



FLACSO
MÉXICO

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede México

**Doctorado de Investigación en Ciencias Sociales
IX Promoción
2012-2015**

El Espíritu ante la Soledad del Otro.
**Espiritualidad, Dolor y Pérdida
en el Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad**

Tesis que, para obtener el título de
Doctor en Ciencias Sociales con Mención en Sociología
Presenta:

Erick Alfonso Galán-Castro

Directora de tesis:

Dra. Ligia Tavera Fenollosa

**Línea de Investigación: Sociedad Civil, Diversidad y Multiculturalismo en América Latina y
el Caribe**

Seminario de Tesis: Actores y Procesos Contenciosos en América Latina y el Caribe

México, D.F., octubre de 2015

Se agradece al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT) el otorgamiento de la beca para
la elaboración de la presente tesis.

Resumen: En el presente trabajo describiremos y analizaremos al Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad a partir de dos acercamientos: primero analizaremos el contexto político, económico y social que precedió a su emergencia, y posteriormente analizaremos el discurso y las prácticas de la protesta que ha desarrollado. Partimos de la siguiente hipótesis: existió un proceso de *desmodernización* que otorgó sentido a la protesta social del MPJD: la crisis del Estado Mexicano para proveer seguridad, una crisis económica ligada al aumento de la brecha de desigualdad, y una separación entre los jerarcas eclesiásticos y los creyentes. Estos, junto con las propias experiencias de pérdida, fueron aspectos que motivaron a los actores ligados al MPJD a desarrollar respuestas discursivas y prácticas concretas: la construcción de un proyecto de sociedad basado en una perspectiva cosmovisional, la elaboración de un *ethos* que define una autoidentificación y un juicio hacia su adversario, la utilización de la memoria como recurso de protesta y diversas posturas sobre el propio movimiento hecha por actores a su interior.

Palabras Clave: Movimientos Sociales, Dolor y Pérdida, Espiritualidad, Discursos, Protesta, Memoria, Emociones, Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad

Abstract: In the present work we will describe and analyze the Movement for Peace with Justice and Dignity from two approaches: first, we analyze the political, economic and social context that preceded the emergence of MPJD, and then analyze the discourse and practices of protest that MPJD has developed. We start from the following hypothesis: there was a process of *demodernization* that gave sense of the MPJD social protest: the crisis of the Mexican State to provide security, an economic crisis linked to the widening gap of inequality, and a separation between church priests and believers. These, along with the experiences of pain and loss, were aspects that motivated the actors linked to MPJD developed discursive answers and concrete practices: building a social project based on a world-view perspective, the development of an *ethos* that define a self-identification and a judge to his opponent, memory utilization as a source of protest and various perspectives on the movement made by actors inside itself.

Key Words: Social Movements, Pain and Loss, Spirituality, Discourses, Protest, Memory, Emotions, Movement for Peace with Justice and Dignity

*Dedicado con amor a dos mujeres,
en el alba y ocaso de sus días:
A mi hija, Sabina, que nació un día antes
de mi examen de ingreso a FLACSO-México.
A mi abuela, Crispina, que murió a la mitad
de mi estancia en el programa.*

*A los muertos y desaparecidos por los que clama
El Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad.
Digna es su lucha, justa es su exigencia,
Que nunca se nos olviden sus nombres.*

Índice

Agradecimientos	6
Introducción	9
Capítulo 1: Aspectos teórico-metodológicos	17
1.1.- Los movimientos sociales de dolor y de pérdida	18
1.2.- Religión y movimientos sociales	38
1.3.- La religión en los movimientos sociales de dolor y pérdida.....	53
1.4.- La especificidad del caso del Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad....	60
1.5.- Propuesta teórica: La Espiritualidad como Expresión Pública del Dolor.....	67
1.6.- Conclusión al Capítulo.....	75
Capítulo 2. La desmodernización mexicana: contexto histórico previo a la emergencia del MPJD	77
2.1.-El Ciudadano en el Abandono: políticas de seguridad y combate al crimen organizado (1984-2012)	79
2.1.1.- El Caso de Kiki Camarena y la incursión de EEUU dentro de las políticas de seguridad en México	80
2.1.2.- Salinas: la violencia política y el impacto mediático.....	83
2.1.3.- La antesala a la alternancia partidista: secuestros y violencia en la Ciudad de México.....	86
2.1.4.- La calma que precede a la tormenta: el régimen de Fox y el descenso de indicadores de violencia	89
2.1.5.- La Estrategia de Seguridad de Felipe Calderón (2006-2012).....	92
2.2.- El abandono económico: el modelo económico eficientista y los empresarios en México.....	107
2.3.- Abandono de la iglesia católica hacia los creyentes en México	115
2.3.1.- Clericalismo vs. Pastoralismo en la Iglesia Católica	116
2.3.2.- Juan Pablo II, Prigione y la consolidación del clericalismo católico.....	118
2.3.3.- Del silencio al reconocimiento frente al Gobierno Federal	121
2.3.4.- Las señales del abandono.....	126
Conclusión al capítulo.....	133

Capítulo 3: Los mecanismos del consuelo en el Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad.....	136
3.1.- El discurso espiritual dentro de un movimiento social de dolor y pérdida.....	138
3.1.1.- Cosmovisión del movimiento: la justicia espiritual y la justicia terrenal.....	138
3.1.2.- Valores espirituales y antivalores: la definición del <i>nosotros</i> y del <i>adversario</i> ..	143
3.1.3.- La Espiritualidad en Resistencia	157
3.1.4.- Ciudadanía y Espiritualidad: ¿Opuestos?	162
3.2.- La memoria en la protesta del MPJD	168
3.2.1.- Los mártires del movimiento y su importancia dentro de la protesta del MPJD.	168
3.2.2.- La Plataforma de Víctimas del Movimiento: un uso institucional de la experiencia del dolor	174
3.3.- Las víctimas dentro del MPJD	179
3.3.1.- Perfiles de las víctimas	179
3.3.2.- Las víctimas que narran su caso	184
3.3.3.- La expresión del dolor como un acto ciudadano	190
3.4.- La diversificación de las perspectivas de los actores al interior del MPJD.....	197
3.4.1.- Las perspectivas de los actores del movimiento frente al activismo de Javier Sicilia	198
3.4.2.- Conflictos desde la espiritualidad.....	203
3.4.3.- Los activistas no creyentes frente a la espiritualidad	204
Conclusiones del Capítulo	207
Conclusiones	209
Fuentes	220
Videos de Youtube.....	231
Notas periodísticas	233
Cartas de Javier Sicilia en la revista <i>Proceso</i>	235
Anexos	236

Agradecimientos

El autor de la presente obra considera que la misma es el producto no solo del tortuoso intento de un antropólogo que intentó adentrarse al mundo de la sociología, sino también de las personas que convergieron dentro de esta senda para que pudiera terminarla. Primeramente, se agradece a la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede México (FLACSO-México) por la confianza puesta en este proyecto para ser desarrollado dentro del marco de la IX generación del Doctorado en Ciencias Sociales.

Se agradece profundamente a la directora de la presente tesis, Dra. Ligia Tavera Fenollosa, por su enorme paciencia, sus útiles consejos, sus recomendaciones de lecturas y autores, y su atinada visión sociológica, sin las cuales el autor de esta obra no habría terminado su cometido. Así mismo, agradezco los puntuales y certeros comentarios de los demás miembros del sínodo que evaluó esta tesis: Dres. Felipe Vázquez Palacios, quien ha participado positivamente durante gran parte de mi formación, y Nelson Arteaga Botello.

A los compañeros estudiantes de la IX promoción del programa de Doctorado en Ciencias Sociales de FLACSO México, especialmente a Clemente Martínez, Carlos Martínez, Katya Pérez y Saúl Trejo. Fue una grata experiencia para el autor de estas líneas coincidir con personas abiertas, brillantes y leales que hacían de la estancia en el programa doctoral un reto al intelecto, así como una oportunidad increíble para conocer el gran monstruo capitalino y entenderlo.

A los compañeros del seminario de investigación “Actores y Procesos Contenciosos en América Latina y el Caribe”, porque sus reflexiones en colectivo ayudaron mucho a que el tema de investigación que aquí se desarrolla fuera mutando en lo que es ahora. A Carlos Martínez, Clemente Martínez, Carolina Escobar, Omar Elí Manríquez, Álvaro Martos y María Guadalupe Díaz, se les reconoce su apoyo. Así también para las directoras del seminario, Dras. Ligia Tavera y María Luisa Torregrosa, por su disposición para apoyar a

la comprensión del proceso de la investigación científica social. Agradezco del mismo modo las sugerencias y los comentarios que se hicieron a mi trabajo en el marco del Seminario Interinstitucional de Estudios sobre el Fenómeno Religioso en el Mundo Moderno, coordinado por Antonio Higuera (UQroo) y Felipe Gaytán (Universidad La Salle), esperando que sigan estos espacios de reflexión sobre el tema de la religión y sus diversas manifestaciones.

A los profesores y profesoras que impartieron clase dentro del programa doctoral de FLACSO México, por dar a conocer a un servidor la complejidad del oficio del sociólogo y la ampliación de posibilidades para entender la realidad social cuando uno toma la decisión de salir de la parcela disciplinar y aventurarse en terrenos intelectuales diferentes a los ya conocidos. Especial mención tienen en este rubro los profesores Javier Torres Nafarrate, Cecilia Bobes, Roberto Castro, Francisco Valdés y Fernando Cortés.

Un trabajo de investigación como este, evidentemente, tampoco sería posible sin el apoyo y la participación de los diversos informantes que colaboraron en el presente proyecto. Sus testimonios, sus perspectivas, sus ideas, pero sobre todo, sus experiencias frente al dolor de perder a un ser querido, me han ayudado no solo a escribir estas líneas, sino también a ser más sensible ante una situación tan indescriptible como es la de luchar contra corriente ante las condiciones que les han dejado solos, pero acompañados por otros en su pérdida. Mi admiración está con ustedes.

A mis padres, Alfonso Galán Mendoza e Ileana Castro, por su apoyo incondicional durante todo este proceso y por todo el amor que me han dado. A Cristabell Galán, mi hermana, que sin su apoyo tampoco hubiera podido terminar esta tesis tanto por sus siempre presentes ánimos como por su apoyo en infraestructura (la laptop con la que se escriben estas líneas, especialmente). A Aideé Arcos Martínez, mi novia, por su infinito amor, comprensión, lealtad y su gran apertura para escuchar las locuras que súbitamente se me ocurrían en relación a esta tesis, cuestiones todas que dan un bello y nuevo sentido a mi vida desde que ésta nos ha puesto en los mismos caminos. Con todo mi amor y cariño les agradezco a ustedes.

Finalmente, a las personas que estuvieron ahí para compartir momentos, ideas, reflexiones, o simplemente su amistad en circunstancias muy precisas. Infinito reconocimiento se hace a Saúl Moreno Andrade, Ariel Corpus, Julio César Becerra, Antonio Higuera Bonfil, Felipe Gaytán, Genaro Zalpa, Carlos Garma Navarro, Julio Alejandro Gómez, Carlos Alberto Hernández, Daniela Matías, José Santiago, Joaquín Vázquez... y muchos más que aunque no son citados, no dejan de ser importantes.

Introducción

*Cuando emprendas tu viaje a Ítaca
pide que el camino sea largo,
lleno de aventuras, lleno de experiencias.
No temas a los lestrigones ni a los cíclopes
ni al colérico Poseidón,
seres tales jamás hallarás en tu camino,
si tu pensar es elevado, si selecta
es la emoción que toca tu espíritu y tu cuerpo.
Ni a los lestrigones ni a los cíclopes
ni al salvaje Poseidón encontrarás,
si no los llevas dentro de tu alma,
si no los yergue tu alma ante ti.*

*[...]Ítaca te brindó tan hermoso viaje.
Sin ella no habrías emprendido el camino.
Pero no tiene ya nada que darte.*

*Aunque la halles pobre, Ítaca no te ha engañado.
Así, sabio como te has vuelto, con tanta experiencia,
entenderás ya qué significan las Ítacas.*

Konstantinos Kavafis, *Ithaka*

En el presente trabajo describiremos y analizaremos al Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad, movimiento social originado por experiencias de dolor y de pérdida surgido en México, a partir de dos acercamientos: primero analizaremos las condiciones políticas, económicas y sociales que precedieron a su emergencia, y posteriormente analizaremos el discurso y las prácticas de la protesta que ha desarrollado.

Esta investigación fue realizada para poder entender el papel de los discursos y prácticas sociales que llamaremos “espirituales” (es decir, a aquellas que se desarrollan para entablar una relación entre los seres humanos y lo sagrado sin ser gestionado u administrado desde las organizaciones religiosas, o iglesias) dentro de la expresión pública de un movimiento social que surge de la experimentación de amenazas a la integridad física

de individuos concretos. Así, con el presente trabajo pretendemos aportar una mirada sociológica al fenómeno público que suscitó la emergencia y manifestación del MPJD dentro de la esfera pública mexicana, en un contexto de crisis del Estado (aumento de delincuencia e inseguridad), crisis del modelo económico neoliberal (aumento de la desigualdad en la distribución de la riqueza, precarización de derechos laborales) y una crisis en la relación existente entre las iglesias y los creyentes. Del mismo modo, consideramos que la presente tesis contribuye al conocimiento de los detonadores de la cohesión y el conflicto dentro del movimiento, a la comprensión de las expresiones emotivas del dolor en un contexto de protesta espiritual, al uso del pasado como recurso estratégico para la misma, y a explicar la importancia de la expresión espiritual del dolor en un contexto de crisis del Estado y de las Iglesias.

Los movimientos de dolor y pérdida se caracterizan, de acuerdo a Jennings (1998) e Itkonen (1997) por la expresión de protestas que se originan por una experiencia en la cual actores sociales han sufrido (directa o indirectamente) daño físico. Es decir, situaciones como accidentes, enfermedades, acciones intencionadas desarrolladas por terceros y/o desastres naturales desencadenan una respuesta contenciosa por parte de quienes han padecido estos hechos, generando movilización social debido al riesgo que suponen para la vida propia y de los seres queridos, a los estados de ánimo generados por la pérdida, por las recompensas solidarias buscadas en un momento de dolor, por el significado que tiene la pérdida para los dolientes y por la forma en que todo esto desdibuja los límites entre la esfera pública y la privada (Jennings, 1999: 5-8).

Haciendo una revisión de diversos casos de movilizaciones originadas por experiencias de dolor y de pérdida, encontramos que estos se expresan a nivel de la esfera pública a partir de los siguientes mecanismos: 1) atribuyen la responsabilidad de la experiencia de daño a actores o fenómenos concretos, exigiendo que existan castigos contra ellos o que se generen condiciones para evitar casos futuros (Tierney, 1982; Weed, 1990; Tavera, 1999; Jennings y Anderson, 2003; Corrigan, 2006); 2) generan mecanismos para la medición de las poblaciones afectadas, mostrando a sus interlocutores la magnitud del daño provocado a las víctimas a partir de un *código de poder* desde el cual es posible dialogar con los grupos de poder que pudieran devenir en contrapartes (Levine, 1985; Asad, 1994;

McCormick, Brown y Zavestoski, 2003); y 3) se generan discursos desde los cuales se resalta la importancia de las experiencias de dolor y pérdida dentro de su movilización pública (Blackstone, 2004; Klawiter, 2008). En general, dichos movimientos plantean una crítica a algunas consecuencias de la modernidad como el uso inadecuado de la tecnología, falta de capacidad del Estado para enfrentar riesgos (Beck 1998, Giddens 1998, Luhmann, 1992), fallas en el otorgamiento de seguridad por parte del Estado hacia sus ciudadanos, ineficacia de los avances científicos frente al tratamiento de nuevas enfermedades, entre otras, a partir de la expresión emotiva del dolor (Goodwin, Jasper y Polletta, 2004). Son movimientos sociales que parten desde una perspectiva reflexiva de la modernidad (Alfie y Méndez, 2000).

Entre estos movimientos basados en experiencias de dolor y de pérdida, encontramos aquellos donde ha habido participación de grupos religiosos (De la Torre, 2004; Hay, 2009). En éstos, podemos ver que la capacidad organizativa de las iglesias y su discurso religioso basado en la presencia divina y la influencia de ésta en la moral de los fieles se mezcla con los elementos dichos anteriormente sobre la expresión pública de experiencias de daño físico, siendo entonces que las iglesias, como organizaciones sociales basadas en la gestión y rutinización del carisma religioso, pueden tornarse como plataformas de movilización social que pueden proveer de recompensas solidarias, recursos organizativos, expresión de estados de ánimo, significados y discursos a quienes han pasado por una experiencia de daño; desde aquí, la atribución puede ser hecha directamente a la voluntad divina que castiga a los hombres por sus pecados o *teodiceas*, o a la acción negligente de las autoridades gubernamentales –*sociodiceas*– (de la Torre, 2004: 102).

Como vemos, el fenómeno de la religión también ha atravesado este tipo de movilizaciones motivadas por el dolor y la pérdida, y tiene sentido este cruce por su potencial movilizador. Por ejemplo, la religión ha podido movilizar a sus creyentes a la protesta social mediante la vivencia de una religiosidad popular que puede tender a generar exigencias de cambio en las condiciones de poder y dominación (Levine y Mainwaring, 1989; Muro, 1991; Suárez, 2010), a partir de la contienda armada contra el Estado en condiciones donde éste último puede limitar la expresión de la fe (Meyer, 1977; Pacheco, 2007; Blancarte, 2007; Brito, 2009) o a partir de la vía de la participación política electoral,

apoyando a candidatos o partidos políticos que garanticen afinidades con el proyecto moral de las iglesias (Martínez-Ramírez, 2005; Ramírez Sáiz y de la Torre, 2007). La religión, como un elemento que puede estar inserto dentro de los movimientos sociales, tiene mecanismos con los cuales puede generar la protesta: la labor evangelizadora, la opinión y las declaraciones hechas por jerarcas religiosos (Jelen y Wilcox, 2006), la interpretación de la realidad social mediante una cosmovisión religiosa que genere una clasificación del mundo entre lo sagrado y lo profano (Levi-Strauss, 1964; Douglas, 1973), la expresión emotiva de la relación con lo sagrado, que puede enmarcar la protesta como “efervescencia”, como “frenesí bélico” (Weber, 1979; Durkheim, 2012), o como “drama social” (Turner, 1982); finalmente, lo religioso tiene un gran impacto en la protesta social en función de la creación de símbolos que vinculan a los activistas creyentes con un pasado común (Halbwachs, 2004; Hervieu-Leger, 2005).

El caso del Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad se torna atípico dentro de la relación entre lo religioso y la movilización social basada en el dolor y la pérdida. A partir del año 2011, y luego del asesinato de su hijo a manos de un grupo armado el día 26 de marzo en Temixco, Morelos, el poeta, editorialista y activista civil Javier Sicilia convoca a organizaciones sociales, familiares de víctimas del crimen, miembros de iglesias y ciudadanos a manifestarse públicamente contra las condiciones de violencia e inseguridad que atravesaba México durante éste y los años previos, en el marco de la política de seguridad pública del entonces presidente Felipe Calderón. Luego de llevar a cabo una marcha que partió de Cuernavaca a la Ciudad de México que convocó a más de 100,000 manifestantes en su punto culminante al llegar al Zócalo capitalino, desarrolló otros actos de protesta como caravanas por distintas ciudades del país y de Estados Unidos, reuniones con funcionarios del Poder Ejecutivo Federal y representantes del Poder Legislativo, y diálogos con candidatos a la presidencia de la república de las distintas fuerzas políticas en disputa durante las elecciones de 2012. Todo ello, partiendo de un discurso donde la responsabilidad de las muertes y desapariciones que se generaron en el marco de las políticas de combate al crimen del régimen de Calderón era atribuida tanto a la falta de capacidad del Estado de garantizar seguridad a sus ciudadanos, como a condiciones socioeconómicas de desigualdad y al alejamiento de las iglesias en México en relación con sus feligreses. A decir de algunos especialistas, uno de los aspectos que más sorprendieron

a los especialistas sobre este movimiento fue 1) su capacidad de otorgar el mismo significado y peso a la muerte del hijo de Sicilia en relación con los de otras víctimas de violencia (Azaola, 2012: 159), y 2) por su capacidad de relacionar las experiencias de pérdida donde las víctimas han desaparecido con un problema estructural a nivel económico y político (Alonso, 2012).

Sin embargo, el MPJD no era ni ha sido el único movimiento en México desde el cual se ha expresado una protesta pública motivada por experiencias de dolor y pérdida. Ya habían casos previos de movilizaciones como las de Josefina Ricaño de Nava, Isabel Miranda de Wallace, María Elena Morera, Nelson Vargas y Alejandro Martí; no obstante, el MPJD trazó su propia vía de diálogo con actores políticos y de la sociedad civil, generando discursos y formas de protesta que no necesariamente eran coincidentes con las del grupo antes mencionado de activistas. A decir de algunos especialistas, algunos de los aspectos que más sorprendieron sobre este movimiento fueron 1) su capacidad de otorgar el mismo significado y peso a la muerte del hijo de Sicilia en relación con los de otras víctimas de violencia (Azaola, 2012: 159), 2) su forma de relacionar las experiencias de pérdida donde las víctimas han desaparecido con un problema estructural a nivel económico y político (Alonso, 2012), pero a nuestro juicio de manera especial, 3) la utilización de una narrativa basada en una relación con lo sagrado, con la cual dieron cuenta del estado de crisis que movilizó a los dolientes y sus simpatizantes a partir de sus expresiones discursivas y de repertorio de acción (CEE, 2013: 11).

Ante este escenario, nos preguntamos lo siguiente: ¿Cuál es el marco de relaciones sociales, económicas y políticas que dan sentido a la protesta del movimiento? ¿Cuáles son los mecanismos que utiliza el MPJD para manifestar su protesta?

Dentro del presente trabajo, Partimos de la siguiente hipótesis: existieron circunstancias políticas, económicas y sociales que generaron lo que Alain Touraine llama “desmodernización de la sociedad” (Touraine, 2012): la crisis del Estado Mexicano para proveer seguridad, una crisis económica ligada al aumento de la brecha de desigualdad, y una creciente separación entre los jerarcas eclesiásticos y los creyentes. Esto, junto con las experiencias de pérdida, otorga sentido a las formas de protesta de los actores ligados al MPJD que se enmarcan de la siguiente manera: un discurso donde la protesta se

espiritualiza mediante la atribución de la responsabilidad de las experiencias del dolor hacia la separación de los humanos con lo sagrado, el uso recursivo de la memoria al evocar los casos de desapariciones con los mismos mecanismos de medición de poblaciones afectadas y con formas de iteración que “traen de vuelta” a los desaparecidos, y mediante una construcción de la victimización basada en la vulnerabilidad de los ciudadanos por dicha separación de los hombres con lo sagrado.

La estrategia metodológica que fue seguida en esta investigación consistió en la implementación de herramientas cualitativas para la recopilación y análisis de la información empírica. En este sentido, buscamos información de tipo cualitativo que nos permitiera conocer los discursos y las prácticas desarrolladas desde el MPJD para la generación de su protesta social. Al mismo tiempo, recabamos información cuantitativa que diera cuenta de la magnitud de los cambios que se dieron en los años previos a la emergencia del movimiento que en este trabajo analizamos, especialmente para dar cuenta del contexto social, económico y de relaciones estatales en el cual se desarrolló la emergencia del MPJD, como datos sobre inseguridad (número de secuestros, de asesinatos, de desapariciones por motivos de crimen organizado), desigualdad económica (tasa de desempleo, población en situación de pobreza, población económicamente activa), y desvinculación entre iglesias y creyentes (datos sobre diversidad religiosa, número de católicos y número de personas que se declaran “sin religión” en México).

Se han recogido entrevistas elaboradas a diversos actores al interior del movimiento. También logramos obtener las cartas abiertas y artículos de opinión publicados por Javier Sicilia de abril de 2011 a abril de 2014 en la revista *Proceso*, comunicados hechos por Julián LeBarón en *La Jornada* de abril de 2011 hasta su separación del MPJD en octubre de 2012. Al mismo tiempo, para conocer los acontecimientos y las declaraciones de actores externos al movimiento, echamos mano de algunas notas periodísticas en las cuales se reflejaban dichas opiniones.

Para recabar información sobre algunas declaraciones públicas hechas por parte de personas dentro y fuera del MPJD, consideramos pertinente echar mano de recursos como material audiovisual de tipo videográfico (recogido de fuentes como youtube, en diversos canales tanto de agencias noticiosas como de activistas dentro del movimiento). La

información recabada pasó por un análisis cualitativo elaborado con herramientas de software como MAXQDA, el cual permite la selección de extractos textuales para ubicarlos en códigos que fueron producto de aspectos rescatados dentro de la discusión teórica y de la propia evidencia empírica.

En el primer capítulo desarrollaremos una revisión de la literatura existente en torno al tema de los movimientos sociales de dolor y pérdida, a la influencia de la religión en los movimientos sociales y a la relación entre religión y movimientos sociales de dolor y de pérdida. Luego de ello, comentaremos algunas generalidades del caso del MPJD que le otorgan características atípicas en relación a otros movimientos sociales basados en experiencias de dolor y de pérdida. Al finalizar dicho capítulo, describiremos la propuesta teórica metodológica que gira en torno a lo que hemos dado en denominar la *espiritualidad como manifestación pública del dolor*.

En el segundo capítulo, analizaremos cuales fueron los procesos políticos, económicos y sociales en los cuales se puede contextualizar la emergencia del MPJD. Así, describiremos tres escenarios críticos que se yuxtaponieron, mostrando el proceso de *desmodernización* que otorgó sentido a la protesta del MPJD. El primer escenario implica la crisis del Estado para garantizar seguridad a los ciudadanos. El segundo, la crisis económica que ha derivado en el aumento de desigualdades en la distribución de ingreso y acceso al empleo. El tercero supone la crisis de la relación entre las iglesias y los creyentes, donde la hegemonía de un proyecto clericalista que supone un mayor conservadurismo moral y una relación cercana al régimen ha hecho declinar al proyecto pastoral que busca una actualización de las iglesias ante las necesidades materiales de sus fieles.

El tercer capítulo muestra el análisis de los discursos y las formas de protesta social del MPJD. Nuestros tres ejes de análisis fueron los dichos en la hipótesis: la noción de espiritualidad y su importancia dentro de la protesta del movimiento, el uso recursivo de la memoria y la expresión del dolor por parte de las víctimas. En el primer eje de análisis reconstruimos discursivamente la cosmovisión del movimiento, es decir, cómo es que desde el movimiento se concibe la relación con el mundo, con las personas y la sociedad, nos referimos a las ideas más generales del orden del grupo (Geertz, 2003: 118); así mismo, hemos hecho una reconstrucción sobre los valores y antivalores que vienen del movimiento

y con los cuales se hace una evaluación de las acciones propias y del adversario al que enfrentan; luego, realizamos un acercamiento analítico a la idea de la espiritualidad en resistencia como forma de ejercer una acción de protesta con un trasfondo basado en la relación con lo sagrado; y, finalmente, abordamos cómo es que la idea de espiritualidad y la concepción sobre las formas de enfrentar al Estado se entrecruzan. En un segundo eje de análisis, abordamos el uso de la memoria dentro de la protesta social, realizando un acercamiento a dos formas en que esto se presenta: una suerte de “martirización” de los desaparecidos, que implica una forma en que *se hacen presentes los impresentes*, y otra que implica una sistematización de la memoria de las víctimas para un diálogo institucional con el Estado: la Plataforma de Víctimas. Finalmente, en el último eje de análisis, mostramos la forma en que el dolor de las víctimas es expresado, analizando los perfiles de las víctimas, sus formas de enunciar su caso y la utilización del dolor como un recurso de protesta.

Al final de la obra, el lector encontrará las conclusiones a la misma, que girarán en torno a las condiciones de la “soledad” que se dieron a pesar de la manifestación pública del MPJD, y de la espiritualidad de este movimiento como una forma de crítica a la modernidad que, aunque apela a discursos y prácticas que pudieran definirse como “tradicionales” en función de su apelación a lo sagrado, no se encuentra del todo separado de la modernidad, sino que funde la narrativa de la democracia y la ciudadanía con la relación de los seres humanos con lo sagrado, generando una crítica a las consecuencias de la modernidad sin salirse de ésta.

Capítulo 1: Aspectos teórico-metodológicos

En el presente capítulo haremos una discusión teórico-metodológica de la relación existente entre los movimientos sociales basados en experiencias de dolor y pérdida y el fenómeno religioso, basándonos en la revisión que hemos realizado para entender el caso del Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad. En un primer momento, mostraremos la revisión bibliográfica referente a los movimientos sociales originados por experiencias de dolor y de pérdida, apuntando las características que los definen y los aspectos de la experiencia de daño que generan movilización. En un segundo momento, analizaremos el cuerpo de literatura que aborda la relación entre lo religioso y la movilización social. Después, nos dispondremos a analizar la relación entre religión y movimientos sociales de víctimas, y, finalmente, concluiremos con una reflexión en torno a por qué el caso que nos ocupa es relevante en términos de investigación social, mostrando también las categorías de análisis y las implicaciones metodológicas de su uso.

1.1.- Los movimientos sociales de dolor y de pérdida

Las implicaciones sociales y políticas de las experiencias de dolor y pérdida han dado origen en años recientes a un cuerpo de literatura que, si bien es aún relativamente modesto, ya permite la construcción de un estado del arte cuyo propósito fundamental es el de proporcionarnos un marco de referencia para el análisis del Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad¹. Definidas en términos generales, las experiencias de dolor y pérdida refieren a la “exposición, ya sea de manera directa o indirecta, a eventos que implican daño corporal, lesiones, enfermedad, o muerte” (Jennings, 1998: 1). De acuerdo con Jennings, la exposición a este tipo de eventos constituye una experiencia particular cuyo carácter político ha sido relativamente poco estudiado, no obstante su alto potencial movilizador, como lo atestiguan diversos movimientos sociales.

Jennings (1998) identifica cuatro escenarios de dolor y pérdida que han conducido al activismo político en Estados Unidos: 1) los accidentes autocausados o causados por otros, 2) las enfermedades, 3) la acción intencionada de otros y 4) los desastres naturales o provocados por el hombre.

Los accidentes, ya sean resultado de acciones negligentes, irresponsables, imprudencias o descuidos, han dado lugar a importantes movimientos sociales. Uno de los más reconocidos es, sin duda, el movimiento de las madres en contra de los conductores ebrios, conocido como MADD por sus siglas en inglés (Mothers Against Drunk Driving). El movimiento fue iniciado en 1980 en el estado de California, Estados Unidos por Candy Lightner, la madre de Cari, una chica de 13 años que fuera atropellada fatalmente por un conductor ebrio que se dio a la fuga. El hecho de que el conductor que atropelló a Cari saliera libre, aún cuando el accidente donde murió su hija se tratara de una reincidencia en el historial del delincuente, le llevó a organizar MADD en busca de la concientización sobre el tema de los conductores ebrios y las muertes perpetradas por casos como el de su hija.² En 1985, MADD contaba con 320 capítulos locales en distintas ciudades de EEUU,

¹ En adelante, también nos referiremos a éste como MPJD

² Luego de haber logrado visibilización en los medios como la televisión y la prensa, Lightner se ganó el apoyo del entonces Presidente Ronald Reagan para elaborar una comisión que propusiera reformas legislativas contra la conducción de autos en estado de ebriedad que suponían la reducción de la tolerancia de

teniendo su sede en Irving, Texas (Weed, 1990: 464). Dos aspectos nos parecen particularmente relevantes en este movimiento. El primero es su forma de generar empatía hacia la causa, pues de acuerdo con algunos autores, la mayor parte de los miembros activos de MADD no son víctimas directas, sino voluntarios que han decidido apoyar a las víctimas y protestar por los casos de las víctimas y los dolientes de éstas; esto nos da cuenta de que los casos de víctimas, dentro de la organización de estos movimientos sociales, son significativos aunque no son los más frecuentes dentro de la militancia (Weed, 1989; 1990; McCarthy y Wolfson, 1996). El segundo aspecto tiene que ver con la percepción que se hace de los hechos que desencadenaron la experiencia de pérdida, pues el manejo discursivo que se hace de ellos por parte del movimiento está más relacionado con la categoría de *crimen* que la de *accidente*, lo cual implica cargas valorativas diferentes en términos legales y simbólicos (Weed, 1990: 459).

Entre los movimientos sociales originados por enfermedades destaca el movimiento contra el Síndrome de Inmunodeficiencia Adquirida (SIDA). A diferencia de MADD, este movimiento tuvo su antecedente en el movimiento LGBT (Jennings, 1998). Hacia finales de la década de 1970 y principio de la de 1980, luego de la participación política de Harvey Milk³ en el gobierno de la ciudad de San Francisco, los grupos de derechos LGBT comenzaron a mostrar inquietud por el creciente problema de la enfermedad del SIDA, dado que para 1985 se tenían identificados más de 1000 casos solo en dicha ciudad (NAMES, 2015). Posterior a la marcha en memoria del asesinato de Milk en ese año, Cleve Jones, activista LGBT que había colaborado con Milk en los movimientos de los 70 y que había sido contagiado de VIH, propuso la elaboración de un edredón donde cada cuadro de tela poseía el nombre de algún enfermo de SIDA ya fallecido. Para el año de 1987, el edredón fue tendido sobre el *National Mall* de Washington D.C., mostrando 1920 paneles con el nombre de fallecidos por VIH, cubriendo una extensión similar a la de un campo de fútbol americano. Posteriormente, para 1992, el edredón mostraba nombres de fallecidos de

niveles de alcohol en la sangre para conductores (de .20 a .10 puntos) y el aumento, en muchos estados de la unión americana, de la edad mínima para el consumo de bebidas alcohólicas que pasó de 18 a 21 años.

³ Harvey Milk fue un activista político a favor de los derechos LGBT en la ciudad de San Francisco, California. Fue el primer funcionario público elegido en Estados Unidos que públicamente aceptaba su homosexualidad, lo cual generó diversas controversias entre activistas LGBT y grupos conservadores del estado de California. Murió asesinado en 1978, junto al entonces alcalde de San Francisco, George Moscone, a manos del exconcejal Dan White.

todos los estados del país y de otros 28 países (NAMES, 2015), los cuales sumaban alrededor de 20,000 paneles. (Jennings y Anderson, 2003: 180) Para enero de 1993, miembros del proyecto NAMES, encargado de la presentación y elaboración del edredón, fueron invitados al desfile de inicio de la administración del entonces presidente Bill Clinton. Actualmente cuentan con capítulos locales en los estados de Delaware, Georgia, Florida, Illinois, Indiana, Maine, Michigan, Missouri, Nueva Jersey, Nueva York y Oklahoma (NAMES, 2015). El detalle de la utilización de un objeto memorial como el edredón del movimiento le otorga un elemento característico a este movimiento, en tanto que evoca a los fallecidos por causa del VIH a partir de elementos simbólicos que condensan al mismo tiempo el dolor y el cariño de sus familiares (McRuer, 2005: 134), en este sentido, los movimientos sociales de dolor y pérdida pueden crear elementos memoriales para proyectar la evocación de la experiencia de dolor y pérdida, con una motivación tal que se busca generar un sentimiento de vulnerabilidad compartido: “todos podemos ser afectados”.

Uno de los primeros movimientos de más larga data surgidos del daño intencionado de una persona sobre otra es el movimiento de las mujeres golpeadas. De acuerdo con Tierney (1982), los primeros albergues que se construyeron para dar apoyo a mujeres golpeadas fueron hechos en Phoenix, Arizona (Rainbow Retreat, en 1973); en Pasadena, California (Haven's Gate, en 1974); en San Francisco, California (Casa de las Madres) y en Cambridge, Massachusetts (Transition House). Sin embargo, fue posteriormente, con la incorporación al tema de la Organización Nacional de Mujeres (NOW, por sus siglas en inglés), la Asociación de Mujeres Jóvenes Cristianas (YWCA, en inglés), y otras organizaciones durante los años 70 y 80 que el movimiento contra el maltrato a la mujer comenzó a tener resultados directos en reformas legislativas y en el incentivo de investigaciones sobre el tema para la concientización pública⁴. De acuerdo a Dunn, uno de los aportes teóricos que ha otorgado el estudio de los movimientos contra el maltrato hacia la mujer ha sido su visión de lo que es *ser víctima*, pues se pueden considerar vías de análisis como el proceso de construcción del *self* de las mujeres golpeadas, la colaboración

⁴En la década de los 70, se elaboran programas gubernamentales contra el maltrato a la mujer como la protección de testigos y víctimas de violencia familiar, la creación de la Administración de Servicios Comunitarios y las Oficinas de Violencia Doméstica en 1979, que daban seguimiento a casos de violencia intrafamiliar y proporcionaban apoyo psicológico y laboral a mujeres maltratadas. (Tierney, 1982: 207-210).

existente entre las víctimas como un proceso de sanación mutua, la realización de las reclamaciones por los problemas sociales a partir de la condición de víctima y la importancia de la victimización dentro del enmarcamiento del movimiento social (Dunn, 2008: 1601).

