar su desarrollo histórico, y, sobre todo, lo que puede significar para los mexicanos más allá de su definición institucional.

## Bibliografía

- Aldaz, Evelyn. 2003. "Encuesta de Opinión Católica en México 2003". México: Católicas por el Derecho a Decidir.
- Aldaz, Evelyn. 2010. "Encuesta Nacional de Opinión Católica 2010". México: Católicas por el Derecho a Decidir; <http://encuesta.catolicasmexico.org/es/>
- Aldaz, Evelyn. 2014. "Encuesta Nacional de Opinión Católica 2014". México: Católicas por el Derecho a Decidir; <http://encuesta.catolicasmexico.org/es/>
- Aldaz, Evelyn. 2021. "Encuesta de opinión sobre religión, política y sexualidad en México 2021". México: Católicas por el Derecho a Decidir.
- Área de Investigación Aplicada y Opinión. 2014. "Encuesta nacional de religión, secularización y laicidad". México: Instituto de Investigaciones Jurídicas UNAM. [http://www.losmexicanos.unam.mx/religion/encuesta\\_nacional.html](http://www.losmexicanos.unam.mx/religion/encuesta_nacional.html)
- Arzheimer, Kai. 2022. "A Short Scale for Measuring Political Secularism". *Politics and Religion*, núm. 15: 827–40; <https://doi.org/doi:10.1017/S1755048322000104>
- Asad, Talal. 1993. *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Asad, Talal. 2003. *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*. Cultural memory in the present. Stanford, Calif: Stanford University Press.
- Asad, Talal. 2009. "The Idea of an Anthropology of Islam". *Qui Parle* 17 (2): 1–30.
- Ávila-Arteaga, Mariano. 2008. *Entre Dios y el César: Líderes evangélicos en México (1992-2002)*. Estados Unidos: Libros Desafío; Basilea.
- Barranco Villafán, Bernardo. 2019. "¿Reformar el artículo 130 constitucional?" *La Jornada*, el 18 de septiembre de 2019. <https://www.jornada.com.mx/2019/09/18/opinion/020a2pol>
- Barranco Villafán, Bernardo, y Roberto Blancarte. 2019. *AMLO y la religión: el Estado laico bajo amenaza*. Grijalbo. México.
- Bastian, Jean-Pierre. 2015. *Protestantes, liberales y francmasones sociedades de ideas y modernidad en América Latina siglo XIX*. México D.F.: FCE - Fondo de Cultura Económica.

- Baubérot, Jean. 2005. *Historia de la laicidad francesa*. Traducido por Daniel Gutiérrez Martínez. Zinacantepec, Estado de México: El Colegio Mexiquense.
- Berger, Peter L., ed. 1999. *The desecularization of the world: resurgent religion and world politics*. Washington, D.C.: Grand Rapids, Mich: Ethics and Public Policy Center; W.B. Eerdmans Pub. Co.
- Berger, Peter L. 2006. *El dosel sagrado*. España: Kairós.
- Berger, Peter L. 2016. *Los numerosos altares de la modernidad: en busca de un paradigma para la religión en una época pluralista*. Traducido por Francisco Javier Molina de la Torre. Salamanca: Sígueme.
- Blancarte, Roberto. 2004a. "Definir la laicidad (desde una perspectiva mexicana)". *Revista internacional de filosofía política*, núm. 24: 15–28. México/España: UAM/UNED.
- Blancarte, Roberto. 2004b. *Entre la fe y el poder: política y religión en México*. México, D.F: Grijalbo.
- Blancarte, Roberto. 2008a. "Laicidad y laicismo en América Latina". *Estudios Sociológicos* xxvi (76).
- Blancarte, Roberto. 2008b. "Las razones para incluir la laicidad del Estado en la Constitución Mexicana". Acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM. <https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwj2-jznYv4AhUzoI4IHWwvAk8QFnoECAUQAQ&url=https%3A%2F%2Farchivos.juridicas.unam.mx%2Fwww%2Fbjv%2Flibros%2F13%2F6021%2F3.pdf&usg=AOvVaw2ikMSvLKdcA-mY4DHbYYQP>
- Blancarte, Roberto. Ed. 2008c. *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*. 1. ed. México, D.F: Colegio de México.
- Blancarte, Roberto. 2012a. "¿Cómo podemos medir la laicidad?" *Estudios Sociológicos* xxx (88): 233–47.
- Blancarte, Roberto. 2012b. "Religión y sociología; cuatro décadas alrededor del concepto de secularización". *Estudios Sociológicos* xxx (Extraordinario): 59–81.
- Blancarte, Roberto. 2013. *Laicidad en México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México; Cátedra Extraordinaria Benito Juárez; Instituto de Investigaciones Jurídicas; Instituto Iberoamericano de Derecho Constitucional.

- Blancarte, Roberto. 2018. "Laicidad en México". En *Diccionario de religiones en América Latina*, 319–24. México: Fondo de Cultura Económica; El Colegio de México.
- Blancarte, Roberto, y Juan Cruz Esquivel. 2017. "Indicateurs de laïcité dans deux démocraties contemporaines. Analyse comparative entre le Mexique et l'Argentine". *Archives de sciences sociales des religions* 177 (1): 191–236.
- Blankholm, Joseph. 2014. "The Political Advantages of a Polysemous Secular". *Journal for the Scientific Study of Religion* 53 (4): 775–90.
- Blankholm, Joseph. 2022. *The Secular Paradox: On the Religiosity of the Not Religious*. New York: New York University Press.
- Brena, Ingrid. 2015. "Vaggione, Juan Marcos, Laicidad y sexualidad, y Serna de la Garza, José María, Laicidad y derechos internacionales de los derechos humanos". *Boletín mexicano de derecho comparado* 48 (142): 435–40.
- Brown, Davis. 2019. "Measuring Long-Term Patterns of Political Secularization and Deseccularization: Did They Happen or Not?" *Journal for the Scientific Study of Religion* 58 (3): 570–90.
- Caro, Nelly. 2008. "Laicidad y derechos sexuales y reproductivos de adolescentes en el México actual". Libertades Laicas. Programa Interdisciplinario de Estudios sobre las Religiones (PIER), El Colegio Mexiquense. <http://catedra-laicidad.unam.mx/detalle-articulos-de-interes/454/Laicidad-y-derechos-sexuales-y-reproductivos-de-adolescentes-en-el-M%C3%A9xico-actual>.
- Casanova, José. 1994. *Public religions in the modern world*. Chicago: University of Chicago Press.
- "Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Texto vigente". 2022. Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión. [https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/1\\_080520.pdf](https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/1_080520.pdf).
- Da Costa, Néstor. 2011. "El fenómeno de la laicidad como elemento identitario. El caso uruguayo". *Civitas. Revista de Ciências Sociais* 11 (2): 207–20.
- De la Torre, Renée. 2008. "La Iglesia Católica en el México contemporáneo. Resultados de una prueba de contraste entre jerarquía y creyentes". *L'Ordinaire des Amériques*, núm. 210: 27–46.

- De la Torre, Renée. 2019. "Alianzas interreligiosas que retan la laicidad en México". *Revista Rupturas* 9 (1): 155–78.
- De la Torre, Renée. 2023. "La laicidad en México desafiada por la libertad religiosa: dilemas y retos contemporáneos". En *El Estado laico mexicano a 30 años de la reforma constitucional*, de Pauline Capdevielle y Pedro Salazar Ugarte, 59–82. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas (UNAM).
- De la Torre, Renée, Cristina Gutiérrez Zúñiga, y Alberto Hernández, eds. 2020. *Reconfiguración de las identidades religiosas en México: Análisis de la Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas, Encreeer 2016*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; El Colegio de la Frontera Norte.
- "Declaración Universal de la Laicidad en el Siglo XXI". 2005. <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/6/2512/14.pdf>.
- Dobbelaere, Karel. 1981. "Trend Report: Secularization: A Multi-Dimensional Concept". *Current Sociology* 29 (2): 3–153. <https://doi.org/10.1177/001139218102900203>.
- Engelke, Matthew. 2009. "Strategic secularism: Biblical advocacy in England". *Social Analysis* 53 (1): 39–54.
- Esteinou Madrid, Javier. 2020. "Cuarta transformación, medios de comunicación e iglesias". *Argumentos. Estudios Críticos De La Sociedad* 2 (93): 291–327.
- Freston, Paul. 2001. *Evangelicals and Politics in Asia, Africa, and Latin America*. Cambridge; New York: Cambridge University Press. <http://site.ebrary.com/id/10130412>.
- Garma-Navarro, Carlos. 2018. "México: los Nuevos Caminos de los Creyentes. Transformaciones en las Posiciones Políticas de las Iglesias Evangélicas, Protestantes y Pentecostales". En *Evangélicos y Poder en América Latina*, editado por José Luis Pérez Guadalupe y Sebastián Grundberger, 355–75. Perú: Konrad Adenauer Stiftung; Instituto de Estudios Social Cristianos.
- Habermas, Jürgen. 2006. *Entre naturalismo y religión*. España: Paidós.
- Hawley, Abraham. 2021. "Los evangélicos en México, ¿a la conquista del Estado?: regímenes de confesionalidad y de laicidad pretendidos por los miembros de la Iglesia Cristiana Filadelfia". México: El Colegio de México.

- Hernández, Alberto, Cristina Gutiérrez, y Renee De la Torre. 2016. "Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México". RIFREM; Conacyt. <https://rifrem.mx/encreer/>.
- Hichy, Zira, Noelia Rodríguez-Espartal, Elena Trifiletti, y Gian Antonio Di Bernardo. 2012. "The Secularism of the State Scale". *TPM* 19 (3): 151–63.
- Hill, Graham W. 2019. "Between Church and State: a Christian Brotherhood's Faithful Claims to Secularity in Mexico City". *Qualitative Sociology* 42 (2).
- Hurd, Elizabeth Shakman. 2008. *The politics of secularism in international relations*. Princeton studies in international history and politics. Princeton: Princeton University Press.
- INEGI. 2021. "Censo de Población y Vivienda 2020". Censo de Población y Vivienda 2020. 2021. <https://censo2020.mx/resultados-por-tema-de-interes/>.
- Jelen, Ted G., y Clyde Wilcox. 1997. "Conscientious Objectors in the Culture War?: A Typology of Attitudes Toward Church-State Relations". *Sociology of Religion* 58 (3): 277–87.
- Leclerc, Arnaud. 2016. "Europa frente al desafío de las religiones: construir un espacio público más allá de la secularización". En *Religiones en el espacio público*, de Enrique Romerales y Eduardo Zazo, 53–76. Barcelona: Gedisa.
- "Ley de Asociaciones Religiosas y Cultu Público. Texto vigente". 2015. Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión. [http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/24\\_171215.pdf](http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/24_171215.pdf).
- Mahmood, Saba. 2016. *Religious difference in a secular age: a minority report*. Princeton: Princeton University Press.
- Martínez-García, Carlos. 2000. *La participación política de los cristianos evangélicos*. México: El Faro.
- McKinney, John. 1968. *Tipología constructiva y teoría social*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Mendoza Delgado, José Enrique. 2010. *Hacia una nueva laicidad: una oportunidad para México*. México, D.F.: Consejo Nacional para el Desarrollo Integral: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana.
- Milot, Micheline. 2009. *La laicidad*. Madrid: Editorial ccs.
- Morello, Gustavo. 2021. *Lived religion in Latin America: an enchanted modernity*. New York: Oxford University Press.

- Pérez-Guadalupe, José Luis. 2018. “¿Políticos Evangélicos o Evangélicos Políticos? Los Nuevos Modelos de Conquista Política de los Evangélicos”. En *Evangélicos y Poder en América Latina*, editado por José Luis Pérez Guadalupe y Sebastian Grundberger, 11–106. Perú: Konrad Adenauer Stiftung; Instituto de Estudios Social Cristianos.
- Prieto, Sol. 2015. “Confesionalidad legal y confesionalidad política: hacia una subtipología de la laicidad.” En , 1–21. Buenos Aires: Acta Académica. <http://cdsa.aacademica.org/000-079/283.pdf>.
- “Reglamento de la Ley de Asociaciones Religiosas y Cultu Público. Texto vigente”. 2012. Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión. [https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwIjvris5NT-AhVTJUQIHavNDFsQFnoECAoQAQ&url=https%3A%2F%2Fwww.diputados.gob.mx%2FLeyesBiblio%2Fregley%2FReg\\_LAR-CP.pdf&usg=AOvVaw1GOP6Ki\\_S-ZcY9q\\_96M6l4](https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwIjvris5NT-AhVTJUQIHavNDFsQFnoECAoQAQ&url=https%3A%2F%2Fwww.diputados.gob.mx%2FLeyesBiblio%2Fregley%2FReg_LAR-CP.pdf&usg=AOvVaw1GOP6Ki_S-ZcY9q_96M6l4).
- Ruiz Miguel, Alfonso. 2013. *Laicidad y constitución*. Colección de Cuadernos “Jorge Carpizo”. México: Universidad Nacional Autónoma de México; Cátedra Extraordinaria Benito Juárez; Instituto de Investigaciones Jurídicas; Instituto Iberoamericano de Derecho Constitucional.
- Ruiz-Guerra, Rubén. 1985. “La Iglesia Metodista Episcopal en México, una presencia misionera protestante en el México moderno. 1873-1930”. México: Instituto Mora. [https://mora.repositorioinstitucional.mx/jspui/handle/1018/5/simple-search?query=&sort\\_by=score&order=desc&rpp=10&filter\\_field\\_1=subject&filter\\_type\\_1>equals&filter\\_value\\_1=Iglesia+Episcopal+Metodista%3B+Iglesias+protestantes%3B+M%C3%A9xico&etal=0&filtername=datelssued&filterquery=1985&filtertype>equals](https://mora.repositorioinstitucional.mx/jspui/handle/1018/5/simple-search?query=&sort_by=score&order=desc&rpp=10&filter_field_1=subject&filter_type_1>equals&filter_value_1=Iglesia+Episcopal+Metodista%3B+Iglesias+protestantes%3B+M%C3%A9xico&etal=0&filtername=datelssued&filterquery=1985&filtertype>equals).
- Seiguer, Paula. 2019. “‘Los caminos de Penzotti’. Las misiones protestantes en América del Sur y la construcción de la laicidad”. *Iberoamericana* 19 (70): 157–80.
- Urbina, Gustavo, y Sergio Bárcena. 2019. *Herramientas de análisis multivariado para la investigación social. Una guía práctica en STATA*. México: Tecnológico de Monterrey.
- Uribe, Roberth. 2012. “Ética laica de los derechos sexuales y reproductivos en el Estado constitucional”. *Criterio Jurídico* 12 (2): 103–20.
- Verkaaik, Oskar, y Rachel Spronk. 2011. “Sexular practice: Notes on an ethnography of secularism”. *Journal of Global and Historical Anthropology*, núm. 59: 83–88. <https://doi.org/doi:10.3167/fcl.2011.5>.

- Wiering, Jelle. 2017. "There is a Sexular Body: Introducing a Material Approach to the Secular". *Secularism and Nonreligion*, núm. 6: 1–11. <https://doi.org/DOI: http://doi.org/10.5334/snr.78>.
- Wohlrab-Sahr, Monika, y Marian Burchardt. 2012. "Multiple Secularities: Toward a Cultural Sociology of Secular Modernities". *Comparative Sociology* 11 (6): 875–909. <https://doi.org/10.1163/15691330-12341249>
- Zavala Pelayo, Edgar. 2020. *Sociologies and the Discursive Power of Religions*. Primera edición. Ciudad de México: El Colegio de México.



CONSTRUYENDO MUNDOS: RELIGIOSIDAD  
Y CULTURA HIP HOP EN MÉXICO  
***Building worlds: religiosity and Hip Hop culture in Mexico***

*Construyendo o mundos: religiosidade e cultura Hip Hop no México*

**NELLY LUCERO LARA CHÁVEZ<sup>1</sup>**

Recibido: 31 de mayo de 2022.

Corregido: 28 de junio de 2023.

Aceptado: 26 de julio de 2023.

**Resumen**

El presente artículo muestra la forma en la cual se ha configurado el sentido de la cultura *Hip Hop* en México a modo de *cosmovisión* que se encarga de *construir mundo*. Partiendo de la definición de *religión* propuesta por el sociólogo Peter Berger, para quien ésta representa la empresa de *construir una cosmovisión sobre lo sagrado*, donde lo sagrado remite al poder misterioso de una cosa o persona; se puede concluir que la *cultura Hip Hop* es una religión en el sentido que construye una configuración significativa en torno a la idea sagrada de la fiesta o la *Block Party*. La cultura *Hip Hop* es una propuesta que surgió en el Bronx, en Nueva York, a inicios de la década de los 70 y con el devenir del tiempo ha constituido una *cosmovisión* denominada *Planet Rock (producto de la fiesta barrial)*. A partir de *Planet Rock* se configuraron cuatro prácticas artísticas: *rap* (canto), *breaking* (danza), *graffiti* (pintura) y *djing* (música); hizo del conocimiento (*knowledge*) el motor para la transformación y el dinamismo de todos sus elementos; generó un método *FreeStyle* (estilo libre), que es lúdico y no gradual; configuró actividades que abarcan desde la *moda callejera*, el *lenguaje callejero*, el *beat box* y el *mercado callejero*; edificó una propuesta ética que contempla la *paz*, el *amor*, la *unidad* y el *sano esparcimiento*. Este *mundo construido* por el *Hip Hop* es producto de una *utopía* que derivó en *heterotopía*, por lo que aglutina la necesidad real y simbólica de configurar espacios donde *la diferencia* habite sin *colisionar*. Esta aproximación a la

<sup>1</sup> Doctora en Ciencias Políticas y Sociales. Este artículo fue posible gracias a una Beca posdoctoral otorgada por la Coordinación de Humanidades de la UNAM. Profesora de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Correo electrónico: nl.lara@politicas.unam.mx  
ORCID: 0000-0002-9349-6468

cultura *Hip Hop* como religión, que se presenta en las líneas subsecuentes, es producto de múltiples entrevistas realizadas desde el año 2014 hasta la actualidad –sobre todo a raperas y raperos– principalmente de la Ciudad de México. *Los primeros acercamientos* permitieron entender que la comunidad *Hip Hop* en México está haciendo grandes esfuerzos por tratar de entender y conceptualizar a la cultura del Bronx. Esta investigación intenta ofrecer claves sobre cómo se concibe actualmente a la cultura *Hip Hop*, partiendo de un sentido fundacional. *En síntesis, la cultura Hip Hop es la construcción de un mundo que puede ser expresado desde un sentido religioso en México.*

**Palabras clave:** Religión, cultura *Hip Hop*, cosmovisión.

### Abstract

This article shows the way in which the meaning of *Hip Hop* culture in Mexico has been configured as a *worldview* that is responsible for *building the world*. Starting from the definition of *religion* proposed by the sociologist Peter Berger, for whom it represents the company of *building a worldview on the sacred*, where the sacred refers to the mysterious power of a thing or person; It can be concluded that *Hip Hop culture* is a religion in the sense that it builds a significant configuration around the sacred idea of the party or the *Block Party*. *Hip Hop* culture is a proposal that emerged in the Bronx, in New York, at the beginning of the seventies and with the passing of time it has constituted a worldview called Planet Rock (product of the neighborhood party). From *Planet Rock* four artistic practices were configured: rap (singing), *breaking* (dance), *graffiti* (painting) and *Djing* (music); made knowledge (*knowledge*) the engine for the transformation and dynamism of all its elements; generated a *FreeStyle* method, which is playful and not gradual; he set up activities ranging from *street fashion*, *street language*, *beat box* and *street market*; built an ethical proposal that contemplates *peace*, *love*, *unity* and *healthy recreation*. This *world built by Hip Hop* is the product of a *utopia* that became a *heterotopia*, which is why it brings together the real and symbolic need to configure spaces where *difference* lives without *colliding*. This approximation to *Hip Hop* culture as a religion, which is presented in the following lines, is the product of multiple interviews conducted from 2014 to the present –especially with male and female rappers– mainly from Mexico City. The first approaches to the field allowed us to understand that the *Hip Hop* community in Mexico is making great efforts to try to understand and conceptualize the culture of the Bronx. This research tries to offer clues about how *Hip Hop* culture is currently conceived, starting from a foundational sense. *In summary, Hip Hop culture is the construction of a world that can be expressed from a religious sense in Mexico.*

**Key words:** Religion, *Hip Hop* culture, worldview.

### Resumo

Este artigo mostra como se configurou o significado da cultura *Hip Hop* no México como uma *cosmovisão* responsável pela *construção do mundo*. Partindo da definição de *religião* proposta pelo sociólogo Peter Berger, para quem representa a empresa de *construção de uma visão de mundo sobre o sagrado*, onde o sagrado se refere ao poder misterioso de uma coisa ou pessoa; Pode-se concluir que a *cultura Hip Hop* é uma religião no sentido de que constrói uma configuração significativa em torno da ideia sagrada da festa ou da *Block*

*Party*. A cultura Hip Hop é uma proposta que surgiu no Bronx, em Nova York, no início dos anos 70 e com o passar do tempo constituiu uma visão de mundo chamada *Planet Rock* (*produto da festa do bairro*). A partir do *Planet Rock* foram configuradas quatro práticas artísticas: *rap* (canto), *break* (dança), *graffiti* (pintura) e *Djing* (música); fez do conhecimento (*conhecimento*) o motor da transformação e dinamismo de todos os seus elementos; gerou um método *FreeStyle*, que é lúdico e não gradual; ele montou atividades que vão desde *moda de rua*, *linguagem de rua*, *beat box* e *mercado de rua*; construiu uma proposta ética que contempla a *paz*, o *amor*, a *união* e o *lazer saudável*. Este *mundo construído* pelo *Hip Hop* é produto de uma *utopia* que se tornou *heterotopia*, razão pela qual reúne a necessidade real e simbólica de configurar espaços onde a *diferença* viva sem *colidir*. Esta aproximação com a cultura *Hip Hop* como religião, que é apresentada nas linhas seguintes, é o produto de múltiplas entrevistas realizadas desde 2014 até o presente –especialmente com rappers masculinos e femininos– principalmente da Cidade do México. As primeiras aproximações ao campo nos permitiram entender que a comunidade *Hip Hop* no México está fazendo grandes esforços para tentar entender e conceituar a cultura do Bronx. Esta pesquisa tenta oferecer pistas sobre como a cultura *Hip Hop* é concebida atualmente, a partir de um sentido fundacional. *Em resumo, a cultura Hip Hop é a construção de um mundo que pode ser expresso a partir de um sentido religioso no México.*

**Palavras-chave:** Religião, cultura *Hip Hop*, visão de mundo.

## Introducción

*Estoy en condiciones de afirmarlo.  
Dios sabe elegir a sus amistades y conocer  
perfectamente bien a las personas en quien se puede fiar.  
A veces las cosas hablan en voz baja.  
El silencio, poco a poco,  
forma un remanso alrededor de una silla,  
de un picaporte, inmediatamente  
su realidad es una realidad distinta,  
a la vez más impenetrable y desnuda.*

OLIVERIO GIRONDO

Para el sociólogo Peter Berger “toda sociedad humana es una empresa de edificación de mundos”.<sup>2</sup> Esta postura edificante es viable gracias al lenguaje,<sup>3</sup> que puesto en circulación mediante la interacción de las perso-

<sup>2</sup> Peter Berger, *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*, p. 13.

<sup>3</sup> Para Peter Berger, el lenguaje es “un sistema de signos vocales, es el sistema de signos más importante de la sociedad humana. Su fundamento descansa, por supuesto, en la capacidad intrínseca de expresividad vocal que posee el organismo humano; pero no es posible intentar hablar de lenguaje hasta que las expresiones vocales estén en condiciones

nas, permite la generación de elementos significativos para un *mundo en común* al tiempo que configura posibilidades significativas que trascienden a la vida cotidiana. De esta forma, el lenguaje constriñe la significación para lograr una comunicación eficaz y de forma simultánea genera apertura hacia *nuevos mundos significativos* que son capaces de poner en jaque las significaciones habituales de lo circundante, como lo ha hecho, en repetidas ocasiones, la religión, la filosofía y el arte.<sup>4</sup>

Las sociedades representan *la construcción de mundos* compartidos de significación. Esto remite al hecho de que las personas generan sentidos sobre el entorno en el cual habitan,

el mundo de la vida cotidiana no sólo se da por establecido como realidad por los miembros ordinarios de la sociedad en el comportamiento subjetivamente significativo de sus vidas. Es un mundo que se origina en sus pensamientos y acciones, y que está sustentado como real por éstos.<sup>5</sup>

Los sentidos sociales terminan *constituyendo un marco de referencia* para los individuos, quienes, a su vez, configuran una noción de sujeto que puede ser explicada e interpretada bajo los parámetros de los significados sociales que se han instaurado a modo de realidad ordenada. De tal forma que el diálogo entre el individuo y su entorno es dialéctico, siempre interdependiente.

El mundo de las objetivaciones sociales es una exteriorización de la consciencia de los sujetos, donde el individuo aprende significados externos y también se identifica con los mismos. Tomando en cuenta que el sujeto nunca está colocado en una posición pasiva frente a la sociedad y *su construcción de sentidos*, es lógico que estas organizaciones humanas experimenten transformaciones. La razón principal radica en que “los otros tienen de este mundo común una perspectiva que no es idéntica a la mía”.<sup>6</sup>

---

de separarse del ‘aquí y ahora’ inmediatos en los estados subjetivos. Todavía no se puede hablar de lenguaje cuando gruño o aúllo o abucheo, aunque estas expresiones vocales son capaces de volverse lingüísticas en tanto se integren dentro de un sistema de signos accesibles objetivamente. La vida cotidiana, por sobre todo, es la vida con el lenguaje que comparto con mis semejantes y por medio de este. Por lo tanto, la comprensión del lenguaje es esencial para cualquier comprensión de la realidad de la vida cotidiana.” Peter L. Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*. 2003, p. 53.

<sup>4</sup> Peter L. Berger y Thomas Luckmann, *op. cit.*, p. 57.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 35.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 39.

Situación que puede derivar en conflictos, desacuerdos y otras posibilidades de significaciones.

La construcción del mundo social está atravesada por un *nomos*; es decir, una serie de normas que regulan el actuar humano. Este *nomos* se pone de manifiesto en el lenguaje, porque es a través de la configuración simbólica de las palabras que se genera el sentido de lo *correcto e incorrecto*. De modo que la *construcción de mundos* significativos es también una configuración del tipo de actos que están permitidos o reprochados para los seres humanos. Evidentemente el *nomos* tiende a sufrir cambios con el devenir del tiempo.

Si bien la *construcción significativa de mundos* es un elemento que se encuentra en la génesis de la sociedad, es importante aclarar que los *mundos significativos de referencia* pueden enfrentar alteraciones. El caso paradigmático es cuando las zonas limitadas de significación que le dan sustento a la realidad de la vida cotidiana generan desplazamientos hacia espacios de significación más extensos y extremos, donde se producen cambios radicales de la conciencia, generando lo que se denomina un “salto”.<sup>7</sup> La experiencia religiosa es uno de los ejemplos más claros de este tipo de ensanchamiento significativo de la realidad.<sup>8</sup>

La *configuración de mundos* significativos de la *experiencia religiosa* está sustentada en la idea de *lo sagrado*, y se conocen como *construcciones religiosas*. *Lo sagrado*, para Peter Berger, es “una cualidad de poder misterioso y temible, diferente del hombre, pero relacionado con él, que –según se cree– reside en ciertos objetos de la experiencia. Puede atribuirse esta cualidad a objetos naturales o artificiales, a animales o a hombres, o a objetivaciones de la cultura humana”.<sup>9</sup> De modo que prácticamente cualquier cosa que tenga conferido ese “poder misterioso” para hacer o producir significativamente cosas, situaciones o personas, será considerado como *sagrado*, y, por consiguiente, la génesis de un *mundo religioso* donde las significaciones de la vida cotidiana han experimentado el “salto” hacia otro orden de significación. En muchos casos, *lo temible* de *lo sagrado* radica en que son objetos o animales poco conocidos y no necesariamente que éstos produzcan algún mal. Por ejemplo, puede resultar *temible* una cosa

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 41.

<sup>8</sup> Para Peter L. Berger, la “experiencia religiosa” implica el extremo donde se encuentran otros sentidos, y, por consiguiente, es factible la configuración de *otros mundos* donde la zona limitada de significados ha sido trascendida.

<sup>9</sup> Peter Berger, *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*, p. 40.

o situación con la cual las personas no se sientan identificadas. De este modo, se puede decir, que *la religión es la cosmovisión –o sentido sobre el mundo (construcción del mundo)– que se configura a partir de un elemento sagrado producto de un ensanchamiento o “salto” en la significación.*

Para Berger, “la religión representa el mayor alcance logrado por la auto externalización del hombre, por su infusión a la realidad de sus propios significados. La religión supone que se proyecta el orden humano sobre la totalidad del ser. Para expresarlo en otros términos, la religión es el audaz intento de concebir todo el universo como humanamente significativo”.<sup>10</sup> En este tenor, la religión posee un sentido creador, porque *configura significación ahí donde no había nada.* Para la religión construir mundo desde “el poder misterioso de lo sagrado” viene a ser su labor principal. Y esta construcción de mundo puede observarse, por ejemplo, en la *cultura Hip Hop*, una vez que se plantea la cosmovisión de *Planet Rock*, la cual emana de las fiestas barriales.

### Hacia la comprensión de la cultura *Hip Hop* en México

Hace exactamente cincuenta años una nueva propuesta cultural emergió en el Bronx, Nueva York, Estados Unidos.<sup>11</sup> Esta especificidad territorial tiene dos intenciones: primero, señalar un espacio geográfico que forma parte de un *mito fundacional*,<sup>12</sup> segundo, precisar que la mayor parte de la

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 43.

<sup>11</sup> Diversos autores en la actualidad concuerdan en estipular una fecha conmemorativa del surgimiento de la cultura *Hip Hop*. La narrativa fundacional establece que el “11 de agosto de 1973, en el 1520 de Sedwick Avenue (El Bronx, Nueva York), se llevó a cabo la fiesta que pasaría a la historia como la que daría origen al *hip hop*.” Véase: Juan Juárez Martínez y Laura Bermúdez Franco, *Los horizontes del hip hop*, p. 2.

<sup>12</sup> Para el filósofo francés Michel Foucault, durante la segunda mitad del siglo XVIII, los espacios y su arquitectura comienzan a cobrar relevancia social porque serán elementos base para entender las dinámicas del poder (disciplinario). Véase: Michel Foucault, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, 2005. Por otra parte, los mitos fundacionales de la ciudad cumplen con funciones específicas que trascienden la noción de territorios físicos, “la forma en que los primeros asentamientos humanos desarrollan sus sistemas de organización social y espacial, partiendo de las bases de un pensamiento mítico antes que científico. Es una forma de pensamiento que finalmente se manifiesta en la cultura de los grupos sociales, llevándolos a concebir el espacio geográfico como un *territorio sagrado*, y no solo como un espacio de protección o para satisfacer sus necesidades físicas. También

población que entonces ocupaba el *Bronx* era migrante de origen latino y negro, que en su condición de extranjeros, es decir, exentos de la nacionalidad norteamericana y cruzados por el estigma racial, recreaban sus lugares de procedencia en el barrio neoyorkino que para la década de los 70 era considerado el más peligroso de toda la nación.<sup>13</sup> Esto explica cómo la cultura que ahí emergió no puede ser considerada completamente norteamericana ni tampoco completamente latina o negra, es un *híbrido*.<sup>14</sup> En sentido estricto podría ser considerada como una cultura de frontera, *Borderland*,<sup>15</sup> donde las personas no pueden ser catalogadas bajo el esquema de lo “normal”, donde la población no puede circunscribirse a un espacio específico, o como señala el dicho popular, es gente que *no es de aquí ni es de allá*.

Esta particularidad geográfica de una cultura *Borderland* cobra sentido porque plantea una *falta de especificidad* que es favorable a la noción *dinámica del devenir*. Estar en un lugar, pero no ser de ahí, estar en un sitio,

---

se manifiestan *necesidades espirituales* que deben ser satisfechas dado el gran respeto y temor del hombre hacia los fenómenos de la naturaleza.” Óscar Javier Bernal Rosales y Jesús Enrique de Hoyos Martínez, *El mito fundacional de la ciudad. Una visión desde la Geometría Sagrada*, 2012.

<sup>13</sup> María Emilia Tijjux, Marisol Facuse y Miguel Urrutia, “El Hip Hop: ¿Arte popular de lo cotidiano o resistencia táctica a la marginación?” *Polis*, vol. 11, núm. 33, Santiago, Diciembre 2012.

<sup>14</sup> La noción de hibridación que el autor Néstor García Canclini adoptó de las *ciencias biológicas*, le han permitido explicar fenómenos de mezcla y entrelazamiento entre culturas. Como lo señala Canclini: “Mi propósito ha sido elaborar la noción de hibridación como un concepto social. Según lo expliqué en *Culturas Híbridas*, encontré en este término mayor capacidad de abarcar diversas mezclas interculturales que con el de mestizaje, limitado a las que ocurren entre razas, o sincretismo, fórmula referida casi siempre a funciones religiosas o de movimientos simbólicos tradicionales. Pensé que necesitábamos una palabra más versátil para dar cuenta tanto de esas mezclas “clásicas” como de los entrelazamientos entre lo tradicional y lo moderno, y entre lo culto, lo popular y lo masivo.” Néstor García Canclini, “Culturas híbridas y estrategias comunicacionales”, *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, vol. III, núm. 5, junio 1997, p. 111.

<sup>15</sup> Para la teórica Gloria Anzaldúa, “*The Borderland* es un lugar vago e indeterminado creado por el residuo emocional de un límite artificial. Está en un estado constante de transición. Lo prohibido y lo vetado lo habitan. Los atravesados, las atravesadas viven ahí: los de mirada furtiva, las perversas, los *queer*, las busca pleitos, los mestizos, cualquiera que sea mulato, mezcla de razas o medio muertas; en resumen, aquellos y aquellas que cruzan al otro lado, pasan por encima o traspasan los confines de lo ‘normal’”. Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La frontera: la nueva mestiza*, Programa Universitario de Estudios de Género, 2012, p. 61.

pero no identificarse con el entorno, todo ello, es muestra de lo endeble que pueden ser los lugares geográficos. Por esta razón, para la cultura que emerge en el Bronx, el *territorio*, como lugar físico, es poco importante, ya que su valor radica en la significación.<sup>16</sup> Para esta cultura el territorio no se circunscribe al pedazo de tierra que habita bajo los pies, sino que es un proceso complejo de *construcción significativa* equiparable a lo que implica *construir mundo*. Bajo esta lógica, que el entorno cobre sentido es el objetivo principal, y si el entorno no existe, entonces es preciso recrearlo. De tal manera que para la cultura *Hip Hop* los espacios nunca existen *per se*, siempre se construyen.