Los desastres, ya sean naturales como terremotos, inundaciones o tsunamis o provocados por el hombre han dado lugar a un sin número de movimientos sociales. En el caso mexicano, el movimiento de damnificados de los terremotos de 1985 es sin duda el más emblemático. Como en el caso del movimiento en torno a la epidemia del SIDA que surgió a partir del movimiento gay, el movimiento de damnificados se gestó a partir del movimiento urbano popular en la ciudad de México. Considerado como uno de los más exitosos movimientos sociales en el país, el movimiento tuvo importantes logros en términos de la reconstrucción de las zonas afectadas, la reforma a política de vivienda e incluso la resignificación simbólica de los habitantes de la ciudad de México (Tavera, 1999). Con respecto a los desastre provocados por el nombre, destaca, por la importancia que tuvo dentro del movimiento ambientalista en Estados Unidos, el desastre químico de Love Canal⁵ a finales de los setenta en el barrio de LaSalle en Niagara Falls, Nueva York, provocado por 22,000 toneladas de peligrosos residuos químicos enterrados en dicho suburbio (Hay, 2009). Es importante esta dimensión simbólica y discursiva de los movimientos sociales originados por experiencias de pérdida, pues a partir de ella podemos ver que la protesta dentro de estos movimientos no solamente puede evaluarse en función de resultados materiales, de logros, de objetivos cumplidos o de la persistencia de los movimientos, sino también en función de la narrativa que hacen 1) de la sociedad en

⁵Los terrenos de la zona de Love Canal habían sido ocupados por la empresa Hooker Chemical Company de 1942 a 1953 para tirar dichos residuos, para el último año taparon con tierra los contaminantes y vendieron el terreno al gobierno de la ciudad por un dólar. Se construyeron cerca de 100 hogares y una escuela primaria en dicho terreno, que fueron compradas por colonos de clase media de la ciudad de Niagara Falls. A partir de 1978, comenzaron a darse casos de niños con baja en la cantidad de glóbulos blancos en la sangre, como en el caso del hijo de Lois Gibbs, Michael, quien a sus 7 años presentó problemas de asma, epilepsia e infecciones en el tracto urinario derivadas de la exposición prolongada a las sustancias en el subsuelo. Gibbs, junto con otros activistas como Luella Kenny –vecina de Love Canal y madre de un niño que falleció en otoño de ese mismo año por la exposición a los químicos- y la hermana Joan Malone –misionera franciscana que pertenecía a las Fuerzas de Tarea Ecuménicas de la Frontera de Niagara, asociación religiosa compuesta por miembros de la iglesia católica y evangélica de la zona- convocaron a conferencias de prensa, manifestaciones y diálogos con autoridades y con los dueños de Hooker Chemical Company. Para el 7 agosto de 1978, el Presidente Jimmy Carter ordenó que se declarara zona de desastre a Love Canal, para luego desalojar a las más de 800 familias, dar una compensación por sus hogares e iniciar un juicio contra Hooker. (Hay, 2009: 503-504)

términos de su pasado y futuro, 2) del “adversario” que obstaculiza el cumplimiento de sus demandas, 3) de su propia identificación como actor colectivo. Así, entonces, es muy pertinente un análisis de los movimientos sociales de dolor y pérdida que tome como punto de partida su cualidad como sujeto histórico que desarrolla narrativas para definir los problemas sociales que les movilizan y sus posibles soluciones, las cuales se convierten al mismo tiempo en guía de sus acciones e instrumentos de protesta (Touraine, 2006).

Las experiencias de dolor y pérdida como agentes movilizados

¿Qué es lo que hace a las experiencias de dolor y de pérdida provocadas por accidentes, enfermedades, daño intencional o desastres, conducentes a la movilización y la conformación de movimientos sociales? De acuerdo con Jennings (1999), este tipo de experiencias tienen un alto potencial movilizador debido a que: 1) son experiencias de alto riesgo en las que lo que está en juego es la propia vida o la vida de los seres queridos; 2) generan estados de ánimo afines a la acción colectiva, ya sea como un medio de encarar temores, como una manera de evocar a quienes perdieron la vida, o bien provocar emociones como el enojo y la frustración que son liberadas a través de la movilización; 3) proveen de recompensas solidarias a la participación en términos de grupos de apoyo; 4) el tipo de símbolos que pueden ser invocados y 5) combinan la esfera pública con la privada (Jennings, 1999: 5-8).

Riesgo y movilización

De acuerdo con algunos teóricos sociales, las sociedades actuales, en particular las occidentales, son sociedades del riesgo (Beck 1998, Giddens 1998, Luhmann, 1992). Es decir, son sociedades en las que coexisten de manera indisoluble la expansión de opciones y la expansión de riesgos. El cambio climático, el colapso de la economía mundial, los peligros nucleares y químicos, se convierten en un peligro latente, para el cual los centros de control tradicionales no tienen una respuesta satisfactoria. Esta combinación ha dado lugar a respuestas sociales tanto individuales como colectivas y a la aparición de movimientos sociales, que devienen en una crítica de las consecuencias de la modernidad. De acuerdo con Alfie y Méndez (2000), tres son los tipos de movimientos que surgen en el contexto de las sociedades de riesgo: los Movimientos-Conscientes, los Movimientos-Autoritarios y los Movimientos-Híbridos (Alfie y Méndez, 2000: 16). Los primeros refieren

a la movilización de individuos conscientes, vinculados fundamentalmente a través de las nuevas tecnologías de comunicación e información, preocupados por la crisis económica y el caos ambiental. En contraposición a éstos se encuentran los movimientos que frente a la ambivalencia y a la pérdida de certezas que conlleva una sociedad del riesgo, defienden las viejas tradiciones y las soluciones autoritarias, como es el caso del neonazismo y de los movimientos fundamentalistas. Por último, se encuentran los movimientos de los países emergentes en los que los problemas globales, como el deterioro medioambiental, son vividos de manera más aguda, diferenciada y costosa que en los países industrializados, lo que lleva al surgimiento de movimientos que combinan la defensa de sus espacios amenazados por la globalización desde los espacios que esta misma abre, como los foros globales, por ejemplo.

Sin embargo, existe otro tipo de situaciones de riesgo que también han detonado a lo largo de la historia importantes movimientos sociales. Nos referimos a aquellas experiencias en las que por diversas causas, las personas han sufrido daños físicos importantes que las han llevado incluso a la muerte. En otras palabras, se trata de experiencias en las que el riesgo de sufrir un daño corporal es elevado, ya sea por enfermedad, a consecuencia de un desastre o un accidente o como resultado de la acción directa de una persona. Dada la importancia de la propia sobrevivencia y de la sobrevivencia de los seres queridos, este tipo de situaciones de riesgo suele llevar a la movilización.

El marco histórico en el que adquiere sentido este tipo de movilizaciones tiene que ver con el proceso que Alain Touraine llama de *desmodernización*. Touraine elabora todo un análisis de lo que implica la modernidad en la sociedad actual y su influencia en las formas de relación social, la transformación de las instituciones sociales, y la emergencia de proyectos de transformación social y política. Parte de la idea de que la modernidad, como proyecto ilustrado de sociedad basado en “el fin de una prehistoria y el comienzo de un desarrollo impulsado por el progreso técnico, la liberación de las necesidades y el triunfo del espíritu” (Touraine, 1992: 17). Esta búsqueda de progreso generó también sus problemáticas, pues por el mismo camino que se podía transitar hacia el fin de la historia, también podían darse otros elementos que generarían una negación de la existencia de los otros. El Estado, como conjunto de relaciones de poder político y económico, podía servir

para defender al ciudadano o para destruirlo. El capitalismo podía permitir ciertas libertades en torno a la competencia por la riqueza, pero también podía generar que unos ganaran más riquezas que otros.

Este primer proyecto ilustrado de modernidad, con el paso del tiempo, tuvo su declinación como un paradigma que garantizaba el progreso social sin sacrificar las libertades que se aseguraban como inherentes al ser humano. El proceso que Touraine describe para explicar este agotamiento del modelo ilustrado se denomina *desmodernización*, y consiste en:

[...] la disociación de los dos universos, el de las técnicas y los mercados y el de las culturas, el de la razón instrumental y el de la memoria colectiva, el de los signos y el sentido.

[...] Si la modernización fue la gestión de la dualidad de la producción racionalizada y la libertad interior del sujeto humano por la idea de sociedad nacional, la desmodernización se define por la ruptura de los vínculo que unen la libertad personal y la eficacia colectiva (Touraine, 2012: 33).

En este sentido, el agotamiento de la modernidad ilustrada y su paso a lo que el propio Touraine denomina la modernidad *triumfante*, implicó un hiato entre las acciones sociales materiales y el mundo del sentido y la memoria. Los seres humanos, vistos por parte de los grupos de poder dominantes (clase gobernante, burguesía, etc.), fueron visualizados como “individuos” desprovistos de historicidad y capacidad de transformación. Estas condiciones sociales marcan un contexto significativo para la emergencia de los movimientos sociales como los que han surgido en torno a la idea de *riesgo*, pero nos parece importante retomarlo para casos como el del MPJD, pues su protesta no solo gira en torno al resarcimiento de daño a víctimas del crimen organizado, sino una crítica a los aspectos políticos, económicos y sociales que rodean a la muerte y desaparición de dichas víctimas.

Emociones

Experimentar dolor y pérdida puede llevar a situaciones de shock, ansiedad o depresión que inmovilizan a los individuos (Holloway y Fullerton 1994). Sin embargo, como lo demuestra el caso del movimiento del VIH-Sida, existen casos en los que esos mismos estados de ánimo han conducido a la organización social y la protesta ya sea como una manera de enfrentarlos o bien con el propósito de honrar, recordar y conmemorar a quienes

han muerto. Algunos autores consideran que la utilización de las emociones dentro de la protesta social debe dimensionarse más allá del binomio racionalidad-irracionalidad de las acciones, pues la expresión de las emociones no puede solamente analizarse por uno u otro factor explicativo; las emociones pueden surgir sin ningún tipo de premeditación dentro de espacios y momentos propios como marchas u otras acciones de contienda, y ser al mismo tiempo un recurso para lograr aceptación pública, empatía o comprensión por parte de una contraparte (Jasper, 1998: 397; Goodwin, Jasper y Polletta, 2004: 416-417). La elaboración del edredón con nombres de individuos fallecidos por causa del virus de inmunodeficiencia humana tuvo la intención no solo de “ayudar a la gente a entender el impacto devastador de esta enfermedad” (NAMES, 2015), sino también de recordar a estas víctimas y de canalizar el dolor de sus deudos (familiares, parejas, amigos) al elaborar paneles dentro del edredón que describían aspectos de la personalidad del desaparecido. Son famosos los paneles dedicados a personalidades del cine y la música que murieron de SIDA como los de Rock Hudson (actor de cine) y Freddie Mercury (cantante y miembro de la banda Queen), que hacen alusión a su trayectoria artística y a su homosexualidad⁶. Este mismo caso puede valer como ejemplo para el uso de imágenes y símbolos emocionalmente poderosos, en tanto que, como dice McRuer (2005), el uso del edredón por parte del proyecto NAMES tiene sentido en tanto que su valor emotivo como objeto creado por familiares de víctimas también busca representar una lucha por la ampliación de derechos hacia enfermos y discapacitados.

Recompensas solidarias

Uno de los problemas centrales de la acción colectiva es el identificado por Mancur Olson (1965). De acuerdo con el autor, la existencia de intereses comunes no es suficiente para la realización de acciones colectivas pues los individuos racionales tenderán a no participar y optarán por comportarse como “gorriones” (*free-riders*) en la ausencia de incentivos selectivos, de carácter ya sea positivo o negativo, que hagan que los costos de no participar sean más altos que los costos que implica la participación en acciones colectivas. Sin embargo, en el caso de las situaciones de pérdida y dolor, la participación en acciones colectivas provee a los participantes de recompensas solidarias. Es decir, la asociación con

⁶ Se recomienda visitar el sitio de The AIDS Memorial Quilt, <http://www.aidsquilt.org/>, para poder visualizar todos los paneles existentes hasta ahora.

otras víctimas, sobrevivientes y familiares provee a los individuos del apoyo, el consuelo y la comprensión que requieren, pero también los participantes dentro de este tipo de movimientos se vuelven políticamente activos porque valoran la auto-realización, hacen hincapié en la realización personal de las necesidades, y buscan desarrollar un sentido personalizado del compromiso público (Itkonen, 2007: 578). En otros movimientos de víctimas, se ha proporcionado recompensas solidarias a los participantes, sea en labores de acompañamiento, apoyo médico, asesoría psicológica, legal o en la formación de grupos de apoyo. Tal es el caso de MADD, en el cual, como hemos abordado previamente, uno de los objetivos ha sido el de proporcionar dicha ayuda tanto a víctimas directas de atropellamiento por parte de conductores ebrios como a familiares y amigos de víctimas fallecidas por la misma causa, generándose un sentido de apoyo muy fuerte entre los voluntarios para con los dolientes o las víctimas directas de un *crimen* y no de un *accidente* según Weed (1990: 459)⁷.

Los movimientos de dolor y pérdida y los símbolos

El uso y la producción de símbolos constituyen una de las características más relevantes de cualquier movimiento social (Olesen 2015). Sin embargo, las experiencias de dolor y de pérdida proveen a los movimientos de imágenes y símbolos particularmente potentes que detonan respuestas que otro tipo de símbolos o imágenes difícilmente pueden evocar. Los eventos que generan daño corporal y muerte están, casi por definición, cargados de emoción y son fácilmente movilizables en marcos interpretativos como los de la compasión, la solidaridad, la justicia, la seguridad o la salud (Jennings 1999: 5). Estos símbolos pueden estar representados por objetos físicos que evocan el sentido de la lucha de los movimientos de dolor y de pérdida, y surgen cuando dichos movimientos no han logrado espacios de diálogo abierto con la contraparte a la que se busca emplazar para resarcir el daño, a lo cual Tavera y Johnston llaman la utilización de *artefactos culturales* (Tavera y Johnston, 2013). Por otra parte, este tipo de eventos suelen atraer la atención de

⁷De acuerdo con las cifras de MADD, han brindado esta clase de apoyo a más 51,000 víctimas tan solo en el año de 2013 (MADD, 2015).

los medios y recibir una cobertura mediática que visibiliza problemas sociales y favorece el reclutamiento de nuevos activistas.

Combinación de esferas

La combinación de la esfera pública con la privada es muy importante para los movimientos de víctimas en función de que la experiencia personal o colectiva de daño no se aborda como un asunto sin carácter vinculante, sino como la muestra de que la victimización concierne a toda la ciudadanía y ésta debe ser alertada para evitar pasar por este problema. La esfera pública, como un espacio de deliberación entre todos los actores que forman parte de la sociedad, es un producto de la modernidad desde el cual la discusión de las temáticas como el desempeño de los gobernantes, las acciones de gobierno y los beneficios o desventajas que estos traen, ha sido un factor importante para el desarrollo de la democracia, de acuerdo a autores como Habermas (2004). La creación de la esfera pública tuvo varias consecuencias para una lógica de acción comunicativa con tendencia hacia el diálogo: en primer lugar, la exposición de temas en los periódicos y su discusión en diversos espacios fueron generando una división marcada entre lo público y lo privado; es decir, se fue definiendo lo público en función de las temáticas y los intereses que abarcaban a toda la sociedad, no solo a sectores particulares. En segundo lugar, la noción de publicidad, y la consecuente división de las esferas de lo público y lo privado, fueron terreno fértil para dar forma a otros aspectos importantes para la democracia: la ciudadanía (como una condición de los miembros de un Estado-Nación que les otorga inclusión, sujeción a derechos y obligaciones) y la sociedad civil (como un conjunto heterogéneo de actores con intereses y proyectos distintos, los cuales se agrupan por desarrollar una relación de control al Estado).

Sin embargo algunos movimientos sociales han tratado de romper dichos límites para poder evidenciar que sus demandas como grupo tenían un carácter vinculante, utilizando diversos argumentos o planteamientos ideológicos desde los cuales se puede legitimar el reconocimiento de los grupos en torno a la posibilidad de que sus demandas también incida en el bien común: “mi problema puede llegar a ser tu problema”. Tal es el caso del movimiento contra el cáncer de mama analizado por McCormick, Brown y

Zavestoski (2003), el cual logró mostrar que una condición aparentemente privada como el padecimiento de una enfermedad puede convertirse en un tema de agenda pública.

Atribución de responsabilidades por la experiencia de daño y pérdida

No obstante el potencial movilizador de las situaciones de pérdida, dolor y daño corporal discutidos brevemente en la sección anterior, para que una experiencia de esta naturaleza conduzca al surgimiento de un movimiento social resulta indispensable que el daño se atribuya a un responsable. Más allá de mostrar un compromiso basado en la presencia constante en las manifestaciones, una devoción psicológica hacia los líderes o la posesión de recursos para la lucha, lo que hace legítimos a los activistas involucrados es que compartan un discurso donde la culpa es atribuida a un ente determinado (Jennings, 1999: 5). Estas culpas y responsabilidades están relacionadas a los orígenes de la experiencia de dolor y de pérdida: accidentes por mal manejo de máquinas o sustancias químicas, enfermedades y falta de capacidad del sector salud para curarlas, acciones humanas deliberadas como asesinatos o terrorismo, y desastres naturales atribuidos a fuerzas divinas o de la naturaleza. (Jennings, 1998: 6-7)

Los casos como los de MADD y los vecinos de Love Canal ejemplifican muy bien la atribución de la responsabilidad del dolor y la pérdida a accidentes causados por mal manejo de maquinaria o sustancias químicas. MADD, en documentos emitidos por la propia organización, considera que el consumo excesivo de alcohol, especialmente entre jóvenes de entre 20 y 25 años, han causado el 32% de los accidentes fatales que han sucedido tan solo en 2011 en EEUU, así como de 200 accidentes fatales para niños de menos de 14 años (17% del total) que se dieron en el año de 2013, considerando entonces que deben ser tomadas medidas para penalizar más fuertemente a los conductores en estado de ebriedad y disminuir la tolerancia del consumo de alcohol en conductores de automóviles (MADD, 2015). Entre los vecinos de Love Canal, la culpa de la presencia de desechos químicos fue atribuida directamente a la empresa Hooker, a cuyas oficinas centrales ubicadas en Los Angeles, California se dirigieron para protestar el 21 de mayo de 1980 y pedir una indemnización y un castigo legal por daños a la salud de los habitantes, en un momento en el cual los dueños de la empresa argumentaban que los acontecimientos que habían sucedido no eran competencia de ellos, ya que acababan de comprar la empresa

años después de que se enterraran los desechos tóxicos (Hay, 2009: 502). Esto implica que, al generar esta atribución de responsabilidades, los acontecimientos son tratados por los activistas como un atentado a la sociedad que debe ser judicializado para evitar que se repitan los casos, con lo cual se suman a los movimientos que tratan de generar cambios institucionales dentro de la lógica del Estado aprovechando diversos cambios en las estructuras de oportunidad para lograr sus objetivos (Kriesi y Wisler, 1999).

Los movimientos contra el SIDA y el cáncer de mama atribuyen directamente a estas enfermedades su condición de víctimas⁸. En el caso del movimiento contra el SIDA del cual dan cuenta Jennings y Andersen, las acciones de protesta no tienen el objetivo de culpar a uno o varios actores en específico por su condición, sino que, aunque saben que el daño físico que enfrentan fue adquirido por una epidemia, lo que demandan es que el Estado subvencione los tratamientos contra la enfermedad, que para principios de los años 80 y 90 eran muy costosos (Jennings y Andersen, 2003: 179), buscando así que se considerara al VIH como un problema de salud pública. Dentro de los movimientos contra el cáncer de mama, esta atribución de responsabilidades se hace directamente hacia la enfermedad y sus medios de propagación, pero también hacia un estado de las relaciones de género que impiden que los tratamientos hacia las mujeres sean más accesibles y que las condiciones ambientales a las que atribuyen esta enfermedad (contaminación del aire por carbono y metales pesados) sigan presentes (Blackstone, 2004: 351-352).

También existen los casos donde la atribución de la responsabilidad por la experiencia de daño recae en acciones humanas deliberadas. Tenemos los casos de las movilizaciones por el caso de Megan Kanka (*Megan's Law*). Este fue un movimiento social surgido en Hamilton Township, Nueva Jersey, en 1994, luego del asesinato de Megan, una niña de 7 años. La responsabilidad fue atribuida a Jesse Timmendequas, quien previamente había sido convicto por cargos de abuso sexual a menores. La movilización de grupos de padres de familia, así como también el apoyo del representante republicano en el congreso Paul Kramer, dio como resultado una ley que obliga a las autoridades gubernamentales a

⁸ En el primero, los datos ofrecidos por el proyecto NAMES dicen que el SIDA cobró la vida de 501,669 personas tan solo en el año de 2003 en Estados Unidos (NAMES, 2015). En el segundo, BCACTION atribuye al cáncer de mama la muerte de 40,000 mujeres al año (BCACTION, 2015)

elaborar un registro de agresores sexuales, así como también a la notificación de la llegada de algún ofensor sexual a los habitantes de algún vecindario en EEUU (Corrigan, 2006).

Aún en el caso de desastres naturales, como los provocados por los terremotos, el efecto devastador de los mismos debe ser percibido como el resultado de decisiones humanas, pues en ausencia de la posibilidad de atribuir la responsabilidad del daño material y humano a un actor, resulta difícil mantener el sentido de la acción colectiva y generar una identidad que articule la protesta. La experiencia del sismo que sacudió a la Ciudad de México en el año de 1985 fue muy llamativa en estos términos, pues aunque igualmente la atribución de la responsabilidad caía en un desastre del cual, por sí mismo, no se puede culpar a un actor humano, sí se hizo un reclamo a las autoridades gubernamentales por su falta de eficacia al momento de atender a los damnificados, así como por la corrupción y la negligencia de las mismas autoridades en las labores de rescate y reconstrucción de la ciudad, lo cual generó sentimientos de solidaridad entre éstos que derivaron en el surgimiento de un movimiento que reclamaba una mayor atención por parte del Estado Mexicano a quienes se vieron afectados por el terremoto, cuestionando una exclusión social a la que se vieron sometidos en esos momentos (Tavera, 1999: 131).

Podemos ver, finalmente, que la atribución de responsabilidades como un elemento de interés dentro del estudio de los movimientos de dolor y pérdida, nos hace ver que, si bien no en todos los casos esta atribución se hace al Estado *per se*, éste tiene una gran injerencia dentro de la movilización y petición de justicia. Aunque el adversario sea cualquier otra entidad (particulares negligentes en el uso de tecnología, actores que generaron el daño premeditadamente, empresas contaminantes, enfermedades, etc.), se apela a la justicia del Estado para castigar a los responsables, así como cambiar marcos jurídicos o de política pública en pos de que las experiencias no vuelvan a repetirse. Es decir, que la experiencia de dolor y pérdida sea construida discursivamente como el resultado de la acción o inacción de una autoridad, institución o agencia de gobierno, incluso de decisiones de éstos, expresadas en políticas públicas, que hayan generado desde la perspectiva de los activistas el daño por el que se encuentran movilizados (Itkonen, 2007: 578).

Composición de las poblaciones afectadas

La composición de las poblaciones afectadas tiene que ver con una forma de implementar un lenguaje político, basado en instrumentos de medición de magnitudes, con los cuales los movimientos sociales de víctimas “miden el daño” que denuncian. Jennings considera que la construcción de las poblaciones afectadas parte de un criterio demográfico para considerar quiénes son los afectados, con el cual es posible proponer públicamente que el problema que enfrentan es serio y puede ir en crecimiento si no se toman las medidas adecuadas (Jennings, 1998: 5). Cuando hablamos de que la magnitud poblacional de la experiencia de dolor y de pérdida se mide, queremos decir que los activistas y movimientos sociales generan datos sobre cuántas personas han sufrido estas experiencias, cuántas más podrían sufrirlas, dónde se han dado más casos, etc. La elaboración de dichos datos implica que los movimientos sociales hablan un *lenguaje de poder*, utilizado por los actores del Estado o por agentes económicos, mediante la utilización de instrumentos de medición, pues con estos elementos pueden 1) visibilizar a los grupos de personas afectadas, 2) debatir las estadísticas oficiales referentes al tema, 3) exigir la atención de dichos grupos, y 4) persuadir a la opinión pública para que la problemática sea discutida (Asad, 1994). En este sentido, y siguiendo la idea de Asad, la elaboración de representaciones estadísticas ha sido la forma a nivel de la modernidad de posicionar problemas sociales a partir de datos mensurables, con los cuales el Estado y otros actores dentro de los últimos siglos han entendido que las problemáticas sociales son significativas y justifican su acción (Asad, 1994: 13). En este sentido, podríamos decir que la elaboración de constructos para medición de poblaciones afectadas es una manera institucional desde la cual los actores en protesta justifican que el daño experimentado es intenso y lo viven más personas de las que los grupos de poder mencionan. Esto implica una divergencia entre las formas desde las cuales el movimiento y su contraparte perciben el carácter público del problema, pero no una diferencia de grado que pueda pensarse como un elemento superficial, sino como una disputa por lo que Touraine denomina la legitimación de “la dirección social de la historicidad”, es decir, entre puntos de vista sobre el rumbo que debe tomar la sociedad para conducirse hacia el futuro. Como menciona el autor francés, estos proyectos no se definen en función del presente, sino del *porvenir* (Touraine, 2006: 257). El movimiento social, como un actor colectivo, interpreta cuál será el rumbo futuro de la vida en sociedad

1) si las acciones de su adversario prosiguen, y 2) si el rumbo cambia hacia una alternativa diferente. La dirección social de la historicidad que defiende un movimiento social, entonces, tiende a convertirse en un arma de lucha contra su adversario, cuestionando tanto el rumbo que han tomado las relaciones sociales a partir de la acción que éste ha desarrollado, como las probabilidades de un futuro adverso no solo para los actores sociales en protesta, sino también (desde su punto de vista) para la sociedad en general. Los instrumentos para medir el impacto de las experiencias de pérdida tienen ese carácter político: mostrar al adversario y a la opinión pública que el problema es más grave de lo que se muestra oficialmente, y que requiere una dirección histórica de la sociedad diferente a la que plantea dicha contraparte.

Esto pudo verse, por ejemplo, en el caso de las protestas de los vecinos de la zona de Love Canal, pues mediante la incursión de brigadas científicas hechas por instituciones estatales y por los propios vecinos de la zona, se supo que había más de 800 familias afectadas por problemas de contaminación ambiental, argumento que sirvió para demandar legalmente a Hooker Chemical Company y obligarla a pagar una indemnización a los afectados (Levine, 1986). Así mismo, en el caso del movimiento contra el cáncer de mama, para crear un nuevo paradigma público sobre el tratamiento de la enfermedad enfocado al daño ambiental, se ha valido en parte de la afiliación de militantes que han participado dentro del campo científico como académicas o médicos para demostrar el argumento defendido: que el cáncer de mama es causado por la contaminación ambiental y por ello el Estado debe garantizar medidas legales y sanitarias para evitar el incremento de casos y su tratamiento. Esto se ha hecho generando instrumentos de medición del problema y su correlación con el aumento de casos en ciudades con gran contaminación ambiental en Estados Unidos como Chicago y Nueva York (McCormick, Brown y Zvestoski, 2003: 572).

Enmarcamiento

El enmarcamiento (o *framing*) involucra la manera desde la cual los activistas refieren a metáforas específicas, representaciones simbólicas, y señales cognitivas usadas para hacer o emitir comportamientos en un modo evaluativo y para sugerir modos alternativos de acción. El discurso de los movimientos de víctimas es analizado desde el punto de vista de

su construcción social, es decir, de los factores narrativos y prácticos que dan como resultado la definición de “ser víctima” dentro de un movimiento de esta naturaleza (Levine, 1986; Reinerman, 1988; Klawiter, 2008; Blackstone, 2004). En este sentido, la víctima adquiere sentido a través de una construcción significativa e intersubjetiva de su condición, pero no solo puede quedarse en el nivel de la construcción individual de sentido, sino que esto genera elementos significativos para la construcción de una identidad colectiva del “ser víctima”.

De acuerdo con autores como Snow y Benford (1988), Johnston (1995), Benford y Snow (2000) y Snow (2004), los movimientos sociales interpretan y significan el mundo a través de esquemas discursivo-cognitivos que al mismo tiempo pueden ser transversales a los diferentes actores en protesta (*master frame*), pero también pueden ser defendidos con más fuerza por un sector del movimiento que por otros (*individual frame*). Esto implicará, en cuanto a la definición de “ser víctima”, que los aspectos discursivos referentes al *master frame* de la victimización serán dichos en espacios públicos más amplios que los pertenecientes a *individual frames*.

Esto es visible en casos como, por ejemplo, los movimientos contra el cáncer de mama en Estados Unidos. Con una clara influencia de los estudios de género que buscan visibilizar la experiencia de la mujer para un entendimiento amplio de sus demandas y motivaciones, estos estudios muestran que las causas de la experiencia victimizante (en este caso, una enfermedad incurable) y la condición de desigualdad genérica, así como la experiencia común de la protesta social, da como resultado la construcción de elementos identitarios transversales que logran cohesión entre las participantes del movimiento. En el caso de Klawiter (2008), mediante un abordaje cualitativo basado en la elaboración de entrevistas a profundidad, reconstrucción histórica documental y acercamientos etnográficos, pudo encontrar que el activismo de las mujeres contra el cáncer de mama se define mayormente por la confrontación con una “biopolítica” del cuerpo femenino que actúa desde dos frentes: la definición de poblaciones afectadas y la *anatomopolítica* de los cuerpos individuales (Klawiter, 2008: 9); los movimientos de mujeres contra el cáncer de mama, desde su perspectiva, se definen identitariamente en razón de su lucha contra la

estigmatización de las mujeres enfermas al proponer públicamente una forma diferente de tratamiento de la enfermedad.

En algunos casos, las etiquetas sociales en cuanto a la movilización son vistas de manera negativa por los activistas, y más cuando se tratan de categorías que implican una visión pasiva en el imaginario social. Blackstone argumenta que, en el caso de las mujeres contra el cáncer de mama en EEUU de la Fundación Susan G. Komen, la categoría de activismo de la mujer (*women's activism*) es rechazada discursivamente por las integrantes en función de la relación que establecen entre éste y el voluntariado o la caridad (Blackstone, 2004: 350). Así, las víctimas no solo construyen su identidad en términos de lo que *se es*, sino también en relación a aquello que *no se es*.

Podemos ver, entonces, que mediante este grupo de autores es posible visualizar el análisis de los movimientos sociales de víctimas desde el punto de vista de la construcción social de la victimización. Esta puede realizarse como parte de una posición activa del sujeto colectivo, lo cual derivará en marcos de sentido dominantes, o mediante las voces individuales de los activistas, que reflejarán al mismo tiempo visiones compartidas o personales. El proceso de construcción de la victimización puede suponer, entonces: 1) apelación a discursos legitimadores como la ciencia, 2) una visión de la condición de víctima tanto de quienes experimentan la violencia o quienes la perpetran, 3) la definición de lo que *es* ser víctima y el rechazo de lo que *no es* serlo.

A manera de conclusión, nos parece importante señalar la relevancia del estudio de los casos de movilización por el dolor y la pérdida como un fenómeno social. A diferencia de otros movimientos sociales, éstos tienen un gran potencial movilizador por la forma en que encaminan los sentimientos y las emociones de individuos o grupos, que han experimentados daños físicos, hacia la opinión pública. En esta labor, es importante la atribución de responsabilidades hacia terceros como industrias, enfermedades, criminales, fenómenos naturales, pues esto llega a generar una búsqueda de resarcimiento del daño, o la atención por parte de gobiernos u otros sectores sociales de dichas problemáticas. Se construye una noción de una contraparte amenazante a la cual puede hacerse patente la condición de pérdida y dolor por la cual se está pasando, lo cual moviliza fuertemente a

sectores sociales que aparentemente podrían sumirse en estados depresivos que inmovilizan a las personas.

Ante esa atribución de responsabilidades, y la construcción simbólica de una contraparte amenazante, el enmarcamiento de la protesta tiene un matiz único. Se adoptan discursos, formas de interpretación y valoraciones en la movilización social que tratan de realzar el sufrimiento, la importancia y la tristeza generada por la experiencia de daño. Esto tiende a generar una identidad colectiva que está basada en la condición de ser afectado por un daño físico, que podría ser experimentado por otros grupos sociales más allá de los que se han sumado a la movilización, y que hay formas para evitar ello. Este tipo de marcos de sentido de la protesta tiene su correlato en los medios de acción contestataria, pues sin estas interpretaciones de la condición propia de daño y dolor, no tendrían sentido la exposición pública de los casos en medios de comunicación, o la judicialización de la protesta como en el caso de MADD, incluso la elaboración del edredón conmemorativo del movimiento LGBT contra el SIDA.

Para finalizar esta revisión de literatura, debemos ser reiterativos en el hecho de que los movimientos sociales de dolor y de pérdida han sido actores colectivos que han basado su manifestación pública en la expresión de las consecuencias de un daño provocado a la integridad de los actores sociales en protesta, que con dicha expresión pública del dolor han podido movilizar a los actores afectados a pesar de la experimentación de emociones y sensaciones que, en principio, podría pensarse que tienden a la desmotivación. Las experiencias del dolor y la pérdida pueden originarse por varias causas: los accidentes, como en el caso de MADD que manifestaban su preocupación por la muerte de personas a manos de automovilistas que habían consumido sustancias como drogas y alcohol; las enfermedades, como en el caso del movimiento NAMES que buscaba generar condiciones en el sistema médico para evitar más muertes por el SIDA; la acción intencionada de perpetradores como los golpeadores de mujeres, contra los cuales se manifestaron los movimientos contra el maltrato femenino; y los desastres naturales o ambientales, que pudimos conocer a partir de las experiencias del movimiento de damnificados por el sismo de 1985 en la Ciudad de México, y el de los vecinos de la zona de Love Canal, que pasaron por un desastre ambiental por mal manejo de residuos tóxicos.

Sin embargo, aunque estas situaciones hayan generado enfermedad, daño, pérdida o separación de familias, los afectados desarrollan actos para hacer pública su condición. Para ello, se valen de diversos aspectos donde expresan su movilización social: a atribución de responsabilidades hacia un actor o evento determinado, al que focalizan su animadversión y lo ubican como una contraparte; la elaboración de marcos de sentido donde subyace la importancia de mostrar el dolor y la condición de daño; la expresión pública de emociones que tiene como objetivo captar la empatía de la opinión pública o del gobierno para evidenciar su condición, así como también la de canalizar las sensaciones emotivas provocadas por su situación; la construcción de instrumentos para medir las poblaciones afectadas y otorgarle una magnitud al problema que enfrentan; y la utilización de artefactos simbólicos que basan su implementación en la expresión del dolor mediante la evocación de las experiencias del daño y la situación de los afectados (sea si siguen vivos o han muerto).

La protesta pública de los movimientos sociales basados en experiencias de dolor y de pérdida hace evidente las consecuencias de la modernidad, como la contaminación que es consecuencia de la industrialización, la mala operación de maquinaria y de tecnología, las fallas en la conservación de la salud a pesar de los avances en la medicina, la vulnerabilidad de la sociedad humana ante los desastres naturales o los daños causados por sujetos criminales que evidencian los límites del Estado moderno ante la conservación del orden social. Todo ello con un trasfondo tal que evoca los sentimientos de tristeza, impotencia, desconsuelo y rabia de los actores sociales que han experimentado dichos fallos de la modernidad como proyecto social.

Para ello, como apunta Jennings, no se puede soslayar el papel de los medios de comunicación masiva (1998: 2). Es a partir de estos recursos comunicativos que puede hacerse pública la expresión de la narrativa del dolor que caracteriza a estos movimientos, así como también son una excelente fuente de información que documenta el proceso histórico de la conformación y consolidación de dichos movimientos. Sin embargo, para los movimientos sociales de dolor y pérdida de los últimos años, la utilización de dichos medios no se ha reducido solo a los periódicos, revistas, la radio y la televisión. El uso actual de medios como los periódicos en internet, los videos subidos a plataformas como

youtube han ampliado la posibilidad de que dichos movimientos expresen sus demandas y sus experiencias de daño. Para la expresión de estos movimientos sociales de dolor y de pérdida, estos medios son vitales para expandir su mensaje; para su estudio, son básicos para obtener información de su protesta.

Ahora, nos volcaremos a otra relación central para entender el caso del Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad, referente a la existente entre el fenómeno religioso y los movimientos sociales. Esto nos llevará a entender cómo es que dicho fenómeno puede lograr la manifestación pública de la protesta.

1.2.- Religión y movimientos sociales

El tema del fenómeno religioso en los movimientos sociales ha sido abordado de una manera tal que puede permitirnos hacer un estado del arte con muy distintas perspectivas. Desde el inicio de las reflexiones en torno a la religión, diversos autores han tratado de preguntarse por la influencia de la religión en la vida social. Consideramos que nos puede ser útil para entender nuestro caso atender al tema bajo dos vías: una de carácter casuístico que nos permita observar la participación de la religión en dichos movimientos, y otra de carácter procesual, donde podamos entender cómo es que lo religioso contribuye a la movilización social.

Esto tiene una gran importancia, pues dentro de la literatura revisada veremos sujetos que pertenecen a grupos religiosos y que colaboran, crean o apoyan públicamente a los movimientos sociales desde una lógica de pensamiento que dé respuesta a las preguntas anteriormente planteadas. Esta relación no necesariamente supone que los movimientos sociales deben volverse religiosos, en el sentido de constituirse como dispositivos sociales que busquen dar respuesta a las preguntas que los sujetos religiosos se plantean, pero podemos ver que cuando hay un cruce entre ambos, la movilización social adquiere matices diferentes.

¿Qué hace diferente a las manifestaciones sociales que han incorporado lo religioso dentro de sí? ¿Cómo logra lo religioso mover a grupos sociales hacia la manifestación de reclamos públicos? De acuerdo con la literatura analizada, encontramos cinco cuestiones interesantes: 1) el activismo y la creación de militancia en los movimientos son generados desde la evangelización y los trabajos pastorales; 2) los jerarcas religiosos, sea a título personal u opinando a nombre de toda una organización religiosa, motivan a otros creyentes a manifestar demandas a partir de la emisión de sus declaraciones sobre temas públicos; 3) los grupos religiosos poseen una cosmovisión tal que motiva, o desmotiva, a los creyentes a manifestarse dentro de movimientos sociales; 4) los creyentes, que se hallan comprometidos con las causas y las demandas de los movimientos sociales, expresan sus

sentimientos y emociones de manera ritual; 5) a partir de la implementación de recursos simbólicos que vinculan a los creyentes movilizados con un pasado común.

Nos interesa mucho describir los casos donde hemos podido ver la relación entre religión y movimientos sociales, pues esto permitirá evidenciar con más precisión la forma en que ha habido participación de actores y grupos religiosos en manifestaciones públicas de protesta. Como se podrá ver, los grupos religiosos no poseen una sola tendencia ideológica y han apoyado muy diversas causas, que van desde planteamientos conservadores como los movimientos PROVIDA y la causa cristera en México, hasta causas contrarias a regímenes autoritarios como las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) en países como Colombia y Brasil, pasando por otros casos como la participación de sacerdotes en conflictos agrarios en México y el activismo de agrupaciones evangélicas en procesos político-partidistas en Puerto Rico.

Describiremos primero el caso de las CEB's. Esta tendencia de acción política desde grupos religiosos fue implementada por la Iglesia Católica en países latinoamericanos después de haber ocurrido dos hechos de gran relevancia en el catolicismo del siglo XX: El Concilio Vaticano II y la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM) celebrada en la ciudad de Medellín, Colombia. Por un lado, la celebración del Concilio Vaticano II en el periodo que va de 1962 a 1965, en el cual la Iglesia Católica cambió muchos aspectos de la liturgia, de la definición de la labor eclesial para con sus fieles, de la relación del catolicismo con otras fes y a nivel general, una puesta al día de la iglesia frente a los cambios mundiales como las luchas por los derechos civiles y otros temas vinculantes hacia ese tiempo. En la CELAM de Medellín, llevada a cabo en el año de 1968, trató temas como la interpretación cristiana de los tiempos en América Latina, la evangelización y la promoción humana, y las pastorales de masas. Durante los días que duraron las discusiones en Medellín, se llegaron a acuerdos por parte de los obispos latinoamericanos, especialmente en el tema de la labor pastoral, dentro del cual recomendaron el fomento de la acción de las CEB's como una forma de desarrollar acciones para atender a la feligresía católica, instruirla en la fe cristiana y atender a una necesidad que se definió como la "opción preferencial por los pobres". Las CEB's han tenido un desarrollo muy fuerte en países latinoamericanos. Si solo analizamos el caso de

Brasil, para el año 2000 tenía una presencia de 70,000 grupos de base con una participación de 1.8 millones de personas (Pierrucci y Prandi, 1996).

Casos como los de Brasil y Colombia (Levine y Mainwaring, 1989) nos ofrecen un contraste llamativo en donde las CEB's apoyaron movimientos sociales contra el régimen. Por un lado, en Brasil fueron un grupo de apoyo y de organización de movimientos campesinos y de organizaciones populares que dieron origen a movimientos como el de los Campesinos Sin Tierra⁹ y al Partido de los Trabajadores¹⁰. En cambio, en Colombia el impacto del apoyo de las CEB's hacia los movimientos que cuestionaban el régimen no permitió una acción más intensa que la de Brasil, dada las limitaciones que pusieron las autoridades episcopales en dicho país, aunque apoyó grupos opositores al régimen como el llamado Movimiento 19 de abril (M-19)¹¹. La experiencia en México dio diversos frutos: por un lado, hubo un gran apoyo de las CEB's a movimientos populares como los de la Coalición Obrero-Campesino-Estudiantil del Istmo (COCEI)¹² en Tehuantepec, Oaxaca, donde dicho movimiento cuestionó la presencia política del Partido Revolucionario Institucional en el poder dentro de la zona y ganó presidencias municipales en elecciones

⁹ El Movimiento de Trabajadores Rurales Sin Tierra es un agrupamiento social constituido en las zonas agrícolas de Brasil de Paraná y Mato Grosso durante los años setenta del siglo pasado. Sus demandas no solo se enfocaban a la regularización de la tenencia de la tierra por parte de pequeños campesinos, sino de una demanda de redistribución de tierras ociosas de manera equitativa, que constituía una crítica fuerte a la política de distribución de tierras de las dictaduras brasileñas que repartieron tierras del interior del país a latifundistas de gran escala. Actualmente tiene una membresía de un millón y medio de campesinos a los largo de 23 de los 27 estados del país.

¹⁰ Partido político de tendencia centroizquierdista fundado en 1980 por grupos sindicales obreros de la ciudad de Sao Paulo. Hacia el año de 2003, después de varios intentos previos, el líder del partido, Luiz Inacio Lula da Silva gana las elecciones presidenciales. Su propuesta de gobierno sumaba acciones reivindicativas de grupos campesinos (programas de redistribución de la tierra), sindicales (reformas laborales que incrementaban prestaciones a los trabajadores), marginación en la ciudad (implementación de programas de asistencia social como "Bolsa Familia"), entre otros. Actualmente gobierna el país con Dilma Rouseff a la cabeza del ejecutivo, y posee una presencia en cámaras de 14/81 senadores y 83/513 diputados federales.

¹¹ El M-19 fue un movimiento social, primeramente guerrillero desde 1970, y posteriormente relanzado como partido político en el año de 1990. Surgió luego de las elecciones de 1970 en las cuales contendían el candidato del Frente Nacional (alianza entre el Partido Liberal y el Conservador), Misael Pastrana, y el candidato de la Alianza Nacional Popular (ANAPO, de izquierda), el general Gustavo Rojas Pinilla. Ante el triunfo del primero, muchos sectores populares mostraron su descontento y conformaron el M-19 (el 19 de abril se dio la jornada electoral impugnada, de ahí el nombre). Las primeras manifestaciones de descontento fueron a través de periódicos nacionales, con slogans que equiparaban al régimen con enfermedades ("¿parásitos... gusanos? Espere"), y luego se dieron secuestros de políticos y toma de edificios gubernamentales mediante las armas.

¹² COCEI fue un movimiento popular surgido a mediados de los años 70 del siglo pasado, fundado primeramente en Juchitán de Zaragoza, Oaxaca. Luego de movilizarse mediante plantones y marchas dentro de los municipios de Juchitán y Tehuantepec, fueron perseguidos por el régimen priísta de la región. En el año de 1980, luego de haber sido reconocidos como fuerza política electoral, logran posicionar a Leopoldo de Gyves como presidente municipal de Juchitán.

locales (Muro, 1991); en otros espacios, las CEB's se conjuntaron en un bloque opositor al régimen priísta dentro de Ciudad Juárez, aunque también trataron de desarrollar mayores acciones de evangelización en zonas populares debido a la creciente presencia de grupos evangélicos que provenían de Estados Unidos (Muro, 1991); finalmente, en la zona sur de la capital del país, las CEB's no solo han contribuido al apoyo de colonos de la Delegación Coyoacán para buscar la regularización de la tenencia de la tierra o introducción de infraestructura pública, sino también han generado un modelo de relación con la comunidad que está basado en el fortalecimiento de los lazos emotivos entre los habitantes a los que se les brinda la labor pastoral (Suárez, 2010: 18).

En México, la labor de la iglesia católica frente a los movimientos sociales no solo se ha reducido al apoyo de las CEB's a movimientos de tipo popular. A nivel histórico, los Obispos y Arzobispos del país, junto con otras organizaciones monásticas y de laicos, han tenido, mayormente, un posicionamiento *conservador* frente a problemas de índole pública en el país, lo cual significa, de acuerdo a Blancarte, que han reaccionado negativamente frente a la modernidad, *y la modernidad es básicamente el surgimiento del individuo, y sobre todo la modernidad significa el surgimiento de la conciencia individual y lo que se define como la libertad de conciencia* (Blancarte, 2007: 198). En este sentido, el apoyo de sectores de la Iglesia Católica a movimientos como el cristero, el sinarquismo, los movimientos pro-vida o la creación de Partidos Políticos Católicos a principios de siglo XX ha consistido no solo en la participación abierta y directa en las acciones de protesta, sino también en labores organizativas, apoyo de iniciativas de creyentes a partir de declaraciones públicas, etc.

El movimiento cristero fue una manifestación armada de grupos de creyentes católicos que se dio a mediados de los años veinte del siglo pasado en la cual se exigía al gobierno del entonces presidente, Plutarco Elías Calles, la flexibilización de sus medidas para disminuir la presencia pública del catolicismo en el país (Meyer, 1977: 126). Para 1925, Calles promulgó reformas al artículo 130 constitucional referentes a la reducción del número de ministros de culto, la prohibición de la celebración de peregrinaciones o actos de devoción pública, prohibición de la posesión de bienes inmuebles por parte de cualquier agrupación religiosa y negación de personalidad jurídica a los grupos religiosos. La Iglesia

Católica apoyó a grupos de creyentes que se conformaron a nivel nacional a partir de la llamada “Liga Nacional para la Defensa de la Libertad Religiosa”, a partir de campañas públicas de crítica al gobierno, al que responsabilizaba de la debacle moral de la sociedad mexicana y acusaba de “comunista” (Pacheco, 2005), así como también mediante la participación directa de sacerdotes católicos en acciones armadas (Meyer, 1977: 133). La Liga demandaba, además, libertad plena de enseñanza sobre asuntos religiosos y de profesión de fe católica en espacios de trabajo. Diversos grupos de creyentes armados se enfrentaron a tropas federales en estados de la región centro y pacífico (Guanajuato, Michoacán, Jalisco, Sinaloa y Querétaro), enarbolando símbolos religiosos como crucifijos, imágenes de la Virgen de Guadalupe y lanzando consignas como “Viva Cristo Rey” (Brito, 2009).

El caso del movimiento cristero será importante para movilizaciones sociales católicas posteriores, dado que, posterior a la firma de convenios entre el episcopado mexicano y el régimen de Emilio Portes Gil (convenios denominados “modus vivendi”, en los cuales se especificaba que la iglesia católica no volvería a apoyar directamente movimientos contrarios al gobierno, mientras el gobierno no volviera a elaborar leyes contra la práctica privada del catolicismo), muchos miembros de la Liga Nacional para la Defensa de las Libertades Religiosas conformaron otros grupos políticos y sociales, como Acción Católica, el Partido Nacional Sinarquista y el Partido Acción Nacional. Así mismo, son eco de este sector católico tradicionalista grupos de protesta a favor de la vida (De la Torre, 2007) y en contra de contenidos televisivos considerados ofensivos hacia las “buenas costumbres (De la Torre y Ramírez Sáiz, 2007). Es llamativo el caso de los cristeros por el grado en el cual puede influir la opinión de los jerarcas religiosos dentro de la movilización social, de tal suerte que incluso puede llegarse hasta la lucha armada cuando los creyentes radicalizan una lucha contra un Estado que prohíbe o limita su expresión de fe, lo cual puede tener dos formas de interpretarse: 1) partiendo de la perspectiva de Blancarte, desde la cual los grupos religiosos pueden oponerse completamente a la modernidad en aras de dar una continuidad a los valores y las enseñanzas de tiempos míticos, aún cuando se podrían sacrificar las libertades individuales de quienes no necesariamente comparten dicha fe (Blancarte, 2007) o, por otro lado, podríamos analizar lo que nos pueden decir las voces

de las milicias que participaron, dimensionando la influencia de los jefes religiosos en función de su apropiación por parte de los creyentes en lucha (Meyer, 1977).

Finalmente, en el caso de grupos evangélicos, ha habido escenarios en los cuales han logrado una gran visibilización pública en contextos donde no cuentan con una gran presencia en el campo religioso. Tal es el caso de Puerto Rico, donde grupos de evangélicos neopentecostales, hacia mediados de los años 50 del siglo pasado, no contaban con una presencia fuerte dentro del campo religioso del país caribeño. Organizados hacia los años 30 en la Asociación de Iglesias Evangélicas, para 2005 apenas agrupaba 25 iglesias pentecostales. Su apoyo político fue cambiando de acuerdo a la relación que el régimen fue teniendo con dicho sector: si bien en un principio los evangélicos apoyaron al Partido Popular Democrático (PPD), que gobernaba la isla desde los años 50, luego de diversas reformas que implicaban un mayor rigor fiscal hacia las iglesias implementadas por los gobiernos del PPD a finales de los años 80 devino en el apoyo de la candidatura de Pedro Roselló, del Partido Nuevo Progresista (PNP), que finalmente ganó en las elecciones gubernamentales de 1992 (Martínez-Ramírez, 2005). Este tipo de casos, que también han analizado Stoll (1990) para el caso de Guatemala y Centroamérica, y Gill (2002) para el caso de Chile y Brasil, nos da la pauta para pensar en cómo es que los grupos religiosos se suman a la participación político-partidista de acuerdo a aspectos como el seguimiento de un proyecto político basado en la moral cristiana que profesan (Martínez-Ramírez, 2005: 34) o en una forma de generar contrapunto con un catolicismo popular en crecimiento (Stoll, 1990: 15; Gill, 2002: 143). En ambos casos, nos encontramos ante un análisis donde los grupos religiosos desarrollan proselitismo político en función de las oportunidades y limitaciones a su proyecto religioso que ofrecen los regímenes en diversos países (Jelen y Wilcox, 2006: 22).

Así, podemos ver diversos escenarios de la relación entre grupos religiosos y movimientos sociales y políticos. Estos casos nos permiten visualizar mucho más los procesos que implican la manera en que la religión puede generar movilización social. Lo cual discutiremos a continuación.

Formas de movilización social desde la religión

En este apartado trataremos de revisar cómo es que la religión moviliza hacia la protesta social. Revisaremos cinco maneras muy concretas: la labor evangelizadora, la opinión de los actores y organizaciones religiosas a nivel público, la influencia de la cosmovisión y los estilos de vida, la expresión de la protesta desde el ritual, y la creación de símbolos que movilizan a partir de la memoria.

Para tratar de abordar la importancia de la labor evangelizadora dentro de la movilización social, partiremos de una discusión sobre la *rutinización del carisma* weberiano. Es decir, la racionalización, tradicionalización (o ambas cosas) de la dominación carismática que genera una persistencia y permanente reanimación en la comunidad (Weber, 1979:197). Con esta rutinización del carisma, vienen también diversos procesos organizativos como la separación de cargos entre personas que pueden poseer mayor o menor carisma que otros, la diferenciación de funciones y la burocratización de un elemento legitimador que anteriormente era basado en la inmediatez y en la salida de lo cotidiano. Todos estos elementos hacen que se mantenga viva la comunidad moral a pesar de la muerte o alejamiento de los líderes carismáticos que dieron origen al movimiento que los mantiene unidos. Esta rutinización, aparentemente, podría generar, como en el caso de la Iglesia Católica, que haya una distancia fuerte entre los detentores organizativos del carisma y los creyentes. Sin embargo, de acuerdo a Levine y Mainwaring (1989), una forma mediante la cual existe una dinamización que puede romper esa rutinización del carisma y movilizar a los creyentes es a partir de la religión popular. Ésta es conformada históricamente por la relación existente entre los grupos que detentan el poder político y organizativo de un grupo religioso y las bases de creyentes que se incorporan al mismo grupo. La religión popular provee a los creyentes no solo de una visión particular de lo sagrado basada en las normas y reglas establecidas por las jerarquías religiosas, sino también como una forma de incorporar de manera creativa a la vivencia de la religiosidad una agenda inmediata para los creyentes de base (Levine y Mainwaring, 1989: 239-240). El mecanismo desde el cual los sacerdotes o ministros religiosos más cercanos a las bases tratan de dar esa salida creativa que puede romper la rutinización del carisma por un periodo específico es la labor evangelizadora, es decir, las actividades de apoyo moral, emotivo, de enseñanza y de trabajo comunitario que se desarrollan para bien de una comunidad de creyentes. Así es como podemos entender la forma en que trabajan los

miembros de las CEB's para movilizar a los creyentes y generar en ellos una perspectiva crítica hacia las condiciones sociales en las que viven.

Las opiniones y declaraciones que pueden hacer líderes u organizaciones religiosas también movilizan a los actores que se encuentran insertos en movimientos sociales. En el diálogo que sostiene con Joseph Ratzinger, Jürgen Habermas se pronuncia por hacer una separación entre los intereses y pautas normativas propias de la esfera religiosa y el Estado de Derecho de las sociedades modernas. Los intereses de los sujetos religiosos caben dentro de un esquema de diálogo con otros actores civiles y con los gobernantes, mientras esto no signifique que dichos actores religiosos vulneren las leyes del Estado Democrático.

Efectivamente, los presupuestos normativos en que se asienta el Estado constitucional democrático son más exigentes en lo que respecta al papel de *ciudadanos* que se entienden como autores del derecho, son más exigentes en ese aspecto, digo, que en lo que se refiere al papel de *personas privadas* o de miembros de la sociedad, que son los destinatarios de ese derecho que se produce en el papel del ciudadano. De los *destinatarios del derecho* se sólo espera que en la realización de lo que son sus libertades subjetivas (y de lo que son sus aspiraciones subjetivas) no transgredan los límites que la ley les impone. Pero algo bien distinto a lo que es esta simple obediencia frente a leyes coercitivas, a las que queda sujeta la libertad, es lo que se supone en lo que respecta a las motivaciones y actitudes que se esperan de los *ciudadanos* precisamente en el papel de legisladores democráticos. (Habermas, 2004a)

Habermas, citando a Rawls, considera a la religión como una *doctrina comprehensiva*, es decir, una visión abarcadora del mundo que no admite discusiones porque su justificación está basada en la fe, el dogma y la tradición (2004^a). No puede ser que las religiones, desde esta perspectiva, pretendan aspirar a dar las pautas del diálogo que el Estado Democrático implementará, porque eso implicaría una limitación de la democracia deliberativa. Lo que sí es posible es que las iglesias, los creyentes y los líderes, puedan generar entre ellos agendas comunes para dialogar en el marco de la esfera pública. La presencia de los sujetos religiosos en la discusión pública es, partiendo de la postura de Habermas, una muestra de la pluralidad de proyectos que pueden ser defendidos desde la sociedad civil. Del mismo modo, el Estado debe garantizar un trato igualitario a los grupos religiosos, mientras respeten los márgenes de la ley, además de garantizar su inclusión dentro de la lógica del debate deliberativo en la política.

Sin embargo, lo que vemos a partir de la argumentación de Ted Jelen y Clyde Wilcox, es que ni los jerarcas religiosos ni las iglesias en conjunto se han podido mantener al margen de la discusión pública, y no solo para opinar sobre algunos temas de carácter vinculante, sino también para ejercer presión política e ideológica para lograr que sus agendas públicas tengan resonancia. Para Jelen y Wilcox, esto ha supuesto que las iglesias y los jerarcas religiosos hayan podido mostrar diversos posicionamientos frente al *statu quo*, que van desde una postura *sacerdotal* que muestra opiniones y acciones a favor del comportamiento del régimen en turno, a una postura *profética* que critica al *statu quo* y puede llegar a sustentar movimientos de rechazo al régimen (Jelen y Wilcox, 2006: 23). Así, lo público se vuelve, entonces, un arma efectiva de los jerarcas y organizaciones religiosas, en tanto pueden recurrir a la esfera pública para movilizar actores a favor o en contra de las acciones del Estado. Lo anterior supone, entonces, un hecho social importante: ante un proyecto de modernidad que ha buscado la autonomía de las esferas pública y religiosa, el fenómeno religioso ha podido lograr acoplamiento con la esfera pública, logrando así un resultado en el cual la participación política y la religión puedan ir de la mano (Luhmann, 2007: 175). Esto lo pudimos ver en el caso del episcopado mexicano durante la guerra cristera, pues a partir de las opiniones vertidas en torno a las reformas del artículo 130 constitucional por parte del presidente Calles, muchos creyentes católicos pudieron organizarse en torno a la Liga Nacional para la Defensa de las Libertades Religiosas y, posteriormente, sumarse a rebeliones armadas contra el gobierno en turno.

Así mismo, también la religión puede movilizar a los actores en protesta mediante un vínculo entre la cosmovisión de los grupos religiosos y la consecuente interpretación de la realidad y de la acción propia frente al entorno. Es decir, mediante las formas en que entendemos cual es la posición del ser humano en una relación con Dioses, Espíritus, Ánimas, etc., es como dotamos de presencia, ausencia o significación a nuestro entorno. Este fue el primer punto de partida de las indagaciones de Durkheim sobre las formas elementales de la vida religiosa, pues su afán primero era el de lograr una sociología del conocimiento. Encontró en lo religioso un punto de partida para aprehender el mundo y, de esta manera, un primer elemento que le permitió pensar en cómo es que se conoce socialmente.

Con todo, nuestra investigación no interesa únicamente a la ciencia de las religiones. Toda religión tiene, en efecto, un lado por el que rebasa el círculo de las ideas propiamente religiosas, y con ello, el estudio de los fenómenos religiosos proporciona un medio de replantear problemas que, hasta ahora, solo se han debatido entre filósofos.

Es sabido desde hace mucho tiempo que los primeros sistemas de representaciones que del mundo y de sí mismo se ha forjado el hombre, son de origen religioso. No hay religión que no sea al mismo tiempo cosmología y especulación sobre lo divino. Si la filosofía y las ciencias surgieron de la religión, es porque la propia religión comenzó haciendo las veces de las ciencias y de la filosofía. (Durkheim, 2012: 62)

En ese sentido, para muchas sociedades no diferenciadas, lo religioso tiene todavía esta utilidad, y de esta manera no solo se otorgan nombres o cualidades a los objetos externos, sino que también a los fenómenos naturales, a los cambios ambientales, a los animales, a las plantas, etc. Como fenómeno emergente de la relación con las causas últimas, la religión dota de sentido al mundo, y al mismo tiempo lo hace asequible al entendimiento humano. Sin embargo, en el caso de los movimientos sociales que nos ocupan, que son manifestaciones propias de la modernidad, encontramos que las cosmovisiones tienen un papel muy importante en la interpretación de los problemas públicos por parte de los creyentes. Las cosmovisiones son depositarias de elementos que separan el mundo entre lo sagrado y lo profano, es decir, entre aquello que supera la voluntad humana y la determina en diversas formas (la voluntad divina, la influencia de espíritus, las fuerzas de la naturaleza, etc.) y lo que forma parte de la cotidianidad humana; y es a partir de esas separaciones entre lo sagrado y profano que se enmarca una lógica de premios y sanciones desde la cual se rige lo social, premiando los actos que son calificados como “puros” y cercanos a la voluntad divina, y castigando la impureza de otros actos humanos que violentan la voluntad divina (Douglas, 1973). Es a partir de ello que autores como Vázquez (2007) afirman que mediante la implementación de estilos de vida propios de los grupos evangélicos pentecostales, se incentiva un activismo político que se encuentra más definido por lo que Vázquez llama “el tipo teológico” (es decir, los asuntos de la organización eclesiástica y la libertad de culto) que por el contexto social en el que los creyentes se desarrollan (Vázquez, 2007: 9). Los actores religiosos que son movidos hacia la protesta por su cosmovisión religiosa tienden a hacer interpretaciones del mundo a nivel cotidiano que conforman no solo una forma de juzgar los problemas públicos, sino de insertarse en ellos con opiniones o acciones directas.

El fenómeno religioso no puede entenderse sin considerar la importancia de la expresión emotiva de lo sagrado, y en el caso de su relación con la movilización social, encontramos que lo religioso también puede ser un medio de protesta y un generador de sentido para la contienda social. En Durkheim, al analizar el fenómeno de la religión en *Las formas elementales de la vida religiosa*, la fuerza emotiva del fenómeno religioso se puede visualizar dentro de actos que exalten la efectividad de los objetos o lugares sagrados y provoquen sentimientos exaltados en los practicantes de dichos actos. A esto, Durkheim le llamará “efervescencia”.

Hay periodos históricos en que bajo el influjo de alguna conmoción colectiva las interacciones sociales se hacen mucho más frecuentes y más activas. Los individuos se buscan y se juntan más. De ello resulta una efervescencia general, característica de las épocas revolucionarias o creadoras. Pues bien, esta sobreactividad tiene por efecto una estimulación general de las fuerzas individuales. Se vive más intensamente y de manera muy diferente a como se hace en tiempos normales. Los cambios no son solo de matiz y grado; el hombre se transforma en otro. Las pasiones que lo envuelven son de tal intensidad que no pueden satisfacerse sino por medio de actos violentos, desmesurados: actos de heroísmo sobrehumano o de barbarie sanguinaria. (Durkheim, 2012: 263)

El fenómeno de efervescencia implica un momento emotivo creador. Podemos encontrarlo al mismo tiempo en el ritual que en actos sacralizados que puedan generar cambios en la forma de vivir socialmente. En Weber también existe una preocupación por la demostración de sentimientos en la religión, pero su función y su manera de actuar en los sujetos es pensada distinta a lo que propone el sociólogo francés. Analizaremos este aspecto citando el concepto de carisma, el cual se define como

[...] la cualidad, que pasa por extraordinaria (condicionada mágicamente desde su origen, lo mismo si se trata de profetas que de hechiceros, árbitros, jefes de cacería o caudillos militares), de una personalidad, por cuya virtud se la considera en posesión de fuerzas sobrenaturales o sobrehumanas –o por lo menos específicamente extracotidianas y no asequibles a cualquier otro- o como enviados del dios, o como ejemplar y, en consecuencia, como jefe, caudillo o líder. (Weber, 1979: 193).

Conceptualmente hablando, el carisma en Weber no *es* la emotividad, sino el desencadenante de ésta, las cuales motivan en los actores sociales una serie de sentimientos y pasiones que otorgan a un líder la cualidad de ser legítimo. En el caso de Bizancio Medieval que se cita posteriormente, el sociólogo alemán diría que no es tanto la conciencia colectiva la que genera que los hombres de la época hayan marchado a la lucha

por la defensa de su territorio ante los ataques de los musulmanes, sino que los líderes carismáticos habían logrado causar en ellos un “frenesí bélico” (Weber, 1979: 193). Su validez reside en el reconocimiento de una gran fuerza espiritual hacia el líder, pero no necesariamente éste debe ser un sacerdote o un profeta.

En la movilización social, la muestra de emociones, sentimientos, estados de ánimo y humores es muy importante. Para Goodwin, Jasper y Polletta (2004), los movimientos sociales pueden expresar sus demandas a partir de representaciones culturales que incitan a la ira, al dolor, a la indignación o a la búsqueda de empatía ante la condición social en la que se encuentran los activistas. Sin embargo, las fuentes de sentido de la protesta mediante emociones puede tener diversos orígenes, pues como apunta Eyerman (2006), una expresión de emotividades por parte de un movimiento social solo adquiere sentido desde la moral, que puede entenderse como una forma de juicio evaluativo y de guía para normar la praxis (Eyerman, 2006: 200). La religión, como marco de sentido emotivo y normativo con relación hacia lo sagrado, es una más de las fuentes de dicha moralidad, como lo pueden ser las representaciones de clase, de étnia, o de posicionamiento político, que devienen en la elaboración de diversos *habitus* (Eder, 1985).

Así, el enmarcamiento de la protesta social a nivel religioso tiene una gran fuerza emotiva para las audiencias públicas a las que se comparte dicho mensaje, pues exagera los ánimos generados por la manifestación de lo sagrado y los canaliza hacia la movilización social. En la guerra cristera, fue muy común la celebración de misas como forma de acción contestataria. No solo como una forma de desafío hacia el régimen (se realizaron peregrinaciones para impugnar la postura del Estado Mexicano, especialmente en Silao, Guanajuato, hacia el Cerro del Cubilete), sino también hacia la jerarquía católica que, a partir del año de 1926, ordenó a sus sacerdotes no oficiar servicios religiosos, ni siquiera dentro de los templos. Brito ilustra este aspecto describiendo el caso del padre José María Velloso, de San Ignacio, Sinaloa, quien tomó la decisión de seguir oficiando misas en su parroquia el día domingo 21 de julio de 1929, mostrando su inconformidad con la disposición del episcopado mexicano del cierre general de templos y su sujeción a las leyes del régimen en torno a la celebración de cultos. (Brito, 2009: 109-110) Estas manifestaciones rituales de protesta social no están exentas de expresiones de emotividad,

pues para muchos católicos de la época, el hecho de volver a celebrar actos religiosos como el mencionado anteriormente significó un acercamiento hacia Dios que había sido negado por los conflictos entre Iglesia y Estado, lo cual generó muestras de alegría y devoción por parte de quienes se encontraban en dichas celebraciones (Brito, 2009: 110).

Estos actos, que sin duda pertenecen al ámbito de lo ritual en tanto se vuelven la manifestación práctica de las cosmovisiones, reproducen esa tensión entre la pureza de la causa movilizadora y la impureza de los actos contra los que se protesta de tal suerte que pueden derivar en lo que Victor Turner denomina “dramas sociales”, es decir, en representaciones sociales que manifiestan una lucha simbólica entre posiciones divergentes, cargadas de una emotividad y catarsis tal que su resolución ritual implicará la postura de sus practicantes y un mensaje hacia quienes estos actos son representados (Turner, 1982: 33). Pero este drama social hecho desde la relación entre lo religioso y los movimientos sociales tiene un matiz importante: se da en un contexto de opinión pública donde no todos los receptores del mensaje pueden compartir el mismo bagaje social y cultural que los actores, por lo cual se pueden desencadenar múltiples opiniones al respecto.

Finalmente, lo religioso tiene un gran impacto en la protesta social en función de la creación de símbolos que vinculan a los activistas creyentes con un pasado común. Esto significa que, desde la religión, se pueden constituir figuras simbólicas que motivan a los actores sociales mediante su recuerdo como representaciones de la causa por la que se está luchando. Diversos autores han manejado esta idea, partiendo del hecho de que la religión, como constructora de cosmovisiones, necesita hacer dichas cosmovisiones prácticas más allá de los rituales, y de esa manera son funcionales las apelaciones hacia la memoria, sea en forma de “hitos de memoria colectiva” que se instituyen como recuerdo de personas o eventos que “recomponen mágicamente al pasado” dentro de una sociedad desencantada (Halbwachs, 2004), o considerando a la religión en general como un “hilo de la memoria” vinculante entre sus practicantes y el pasado, lo cual se torna como un fenómeno llamativo dentro de la modernidad en tanto que dicha vinculación a un pasado común es más común en sociedades segmentarias, haciendo así que vivamos en un archipiélago de comunidades unidas por la memoria religiosa dentro de una sociedad moderna en que finca su historización en un relato secularizado de progreso y racionalidad (Hervieu Leger, 2005).

La implementación de “mártires” dentro de los movimientos religiosos es una forma desde la cual se puede motivar a los creyentes a apelar a un pasado común y generar una apropiación de la lucha. En el caso de los cristeros, las figuras de José Sánchez del Río, de Agustín Caloca, o del propio Padre Miguel Agustín Pro Juárez¹³, fueron simbolizadas como referentes de una lucha por los derechos de los católicos para profesar públicamente su fe. Su muerte dentro del contexto de la lucha contra el Estado Mexicano que había limitado la presencia pública del catolicismo generó que dicho movimiento apelara hacia el recuerdo de dichos actores para mostrar que sus peticiones eran tan justas que fueron la causa de la muerte de estas personas. Así, los mártires son figuras simbólicas que 1) su acción se da en el marco de eventos pasados, 2) han muerto defendiendo su fe (no solo en un sentido religioso, sino también la fe en las causas de un movimiento social), 3) la evocación de los mártires se vuelve un acto político en tanto se afirma la postura ideológica de los actores muertos como propia por parte de los grupos actuales que les reivindican. En este sentido, el MPJD posee sus propios *mártires*, los cuales son retomados a partir de la figura de víctimas ya fallecidas como Juan Francisco Sicilia, Nepomuceno Moreno, Marisela Escobedo y Margarita Santizo, que son evocados como personas que fueron amadas por sus familiares y amigos, que su muerte desencadenó la movilización social, y que su materialización dentro de la protesta a partir de objetos –fotografías, prendas, etc.- constituye un reclamo político al Estado para frenar los enfrentamientos en el marco de los cuales dichos mártires fueron desaparecidos.

Así, hemos podido ver, a través de la literatura revisada, que lo religioso en los movimientos sociales se manifiesta como un tipo de relación social basada en un discurso de lo sagrado que genera la expresión pública de exigencias y demandas mediante mecanismos organizativos (los trabajos pastorales), la expresión pública de jerarcas religiosos que interpretan el mundo a partir de su discurso religioso, la creación de relatos cosmovisionales que definen la situación del mundo en su estado actual, la puesta en

¹³ Se trata de algunos de los llamados “Mártires Cristeros” que fueron canonizados por el Papa Benedicto XVI el año de 2005 (salvo Pro, quien sigue siendo Beato desde el año 1988). José Sánchez del Río fue muerto a los 14 años de edad en el año de 1928, ejecutado por militares federales por su colaboración con las tropas cristeras. Agustín Caloca, sacerdote católico, murió en la región de los Altos de Jalisco en el año 1927, fusilado por ser sospechoso de apoyar a las mismas tropas. Finalmente, el sacerdote Miguel Agustín Pro fue ejecutado en la Ciudad de México en el año de 1927, acusado de haber formado parte de un complot para asesinar al entonces candidato a la presidencia, Álvaro Obregón, lanzando una granada a su automóvil.

escenaritual de las demandas y el uso recursivo de la memoria. Partiremos de una definición de *lo sagrado* desde una perspectiva cercana a Rudolf Otto, quien define lo sagrado a partir de *lo santo*, que implica lo “numinoso” -lo sagrado tiene relación con el númeron, lo no físico-, lo “creatural” -lo sagrado genera una sensación de que los humanos *provenimos de aquello-*, lo “otro” -es percibido como algo completamente diferente a la naturaleza humana-, lo “atrayente” -lo sagrado nos llama la atención frente a nuestra existencia material- y lo “imponente” -lo sagrado es visto como un fenómeno del cual emana un poder mayor al de los humanos- (Otto, 1996).

Esta relación entre religión y movimientos sociales se da en un marco de secularización que no significa la separación tajante de las esferas política y religiosa, sino que demuestran su vinculación constante mediante la protesta de los sectores de creyentes que manifiestan su práctica religiosa. Más allá del cumplimiento del proyecto habermasiano de la separación entre la esfera comunicativa religiosa de la esfera pública, lo que ha podido darse es la incursión de la narrativa de lo sagrado dentro del debate público. Esto no debe entenderse como una sacralización total de la esfera pública, pero si podemos seguir el argumento de que el espacio de la manifestación de los movimientos sociales ha dado cabida a formas muy diversificadas de movilización, dotando de un sentido sagrado en ocasiones a protestas por mayor democracia, inclusión social, libertades y derechos humanos.

Lo sagrado, como esa narrativa que sitúa al hombre con los límites de su existencia (lo inmanente, lo sobrenatural, lo santo) no solo se reduce a su puesta en escena dentro de las iglesias, sino que sale a las calles como un juicio de la realidad social e histórica hecho por los creyentes que apelan al reencantamiento del mundo como recurso para hacer cambios a los condicionamientos del presente. He ahí la importancia de la relación existente entre lo religioso y los movimientos sociales.

1.3.- La religión en los movimientos sociales de dolor y pérdida

En este apartado vamos a analizar la literatura existente sobre el papel de lo religioso en los movimientos sociales de dolor y de pérdida. Cabe hacer el señalamiento puntual de que éste ha sido un tema muy poco estudiado, con mínimas referencias al tema desde la discusión académica, aún cuando hemos visto en la revisión anterior cómo es que actores y grupos religiosos se han incorporado a la movilización social para otros temas de discusión pública. Trataremos de indagar cuál es el papel de la religión dentro de estos movimientos.

Tenemos el caso de las Fuerzas de Tarea Ecuménicas (ETF, por sus siglas en inglés) en Love Canal, del cual hablaremos en lo sucesivo, aunque es importante explicar primeramente qué es el ecumenismo. Éste es un fenómeno de diálogo interreligioso que busca una unión entre diversos creyentes, procedentes de diferentes agrupaciones religiosas, ante agendas muy específicas de carácter teológico y social. De acuerdo con Arboleda Mora, los siguientes son los niveles del diálogo interreligioso dentro del movimiento ecuménico:

- 1° El diálogo de la vida: Para vivir en un espíritu de apertura y de buena vecindad; compartiendo alegrías y penas, problemas y preocupaciones.
- 2° El diálogo de las obras: Colaborar para el desarrollo integral y la libertad de la gente.
- 3° El diálogo de los intercambios teológicos: Profundizando la comprensión religiosa mutua y apreciando los valores.
- 4° El diálogo de experiencia religiosa: Para compartir las riquezas espirituales como oración y métodos espirituales. (Arboleda Mora, 2003: 9)

Los grupos ecuménicos, mediante el diálogo entre creyentes, tratan de extender lazos de cooperación más allá de la denominación religiosa, en busca primeramente de un entendimiento entre las partes que supere los dogmas religiosos propios de las diversas tradiciones de fe (cristianismo, islamismo, budismo, hinduismo, etc.), para desarrollar lo que este tipo de grupos denomina como una *espiritualidad* común (CEE, 2013).