La cualidad que caracteriza a la cultura *Hip Hop*,<sup>17</sup> la “cultura *borderland* del Bronx”, es ser abierta, dinámica, en constante transformación y sin apego al espacio territorial, todo ello la ha catapultado como una cultura *FreeStyle* (estilo libre), donde los procesos y los métodos de significación además de ser variables tienden a ser lúdicos, porque el peso de la vida experimentada desde los espacios de desigualdad y pobreza ya son lo suficientemente solemnes como para añadir amargura y tristeza como único derrotero.<sup>18</sup> Por eso en el *Hip Hop* todo es vitalidad y recreación, *construcción*, juego y aprendizaje, *movimiento*; es una cultura catalogada como “salvavidas”, la metáfora del utensilio que le permite a las personas flotar cuando se encuentran dentro del agua y también la metáfora de lo que *sostiene y levanta*; en

<sup>16</sup> De hecho, en México, actualmente se pronuncia una frase que plantea que “el *Hip Hop* existe ahí donde se le ritualiza”. Es decir, donde se canta *rap*, donde se baila *breaking*, donde se escucha al DJ, donde se pinta *graffiti*, todos esos sitios, son territorios *Hip Hop*. Se trata entonces de una postura que “rompe” con los nacionalismos tradicionales para proponer nociones de espacios abiertos y más dinámicos.

<sup>17</sup> En México, la palabra *Hip Hop* (con iniciales en mayúscula), hace referencia a toda la cultura emergente en el Bronx, en Nueva York. En cambio, cuando se escribe con minúscula, *hip hop*, se trata de cada uno de los elementos que la conforman, como puede ser: *rap/hip hop; graffiti/hip hop; hip hop Djing; breaking/hip hop*, etcétera. La conceptualización de la palabra *Hip Hop* en México enfrenta ciertas controversias; que abarcan desde tomar de forma literal la traducción del inglés al español; *Hip* (cadera) y *Hop* (salto); aproximarse al *Hip* (como una variación de *hep*), que es entendido como algo parecido a “en la onda” usado habitualmente entre la población afroamericana; el *hip/hop/hip/hop* como onomatopeya de los zapatos cuando se baila *breaking* o el paso de los militares al marchar. Más allá de todas estas aproximaciones se considera al *Hip Hop* como una referencia al “movimiento”.

<sup>18</sup> Nelly Lucero Lara Chávez, 2018. *Las mujeres y sus prácticas discursivas en la cultura hip hop en México: un estudio en torno a las manifestaciones de agencia y resistencia genéricas*. Tesis doctoral. México. Universidad Nacional Autónoma de México.

este sentido, el *Hip Hop* se plantea como la alternativa, porque “no hay plan B, el *Hip Hop* es el plan”.<sup>19</sup>

Esta *apertura* propia de la cultura *Hip Hop*, no sólo abarca el tema del *territorio*, también contempla muchos otros aspectos. Precisamente porque se trata de una *cultura declaradamente abierta* aprecia lo diverso, lo desemejante, lo desigual y lo variado.<sup>20</sup> Se siente atraída por lo distinto, por eso lo acepta sin reparo, lo incorpora y lo recrea, lo sostiene y le permite vivir. El *Hip Hop* sabe que su capacidad de transformación constante depende de su habilidad para dejarse impactar por los nuevos sentidos que se van elaborando a nivel social, y que creativamente, le brindan recursos para seguir andando en las vías de lo contingente, lo novedoso, lo futurista, lo nunca visto, lo incierto. Por consiguiente, la cultura *Hip Hop* se precia de convocar a todo tipo de personas y todo tipo de prácticas.

Los cuerpos distintos, los diferentes idiomas, los diversos ritmos encuentran en la *cosmovisión*<sup>21</sup> del *Hip Hop* un sitio donde habitar. Incluso, se podría decir que además de la *apertura*, lo *distinto* es lo esencial del *Hip Hop*, ese susurro que le permite avanzar, como la onomatopeya que el *Hip Hop* representa con los pies al andar,<sup>22</sup> la señal de que en la cultura todo es cambio y transformación, nada es estático y nada es para siempre.<sup>23</sup>

<sup>19</sup> Esta es una frase de uso recurrente por el colectivo *Hard Knocks* (Golpes duros), procedentes de la alcaldía Iztapalapa en la Ciudad de México. Los integrantes de este *crew* son mayoritariamente raperos.

<sup>20</sup> Esta postura de la conformación de la cultura *Hip Hop* como una propuesta “abierta”, concuerda perfectamente con las tesis que sostiene la autora Seyla Benhabib, en su libro *Las reivindicaciones de la cultura*, para quien 1) “desde su interior, una cultura no necesita parecer una totalidad; más bien, configura un horizonte que se aleja cada vez que nos aproximamos a él”; 2) “la cultura se presenta a sí misma a través de relatos narrativamente controvertidos”; y 3) “deberíamos considerar las culturas humanas como constantes creaciones, recreaciones y negociaciones de fronteras imaginarias entre ‘nosotros’ y el/ los ‘otros’”. Seyla Benhabib, *La reivindicación de la cultura. Identidad y diversidad en la era global*, pp. 29-22.

<sup>21</sup> La palabra *cosmovisión* es de origen griego y hace referencia al cosmos, que significa orden, y visión, atributo de interpretar el entorno. Por tal motivo las cosmovisiones refieren a las suposiciones y premisas que un grupo cultural elabora sobre cómo concibe el mundo.

<sup>22</sup> Existen narrativas que plantean que el *Hip Hop* es un término que proviene del sonido que hacían los zapatos de las personas al andar, en ese sentido, es una onomatopeya.

<sup>23</sup> En conversación con una afamada rapera de la Ciudad de México, ella comenta cómo al interior del *Hip Hop* —independientemente de los gustos personales— se asumía, con base a las prácticas artísticas, que todo mundo *podría ser Hip Hop*. No importa el tipo de *rap* que hagan las personas, o el tipo de *graffiti*, cualquiera, desde su diferencia, puede ser *Hip Hop*.

El *Hip Hop* no es dicotómico, sino un *prisma*, acepta lo múltiple sin miramientos ni reparos. Aquí radica, quizá, uno de los señalamientos más polémicos hacia la cultura *Hip Hop*: su vinculación abierta y sin filtros, sin moral y sin restricciones a lo diverso. Torbellino de disputas genera cuando se advierte que en el *Hip Hop* lo mismo se recrea un *rap feminista*, un *rap cristiano* o un *rap gangsta*,<sup>24</sup> ese tránsito entre lo subversivo, lo conservador y lo violento, esa ruptura con lo políticamente correcto y lo idealizado marcan la complejidad de la cultura del Bronx.

### Los antecedentes de la cultura *Hip Hop*: de la utopía a la heterotopía

Tratar de rastrear la “historia oficial” del *Hip Hop* resulta una tarea compleja en México.<sup>25</sup> A pesar de ello se ha logrado averiguar en trabajo de campo y documentos bibliográficos elementos que se replican y que permiten hacer la reproducción del discurso que más prevalece como *el inicio incuestionable* de esta cultura.<sup>26</sup> Como más adelante se podrá advertir se trata de la historia que encuentra su lugar de procedencia en el *Bronx*, en Nueva York.

Si bien la emergencia de la cultura *Hip Hop* se remonta a la década de los 70, no se puede soslayar que los antecedentes de esta propuesta emanan de períodos de tiempo que le anteceden; por ejemplo, el éxodo de población africana hacia América durante los procesos colonizadores y la posterior lucha por erradicar la esclavitud y la opresión, que forjarán al interior del *Hip Hop* un movimiento capaz de enfrentar y desarticular las desigualdades sociales.<sup>27</sup> Aunado a ello, lo que acontece en el mundo a

<sup>24</sup> El término *gangsta rap* es un género musical perteneciente al *Hip Hop*. La denominación *gangsta* proviene de *gangster*; es decir, un sujeto criminal relacionado con actividades ilícitas. Por tal motivo, el *gangsta rap* se caracteriza por el uso violento del lenguaje en las letras de las canciones.

<sup>25</sup> Véase: Nelly Lucero Lara Chávez, *op. cit.*, 2018.

<sup>26</sup> Desde el año 2014 he realizado un profundo trabajo de campo que ha consistido en entrevistas personales a diversos colectivos de *Hip Hop* –principalmente de la Ciudad de México– raperas, raperos, graffiteras y graffiteros, bailarines o *B-girls* y *B-boys*. La intención ha sido comprender cómo significan –en colectivo– a la cultura *Hip Hop* en México.

<sup>27</sup> Al interior de la cultura *Hip Hop* no resulta una novedad la relación intrínseca que se ha entablado con muchos otros movimientos sociales que han abonado a la desarticulación de desigualdades. Como lo ha sido la relación con el movimiento negro, por mencionar un ejemplo. Véase: Laura Frasco Zuker y Fernando Toth. 208. “La génesis del Hip Hop: Raíces culturales y contexto sociohistórico”, *IX Congreso Argentino de Antropología Social*. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Misiones. Posadas.

finales de la década de los 60 también es determinante para comprender el surgimiento del *Hip Hop*: los movimientos estudiantiles, la reivindicación de la población negra, el feminismo, la liberación sexual, la reconfiguración del sujeto juvenil y la lucha por el nuevo orden social, indicaron que grandes cambios se estaban gestando para dar paso a novedosos fenómenos sociales, algunos de los cuales caducaron casi instantáneamente y otros, como la cultura *Hip Hop*, apenas comienzan a ver su impacto y funcionalidad en el mundo.

A mediados del siglo xx, específicamente en el Bronx, existía un contexto particular de políticas públicas de corte racial que pretendían mantener la escisión entre la población blanca y la población negra: así sucedió con el obsesivo desplazamiento de personas negras hacia el espacio rural situado mayoritariamente en el sur de ese país y las altas condiciones de opresión, que hacían más vulnerable la vida de quienes habitaban en la ciudad. El diseño de esas políticas estaba dirigido a criminalizar a los negros y migrantes, mientras que la población blanca tenía acceso a privilegios sociales. Estas políticas tuvieron implicaciones en el espacio urbano que delimitaron los territorios blancos y los territorios negros. Ante este panorama hay un hecho que acentuó aún más la división entre personas: la ciudad de Nueva York comenzó a enfrentar modificaciones cuando el urbanista Robert Moses propuso la construcción de avenidas que agilizaran conectar la periferia con la *Gran Manzana*, lo que provocó que el barrio del Bronx, hasta entonces habitado por población judía e italiana, se dividiera en dos, dejando en el norte a la población con mayores recursos económicos, y en el sur, a la población negra y migrante latina. Esta división ocasionó que las desigualdades se acentuaran y que emergiera un fenómeno que invadió a esa ciudad: *la guerra de pandillas*.

A inicios de la década de los 70, la lucha entre pandillas era una constante en la ciudad de Nueva York y mostraba especial énfasis en el barrio del *Bronx*.<sup>28</sup> Esta *necropolítica*,<sup>29</sup> impulsada por el gobierno de la ciudad

<sup>28</sup> Laura Frasco Zuker y Fernando Toth. 2008. "La génesis del *Hip Hop*: Raíces culturales y contexto sociohistórico". *IX Congreso Argentino de Antropología Social*. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Misiones. Posadas.

<sup>29</sup> El término *necropolítica* fue acuñado por el filósofo camerunés *Achille Mbembe* para examinar "cómo el derecho soberano de matar se reforma en las sociedades donde el Estado de excepción tal como lo propone Agamben es permanente." Ariadna Estévez, "Biopolítica y necropolítica: ¿constitutivos u opuestos?" *Espiral, Estudios sobre Estado y Sociedad*. Vol. XXV. No. 73. Septiembre/Diciembre de 2018, p. 19.

y las instituciones policiales, estaba encaminada a la desaparición de la población latina y negra que, sumida en la pobreza, representaba un grave problema para las *aspiraciones progresistas* del gobierno estadounidense. Lejos del autoexterminio, las pandillas comenzaron a pactar treguas. Tal y como lo representa la emblemática película *The Warriors* (1979), los grupos pandilleros descubrieron que las *batallas frontales* sólo los llevarían a la muerte, motivo por el cual propusieron parar la guerra y *apostar por la paz y la vida*.<sup>30</sup>

Para entonces, la violencia entre pandillas era ampliamente reportada por los medios de comunicación. Diarios como el *The New York Times* y *New York Post* publicaban notas donde narraban escenas de lucha, sangre, muerte y eterno conflicto. El abrumador aumento de confrontaciones entre pandillas hacía notar que la vida social estaba en crisis y que las corporaciones policíacas siempre se encontraban rebasadas por los conflictos imperantes en las calles. Algunos informes, por ejemplo, del *The New York Times*, llegaban a mostrar que alrededor de 10,000 personas estaban involucradas en algún grupo pandillero o *gang* dentro de los márgenes de esa ciudad. Los conflictos entre bandas rivales del Bronx eran titulares para los diarios de ese país. *Los Savage Nomads*, *los Mongols*, *los Black Spades*, *los Golden Guineas*, *los WarPigs* y *los Savage Skulls*, eran algunos de los grupos pandilleros que más fama tenían en el barrio neoyorkino.

Más allá de la representación cinematográfica y de los datos periodísticos, existió un acontecimiento que marcó un *hito* para entender la construcción de la cultura *Hip Hop*: la conformación de los *Tratados de Paz* en el Bronx en medio de la llamada *guerra de pandillas*. En el año de 1971 el grupo de los *Ghetto Brothers* se propuso acabar con el odio, la muerte, los disparos y conflictos existentes, motivo por el cual organizó fiestas donde además de bailar y fumar pudieran platicar acerca del tema que ponía en jaque la armonía del lugar. Como antecedente, ya habían generado *El tratado de Vincenty* y organizado la *Cumbre del Central Park*, pero ningún mecanismo había sido lo suficientemente efectivo como el resultado que esperaban tener con la organización de reuniones festivas en las calles, casas y departamentos de los participantes para la construcción definitiva de la paz. A pesar de ello, el ambiente en las calles seguía siendo altamente tenso.

<sup>30</sup> Las primeras escenas de la película muestran los esfuerzos de los grupos pandilleros de Nueva York por hacer un “cónclave” para comenzar a pactar la paz. Véase: Walter Hill. 1979. *The Warriors* (película) Estados Unidos.

La historia del *Hip Hop* narra que el 2 de diciembre de 1971 llegó a la sede de los *Ghetto Brothers* la noticia de que tres bandas: los *Mongols*, los *Seven Immortals* y los *Black Spaders* habían ingresado y violentado a un chico del vecindario. Inmediatamente el líder de los *Ghetto Brothers*, de apellido Meléndez, envió desde su oficina al joven Cornell Benjamin (*Black Benjie*), quien, acompañado de otros integrantes, fungió como mediador y propuso la paz. Sin embargo, los grupos rivales se opusieron a dialogar, sacaron navajas, palos, armas y acribillaron a *Black Benjie* en el lugar. La noticia conmocionó a todo el Bronx al tiempo que se esperaba que los *Ghetto Brothers* se pronunciaran declarando venganza.

La tarde del 2 de diciembre, cuando se difundió la noticia por el barrio, muchas pandillas se presentaron en la sede de los *Ghetto Brothers*, en un intento por escapar de su furia. Los *Turbans* –veteranos de Vietnam que usaban camperas retro de satén y boinas coronadas con un pompón amarillo, parecido al de las combativas pandillas de principios de los 60– acudieron para dejar atrás sus rencores y ofrecer su ayuda. *Bam Bam*, el presidente de los *Black Spades*, fue personalmente para declarar que ellos no habían participado del asesinato y que pelearían a su lado en la guerra que se avecinaba.<sup>31</sup>

A la mañana siguiente un grupo de periodistas y representantes de otras organizaciones pandilleras se reunía frente a la sede de los *Ghetto Brothers* esperando la *declaración de guerra*, pero la respuesta fue una sorpresa para todo el Bronx. Meléndez, como líder de los *Ghetto Brothers*, mencionó: “Todas las pandillas esperan que pronuncie una sola palabra. Disparen. Pero no lo haré, porque eso no nos devolvería a Benjie”.<sup>32</sup> Las pandillas ahí reunidas salieron furiosas considerando que la resolución era una expresión clara de cobardía. En cambio, “los *Ghetto Brothers* convocaron a un encuentro para llegar a una tregua el 8 de diciembre a la noche, en el *Bronx Boys Club*, un santuario en el corazón del campo de batalla del Fuerte Apache”.<sup>33</sup>

Los presidentes, vicepresidentes y caudillos, incluido un joven miembro de los *Black Spades* llamado *Afrika Bambaataa*, tomaron asiento en las sillas

<sup>31</sup> Jeff Chang, *Generación Hip Hop. De la guerra de pandillas y el graffiti al gangsta rap*, p. 82.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 84.

<sup>33</sup> *Idem*.

plegables ordenadas en círculos en el centro del gimnasio. Los trabajadores sociales, profesores de escuela y otros integrantes de las pandillas se ubicaron en las gradas. Las pandillas de chicas quedaron encerradas afuera, a merced del frío inclemente de invierno.<sup>34</sup>

En medio de acusaciones cruzadas entre las pandillas –motivadas por recientes y añejas rencillas– transcurrió una reunión que en principio parecía descontrolada. En la tribuna las pandillas se ponían de pie como si estuvieran listas para pelear cada vez que un líder de grupos adversarios tomaba la palabra. Entonces tocó el turno a Marvin “Hollywood” Harper, miembro de los *Savage Skulls*, quien era un hombre negro y esbelto, veterano de Vietnam. En su segunda intervención dijo: “Los blancos no vienen aquí, hermanos, ni tienen que soportar toda, toda esta mierda, como morir de frío por no tener calefacción en invierno. ¿Entienden? Nosotros sí, así que estamos obligados a convertirlo en un lugar mejor para vivir”.<sup>35</sup> Los oradores que siguieron se enfocaron en acabar con la violencia y ejercer presión política para cambiar al Bronx.