Ser ecuménico es un posicionamiento político-cultural que articula humanamente y en humanidad. Es una postura política porque incide en las bases institucionales de la

socialidad fundamental (propiedad, sexualidad, Estado, cultura) y en los escenarios políticos (fuerzas sociales y actores que constituyen espacios en relación con el Estado y se mueven/inciden en ellos). Comprende lo religioso y sus comunidades (iglesias), pero no se agota en ese ámbito, ni mucho menos en las instituciones religiosas. Rechaza por definición el comportamiento de las iglesias institucionales que devienen en aparatos clericales de opresión y manipulación humana. Articula, sin pretensiones de hegemonía, culturas, lugares sociales, pueblos. En sociedades con principios de dominación violenta, la actitud ecuménica realiza acciones por quienes sufren dominación bajo el criterio de “*si tu no eres plenamente (por determinaciones económicas, libidinales, culturales, geopolíticas), yo tampoco soy*” (Desmond Tutu) (CEE, 2013: 13)

En el párrafo anteriormente citado, vemos por lo menos dos aspectos importantes a rescatar sobre el movimiento ecuménico, a saber:

- *La espiritualidad es una postura político-cultural*: desde este punto de vista, la expresión de la espiritualidad se propone como un posicionamiento en contra de los desequilibrios de poder. Los actores ecuménicos espirituales se han manifestado contra gobiernos dictatoriales, políticas gubernamentales que suponen segregación a minorías étnicas, de género o religiosas, etc. Esto mediante formas de protesta que, desde acciones y discursos permeados por lo sagrado, cuestionan diversas instituciones sociales y visibilizan demandas de grupos minoritarios. El elemento cultural de este posicionamiento tiene que ver con las luchas por el reconocimiento de derechos por parte de dichas minorías étnicas, sexuales y religiosas, por lo cual podríamos considerar junto con Touraine que este tipo de movilización espiritual es una forma de *movimiento cultural*, que igualmente defiende las libertades y las capacidades de transformación histórica de los sujetos, pero emerge en contextos de desigualdad y discriminación hacia la diversidad, buscando la afirmación de derechos hacia la equidad y la inclusión de minorías excluidas (Touraine, 2012: 112).
- *La espiritualidad va más allá de la vida religiosa dentro de las iglesias*: Estos grupos tienen una agenda social y teológica más allá de las propuestas por las iglesias como organizaciones de la fe, esto implica dos

posicionamientos importantes: la experiencia de los hombres con lo sagrado no se limita al seguimiento rígido del dogma religioso y a la ritualidad pautada desde éste (la *espiritualidad*), y la labor de apoyo social no se limita a las necesidades de la comunidad de fe (es decir, los miembros de un solo grupo religioso), sino a los grupos que son considerados en desventaja social, sean del credo que sea. Si bien, como movimiento de diálogo entre diversas religiosidades, el ecumenismo no busca circunscribir su rango de debate a un solo grupo religioso o tradición religiosa, esto implicará que dentro de la acción de protesta espiritual se dé una demanda para el reconocimiento a personas que pueden compartir o no su creencia en Dios o en lo sagrado, sin que esto deje de enmarcarse en el discurso de la fe.

La ETF, liderada por el reverendo Paul Moore, de la Primera Iglesia Presbiteriana de Lewiston, Nueva York, se conformó en el año de 1978 luego de conocerse los casos de exposición a contaminantes en el vecindario de Love Canal. Con miembros de grupos religiosos como el catolicismo, el judaísmo y otras denominaciones protestantes como episcopalianos, bautistas y metodistas, este grupo de apoyo puso en marcha acciones de acompañamiento espiritual y social hacia las más de 800 familias afectadas. Las labores de apoyo al movimiento de vecinos no se limitaron a dicho acompañamiento, sino que también fue evidente a partir de las declaraciones públicas hechas por el propio Reverendo Moore y otros actores de las ETF, como la monja Joanne Malone o la hermana Margreen Hoffman, que enfatizaban el daño al que estaban expuestos los habitantes de Love Canal y la necesidad de ser apoyados por autoridades gubernamentales (Hay, 2009: 505). El ETF mantuvo sus actividades de apoyo a los vecinos de Love Canal hasta el año de 1991, cuando muchos de sus miembros partieron hacia otros espacios del país para apoyar causas contra la desigualdad ambiental, como el reclamo de vecinos del condado de Warren, Carolina del Norte para la construcción de un depósito de residuos químicos luego de descubrirse fugas tóxicas de una fábrica cercana al lugar (Hay, 2009: 506).

También hemos encontrado el caso de la Iglesia Católica de Guadalajara, Jalisco, ante las explosiones ocurridas el 22 de abril de 1992 en el sector de la ciudad conocido como “Sector Reforma”. A las 10 de la mañana de dicho día, en las calles de Gante y 20 de

noviembre se dio una primera explosión dentro del sistema de drenaje de la zona, en donde se supo que trabajadores de la empresa paraestatal dedicada a la extracción y procesamiento de petróleo en México, Petróleos Mexicanos (PEMEX), habían vertido cientos de litros de gasolina para desecharla. El saldo del desastre, de acuerdo con las estadísticas oficiales, se fijó en 215 muertos, 1470 lesionados, 1124 casas habitación dañadas al igual que 450 locales comerciales, 100 centros escolares y 600 vehículos; todo esto en un radio de 8 kilómetros de zona de desastre (De la Torre, 2004: 97).

Ante estas situaciones, los damnificados por estos hechos se agruparon, marcharon por el centro de la ciudad al convocar a la “Marcha Nacional de Protesta y Dolor”, y exigieron la renuncia del entonces gobernador del estado de Jalisco, Guillermo Cossío Vidaurri (1989-1992), misma que se dio a partir de este hecho (De la Torre, 2004: 112). En este proceso, la iglesia católica tomaría al menos tres posturas distintas, de acuerdo a los actores que la conformaban: la primera, representada por el Arzobispo de Guadalajara, Cardenal Juan Jesús Posadas Ocampo, consideraría que estos hechos eran responsabilidad de los designios de Dios, y que hacer juicios valorativos sobre la negligencia de la paraestatal PEMEX y del gobierno iba en contra de la buena fe; por otro lado, algunos curas diocesanos de las zonas afectadas manifestaron su desacuerdo con la postura del cardenal, asumiendo que la responsabilidad del hecho no podía ser de Dios, sino de la actitud negligente de las autoridades estatales; finalmente, la postura de las CEB’s en los sectores populares de Guadalajara, que apoyaron a la realización de la marcha de protesta por los hechos, considerarían que el apoyo directo a los afectados es un hecho directamente ciudadano y que como tal participarían políticamente para hacer manifiesto el problema (De la Torre, 2004: 104-117).

Ante un caso como el que hemos expuesto, cabe preguntarse lo siguiente: si bien un problema como el dolor y la pérdida causados por los riesgos que son producto de la modernidad, como es el caso de la exposición a contaminantes sufrida por los vecinos de Love Canal o las explosiones en Guadalajara generadas por el derrame de combustibles por las alcantarillas de la ciudad, ¿Cómo es que la religión puede movilizar a un movimiento que parte de las consecuencias de dichos riesgos, si los principios que le fundamentan no son propiamente modernos? Para autores como Gaytán (2013), la discusión puede

enfocarse en algunos puntos importantes: primero, que *el fenómeno moderno de la secularización fue producto del sistema religioso, y eso hace que la religión se sume a la condición de la modernidad* (Gaytán, 2013: 4-5), pues muchos de los planteamientos ilustrados como los de la separación de las iglesias y el Estado o la historización de Dios fueron planteados como parte de la reflexión teológica, especialmente desde el judaísmo, y ello implica que la religión, a ojos del sistema social, no perdió nunca la legitimidad en la construcción de sentido; segundo, que *ante la crisis del sistema científico como un amparo moderno de seguridad, la religión se convirtió en un refugio de diversos sectores sociales para afrontar el riesgo* (Gaytán, 2013: 10-11), lo cual es evidente en el caso de Love Canal, donde los avances científicos generaron problemas ambientales, y los grupos de inspiración religiosa brindaron apoyo y consuelo a los afectados.

Así, entonces, tenemos que lo religioso dentro de los movimientos sociales de protesta tiende a movilizar a los autores proveyendo de seguridad a los afectados ante los riesgos que supone una modernidad secularizada cuyas consecuencias traen experiencias de daño, muertes, enfermedades, pérdida del patrimonio, etc. Esto a partir de mecanismos como los siguientes: Proveer de “Teodiceas” y/o “Sociodiceas” que generen un discurso sacralizado de la responsabilidad de la experiencia del daño. Las teodiceas son los relatos sacralizados desde los cuales la religión puede explicar el por qué los eventos que suceden en el mundo son responsabilidad de Dios y solo de él. Las sociodiceas, en cambio, ofrecen explicaciones sobre el por qué los hechos que acontecen en el mundo son responsabilidad de actores sociales (De la Torre, 2004: 102). En ese sentido, los actores religiosos que se encuentran involucrados dentro de movimientos originados por experiencias de dolor y pérdida pueden atribuir explicaciones filtradas por el marco de lo sagrado sobre quién es el responsable de las acciones que originaron las pérdidas humanas. Esto tiene una gran carga política, pues la responsabilidad de las experiencias de daño atribuidas a Dios pueden llegar a desmovilizar a los actores, en tanto que no hay poder humano que pueda doblegar el poder divino; en cambio, cuando la religión provee a los manifestantes de una explicación sacralizada que sitúe la responsabilidad en los hombres, puede generar cuestionamientos a dichos actores.

Implementación de acciones pastorales para acompañar a las víctimas en su dolor. Las acciones pastorales que pudimos conocer desde el apartado de la relación religión-movimientos sociales pueden ir encaminadas hacia el apoyo social y psicológico a los actores que han pasado por experiencias de dolor y de pérdida, logrando generar respuestas solidarias hacia los afectados a partir de acciones como oraciones, meditaciones u otros actos religiosos (Hay, 2009: 507).

Así, en conclusión, la religión en los movimientos sociales de dolor y de pérdida genera una mezcla *sui generis* de la narrativa del dolor que caracteriza a los movimientos originados por daño con otra narrativa sacralizada, que puede lograr estrategias de apoyo a los damnificados a partir de la confrontación de las consecuencias de la modernidad mediante lo religioso. La fe y la presencia divina otorgan a las víctimas un espacio de consuelo ante sus condiciones de afectación. La atribución de responsabilidades, dentro de este tipo de movimientos de pérdida con matiz religioso, puede darse a dos tipos de actores: 1) los seres humanos, quienes dentro de su actuar como seres imperfectos y carentes de inspiración sagrada han desencadenado consecuencias nefastas para la sociedad y el medio ambiente; y 2) las divinidades y su voluntad ajena a la de los seres humanos, por lo cual las experiencias de pérdida no pueden ser atribuibles a los errores del hombre ni a sus errores políticos o económicos, sino a lo sagrado y sus designios. En este sentido, el papel de lo religioso dentro de los movimientos de dolor y pérdida puede tornarse al mismo tiempo un factor de sostenimiento a los grupos de poder, o también puede tornarse como un marco interpretativo de la realidad que aliente la movilización social. Touraine evita etiquetar a la religión únicamente en función de los elementos comunitaristas y tradicionalistas que puede ir en detrimento de un proyecto hacia la recuperación del sujeto social.

La religión no solo es conciencia comunitaria y transmisión de una tradición por una iglesia, también es lo contrario, la separación de lo espiritual y lo temporal, ya asuma lo espiritual la forma de una moral de la intención y la pureza o la de la apelación a un Dios único y trascendente (Touraine, 2004: 251).

Touraine reconoce que algunos elementos morales provenientes de la religión han abonado en la idea moderna de democracia, como la defensa de los no privilegiados, una conciencia individualista que ha derivado en la defensa de la libertades del sujeto, la influencia en la idea de la separación de lo público y lo privado y el potencial de

movilización que posee para la emergencia de movimientos sociales, como ha sido el caso del catolicismo de base en Latinoamérica (Touraine, 2004: 254). La relación entre religión y movimientos sociales, entonces, debe contextualizarse históricamente para entender en qué medida la religión puede inhibir o potenciar la emergencia de movilización social: “Es más prudente investigar en qué condiciones históricas la sacralización del orden social o, al contrario, la autonomía relativa de lo temporal y lo espiritual tuvieron una importancia más o menos grande” (Touraine, 2004: 253). Siendo así, la relación entre lo religioso y los movimientos sociales de dolor y de pérdida debe ser contextualizada en un marco de relaciones políticas, económicas y sociales que dé sentido a su emergencia, y esto nos parece importante para la elaboración de la investigación que hemos realizado.

Luego de discutir la literatura existente sobre la relación entre religión y movimientos sociales basados en experiencias de dolor y de pérdida, vamos a concluir nuestra reflexión teórica al analizar la relevancia del caso del Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad a partir de su breve caracterización, su relación con los movimientos de dolor y pérdida, su especificidad en relación con éstos y la importancia de lo religioso en el caso.

1.4.- La especificidad del caso del Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad

Hemos visto casos desde los cuales los actores sociales que han sido afectados por experiencias de dolor y pérdida se han manifestado públicamente, analizando sus diversas formas de movilización, de atribuciones de responsabilidad y formas en que se enmarca la protesta social. Así mismo, hemos visto cómo el fenómeno religioso también ha sido involucrado por actores sociales en protesta, de tal suerte que ha influido en los discursos, los posicionamientos públicos y las formas de protestar que han desarrollado dichos colectivos. Incluso nos hemos topado con casos donde agrupaciones religiosas se han involucrado con movimientos sociales de dolor y pérdida, donde los actores religiosos colaboraron con acompañamiento a los afectados y haciendo pública su condición de ciudadanos afectados. Ahora, mostraremos el caso del Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad en México para entender la especificidad del caso en relación con otros movimientos sociales de dolor y de pérdida.

El Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad (MPJD) es un movimiento social que surgió en el año de 2011 en México. El día 26 de marzo de 2011 se dio la noticia de la ejecución de Juan Francisco Sicilia y otros 6 jóvenes en el municipio de Temixco, Morelos. Luego de diversas investigaciones realizadas por la Policía Ministerial de Morelos, se responsabilizó a Julio de Jesús Radilla (alias *El Negro*), José Luis Luquín Delgado (alias *El Jabón*), e Isaac Hernández Villarino (alias *El Pelón*) vinculado al cártel de los hermanos Beltrán Leyva¹⁴. El padre de Juan Francisco, Javier Sicilia¹⁵ (escritor y activista social

¹⁴ Marcos Arturo, Alfredo, Héctor y Carlos Beltrán Leyva fueron sicarios a las órdenes del narcotraficante Joaquín Guzmán Loera (alias “El Chapo”), que fue cabecilla del “Cártel de Sinaloa”. En el año de 2008 se rebelan en su contra, tomando control del tráfico de drogas de la zona que conforman los estados de Morelos y Guerrero. En el año de 2014, el cártel que habían conformado fue desarticulado, luego de que en octubre de 2014 fuera capturado Héctor Beltrán Leyva en Guanajuato.

¹⁵ Involucrado en diversas causas ciudadanas dentro del estado de Morelos, y con movimientos como el zapatismo, Javier Sicilia desarrolló acciones contestatarias en diversas ocasiones de su vida. Sicilia ha participado dentro de movimientos ambientalistas como *Guardianes de los Árboles de Cuernavaca* (organización surgida en contra del derribo de árboles dentro de la ciudad de Cuernavaca) y el *Frente Cívico Pro Defensa del Casino de la Selva* (que se opuso a la destrucción de dicho inmueble, que albergaba áreas verdes notables y murales de artistas como Siqueiros y otros). La poesía y la espiritualidad en Sicilia van de la mano. El ejercicio de su labor literaria ha sido importante para expresar su visión del mundo fincada en el misticismo, es decir, su búsqueda de acercamiento con Dios. Influenciado por la obra y actos de Iván Illich (1926-2002) fue abrevando de su perspectiva que consideraba a las instituciones como la escuela y la

involucrado con el catolicismo de base, organizaciones cercanas al Ejército Zapatista de Liberación Nacional y de otros movimientos sociales) expresó su indignación ante la respuesta de las autoridades estatales y nacionales en torno al clima de violencia generado por la guerra contra el crimen organizado, responsabilizando a los políticos y a los criminales de la muerte de miles de civiles en el marco de sus enfrentamientos. Posteriormente, convocó a una marcha que partió de Cuernavaca, Morelos, hacia la Ciudad de México, como una forma de convocar a otras víctimas (y familiares de víctimas y desaparecidos) para, de esta manera, conjuntar un movimiento de protesta que no solo se basara en su propio caso, sino que agrupara a otras víctimas y organizaciones ciudadanas. Fue durante esta primera marcha que fueron surgiendo las primeras expresiones del repertorio de acción del movimiento, en las cuales frases como “Estamos hasta la madre”, “No más sangre”, y la exposición de fotos de familiares muertos o desaparecidos, destacaron y llamaron la atención de la opinión pública. Cabe hacer mención que este tipo de acciones contestatarias no fueron creación directa del movimiento, sino que fueron retomadas de movilizaciones previas como las implementadas por las organizaciones contra los feminicidios en Ciudad Juárez, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, etc. Elena Azaola, al respecto de estas primeras manifestaciones, y de la actitud de Sicilia en ellas, menciona que fueron muy importantes en tanto que mostraron una cara del movimiento que tendría una gran importancia:

A mi juicio, este gesto del poeta se ha convertido en uno de los principales rasgos y fortalezas del Movimiento. Me refiero a la decisión que lo dota de un contenido ético profundo: haber otorgado a la muerte de su hijo el mismo peso y el mismo significado que a todas las demás que han tenido lugar en circunstancias similares en nuestro país. Visto en retrospectiva, sorprende la rapidez con la que el Movimiento convocó—poco más de un mes después de los hechos citados— a una marcha en el Zócalo que tuvo lugar el 8 de mayo de 2011, en la que se anunció un Pacto Nacional. Ello pone de manifiesto que más allá de los acontecimientos puntuales que desencadenaron la creación del Movimiento, las condiciones estaban dadas y había líderes que contaban con una idea clara de la situación del país y con propuestas de cómo debía enfrentarse lo que desde entonces no dudaron en calificar como una situación de “emergencia nacional”. (Azaola, 2012: 159-160)

Nos parece importante resaltar este punto de vista en tanto que el equiparamiento de la experiencia del dolor frente a las de otros dolientes por la desaparición de sus familiares

medicina como formas de represión de la subjetividad humana, sin dejar de lado una búsqueda de una relación cercana con Dios.

y amigos es algo que caracterizaría la protesta del MPJD. Mostrar al mismo grado la gravedad del caso de Juan Francisco Sicilia y sus amigos en relación con otras desapariciones más acercaría a dolientes de distintas procedencias sociales y geográficas, para manifestar su indignación en torno al papel del Estado hacia la resolución de sus casos.

Posterior a esta primera marcha, fueron convocadas otras más, que son hitos importantes dentro del trayecto de lucha del movimiento: la *Caravana del Consuelo* (con dirección de la Ciudad de México hacia Ciudad Juárez, Chih.), la *Caravana por la Paz* (con dirección de la Ciudad de México hacia la frontera entre Chiapas y Guatemala, haciendo un trayecto de regreso a la capital del país) y hacia el verano de 2012, se emprendió otra caravana dentro del territorio estadounidense (*Caravana por la Paz USA*, de Los Angeles, CA, hacia Washington D.C.). En el inter de cada marcha, cabe agregar, fueron dándose reuniones en el Castillo de Chapultepec entre miembros del MPJD con el entonces presidente, Felipe Calderón, y con los candidatos a la presidencia de la república durante las elecciones de 2012 (Enrique Peña Nieto, del PRI; Josefina Vázquez Mota, del PAN; Andrés Manuel López Obrador, del Movimiento Progresista; y Gabriel Quadri de la Torre, de PANAL). En este otro momento, la incursión de más actores con trayectoria al mismo tiempo civil y religiosa -como los agrupados en el Centro de Estudios Ecuménicos CEE (organización civil cuya misión es la de “Ser puente entre la fe y lo social-político para contribuir a la formación y el fortalecimiento de colectivos comunitarios civiles o eclesiales para incidir desde perspectivas de derechos humanos, equidad de género y ecuménica, en su ámbito social” (CEE, 2015)), Centro Nacional de Comunicación Social CENCOS (organización que asume un papel de visibilización social de actores y grupos de protesta a partir de elaboración de conferencias de prensa y otros servicios de comunicación (CENCOS, 2015)), Servicios y Asesoría para la Paz SERAPAZ (dedicada al “servicio a la paz y la transformación de conflictos sociales a través de la promoción y articulación de procesos e iniciativas civiles; investigación y producción editorial; capacitación, asesoría, incidencia y seguimiento de procesos que contribuyen a la construcción de la Paz.” (SERAPAZ, 2015)) otras organizaciones, así como las de otras figuras públicas en diversas partes del país como el obispo de Saltillo, Raul Vera, y el líder de la Pastoral de Movilidad Humana de la Iglesia Católica, Alejandro Solalinde- se dio en paralelo con la consolidación del mensaje espiritual y moral del movimiento.

Los ejes de la protesta del MPJD, de acuerdo a Alonso (2012), se dieron en los siguientes términos:

[...] se propusieron tres ejes de convergencia. El primero tiene que ver con la reconstrucción del país y la generación de alternativas a la violencia promoviendo soberanía alimentaria, empleo, salario, trabajo, salud, vivienda, seguridad, educación, oportunidades para los jóvenes, fortalecimiento sindical y participación ciudadana.

El segundo eje versa sobre la soberanía nacional: oposición a la intervención estadounidense, a los proyectos mineros de extracción abierta y a las empresas transnacionales y promoción de la autonomía de los pueblos.

En el tercer eje se rechaza la estrategia de guerra y de seguridad nacional para impulsar la defensa de las víctimas, se pide la desmilitarización y se manifiesta oposición al proyecto de ley de seguridad nacional. (Alonso, 2012)

Los discursos y las acciones de protesta social no solo se basaron en proyectar públicamente los casos de desaparición y violencia, sino también en relacionarlos con situaciones sociales y políticas que les precedían, generando así una manifestación contra un régimen al que se le calificaba de violento, falto de justicia, y excluyente.

La presencia de actores de procedencia religiosa será importante para la conformación del discurso de protesta del MPJD, en tanto que las valoraciones de los valores abstractos del movimiento (paz, justicia y dignidad) serán enmarcados en la decadencia de la relación entre los seres humanos y la espiritualidad. Así mismo, muchos de los actores que entraron al movimiento en calidad de víctimas pudieron hacer parte de dicho discurso, manifestándolo a partir de un repertorio de acción en el cual se hallaban presentes elementos como objetos religiosos (cruces cristianas, escapularios, rosarios, altares para la conmemoración del “Día de Muertos”, etc.), discursos basados en su confianza en la justicia divina, evocación ritual de los muertos y desaparecidos, entre otros.

Como hemos podido ver, este movimiento social cuenta con elementos suficientes para ser caracterizado como un movimiento que parte del dolor y de la pérdida, pues el

origen del movimiento parte de eventos que implican daño corporal, lesiones, enfermedad, o muerte. Vemos que los casos de desapariciones o muerte son originados por una acción violenta generada por terceros y que dicha experiencia ha motivado a los integrantes del movimiento a manifestar públicamente sus casos ante la opinión pública. Esto ha sido hecho de tal manera que se abarcan diversas dimensiones de análisis de este tipo de movimientos: alertan a diversos sectores sociales del riesgo que implican los enfrentamientos armados entre fuerzas gubernamentales y el crimen organizado, denunciando las consecuencias de los mismos a partir de la presentación de casos de víctimas; las acciones contestatarias y los discursos dichos desde el movimiento han apelado a la generación de estados de ánimo como el dolor y la tristeza, como en el caso de la evocación de los desaparecidos y asesinados hecha mientras se expresan el llanto y las expresiones de dolor dentro de actos de protesta como las reuniones de activistas del movimiento con autoridades federales o legisladores en 2011; se han generado recompensas solidarias hacia las víctimas y sus familiares al serles brindados apoyos legales y psicológicos, los cuales son expresados en términos de lo que dentro del movimiento se le conoce como “acompañamiento de víctimas” e incorporación en la “plataforma de víctimas del movimiento”; se invoca a símbolos que representan la condición en la cual se presentan los afectados por los enfrentamientos armados, como la resignificación de la “estela de luz” ubicada en la entrada al Bosque de Chapultepec, en el Distrito Federal¹⁶; y, al exponerse los casos más allá de la mención de cifras, se rompe el límite entre una situación de carácter privado como la pérdida de un familiar o amigo y se torna un asunto público. Todas estas características son compartidas entre el MPJD y los movimientos sociales originados por el dolor y la pérdida analizados previamente.

Sin embargo, el MPJD tiene diferencias notables con dichos movimientos, que lo hacen único y sugerente para su análisis social. Como hemos podido ver en la sección

¹⁶ La *estela de luz* es un monumento erigido hacia el año de 2012 por parte del gobierno federal, en el marco de los 200 años de la independencia de México y los 100 años de la revolución mexicana. A nivel tiempo y dinero, dicho proyecto tuvo mayores costos de los programados, pues fue inaugurado casi dos años después de la fecha planteada en un primer momento, y su costo final, presupuestado inicialmente en 200 millones de pesos, se disparó hasta alcanzar la cifra de 1,035.88 millones de pesos. De acuerdo a Tavera y Johnston, uno de los elementos más notorios de dicha significación tiene que ver con el mensaje que el monumento refleja sobre el tiempo para el gobierno federal y para el movimiento: para el gobierno, la estela representa el futuro del país como un símbolo de progreso, para el movimiento, su pasado en términos de las muertes por la violencia (Tavera y Johnston, 2013: 11).

anterior, la asignación de responsabilidad hacia acontecimientos o actores por la experiencia de dolor y pérdida es muy importante para su manifestación pública, sin embargo, de manera que nos parece singular, el Estado y el Crimen Organizado son señalados como responsables intencionales de la experiencia del dolor y la pérdida para las víctimas que integran el movimiento. Es decir, a diferencia de los movimientos sociales de víctimas que hemos analizado en el estado del arte, que aunque buscan tener una influencia dentro del Estado de Derecho no necesariamente culpan directamente al Estado mismo (o en el caso del movimiento de víctimas de las explosiones de Guadalajara, que se responsabiliza al régimen pero por acciones negligentes no intencionadas), el Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad es tajante al responsabilizar a la clase política y a las organizaciones delincuenciales de los secuestros, homicidios y desapariciones que han expuesto desde su emergencia en la esfera pública nacional, de manera alevosa e intencional.

Hemos visto, por ejemplo, que para el caso de MADD, la atribución de responsabilidad ha sido hecha contra los conductores en estado de ebriedad y bajo influjo de drogas; en el caso del movimiento NAMES, la atribución de responsabilidad sobre las muertes por SIDA son hechas a la propia enfermedad y las limitaciones médicas para su tratamiento; en casos como el movimiento en contra de la violencia hacia la mujer, la responsabilidad es atribuida hacia maridos y parejas violentas; y en el caso de movimientos como Love Canal, la responsabilidad de su experiencia de dolor y pérdida es hecha hacia una empresa industrial que, por su falta de cuidado en el manejo de residuos tóxicos, generó contaminación y enfermedades en una zona habitacional.

Para el MPJD, las disputas armadas entre fuerzas de seguridad pública y nacional del gobierno y grupos armados del crimen organizado, que se fueron intensificando luego del cambio de estrategia de seguridad del gobierno federal en 2007, son la causa de las desapariciones y muertes de civiles en México. En ese sentido, nos parece que el caso elegido tiene una gran especificidad frente a otros movimientos de víctimas.

Hay que añadir otro aspecto llamativo del MPJD en relación a otros movimientos originados por experiencias de dolor y de pérdida: el discurso de la protesta del MPJD no solo señala el papel ciudadano de las víctimas ni ubica el problema solo en términos de

vacíos legales, sino que se ve permeado por una narrativa sacralizada del dolor y la pérdida. Este es un aspecto que nos ha parecido muy singular en el caso del movimiento que nos ocupa, dado que, a partir de la revisión de literatura sobre el tema, no hemos encontrado una presencia tan fuerte de la sacralidad dentro de la construcción del discurso del movimiento. Aunque existen casos de participación de actores religiosos dentro de movimientos de víctimas, como el documentado por Hay (2009) entre los vecinos de Love Canal y por De la Torre (2004) después de las explosiones en Guadalajara de 1992, dicha participación se hace directamente desde la base organizativa que proveen los grupos religiosos (de carácter ecuménico en Love Canal, y desde diversos sectores del catolicismo en Guadalajara). En el MPJD, declaraciones públicas hechas por activistas como Javier Sicilia, Alejandro Solalinde, Julián LeBarón y Raúl Vera tienen como punto de partida una visión del mundo donde la relación con lo sagrado (con Dios, con la justicia divina, con un orden del cual los hombres han ido alejándose al permitir que la guerra y la injusticia predominen) juega un papel muy importante dentro de las declaraciones públicas del movimiento.

1.5.- Propuesta teórica: La Espiritualidad como Expresión Pública del Dolor

Consideramos que el MPJD, de acuerdo con las características que acabamos de abordar, es un movimiento social de dolor y pérdida caracterizado por lo que llamaremos *la espiritualidad como manifestación del dolor*, es decir, por manifestar a nivel de la esfera pública acciones de protesta desde las cuales responsabiliza al alejamiento del hombre con lo sagrado de las experiencias de pérdida que lo moviliza. Es decir, como movimiento social de dolor y pérdida, parte de una serie de experiencias compartidas por parte de los integrantes del actor colectivo donde han perdido o visto desaparecer a familiares y conocidos, sin embargo, consideran que la responsabilidad de dichas experiencias recae en que los actores del Estado, los actores económicos y las iglesias han perdido contacto con un sentido de justicia que atribuyen a lo sagrado.

Expresar públicamente el dolor desde la espiritualidad implica que la pérdida sufrida por los familiares y los miembros del movimiento es manifestada mediante actos de protesta que expresan una separación tajante entre la voluntad divina que reivindican y las condiciones políticas, económicas y sociales que desde la perspectiva del movimiento son la consecuencia del alejamiento del hombre con dicha voluntad divina; es decir, un sistema de oposición binaria donde lo sagrado, la defensa de los derechos humanos, la participación ciudadana y el amor al prójimo se contraponen a lo profano, la injusticia, la desigualdad, el odio o el desdén hacia el otro. Es necesario hacer este énfasis en el carácter binario de la clasificación del mundo desde la espiritualidad, pues es desde este aspecto la manera en que se organiza cognitivamente al mundo desde el movimiento. Si bien Levi-Strauss había considerado que la oposición binaria de la realidad es la base del *pensamiento salvaje*, es decir, del modelo originario de organización del conocimiento humano (Levi-Strauss, 2014: 45), consideramos, junto con Touraine, que dentro de la lógica de los movimientos sociales, esta oposición binaria del mundo es especialmente funcional en tanto que define a nivel simbólico al *adversario* que el movimiento social pretende confrontar en aras de la consecución del *enjeu*, o *lo que está en juego* (Touraine, 2006: 259). En el caso de la espiritualidad como manifestación pública del dolor, dicha oposición binaria se filtra primeramente por la oposición entre lo sagrado y lo profano, para de ahí desarrollar toda

una narrativa del dolor en la cual el alejamiento del hombre hacia la voluntad divina es precisamente el adversario más fuerte.

El concepto de espiritualidad ha sido utilizado en los estudios de la sociología de la religión en relación al fenómeno denominado “Nuevos Movimientos Religiosos” (o NMR). De acuerdo a algunos autores de esta corriente de estudios, los NMR muestran formas diversificadas de religiosidad que tienen características como los sincretismos religiosos, una visibilidad muy fuerte en la vida pública a partir del uso de tecnologías de información, un carácter organizacional más ligado a lo cúltico que a lo eclesial, una difusión muy fuerte entre sectores de clase media, énfasis en el carácter carismático de la experiencia religiosa y en el misticismo (Gutierrez Zúñiga, 1991: 15) generando lo que denomina como la “privatización de la experiencia religiosa”, incentivando la búsqueda de la salvación de manera individualizada y no en colectivo, como en el modelo clásico eclesiástico (Hervieu-Leger, 1991: 87). Este tipo de movimientos religiosos se da en un marco de relaciones dentro de la dinámica de los grupos religiosos donde las iglesias mayoritarias van perdiendo adeptos comprometidos que asisten a todas las celebraciones rituales y practican abiertamente su fe, donde han existido separaciones cismáticas dentro de dichas iglesias, y se ha generado una diversificación de expresiones de fe en la sociedad, lo que desemboca en una reinterpretación del concepto de *secularización*: de un vaciamiento de religión producto del triunfo de la modernidad (el “cofre vacío” de Weber), nos enfrentamos a la unión del:

[...]”retorno a la religión” a la crisis de la modernidad, a la quiebra de las ideas del progreso, al descalabro de las utopías del cambio radical de la sociedad, a la derivada, en fin, de las filosofías de la historia que habían derivado en el paro secular de las promesas religiosas de salud. (Hervieu-Leger, 1991: 94)

Sin embargo, dentro de la lógica de nuestra argumentación, trataremos de utilizar el concepto de espiritualidad de manera diferente. Retomaremos la idea de la espiritualidad como un elemento de relación con lo sagrado fuera de la organización eclesiástica, que muestra una crítica tanto del papel de las iglesias como gestoras de la salvación como de la modernidad en su conjunto. Sin embargo, en este caso, este *retornar a la religión*, como lo menciona Hervieu-Leger, no implica una *desutopización* entre los creyentes, sino lo contrario. La espiritualidad que abordaremos tiene un carácter mucho más activo dentro de

la búsqueda de la transformación social, sumándose a un proyecto de renovación moral de la sociedad a partir de un acercamiento con lo divino, oponiendo lo divino a lo mundano, al individualismo propio de la modernidad en crisis, al desdén por el bienestar ajeno. En suma, nuestro concepto de espiritualidad se puede entender como una mirada al mundo desde lo sagrado, fuera de lo eclesial, desde la cual se hace un juicio de las acciones de los sujetos sociales, proponiendo un replanteamiento de la narrativa del progreso desde una base tradicional como lo es la cercanía con la divinidad.

En suma, nuestra propuesta se basa en la perspectiva de análisis de los movimientos sociales propuesta por Alain Touraine. Él se refiere a los movimientos sociales de la siguiente forma: “*El movimiento social es la conducta colectiva organizada de un actor luchando contra su adversario por la dirección social de la historicidad en una colectividad concreta*” (Touraine, 2006: 255). Así mismo, en el libro *¿Podremos vivir juntos?*, amplía su concepción sobre los movimientos sociales para dar mucho más especificidad a esta forma de acción social:

La noción de movimiento social sólo es útil si se permite poner en evidencia la existencia de un tipo muy específico de acción colectiva, aquel por el cual una categoría social, siempre particular, pone en cuestión una forma de dominación social, a la vez particular y general, e invoca contra ellas valores, orientaciones generales de la sociedad que comparte con su adversario para privarlo de tal modo de legitimidad (Touraine, 2012: 100).

Un movimiento social no puede surgir bajo condiciones sociales diferentes a las del conflicto social, porque en sí misma es una *lucha*, es decir, una forma de acción conflictiva organizada y conducida por un actor colectivo contra un adversario por el control de un campo social (Touraine, 2006: 262). Cuando el proyecto ilustrado de la modernidad declina y llega a extremos donde la voluntad de los seres humanos trata de disminuirse, los movimientos sociales, con su lucha, buscan reafirmar la capacidad de los mismos de cambiar las condiciones históricas de dominación. Es decir, se enfrentan a los grupos de poder que, bajo un proyecto político basado en la preeminencia de la instrumentalidad frente a la transformación social, limita las alternativas y capacidades de los actores sociales. Para entender este punto, es importante subrayar la importancia del proceso de *desmodernización* en la visión de Touraine, pues sin este marco contextual, los movimientos sociales no tendrían sentido en tanto que una sociedad guiada absolutamente

por el proyecto moderno ilustrado 1) no existe, y 2) su hipotética existencia implicaría de sí la imposición de un proyecto social; por lo tanto, un contexto social conflictivo.

Así, un movimiento social no puede ser visto como una irrupción de actos desordenados frente a un orden establecido, sino que se imbrica dentro de contradicciones ya existentes por la dirección que toma la sociedad en su conjunto y por las relaciones de poder que preceden a su surgimiento. Como hemos dicho, en estas contradicciones es que los movimientos y su lucha adquieren sentido; no como una relación causal donde las condiciones adversas a los actores en protesta determinan la lucha, sino más bien que dicha lucha está inserta dentro de la inestabilidad ya dada dentro de la vida social.

Este proceso de desmodernización que otorga sentido a la protesta del movimiento puede ser abordado a partir de una reconstrucción del proceso histórico en el cual se presenta dicha expresión, mostrando la creciente separación entre la economía y la política desde la lógica de acción del Estado, los grupos empresariales y religiosos, a quienes el MPJD ha interpelado dentro de sus actos de protesta.

La desmodernización como contexto

Existen situaciones sociales, políticas y económicas que, junto con las experiencias de dolor y pérdida de los actores al interior del MPJD, han otorgado sentido a la emergencia de la espiritualidad como expresión del dolor. El primero tiene que ver con la crisis del Estado como garante de seguridad y justicia, el segundo con la crisis económica que generó una mayor presencia de población en situación de pobreza y mayores condiciones de desempleo que se aparejaron con la demanda del sector empresarial de que el Estado combata la violencia, y el tercero con un proceso de alejamiento entre las iglesias y los creyentes que devino en la diversificación del campo religioso del país, el descenso de población católica y el aumento de población sin religión.

Para entender el proceso de desmodernización, es necesario mencionar que en todas las aristas del proceso, el Estado Mexicano ha estado involucrado. Los ámbitos de la impartición de justicia, la implementación de modelos económicos y la puesta en práctica de las relaciones con las iglesias necesariamente se mueven en torno al Estado mismo. Existe un nivel desde el cual puede verse la institucionalidad, las leyes, los mecanismos de

implementación del Estado de Derecho (Estado Visible), y otro nivel que condensa la red de relaciones de poder, dominio y fuerza que atraviesan a la sociedad (Estado Invisible) (Osorio, 2014).

A nivel de las relaciones entre Estado y Ciudadanía, la primera de estas aristas de la se puede percibir en la crisis del Estado Mexicano como garante de seguridad y justicia ante sus gobernados. La tendencia de los últimos años previos al surgimiento del MPJD da la idea de dicha situación. A partir de la descripción y análisis del proceso de construcción de políticas del Estado en relación a la violencia y al crimen, podemos ver que la capacidad del mismo para garantizar seguridad a los ciudadanos entró en una crisis muy fuerte. El aumento de actos criminales como el secuestro, los asesinatos por parte de organizaciones delictivas, las amenazas y extorsiones en los últimos 20 años muestran que esta crisis ha supuesto una merma en la capacidad del Estado para impartir justicia ante tales situaciones. La existencia de movilizaciones civiles en los años 90 y 2000 para reclamar al Estado Mexicano la garantía de justicia ante experiencias de dolor y pérdida evidencian que existe un déficit en este ámbito, lo cual genera una percepción por parte de la ciudadanía de desprotección.

A nivel económico, la fase de las relaciones de producción a la que acude el MPJD ha implicado una mayor desigualdad laboral y de distribución del ingreso entre las clases altas y las clases bajas. Ante un paradigma distributivo de la economía que privó en el país entre mediados de los años 30 y principios de los 80 del siglo pasado, el modelo eficientista adoptado posteriormente desencadenó un alza en la brecha de desigualdad entre ricos y pobres. Este modelo de relaciones productivas se hizo práctico a partir de distintos medios: flexibilización de las relaciones laborales, aumento del desempleo, aumento de pobreza, precarización de condiciones laborales, etc. En suma: un aumento en las desigualdades estructurales en materia económica (Fitoussi y Rosainvallón, 1998: 81). Esta condición ha generado una desprotección económica entre las clases más bajas que ha orillado a dichos sectores a su incursión en los mercados informales, lo cual genera una mayor incursión de los individuos dentro del crimen organizado.

A nivel religioso, ha habido una mayor distancia entre los jerarcas religiosos que están a cargo de las iglesias y los creyentes, lo cual puede ser más visible dentro de la

relación entre sacerdotes y creyentes en la iglesia mayoritaria en el país: el catolicismo, donde la creciente fuerza de los jerarcas de corte clericalista (que consideran que la salvación de los fieles debe administrarse desde el ministerio de las necesidades divinas y no desde el ministerio de las necesidades materiales) ha motivado una separación entre los creyentes y la organización eclesiástica. La tendencia que ha habido dentro del campo religioso mexicano ha sido al descenso de la población que se declara católica en los últimos 20 años, al mismo tiempo que ha habido una mayor diversificación de la oferta religiosa y un aumento dentro de la población no creyente. Esto, sin duda, es efecto de un creciente proceso que se caracteriza no por el declive de las creencias en lo divino, sino por la búsqueda de los creyentes de nuevas alternativas de fe que les permita romper con las distancias impuestas por la *rutinización del carisma* y lograr un mayor acercamiento con una religiosidad abierta a la expresión de emotividades, de defensa de la subjetividad religiosa y de un ministerio religioso preocupado también por las necesidades materiales de los creyentes (Hervieu-Leger, 2004: 104). Así, el abandono de los jerarcas religiosos ha generado una sensación de falta de acompañamiento de las iglesias para con sus feligreses.

Todas estas facetas del proceso de desmodernización tienen un común denominador: los grupos de poder en el Estado, en la esfera de la economía y en la dirección de los grupos religiosos visualizaron a los actores sociales como individuos desprovistos de historicidad y capacidad de transformación. Desde la perspectiva de Touraine, una suerte de “hiato” entre la libertad personal y la eficacia colectiva define este tipo de acciones que *des-subjetivizan* a los actores sociales (Touraine, 2012: 33). Sin embargo, esto no implicará una suerte de relación determinística, donde las condiciones materiales inciden en el mundo simbólico. Consideramos que este proceso de desmodernización tiene importancia como un *contexto* sin el cual la protesta social carecería de sentido como expresión de un sujeto colectivo. Es por ello que el abordaje de dicho proceso nos parece relevante para entender por qué el MPJD “dice lo que dice”.

Las dimensiones expresivas de la espiritualidad

Como discurso y como acto de protesta, la espiritualidad se muestra a partir de tres dimensiones expresivas: como un marco cosmovisional y evaluativo (ethos), como una

apelación a la memoria y como una expresión del dolor de las víctimas. A continuación vamos a describir cada uno de estos aspectos.

La espiritualidad puede lograr, al mismo tiempo, definir ciertos aspectos de cómo se conciben las relaciones del movimiento con la sociedad, y cómo evaluar las acciones propias y ajenas. A esto, Clifford Geertz le llama la *cosmovisión* y el *ethos*, que define dentro del presente extracto.

El *ethos* de un pueblo es el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético, la disposición de su ánimo; se trata de la actitud subyacente que un pueblo tiene ante sí mismo y ante el mundo que la vida refleja. Su *cosmovisión* es su retrato de la manera en que las cosas son en su pura efectividad; es su concepción de la naturaleza, de la persona, de la sociedad. La *cosmovisión* contiene las ideas más generales de orden de ese pueblo. Los ritos y la creencia religiosa se enfrentan y se confirman recíprocamente; el *ethos* se hace intelectualmente razonable al mostrarse que representa un estilo de vida implícito por el estado de cosas que la *cosmovisión* describe, y la *cosmovisión* se hace emocionalmente aceptable al ser presentada como una imagen del estado real de cosas del cual aquel estilo de vida es una auténtica expresión. (Geertz, 2003: 118)

El *ethos* se constituye como una forma en que se establecen las valoraciones de lo bueno y lo malo para un grupo social. Al establecer estas evaluaciones, que forman parte de esa capacidad de crear las oposiciones binarias que menciona Levi-Strauss líneas arriba, puede generar un sentido de identificación entre los participantes del movimiento de tal suerte que hacer lo aceptable es parte de la actitud del movimiento, mientras que su contrario es la expresión de lo que se denuncia en las acciones de su adversario. La *cosmovisión*, entonces, define una relación efectiva que el movimiento tiene con su entorno, asignándole sentido y ligándolo a sus acciones de protesta. La reconstrucción del *ethos* y de la *cosmovisión* del movimiento implica el conocimiento de la producción de sentidos simbólicos propios del actor colectivo.

El uso recursivo de la memoria implica una acción simbólica desde la cual se apela al pasado para generar una acción en el presente. Tal como lo mencionan Mustafá Emirbayer y Ann Mische, a esta cualidad de la agencia social se le conoce también como *iteración* (1978: 971), que en este caso implicará una forma de protesta donde los emisores de discurso buscan generar emociones, aportar datos o lograr acercamientos con una dimensión sagrada de lo real. Esto puede lograrse a partir de narraciones de hechos ya

acontecidos, evocaciones a personas desaparecidas, o a partir de la sistematización de las experiencias del dolor y la pérdida para lograr un diálogo con los adversarios del movimiento. Así pues, el acto de recordar no es inocente o desprovisto de interés, al contrario, tiene una intencionalidad fincada en la persuasión, en el contacto con lo divino o, en términos amplios, en comunicar mensajes a diversos interlocutores.

Finalmente, la expresión del dolor por parte de las víctimas también es parte de la espiritualidad que caracteriza al MPJD. La victimización, como un proceso del *volverse víctima*, implica que existan diversas formas de sentir y expresar la vulnerabilidad al daño, por lo cual coincidimos con Weed en que dentro de los movimientos sociales de víctimas las víctimas tienen diversas caras, y que las víctimas no escogen serlo, pero sí escogen ser activistas a partir de su dolor (1990: 460). La expresión de los casos por parte de las víctimas debe ser analizado en clave de una narrativa donde el dolor, y la búsqueda de compasión por el mismo, tienen un carácter activo y estratégico dentro de la relación entre el movimiento y su adversario (Goodwin, Jasper y Polletta, 2004). Es por ello que esta dimensión tiene un gran potencial pragmático en tanto se logra generar una respuesta emotiva a partir de la emisión de un mensaje cargado de sentimientos.

1.6.- Conclusión al Capítulo

Hemos podido trazar la brecha teórica y metodológica que guía la interpretación del caso del Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad. Esto ha sido posible a través del análisis crítico de la literatura existente sobre los temas de los movimientos sociales basados en el dolor y la pérdida, los movimientos sociales y la religión, y la revisión de los casos donde la religión y los movimientos sociales de dolor y pérdida han podido relacionarse. Hemos podido definir la especificidad de los movimientos sociales basados en el dolor y la pérdida a partir de sus aspectos analíticos: el origen de la experiencia de daño, la atribución de responsabilidades por el daño, la construcción de poblaciones afectadas, el uso de recursos discursivos o de acción contestataria que apelan hacia las emotividades, y un enmarcamiento de la lucha donde discurso maestro se encuentra en la exposición de un daño físico que ha pasado el activista o los integrantes del movimiento.

Por otro lado, hemos visto cómo es que los movimientos sociales y el fenómeno religioso han tenido vinculaciones interesantes. La religión en la protesta social puede movilizar a los actores de diversas maneras: a partir de las labores organizativas de apoyo pastoral, mediante la manifestación de opiniones de jerarcas religiosos desde la esfera pública, mediante la construcción de relatos cosmovisionales que definan la relación del hombre con lo sagrado en el marco de un conflicto político, a partir de la manifestación de la lucha social desde los rituales que evidencian la presencia de una contienda social, y la utilización de objetos o símbolos cargados de un sentido que otorga a los actores del movimiento un pasado común que legitima su causa. Entonces, la religión tiende a volverse un refugio de los actores sociales ante la crisis de la modernidad, movilizándolos mediante un marco de sentido basado en la relación de los hombres con lo inefable.

Los movimientos sociales de dolor y de pérdida han tenido también su relación con el fenómeno religioso, y éste último ha dotado a dichos movimientos de aspectos importantes para su movilización. Principalmente, esta relación tiene una importancia relevante a partir de la siguiente dimensión: la elaboración de *sociodiceas* desde las cuales se hacen juicios basados en una moral sacralizada que responsabiliza a los hombres de las experiencias causantes de las pérdidas y el daño. En segundo plano, vemos que las labores

de apoyo espiritual desarrolladas por creyentes y ministros religiosos también han podido generar recompensas solidarias hacia las víctimas en la forma de actividades que provean de apoyo emotivo y religioso a las poblaciones dañadas. Así pues, los movimientos sociales de dolor y de pérdida y la religión logran generar una narrativa de protesta que acopla la narrativa del dolor con el de la relación entre los hombres y lo sagrado. Esto nos parece muy relevante para el caso que nos ocupa, pues de acuerdo con la perspectiva de Alain Touraine, si bien los movimientos sociales basan su lucha en la disputa entre proyectos históricos de sociedad con un adversario determinado, dicha lucha no solamente puede entenderse desde narrativas étnicas o de género, sino desde una visión del mundo que entiende las contradicciones sociales producto de la desmodernización como un agotamiento en la relación de los seres humanos y lo sobrenatural, lo divino, lo sacro. Aunque la legitimación de los juicios hechos desde narrativas espiritualizadas tienen mayor anclaje argumental en la fe que en la racionalidad ilustrada, no quita que siga siendo una disputa contra los grupos de poder en relación a su proyecto de sociedad.

Finalmente, hemos visto que el caso del Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad llama la atención de entre las movilizaciones sociales de dolor y pérdida en tanto que 1) genera una atribución de responsabilidades hacia la clase política y los grupos delincuenciales de las experiencias de daño ocurridas a los manifestantes, considerándolas una acción deliberada y alevisa; 2) el discurso de lo religioso (en la forma de lo espiritual, que implica un acercamiento hacia lo sagrado fuera del ámbito de las estructuras eclesiales y cercano a un compromiso social por la transformación social) se mezcla con el marco central de la protesta social del movimiento, definiendo a partir de los discursos, las estrategias y los medios de protesta una narrativa espiritualizada del dolor. Es por ello que serán retomadas las categorías analíticas que forman parte de las dimensiones de la discusión que surgió por los movimientos de dolor y de pérdida, para entender cómo es que el caso del MPJD se distancia de otras movilizaciones por daño, aunque se asemeja en algunos aspectos a éstas.

Capítulo 2. La desmodernización mexicana: contexto histórico previo a la emergencia del MPJD

En el presente capítulo daremos cuenta del contexto social, político y económico que precedió a la emergencia del Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad. Partimos de la afirmación de que este movimiento no solo puede entenderse en el marco de los eventos que acontecieron en Cuernavaca en abril de 2011, cuando Juan Francisco Sicilia y sus amigos perdieron la vida a manos de un comando armado, sino también como resultado de otros procesos más amplios que han tenido lugar durante los últimos 30 años: el posicionamiento del Estado en torno al combate al crimen organizado, las condiciones económicas derivadas de la adopción de un modelo económico efficientista, y las condiciones dentro de la relación entre la iglesia católica con el Estado y, especialmente, con sus feligreses.

En cada uno de los subtemas se ofrecerán datos que buscan ilustrar cada uno de los procesos que se describirán, para, posteriormente, hacer una conclusión desde la cual buscamos definir lo que entendemos por la “soledad” en este trabajo, y así poder enmarcar la expresión espiritual del dolor hecha por el MPJD dentro de un contexto amplio de relaciones sociales.

Es necesario recordar que nuestro punto de partida para desarrollar este capítulo es que dentro de los últimos 30 años previos a la emergencia del MPJD se fue dando un proceso de desmodernización de la sociedad mexicana. Es decir, desde el punto de vista del análisis de Touraine sobre los movimientos sociales, el proyecto de modernidad derivó en una serie de contradicciones sociales, políticas y económicas que mostraron un desfase entre la racionalidad técnica propia del proyecto ilustrado y la preocupación por las

necesidades colectivas de una sociedad nacional. Veremos que, por ejemplo, en el caso de las relaciones entre Estado y Ciudadanía, este proceso de desmodernización derivó en el crecimiento de condiciones de inseguridad y de la vulnerabilidad de los ciudadanos ante diversos grupos delictivos. En el caso de la economía, la desmodernización generó mayores condiciones de desprotección laboral yaumento de la pobreza. En el caso de la relación entre iglesias y creyentes, las contradicciones entre católicos clericalistas y pastoralistas fue generando un abandono hacia los fieles de tal suerte que esto se reflejó en el número de católicos en nuestro país. A continuación abordaremos cada una de estas facetas del proceso que nos ocupa.

2.1.-El Ciudadano en el Abandono: políticas de seguridad y combate al crimen organizado (1984-2012)

Los gobiernos, me refiero al ejecutivo y legislativo de la Federación, de los estados y de los municipios, han mantenido impune a una buena parte de la mal llamada clase política porque no han sido capaces de independizar al poder judicial de la política y con ello han protegido intereses y complicidades criminales.

[...] El esfuerzo que podamos hacer los ciudadanos y algunos gobernantes honestos y comprometidos resulta inútil, estéril, sin jueces, magistrados y ministros que impartan justicia. Hoy son más los incentivos para operar en la ilegalidad que dentro de ella. Demandas y denuncias que se quedan archivadas por años, litigios y procesos a modo, amparos otorgados al vapor, sentencias recurridas y reducidas que demeritan ante los agraviados la sensación de haber recibido justicia e invitan a hacerse justicia por propia mano. Mucha de la sensación que hoy tenemos de vivir en la ilegalidad se debe a un poder judicial ineficaz, corrupto y dependiente de las mismas corrupciones políticas.

Javier Sicilia. Discurso del 13 de Abril de 2011 en Cuernavaca

En el presente apartado, mostraremos la naturaleza de lo que podríamos llamar “el abandono ante la Violencia”, es decir, el proceso mediante el cual el Estado mexicano, a través de los regímenes que lo detentaron, fue mostrando mayor dificultad para otorgar seguridad a los ciudadanos a nivel público y de seguridad nacional. Iremos mencionando, sexenio por sexenio desde Miguel de la Madrid hasta Felipe Calderón cómo es que se ha tratado el tema de la seguridad y el crimen organizado desde el Estado, las acciones que se tomaron en torno a dicho problema y los efectos que se desencadenaron al final, con la emergencia del poder actual de los cárteles de tráfico de drogas y los datos existentes en torno al aumento de la delincuencia y los delitos generados desde el crimen organizado.

Dentro de esta narrativa iremos mostrando algunos datos que muestran que para el sexenio de Felipe Calderón, dicho proceso de abandono del Estado expresado en la inseguridad tuvo un momento álgido. Es en este momento que los cárteles del narcotráfico, grupos delincuenciales basados en la extorsión y el secuestro, y otros actores más, son tratados de manera abierta y manifiesta como generadores de peligro hacia la seguridad nacional. Esto motivó que se diera un alza en el número de asesinatos, desapariciones y otros delitos relacionados con la delincuencia organizada. Ante ello, si bien el gobierno

federal sostenía que las acciones tomadas tendrían éxito combatiendo el problema a partir de una estrategia frontal, el Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad cuestionaría la falta de eficacia del Estado en este rubro.

2.1.1.- El Caso de Kiki Camarena y la incursión de EEUU dentro de las políticas de seguridad en México

Hemos elegido como punto de partida el año de 1984 por la importancia que tuvo la incursión de agencias de seguridad estadounidense en territorio mexicano, así como las presiones del gobierno de Estados Unidos, en la incorporación gradual de militares en el combate al narcotráfico y el crimen organizado. De acuerdo con Astorga (1989) y Morales Oyarvide (2011), si bien el problema del tráfico de drogas ya venía dándose como una preocupación del Estado Mexicano desde el porfiriato (1989), es para el año de 1984 que esto supone presiones internacionales y una serie de cambios en la forma que se percibe el problema de la producción y la comercialización de drogas, precisamente desde la incursión de la DEA contra Caro Quintero en ese tiempo. Veremos cómo fue cambiando gradualmente la política de seguridad pública en periodos posteriores, así como también la emergencia de activistas contra el crimen y sus manifestaciones públicas basadas en el dolor y la pérdida.

Para 1984, hubo algunas incursiones de la Administración para el Control de Drogas de los Estados Unidos (DEA, por sus siglas en inglés) en territorio nacional. Enmarcado en estos hechos, debemos recordar que el Estado Mexicano estaba pasando por un periodo de crisis económica y política que devino en dos hechos muy importantes: 1) La caída de los precios del petróleo de inicios de los años 80, que junto con los problemas de devaluación del peso mexicano frente al dólar y otros factores económicos como la nacionalización de la banca por parte de José López Portillo (presidente de 1976 a 1982) para evitar la fuga de capitales, motivaron a que el régimen de Miguel de la Madrid (1982-1988) tomara una serie de medidas económicas como la privatización de empresas estatales, la subasta de dólares y otras más que dieron un giro de la política económica nacional hacia un paradigma diferente al que habían adoptado los regímenes anteriores; 2) Problemas como los del asesinato del periodista, Manuel Buendía¹⁷, ocurrido en el año de

¹⁷ Manuel Buendía fue un periodista y articulista que tenía una columna muy polémica en el periódico *Excelsior* desde 1958 hasta 1984: *Red Privada*. En ella, Buendía trataba temas y filtraciones relacionadas con

1984, mantenían con un perfil polémico a instituciones de seguridad nacional como la Dirección Federal de Seguridad (DFS), dado el señalamiento hacia agentes de dicha institución en el evento.

Un evento crucial en ese proceso fue el de la destrucción de al menos 5 toneladas de marihuana en el Rancho “El Búfalo”, en Chihuahua, el día 6 de noviembre de 1984, llevado a cabo en un operativo conjunto entre la DEA (con el apoyo del agente encubierto, Enrique Camarena) y el Ejército Mexicano. En ese momento, uno de los capos del narcotráfico más importantes del país, Rafael Caro Quintero, tomó represalias contra Camarena y, posterior a la muerte de éste el 9 de febrero de 1985, se le acusó de su asesinato. Después de dicho evento, Caro Quintero huyó al extranjero, siendo capturado en Costa Rica, en la ciudad de Alajuela, el día 4 de abril del mismo año. Al momento de ser apresado, este capo tenía una fortuna personal de 100 mil millones de pesos de aquella época, además de ser propietario de 38 casas en los estados de Jalisco, Zacatecas, Sinaloa y Sonora. Luego de ser tomado preso, el gobierno de Costa Rica autorizó la extradición a México, y en este país se le asignó una condena de 199 años por delitos de siembra y comercialización de narcóticos, privación ilegal de la libertad en su modalidad de secuestro, homicidio y asociación delictuosa. Para el año de 2013, el Primer Tribunal Colegiado en Materia Fiscal del Tercer Circuito de Jalisco le otorgó un amparo, por lo cual pudo salir de la prisión de máxima seguridad de Puente Grande y proseguir sus procesos penales abiertos en Estados Unidos en libertad.

Este evento generó dos consecuencias muy fuertes en relación con la postura del Estado Mexicano en cuanto al problema del narcotráfico y el crimen organizado: por un lado, se hizo una serie de averiguaciones al interior de los cuerpos policiacos y de la DFS, que derivó en el cierre de esa última institución en el año de 1987, repartiendo sus atribuciones entre la Policía Judicial Federal (PJF)¹⁸ y el Centro de Investigación y

cuestiones de corrupción de funcionarios públicos, narcotráfico, involucramiento de políticos y personalidades con grupos de extrema derecha y, en sus últimas fechas, la incursión de la Central de Inteligencia de los Estados Unidos (CIA) en territorio nacional. Fue asesinado el 30 de mayo de 1984 en la Ciudad de México por un sujeto que posteriormente fue identificado como Juan Rafael Moro Ávila, ex agente de la DFS.

¹⁸ La Policía Judicial Federal fue un órgano de la Procuraduría Federal de la República que se encargaría, a partir de la reorganización hecha en el régimen de De la Madrid, de dar seguimiento a las actividades delictivas de crimen organizado y a los delitos perseguidos de oficio por la PGR.

Seguridad Nacional (CISEN)¹⁹; y por otro, una mayor incursión de las agencias antidrogas del gobierno estadounidense en territorio nacional, que si bien en años anteriores ya era un hecho que agencias estadounidenses se encontraban operando de manera conjunta con cuerpos policíacos mexicanos²⁰, luego de la muerte de Camarena y la captura de Caro Quintero, estas colaboraciones serían más frecuentes (Morales Oyarvide, 2011: 8).

Con la caída de Caro Quintero, fueron cayendo otros capos de la producción de drogas en el país, como Miguel Angel Félix Gallardo, alias “El Padrino”, ex policía federal y posterior líder del Cártel de Sinaloa que ya venía operando en el negocio de la producción y comercialización de drogas desde los años 60 del siglo pasado. Como consecuencia de esta captura, emergen figuras muy fuertes en el negocio del narcotráfico para los años noventa: Amado Carrillo Fuentes, alias “El Señor de los Cielos”, líder del Cártel de Ciudad Juárez; los hermanos Arellano Félix²¹, quienes se hicieron con el control del Cártel de Tijuana; y Joaquín Guzmán Loera, alias “El Chapo”, quien controló la zona de Sinaloa.

La estrategia de combate al crimen organizado desarrollada por el régimen de De la Madrid, entonces, tuvo como puntos destacados los siguientes: 1) desmantelamiento de la DFS y reforzamiento de la PJF como cuerpo de seguridad con atribuciones para perseguir delitos de delincuencia organizada y contra la salud; 2) una cooperación más intensa con las agencias estadounidense de combate a las drogas; 3) captura de capos como Caro Quintero y Félix Gallardo.

¹⁹ El CISEN, que fue creado para 1989, es, de acuerdo con la definición del propio gobierno federal, el “órgano de inteligencia civil, cuyo propósito es el de generar inteligencia estratégica, táctica y operativa, que permita preservar la integridad, estabilidad y permanencia del Estado Mexicano, así como dar sustento a la gobernabilidad y fortalecer el Estado de Derecho” (CISEN, 2015). A esta dependencia quedaron encargadas las atribuciones de la coordinación de estrategias de inteligencia desarrolladas por la otrora DFS.

²⁰ Uno de estos casos previos fue el de la “Operación Cóndor”, cuya implementación se dio en el año de 1977 a partir de operativos conjuntos entre la DEA y el Ejército Mexicano.

²¹ Nos referimos aquí principalmente a Ramón (catalogado como uno de los 10 fugitivos más buscados del FBI, muerto en 2008 en un enfrentamiento con fuerzas del cártel de Sinaloa), Francisco Javier (encarcelado en numerosas ocasiones desde 1980 hasta 2008 por delitos de tráfico de cocaína y portación ilegal de armas de fuego, asesinado el 18 de octubre de 2013 en una fiesta infantil en Los Cabos, Baja California Sur) y Benjamín Arellano Félix (acusado de asesinato, lavado de dinero y tráfico de drogas. Arrestado en 2002 en la ciudad de Puebla por parte del Ejército Mexicano).

2.1.2.- Salinas: la violencia política y el impacto mediático

Los años 90 también contaron con momentos álgidos dentro de la relación entre el gobierno mexicano y los cárteles de la droga. Luego del fin del régimen de De la Madrid, llegó al poder bajo cuestionadas elecciones Carlos Salinas de Gortari. A nivel político y social, trató de generar condiciones que aminoraran la crisis de legitimidad por la que había pasado luego de las elecciones de 1988, implementando programas sociales como *Solidaridad*²², y la creación de un órgano descentralizado para implementar los procesos electorales federales, denominado Instituto Federal Electoral (IFE). Así mismo, a nivel económico, el país mostraba cierta estabilidad luego de las políticas privatizadoras, bajando los niveles de inflación e incentivando la entrada de inversión extranjera directa. Hacia el año de 1992, se daría una coyuntura importante en cuanto a la relación de México con la economía internacional, pues en ese año el gobierno federal firma con Estados Unidos y Canadá el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN), lo que supuso la apertura del mercado interno mexicano a mercancías de dichos países.

Junto con todas esas políticas a nivel social y económico, se continuaron las estrategias de colaboración con Estados Unidos para perseguir a narcotraficantes. La incursión de agentes de la DEA en México continuó en el sexenio salinista. Sin embargo, es en este periodo que fue creciendo la fuerza de capos como Carrillo Fuentes en Ciudad Juárez y los hermanos Arellano Félix en Tijuana. Los hermanos Arellano Félix tuvieron en esta época uno de los cárteles más grandes y fuertes, que logró el control de una de las plazas más importantes como punto de cruce entre México y los Estados Unidos para el tráfico de drogas y armas de fuego, así como también de al menos dos estados del país directamente (Baja California Norte y Sur) y de uno mediante alianzas (Sonora). En el caso de “El Señor de los Cielos”, terminó convirtiéndose durante los primeros años de la década

²² El Programa Nacional Solidaridad (Pronasol, o Solidaridad) fue un programa social de apoyo a indígenas, campesinos, habitantes de áreas rurales y de zonas sub-urbanas, que comenzó a implementarse en el año de 1988, con la llegada de Carlos Salinas de Gortari al poder ejecutivo. Tenía como objetivo “revertir la baja en el nivel de vida de las poblaciones marginadas”, de acuerdo con el propio presidente. Funcionaba a partir de la repartición de recursos a los llamados “Comités Solidaridad”, que eran juntas comunitarias que redistribuían el ingreso a partir de obras de infraestructura pública, créditos a la producción a campesinos, subsidio a alimentos básicos, etc. Para 1994, Salinas informó que Solidaridad funcionaba con 250,000 comités en todo el país que repartieron 52,000 millones de pesos durante toda su administración. Sin embargo, de acuerdo con los informes de CONEVAL, el país pasó de 46.1 millones de habitantes en situación de pobreza a 47 millones, lo que equivalía al 52% de la población total del país (CNN México, 22 de enero de 2013)

de los noventa en el mayor distribuidor de cocaína en Estados Unidos, superando incluso a productores y traficantes colombianos. De acuerdo con la propia DEA, durante el tiempo que estuvo al mando del Cartel de la ciudad fronteriza, tuvo ganancias por 25 000 millones de dólares, cantidad considerable que es equivalente a casi la mitad de la deuda externa neta de México (Pérez Lara, 2011: 212).

El 24 de mayo de 1993, en el Aeropuerto de Guadalajara, un comando que, presuntamente, pertenecía al cártel de los hermanos Arellano Félix (conocido como “Cártel de Tijuana”), inició una balacera en la cual murió el Arzobispo de Guadalajara, Cardenal Juan Jesús Posadas Ocampo. Hay muchas versiones en torno a cómo se desarrolló el evento, que apuntan a diversas motivaciones²³, sin embargo, fue importante ese evento en cuanto a la presión internacional que recibió el gobierno de Carlos Salinas de Gortari por parte del Estado Vaticano (liderado en ese entonces por Juan Pablo II, y representado en México por el nuncio apostólico Girolamo Prigione²⁴). Esto motivó a posteriores operativos que culminaron en el arresto de, entre otros, Joaquín Guzmán Loera (“El Chapo”), en Guatemala, en junio de 1993²⁵; así como también a operativos que derivaron en el debilitamiento del Cartel de Tijuana y la captura posterior de miembros de la familia Arellano Félix.

Igualmente, en el marco de la movilización social dentro del periodo, es imposible dejar de lado la emergencia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en el estado de Chiapas, el día primero de enero de 1994. Habiendo desarrollado labores de reclutamiento y entrenamiento de simpatizantes durante 10 años (desde el año de 1984), el

²³ Hay por lo menos dos versiones que han surgido del hecho. Una de ellas, mencionada por agencias del ministerio público federales situadas en Guadalajara, apuntaba a que el comando de sicarios de los hermanos Arellano Félix buscaba directamente al cardenal por un ajuste de cuentas; mientras que la versión oficial de la PGR sugirió que el objetivo central eran los capos del Cártel de Sinaloa: “El Chapo” Guzmán y Héctor Luis Palma Salazar, alias “El Güero”. (Proceso, 22 de mayo de 2013)

²⁴ Sobre Prigione, Posadas y su importancia dentro de la Iglesia Católica en México, hablaremos en el subtema 3 de este capítulo

²⁵ Joaquín Guzmán Loera, “El Chapo”, fue uno de los narcotraficantes más influyentes dentro del territorio mexicano, especialmente en la primera década del siglo XXI. Comenzó su incursión al negocio de la producción y comercialización de drogas en los años 80, al asociarse con Félix Gallardo. Luego de la captura de éste último, logra hacerse del control del Cártel de Sinaloa, disputándose espacios con los Cáteles de Tijuana y de Ciudad Juárez. En 1993 es encarcelado, pero escapa de la prisión de máxima seguridad de Puente Grande, Jalisco, en el año de 2001. Luego de su escape, tomó el control no solo de la zona de Sinaloa, sino también disputó y logró control sobre el Cártel de Ciudad Juárez. Para el año de su escape, se convirtió en el segundo criminal más buscado por el FBI. De acuerdo a la revista Forbes, en 2013 contaba con una fortuna de 1,000 millones de dólares, ubicándose en el lugar 67 de su lista de hombres más ricos del mundo.

zapatismo surgió a la luz pública como un grupo armado que se manifestaba contra el régimen de Salinas, a favor de su deposición, en contra de la implementación del TLCAN y como un grupo reivindicador de los derechos de los indígenas en torno a la posesión de la tierra. El gobierno federal movilizó tropas hacia los municipios tomados por los zapatistas como San Cristobal de las Casas, Ocosingo, Oxchuc, Las Margaritas, Altamirano, Huixtán y Chanal (en la región de Los Altos, en el centro de Chiapas), ante lo cual los rebeldes pidieron una salida mediante el diálogo. El día 6 de enero de dicho año, el presidente Salinas lanza un mensaje a la nación, en el cual acusa a los miembros del EZLN como “un grupo diferente, ajeno a los esfuerzos de la sociedad chiapaneca”, “profesionales de la violencia nacionales”, y de ser “un grupo extranjero” que no representaba a ningún grupo indígena (Estrategia Electoral, 2010). Ante ello, los zapatistas, en la primera declaración de la selva lacandona, ya habían hecho manifiesto su rechazo a lo que podría llamarse un cuestionamiento de la legitimidad a partir de la falta de autonomía, en los siguientes términos:

Rechazamos de antemano cualquier intento de desvirtuar la justa causa de nuestra lucha acusándola de narcotráfico, narcoguerrilla, bandidaje u otro calificativo que puedan usar nuestros enemigos. Nuestra lucha se apega al derecho constitucional y es abanderada por la justicia y la igualdad. (EZLN, 1994)

Para el día 10 de enero, el gobierno federal ya había propuesto una comisión para el diálogo en Chiapas, a la que llamó “Comisión de Concordia y Pacificación” (COCOPA), encabezada por el ex regente de la Ciudad de México, Manuel Camacho Solís. Este movimiento es muy importante dentro del contexto de la lucha del MPJD en función de haber sido un inicio en la trayectoria de algunos de sus posteriores activistas, como el caso de Javier Sicilia (quien hizo público su apoyo a la lucha del EZLN y formó parte del Frente Zapatista de Liberación Nacional –FZLN-, organización de apoyo a nivel nacional del zapatismo), el obispo Raúl Vera (que en aquel tiempo era obispo coadjutor en San Cristóbal de las Casas, con derecho a sucesión de Samuel Ruiz García) y Pietro Ameglio (también formó parte del FZLN). También nos parece importante señalarlo como antecedente por la impronta que dejó en el MPJD el manejo discursivo sobre la justicia y la dignidad que manejaron públicamente los zapatistas en documentos como la segunda y tercera declaraciones de la Selva Lacandona:

En condiciones de cerco y presionados por distintos lugares que amenazaban con el exterminio si no se firmaba la paz, los zapatistas reafirmamos nuestra decisión de conseguir una paz con justicia y dignidad y en ello empeñar la vida y la muerte. En nosotros encuentra, otra vez, lugar la historia de lucha digna de nuestros antepasados. El grito de dignidad del insurgente Vicente Guerrero, "Vivir por la Patria o Morir por la Libertad", vuelve a sonar en nuestras gargantas. No podemos aceptar una paz indigna. (EZLN, 1994b)

La cuestión indígena no tendrá solución si no hay una transformación RADICAL del pacto nacional. La única forma de incorporar, con justicia y dignidad, a los indígenas a la Nación, es reconociendo las características propias en su organización social, cultural y política. Las autonomías no son separación, son integración de las minorías más humilladas y olvidadas en el México contemporáneo. Así lo ha entendido el EZLN desde su formación y así lo han mandado las bases indígenas que forman la dirección de nuestra organización. (EZLN, 1995)

2.1.3.- La antesala a la alternancia partidista: secuestros y violencia en la Ciudad de México

Con el sexenio de Ernesto Zedillo (1994-2000), nuevos problemas vinieron a flote en materia de economía, política y seguridad pública. En cuestiones económicas, el país enfrentó una crisis económica de la cual tardó en salir casi hasta fin de sexenio. Las causas fueron varias: el desmedido gasto en obras públicas por parte de Salinas al final de su sexenio que generó un déficit en la cuenta corriente equivalente al 7% del PIB, la utilización de los "tesobonos" como forma de pago de la deuda generada por dichas obras, la inestabilidad política derivada de eventos como el levantamiento armado del EZLN y los asesinatos de políticos como Luis Donald Colosio y José Francisco Ruíz Massieu, y la emisión de los "nuevos pesos" que fijó la paridad del dólar de aproximadamente 3,400 pesos por divisa a 3.40 pesos (esto sin respaldo de reservas internacionales). Para resolver dicha problemática, el gobierno aceptó préstamos por parte de Estados Unidos por un monto de 20 mil millones de dólares, elaboró una política fiscal basada en el aumento de impuestos y la elaboración de políticas de rescate bancario, lo que derivó en el apoyo económico a dichas entidades financieras mediante el Fondo Bancario de Protección al Ahorro (FOBAPROA) en 1997.

A nivel político, para ese año (en el cual se celebraron elecciones intermedias en México), el PRI pierde la mayoría absoluta en la cámara de diputados (solo logró 239 diputaciones de 500 en disputa, mientras que el Partido Acción Nacional –PAN- y el Partido de la Revolución Democrática –PRD- lograron 122 y 125 escaños, que sumados

lograban mayor representatividad que el PRI solo), así como la jefatura de gobierno del Distrito Federal, que por primera vez celebraba elecciones para decidir quién encabezaría el ejecutivo de dicha entidad (ganó el ex candidato a la presidencia de la república por el Frente Democrático Nacional -FDN, luego PRD-, Cuauhtémoc Cárdenas Solórzano). Toda esta serie de acontecimientos políticos tuvieron como correlato final la derrota del PRI en las elecciones presidenciales del año 2000, ganando la coalición entre el PAN y el Partido Verde Ecologista de México, cuyo candidato a la presidencia fue Vicente Fox Quesada.

A nivel de seguridad pública, se vivió una fuerte alza en el número de secuestros durante este periodo, especialmente en la Zona Metropolitana del Valle de México. De acuerdo a INEGI, tan solo en el año de 1997, hubo una cantidad de 1,047 secuestros, lo cual representa un alza en las estadísticas en el tema en relación con años anteriores (INEGI, 2001). Para este periodo, también fueron notorios los casos de bandas de secuestradores que emergieron a la luz pública por los personajes a los que privaron de su libertad y por la posterior captura de estos mismos sujetos. Por ejemplo, la banda de secuestradores de Daniel Arizmendi, alias “El Mochaorejas”.

Entre los secuestrados, destaca el caso del empresario Raúl Nava Ricaño, quien fue asesinado por Arizmendi en mayo de 1997. Su madre, Josefina Ricaño, convocó a una marcha el día 29 de noviembre del mismo año, a la que asistieron miembros del Consejo Coordinador Empresarial (CCE), de la Confederación Patronal Mexicana (COPARMEX), del Consejo Nacional Agropecuario (CNA) y otros activistas civiles. Al marchar todos vestidos de blanco de la Glorieta del Ángel de la Independencia al Zócalo Capitalino, la marcha se le conoció como “La Marcha Blanca” (Mendez Soto, 2014: 64). De acuerdo a Méndez Soto, la marcha convocó a un número aún no determinado de manifestantes, que oscila entre 25 mil y 100 mil (Mendez Soto, 2014: 66). Esto derivó en una negociación entre Ricaño, que a partir de ese momento se constituiría como líder de la organización “México Unido Contra la Delincuencia” (MUCD), y el presidente Zedillo, cuyo fruto central fue la implementación de la Cruzada Nacional Contra el Crimen y la Violencia, que implicó una serie de operativos para auditar los cuerpos de seguridad pública, encarcelamiento de policías y agentes vinculados con el crimen organizado, y la

implementación de un gabinete de seguridad nacional solo conformado por secretarios de despacho en materia de fuerzas del Estado (Mendez Soto, 2014: 65).