Finalmente se logró redactar un *Tratado de Paz* que planteaba la necesidad de construir comunidad para constituirse como “La Familia” unida del Bronx. Los principales puntos de este tratado contemplaban que: 1) Todas las pandillas deberían respetarse mutuamente; 2) Si un grupo tiene conflictos con otros, los respectivos presidentes deberán reunirse y hablar; 3) conocer las condiciones del tratado que contemplan la posibilidad de unirse o disgregarse por voluntad o a la fuerza, y 4) reuniones periódicas entre los líderes de “La Familia”.<sup>36</sup>

Este *Tratado de Paz* es importante porque marca el antecedente para configurar la *cosmovisión* que caracteriza a la cultura *Hip Hop*. En este documento se establece la libertad de movimiento, tomando en cuenta que la lucha entre pandillas había restringido la posibilidad de tránsito en las calles del Bronx, de tal manera que la capacidad de “movimiento” será un elemento que acompañará al *Hip Hop* en sus intentos por construir espacios más armoniosos. *El movimiento* también estará presente en la conformación del método *freestyle*, propuesto inicialmente entre los bailarines de *breaking* –ya sea *B-girls* o *B-boys*– quienes fuera de la danza

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 85.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 86.

<sup>36</sup> *Ibidem*, pp. 86-87.

académica configuraron maneras distintas de *emplear el cuerpo*. También el *movimiento* fue la base para la construcción de *Planet Rock*, nombre original del *Hip Hop*.

El *Tratado de Paz* permitió transitar de la *utopía* a la *heterotopía*.<sup>37</sup> El proceso fue más o menos el siguiente: la lucha entre pandillas había configurado un espacio donde era *imposible vivir* por la violencia imperante, entonces existió la *utopía* de configurar un *mundo otro*, un *mundo mejor*. Como las utopías no existen inicialmente en la “realidad”, sino en la imaginación, era necesario *construirla*. Ese *mundo otro* fue nombrado como *Planet Rock*, o *el movimiento del planeta*, por *Planet* (planeta) y *Rocking* (balanceo). La noción de *Planet Rock* planteó un espacio donde todas las personas, independientemente de sus características, pudieran ingresar, un espacio donde además la violencia fuera eliminada para dar cabida a lugares recreativos, lúdicos y propicios para la constante transformación. Ese lugar otro, esa *heterotopía* nombrada *Planet Rock*, encontró su sitio de recreación en la *fiesta barrial* o en la *block party*. Fue en la *dinámica de la fiesta* donde el *DJ Afrika Bambaataa* observó que las personas podían bailar, moverse, sin tener conflictos, lo que materializó la posibilidad de vincularse desde el sano esparcimiento, la paz y el amor, todos principios del *Planet Rock*.<sup>38</sup>

Desde entonces el *Planet Rock* ha sido colocado como el elemento “sagrado” y fundacional de la *cultura Hip Hop*. Porque gracias a la *cosmovisión* de *Planet Rock* se recrea la *dinámica festiva* donde las personas “diferentes” pueden convivir sin pelear; *dinámica* que representa la propuesta fundacional de la cultura del Bronx, y en torno a la cual se va a *configurar mundo, un mundo otro llamado Hip Hop*.

De hecho, en el marco de una fiesta o *block party* se encuentra inscrito el origen formal de la cultura *Hip Hop* en el barrio del Bronx. La fiesta se llevó a cabo el 11 de agosto de 1973 en la zona común del edificio 1520 de la avenida Sedwick, donde dos hermanos –Cindy Campbell y Clive Campbell (este último conocido como *DJ Kool Herc*)–, convocaron a sus pares para disfrutar de la reunión.

<sup>37</sup> Para Michel Foucault las *heterotopías* son “especies de lugares que están fuera de todos los lugares”. Es decir, espacios donde se realizan prácticas distintas a las que inicialmente se habían proyectado. Véase: Michel Foucault, *El cuerpo utópico. Las heterotopías*. Nueva Visión. Buenos Aires. 2010, p. 70.

<sup>38</sup> El *DJ Afrika Bambaataa* además de concebir a *Planet Rock* como una *dinámica social* conciliadora y como un mundo por recrear, también lo materializó en su álbum lanzado en 1986 bajo el mismo nombre.

Lo que iba a ser una fiesta sencilla se convirtió en revolución, como escribe *The New York Magazine*. Para los *fans del Hip Hop*, la historia es sagrada: DJ Kool Herc, que por aquel entonces tenía 18 años, hizo que, en lugar de canciones al completo, sólo sonara la parte instrumental, los llamados *break*, extendiéndolos para que la gente bailara más. Un amigo agarró entonces un micrófono y comenzó a rapear, aunque en aquel entonces ni siquiera existía esa palabra. Había nacido el *Hip Hop*.<sup>39</sup>

Esa fiesta del 11 de agosto, es la reunión donde el joven *Afrika Bambaataa* observa la dinámica de convivencia propia del *Planet Rock*, movimiento libre y sin pelear, *el movimiento del planeta*. La dinámica de *Planet Rock* también inspiró la creación de la *Zulu Nation*. La *Zulu Nation*, es el organismo internacional encargado de promover y difundir los principios de la cultura *Hip Hop*. Fue creada el 12 de noviembre de 1976 en Nueva York y surge precisamente en el Bronx, en un *ghetto* llamado *Bronx Riiver Projects*, con la intención de reivindicar la negritud a través del retorno al origen africano. Desde entonces su líder y representante es *Afrika Bambaataa*, antiguo miembro de la pandilla *Black Spades*.

La creación de la *Zulu* tuvo como fundamento las fiestas barriales en las que *Afrika Bambaataa* se cuestiona sobre esta nueva dinámica que representa *Planet Rock*.

Esto que está sucediendo aquí es algo que está moviendo al planeta. No sabía definirlo, nadie sabía definirlo, nadie sabía cómo funcionaba o para dónde iba, pero algo estaba pasando y él es el primero que dice sí, aquí está pasando algo y lo nombra *Planet Rock*. Entonces ese movimiento del planeta, ese formato de *Block Party*, él lo retoma y lo lleva a otros espacios.<sup>40</sup>

Esos *espacios otros* son los que pretende difundir la *Zulu Nation*. Los principios que rescata la *Universal Zulu Nation* son cuatro fundamentales:

Paz, amor, unidad y sano esparcimiento. Que realmente justo habla como de esto, la fiesta ¿Qué es la fiesta? Bueno, estamos disfrutando, estamos conviviendo, pero no nos vamos a pelear. Hay un acuerdo de neutralidad en

<sup>39</sup> Excélsior / DPA. "El *hip hop* late fuerte: en el Bronx, en Nueva York, lo que iba a ser una simple fiesta, revolucionó la música." *Excélsior*. 11 de agosto de 2013.

<sup>40</sup> Mare advertencia Lírka, entrevista personal, 26 de octubre de 2015. Ciudad de Oaxaca. México.

este espacio donde sí puede haber competencia. Porque sí se transforma la competencia. Pero es una competencia que sustituye justo esta violencia que sólo termina perjudicando. Aquí se trata más del respeto. Si tú eres capaz de ganarte el respeto nadie te va a tocar ya dentro del barrio. Entonces era una necesidad. Y creo que era una necesidad no solo dentro de la cultura *Hip Hop*, sino dentro de estos espacios. Realmente eran los individuos, los segregados, la parte incómoda de la sociedad. Todo lo pésimo, de lo que nadie quería hablar.<sup>41</sup>

En este sentido, el *Hip Hop* al *construir mundo* genera una postura ante la vida; es decir, configura una noción que significa frente al entorno, el tiempo que constituye un *nomos* o eje regulatorio de las acciones de las personas al implementar principios basados en el amor, la unidad, la recreación y el sano esparcimiento; además aporta una actitud constructiva que se refleja en actos concretos para el beneficio de la comunidad y que abarcan desde el cuidado de los entornos, la resolución del conflicto y el compartir conocimiento. Se apuesta por una postura *magnánima* como *principio político* de su conformación, porque “no se trata de qué te da a ti el *Hip Hop*, sino tú qué le das al *Hip Hop*” para configurar ese *mundo mejor*.

En síntesis, tanto el trabajo de campo como la revisión bibliográfica permiten constatar que actualmente el significado de la *cultura Hip Hop en México es: un constructor de mundo*. Las referencias al mito fundacional –como parte de un trabajo historiográfico sobre la emergencia del *Hip Hop* en el Bronx, en Nueva York–, permiten constatar que la *fiesta barrial* se convierte en el *elemento sagrado* que detona la posibilidad de *construir un mundo, construir al Hip Hop*.

### **El *Hip Hop*: la construcción de un mundo**

La afirmación de que el *Hip Hop construye mundo* puede ser leída desde una perspectiva *religiosa* por su efecto fundacional y significativo sobre el entorno. Si se parte, como lo señalaba el sociólogo Peter Berger, del hecho de que hablamos de *religión* cuando se supone concebir al universo –los ambientes– como humanamente significativos, asumiendo una capacidad creadora de esos nuevos horizontes de significación, novedosos y funcionales, para las personas que habitan la sociedad;<sup>42</sup> entonces no se puede

<sup>41</sup> *Idem*.

<sup>42</sup> Peter Berger, *El Dosel Sagrado... op. cit.*, p. 43.

soslayar que la religión siempre es una génesis, un principio creador, *un punto edificante de mundos*.

En México, el *sentido* principal del *Hip Hop*, es el de *construir mundo*, o quizá de forma más específica, sólo considerar que el *Hip Hop* podría ser equiparado con el término “construir significación”: *un sentido por demás religioso*. La tesis que se presenta a lo largo de este texto plantea que el *Hip Hop* construye cosmovisión, la de *Planet Rock*; construye prácticas artísticas: el *rap (canto)*, el *Djing (música)*, el *breaking (danza)* y el *graffiti (pintura)*; construye prácticas sociales: la *moda callejera*, el *comercio callejero*, el *beatbox* y el *lenguaje callejero*; construye *conocimientos*, y construye una base ética: *paz, amor, unidad y sano esparcimiento*; es decir, la cultura *Hip Hop* lleva en sus entrañas una postura edificante de *significar al mundo*, y en ese aspecto, *radica su religiosidad*.<sup>43</sup>

La construcción del *Hip Hop* como cultura se formalizó el 16 de mayo de 2001, cuando se presentó ante la Organización de las Naciones Unidas (ONU) el documento fundacional denominado la *Declaración de Paz*, en honor al *Tratado de Paz de 1971*. Esta *Declaración de Paz* constituyente es un documento donde se reconoce al *Hip Hop* como una cultura de paz y prosperidad internacional. El cuerpo del documento consta de dieciocho principios en los cuales se abordan los elementos de la cultura, la esencia del *Hip Hop*, las formas de organización respetuosa que se impulsan, el rechazo a la discriminación y a los prejuicios, y la generación de entornos saludables, armoniosos y solidarios. Esta *Declaración de Paz* fue firmada por pioneras y pioneros del *Hip Hop*, activistas, profesoras y profesores, y artistas que se reunieron en la sede central de la ONU en Nueva York.

En la *Declaración de Paz del Hip Hop* queda en evidencia la cosmovisión que es recreada en México para la comprensión de la cultura del Bronx. Así lo establece el *Octavo Principio* de este documento.

La comunidad *Hip hop* existe como una cultura internacional de conciencia que provee a todas las razas, tribus, religiones y estilos de gente, una fundación para la comunicación de sus mejores ideas y trabajos. *Hip hop Kulture* está

<sup>43</sup> Todos estos elementos fueron hallados como una constante en diversas entrevistas realizadas durante el trabajo de campo. Son, en esencia, los elementos constitutivos de la cultura *Hip Hop* que más se valoran en México. Con algunas pequeñas variaciones, se puede decir, que son casi los mismos elementos que nombra el rapero KRS-ONE en su libro *El evangelio del Hip Hop*. Véase: KRS-ONE, *The Gospel of Hip Hop*. Brooklyn, N.Y. 2009.

unida como si fuera una sola persona polifacética, multicultural, multcreyente, multirracial, comprometida con el establecimiento y desarrollo de la paz.<sup>44</sup>

Después de la *cosmovisión*, las personas que forman parte de la *cultura Hip Hop* en México hablan de la existencia de los famosos cuatro elementos: *rap*, *breaking*, *Djing* y *graffiti*. La construcción de las cuatro prácticas artísticas dentro del *Hip Hop* está directamente relacionada a la generación de espacios festivos, *donde se canta, se baila, se pone música y también se decora y se pinta*.

Los elementos artísticos que caracterizan a la *cultura Hip Hop* son claramente identificados en México: el *graffiti* (manifestación gráfica visual), el *Djing* (manifestación musical), el *rap* (manifestación cantada) y el *Breaking* (manifestación dancística). En conjunto estas prácticas expresan las *Bellas Artes* propias de toda cultura: *la pintura, la música, el canto y la danza*, respectivamente.

Si se trata de configurar un recorrido en torno a la manera en que estas expresiones artísticas se conjuntan, primero habría que considerar que son expresiones desarrolladas por separado que encuentran unidad en el *Hip Hop*: un canto que se escuchaba en las calles, el *rap* (*Rhythm And Poetry*), que se desprende de la composición poética y que muchas veces es improvisado, gracias al método *freestyle*. Junto al *rap* nacería la generación de bases rítmicas usando equipos para nada sofisticados como las caseteras y hasta el propio cuerpo, dando origen al *DJ*; a lo que se sumará una nueva forma de baile, el *breaking* y una nueva forma de pintura, el *graffiti*.<sup>45</sup>

En México, además de los componentes artísticos, las personas entrevistadas señalan que el *Hip Hop* tiene un *quinto elemento: el conocimiento*. El conocimiento en el *Hip Hop* es determinante porque funge como el motor y el catalizador para que las cosas sucedan dentro de la cultura: “sin conocimiento nada se mueve”. La noción de conocimiento en el *Hip Hop* implica diversas cosas: por un lado, socializar lo que cada persona sabe:

<sup>44</sup> WIKI-RAP, *Las Declaraciones de Paz del Hip Hop*, consultado en julio de 2023.

<sup>45</sup> En México las personas que forman parte de la *cultura Hip Hop* suelen recuperar el relato del joven cuyo pseudónimo era *Taki 183*, considerado el pionero del *graffiti*, porque pintaba las paredes de su barrio en Estados Unidos como forma de hacer señalizaciones a su paso. Actualmente, en el *Hip Hop* mexicano se precisa que el *graffiti* fue quizá el primer elemento del *Hip Hop* en desarrollarse, independientemente de la cultura del Bronx, para después adherirse como parte de ésta.

si alguien pinta o baila o genera algún objeto se espera que esté en la disposición de compartir ese conocimiento con otras personas; por otro lado, refiere a llevar el conocimiento externo al interior de la cultura, gracias a lo cual, por ejemplo, se han diseñado marcas de aerosoles exclusivamente para hacer *graffiti*.

Además del *conocimiento*, es común que en México se hable de los siguientes cuatro componentes: el *lenguaje callejero*, el *beatbox*, el *emprendimiento* y la *moda callejeros*. El *lenguaje callejero* ha contemplado las estrategias codificadas y no codificadas para configurar significación entre quienes integran la cultura para comunicarse al interior. El uso de colores para establecer si se pertenece a un colectivo determinado es uno de los ejemplos más sobresalientes. Aunque la forma de comunicar en clave o encriptado también forma parte de sus expresiones: como sucede con el uso de las trenzas en el cabello –sobre todo de las mujeres– para la reproducción de mapas de localidades con fines tácticos.

El *beatbox* es una práctica novedosa de interpretación musical cada vez más empleada en México. Se trata de la generación de sonidos y bases rítmicas del *Hip Hop* mediante el uso de la caja torácica. Esta reproducción de ritmos suele sonar de forma parecida o idéntica a los sintetizadores y mezcladoras electrónicas, por ende, también devela cómo el uso de las nuevas tecnologías no es determinante en la creación musical del *Hip Hop*. Mediante el *beatbox* los integrantes de la cultura *Hip Hop* hacen una crítica al sistema capitalista al plantear que la música nunca está afuera –en los instrumentos– sino que se inscriben al propio cuerpo.

El *emprendimiento callejero* es una forma de contrarrestar el poder avasallador configurado por el mercado corporativista. Mientras el mercado hegemónico impone una dinámica que hace circular marcas a precios elevados, el *emprendimiento callejero* plantea el uso del mercado para el beneficio de la comunidad *Hip Hop*, de tal forma que se crean marcas alternativas de ropa, accesorios, pinturas y alimentos, con la pretensión de que las ganancias sean dirigidas a quienes integran esta cultura y de esta forma, construir la posibilidad de subsistencia digna que sea solidaria y cooperativa entre sus integrantes.

La *moda callejera* contempla la forma particular de vestimenta empleada entre las personas que integran la cultura *Hip Hop*. La moda *Hip Hop* tiene sus variantes, pero en lo general se caracteriza por ser ropa diseñada por mujeres y hombres que están inmersos en esta cultura; quienes crean

diseños y forma de vestir y de peinar que rompe con las normas establecidas. En muchas ocasiones la *moda callejera* tiene la finalidad de reutilizar las prendas con las que ya se cuenta y así generar nuevos estilos de vestimenta sin gastar dinero. En otros casos, esta moda tiene la intención de usar las prendas que, por ser grandes u holgadas, como sucede con las playeras que a veces son regaladas, dejan de emplearse. En tales casos, se han creado técnicas con las cuales las playeras se vuelven ajustables con unas cuantas modificaciones hechas con tijeras y el amarre de nudos.<sup>46</sup>

En síntesis, la construcción de la cosmovisión del *Planet Rock*,<sup>47</sup> *el movimiento del planeta*, más los llamados *nueve elementos*, de los cuales cuatro son artísticos: *rap*, *graffiti*, *Djing* y *breaking*; y el resto complementarios: *conocimiento*, *lenguaje callejero*, *beatbox*, *emprendimiento callejero* y la *moda callejera*, vendrán a conformar las características propias del *Hip Hop* en México, como lo han permitido apreciar las personas entrevistadas para esta investigación. Actualmente hay quienes proclaman que *otro de los elementos* de la cultura es la *cancha de baloncesto*, como lugar de socialización utilizado inicialmente en el Bronx para practicar –además del popular juego de pelota– las composiciones de *rap* o los pasos de *breaking*. Sin embargo, la *cancha de baloncesto* se trata de un elemento que no ha alcanzado reconocimiento y validación entre la mayoría de quienes conforman el *Hip Hop*.