Foto 2.1: Josefina Ricaño de Nava, fundadora de México Unido Contra la Delincuencia (Fuente: MUCD)

Cabe señalar que para este periodo también destaca la consolidación del Grupo Aeromóvil de Fuerzas Especiales (GAFFE) dentro de la estrategia de seguridad pública del régimen. Dicho grupo era conformado por oficiales y elementos destacados del cuerpo de fusileros paracaidistas de la Fuerza Aérea Mexicana. El objetivo de estos cuerpos era implementar operativos especiales contra grupos armados del crimen organizado y actividades de contrainsurgencia. Para el año de 1997, de acuerdo a informes de la PGR, desertaron un grupo de entre 38 y 40 elementos que se incorporaron a las filas del Cártel del Golfo, en ese momento liderado por Osiel Cárdenas Guillén. Este dato es importante, pues posteriormente este grupo de desertores con entrenamiento especial conformaron lo que hoy se conoce como “Los Zetas”, grupo delincuenciales con influencia dentro de zonas como Tamaulipas y Veracruz que llegó a desplazar al Cártel del Golfo en el control de la zona noreste y sureste del país.

2.1.4.- La calma que precede a la tormenta: el régimen de Fox y el descenso de indicadores de violencia

Con la llegada de la alternancia político partidista en el año 2000, el gobierno de Vicente Fox dio continuidad a la estrategia de seguridad de Zedillo en cuanto a los trabajos del gabinete de seguridad pública. Hacia el régimen de Fox, las estadísticas de denuncias de secuestros bajó de 62.2 denuncias en el segundo semestre de 2000 a 35.7 en la segunda mitad de 2005, así como también la proporción de delitos violentos con respecto a delitos del fuero común (de 18 a 12%) y las de homicidio (de 1,200 a 1,000, aproximadamente) (México Evalúa, 2011: 7).

Aunque las estadísticas en torno a la delincuencia fueron a la baja, fue notorio que en este periodo los cárteles de narcotráfico pasaron a otra fase de su funcionamiento. Para Morales Oyarvide, fue en este momento que dichos grupos delincuenciales comenzaron un proceso de autonomización frente al poder político, teniendo la capacidad de confrontar directamente a las corporaciones policiales e imponer, a nivel local, a mandos de control de las instituciones de seguridad (2011: 9).

El sexenio foxista tuvo eventos significativos como el escape de la prisión de máxima seguridad del Altiplano de Joaquín “El Chapo” Guzmán y el ascenso de actos públicos de violencia perpetrados por agrupaciones delictivas como “Los Zetas”, el Cartel de Sinaloa y el Cartel de Ciudad Juárez. El escape del “Chapo” se dio el día 18 de enero de 2001, escapó del Penal de Máxima Seguridad de Puente Grande, Jalisco, saliendo de la prisión en un carro de lavandería. Esto supuso una severa crítica al régimen de Vicente Fox en materia de seguridad pública, pues la PGR había determinado que en la fuga de Guzmán habían participado tanto presos como custodios al interior del penal.

Los *Zetas* son un grupo delincencial conformado en un primero momento por desertores del Grupo Aeromovil de Fuerzas Especiales (GAFFE). En 1999 se unen como brazo armado al Cártel del Golfo, pero para 2004 se autonomizan y se convierten en un cártel, liderados por Heriberto Lazcano Lazcano, alias “El Lazca” o el “Z-3”. Para el periodo foxista, lograron el control de estados como Tamaulipas, Veracruz, Nuevo León, Coahuila, Tabasco, Campeche, Quintana Roo, Chiapas, y disputaban el control de Guerrero

y Michoacán a otros grupos del crimen organizado como “La Familia Michoacana” y el Cártel de los Hermanos Beltrán Leyva.

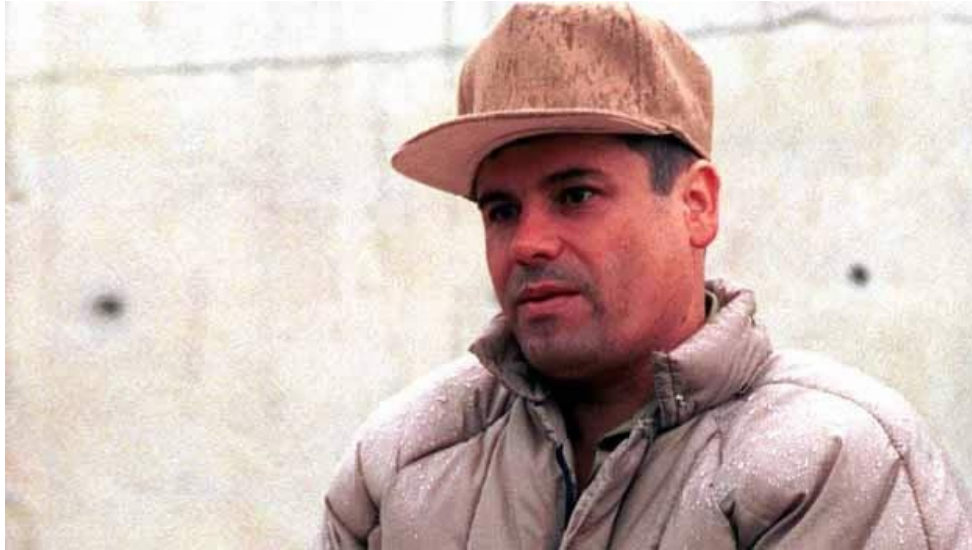


Foto 2.2: El Chapo Guzmán al ser capturado en 1993 (Fuente: CNN)

Posteriormente, dentro del mismo sexenio de Vicente Fox, surgieron dentro de la escena pública otros dos casos de movilización similares al de Josefina Ricaño y México Unido por la Delincuencia: los de María Elena Morera e Isabel Miranda de Wallace. Ambos casos, motivados por el secuestro de familiares por parte de bandas delincuenciales. Morera es esposa de Pedro Galindo, empresario y dueño de las Panaderías Trico, que fue secuestrado el día 20 de septiembre de 2001 por la banda de *Los Colmenos*, integrada por Pedro Sánchez González, Silvia Benítez, Ramón Martínez Ruiz, José Vázquez Muñoz y Abel Benítez.

Galindo pasó 29 días en cautiverio y perdió 4 dedos que fueron enviados como muestra de la captura a Morera y sus hijos. Fue liberado, pero a partir de ese momento, Morera se integra a las actividades de MUCD, que llega a dirigir posteriormente. A Morera se le atribuye la organización posterior de la Mega Marcha Blanca, que se dio el día 27 de junio de 2004, con formas de protesta similares a las que se dieron en el año de 1997 después de la convocatoria de Josefina Ricaño. Convocada por la organización México

Unido Contra la Delincuencia A.C. –nuevamente-, se convocó a que los asistentes fueran vestidos de blanco hacia el Ángel de la Independencia como punto de reunión, para llegar al zócalo. De acuerdo a cálculos hechos por diversos medios, como France Presse, la asistencia a la marcha fue de 250 mil personas. Dentro de la puesta en marcha de la protesta, se dio un evento llamativo que fue narrado por Jaime Avilés en su análisis periodístico sobre el evento:

Eso sí que fue ya el colmo. Un carterista, sorprendido en plena práctica del *dos de bastos* a la mitad del Zócalo, fue capturado ayer a las 2:25 de la tarde por algunos asistentes a la megamarcha contra el secuestro y la inseguridad pública, y estuvo a punto de ser linchado por los enardecidos manifestantes, entre los cuales, sin embargo, se interpuso el grito "no vio-len-cia, no vio-len-cia!", que le salvó la vida al pobre ladrón. Integrantes de la Cruz Roja Mexicana lo rescataron de los brazos de la gente y lo entregaron a la policía preventiva. (*La Jornada*, 21 de junio de 2004)

Ante esta nueva manifestación, que fue recibida por el presidente Fox con la implementación del Programa Emergente de Acciones para Enfrentar el Fenómeno Delictivo (que suponía estrategias de combate al narcomenudeo como la creación de las Unidades Mixtas de Atención al Narcomenudeo –UMAN- de la AFI y la tipificación del secuestro exprés como delito grave), otros actores políticos como Andrés Manuel López Obrador, entonces jefe de gobierno del Distrito Federal, calificara la protesta como “la marcha de los ‘pirrurris’”²⁶, cuestionando la legitimidad de la protesta en términos de su organización por parte de grupos empresariales y no por parte de la sociedad civil. Así mismo, Jaime Avilés, dentro de su crónica titulada “Del acarreo *yuppie* al pueblo raso, cada quien con su bandera” del día 28 de junio, dio cuenta de la diversidad de manifestantes dentro de la marcha:

Aunque la cita era a las 11 de la mañana, el punto de partida estaba a reventar desde las nueve y media. En una maniobra que alguien describió como "el primer acarreo *yuppie* de la historia", cientos de autobuses escolares pintados de amarillo descargaban desde esa hora grupos y más grupos de habitantes de Las Lomas, Polanco y Santa Fe. Vecinos de las

²⁶ Cabe enfatizar la carga valorativa que implica la declaración de López Obrador sobre la marcha blanca de 2004. Dicho político, perteneciente entonces al PRD, aspiraba a ser candidato a la presidencia de la república para el año 2006 a través de dicho partido político de tendencia izquierdista. La palabra “pirrurris” es utilizada en México de manera despectiva para definir a los individuos de clase alta, en alusión a un personaje burlesco de la televisión mexicana interpretado por Luis de Alba, llamado precisamente “El Pirrurris”, que era un hombre de clase alta que hacía críticas a la gente pobre por su estilo de vida y gustos.

colonias Del Valle, Narvarte, Nápoles, Coyoacán, Florida, San Angel Inn y Pedregal de San Ángel invadieron con sus automóviles las calles aledañas a la embajada de Estados Unidos.

Allí estaba toda la clase media panista, católica, apostólica y urbana, pero no menos numerosa era la participación de las pequeñas burguesías e incluso del pueblo raso, así como de ciudadanos originarios de diversos estados, entre los cuales destacaban los de Chihuahua, con sus pancartas alusivas a las asesinadas en Ciudad Juárez; de Nuevo León - congregados éstos en protesta por el asesinato de la estudiante del *Tec* de Monterrey Lizbeth Salinas- y de Morelos, que trajeron consigo vistosos volantes a colores contra el gobernador panista Sergio Estrada Cajigal, quien se mantiene en el poder por obra y gracia de Santiago Creel, secretario de Gobernación, que lo protege contra viento y marea. (*La Jornada*, 21 de junio de 2004)



Foto 2.3: El Zócalo capitalino en la Mega Marcha Blanca celebrada el 27 de junio de 2004, convocada por María Elena Morera (Fuente: Milenio)

2.1.5.- La Estrategia de Seguridad de Felipe Calderón (2006-2012)

Las elecciones presidenciales llevadas a cabo el año de 2006 supusieron una coyuntura muy importante dentro de las relaciones políticas entre los partidos políticos que disputan el control del gobierno federal, en tanto que se dio un repunte de las preferencias hacia los partidos de izquierda de tal manera que pudo disputar seriamente la presidencia de la república mediante su candidato, Andrés Manuel López Obrador (PRD-PT-Convergencia). En unas elecciones bastante cerradas, el candidato del PAN, Felipe Calderón, ganó la contienda con una distancia de 0.62% en relación a su contendiente más

cercano, el propio López Obrador. De acuerdo con autores como Aziz Nassif, las problemáticas como el intercambio de acusaciones, la polarización de las preferencias electorales, la intervención de grupos empresariales a favor del candidato panista y la participación abierta del presidente de la república para intentar excluir a actores políticos de la contienda generaron un clima de inestabilidad que sería definitorio para el futuro en términos de la movilización social, los posicionamientos en torno al presidente electo y a sus acciones políticas (Aziz Nassif, 2007).

Después de la toma de posesión de Felipe Calderón como presidente de México para el periodo 2006-2012, uno de los primeros puntos que aparecieron dentro de su programa de gobierno se enfocó en la lucha frontal del gobierno, mediante sus fuerzas de seguridad (a nivel público y nacional), contra la delincuencia organizada en México, representada por los cárteles de la droga, bandas de secuestradores, extorsionadores, entre otros sujetos considerados fuera de la ley. La guerra contra el crimen organizado implementada por Calderón implicó una reorientación de la estrategia de seguridad. Es decir, los problemas como el secuestro, narcotráfico, extorsión, asesinatos y demás delitos federales ya no serían pensados únicamente como problemas de seguridad pública que atañen a fuerzas policiacas, sino que pasarían a ser pensados como asuntos de seguridad nacional. Los cárteles de la droga y las bandas de secuestradores ya no serían perseguidos únicamente mediante las corporaciones policiacas de los 3 niveles de gobierno, sino también a través del ejército, marina y fuerzas armadas pertenecientes a la Secretaría de la Defensa Nacional. Esta forma de entender el problema de la delincuencia organizada no cambiaría durante todo el sexenio 2006-2012.

De acuerdo con Morales Oyarvide (2011b) y Aguilar y Castañeda (2010), Calderón sugirió una serie de justificaciones mediante las cuales asumía como legítima la estrategia que implementó desde 2007, entre ellas figura: 1) que México ya no solo se podía identificar como un país productor y de trasiego de drogas, sino también como un país consumidor de las mismas; 2) que hubo un aumento en la violencia relacionada con el narcotráfico, lo cual había generado una sensación de inseguridad entre la ciudadanía; 3) que los grupos delincuenciales habían llegado a disputar el control territorial de diversas

zonas al Estado, llegando en ocasiones a suplantar sus funciones y a penetrar la estructura de mandos de las instituciones.

De esta manera, el gobierno federal consideraba que la confrontación directa hacia los grupos delincuenciales a partir de una estrategia armada que involucraba tanto a fuerzas policiales como a elementos de seguridad nacional, hacía frente al problema combatiendo a elementos corruptos dentro de las corporaciones policiales locales y estatales y a los actores que de manera manifiesta formaban parte de grupos de delincuencia organizada.

Para combatir el consumo de drogas, las acciones implementadas por parte del gobierno de Calderón dentro de la estrategia contra el crimen organizado fueron la creación de un programa de atención a la salud y al desarrollo comunitario llamado “Centros Nueva Vida” y la implementación de una estrategia de comunicación social que enfatizaba el slogan “que la droga no llegue a tus hijos” (Morales Oyarvide, 2011: 9). Los Centros Nueva Vida eran “unidades para la prevención, tratamiento y formación de personal para el control de las adicciones, con el propósito de mejorar la calidad de vida individual, familiar y social de la población” (CONADIC, 2010). Estas unidades médicas no solo brindaban apoyo médico a adictos al consumo de drogas, sino que también generaban labores de prevención (pláticas a escuelas cercanas), de apoyo comunitario (formación de grupos de ayuda, actividades musicales o deportivas para jóvenes) y elaboración de investigaciones sobre el impacto del problema en la zona cercana a cada módulo. Para 2010, había 310 Centros Nueva Vida en el país.

En cuanto a la estrategia de combate a la violencia relacionada al crimen organizado, y la posible suplantación de funciones estatales por parte de los grupos pertenecientes al crimen organizado, el gobierno calderonista propuso una política sectorial de procuración de justicia y de seguridad pública que, mediante la acción conjunta de la PGR con las Fuerzas Armadas y la SSP, esto mediante dos ejes: coordinación y cooperación nacional e internacional, y fomento a la participación ciudadana. Es decir, se buscó conjuntar esfuerzos entre todas estas corporaciones para generar “acciones de inteligencia que identifiquen las cadenas de valor de la delincuencia organizada en términos geográficos y logísticos, lo mismo que espacios de impunidad”, así como también motivar

la participación de la ciudadanía en aspectos como la denuncia de criminales (Montero, 2012).

En este periodo, como una forma de apoyar la estrategia de seguridad de Felipe Calderón, el gobierno de los Estados Unidos firma en el año de 2008 con el gobierno mexicano lo que sería llamada la *Iniciativa Mérida*. Dicha iniciativa también involucraría a los países de Centroamérica (Guatemala, Belice, El Salvador, Nicaragua, Honduras, Costa Rica y Panamá) y mediante ella, el gobierno estadounidense apoyaría con equipamiento, recursos económicos, entrenamiento y asesoría a dichas naciones.

Si atendemos a los indicadores que refieren a dichas justificaciones dadas por el gobierno de Calderón, existieron algunos problemas dentro de la implementación de la estrategia de seguridad. En primera, los indicadores de consumo de drogas lanzados por la Encuesta Nacional Contra las Adicciones muestran que en realidad el consumo disminuyó en los años previos al sexenio de Calderón, y cuando asumió la presidencia, subieron. El porcentaje de la población urbana, entre 12 y 65 años, que reconoce haber probado alguna vez cualquier droga ilícita evolucionó así: 5.3 por ciento en 1998, 4.2 por ciento en 2002 y 5.5 por ciento en 2008 (Aguilar y Castañeda, 2010). Del mismo modo, las denuncias por secuestro y homicidios subió a la entrada de Calderón de acuerdo con las cifras de México Evalúa, que muestra que de 1,100 denuncias de homicidios hechas el segundo semestre de 2006, éstas subieron a más de 2,000 en el primer semestre de 2011; y en cuanto a secuestros, para el primer semestre de 2006 se registraron 20 denuncias, mientras que para el segundo semestre de 2010, hubo 160 denuncias (México Evalúa, 2011). Esto puede ser comparado con los datos ofrecidos por Rubén Aguilar y Jorge Castañeda.

Según *Reforma*, hasta agosto de 2009, se habían producido 16 mil 88 ejecuciones en los dos años y ocho meses del sexenio de Felipe Calderón. Para *Milenio* el dato es de 17 mil 952 y para la Procuraduría General de la República (PGR) fue de 15 mil 88. Peor aún, las cifras van creciendo: 2 mil 275 en 2007, según *Reforma*; 3 mil 127 según la PGR; y 2 mil 773 para *Milenio*; En 2008, 5 mil 207 para *Reforma*; según la PGR, 5 mil 661; y, para *Milenio*, 5 mil 685. Por último, *Reforma* contabilizó 3 mil 518, *Milenio* 5 mil 48 y la PGR 6 mil 300 para los primeros ocho meses de 2009, un incremento de casi 50 por ciento sobre el mismo periodo del año anterior. (Aguilar y Castañeda, 2010: 12)

Con esto, podemos ver cómo es que fue dándose un fenómeno de crecimiento de la violencia por motivos de crimen organizado. El Estado Mexicano, gradualmente, tuvo

mayores problemas para lograr mantener estabilidad en el combate a la delincuencia, y el punto más álgido se dio dentro de un régimen en el cual la orientación del Estado hacia el crimen dio un giro muy fuerte: de tratar el asunto como parte de la seguridad pública, es decir, como un asunto que compete a las corporaciones policiales y a los órganos de investigación delictiva como la PGR o la Secretaría de Seguridad Pública, a un asunto de seguridad nacional, que supone la implementación de acciones militares por tratarse de un problema que vulnera la soberanía del Estado.

Estas políticas de combate al crimen organizado tuvieron una serie de reacciones por parte de diversos grupos de la sociedad civil, quienes por un lado, pudieron cuestionar algunos aspectos de dichas políticas, pero por otro lado sostuvieron que el combate frontal era una estrategia efectiva, por lo cual era necesario otorgarle legitimidad. En este aspecto es que encontramos los casos de Isabel Miranda de Wallace, Nelson Vargas y Alejandro Martí.

Isabel Miranda de Wallace, empresaria conocida por ser propietaria de “Showcase Publicidad S.A. de C.V.”, tuvo notoriedad desde el día 11 de julio de 2005, cuando se supo públicamente del presunto secuestro de su hijo, Hugo Alberto Wallace Miranda. Isabel Miranda es esposa de Enrique Wallace, empresario dedicado a la industria de la construcción y al transporte de carga con empresas como HUCLA Transportes S.A. de C.V., y Concretos Huidráulicos S.A. de C.V. El perfil de trayectoria que posee Miranda de Wallace es de empresaria, y ha sido ahí donde se ha desempeñado públicamente.

En dicho día de julio de 2005, Hugo Alberto, de 37 años, había salido al cine con una mujer que Miranda identificó posteriormente como Juana Hilda González Lomelí. Luego de salir de dicha actividad, fue capturado por un comando armado y se notificó al matrimonio Wallace Miranda del secuestro, pidiendo una recompensa de 950 mil dólares. Miranda, utilizando sus propios medios empresariales (en este caso, espectaculares elaborados por la empresa Showcase) y después de haber convocado a diversas ruedas de prensa, visibilizó aún más su caso y dio a conocer líneas de comunicación (teléfonos, emails, páginas de internet) para invitar a la ciudadanía a dar información útil en la búsqueda de su hijo.



Fotos 2.4 y 2.5: Espectaculares mandados a colocar por Isabel Miranda de Wallace en 2005, fuente: Los Angeles Press

Estos espectaculares, como podemos ver, muestran a los presuntos secuestradores (que, habrá que hacer énfasis en ello, las indagatorias al momento previo a su captura los consideraba como sospechosos y no como culpables) y se les atribuye culpa directa. No es a otro actor más: ni el Estado, ni las organizaciones policiales, ni las fuerzas del ejército. Se ofrece una recompensa a quien los localice y se muestran números y direcciones de correo electrónico para colaborar con dicha información. Llama la atención la frase que en ambos anuncios viene: *servicio a la comunidad*, que si bien sabemos que dichos espectaculares eran propiedad directa de Miranda de Wallace (la frase de *servicio a la comunidad* más bien puede remitir a un servicio ofrecido gratuitamente por un tercero hacia la proyección gratuita de un anuncio de interés común), da idea de elementos que buscan legitimación de

la búsqueda. Estos artefactos tienen una carga de sentido que puede interpretarse no tanto como una protesta a nivel directo contra el Estado, sino una forma de atribuirse algunas de sus funciones, especialmente la de dictar un juicio sobre la responsabilidad de los sospechosos, de manera legítima por ser un servicio comunitario.

Finalmente, los presuntos secuestradores son capturados en diciembre de 2010, meses después de estas acciones de visibilización del caso, a tres presuntos culpables del secuestro y asesinato de Hugo Alberto Wallace: Juana Hilda González Lomelí, Jacobo Tagle Dobín y César Freyre Morales. Posterior a este hecho, Miranda de Wallace funda “Alto al Secuestro” como una plataforma ciudadana que permitiría agrupar a víctimas de secuestro y/o desaparición, así como también pugnar por una Ley de Protección de Derechos a Víctimas de Secuestro.

Su presencia pública y la cercanía de su postura sobre el tema del combate al crimen organizado con la del presidente Calderón, le hicieron ser considerada como candidata del Partido Acción Nacional al gobierno del Distrito Federal. Sin embargo, su postura ante el crimen organizado, su participación dentro de la búsqueda de su hijo y su propia incursión en la política partidista (sin ser propiamente afiliada a algún partido político) le hicieron blanco de críticas y cuestionamientos.

Durante el transcurso de su exposición pública, fue premiada por parte de la presidencia de la república en 2010 el Premio Nacional de Derechos Humanos. Pero también tuvo críticas como las evidenciadas por reportajes como el de Anabel Hernández, de la revista *Proceso*, que afirmaban que las pruebas que demostraban el secuestro y asesinato del Hugo Alberto Wallace eran inconsistentes, especialmente en el caso de una gota de sangre que, se afirma, es coincidente con el ADN del padre biológico del desaparecido (*Proceso*, 10 de junio de 2014). Así mismo, su activismo en torno a temas como el de Florence Cassez²⁷ y Nestora Salgado²⁸ ha provocado que representantes

²⁷ Florence Cassez es una ciudadana francesa, que fue encarcelada en México el 8 de diciembre de 2005, bajo la acusación de pertenecer a una banda de secuestradores conocida como “Los Zodiacos”. Su proceso fue muy polémico en tanto que se denunciaron fallas al debido proceso en la averiguación que se siguió en su contra, generando un conflicto diplomático entre México y Francia que derivó en la cancelación del “Año de México en Francia” en 2011. Finalmente, el 23 de enero de 2013, la Suprema Corte de Justicia de la Nación revisó su caso, votando a favor de su liberación (3 votos a favor, 2 en contra).

legislativos de partidos como PRD y Partido del Trabajo (PT) critiquen su postura a favor de la criminalización de dichas personas.

Nelson Vargas es un entrenador, empresario y comentarista deportivo. Egresó de la Escuela Nacional de Educación Física (ENEF) y participó en 10 ediciones de los Juegos Olímpicos, siendo en tres de ellas entrenador de equipos de natación. Es dueño de la cadena de escuelas de natación, “Acuática Nelson Vargas”, creada en el año de 1978, que cuenta con 16 sucursales en estados como Aguascalientes, Jalisco, Querétaro, San Luis Potosí, Estado de México, Puebla y el Distrito Federal. Previamente, había sido entrenador de natación y funcionario en el Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS), de 1961 hasta 1982. Dos facetas suyas, previo al secuestro de su hija, lo tenían presente dentro de la opinión pública: su labor de comentarista en los años 90 para eventos relacionados con disciplinas de natación en Tv Azteca y Canal Once, y su paso como director de la Comisión Nacional del Deporte (CONADE) en el sexenio de Vicente Fox. Como podemos ver, su trayectoria previa lo ubica como un directivo deportivo y empresario.

El día 10 de septiembre de 2007, Silvia Vargas Escalera, hija de Nelson, fue secuestrada por integrantes de la banda de *Los Rojos* (Cándido, Manuel y Raúl Ortiz González fueron señalados como integrantes de la misma, tiempo después). Esto al salir de su casa, ubicada en la colonia San Jerónimo, en el sur de la Ciudad de México. Los padres de Silvia, quien al momento contaba con 18 años de edad, fueron notificados por los mismos captores de la situación, y exigieron un pago para liberar a la joven que no fue informado por el matrimonio Vargas Escalera. Luego de saber del secuestro, ambos padres dieron cuenta a la Unidad Especializada en Investigación de Secuestros de la Subprocuraduría de Investigación Especializada en Delincuencia Organizada (SIEDO) de la PGR, siendo abierta la averiguación previa PGR/SIEDO/UEIS/238/2007. No se informó

²⁸ Nestora Salgado fue Coordinadora Regional de la Policía Comunitaria del municipio de Olinalá, Guerrero. En el marco del alza en la inseguridad en la zona después de 2007, momentos en los cuales se registraron una serie de enfrentamientos entre fuerzas federales y miembros del Cártel de los hermanos Beltrán Leyva, en diversos municipios se montaron cuerpos de seguridad conformados por habitantes armados; Salgado formaba parte de uno de estos cuerpos de policía comunitaria. El 9 de julio de 2013 fue acusada por Mariza Meza y Susana Baltazar de privación ilegal de la libertad en perjuicio de Yesenia y Betsabé, hijas de ambas y menores de edad, siendo consignada por elementos del ejército mexicano el día 22 de agosto del mismo año. A favor de ella se han pronunciado 134 diputados de partidos como PRD, PT, Movimiento Ciudadano (MC) y 172 organizaciones civiles defensoras de derechos humanos. Miranda de Wallace y Alejandro Martí se han pronunciado contra su liberación.

nada a la opinión pública sino hasta el 25 de agosto de 2008, en que se ofreció la primera conferencia de prensa hecha por Nelson Vargas, Silvia Escalera y Nelson Vargas Escalera, hijo de los anteriores. En ella, dieron cuenta de los detalles de la desaparición de la joven y denunciaron la falta de resultados de parte de la PGR. Para el día 28 de noviembre, luego de declaraciones hechas por Genaro García Luna (entonces Secretario de Seguridad Pública) y Eduardo Medina Mora (Titular de la PGR), en las cuales se comprometían a dar resultados en torno al caso y al combate a la delincuencia en general, Vargas volvió a dar una conferencia de prensa, en la cual denunciaba que la PGR estaba desdeñando los aportes de la familia hacia la investigación, que consistían en testimonios, datos de personas sospechosas y pistas para hallar a Silvia Vargas Escalera. Es en esa conferencia cuando Nelson Vargas hace una declaración de protesta muy comentada en ese momento:

Ya pedí, ya supliqué, ya lloré, ya imploré. Ahora exijo al licenciado Eduardo Medina-Mora, procurador General de la República, y al ingeniero Genaro García Luna, secretario de Seguridad Pública: resuelvan este caso, encuentren a mi hija, encuentren a Silvia. [...] Nos dicen que no tenemos nada. ¿No hay nada...? ¡Eso es no tener madre! (*La Crónica*, 27 de septiembre de 2008)

El día 5 de diciembre del mismo año fue hallado el cuerpo de Silvia Vargas en una casa del pueblo de San Miguel Xicalco, de la Delegación Tlalpan de la Ciudad de México. Luego de ello, la familia Vargas Escalera recogió el cuerpo y le dieron sepultura en el Panteón Francés de San Joaquín. Después de ello, ni Vargas ni su familia volvieron a dar conferencias de prensa ni hicieron acciones de protesta. Para julio de 2009 es detenido el chofer de la familia, Oscar Ortiz González, quien era hermano del líder de la banda *Los Rojos* y contribuyó al secuestro de Silvia. Días después, cayeron los demás presuntos plagiarios.



Foto 2.6: Nelson Vargas y Silvia Escalera, en conferencia de prensa del día 28 de noviembre de 2008. Al fondo, la foto de Silvia Vargas Escalera. (Fuente: El Informador)

La forma en que se manifestó Vargas fue a través de la convocatoria a conferencias de prensa donde, de forma manifiesta, expresa emotividades y culpa a las autoridades como la PGR y la SSP de ineficacia y de falta de resultados, no del crimen en sí. El grito que denuncia que las acciones de las autoridades reflejan “no tener madre” es de una indignación por las formas en que se trató el caso, y no porque ellas hayan tenido la culpa de la muerte de Silvia. Y la muestra de las emotividades como forma de manifestación pública no solo se reducen a los dichos y las expresiones de Vargas y su ex esposa, sino también pueden verse en la muestra al fondo de la fotografía de Silvia Vargas, como una forma de evocarla y de mostrar a la opinión pública sus características físicas para poder contribuir con información sobre su paradero.

El caso de Vargas tuvo gran notoriedad no solo por las características del crimen en sí, sino porque motivó a Nelson Vargas a manifestar públicamente su condición de víctima, hacer una crítica a la forma en que su caso había sido llevado por los organismos de seguridad con una gran carga de emotividad ante los medios de comunicación, y porque se hizo público en paralelo al caso de otro empresario cuyo hijo había sido secuestrado: Alejandro Martí.

En el caso de Martí, dueño de una empresa dedicada a la venta de artículos deportivos, hacia 1968 comenzó su carrera como dueño de tiendas dedicadas a la venta de artículos y ropa deportiva, justo en el auge de los Juegos Olímpicos celebrados en este país en dicho año. Su negocio fue tan redituable en ese momento que abrió más tiendas dentro de la Zona Metropolitana del Valle de México, así como también abrió la cadena de gimnasios “Sport City”. Para el año de 2007, vende sus acciones al empresario mexicano Alfredo Harp Helú, tras considerar la inversión de sus ganancias en otros negocios y fundaciones de apoyo social. A nivel público era conocido principalmente como empresario, dedicándose exclusivamente a ello.



Foto 2.7: Alejandro Martí, en la firma del Acuerdo Nacional por la Justicia, la Seguridad y la Legalidad: “Si no pueden, renuncien” (Fuente: El Siglo de Torreón)

El día 4 de junio del año 2008 fue conocido el secuestro de Fernando Martí, hijo de dicho empresario, al ser levantado por sujetos vestidos como policías federales que formaban parte de la banda de secuestradores conocida como *La Flor*, integrada por Noe Cañas Obañes, Lorena Gonzalez Gonzalez (alias *La Lore*), Sergio Humberto Ortiz Juárez (alias *El Apá*) y otros integrantes de la banda de *Los Petricciolet*: José Antonio Jiménez Cuevas (alias *El Niño*) Abel Silva Petricciolet y Andrés Parada Ponce. Posteriormente, el día primero de agosto de 2008 fue hallado su cadáver de Fernando, de 14 años, al interior de su vehículo: un automóvil deportivo BMW del cual salió de su casa el día de su

secuestro²⁹. Antes de conocerse del deceso de Fernando, su padre apareció en medios de comunicación masivos para solicitar apoyo de la ciudadanía y de las corporaciones policiales (concretamente, a nivel federal y a nivel Distrito Federal) para la localización de su hijo. Esto a partir de conferencias de prensa convocadas durante los días intermedios entre el secuestro y el hallazgo del cuerpo del joven.

El día 21 de agosto de 2008, ya conocida la suerte de su hijo y en el marco de la firma del Acuerdo Nacional por la Justicia, la Seguridad y la Legalidad, Alejandro Martí hizo público su rechazo al desempeño de los cuerpos de seguridad pública del país, solicitando la renuncia de los funcionarios públicos ante lo que consideraba un carácter inoperante de sus acciones.

Seguramente ustedes recordarán aquellas épocas de oro de la Ciudad de México. Donde los niños jugaban en las calles; las calles, los parques públicos, eran una extensión de nuestros hogares. A nadie le preocupaba que salieran a jugar nuestros hijos, y nosotros mismos salíamos a pasear. ¿Qué nos pasó? Con el tiempo empezamos a oír que a un amigo, que a un pariente... lo asaltaban, lo robaban. Que a trabajadoras después de salir de su oficina y subirse en una combi, las violaban. A muchas de ellas que iban en los taxis, o en los minitaxis para irse a sus casas, bueno pues le robaban todo lo que tenía. ¿Cuántas veces no hemos oído que bandas van en las quincenas a las obras para saquear a los pobres albañiles que estuvieron trabajando todo el tiempo y que llegaban a quitarles su dinero? Pero también, ¿Cuántas veces hemos oído a micro empresarios que han comprado con mucho esfuerzo un taxi y que su primera aventura empresarial es un cuchillazo en el estómago para robarle el carro? Eso es lo que hemos logrado. Y desgraciadamente, ¡Todo esto, creo que ha pasado a ser el paisaje urbano de todos los mexicanos! Lo vemos, leemos los periódicos, los actos de delincuencia... Ya no nos afecta. ¡Lo único que nos afecta es el terror interno que tienen los mexicanos de salir a las calles! México hoy está en crisis de seguridad. ¡Hoy México vive una de las peores épocas de la historia en ese tema! Yo perdí mi hijo, y estoy seguro que esta desgracia hizo que México ganara un hijo. Porque la fuerza de Fernando, y el gran sufrimiento de nosotros, canalizándolo a lo positivo, decidimos que él, desde allá, nos ayude a todos a ser un México mejor.

[...]Señores: Si piensan que la vara es muy alta, si piensan que es imposible hacerlo, si no pueden, ¡Renuncien! Pero no sigan ocupando las oficinas de gobierno, no sigan recibiendo un sueldo por no hacer nada, que eso también es corrupción. (Wunjo1957, 21 de agosto de 2008)

Encontramos en el discurso de Martí una oposición entre los tiempos pasados, *la época de oro*, y los tiempos actuales, *una de las peores épocas de nuestra historia*. Esta oposición está basada en su percepción sobre el aumento de la inseguridad, que se ve reflejado en la muerte de su hijo, Alejandro. Más allá de hablar de su caso en este evento, al que no obstante se refiere al comentar que *México ganó un hijo* luego de la exposición de su caso y las muestras de respaldo que recibió, trata de incluir a diversos sectores dentro de sus circunstancias, de clase media y baja: albañiles, taxistas poseedores de unidades, microempresarios, trabajadoras de oficina, etc. En ningún momento hace un cuestionamiento sobre el Estado, sino más bien alerta que la falta de competencia ante el aumento de la violencia es una forma de corrupción, pues se trata de un acto de *cobrar por no hacer nada* y amerita la renuncia de los funcionarios públicos (una lógica que adquiere sentido desde una cuestión económica, dado que la búsqueda de eficiencia ante el gasto de recursos es una lógica de optimización de beneficios). En suma, tenemos un acto de protesta que gira en torno al marco maestro de la ciudadanía y la lógica económica del equilibrio entre el costo y la ganancia, junto con apelaciones emotivas hacia los tiempos pasados como mejores y la inclusión de la experiencia de daño de actores de clases baja y media.

En noviembre del mismo año, crea la fundación “México SOS”, con la cual se busca dar apoyo informativo y de asesoramiento a víctimas de secuestro y posicionar dentro de la agenda pública la creación de una reforma penal con castigos más severos a quienes priven de la libertad o asesinen a terceros. Con la participación de Martí en agosto de 2008 en la firma del Acuerdo Nacional por la Justicia, la Seguridad y la Legalidad, el empresario fue tomando notoriedad y presencia dentro de las reuniones que el presidente Calderón efectuó posteriormente para tratar el tema de la delincuencia organizada. Partidario de la estrategia de “mano dura” contra el crimen, concilió con otros activistas que surgieron en el contexto de los regímenes panistas: María Elena Morera y la citada Isabel Miranda de Wallace.

Como hemos podido ver, la historia de las políticas del Estado Mexicano en relación al combate al crimen organizado fueron pasando de ser vistas como un problema de seguridad pública a un problema de seguridad nacional. Pero este paso no solo implicó

que el problema se combatiera con fuerzas del orden distintas (de policías a efectivos del ejército), sino una serie de aspectos que deben ser considerados en el marco de nuestro análisis.

1. La creciente intromisión de agencias de seguridad estadounidenses para la captura de capos del narcotráfico y sicarios subordinados a estos. Este tipo de estrategias tuvo su momento de auge a través de la firma de dos acuerdos con EEUU en torno a temas de combate al crimen: el Plan Puebla Panamá y la Iniciativa Mérida. En este sentido, las políticas de combate al crimen organizado no necesariamente tienen origen local o nacional, sino que son parte de lo que Santos llamaría “la globalización del derecho”, es decir, la proliferación de normas e instituciones jurídicas que supera el ámbito nacional (1998: 15). Sin embargo, de manera más directa, también esto ha implicado en este caso que un país hegemónico pueda desarrollar labores de seguridad en un país ajeno, como en los casos de Colombia o Panamá.
2. La búsqueda de mayor equipamiento de las fuerzas de seguridad pública, así como mayor capacitación a elementos de las diversas corporaciones que tendrían dichas mejoras técnicas. En este sentido, para el desarrollo de lo que Calderón llamó la “Guerra contra el Crimen Organizado”, y con los recursos otorgados por parte del gobierno estadounidense en el marco de la Iniciativa Mérida, se hizo una gran inversión en armamento y capacitación para su uso, poniéndose mayor énfasis en estos aspectos técnicos que propiamente en el mejoramiento de la eficacia para la resolución de casos ya denunciados en ministerios públicos. A la acción estatal de atribuir a estas mejoras técnicas la posibilidad de que los ciudadanos se puedan sentir más seguros ante un clima de delincuencia es a lo que Arteaga Botello llama “Populismo Punitivo”, que va acompañado de esquemas de seguridad donde la población también es involucrada dentro del mismo proceso, con la potencialidad de que, ante cualquier fallo, la responsabilidad no debe ser atribuida por completo al Estado, sino también a los ciudadanos (Arteaga Botello, 2005: 343).
3. La incorporación de actores emergentes de la sociedad civil dentro de diversos eventos y diálogos para la legitimación de la estrategia llevada a cabo por Calderón. Si bien, en un principio, los activistas como Miranda de Wallace, Morera y Martí

levantaron la voz para exigir que sus casos fueran resueltos, invitando a los funcionarios públicos a renunciar si esto no hubiera sido posible, esto no obstaculizó un diálogo gradualmente más cercano entre dichos activistas y el régimen, sosteniendo posteriormente que las acciones llevadas a cabo contra la delincuencia eran las mejores en relación con las que anteriormente se implementaron. Las movilizaciones llevadas a cabo por dichos activistas, en este aspecto, no trataban de generar una crítica integral al proceso de desmodernización en sí –lo que haría un movimiento social de carácter *societal*, desde la perspectiva de Alain Touraine (2012)-, sino más bien se trataron de reclamos focalizados de justicia. Si bien estas formas de protesta no duraron mucho, tuvieron una gran importancia dentro de la crítica a las estrategias del Estado contra el crimen, pues a partir de sus experiencias de dolor y pérdida, estos actores saltan a la escena pública para demandar reconocimiento por su propio caso. En el MPJD, este sería un punto de partida, pero no un elemento definitorio.

Así, vemos que este proceso de desmodernización de la relación del Estado con la Ciudadanía implicó procesos complejos donde la necesidad del fortalecimiento estatal no trajo consigo una mayor defensa de libertades y derechos para los gobernados, aspectos que serían cuestionados por el MPJD al emerger como sujeto colectivo en protesta.

2.2.- El abandono económico: el modelo económico efficientista y los empresarios en México

Los empresarios han sido omisos al cuidar sus intereses particulares por encima de los de la gente que hace posible la vida de los pueblos. Su egoísmo y su vida timorata les ha impedido denunciar a quienes de entre ustedes –que administran la banca y tienen algún tipo de empresas–, lavan dinero; les ha permitido administrar el desempleo para explotar el trabajo honrado, pero mal pagado, y maximizar sus ganancias; les ha permitido destruir formas de comercio nacidas de la vida de la ciudadanía con el fin de expandir sus mercancías y sus industrias, y destruir las formas de vida autóctonas. Han sido omisos –y aquí me refiero a los monopolios mediáticos– al no permitir la democratización de los medios, al manipular a la ciudadanía a través de ellos para conservar sus intereses, expandir sus capitales y negociar con los partidos. No es posible que en esta nación tengamos al empresario más rico del mundo y a 50 millones de hombres, mujeres, niños y niñas, despojados y sumidos en la miseria. Hoy somos testigos de una guerra entre los gigantes de la telecomunicación, una guerra tan imbécil y absurda como la que vivimos entre el crimen y el gobierno, y ya no sabemos bien si su disputa es por los mercados, por el espectro o por saber quien logra expoliar más a los mexicanos.

Javier Sicilia. Discurso del 13 de Abril de 2011 en Cuernavaca

En este apartado, trataremos de analizar algunos aspectos que tienen que ver con las condiciones económicas que se fueron dando durante los últimos 30 años. Veremos, primeramente, la implementación del modelo económico efficientista en el país y el comportamiento del Estado dentro del periodo de 1982 hasta 2012 en cuanto a la liberalización del mercado nacional.

Partimos de la idea de que la desmodernización económica en México dio como resultado problemas como el incremento de condiciones de precarización laboral, aumento de la pobreza y una percepción dentro del MPJD donde dichas situaciones dieron pie al aumento del narcotráfico y de la criminalidad. De esta manera, este movimiento argumentaría discursivamente que la lógica económica de la maximización de las ganancias al menor costo derivaría en una merma a la dignidad humana y un punto de partida para juzgar a su adversario como un actor aparentemente deshumanizado. Desde la perspectiva de Touraine, esto será importante para entender los reclamos de un movimiento social hacia el retorno del sujeto, pues dicha percepción de desprotección ante las condiciones de la esfera mercantil es atribuida a un proyecto histórico agotado (Touraine, 2006: 257).

El cambio de patrón de reproducción de capital en nuestro país, de una economía con énfasis en el crecimiento interno al modelo efficientista, se dio a principios de los años ochenta del siglo pasado. Posterior a los problemas económicos derivados de las fluctuaciones en los precios del petróleo, la devaluación de la moneda mexicana y la falta de confianza que habían generado las decisiones gubernamentales en la inversión privada tanto nacional como extranjera, en 1982 el presidente de la Madrid anunció una serie de medidas económicas que tratarían de buscar un giro distinto en la visión económica del gobierno. A esto siguieron políticas económicas muy concretas, como la privatización de empresas estatales (ingenios, comercializadoras de productos agrícolas, industrias de producción de alimentos, armadoras de autos y, por supuesto, la compañía de teléfonos, ferrocarriles y televisoras estatales bajo el régimen de Salinas).

Este tipo de decisiones gubernamentales no solamente deben entenderse como una forma de dar una salida a tanta presión que significaba sostener un paradigma económico que había generado diversas contradicciones, sino que también debe dimensionarse desde dos aspectos muy específicos: primeramente, con estos cambios en el papel del Estado dentro de la economía nacional, se dio el fin de un perfil del Estado en la economía que había adoptado desde tiempos de Cárdenas en materia laboral, es decir, un Estado autoritario, pero que permitió a los sindicatos afiliados a la Confederación de Trabajadores de México (CTM) participar como parte de la definición de políticas laborales, e incluso poseer cargos de elección popular (de la Garza, 2003: 2-3). Segundo, con la posterior apertura de mercados y la creciente desregulación en materia de importaciones e inversión extranjera pactada al ingreso de México en el Acuerdo General de Aranceles y Comercio (posterior OMC), incursionaron nuevos actores empresariales provenientes de países extranjeros que trataron de aprovechar la oportunidad, instalando maquiladoras en zonas específicas del país, y de esta manera fueron dándose formas diferentes de relación laboral que anteriormente no habían sido vistas: los *sindicatos de control*. Dadas estas condiciones, podríamos decir que el cambio de patrón de reproducción de capital generó condiciones que propiciaron al mismo tiempo una salida ante la creciente ola de aspectos críticos de la economía orientada hacia el interior (aumento de la inflación, de la deuda externa, caída del poder adquisitivo de la moneda mexicana), sino también una forma en que sujetos laborales

como los trabajadores sindicalizados fuera perdiendo influencia dentro de la elaboración de las políticas económicas o, en su defecto, su cooptación para sostener los nuevos cambios.

El gobierno mexicano trató de hacer del mercado nacional un espacio más abierto, libre, pero considerando con mayor fuerza la eficiencia en la producción que el aseguramiento de las condiciones de los trabajadores. En ese sentido, las disposiciones que fueron dándose a partir de 1982 tenían como objetivo facilitar la inversión de la alta burguesía (nacional y extranjera) a costa de sacrificar la distribución de la riqueza. Veremos en el siguiente subtema cómo es que esta tendencia se refleja dentro de indicadores económicos como el de población en situación de pobreza y tasas de desempleo abierto.

Las políticas económicas de Miguel de la Madrid darían pie a lo que llamaría la “Reconversión Industrial”, que consistiría en la venta de empresas paraestatales al capital privado. Entre tales empresas, se encontraban ingenios cañeros, bancos, siderúrgicas, minas, entre otras entidades productivas. A la par de este proceso, el gobierno mexicano fue eliminando barreras arancelarias hacia la importación de mercancías del exterior, permitiendo mayores libertades de comercialización a empresas de otros países (principalmente de Estados Unidos). En el año de 1986, México firma el Acuerdo General de Aranceles y Comercio (GATT, por sus siglas en inglés, posterior Organización Mundial de Comercio), con lo cual garantiza que el proceso de reformas económicas estructurales seguiría en sexenios siguientes. Para este periodo,

[...] entre 1983 y 1988 la renta per cápita de México cayó a una tasa de un 5 % anual; el valor de los salarios reales de los trabajadores cayó entre el 40 y el 50 %; la inflación, que durante la década de 1960 había oscilado entre el 3 y el 4 % anual, había crecido hasta contarse por decenas después de 1976, y en varios de aquellos años arrojó cifras superiores al 100 % (Harvey, 2007: 108).

Hacia el periodo presidencial de Salinas de Gortari, tres hechos fueron de gran importancia dentro de la política económica del sexenio: la detención del líder petrolero Joaquín Hernández Galicia, “La Quina”, la desaparición del ejido y la firma del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN). El primero marcó un momento importante para entender lo que serían las acciones del PRI-gobierno en los últimos años del siglo XX: un cuestionamiento directo al régimen por parte de un sector sindical con una cantidad de trabajadores importante puede devenir en la implementación de la mano dura.

La Quina cuestionó la candidatura de Carlos Salinas en el 88, apoyó la de Cuauhtémoc Cárdenas por el Frente Democrático Nacional (FDN, posterior PRD), aunque en términos de la política económica seguida por el PRI no tenía grandes cuestionamientos, toda vez que los privilegios del sindicato petrolero seguían intactos a pesar de las políticas de eficiencia (participación accionaria dentro de PEMEX, salarios altos en relación a otros sectores productivos, prestaciones que van desde servicios médicos proporcionados por la paraestatal hasta construcción de unidades deportivas para los trabajadores, etc.). La desaparición del ejido como unidad de tenencia de la tierra implicó la posibilidad de fraccionar los terrenos comunales para beneficio privado, vender éstos y, muy especialmente, que el Estado Mexicano dejara de considerarse garante de la propiedad comunal en este aspecto. De ahora en adelante, la tierra sería de quien pudiera adquirirla como un bien inmueble. La firma del TLCAN en 1992 y su implementación en 1994 afianzó la llegada de más inversión extranjera, y con ello, métodos de producción que, o inhibían la conformación de grupos sindicales (como en el caso de Walmart y McDonald's dentro de México), o afianzaban la creación de sindicatos de control típicos de las maquilas al norte del país.

Con el sexenio de Ernesto Zedillo (1994-2000), nuevos problemas vinieron a flote en materia de economía. En cuestiones económicas, el país enfrentó una crisis económica de la cual tardó en salir casi hasta fin de sexenio. Las causas fueron varias: el desmedido gasto en obras públicas por parte de Salinas al final de su sexenio que generó un déficit en la cuenta corriente equivalente al 7% del PIB, la utilización de los “tesobonos” como forma de pago de la deuda generada por dichas obras, la inestabilidad política derivada de eventos como el levantamiento armado del EZLN y los asesinatos de políticos como Luis Donaldo Colosio y José Francisco Ruíz Massieu, y la emisión de los “nuevos pesos” que fijó la paridad del dólar de aproximadamente 3,400 pesos por divisa a 3.40 pesos (esto sin respaldo de reservas internacionales). Para resolver dicha problemática, el gobierno aceptó préstamos por parte de Estados Unidos por un monto de 20 mil millones de dólares, elaboró una política fiscal basada en el aumento de impuestos y la elaboración de políticas de rescate bancario, lo que derivó en el apoyo económico a dichas entidades financieras mediante el Fondo Bancario de Protección al Ahorro (FOBAPROA) en 1997. Para este periodo, el Estado vende dos empresas estratégicas en términos de comunicaciones y

transportes a la inversión privada: Teléfonos de México (comprada por Carlos Slim Helú, quien posteriormente sería considerado por la revista Forbes como el hombre más rico del mundo) y Ferrocarriles Nacionales de México (comprada por diversos inversionistas nacionales y extranjeros como TMM, Pacific Railways, Grupo México, Alstom, entre otros). Si bien, con este tipo de medidas se fueron dando resultados a largo plazo que garantizaban cierta estabilidad económica en los últimos años del sexenio de Zedillo, esto no significó la continuidad del PRI a la cabeza del gobierno mexicano. En estas condiciones, llega a la presidencia el guanajuatense Vicente Fox en el año 2000.

Con la llegada de Vicente Fox a la presidencia, proveniente de un partido centroderechista que no representaba un sector crítico de la economía neoliberal, no se otorgaba ninguna seguridad a los líderes sindicales agrupados en la CTM (salvo el caso de Elba Esther Gordillo, del SNTE), no así a empresarios de mediano y gran calado. Si bien la política económica de Fox fue notoria por sus intentos fallidos de proponer una reforma en la recaudación fiscal, un aumento al Impuesto al Valor Agregado de 15% y el gravamen con IVA a alimentos y medicinas este tipo de políticas hacían ver que, a pesar de haberse dado un proceso de *transición política*, esto no implicaba un cambio en las condiciones que la clase dominante dentro del país (y la de capital extranjero) habían aprovechado desde los años ochenta del siglo pasado. De acuerdo con Julio Boltvinik, si bien las estadísticas oficiales marcaron un descenso en la pobreza a nivel nacional durante el periodo, los instrumentos para la medición de dicho rubro tuvo serias fallas metodológicas que inflaban los datos sobre ingreso y gasto; sin embargo, de acuerdo con sus propias mediciones la pobreza subió de 78,370 pobres registrado al año 2000, a 84,723 en 2004, basado en su propio Método de Medición Integral de la Pobreza (Boltvinik, 2006). Así, la continuidad del modelo económico eficientista, si bien pudo generar condiciones de estabilidad en indicadores macroeconómicos como un crecimiento regular del PIB o el mantenimiento del tipo de cambio del peso frente al dólar, esto no supuso mayor redistribución del ingreso ni mejoras en las condiciones de vida de las clases bajas.

Hacia el régimen de Calderón (2006-2012), la política económica en México se caracterizaría por la búsqueda de la apertura de PEMEX al sector privado, la propuesta de impuestos como el Impuesto Empresarial a la Tasa Única (IETU, para empresas dedicadas

a enajenación de bienes, prestación de servicios independientes y otorgamiento de bienes y servicios en general), la propuesta de reforma laboral que reglamentaría y legalizaría prácticas de flexibilización laboral como la subcontratación (*outsourcing*) y el pago por horas en algunas empresas. En el periodo que corresponde al gobierno de Calderón, los indicadores sobre empleo y pobreza muestran un panorama relativamente agreste. En materia de población en situación de pobreza, ésta aumentó de un 52.8% (2010) a 53.3% (2012). Si bien la pobreza extrema bajó durante ese mismo periodo, de un 13% a un 11.5%, las estadísticas de pobreza media aumentaron de un 39.8% a un 41.8% de la población nacional (INEGI, 2015). Este aumento de la pobreza se muestra como parte del contexto desde el cual se han venido implementando las políticas económicas y sociales que forman parte del modelo económico eficientista. La disminución de la pobreza extrema puede asociarse a la implementación de programas sociales como *Oportunidades*, que se ha dirigido principalmente al apoyo con becas (alimentaria, educación, salud) a familias que se encuentran dentro de esta clasificación, sin embargo, la disminución de este indicador no incide con fuerza suficiente para mostrar un descenso de la pobreza general del país.

En cuanto a aspectos relacionados a la ocupación y el empleo, las condiciones muestran un panorama relativamente difícil. Si bien la Población Económicamente Activa aumentó de 43,455,609 habitantes a nivel nacional que había en 2005 a 51,584,355 en 2012 (INEGI, 2015), se dio un aumento en la tasa de desempleo de 2008 a 2012, que fue del 3.883% en el primer trimestre de 2008 al 5.069% en el cuarto trimestre de 2012 (OCDE, 2015). Dentro del propio análisis hecho por la OCDE sobre el caso mexicano, se habla de que los sectores más golpeados por esta crisis de empleo fueron los de jóvenes y mujeres, a quienes considera que tienen mayores condiciones de exclusión laboral. En el periodo de 2010 a 2012, INEGI (2015) registra que hubo un aumento nacional en el porcentaje de población vulnerable por ingresos, de un 6.7% a un 7.2%. Observamos que las condiciones relacionadas con empleo y pobreza reflejan una mayor exclusión económica, lo cual nos indica un aumento relativo en la desigualdad económica.

Así, vemos cómo es que la implementación del modelo económico eficientista en México generó un serio impacto en el aumento de la pobreza y de la flexibilización de las condiciones de trabajo. Esto, si bien generó bajar los niveles inflacionarios que la economía

mexicana tenía al final de la crisis de principios de los años 80 del siglo pasado, no logró generar una redistribución del ingreso ni una mejora en las condiciones de vida de la población de clase media-baja y baja. Esto sería posteriormente usado como parte de la argumentación discursiva por parte del MPJD para hablar acerca de la lógica *económica* de acumulación de ganancias que habían desarrollado no solo el Estado (al aprobar los diversos cambios que dieron lugar al modelo eficientista), sino los agentes económicos empresariales que fueron tomando medidas hacia la flexibilización de condiciones laborales y desprotección de trabajadores. Como hemos visto en el epígrafe al presente apartado, a estas políticas económicas se les atribuyeron valoraciones morales negativas tanto a los regímenes como a los empresarios por dar pie a estas transformaciones: *egoístas, timoratos*, actores que se han empeñado en *administrar el desempleo para explotar el trabajo honrado, pero mal pagado*. Dichas argumentaciones ponen de relieve un punto importante en la deslegitimación del proyecto de los grupos de poder: no pudieron lograr mayores condiciones hacia la igualdad económica, con lo cual, siguiendo a Touraine, el proyecto histórico de la clase en el poder es ilegítimo y *son necesarias otras alternativas* (Touraine, 2006: 257). En el siguiente apartado, analizaremos cómo es que se dio el proceso de desmodernización en el ámbito de las relaciones entre creyentes y la iglesia católica.

2.3.- Abandono de la iglesia católica hacia los creyentes en México

Las Iglesias también han sido omisas. La mía, la católica, a la que me refiero por ser la mía y la mayoritaria en este país, ha sido omisa porque al reducir la vida del espíritu y la marea del amor de Cristo a una pobre moral sexual y al cuidado de la imagen ya muy deteriorada de su institución, ha descuidado el amor y el servicio a los pobres, y, semejante a la clase sindical y empresarial de nuestro país, ha buscado el poder, el clientelismo político y la riqueza humillando la Palabra. Ha sido omisa porque preocupada por la vida que está en el vientre de las madres –y que hay que defender–, ha descuidado las de los que ya están aquí. Estamos ante el mal y la Iglesia debe decir con San Agustín: “Buscaba de donde viene el mal y no salía de él”. Si ustedes hablan alto y con claridad, si se niegan a las componendas y a los privilegios, que ocultan el crimen; si son fieles a su Señor y están dispuestos como él a dar la vida, podemos hacer que el número de las víctimas disminuya más rápidamente.

Javier Sicilia. Discurso del 13 de Abril de 2011 en Cuernavaca

En el presente apartado mostraremos el proceso histórico que fue marcando una separación muy fuerte entre la iglesia católica y los creyentes dentro de la república mexicana, que puede ubicarse desde sus inicios en el año de 1979 con la llegada de Juan Pablo II a la curia vaticana y el relajamiento de las relaciones entre la Iglesia Católica y el Estado Mexicano, hasta las muestras de apoyo del sector predominante entre los altos prelados mexicanos hacia los gobiernos panistas de 2000 a 2012. Las estadísticas sobre la diversificación del campo religioso de 1980 a 2010 muestran tres aspectos muy importantes para entender esta distancia entre los jerarcas y los feligreses: un retroceso en el porcentaje de feligresía de la iglesia católica que fue del 90 a un poco más del 80% de mexicanos católicos, una diversificación del campo religioso en México, y el aumento de personas sin religión.

Consideramos que estos tres fenómenos reflejan un aspecto muy importante dentro de este proceso: los grupos jerárquicos dominantes dentro de la Iglesia Católica en México han tenido, posterior a los acuerdos que se generaron luego del fin de la guerra cristera llamados *Modus Vivendi*, una posición pasiva frente a las acciones de los gobiernos federales. Incluso, con la llegada de Vicente Fox y Felipe Calderón, la postura del sector clericalista dominante dentro del catolicismo mexicano se tornó positiva respecto a sus posiciones contra el matrimonio homosexual, el aborto y las últimas reformas de este periodo en torno a la defensa de la libertad religiosa. Esto, aunado a que solo desde muy

pocos (y dispersos) sectores del catolicismo mexicano que aún defendían los proyectos planteados desde el Concilio Vaticano II y la Conferencia de Medellín del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) se planteaban críticas a las políticas económicas y de seguridad del régimen, generó una crítica muy fuerte que posteriormente el MPJD plantearía dentro de sus actos de protesta.

En suma, consideramos que este “abandono” del sector dominante del catolicismo mexicano hacia sus creyentes guarda una gran relación con los otros tipos de abandono que hemos abordado previamente, pues ante la falta de garantías del Estado para proteger a los ciudadanos del crimen, y el abandono desde el sector económico que aumentó las condiciones de desempleo y pobreza, la iglesia con mayor número de fieles en el país, en la perspectiva de los activistas del MPJD, no intentó poner sobre el debate público estos temas ni otorgar un cierto consuelo espiritual ante las víctimas del crimen organizado.

2.3.1.- Clericalismo vs. Pastoralismo en la Iglesia Católica

La Iglesia Católica en México es una estructura de poder religiosa muy diversa con actores que defienden proyectos a veces disímiles entre sí. Este es un punto de partida al que recurriremos para entender por qué algunos grupos al interior del catolicismo defienden posturas que pueden oscilar entre el conservadurismo (en temas como el aborto, el matrimonio entre personas del mismo sexo, participación de sacerdotes dentro de la disputa partidista por cargos de elección popular, etc.) y una perspectiva mayormente liberal (separación entre iglesias y Estado, defensa de derechos sociales, aprobación de matrimonios entre personas del mismo sexo, defensa del derecho femenino a la decisión por el propio cuerpo, etc.). Así mismo, en torno al tema de la misión histórica de la iglesia, la disputa ha dividido a fieles y sacerdotes en dos posturas divergentes. Por un lado, se encuentran los que defienden la conservación de la iglesia en sus formas organizativas y en sus procedimientos de decisión, considerando que dicha conservación devendría en la puesta en marcha de la voluntad de Cristo (clericalistas), y los que consideran que la iglesia, en sus formas organizativas y de acción, debe transformarse de acuerdo a los tiempos históricos que vive, para poder atender no solo las necesidades espirituales de los

fieles, sino sus necesidades temporales (pastoralistas)³⁰. En el siguiente apartado iremos analizando la importancia histórica que han tenido estas posturas dentro del catolicismo mexicano.

Los clericalistas vienen de una tradición histórica que tiene raíces desde la conquista de Mesoamérica y actualmente tienen una presencia importante. Han defendido la implementación de los valores propios de un cristianismo conservador como la defensa de la tradición (expresada en las decisiones conciliares posteriores al papado de San Pedro) frente a la interpretación bíblica individual como criterio de defensa de la fe, la implementación de la misa tridentina (en latín), etc. Dentro de la historia del país, el clericalismo ha seguido un eje ideológico y de acción política que les ha ubicado dentro de la defensa del Partido Conservador dentro de la Guerra de Reforma y la confrontación contra el Estado Mexicano dentro de la Guerra Cristera. Después de este último conflicto armado, es el sector clericalista dentro de la Iglesia Católica que firma con el gobierno federal los acuerdos que definirían la posición de la jerarquía católica frente al gobierno mexicano que serían conocidos como *Modus Vivendi*³¹ (Masferrer, 2004: 132). Para el año de 1992, en que se implementan las reformas al Artículo 130 Constitucional en materia de Asociaciones Religiosas y Culto Público, han podido expresar nuevamente la defensa de los principios previamente mencionados, al considerar que la implementación de la moral cristiana católica mejorará la vida pública del país. Entre sus representantes más conocidos se han encontrado en estos últimos 30 años personajes como el Nuncio Apostólico Girolamo Prigione, el Cardenal Norberto Rivera, el Cardenal Juan Jesús Posadas Ocampo, el sucesor de este último, Cardenal Juan Sandoval Íñiguez y el Obispo Onésimo Cepeda.

³⁰ Aunque algunos otros autores definen esta oposición dentro del clero católico mexicano, nos ha parecido que la oposición entre *Clericalistas* y *Pastoralistas* tiene más sentido para entender su posicionamiento en torno a la relación entre la Iglesia y sus fieles. Masferrer (2004) se refiere a la *Teología de la Liberación* vs. la *Teología de la Prosperidad*, Fabre Zarándona (2000) se refiere a la oposición entre *tradicionalistas* y *liberales*, así como Barranco (1996) se refiere a los *conservadores* y a los *progresistas*. Para el caso, que define la postura de los jerarcas católicos frente a la feligresía, nos ha parecido mejor recurrir a la oposición aquí esbozada.

³¹ De acuerdo con Masferrer, los acuerdos entre la iglesia católica y el Estado Mexicano que definieron el *modus vivendi* se resumieron en algunos puntos importantes: 1) La iglesia católica no sería ya el aparato ideológico del Estado, sino la Secretaría de Educación Pública; 2) la iglesia no formaría parte del sistema político mexicano; 3) el Estado tendría preferentemente una política orientada a la libertad de cultos; la iglesia debería desarrollar estrategias de autosuficiencia económica y de recursos humanos; 5) la iglesia manejaría un perfil bajo en la esfera pública nacional; 6) esto implicaría que muchas de sus actividades públicas serían desarrolladas por los laicos (Masferrer, 2004: 132)

Los sacerdotes de carácter pastoral tienen un origen más reciente, teniendo como momento importante de irrupción la década de los años 60, cuando el Papa Juan XXIII convoca al Concilio Vaticano II y se ponen en marcha algunos cambios dentro de la liturgia de la iglesia, como la implementación de misas en idiomas vernáculos (ya no se harían más en latín), adaptación de las labores de evangelización a las necesidades temporales de los fieles y un mayor diálogo con otros grupos religiosos. Esto motivó una mayor visibilización tanto en México como en Latinoamérica de sacerdotes que se manifestaron adeptos a una “opción preferencial hacia los pobres”, considerando que la misión de la iglesia no solo es la del ministerio espiritual por la salvación de las almas, sino también por la transformación social de las condiciones de opresión. Con la llegada de Juan Pablo II al pontificado, este grupo fue perdiendo presencia dentro de la iglesia, aunque han tenido espacios dentro del país donde han podido implementar sus labores con la feligresía. Durante los últimos 40 años, los representantes más importantes de esta postura han sido los obispos Samuel Ruiz, Sergio Méndez Arceo, Raúl Vera y los curas Alejandro Solalinde y Miguel Concha Malo.

Ambos sectores dentro de la jerarquía católica han tenido una gran disputa. Los clericalistas acusan a los pastoralistas de dejar de lado los principios morales que dieron origen al cristianismo católico, que se fundan en la salvación espiritual de los fieles mediante la observancia de la tradición, desarrollando “un ministerio paralelo” a la línea oficial vaticana (Masferrer, 2004: 137). Los pastoralistas han acusado a los clericalistas de separar a la iglesia de sus creyentes, al defender principios y valores que no necesariamente tienen cabida dentro del tiempo histórico actual y olvidando las necesidades materiales de los católicos, encubriendo en la mayoría de las veces una postura de sostenimiento del statu quo antes que cuestionarlo (Masferrer, 2004: 137). Sin embargo, estas discrepancias no solo tienen lugar dentro de las discusiones teológicas, sino también dentro de la definición de espacios de poder en la iglesia católica en México. El momento histórico que ha marcado la gran coyuntura en la cual uno de los grupos se volvió hegemónico en relación al otro fue, al mismo tiempo, la llegada de Juan Pablo II al papado y la llegada de Girolamo Prigione como nuncio apostólico a México.

2.3.2.- Juan Pablo II, Prigione y la consolidación del clericalismo católico

Durante los papados de Juan XXIII y Paulo VI, la iglesia católica a nivel mundial pasó por diversos cambios y conflictos. Si bien, desde que el primero de ellos se implementó el

Concilio Vaticano II y con el segundo se consolidaron dichos cambios durante los años 60 y 70 del siglo pasado, hubo un sector que nunca estuvo de acuerdo con dichos cambios. Al igual que los clericalistas mexicanos, consideraban que el *aggiornamento* no hacía más que banalizar los principios fundantes del cristianismo católico, arriesgando la salvación espiritual de los fieles. A esta postura contra los cambios generados luego del Vaticano II se le conoció internacionalmente como *integrismo*, y era defendido de manera más radical por el padre Marcel Lefebvre, quien por dichas posturas y por haber intentado ordenar a cuatro obispos sin consentimiento del Papa, fue excomulgado en 1988 (Fabre Zarandona, 2000).

El cardenal y Arzobispo de Cracovia Karol Wojtila, que a la postre sería el sucesor de Paulo VI bajo el nombre de Juan Pablo II, compartía muchos puntos de vista del propio integrismo, aunque consideraba las posturas de Lefebvre como extremistas. Se mantuvo fiel a las enseñanzas del Concilio Vaticano II en términos de la eliminación de la misa tridentina y la búsqueda de adaptar algunos elementos de la liturgia a los contextos vernáculos, pero nunca toleró la participación de sacerdotes católicos dentro de procesos de transformación social y política. Esto fue claramente visible durante todo su pontificado (1978-2005), donde al mismo tiempo viajó por los 5 continentes, tratando de conocer aspectos culturales de los lugares que llegó a visitar –incluso, en algunas visitas pastorales, hablaba en lenguas vernáculos, como en las visitas a México, en las cuales se dirigía a los fieles en español-, pero implementando acciones para disminuir la influencia de los sacerdotes adeptos a la Teología de la Liberación como la instrucción al entonces encargado de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, Cardenal Joseph Ratzinger (posterior Benedicto XVI) de preparar un documento para censurar dicha postura teológica denominado “Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación”³².

En el marco de dicha postura de Juan Pablo II, y teniendo en cuenta la preocupación que la iglesia entonces tuvo por desarticular la presencia pública de sacerdotes de tendencia

³² En dicho documento, Ratzinger trata de “atraer la atención de los pastores, de los teólogos y de todos los fieles, sobre las desviaciones y los riesgos de desviación, ruinosos para la fe y para la vida cristiana, que implican ciertas formas de teología de la liberación que recurren, de modo insuficientemente crítico, a conceptos tomados de diversas corrientes del pensamiento marxista.” Con ello, emitía recomendaciones para evitar la participación de los sacerdotes católicos en procesos políticos, especialmente de tendencia izquierdista.

abiertamente izquierdista o con simpatías por dichos proyectos políticos en América Latina, el pontífice envía a México a Girolamo Prigione, quien además de ejercer su cargo como representante de la Santa Sede en este país por un periodo relativamente largo (1978-1997, un poco menos de 20 años), tuvo una gran importancia como interlocutor con el gobierno mexicano, como articulador de la presencia de prelados clericalistas en obispados y arzobispados claves dentro del país y como un sujeto que definió la transición de una jerarquía católica que se mantenía en silencio ante temas de carácter público a otra que se manifestaba públicamente, defendiendo un proyecto conservador de sociedad.

A la llegada de Girolamo Prigione, fueron accediendo a las altas prelaturas personajes de tendencial clerical como Juan Jesús Posadas Ocampo (Obispo de Cuernavaca de 1982 a 1987, y Arzobispo de Guadalajara de 1987 a 1993), Norberto Rivera (Obispo de Tehuacán de 1985 a 1995, Arzobispo de México de 1995 a la fecha), Juan Sandoval Íñiguez (Obispo de Ciudad Juárez de 1988 a 1994 sustituyendo al pastoral Manuel Talamás, y Arzobispo de Guadalajara de 1994 a 2011), Onésimo Cepeda (Obispo de Ecatepec de 1995 a 2012), entre otros. Todos estos arzobispos y obispos se encargaron de disminuir o desaparecer la presencia de sacerdotes de carácter pastoralista o con simpatías hacia la Teología de la Liberación, manteniéndose ideológicamente dentro de un espectro conservador. Sin embargo, a pesar de su consigna de aminorar los espacios de poder para los sacerdotes pastoralistas, esto no obstaba para que los clericalistas defendieran una mayor participación política del clero católico. Son famosas las expresiones del Cardenal Rivera en el año de 1996, en las cuales genera una interpretación de la frase cristiana “dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios” como una forma de invitar a los fieles (y a los representantes de Dios) a participar abiertamente en temas públicos (Masferrer, 2004: 141). Así como también, en un tono mucho más prosaico, el Obispo Cepeda declaró que “El Estado Laico es una jalada”(La Jornada, 2 de septiembre de 2010).

En cuanto a la propia postura de Prigione en torno a las relaciones entre la iglesia y el Estado, fue un actor que consideró la necesidad de que el gobierno mexicano diera un trato preferencial al catolicismo por sobre otras agrupaciones religiosas, pues por su porcentaje en relación con la población nacional (hacia los años noventa, 90% de los mexicanos se manifestó como católico). Al respecto, fue famosa su declaración sobre las

relaciones del Estado con otros grupos religiosos, al decir que “No se trata de la misma manera a un elefante que a las moscas” (cit. en Garma, 1999: 137). Esta postura, junto con el posicionamiento estratégico de arzobispos y obispos clericalistas dentro de las diversas arquidiócesis y diócesis en México, generó una mayor presencia de dicha postura dentro de los puestos de dirección y gestión de la iglesia católica.

Así, los obispos con tendencia hacia la visión pastoral tuvieron una presencia más acotada dentro de las diócesis católicas. Actualmente, tal vez las figuras más importantes de esta tendencia que se encuentran dentro de posiciones episcopales son Raúl Vera (Diócesis de Saltillo) y Felipe Arizmendi (Diócesis de San Cristóbal). De esta forma, la presencia pública de preladados clericalistas vino a potenciarse por la preocupación de Juan Pablo II en torno a una creciente presencia de obispos y sacerdotes ligados a la Teología de la Liberación tanto en México como en América Latina, lo cual se relacionó con la llegada a la nunciatura apostólica en México de Girolamo Prigione, quien tenía la consigna de aminorar la influencia de los sacerdotes de tendencias de izquierda y de lograr una mayor presencia de la iglesia en la vida pública nacional. Bajo estas condiciones, se lograron las reformas al artículo 130 constitucional por parte de Carlos Salinas de Gortari en 1992, y la puesta en marcha de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público.

2.3.3.- Del silencio al reconocimiento frente al Gobierno Federal

Desde los años 30 hasta los años 90 del siglo pasado, la iglesia católica en México había tenido un bajo perfil en la vida pública nacional. Esto debido a una serie de acuerdos dados entre sus dirigentes y el gobierno mexicano, en los cuales la iglesia católica debía abstenerse de opinar en torno al desempeño del Estado mexicano, a las políticas o decisiones públicas tomadas por los gobiernos, y a la participación política electoral (votar y ser votados).

Gradualmente, este clima de tensión que se dio luego de la guerra cristera fue aminorándose. Es hacia el año de 1979 que, tras varias décadas en las cuales la iglesia católica y el Estado mexicano habían tenido un relativo distanciamiento, se dan eventos que muestran un resquebrajamiento de dicho *modus vivendi*. En este año acontece la llegada del Papa Juan Pablo II a México, y el propio presidente José López Portillo acudió al Aeropuerto Internacional de la Ciudad de México a recibirlo en calidad de jefe de Estado.

Así mismo, se dio una visita familiar del pontífice a la familia del presidente, lo cual causó mucha polémica en cuanto al principio histórico de laicidad del Estado.

Durante los años subsiguientes, con la creciente presencia en las altas prelaturas del grupo clericalista, fue dándose un menor esfuerzo de parte de dicho sector por seguir conservando el statu quo definido por los acuerdos posteriores a la cristiada. Incluso, el contacto entre el nuncio apostólico y los presidentes posteriores a López Portillo (especialmente con Carlos Salinas de Gortari) fue mayor. Estos eventos de diálogo y de negociaciones dieron como resultado la propuesta de Salinas al inicio de su gobierno de reformar el artículo 130 constitucional, modificando el régimen de las relaciones con los grupos religiosos (no solo con la iglesia católica) y otorgándoles identidad jurídica como “asociaciones religiosas” sujetas a derechos como la apropiación de bienes inmuebles, la participación de sacerdotes dentro de procesos electorales como ciudadanos con derecho a voto, el desarrollo de eventos de culto público fuera de los edificios eclesiásticos y la posibilidad de impartir educación con contenidos religiosos en escuelas privadas siempre y cuando se respetaran contenidos y calendarios oficiales propuestos por la Secretaría de Educación Pública (SEP). Este tipo de reformas implementadas por Salinas de Gortari generaron un relativo acercamiento de la jerarquía católica mexicana a principios de los años 90, dejando de lado su postura de bajo perfil y su relativa desconfianza del Estado Mexicano.

En el año de 1993, con el asesinato del Cardenal Juan Jesús Posadas Ocampo, la expresión pública de los jefes de la iglesia católica fue enérgica, en tanto que manifestó una crítica a las condiciones de seguridad que podían ofrecerse a ministros religiosos. Este evento supuso el planteamiento crítico más severo hacia el Estado Mexicano que pudiera provenir del sector clerical del sacerdocio católico.

Para los años siguientes, la Arquidiócesis Primada de México sería la que iría encabezando una postura de abierta participación de la iglesia católica en asuntos públicos, con la presencia del Cardenal Norberto Rivera, quien sería uno de los exponentes más importantes de la defensa de la vida antes de la concepción, de la participación integral de religiosos en política (votar y ser votados), y también sería uno de los actores más críticos

de los gobiernos electos de la Ciudad de México (de Cuauhtémoc Cárdenas hasta Marcelo Ebrard).