El *Hip Hop* construye donde todo está destruido, como sucedió en el Bronx; el *Hip Hop construye*, por eso es un “salvavidas” para quienes se han identificado con esta propuesta cultural. El *Hip Hop* es una *proyección significativa* de quienes habitaron en el Bronx, con la intención de *construir mundo, un mundo mejor*, y por eso, *es una religión, con sus rituales, sus prácticas, sus documentos y hasta sus ídolos*. En este sentido, *el Hip Hop* –además de recuperar la *fiesta barrial* como *elemento sagrado*–, cada vez más se ha acercado a la concepción tradicional de la existencia de *libros sagrados* donde se especifican los fundamentos y dinámicas propias de esta cultura. De hecho, en el año 2009, el rapero KRS-ONE, publicó el libro

<sup>46</sup> La moda callejera en el *Hip Hop* que se significa en México, posee una profunda *conciencia de clase*, porque establece que el no tener dinero no representa un impedimento para vestir de forma creativa.

<sup>47</sup> Un lugar especial requiere el tema del *freestyle*. En México, muchas veces el *freestyle* es entendido como la composición de rimas en estilo libre o improvisado. Después de realizar esta investigación se descubre que el *freestyle* en realidad se convierte en el “método” bajo el cual opera la cosmovisión del *Hip Hop*: el *Planet Rock*.

titulado *El Evangelio del Hip Hop (The Gospel of Hip Hop)*, que escrito en formato de *Biblia Cristiana* representa un manual de guía para todas las personas que integran esta cultura emergente en el Bronx. *El Evangelio del Hip Hop*, también conocido como *The Teacha*, está inspirado en un adolescente sin hogar de Brooklyn, Nueva York, y pretende convertirse en una filosofía de *autocreación*, recuperando todos los elementos de la *cultura Hip Hop*. *El Evangelio del Hip Hop* es la muestra clara de la apuesta por *construir un mundo nuevo*.

Lo que estamos tratando aquí es un NUEVO PACTO, una nueva visión, el nacimiento de un NUEVO PUEBLO. Lo que estamos tratando aquí es el redescubrimiento de nuestro patrimonio antiguo, nuestra cultura original, que es nuestra verdadera religión. No tenemos tiempo ni la autoridad para criticar y juzgar a los pactos que DIOS ha hecho con los demás. Estamos interesados en cómo DIOS pacta con nosotros hoy.<sup>48</sup>

## Conclusiones

Para el sociólogo Peter Berger, la religión consiste en *construir significativamente al mundo a partir de elementos que tienen el estatuto de sagrados*. Bajo esta definición, a lo largo de las líneas expuestas se ha mostrado cómo la *cultura Hip Hop* ha cubierto esa misión; es decir, la de *construir mundo* a partir de su *cosmovisión sagrada de Planet Rock*, que inspirada en las *fiestas barriales*, propone la creación de un “movimiento del planeta”. La idea de *Planet Rock* –nombre original de la *cultura Hip Hop*– permite la conformación de un lugar simbólico donde las cuatro prácticas artísticas del *Hip Hop*: *rap*, *DJ*, *breaking* y *graffiti*; aunado al *conocimiento*, el *beatbox*, la *moda callejera*, el *mercado* y el *lenguaje callejero*; además de *la paz*, *el amor* y *el sano esparcimiento*, constituyen, literalmente, *un mundo otro*, una religión, *un nuevo espacio de significación*.

<sup>48</sup> KRS-ONE, *The Gospel of Hip Hop*. Brooklyn, p. 7.

## Bibliografía

- Anzaldúa, Gloria. 2012. *Borderlands/La frontera: la nueva mestiza*. México: Programa Universitario de Estudios de Género. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Benhabib, Seyla. 2006. *La reivindicación de la cultura. Identidad y diversidad en la era global*. Buenos Aires: Atzeditores.
- Berger, Peter y Thomas Luckman. 2003. *La construcción social de la realidad*. Argentina: Amorrortu Editores.
- Berger, Peter. 1969. *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*. Argentina: Amorrortu Editores.
- Bernal Rosales, Oscar Javier. 2012. "El mito fundacional de la ciudad. Una visión desde la Geometría Sagrada. *Scientia*. Vo. 4. Núm. 8. León. Octubre 2012.
- Chang, Jeff. 2017. *Generación Hip Hop. De la guerra de pandillas y el graffiti al gangsta rap*. Argentina: Caja Negra.
- Estévez, Ariadna. 2018. "Biopolítica y necropolítica: ¿constitutivos u opuestos?". *Espiral, Estudios sobre Estado y Sociedad*. Vol. xxv No. 73. Septiembre/diciembre de 2018. Disponible en: <http://www.scielo.org.mx/pdf/espiral/v25n73/1665-0565-espinal-25-73-9.pdf>
- Excelsior / DPA. 2013. "El hip hop late fuerte: en el Bronx, en Nueva York, lo que iba a ser una simple fiesta, revolucionó la música". México: *Excelsior*. 11/08/2013. Disponible: <https://www.excelsior.com.mx/funcion/2013/08/11/913129>
- Foucault, Michel. 2010. *El cuerpo utópico. Las heterotopías*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Foucault, Michel. 2005. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI Editores. Disponible en: [https://www.google.com.mx/books/edition/Vigilar\\_y\\_castigar/ys43HNrv8jEC?hl=es-419&gbpv=1&pg=PA1&printsec=frontcover](https://www.google.com.mx/books/edition/Vigilar_y_castigar/ys43HNrv8jEC?hl=es-419&gbpv=1&pg=PA1&printsec=frontcover)
- Frasco Zuker, Laura y Fernando Toth. 2008. "La génesis del Hip Hop: Raíces culturales y contexto sociohistórico". IX Congreso Argentino de Antropología Social. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Argentina: Universidad Nacional de Misiones. Posadas.

- García Canclini, Néstor. 1997. "Culturas híbridas y estrategias comunicacionales." *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, vol. III, Núm. 5, junio 1997. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/316/31600507.pdf>
- Juárez Martínez, Juan y Laura Bermúdez Franco. 2021. "Los horizontes del hip hop", Análisis. *Revista Colombiana de Humanidades*. Vol. 53. Núm. 99. Colombia. Universidad Santo Tomás Colombia: Disponible en: <https://www.redalyc.org/journal/5155/515570056001/515570056001.pdf>
- KRS-ONE, *The Gospel of Hip Hop*, Brooklyn, N.Y. 2009. Disponible en: [https://cabezasdetormenta.noblogs.org/files/2014/01/IHH\\_KRS\\_ONE\\_Gospel\\_of\\_hip\\_hop.pdf](https://cabezasdetormenta.noblogs.org/files/2014/01/IHH_KRS_ONE_Gospel_of_hip_hop.pdf)
- Lara Chávez, Nelly Lucero. 2018. *Las mujeres y sus prácticas discursivas en la cultura hip hop en México: un estudio en torno a las manifestaciones de agencia y resistencia genéricas*. Tesis doctoral. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Tijoux, María Emilia, Marisol Facuse y Miguel Urrutia, "El Hip Hop: ¿Arte popular de lo cotidiano o resistencia táctica a la marginación?" *Polis*. Vol 11, Núm. 33. Santiago diciembre 2012.
- WIKI-RAP, Las Declaraciones de Paz del Hip Hop, consultado en julio 2023. Disponible en: [https://rap.fandom.com/es/wiki/Las\\_Declaraciones\\_De\\_Paz\\_del\\_Hip\\_Hop#:~:text=Las%20Declaraciones%20De%20Paz%20del%20Hip%20Hop%20fueron%20una%20serie,establecer%20un%20consejo%20y%20la](https://rap.fandom.com/es/wiki/Las_Declaraciones_De_Paz_del_Hip_Hop#:~:text=Las%20Declaraciones%20De%20Paz%20del%20Hip%20Hop%20fueron%20una%20serie,establecer%20un%20consejo%20y%20la)

## Películas

Hill, Walter. 1979. *The Warriors* (Película), Estados Unidos.

## Entrevistas

Mare advertencia Lírika, entrevista personal, 26 de octubre de 2015. Ciudad de Oaxaca. México.

# ==== **NOTA DE INVESTIGACIÓN**



# LA RELIGIÓN CATÓLICA EN MÉXICO Y SU ACTUACIÓN ANTE LA PANDEMIA DEL COVID-19

## ***The Catholic religion in Mexico and its response to the COVID-19 pandemic***

*A religião católica no México e a sua resposta à pandemia de COVID-19*

**MÓNICA C. VELOZ LEIJA<sup>1</sup>**

Recibido: 22 de abril de 2022.  
Corregido: 12 de marzo de 2023.  
Aceptado: 4 de julio de 2023.

### **Resumen**

La pandemia del COVID-19 en México y el mundo tomó por sorpresa tanto a los diversos países como a sus habitantes. El confinamiento para evitar contagios planteó nuevas formas de vincularse con los otros. Esta nueva manera de relacionarse también aquejó sin duda a las diversas iglesias y sus feligreses. Cuando se pensaba que la religión estaba fuera de la vida cotidiana, esta regresa y se manifiesta abiertamente en la sociedad.

**Palabras clave:** Iglesia católica, COVID-19, sociología de la religión.

### **Abstract**

The COVID-19 pandemic in Mexico and the world took both countries and their inhabitants by surprise. Confinement to avoid contagion brought about new ways of relating to others. This new way of relating also undoubtedly affected the various churches and their parishioners. When it was thought that religion was out of everyday life, it returned and manifested itself openly in society.

**Keywords:** Catholic Church, COVID-19, sociology of religion.

<sup>1</sup> Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad Autónoma Metropolitana, Maestra en Ciencia Política por la Universidad Nacional Autónoma de México y Licenciada en Ciencias de la Comunicación. Profesora de asignatura en la FCyA-UNAM. Correo electrónico: moniqueleija@yahoo.com.mx

## Resumo

A pandemia de COVID-19 no México e no mundo apanhou de surpresa os dois países e os seus habitantes. O confinamento para evitar o contágio provocou novas formas de relacionamento com os outros. Esta nova forma de relacionamento afectou também, sem dúvida, as várias igrejas e os seus paroquianos. Numa altura em que se pensava que a religião estava fora da vida quotidiana, ela regressou e manifestou-se abertamente na sociedade. **Palavras-chave:** Igreja Católica, COVID-19, sociologia da religião.

## Introducción

La pandemia del COVID-19 en México y el mundo tomó por sorpresa tanto a los diversos países como a sus habitantes. El confinamiento para evitar contagios planteó nuevas formas de vincularse con los otros ya sea por medios digitales como el *zoom*, las video llamadas, el uso de las redes sociales, etcétera, actividades que terminaron por afectar las relaciones humanas en todos sus niveles.

Esta nueva forma de relacionarse también aquejó sin duda a las diversas iglesias y a sus feligreses. Incluso jerarcas católicos mexicanos reclamaron al gobierno en turno, el hecho de que cuando llegó la etapa de vacunación, este sector (sacerdotes y religiosos) no fueron tomados en cuenta como una prioridad para ser los primeros en ser inoculados.

Cabría preguntarnos entonces: ¿en realidad fueron considerados ciudadanos de segunda o simplemente se impuso el Estado laico?, el cual se basa en la independencia respetuosa de cualquier creencia.

Este texto intentará realizar en primera instancia, un recorrido *grosso modo*, sobre los preceptos básicos de la sociología de la religión, los cuales son el sustento que dan forma y contenido al Estado laico, categoría que se encuentra asentada en el artículo 40 de la *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*.<sup>2</sup>

La sociología de la religión constantemente utiliza las categorías de *secularización* (proceso jurídico) y el de *laicidad* (respuesta a procesos sociales de occidente), para intentar explicar el fenómeno de la religión en el mundo posmoderno. En teoría hay una estrecha relación en ambas categorías.

<sup>2</sup> "Artículo 40. Es voluntad del pueblo mexicano constituirse en una República representativa, democrática, *laica* y federal, compuesta por Estados libres y soberanos en todo lo concerniente a su régimen interior, y por la Ciudad de México, unidos en una federación establecida según los principios de esta ley fundamental". *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*. Cámara de Diputados, México, 2021.

Sin embargo, hay que recordar que los procesos en el mundo occidental no son iguales a los que ocurren en Latinoamérica o México, debido a que no responden a la misma realidad histórica, jurídica, o política, puesto que no indican un momento histórico similar, y siempre lo jurídico se ha caracterizado por adelantarse a los procesos sociales.

De igual forma, en la segunda parte del presente artículo se realizará un breve recorrido sobre la estrategia que realizó la Iglesia católica mexicana para seguir atendiendo a su feligresía, y continuar de forma regular sus diversos rituales e hierofanías, pese al confinamiento frente al COVID-19.

### La sociología de la religión, un primer acercamiento

En este sentido, la religión fue estudiada por Durkheim como algo intangible, pero que coadyuva a que la sociedad permanezca unida. Este autor propone por vez primera el concepto de *secularización*, el cual permite la diferenciación entre lo social, lo político, lo cultural, y lo religioso (el cual ya no es el cemento de la sociedad, sino un aspecto más de la misma).<sup>3</sup>

Esto da en como consecuencia un proceso de pluralidad religiosa, no entre diversas iglesias, sino dentro de la misma iglesia católica. De hecho, la Reforma de Lutero conlleva a la libertad de conciencia, eso supone que se pueda creer o no, de acuerdo con la conciencia individual del hombre. Es decir, que la libertad de religión está en la conciencia de cada quien, y el poder temporal no debe intervenir en ello, dando el primer paso hacia el *Estado laico*, el cual protege ese ámbito y no obliga a sus ciudadanos a creer en alguna religión en particular.

De igual forma, las diversas teorías liberales propusieron que las Iglesias no deberían intervenir en lo público, que es a fin de cuentas el espacio de todos. En este contexto lo religioso tiene un impacto en la sociedad, pero ello no significa que deba tener una influencia en lo público o en el poder y, por lo tanto, debe mantenerse la separación entre ambas esferas.

Durkheim distingue los conceptos de Sagrado *versus* Profano; así como el de Religión *versus* Conciencia Colectiva, aunque siempre tuvo presente que toda sociedad, para existir, debe tener un ideal religioso o de lo contrario

<sup>3</sup> Cfr. Durkheim, E. 1985. *Las formas elementales de la vida religiosa*, México: Colofón, p. 45 y ss.

no será una colectividad. La religión da pautas de comportamiento para la convivencia pacífica, las cuales son retomadas en la sociedad, generando en consecuencia una religión cívica.

La preocupación de Durkheim no es la secularización como un proceso de profanización, sino que su objetivo fue demostrar que la sociedad funciona debido a la conciencia colectiva, la cual promueve valores que, si llegan a desaparecer, ésta también perecerá. Es decir, los valores religiosos se transforman en valores cívicos y nos hace entender que ese proceso de secularización no elimina lo religioso, sino que genera nuevas formas de religiosidad. La religión sigue existiendo para que la sociedad funcione dándose en consecuencia la religión cívica. En este sentido, Weber coincide con Durkheim en que el proceso de secularización no trae en consecuencia la desaparición de lo religioso.<sup>4</sup>

De igual forma, Peter Berguer en el texto *El dosel sagrado*, propone cuáles son las nuevas ideas que sustentan a la sociedad, indicando que hay una separación de esferas (Estado-Iglesia) pero que ambas tienden a complementarse.<sup>5</sup>

Berguer recalca las dos funciones que realiza la religión en la sociedad: especular y otorgar un sentido espiritual. La primera función (la especulativa) le fue arrebatada en manos de la ciencia y el pensamiento racional.

La secularización se constituyó para Berguer en la pérdida de esa función especulativa. Es por ello por lo que cuando una sociedad se moderniza también tenderá a secularizarse. Entre más industrialización y modernización, se presentará menos religiosidad.<sup>6</sup>

Sin embargo, en México y Latinoamérica, la cuestión es más compleja, porque tenemos tradiciones judeocristianas, y el desarrollo industrial, urbano y racional no es similar al que se presenta en Europa o Estados Unidos.

En el caso específico de nuestro país, la secularización y laicidad presentan un fenómeno distinto, toda vez que la posmodernidad ha generado desencanto en el ser humano y ha comenzado un nuevo proceso de dessecularización, en el cual los hombres re-sacralizan los espacios, aun los seculares.

<sup>4</sup> Cfr. Weber, M. 2019. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México: Lectorum, p. 67 y ss.

<sup>5</sup> Cfr. Berguer, P. 2000. *El dosel sagrado*, Madrid: Kairos, 5ta. Edición, p. 86 y s.s.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

Esta individualización da lugar a una religión difusa, invisible, como una nueva forma de creer, dándose sincretismos o un reencantamiento del mundo.

De igual forma, autores como Poulat explican cómo se vive la religión en la modernidad, la secularización sí ha estado presente en México, aunque ello no ha implicado la desaparición de lo religioso,<sup>7</sup> sino que se ha dado una nueva reconfiguración.

Esto se demuestra fehacientemente en la forma en cómo las iglesias (y en particular la católica) dieron respuesta a sus feligreses ante la pandemia del Covid-19, tal y como veremos en el siguiente apartado.

### **¿Cómo han enfrentado las Iglesias (y en particular la católica) la pandemia del covid-19?**

En la *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, señala en su artículo 130 que:

El principio histórico de la separación del Estado y las iglesias orienta las normas contenidas en el presente artículo. Las iglesias y demás agrupaciones religiosas se sujetarán a la ley. Corresponde exclusivamente al Congreso de la Unión legislar en materia de culto público y de iglesias y agrupaciones religiosas. La ley reglamentaria respectiva, que será de orden público, desarrollará y concretará las disposiciones siguientes:

Las iglesias y las agrupaciones religiosas tendrán personalidad jurídica como asociaciones religiosas una vez que obtengan su correspondiente registro. La ley regulará dichas asociaciones y determinará las condiciones y requisitos para el registro constitutivo de las mismas.

Los ministros no podrán asociarse con fines políticos ni realizar proselitismo a favor o en contra de candidato, partido o asociación política alguna. Tampoco podrán oponerse a las leyes del país o a sus instituciones, ni agraviar, de cualquier forma, los símbolos patrios.<sup>8</sup>

Es decir, el Estado no puede adoptar ni prohibir ninguna religión. Aunque, las asociaciones religiosas son libres para practicar y promover sus creencias, siempre y cuando se ajusten a las leyes del país.

<sup>7</sup> Cfr. Poulat, E. 2012. *Nuestra laicidad pública*. México: FCE, p. 147 y s.s.

<sup>8</sup> *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*. 2021. México: Cámara de Diputados, p. 122.

Si como señala el artículo en comento, existe una separación entre Estado-Iglesia en México, no deben existir grupos prioritarios para que se vacunen antes que otros, tal como lo exigían algunos representantes de la iglesia católica, como fue el caso del titular de la arquidiócesis de Tulancingo, Hidalgo.

Esto ocurrió después de que el cardenal emérito Norberto Rivera Carrera y otros miembros de la Iglesia mexicana dieran positivo a COVID-19, por lo que la arquidiócesis solicitó a la Secretaría de Salud, incluir a los integrantes de esta asociación religiosa dentro del esquema de vacunación prioritario.

Domingo Díaz, titular de esta arquidiócesis, argumentó que los religiosos se mantenían en contacto directo con pacientes que poseían dicha enfermedad. Asimismo, mencionó que, aunque las misas y demás eventos religiosos se efectuaban en forma virtual, muchos curas salían a los hospitales a dar la extremaunción, por lo que estaban continuamente arriesgando su integridad física.<sup>9</sup>

Tras el cierre de los templos, las asociaciones religiosas y en particular la católica, se dieron a la tarea de transmitir sus actos de culto, primero a través de los medios de comunicación tradicionales radio y televisión, de hecho, la cadena Radio Centro divulgó en estos dos años de pandemia la misa dominical en vivo desde la Basílica de Guadalupe cada domingo al mediodía. Mientras que el canal 9 de Televisa emulaba esta acción pero a las 09:00 de la mañana.

En este contexto, la Iglesia católica comenzó a realizar transmisiones virtuales, sobre todo en *Facebook*, de misas ante el cierre de templos, estrategia que intentó utilizar para atraer con ello a nuevos devotos. El recurrir a la tecnología para evangelizar representó para los católicos una oportunidad de evangelización y tratar a su vez de conectar con los creyentes, en especial con los más jóvenes, lo que representó modernizarse, ya que fue su primera incursión en las redes sociales.<sup>10</sup>

Encontramos que, en distintas congregaciones y parroquias, empezaron a transmitir sus misas a través de: *Zoom*, *Microsoft Teams*, *Skype*, etcétera;

<sup>9</sup> Cfr. "¿Grupo prioritario? Iglesia pide vacunar contra el Covid 19 a los sacerdotes", en *Debate*, 21 de enero de 2021. <https://www.debate.com.mx/estados/Grupo-prioritario-Iglesia-pide-vacunar-contra-el-Covid-19-a-los-sacerdotes-20210121-0326.html>

<sup>10</sup> Cfr. "Pandemia de Covid-19 abrió oportunidad a la Iglesia católica de conectar con nuevos fieles", en *La Gaceta de la UDG*, 11 de abril de 2022. <http://www.gaceta.udg.mx/pandemia-de-covid-19-abrio-oportunidad-a-la-iglesia-catolica-de-conectar-con-nuevos-fieles/>

con el fin de estar cerca de sus creyentes, puesto que la liturgia es considerada obligatoria para todo católico.<sup>11</sup>

Sin embargo, y pese a esta estrategia, se ha observado que la generación *millennials* pierde cada vez más la fe en pro del catolicismo, ya que en diez años se duplicó el número de jóvenes que no creen en esta religión al pasar de un millón 545 mil 400 en 2010, a tres millones 61 mil 407 en 2020, de acuerdo con datos de los últimos dos censos del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI).<sup>12</sup>

Los motivos que han generado este detrimento de la fe católica, y el crecimiento de partidarios del ateísmo y agnosticismo, van desde los constantes casos de pederastia de los sacerdotes de las iglesias alrededor del mundo; la doble moral de los mayores que predicán con el mal ejemplo a lo que dictan las doctrinas; la incursión de nuevas prácticas religiosas; la deconstrucción y el pensamiento crítico de los jóvenes entorno a la fe, entre otros.<sup>13</sup>

De igual forma se incrementó el número de personas que cree en seres superiores, o en un Dios, pero no tienen una adscripción confesional; y tienen formas distintas para experimentar lo sagrado. Esto no significa que no creen en nada, al contrario, simplemente se da una reconfiguración del concepto de las espiritualidades y aparecen ofertas como: el budismo, grupos de la Nueva Era, los grupos esotéricos, etcétera. Entonces, una cosa son los no creyentes y después hay una amplia gama que ve con mucha desconfianza a las iglesias.<sup>14</sup>

En otro orden de ideas, recordemos que varios credos cristianos, evangélicos y pentecostales se han caracterizado por innovar en el uso de medios de comunicación tradicionales, como la denominada iglesia universal *Pare de sufrir*, de Brasil, entre otras, que capitalizaron la televisión como un elemento viable para la propagación de sus creencias; a lo que la fe católica como en otras coyunturas llegó tarde.<sup>15</sup>

La Iglesia católica se ha caracterizado por rechazar la idea de la modernidad a través de las tecnologías de la comunicación, ya que las valora

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> Cfr. "Millennials pierden fe en el catolicismo", en *El Sol de Durango*, 17 de abril de 2022, <https://www.pressreader.com/mexico/el-sol-de-durango/20220417/282029035773816>

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

como profanas y considera que le resta sacralidad al ritual católico, aunque su nuevo uso podría superar la resistencia. Con la introducción de la tecnología, el reto del catolicismo será adaptarse al lenguaje de los formatos con un discurso a través de estas redes sociales, mismo que debe ser claro, directo, motivacional y breve. El riesgo es que haya sido sólo una medida contingente por los apremios de la pandemia y que el catolicismo regrese a sus viejas prácticas, como el rígido y severo sermón dominical.<sup>16</sup>

Conviene subrayar que la Arquidiócesis de México, por medio de su semanario *Desde la Fe*, manifestó que la pandemia del COVID-19 mostró dos caras de la moneda: ya que por un lado este virus despertó en las personas un sentimiento de “solidaridad que parecía olvidado”, sin embargo, también evidenció los rezagos y las carencias de todo tipo que aquejan al mundo.<sup>17</sup>

Agregó que durante la emergencia sanitaria se exacerbó la desigualdad en México. Ejemplificó que algunos países aprovecharon su poder y sus recursos económicos para acaparar las vacunas contra esta enfermedad. Además, enfatizó que durante esta pandemia gran parte de la población sufrió crisis económica, por lo que solicitaba a la ciudadanía y al gobierno a no ser indiferentes ante el dolor ajeno:<sup>18</sup>

Ante esta oportunidad que hoy se nos brinda, hacemos un llamado a retomar las acciones que nos encaminan a salir de esta experiencia siendo mejores. No seamos indiferentes al hambre de tantos hermanos y hermanas que no tienen que comer.<sup>19</sup>

Por otra parte, la pandemia del COVID-19 fue un duro golpe en contra de la fe religiosa, debido a que cuando los creyentes perdieron a sus seres queridos por la enfermedad, se alejaron aún más de sus costumbres religiosas. Esto posiblemente se debió en parte a que muchas de estas familias, no cerraron su ciclo de duelo al no ver el fallecimiento de sus seres queridos, ya que en la mayoría de los casos ni siquiera tuvieron la oportunidad de despedirse de ellos cuando se les entregó el cuerpo en un ataúd sellado,

<sup>16</sup> Cfr. “La Iglesia señala que el Covid-19 despertó un sentimiento de solidaridad en las personas”, en *La Razón*, 20 de marzo de 2022, <https://www.razon.com.mx/mexico/iglesia-afirma-pandemia-covid-19-desperto-sentimiento-solidaridad-sociedad-475397>

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

o bien, cuando fue conducido directamente al crematorio, lo que generó un impacto emocional tan fuerte que mermó su espiritualidad.

Frente a esta coyuntura, la iglesia católica aprovechó el período de la cuaresma del 2022, no sólo para abrir el espacio de reflexión, sino para acercar a los feligreses de nuevo a su parroquia, a su iglesia o capilla, y que encontraran en sus sacerdotes, un confidente en quien compartir ese dolor y tratar de ayudar a sanar esas heridas que siguen abiertas

En estos dos años la fe se apantanó, se adormeció, porque muchos dejaron de acudir a la iglesia y renegaron de Dios porque perdieron a seres queridos, un traumatismo que no se ha podido asimilar y mucho menos comprender.<sup>20</sup>

Pese a esta crisis interna, la Iglesia también ha tratado de apoyar las acciones gubernamentales en pro de la inoculación, la Arquidiócesis de México también por medio de su semanario Desde la Fe, llamó a la población, y, en especial a sus feligreses a vacunarse contra el COVID-19 y evitar hacer caso de noticias falsas sobre la efectividad de las vacunas en un momento en el que país enfrentó la tercera ola de contagios y avanzó en su plan de inmunización.<sup>21</sup>

Además, la Arquidiócesis de México difundió una campaña que protagonizó el mismo Papa Francisco en donde el pontífice llamó a la población mundial a vacunarse contra el COVID-19, como la forma más eficiente para frenar la pandemia.<sup>22</sup>

Recordemos que la pandemia no sólo trajo inconvenientes económicos, sino también una “crisis espiritual” (ya que desde antes de la era del Covid 19, la Iglesia católica presentaba no sólo crisis de credibilidad ante sus fieles, sino una disminución considerable en su número de sacerdotes).

En este sentido, el Centro Católico Multimedia (CCM) reveló que han fallecido en México cinco obispos, 232 sacerdotes, seis religiosos, nueve religiosas y 12 diáconos por COVID-19. Además, señaló la “ausencia de un censo por diócesis y arquidiócesis que permita dar un panorama general

<sup>20</sup> “Pandemia pegó en fe religiosa por muerte de seres queridos; iglesia busca restaurarla”, en *Milenio* diario, 24 de marzo de 2022, <https://www.milenio.com/sociedad/fe-religiosa-disminuyo-en-pandemia-iglesia-catolica-busca-restaurarla>

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> *Cfr.* “Iglesia católica pide a mexicanos vacunarse contra el Covid-19 y evitar noticias falsas”, en *Informador.MX*, 22 de agosto de 2021. <https://www.informador.mx/mexico/Vacuna-COVID-19-Iglesia-catolica-pide-a-mexicanos-vacunarse-y-evitar-noticias-falsas-20210822-0058.html>

de los diáconos permanentes, presbíteros, obispos auxiliares y titulares, además de religiosas inoculadas”.<sup>23</sup>

Tras dos años de pandemia a los mismos feligreses “les costó mucho” volver a los templos y a las celebraciones. Aunque esto no sólo afectó al catolicismo, sino también a otros cultos.

La crisis se ha transformado en esperanza ya que la gente regresa a las iglesias a buscar un refugio: es la experiencia de gente que con mucho dolor busca paz.<sup>24</sup>

Es decir, el temor a la pandemia y a la muerte provocada por el coronavirus hizo que las personas volvieran a la iglesia, ya que ante estas circunstancias la ciudadanía retorna al culto, en parte por las diversas deficiencias del gobierno en turno para enfrentar el COVID-19 o por el egoísmo de la misma sociedad.

Siempre una pandemia sobrepasa la posibilidad de que se tenga la atención adecuada y se retorna a lo espiritual: si las personas tienen miedo de contagiarse o de morir, terminan por solicitar el apoyo de un ser superior. Y, aunque la pandemia cerró los templos y con esto bajó la afluencia, a medida que se abrían la gente vuelve a llenar las iglesias. Es decir, retornando a los clásicos de la sociología, el proceso de secularización no elimina lo religioso, sino que genera nuevas formas de religiosidad.

Se está volviendo a la fe, porque la población busca el remedio espiritual cuando no lo encuentra en la medicina o en la ciencia y la fe está ayudando a paliar el miedo ante la pandemia.

Aunque el fallecimiento del personal eclesiástico y la carencia de vocaciones sacerdotales han generado el problema de que un clérigo tiene que atender dos o tres iglesias al mismo tiempo, porque no hay quien pueda atender a la feligresía, pero muchas asociaciones religiosas están haciendo lo necesario para que los fieles regresen a profesar su fe.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> Cfr. “En México ya murieron por Covid 264 integrantes de la Iglesia católica”, en *Diario de Yucatán*, 27 de julio de 2021, <https://www.yucatan.com.mx/imagen/2021/7/27/en-mexico-ya-murieron-por-covid-264-integrantes-de-la-iglesia-catolica-265675.html>

<sup>24</sup> Cfr. “Para la Iglesia católica, la pandemia trajo una “crisis espiritual”, en *Aries on line*, 14 de abril de 2022, <https://ariesonline.com.ar/contenido/77394/para-la-iglesia-catolica-la-pandemia-trajo-una-crisis-espiritual>

<sup>25</sup> Cfr. “Pandemia hizo que gente volviera al catolicismo: Eduardo Merlo”, en *Intolerancia diario*, 14 de abril de 2022. <https://intoleranciadiario.com/articulos/educacion/2022/04/14/994692-pandemiahizo-que-gente-volviera-al-catolicismo-eduardo-merlo.html>

Como ya hemos visto la pandemia del COVID-19 generó en muchos sectores de la población temor y por lo tanto un nuevo acercamiento a las iglesias, aunque al no haber servicios religiosos presenciales, se afectaba con ello el derecho humano a la libertad religiosa de los creyentes, tal y como Saldaña afirma:

¿Por qué entonces se cerraron las iglesias y los templos al ejercicio público del culto en esta pandemia? ¿Por qué *de facto* se suspendió el ejercicio de este derecho (el culto público) si dicha suspensión no estuvo fundamentada en ninguna norma constitucional, convencional o reglamentaria que la permitiera? Pienso que fue una cuestión prudencial y de buena fe de las iglesias la que llevó a cerrar sus lugares de culto, mostrando con este acto un espíritu de colaboración con la autoridad sanitaria, así como con la Secretaría de Gobernación, haciendo caso a la exhortación que ésta última había establecido en su comunicado 034/2020, al señalar que "... les exhortamos a que promuevan el resguardo domiciliario correspondiente del 30 de marzo al 30 de abril de 2020 entre los miembros de sus iglesias, asociaciones y agrupaciones religiosas..."

En consonancia con esta exhortación, les invitamos a que su cooperación incluya también la suspensión, durante este tiempo, de todas las actividades que impliquen la congregación de personas de manera física y que se apoyen en las alternativas que hoy ofrecen los medios de comunicación tradicionales y las nuevas tecnologías (redes sociales incluidas) para realizar actos de interacción colectiva.<sup>26</sup>

## Conclusión

En América Latina, a diferencia de Europa, debemos revisar qué modelo teórico sirve para analizar la realidad específica de nuestro continente, puesto que se corre el riesgo de adoptar modelos teóricos europeos que no responden a nuestro contexto.

En América Latina venimos de una realidad colonial donde la pluralidad religiosa no existía y por lo tanto sus procesos de secularización y laicidad no pueden ser iguales a los registrados en Europa o Estados Unidos.

En México el proceso de secularización se presenta hasta 1857, con la

<sup>26</sup> Saldaña Serrano, J. 2020. *Libertad religiosa en tiempos de pandemia*. México: IJ-UNAM, pp. 34-35.

*Constitución* elaborada por los políticos liberales de la época. Recordemos que en nuestro país sólo había un monopolio religioso, el cual era apoyado por la *Carta Magna de 1824*. Sin embargo, no siempre la secularización señalada en los principios jurídicos lleva a laicidad de las instituciones políticas.

Aparentemente, ante la racionalidad y las respuestas científicas y racionales de la modernidad, la religión ya no daba sentido a los hechos de la vida cotidiana, aunque fenómenos como la pandemia experimentada en los últimos dos años, parecen indicar lo contrario. Recordemos que la secularización no es el fin de lo religioso, sino su reconfiguración.

En este contexto, la modernidad avala a la religión como espacio simbólico. No es la desaparición de la religión en la realidad, sino es un proceso de reorganización en una sociedad que no cumple con las expectativas del ser humano.

Para autores como Hervieu-Léger, la modernidad es una utopía que deja expectativas no cumplidas en la población, dando en consecuencia con ello una reconfiguración religiosa, donde la religión vuelve a tener (nos parezca lógico o no) un papel importante en las sociedades.

## Bibliografía

- Berguer, Peter. 2000. *El dosel sagrado*, Madrid: Kairos, 5ta. Edición.
- Blancarte, Roberto. 2019. *La república laica en México*, México: Siglo XXI.
- Blancarte, Roberto. 2008. *Para Entender El Estado Laico*, México: Nostra ediciones.
- Durkheim, Emile. 1985. *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Colofón.
- Gaytán Alcalá Felipe. 2022. "No será el paraíso, no será la tierra prometida. Tres modos del tiempo religioso: pronóstico, profecía y predicción" en *Diálogos sobre el hecho religioso*, Mexico: Universidad Juárez Autónoma de Tabasco.
- Saldaña Serrano, J. 2020. *Libertad religiosa en tiempos de pandemia*, México: IIJ-UNAM.
- Poulat, E. 2012. *Nuestra laicidad pública*, FCE, México, p. 147 y s.s.
- V.V.A.A. *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, Cámara de Diputados, México, 2021.

- Veloz Leija, M. 2020. “La libertad religiosa en México, un derecho constitucional que en la praxis no evita la discriminación e intolerancia hacia las iglesias minoritarias”, en *Revista Política y Cultura*, UAM-X, México.
- Weber M. 2019. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Lectorum.

### **Diarios consultados**

*Aries on line*: <https://ariesonline.com.ar>

*Diario de Yucatán*: <https://www.yucatan.com.mx>

*Debate*: <https://www.debate.com.mx>

*El Sol de Durango*: <https://www.pressreader.com/mexico/el-sol-de-durango>

*La Gaceta de la UDG*: [www.gaceta.udg.mx](http://www.gaceta.udg.mx)

La Razón: <https://www.razon.com.mx>

*Milenio Diario*: <https://www.milenio.com>

*Informador.MX*: <https://www.informador.mx>



---

---

# RESEÑA



## DESIGUALDAD DE GÉNERO Y CONFIGURACIONES ESPACIALES 2017

IRMA SUE SÁNCHEZ GUZMÁN

El libro *Desigualdad de género y configuraciones espaciales* –coordinado por Galia Cozzi, maestra en Sociología por *The New School*, y Pilar Velázquez, doctora en Sociología por la Universidad Autónoma Metropolitana, editado en 2017 por el Centro de Investigación y Estudios de Género de la Universidad Nacional Autónoma de México– reúne 16 trabajos dedicados a exponer cómo y por qué las mujeres son invisibilizadas en el espacio público, confinadas al espacio privado-doméstico; cuáles son los mecanismos que perpetúan la ausencia de su reconocimiento como agentes sociales transformadoras del entorno, y la reproducción de prácticas que dan mantenimiento a una estructura patriarcal capitalista.

Esta obra refleja el esfuerzo que el enfoque de género ha significado en el estudio de los procesos sociales. La riqueza disciplinaria que caracteriza el texto permite una aproximación para entender las experiencias de mujeres en zonas rurales y urbanas, desde la especificidad de las desigualdades de género que viven en los espacios con los que se relacionan. Se encuentra conformada por cinco apartados dedicados a exponer resultados de investigación, trabajos de campo, ponencias y propuestas teóricas y metodológicas, escritos desde la perspectiva disciplinaria de la Geografía, la Sociología, la Antropología y la Arquitectura.

En el apartado “Conferencias magistrales: género y espacio. Algunos debates contemporáneos”, se presentan trabajos actuales, expuestos en espacios internacionales y que han ocupado las categorías de *tiempo* y *espacio* de la antropología feminista. En este apartado se encuentra como primer artículo, a cargo de María-Dolores García, “Geografía del género y los espacios de encuentro colonial: una nueva mirada a las narrativas de

viaje”, que identifica, en las narrativas de las viajeras Issabel Eberhardt y Gertrude Bell, elementos para analizar la complejidad de los papeles políticos e ideológicos que jugaron las mujeres en la época colonial.

Las particularidades biográficas como la diferencia de raza, nacionalidad, clase y posición social entre las viajeras, son fundamentales para comprender el acceso al espacio público por las mujeres, las estrategias implementadas para el encuentro con la otredad, y la interseccionalidad en el análisis de la desigualdad de género.

En el segundo artículo “Espacio y tiempo en la antropología feminista: cronotopos y evocación”, a cargo de Teresa del Valle Murga, la autora presenta una propuesta de herramienta metodológica utilizando el concepto *cronotopos*, de Mijaíl Bajtín,<sup>1</sup> que si bien tiene su origen y aplicación en el campo de la literatura, también interesa y colabora en la reflexión antropológica, que supone el análisis de las narrativas de informantes clave en la investigación. El uso de *cronotopos*, de acuerdo con la autora y su clasificación propuesta, permite identificar fenómenos que componen desigualdades y violencias de una manera situacional y multi-situacional, brinda a la lectura de los reportes verbales un foco distinto para analizar la interacción entre espacio y tiempo en la reconstrucción de memorias y olvidos, y posibilita un reconocimiento de elementos observacionales del orden simbólico.

El tercer artículo, “Desigualdades y violencias de género en el espacio público de la ciudad”, por Olga Segovia, analiza datos obtenidos de una investigación sobre el uso y percepción del espacio público en sectores de distinto nivel socio-económico en Chile, y explica cómo la percepción de inseguridad en las mujeres está ligada no sólo con las desigualdades de tipo estructural, sino también con los diferentes tipos de violencia que convergen en el espacio público. Asimismo, la organización espacial de las desigualdades en la ciudad, propicia muros (materiales y simbólicos) que imposibilitan el encuentro con la otredad.

<sup>1</sup> Mijaíl Bajtín describe que: “El cronotopo (literalmente, tiempo espacio) es la conexión intrínseca de las relaciones temporales y espaciales que se expresa artísticamente en una novela (...) Expresa la inseparabilidad del tiempo y del espacio (el tiempo como cuarta dimensión del espacio) y constituye la columna vertebral de cualquier narración (...) puede extender más allá de la literatura, pues existen cronotopos de la vida real, es un elemento fundamental de la vida social (...) El cronotopo puede representarse como un camino que integra perfectamente el tiempo y el espacio en una sola línea continua.” Bajtín, Mijail M. 1981. “Forms of Time and the Chronotope in the Novel”, en M. M. Bajtín, *he Dialogic Imagination*, Austin, University of Texas Press, pp. 84-258.

En el segundo apartado “Irrupciones y desplazamientos: la presencia de las mujeres en la ciudad”, los textos presentan el resultado de investigaciones cualitativas para entender cómo viven y de qué manera se relacionan las mujeres con el espacio urbano.

El primer artículo “La ciudad: un producto del orden desigual de género. Una lectura posible desde la propuesta teórico-metodológica de Pierre Bourdieu”, por Karime Suri, presenta una revisión de las relaciones de género en los espacios público y privado utilizando el abanico conceptual de la teoría práctica de Pierre Bourdieu, en donde las ciudades, como la Ciudad de México, serán pensadas como un campo simbólico compuesto por procesos de reproducción del *habitus*, y la *doxa* dominante, perpetuadores de las desigualdades de género, además, en la esfera social que constituye el espacio privado-doméstico al que se ha confinado a las mujeres.

El artículo, “Sujetos invisibles, urbanidad inexistente”, por Marcos Sardá y Miriam Pillar, aborda, desde la teoría *queer*, un análisis de los procesos históricos de configuración y planeación urbana. El texto confiere, a la revisión del sistema económico, un sentido que permite identificar en éste las condicionantes de la lógica del desarrollo, diseño arquitectónico, infraestructura y distribución espacial de las ciudades. Partiendo, siempre, de una jerarquía espacial, son trazadas líneas imaginarias que contienen y zonifican las prácticas sociales que no se ajustan a la heteronormatividad, invisibilizando a los agentes de dichas prácticas mediante un proceso automático y excluyente del contexto colectivo urbano.

El trabajo, “Mujeres, espacio y ciclismo urbano en la Ciudad de México. Estudio de caso”, por Rocío Cruz, recopila voces femeninas que cuentan sobre su experiencia como ciclistas urbanas. El ciclismo urbano que, desde un pensamiento patriarcal, se concibe como una práctica masculina, ya que implica actividad física, conocimiento espacial y tiempo disponible para ocupar el espacio público. Así, el perfil del ciclista urbano no encaja con las características “naturales” en las mujeres, sobre todo, con respecto no al tiempo disponible, debido a los quehaceres que demanda en las mujeres el espacio privado-doméstico. El texto describe algunas de las estrategias que las mujeres han desarrollado para apropiarse del espacio público, especialmente el espacio urbano en la Ciudad de México, cuya configuración y arquitectura obedecen a ideales políticos y sociales que reproducen la desigualdad social y de género.

El tercer apartado “Configuraciones, diseños y experiencias en el espacio doméstico: reproducción de órdenes y jerarquías de género”, reúne

trabajos dedicados a indagar sobre el diseño y uso del espacio doméstico, y las reglas del juego en el núcleo familiar, adscritas al orden de género que se reproduce en las sociedades contemporáneas.

En el artículo, “Los criterios de diseño arquitectónico de la vivienda moderna desde la perspectiva de género”, de Javier Caballero, expone la necesidad de integrar la perspectiva de género en el diseño arquitectónico de la vivienda, siendo este un espacio que, de acuerdo con sus características, contiene y contribuye al reforzamiento o a la reconfiguración de las relaciones, funciones y vínculos de los integrantes que cohabitan. Esta propuesta se encuentra acompañada de una reflexión histórica que permite entender cómo la distribución espacial en la vivienda es análoga a las funciones y responsabilidades compartidas de los sujetos, por lo cual es importante ponderar en el diseño arquitectónico feminista para irrumpir con la vivienda patriarcal, diseñada con criterios funcionales que perpetúan las desigualdades entre hombres y mujeres.

El siguiente artículo, titulado “Espacios de domesticidad: la vivienda de interés social, uso y apropiación”, por María Esquivel y María Huarte, presenta, con base en un estudio de caso de un conjunto habitacional de interés social como parte del Programa de Renovación Habitacional Popular,<sup>2</sup> reflexiones sobre las formas de apropiación espacial y habitabilidad, colocando en el foco de análisis las propiedades y características arquitectónicas que ofrece el diseño de este tipo de vivienda. En los reportes verbales del estudio, se identifican aspectos socioculturales que obedecen a relaciones jerárquicas, y a prácticas diferenciadoras entre sus habitantes, reforzando los roles de género inherentes a los valores de la familia tradicional patriarcal.

El último artículo del apartado “La esfera doméstica moderna: jerarquías espaciales y configuraciones subjetivas”, por Pilar Velázquez, recopila experiencias sobre el uso y percepción del espacio doméstico, partiendo de las relaciones y prácticas sociales en la familia moderna, que develan ejercicios del poder y sumisión predispuestos en la jerarquía de orden de género. El texto comparte fragmentos de entrevistas de empleadas domésticas que crecieron con valores de la familia tradicional, y en cuyas comunidades es predominante la “autoridad” del hombre sobre las mujeres (hijas, hermanas,

<sup>2</sup> A raíz del sismo del 1985, en mayo de 1986 se firmó el Convenio de Concertación Democrática para la Reconstrucción de Vivienda del Programa de Renovación Habitacional Popular (PRHP), en el cual se acordó la construcción y entrega de más de 40 000 viviendas en beneficio de cerca de 250 000 personas, en un plazo de un año y medio.

esposas, etcétera). Estas relaciones de poder descritas, son reflejadas en la regulación de prácticas y disposiciones del espacio doméstico en el que trabajan y se desplazan.

El cuarto apartado, “Transgresión y resistencias: apropiación y experiencias diversas en los espacios sociales”, contiene cuatro ensayos que abordan las experiencias y reflexiones de estudios de caso de comunidades que estuvieron sujetas a transformaciones en cuanto a la lógica predominante de la estructura patriarcal.

En el artículo “¿Y dónde están las chanclas? Construcción de espacios de sociabilidad y ocio nocturno para mujeres no heterosexuales”, de Luisa Orozco y Bárbara Miranda, describe la zonificación del *mercado rosa* en el municipio de Guadalajara, presentando datos sobre cuáles son los principales lugares “de ambiente” reconocidos por hombres y mujeres en tres zonas específicas, y el sentido que confieren de apropiación hacia estos espacios. A partir de entrevistas realizadas a mujeres no heterosexuales que transitan en el espacio urbano en busca de lugares para socializar con semejantes, se identifica una desigualdad sobre cómo la ciudad oferta un espacio seguro para su encuentro en comparación a cómo se oferta para el consumidor masculino no heterosexual.

El artículo, “¡Señores, yo soy canaria y tengo aguante! Reflexiones sobre la participación femenina en las barras de fútbol: la experiencia de las jóvenes en la ‘Lokura 81’”, por Claudia Pedraza, reúne voces de jóvenes mujeres que conformaron las barras femeninas de fútbol del equipo Monarcas Morelia. En las narraciones recopiladas se reconocen preceptos contruidos para formar parte de las barras femeninas, que son configurados a partir de disposiciones identificadas en las barras masculinas de fútbol, como son “el aguante”, la disposición al combate, y las formas de apropiación y reivindicación del “honor”.

Otro apartado, “El metro de la Ciudad de México: heterotopías y prácticas homo eróticas”, de José Hernández, expone reflexiones a partir de una investigación de campo que implementa la observación participante, y reúne entrevistas de seis usuarios varones del Metro de la Ciudad de México, sobre la apropiación y resignificación del espacio del último vagón del metro para el desenvolvimiento de prácticas de sociabilidad sexual. El trabajo describe algunas estrategias que refuerzan la conquista y reconocimiento de los encuentros *homo eróticos* en el espacio público de tránsito cotidiano, como es el Metro, considerando variables que componen el tránsito en la

ciudad, como son el tiempo (horarios), el anonimato de los transeúntes, la oferta de espacios y transporte público, entre otros.

En el trabajo denominado “Las trabajadoras de las fábricas de enlatado de pescado: invisibilidad y resistencia”, a cargo de Susana Veleda y César Ávila, es resultado de una investigación cualitativa realizada con trabajadoras de las empresas de enlatado y conservas de pescado en Galicia, España, y Rio Grande do Sul, Brasil entre 2008 y 2012. Acompañado de una puntual revisión histórica, datos cuantitativos y narraciones de las trabajadoras, el texto expone la correlación entre la desigualdad de hombres y mujeres en el trabajo remunerado, y cómo el capitalismo se ha beneficiado de la explotación del trabajo femenino generando formas de adaptación y resistencia.

Como último apartado, “Género y etnicidad. La intersección y el juego de las identidades en la espacialidad”, se presentan tres artículos que analizan las prácticas identitarias características de distintas comunidades, ocupando las variables de género y raza para entender las particulares experiencias sobre la habitabilidad y uso del espacio.

El apartado, “Pueblerinas contra ciudadinas. Una mirada a la valoración social de las mujeres rurales según los mandatos de género en el espacio rural y urbano”, por Rosío Córdova y Yadira Santamaría, recopila narrativas de mujeres y hombres de la localidad Colonia Enríquez en Veracruz, sobre cómo perciben las diferencias características entre las mujeres que habitan y desarrollan su vida en el espacio rural y las que lo hacen en la ciudad.

El discurso de las narrativas se estructura bajo una lógica de tradiciones memorizadas y transmitidas entre generaciones, que sentencia el deseo y disfrute de uso del espacio público de las mujeres como actos inapropiados, desviados de la conducta ideal, que producen daño en la dignidad de las mujeres.

El siguiente artículo, “Las constelaciones de la movilidad y el género en un archipiélago en transformación. El caso de Chiloé en el sur austral de Chile”, por Alejandra Lazo Corvalán, exponen los cambios surgidos en las prácticas y la división sexual del trabajo de las comunidades que habitan el archipiélago de Chiloé, de Chile, a partir de la industria del salmón. Utilizando el concepto constelación<sup>3</sup> de Tim Cresswell, el texto describe las

<sup>3</sup> Tim Cresswell define constelación como “[It is] as a way of accounting for historical senses of movement that is attentive to movement, represented meaning, and practice and the ways in which these are interrelated”, Cresswell, Tim. 2010. “Towards a Politics of Mobility”, en *Environment and Planning D: Society and Space*, núm. 28, p. 26.

prácticas de movilidad y género en momentos clave, interrelacionados por su contexto geográfico, social y cultural, dando cuenta que hombres y mujeres organizan, en la actualidad, sus prácticas cotidianas bajo un esquema de economía global que configura su relación con el espacio y la movilidad.

El último texto que integra este apartado, “Reproducción de desigualdades: género, etnia y clase en un espacio multicultural, la zona manzanera de Chihuahua, México”, a cargo de Beatriz Martínez y José Hernández, presenta una mirada exterior e interior de las prácticas que acompañan los procesos migratorios de las comunidades rarámuris provenientes de la Sierra Tarahumara, asentadas en la localidad de Cuauhtémoc, Chihuahua. El trabajo expone la interseccionalidad de la desigualdad que permea la interacción y prácticas del reforzamiento identitario de las diferentes etnias, que se ven obligadas a convivir en un mismo espacio. En este sentido, cuando son configuradas ciertas prácticas debido a los procesos migratorios, también son afectadas las relaciones de género.

Cozzi, Galia y Pilar Velázquez (coords.) 2017,  
*Desigualdad de género y configuraciones espaciales*, México:  
Centro de Investigaciones y Estudios de Género, UNAM.





CENTRO DE ESTUDIOS SOCIOLÓGICOS  
REVISTA *ACTA SOCIOLÓGICA*



El Consejo Editorial de *Acta Sociológica* convoca a presentar artículos, ensayos y reseñas de libro para su publicación, previo dictamen, en los próximos números de la revista. En su larga trayectoria, *Acta Sociológica* se ha caracterizado por mantener una línea editorial plural que da cuenta de las distintas perspectivas, marcos y quehaceres de la sociología, así como de sus diálogos con otras disciplinas. En este tenor, damos la bienvenida a textos originales producto de la investigación reciente en cualquiera de las áreas y tradiciones que componen el campo de trabajo sociológico.

*Acta Sociológica* es una revista científica arbitrada de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México. Desde hace 53 años, promueve el debate teórico y metodológico, y divulga resultados de investigaciones rigurosamente fundamentadas, académicamente relevantes y socialmente pertinentes. Tiene una periodicidad cuatrimestral y se distribuye en formatos impreso y digital, es de acceso abierto en *Internet* bajo la licencia *Creative Commons* Reconocimiento-NoComercial-NoDerivadas 4.0 Internacional y no cobra tarifas de publicación (*Article Processing Charges*).

- Los textos propuestos deberán ajustarse a las normas señaladas en nuestro instructivo para colaboradores (disponible en: <http://www.revistas.unam.mx/index.php/ras/about/>)
- Los trabajos deberán enviarse a la dirección electrónica: [actasociologica@politicas.unam.mx](mailto:actasociologica@politicas.unam.mx) (con copia a [actasociologicaunam@gmail.com](mailto:actasociologicaunam@gmail.com)), o a través de la página de *Acta Sociológica* en el Portal de Revistas Científicas y Arbitradas de la UNAM: <http://www.revistas.unam.mx/index.php/ras>

Además de artículos originales, la revista invita a presentar propuestas en alguna de las siguientes modalidades:

**Debates**

Dos o tres artículos que plantean una controversia de carácter teórico o metodológico, acompañados de una breve introducción de hasta 500 palabras.

**Dossier**

De tres a seis artículos sobre un tema, acompañados de una breve introducción de hasta 500 palabras.

- Envío de introducción al *dossier* para abrir convocatoria (en su caso)
- Evaluación junto con el Consejo Editorial de las propuestas recibidas (en su caso).

**Número especial (temático NT)**

De siete a 9 artículos acompañados de un ensayo introductorio de amplio aliento que mapee el campo temático (preguntas, conceptos, autores, problemas) en el que se inscribe el número.

- Envío de introducción al número para abrir convocatoria.
- Compromiso para la entrega del ensayo introductorio.
- Evaluación junto con el Consejo Editorial de las propuestas recibidas.

**A T E N T A M E N T E**

**“Por Mi Raza Hablará El Espíritu”**

Ciudad Universitaria, septiembre de 2023.

**Consejo Editorial de la Revista *Acta Sociológica***

## **REVISTA ACTA SOCIOLOGICA**

### **NORMAS Y POLÍTICAS EDITORIALES**

*ACTA SOCIOLOGICA* es un foro plural, abierto a la exposición y el debate de una amplia gama de problemáticas, temas y enfoques teórico-metodológicos concernientes al estudio de lo social. La revista se publica de forma cuatrimestral e incluye artículos y ensayos inéditos que son resultados o avances de investigaciones relacionadas con la sociología.

Para ser incluidos en la publicación, es necesario que los trabajos se encuentren libres de compromisos editoriales con cualquier otra revista u órgano editorial. Cada contribución será sometida a evaluación tipo doble ciego por académicos especializados en la temática que sea presentada. El fallo de los dictaminadores será inapelable y determinará la aceptación o rechazo de las propuestas. El Consejo Editorial de la revista acordará el número en que aparecerán los textos que resulten aprobados.

#### **Características de los artículos**

Las contribuciones a la revista deberán cumplir con los siguientes requisitos:

1. Extensión máxima de 8,000-10,000 palabras en documento tamaño carta, con márgenes de tres centímetros por lado, a doble espacio; por una sola cara. En el total de cuartillas deben quedar incluidos: resúmenes, palabras clave, bibliografía, tablas y/o cuadros.
2. Se deberá incluir una introducción donde se explique la metodología y desarrollo, así como las conclusiones del mismo.
3. Se requiere incluir un resumen del artículo de **no más de 200 palabras en español, inglés y portugués**, así como una serie de **seis palabras clave o descriptores, en español, inglés y portugués** del texto a publicar. **El título del artículo deberá incluirse también en español, inglés y portugués.** Los resúmenes que contengan un número mayor de palabras al solicitado, serán sintetizados por el Consejo de Redacción. El resumen debe comprender todos los conceptos importantes del artículo y sus correlaciones, al igual que plantear las conclusiones principales. El nombre del artículo, así como los subtítulos, incisos, subincisos, o en su caso el número de capítulo, deberán ser definitivos.

**4. Las notas y referencias se harán con base en el sistema de citado Chicago.**

5. La bibliografía se incluirá al final del artículo, ordenada alfabéticamente y observando el siguiente orden:

### **Referencias Libros**

#### Un autor

Apellido **coma** nombre **punto** año **punto** título del libro (en cursivas) **coma** país **dos puntos** editorial (entidad académica o comercial) **punto**

Ejemplo:

Ringer, Fritz. 1995. *El ocaso de los mandarines alemanes*, Barcelona: Pomares-Corredo.

#### Dos autores

Apellido, nombre (primer autor), nombre, apellido **punto**, año, **punto** título del libro (en cursivas), país **dos puntos** editorial (entidad académica o comercial).

Ejemplo:

Beck-Gernsheim, Elisabeth y Ulrich Beck. 2001. *El normal caos del amor. Las nuevas formas de la relación amorosa*, Barcelona: Paidós.

### **Capítulos de libro**

#### Un autor

Apellido, nombre **punto** año **punto** título del capítulo (entrecomillado), **punto** En título del libro (en cursivas), autor (nombre y apellido), país **dos puntos** editorial (entidad académica o comercial).

Ejemplo:

Aguiluz, Maya. 2011. "Cronología". En *Ensayos selectos*, Maya Aguiluz, México: CEIICH-UNAM.

#### Dos autores

Apellido, nombre (primer autor), nombre y apellido (segundo autor) **punto** año **punto** título del capítulo (entrecomillado) **punto** título del libro (en cursivas), autor (nombre y apellido), país **dos puntos** editorial (entidad académica o comercial).

Ejemplo:

Lengermann, Patricia y Gillian Niebrugge. 2012. "Las primeras sociólogas y la teoría sociológica clásica: 1830-1930". En *Teoría Sociológica Clásica*, George Ritzer, México: McGraw Hill.

## Referencias Revistas

*En español*

Un autor

Apellido, nombre, **punto** año **punto** título del artículo (entrecomillado), nombre de la revista (en cursivas), **vol.**, **núm.**, páginas (sin indicativo de p. o pp.), país **dos puntos** editorial (entidad académica o comercial).  
Ejemplo:

Arango Gaviria, Luz Gabriela. 2005. "¿Tiene sexo la sociología? Consideraciones en torno a la categoría género", *Revista Sociedad y Economía*, núm. 8, 159-186, Colombia: Universidad del Valle.

Dos autores

Apellido, nombre (primer autor) nombre y apellido (segundo autor), **punto** año, **punto** título del artículo (entrecomillado), nombre de la revista (en cursivas), **vol.**, **núm.**, páginas (sin indicativo de p. o pp.), país **dos puntos** editorial (entidad académica o comercial).

*En inglés*

Un autor

Apellido, nombre, **punto** año, **punto** título del artículo (entrecomillado), nombre de la revista (en cursivas), **v.**, **n.**, páginas (sin indicativo de p. o pp.), país **dos puntos** editorial (entidad académica o comercial).

Ejemplo:

Lieteke van Vucht, Tijssen. 1991. "Women and objective culture: George Simmel and Marianne Weber", *Theory, Culture, and Society*, v. 8, n. 3, 203-218, UK: Sage Journals.

### Dos autores

Apellido, nombre (primer autor) nombre y apellido, **punto** año, **punto** título del artículo (entrecomillado), nombre de la revista (en cursivas), páginas (sin indicativo de p. o pp.), país **dos puntos** editorial (entidad académica o comercial).

6. Original en castellano, anexando cuadros, mapas, fotografías y estadísticas, que deben presentarse completas, nítidas y con su respectiva referencia (fuente) y permisos de publicación de ser preciso.
7. Los trabajos deberán presentarse capturados en formato digital, en procesador de palabras (*Arial* 12) sin atributos (tabuladores, formato).
8. En un archivo aparte, agregar un resumen curricular del autor que incluya una breve semblanza, grados académicos, institución donde trabaja, línea (s) de investigación que desarrolla, dirección electrónica, ORCID, nacionalidad, ciudad de origen, RFC y domicilio legal.
9. Los artículos se someterán a dictamen tipo “**Doble ciego**” realizado por especialistas, para lo cual en la portada de los mismos se omitirá el (los) nombre(s) de el (los) autor(es), cuidando así su anonimato en el mismo proceso dictaminador. Para ello, en cada colaboración se agregará por separado una hoja independiente con el (los) nombre(s) del (los) autor(es), título del trabajo; dirección y teléfono.
10. La redacción se reserva el derecho de hacer la corrección de estilo y cambios editoriales que considere pertinentes para mejorar el trabajo.
11. El (los) autor(es) se compromete (n) a no someterlos simultáneamente a dictamen de otras publicaciones.
12. **La recepción de los artículos no implica la obligación de ser publicados en un número de la revista ACTA SOCIOLOGICA. La decisión será exclusivamente de su Consejo Editorial.** En caso de que el fallo sea positivo, se requerirá que el (los) autor (es) firmen un Acuerdo de autorización para la publicación.

Las contribuciones deberán ser entregadas por dos vías:

- a) A través de la plataforma de gestión editorial de la revista: <http://www.revistas.unam.mx/index.php/ras>
- b) Como archivos adjuntos dirigidos al correo electrónico:  
actasociologica@politicas.unam.mx, con copia a  
actasociologicaunam@gmail.com

***ACTA SOCIOLOGICA***

Centro de Estudios Sociológicos, FCPYS, UNAM, Edificio "E", 1er piso,  
Ciudad Universitaria, Ciudad de México, C.P. 04510

Teléfonos: 555622-9414 y 555622-9415

E-mail: [actasociologica@politicas.unam.mx](mailto:actasociologica@politicas.unam.mx)



## **PRINCIPIOS DE ÉTICA Y DECLARACIÓN SOBRE NEGLIGENCIA**

### **Responsabilidades o comportamiento del Consejo Editorial**

- La descripción de los procesos de revisión por pares es definido y dado a conocer por el Consejo Editorial con el fin de que los autores conozcan cuáles son los criterios de evaluación. El Consejo Editorial estará siempre dispuesto a justificar cualquier controversia en el proceso de evaluación.

### **Responsabilidades o comportamiento del Editor**

- El editor se debe responsabilizar por todo lo publicado en la revista. Deberá esforzarse por satisfacer las necesidades de los lectores y autores; por mejorar constantemente la revista; por asegurar la calidad del material que publica; por impulsar los estándares académicos y científicos. Por otra parte, el editor deberá estar dispuesto a publicar correcciones, aclaraciones, retractaciones y disculpas cuando sea necesario.
- La decisión del editor de aceptar o rechazar un trabajo para su publicación debe estar basada únicamente en la importancia del artículo, la originalidad, la claridad y la pertinencia que el trabajo represente para la revista.
- El editor se compromete a garantizar la confidencialidad del proceso de evaluación, no podrá revelar a los revisores la identidad de los autores. Tampoco podrá revelar la identidad de los revisores en ningún momento.
- El editor es responsable de decidir qué artículos pueden ser aceptados a la Revista y el Consejo Editorial tomará la decisión final acerca de los artículos que se publicarán.
- El editor asume la responsabilidad de informar debidamente al autor la fase del proceso editorial en que se encuentra el texto enviado, así como de las resoluciones del dictamen.
- Un editor debe evaluar los manuscritos y su contenido intelectual sin distinción de raza, género, orientación sexual, creencias religiosas, origen étnico, nacionalidad, o la filosofía política de los autores.

- El editor y cualquier equipo editorial no divulgarán ninguna información sobre un manuscrito enviado a cualquier persona que no sea el autor correspondiente, revisores, revisores potenciales u otros asesores editoriales
- Todos los materiales inéditos dados a conocer en un manuscrito enviado no se utilizarán en investigaciones personales de un editor, sin el consentimiento expreso y por escrito del autor. Información privilegiada o las ideas obtenidas a través de la revisión por pares serán confidenciales y no se utilizarán para obtener ventajas personales. Los editores deben tomar decisiones justas e imparciales y garantizar un proceso de revisión por pares justo y apropiado.

### **Responsabilidades de los autores**

- Los autores deben garantizar que sus manuscritos son producto de su trabajo original y que los datos han sido obtenidos de manera ética. Además, deben garantizar que sus trabajos no han sido previamente publicados o que no estén siendo considerados en otra publicación. Se considerará a un trabajo como previamente publicado cuando ocurra cualquiera de las siguientes situaciones:
  - 1) Cuando el texto completo haya sido publicado.
  - 2) Cuando fragmentos extensos de materiales previamente publicados formen parte del texto enviado a la Revista.
  - 3) Cuando el trabajo sometido a la Revista esté contenido en memorias publicadas *in extenso*.
  - 4) Estos criterios se refieren a publicaciones previas en forma impresa o electrónica, y en cualquier idioma.
- Para la publicación de sus trabajos, los autores deben seguir estrictamente las normas para la publicación de artículos definidas por el Consejo Editorial.
- Los autores enviarán a la Revista un original del artículo sin información personal (nombre, datos de contacto, adscripción, etcétera) y excluyendo su nombre de las referencias bibliográficas en que aparece.
- Los autores de los informes de investigaciones originales deben presentar una descripción precisa del trabajo realizado, así como una discusión objetiva de su importancia. Los datos subyacentes deben estar representados con precisión en el artículo. Un documento debe contener

suficiente detalle y referencias para permitir a otros a utilizar el trabajo. Declaraciones fraudulentas o deliberadamente inexactas constituyen un comportamiento poco ético y son inaceptables.

- Los autores deben asegurarse de que han escrito en su totalidad las obras originales, y si los autores han utilizado el trabajo y / o palabras de otros tiene que ser debidamente citado. **El plagio en todas sus formas constituye una conducta no ética editorial y es inaceptable. En consecuencia, cualquier manuscrito que incurra en plagio será eliminado y no considerado para su publicación.**
- Un autor no deberá, en general, publicar los manuscritos que describen esencialmente la misma investigación en más de una revista o publicación primaria. La presentación del mismo manuscrito a más de una revista constituye un comportamiento poco ético y la publicación es inaceptable.
- Se deben reconocer las fuentes adecuadamente. Los autores deben citar las publicaciones que han sido influyentes en la naturaleza del trabajo presentado. La información obtenida de forma privada, como en conversaciones, correspondencias o discusiones con terceros, no debe ser usado sin explícito permiso escrito de la fuente.
- La autoría debe limitarse a aquellos que han realizado una contribución significativa a la concepción, diseño, ejecución o interpretación del estudio. Todos aquellos que han hecho contribuciones significativas deben aparecer como co-autores. El o los autores principales deben asegurar que todos los co-autores se incluyan en el artículo, y que todos han visto y aprobado la versión final del documento y han acordado su presentación para su publicación.
- Todos los autores deben revelar en su manuscrito cualquier conflicto de fondo financiero u otro de interés que pudiera influir en los resultados o interpretación de su manuscrito. Todas las fuentes de apoyo financiero para el proyecto deben ser revelados.
- Cuando un autor descubre un error o inexactitud significativa en su obra publicada, es su obligación notificar de inmediato al Director de la revista o editorial y cooperar con el editor para retractarse o corregir el documento.

## **Responsabilidades de los revisores**

- Los revisores se comprometen a notificar sobre cualquier conducta no ética por parte de los autores y señalar toda la información que pueda ser motivo para rechazar la publicación de los artículos. Además, deben comprometerse a mantener de manera confidencial la información relacionada con los artículos que evalúan.
- Para la revisión de los trabajos, los revisores deben contar con las directrices para realizar esta tarea. Dichas directrices deben ser proporcionadas por el editor y son las que deben de considerar para la evaluación.
- Todo revisor seleccionado debe de notificar en el menor tiempo posible al editor si está calificado para revisar la investigación de un manuscrito o si no está en la posibilidad de hacer la revisión.
- Cualquier manuscrito recibido para su revisión debe ser tratado como documento confidencial. No se debe mostrar o discutir con otros expertos, excepto con autorización del editor.
- Los revisores se deben conducir de manera objetiva. Toda crítica personal al autor es inapropiada. Los revisores deben expresar sus puntos de vista con claridad y con argumentos válidos.
- Toda información privilegiada o las ideas obtenidas a través de la revisión por pares debe ser confidencial y no se utilizará para obtener ventajas personales.
- Los revisores no deben evaluar los manuscritos en los que tienen conflicto de interés.

*ACTA SOCIOLOGICA*, número 92, correspondiente a septiembre-diciembre, 2023, editado por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, se terminó de imprimir el ?? de ????? de 2023, en ALDINE, Lázaro Cárdenas 402, E-4 508, Alcaldía Cuauhtémoc, C.P. 06900, CDMX. El tiraje consta de 300 ejemplares, impresos en *Offset* sobre papel ahuesado de 75 gramos para los interiores, y cartulina couché de 250 gramos para la portada. En su composición se usó el tipo *Arial* de 11/13,2 puntos. Diseño y formación de interiores: Marco Antonio Pérez Landaverde. Cuidado editorial: María Eugenia Campos Cázares, Departamento de Publicaciones de la FCPYS.