Esta tendencia iría creciendo en diversas partes del país, donde los arzobispos y obispos católicos tendrían cada vez más presencia mediática para exponer sus ideas en torno a sus propias agendas públicas. Pero esta flexibilización de la postura del Estado Mexicano en su relación con las iglesias no solo beneficiaría a los sacerdotes católicos, sino también a ministros de otros grupos religiosos dentro del campo religioso nacional. El ministro evangélico Arturo Farela (presidente de la Confraternidad de Iglesias Cristianas Evangélicas de México, CONFRATERNICE) aprovecharía estas reformas para dar a conocer sus opiniones en torno al gobierno, al papel de la iglesia católica en la vida pública nacional, a casos como la matanza de Acteal o a las subsiguientes elecciones federales, tanto intermedias como presidenciales.

Luego de la caída del PRI dentro de las elecciones intermedias de 1997, y con las condiciones políticas y económicas en las que se encontraba el país en aquel momento, las iglesias y asociaciones religiosas estaban atentas no solo a los candidatos que disputaran la presidencia desde el tricolor, sino también entre los partidos de oposición. Para el sector clericalista católico, un nuevo intento de llegada a la presidencia por parte del entonces jefe de gobierno del DF, Cuauhtémoc Cárdenas, era inviable; especialmente después de mostrar su simpatía por propuestas como el matrimonio entre personas del mismo sexo y porque desde su partido había salido la primera legisladora abiertamente homosexual en México: Enoé Uranga³³. Sin embargo, la figura emergente del entonces gobernador de Guanajuato y aspirante a la presidencia por el PAN, Vicente Fox, era mucho más aceptable para dicho grupo, especialmente por su manifiesto catolicismo y su devoción a la Virgen de Guadalupe, así como por las simpatías de éste en torno a algunos aspectos de la agenda contra el aborto. Cabe decir que también un sector de las iglesias evangélicas de corte histórico (encabezado por el mismo Farela y por el filósofo Adolfo García de la Sierna, ambos de la CONFRATERNICE) apoyan la candidatura de Fox, e incluso participan dentro del equipo de campaña del guanajuatense. Fox representaba, para ellos, un cambio de

³³ Para las elecciones de 2000, el Cardenal Rivera convocó en una homilía a votar “por el cambio”, y aunque en la Ciudad de México ganó el candidato del PRD y los partidos de izquierda, este no era el cambio que realmente le interesaba (Masferrer, 2004: 143).

régimen que aseguraba un cierto énfasis en la implementación de valores cristianos conservadores en torno a la homosexualidad, el aborto y la libertad religiosa.

Luego del triunfo del PAN en las elecciones de 2000, el catolicismo clerical y las iglesias evangélicas ligadas a CONFRATERNICE mantienen un posicionamiento público favorable hacia la gestión foxista. El primero expresaba su beneplácito en torno a las expresiones manifiestas de un presidente de la república en torno a su fe católica, las segundas, si bien no comulgaban con lo que al catolicismo le parecía un punto favorable, aprobaban el hecho de que el catolicismo de Fox era compatible con su visión conservadora de los temas arriba mencionados y por no intervenir desfavorablemente hacia los evangélicos en el caso de las investigaciones sobre la matanza de Acteal, donde los católicos partidarios de la tendencia indigenista de Samuel Ruiz acusaban a actores pertenecientes a iglesias evangélicas de participar en el asesinato de miembros del grupo “Las Abejas” el 24 de diciembre de 1997. Del mismo modo, la llegada de Andrés Manuel López Obrador a la jefatura de gobierno del DF era vista con recelo por parte del catolicismo clericalista, principalmente. Si bien, el entonces perredista no era estrictamente hostil hacia la agenda de dichos grupos conservadores, tampoco era afecto a la participación abierta de actores religiosos dentro de asuntos públicos.

A la segunda mitad de la gestión de Vicente Fox, el sector católico clericalista sufriría un golpe mediático muy serio, al ser discutidas públicamente las acusaciones de diversos creyentes católicos contra Marcial Maciel, líder y fundador de la congregación católica de *Los Legionarios de Cristo*, de pederastía y abuso sexual. Estas acusaciones habían surgido desde el año de 1997, sin embargo es hacia 2006 que el Papa Benedicto XVI ordena el retiro sacerdotal de Maciel, recomendándole llevar “una vida de oración y penitencia”. La opinión pública, entonces, cuestionaría a los altos mandos clericales su silencio en torno al caso.

A la llegada de Felipe Calderón a la presidencia de la república, los obispos católicos favorables al clericalismo y las iglesias evangélicas en CONFRATERNICE se manifestaron a favor de la estrategia de seguridad que propuso los primeros días de gobierno, aunque esta actitud no se mantendría durante todo su periodo presidencial. En un primer momento, Calderón sería invitado por parte de Norberto Rivera a diversas

celebraciones religiosas como la jornada de oraciones por la paz que se elaboraría en diciembre de 2011 con otras iglesias como la Cristiana Ortodoxa, la Anglicana, la Metodista, los mormones, judíos y Sufí-islámicos (SDP NOTICIAS, 2011). Así mismo, el propio presidente invitó a líderes de la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM) a un diálogo por la seguridad efectuado el día 4 de agosto de 2010, donde los asistentes, entre los cuales destacaban Rogelio Cabrera Gómez, vicepresidente de la CEM y el propio Cardenal Rivera, se comprometieron a apoyar la estrategia de seguridad llevada a cabo por el ejecutivo federal. En esta misma reunión, Rivera manifestó que “la violencia en el país y el desconocimiento de los logros del gobierno en la lucha contra el crimen organizado han generado una cultura de muerte” (CNN, 2010). Sin embargo, a contrapunto, en este periodo presidencial, otros actores dentro del sacerdocio católico como Raúl Vera, Alejandro Solalinde y Miguel Concha Malo, se habían manifestado públicamente en contra de la estrategia de seguridad calderonista, considerando que declarar la guerra contra el crimen organizado había generado escenarios adversos a la seguridad ciudadana.

Así, hemos visto como es que la iglesia católica y algunas otras dentro del escenario público mexicano comenzaron a dejar el bajo perfil político que tenían luego de las negociaciones posteriores a la guerra cristera. El grupo predominante dentro del conjunto de los obispos y arzobispos del país en el caso del catolicismo, el clericalista, mostró posturas que aprobaban las concesiones hechas a las iglesias y a las asociaciones religiosas para tener mayor presencia política y jurídica en el país y las manifestaciones abiertas de simpatía hacia el catolicismo de parte de los presidentes panistas; sin embargo, se mantenían críticos en torno a casos como el del asesinato del Cardenal Juan Jesús Posadas Ocampo. Los grupos de iglesias evangélicas se manifestaron igualmente a favor del rechazo de los regímenes panistas a discutir reformas para legalizar el matrimonio entre personas del mismo sexo y el aborto; sin embargo, se manifestaban escépticos ante el origen católico de los panistas. Ambos sectores apoyaron la estrategia de seguridad adoptada por Calderón, confiando en su efectividad como una forma de lograr una política de mano dura contra el crimen. Sin embargo, los sectores de orientación pastoral de la iglesia católica cuestionaron el régimen calderonista en cuanto a los efectos de la estrategia de seguridad, considerando que dicha confrontación había generado más violencia contra la ciudadanía y contra otros sectores de la población como los migrantes transnacionales.

2.3.4.- Las señales del abandono

Ante todos estos acontecimientos dentro de las relaciones entre grupos religiosos, Estado y feligresía, lo que es una realidad es que han acontecido diversos cambios que evidencian una relativa separación entre la iglesia mayoritaria y sus creyentes. Primeramente, en 20 años el porcentaje de católicos descendió, diversificándose un poco más el campo religioso mexicano. En segundo término, el descenso de personas que se declaran católicas en México fue acompañado por un proceso de cambio religioso que generó un mayor aumento dentro de expresiones religiosas no católicas como los grupos evangélicos pentecostales y las religiones bíblicas no evangélicas. Finalmente, es posible ver que ha aumentado el número de mexicanos que declara no tener religión. Todos estos datos nos permiten ver que, aunque el esfuerzo del sector clerical católico sea el de defender una agenda pública que implique anteponer la salvación espiritual de los creyentes por sobre su salvación material, y tratar de influir en las decisiones de carácter público para defender un proyecto moral del cristianismo católico, esto no ha generado un mayor acercamiento de los fieles hacia su iglesia.

La Iglesia Católica en México ha decrecido en sus porcentajes de adscripción religiosa con respecto a la población nacional. De acuerdo con datos proporcionados por los censos de población de 1990 a 2010, la población católica en México ha descendido de un 96.2 a un 82%.

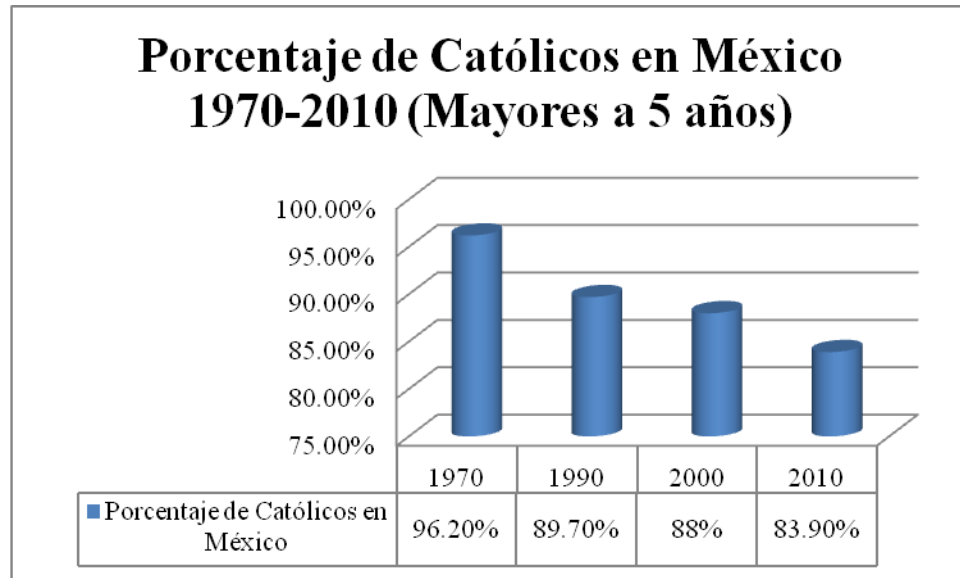
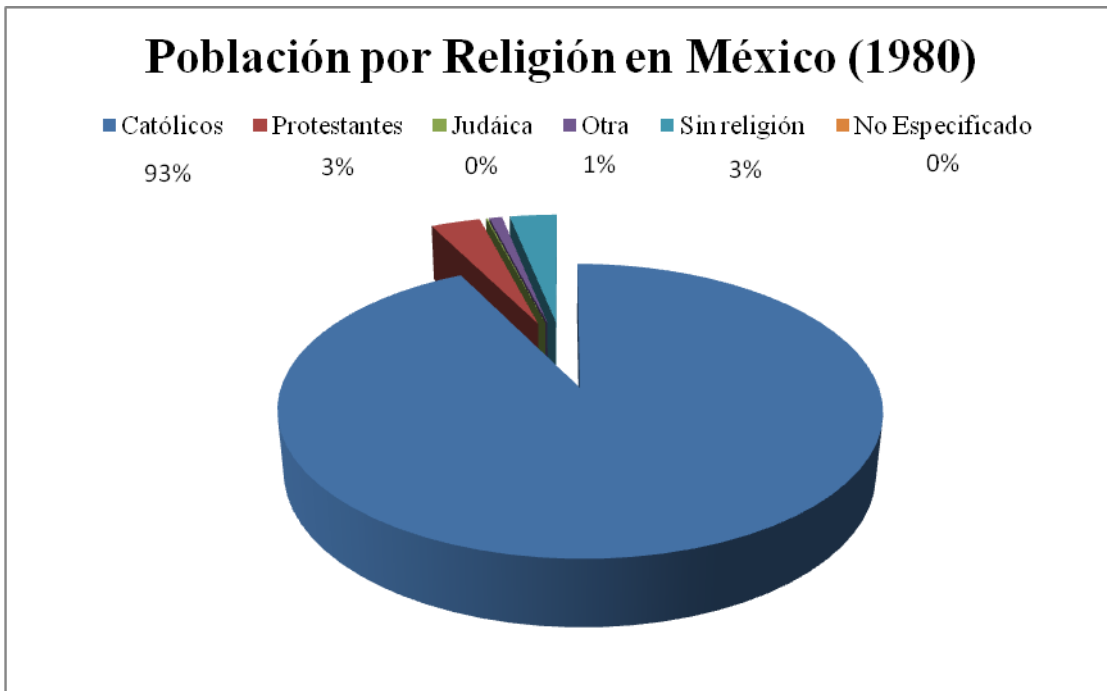


Tabla 2.1. Fuente: INEGI (2005, 2011)

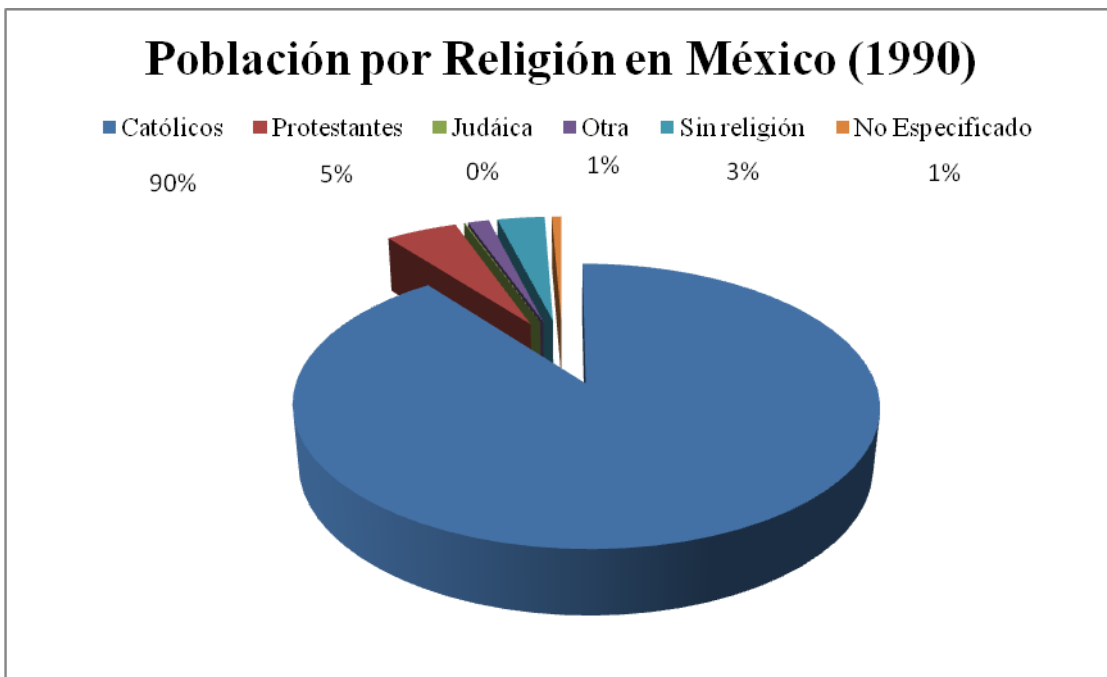
Podemos ver en este gráfico el decrecimiento de población católica en relación al porcentaje de la población total mexicana. Para cuando se dieron los primeros años posteriores al Concilio Vaticano II, más de 9 de cada 10 mexicanos se adscribía al catolicismo. Sin embargo, comenzamos a ver un decrecimiento significativo de la población católica en el intervalo de dicho año y hasta 1990, en el cual se da una reducción hasta el 89.7%. Con esas cifras de adscripción al catolicismo es que dicha iglesia genera negociaciones con el Estado Mexicano para obtener la presencia jurídica que le darían las reformas salinistas de 1992. Luego, en el año de la transición político partidista, los mexicanos que se declaran católicos descienden hasta el 88% para, finalmente, dar un salto brusco hasta el 83.9% en el año de 2010, en un contexto en el cual se dieron los cuestionamientos hacia los Legionarios de Cristo, el incremento de casos de violencia asociada al crimen organizado y el aumento de población en situación de pobreza.

Vemos, así, que hay una suerte proceso de abandono por parte de los creyentes hacia la iglesia católica durante los últimos 40 años, que si bien también podría ser asociado a múltiples factores, nosotros vemos que se enmarca en un contexto histórico en el cual aumenta la violencia y disminuye la calidad de vida de los mexicanos. Pero estos datos apenas nos muestran una cierta tendencia donde la población mexicana disminuye.

¿Qué pasa con el campo religioso en México durante el mismo periodo? Lo veremos a continuación.

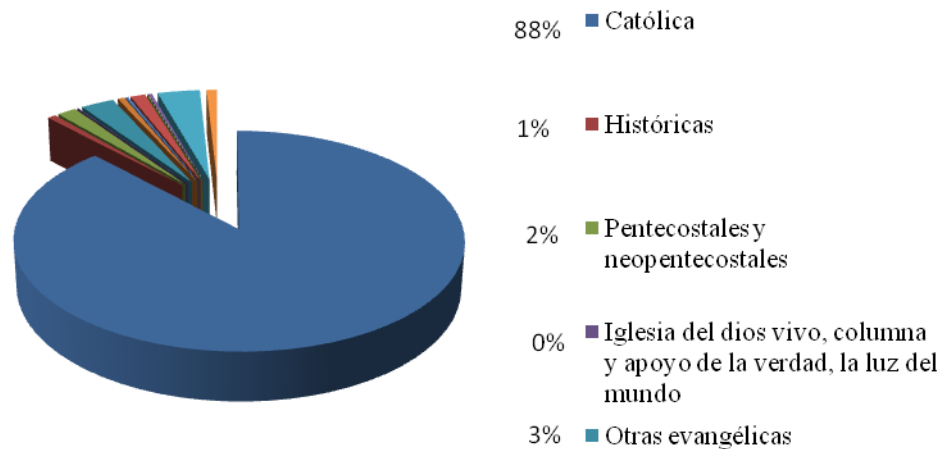


Gráfica 2.2. Fuente: INEGI (2015)



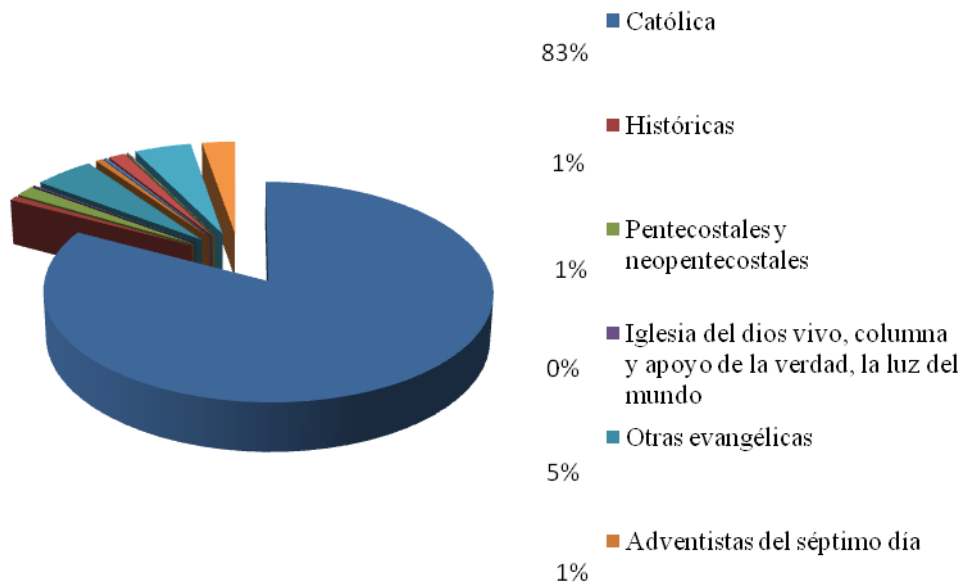
Gráfica 2.3. Fuente: INEGI (2015)

Población por Religión en México (2000)



Gráfica 2.4. Fuente: INEGI (2015)

Población por Religión en México (2010)



Gráfica 2.5. Fuente: INEGI (2015)

Es necesario hacer la aclaración metodológica dentro de los datos sobre religión en los censos de INEGI de que los números sobre agrupaciones cristianas protestantes y bíblicas no evangélicas (Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, Adventistas del Séptimo Día, Testigos de Jehová) se integraron de manera diversificada desde el año 2000, obedeciendo a la necesidad de generar indicadores más precisos sobre la presencia de dichos grupos en México. Sin embargo, esto no obsta para mostrar el hecho de que, ante el descenso de católicos en el país, otros grupos religiosos no católicos fueron adquiriendo más adeptos.

Como puede observarse, la población de mexicanos adscritos a otras religiones diferentes a la católica va en aumento. Es especialmente representativo el caso de las iglesias de corte cristiano protestante, en sus diversas ramas (históricas, pentecostales, neopentecostales, bíblicas no evangélicas, etc.). Pasaron de ser 2,201,609 adeptos en 1980 hasta ser 10,924,103 en 2010 (INEGI, 2015), lo cual indica un crecimiento de aproximadamente 500% en 30 años.

Hay casos en los cuales es importante el tipo de evangelización realizada por las iglesias para entender estos datos de crecimiento. Entre las iglesias de corte evangélico pentecostal y neopentecostal, es muy importante el manejo de emotividades y catarsis dentro de las reuniones de culto, así como la importancia que tiene dentro de su práctica religiosa la manifestación de lo que denominan los “dones del espíritu” -quien manifiesta la presencia del Espíritu Santo puede, de acuerdo con los creyentes de esta variante cristiana, curar enfermos, hablar en lenguas antiguas como el arameo, y/o hacer profecías en torno al futuro (Garma, 2007: 80)-. Así mismo, Iglesias como los testigos de Jehová y los Santos de los Últimos Días (mormones) tienen actividades de evangelización casa por casa que han logrado un ascenso notable en su número de fieles. En suma, el éxito que han tenido estas iglesias dentro del proceso de cambio religioso se ha basado en la cercanía emotiva y de evangelización que la Iglesia Católica no ha logrado, a pesar de algunas labores evangelizadoras hechas desde los grupos laicos como “Renovación Carismática” o las propias CEB’s.

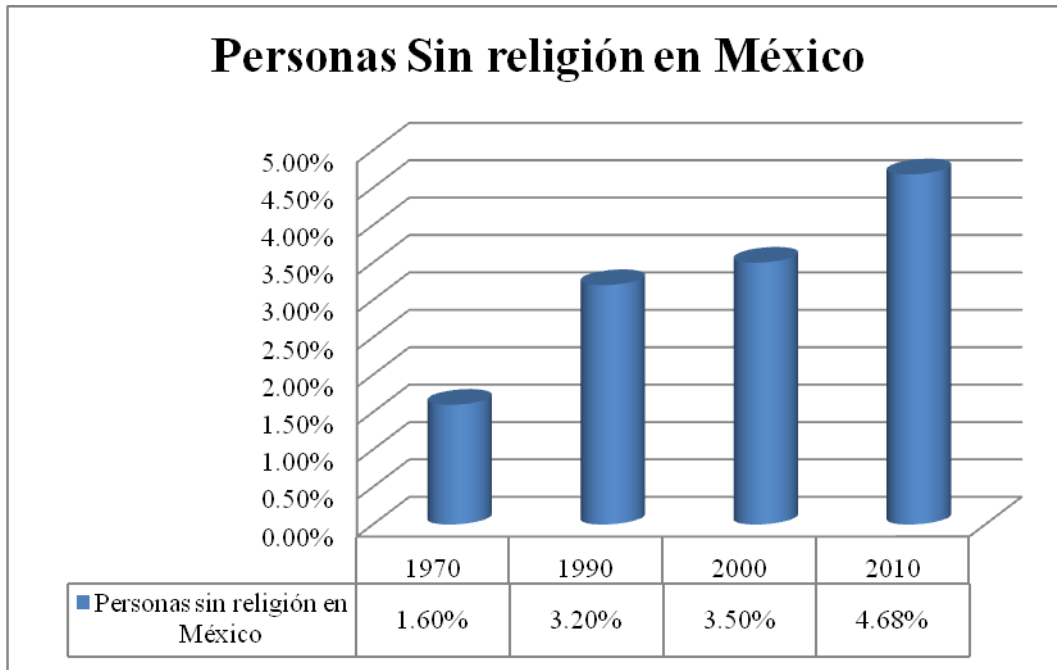


Tabla. Fuente: INEGI (2005, 2011)

Vemos a partir de estos datos que el descenso de porcentajes en torno a la pertenencia de católicos en México implicó, al mismo tiempo, un aumento de personas que se declaran no religiosas (ateos, agnósticos, practicantes de “el costumbre”, etc.), así como, evidentemente, un mayor porcentaje de no católicos (que abarcan a los propios no religiosos, miembros de iglesias evangélicas, orientales, bíblicas no evangélicas, judaica, islámica, budista, de raíces étnicas, etc.). Esto nos da una idea de que el monopolio práctico que detentaba el catolicismo ha ido cediendo terreno, si bien no de una manera que pierda su carácter de iglesia mayoritaria, sí se ha visto una tendencia decreciente de la misma iglesia. Esto en comparación con otras iglesias como el grupo de iglesias evangélicas de corte pentecostal y neopentecostal, que han ido en constante crecimiento.

Si analizamos la forma en que ha ido pasando el tiempo, los datos de alejamiento de feligreses con el catolicismo, y lo relacionamos con el proceso histórico que hemos descrito donde la iglesia católica ha ido manteniendo una postura predominantemente clericalista y en constante acercamiento con las políticas del gobierno federal, sería posible afirmar que los feligreses han ido abandonando el catolicismo, y una de las causas podría ser esta cercanía con el proyecto del Estado Mexicano durante los últimos 30 años, así como el alejamiento entre el clero y los fieles, que los creyentes pueden encontrar en otras iglesias

como desde los grupos evangélicos pentecostales, neopentecostales o bíblicos no evangélicos. Otras opciones religiosas han podido servir como refugio ante una iglesia que ha mantenido una postura poco proclive al cambio y a la atención de las necesidades temporales de su feligresía, especialmente en un entorno en el cual el Estado no ha podido garantizar seguridad a sus ciudadanos, y las condiciones económicas afectan a grupos como las clases bajas.

Conclusión al capítulo

Ahora bien, todo desprendimiento provoca una herida. A reserva de indagar cómo y en qué momento se produjo ese desprendimiento, debo apuntar que cualquier ruptura (con nosotros mismos o con lo que nos rodea, con el pasado o con el presente), engendra un sentimiento de soledad. En los casos extremos —separación de los padres, de la Matriz o de la tierra natal, muerte de los dioses o conciencia aguda de sí— la soledad se identifica con la orfandad. Y ambos se manifiestan generalmente como conciencia del pecado.

[...] El mexicano, según se ha visto en las descripciones anteriores, no trasciende su soledad. Al contrario, se encierra en ella. Habitamos nuestra soledad como Filoctetes su isla, no esperando, sino temiendo volver al mundo. No soportamos la presencia de nuestros compañeros. Encerrados en nosotros mismos, cuando no desgarrados y enajenados, apuramos una soledad sin referencias a un más allá redentor o a un más acá creador. Oscilamos entre la entrega y la reserva, entre el grito y el silencio, entre la fiesta y el velorio, sin entregarnos jamás. Nuestra impasibilidad recubre la vida con la máscara de la muerte; nuestro grito desgarrará esa máscara y sube al cielo hasta distenderse, romperse y caer como derrota y silencio. Por ambos caminos el mexicano se cierra al mundo: a la vida y a la muerte.

Octavio Paz, *El Laberinto de la Soledad*

Hemos comenzado esta conclusión al capítulo con un epígrafe de Octavio Paz donde define la naturaleza de la soledad del mexicano que él vio en los años 50. Como podemos ver, para Paz, el abandono que sufre el mexicano, si bien tiene un núcleo existencial, es visible en la vida cotidiana, mediante lo que nos rodea, ubicable históricamente en el pasado y el presente. Describir y entender las condiciones críticas a nivel social, político y económico de los últimos 30 años y ubicarlas con una categoría que en principio tiene un carácter subjetivo (la soledad... ¿Quién siente la soledad? ¿Cómo puede medirse un estado de ánimo?) no tiene la intención de hacerse para otorgar amarillismo a lo que hemos podido ver, sino que hemos procedido tal como Weber (2004: 114) describió las condiciones de la “jaula de hierro” o “el cofre vacío”, o Durkheim (2012: 473) al hablar del envejecimiento y muerte de los viejos dioses. En suma, Paz, Weber y Durkheim hablan acerca de un fenómeno similar del que aquí intentamos dar cuenta: las condiciones que generan el desencantamiento del mundo.

Touraine también nos habla de este proceso de desencantamiento, de la caída de un proyecto de sociedad. La desmodernización, entendida como el hiato entre el progreso de la

técnica y la responsabilidad social hacia la inclusión de todos los sujetos, es un principio de realidad que se convierte en un escenario de la minimización del actor social para dar paso a individuos desprovistos de capacidad histórica hacia la transformación. Sin embargo, la desmodernización tiene otro efecto: el de ser el contexto desde el cual emergen movimientos sociales que buscan rescatar esa condición de sujeto, poniendo en tela de juicio el rumbo histórico que toma la sociedad. En este capítulo, hemos tratado de reflejar este proceso dentro de la sociedad mexicana de los últimos 30 años para poder entender qué es lo que propone el MPJD y cómo lo hace.

El contexto de emergencia del movimiento puede resumirse así: un Estado Mexicano que devino en una entidad que difícilmente ha podido combatir al crimen organizado con una estrategia de mano dura, un escenario económico enmarcado en una crisis que ha generado mayores cuotas de pobreza y de distribución de ingreso, y una condición que se ha dado dentro de la iglesia con mayor feligresía en el país en la cual ha habido mayores acercamientos a las clases gobernantes que a otros sectores poblacionales que han respondido dicho abandono con su integración a otros grupos religiosos (incluso, con el descrédito por lo religioso, aunque en menor medida). Podemos entender que esta desmodernización, que sería la suma de todas las crisis que hemos definido, es muestra del agotamiento de un modelo de modernidad que no pudo garantizar seguridad al ciudadano, ni igualdad de oportunidades económicas.

Paz, con un diagnóstico aún más desencantado dentro de su texto, considera que esta sensación de soledad generada por el abandono que ha sufrido históricamente en mexicano, le motiva un cierre ante el mundo. De acuerdo a Paz, el mexicano no trasciende su soledad y vive confrontándola constantemente de muy diversas formas: a partir de rituales, fiestas, formas de conceptualizar al hombre y a la mujer (una suerte de dialéctica del “macho” y del “rajado”), generando modelos de acción moral que definen lo que se espera de sí mismo (héroes que son famosos por su estoicismo, más que por sus triunfos), etc. Siguiendo la metáfora que utiliza Paz en el epígrafe, el mexicano confronta al mundo a través de “máscaras”, nunca directamente. El MPJD, dentro de esta lógica, asume su propia máscara: la que muestra el lado sacralizado del dolor y la pérdida. La manifestación espiritual del dolor, la cual atribuimos a la forma de protestar del movimiento, tiene raíces

no solo en las experiencias súbitas del dolor y la pérdida (que en sí mismas ya son movilizadoras), sino que plantean un discurso y una serie de prácticas que evidencian un malestar ante la desmodernización mexicana de su tiempo. Así es como nos acercaremos a ver los pliegues, los colores, los matices y las texturas de esa espiritualidad que nace del dolor y lo hace público para enfrentar a su adversario. Eso lo trataremos en el siguiente capítulo.

Capítulo 3: Los mecanismos del consuelo en el Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad

Esta marcha es para estar con la soledad de los otros, una comunión del amor en el dolor [...] pero también esta marcha es una muestra de cómo se construye la democracia, el Reino de Dios, porque esta solidaridad es la forma del Reino

Javier Sicilia

Nuestro objetivo a realizar este capítulo es el de mostrar de manera analítica cómo es que el MPJD ha desarrollado su protesta social. Hemos desarrollado tres ejes analíticos sobre los cuales proponemos que este movimiento ha tratado el dolor de las víctimas del crimen organizado, al mismo tiempo que ha manifestado su descontento ante el proceso de desmodernización del cual previamente hemos analizado.

En el primer apartado, veremos cómo es que se articula el discurso de la espiritualidad dentro del movimiento y cuál es su centralidad como articulador de sentido simbólico en torno a la protesta social. Veremos algunos elementos que conforman la cosmovisión del movimiento, los valores y antivalores que dan un sentido simbólico a su causa, la puesta en marcha de una *espiritualidad en resistencia* y las visiones que los actores tienen sobre el Estado y su relación con la espiritualidad. Nuestra apuesta analítica será la de entender cómo, sobre la construcción de un *ethos* y una *cosmovisión*, el MPJD construye discursiva y simbólicamente una imagen de sí mismo, de su adversario y de la dirección social de la historicidad que planean proponer como alternativa al planteado por el grupo en el poder. En ese sentido, buscamos combinar un análisis desde el punto de vista de los símbolos y discursos religiosos (Geertz, Levi-Strauss, Hervieu-Leger) con la visión de los movimientos sociales de Alain Touraine.

En el segundo apartado, podremos entender el papel de la memoria dentro de la manifestación del movimiento. Veremos la importancia de la construcción de *mártires* dentro del discurso de los activistas del movimiento y la elaboración de instrumentos como

la Plataforma de Víctimas del Movimiento, esto como una manera de diálogo con el Estado bajo un código similar donde la sistematización y racionalidad tienen un gran peso. Al mostrar cómo es que el MPJD recurre a los mártires y a la memoria, queremos mostrar la importancia del uso recursivo del pasado en este tipo de movimientos, con lo cual 1) se justifica la viabilidad de la alternativa histórica planteada por el movimiento, 2) se define, a partir de un lenguaje político, lo que se encuentra en juego, y 3) se hace un reclamo moral al adversario a partir de la evocación de quienes han muerto o desaparecido.

Acto seguido, encontraremos algunos elementos que nos ayudarán a conocer cómo es que se entiende lo que es *ser víctima* y, también, cómo se expresa el dolor de las mismas como un acto de protesta ciudadana. Con ello discutiremos cómo es que se hace una construcción simbólica de ser víctima, la importancia de la experiencia de pérdida dentro de la movilización y la utilización de las emociones como recurso para motivar empatía en los adversarios. Nuestra propuesta al hacer este análisis es que la propia experiencia de la victimización, reportada por los actores en esta situación, supone un uso manifiesto de las emociones como arma para deslegitimar la labor y el proyecto del adversario al movimiento.

Finalmente, mostraremos puntos de quiebre entre los actores al interior del MPJD. El movimiento social que nos ocupa agrupa distintos intereses y proyectos políticos, pues al representar una alternativa diferente a la del proyecto histórico del adversario al que enfrenta, esto supone el apoyo de actores con trayectorias y puntos de vista que pueden converger hacia dichos cambios, pero divergir en los medios de acción o en otros aspectos. Conocer estos diversos puntos de vista nos harán entender no solo por qué coexisten en un mismo sujeto colectivo, sino cuáles son los intereses al retomar el marco discursivo dominante del movimiento.

3.1.- El discurso espiritual dentro de un movimiento social de dolor y pérdida

En el presente apartado vamos a analizar cuáles son los aspectos que consideramos más relevantes dentro de la construcción discursiva que el MPJD hace sobre la espiritualidad. Veremos, por un lado, cómo es que se construye la cosmovisión espiritual del movimiento, basada en la existencia de un orden divino (Justicia Espiritual) y otro humano (Justicia Terrenal), que, si bien pueden llegar a coexistir en la práctica de las relaciones sociales, dicha relación se encuentra actualmente fracturada y el MPJD pugna por reintegrarla. Posteriormente, veremos cómo es que esta cosmovisión provee de valores que el movimiento toma para sí, así como también antivalores que atribuye a las contrapartes del movimiento, con lo cual denuncia la crisis moral de la sociedad. Luego, podremos entrar al análisis que tiene que ver con un papel más activo de la espiritualidad, que hemos dado en denominar *espiritualidad en resistencia*. Finalmente, hablaremos sobre cómo es que se hacen reclamos al Estado a partir de la ciudadanía, las interpretaciones divergentes ante este punto y la forma en que lo espiritual permea dichos posicionamientos ante el interlocutor.

3.1.1.- Cosmovisión del movimiento: la justicia espiritual y la justicia terrenal

A nivel discursivo, la espiritualidad como expresión del dolor busca situar la decadencia social manifestada en cada caso de víctimas como consecuencia de una falta de complementariedad entre dos mundos. Estos son el mundo de lo terrenal y el mundo de lo espiritual. La espiritualidad está relacionada con la búsqueda de un orden justo, armónico, pero no necesariamente ajeno a la capacidad humana. El centro de la esperanza dentro de este discurso es la posibilidad de yuxtaponer la justicia humana con la justicia divina. La desigualdad, la injusticia y la impunidad son relacionadas con un orden humano que se ha desvinculado de lo espiritual en su forma de conducción de la vida social.

En los siguientes extractos textuales podremos ver cómo es que se van dibujando las diferencias y vínculos entre el orden humano y el espiritual. El primero será parte de un artículo de Javier Sicilia publicado en el semanario *Proceso*, luego de conocerse la designación de Emilio Álvarez Icaza como Secretario Ejecutivo de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos en agosto de 2012. Los siguientes fragmentos serán

retomados de una entrevista que se le realizó a Julián LeBarón por parte de MilenioTV, en el marco de una serie de entrevistas publicadas en YouTube denominadas *Tragaluz*, con el periodista Fernando del Collado, en febrero de 2012 y, finalmente, dos extractos de entrevistas que fueron realizadas a Raúl Vera por parte del CEE publicadas en el libro “Las caravanas del Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad: Itinerarios de una Espiritualidad en Resistencia” (2013) y a Alejandro Solalinde, en un medio de comunicación oaxaqueño a la víspera de la navidad de 2011.

Este es el fragmento del artículo de Javier Sicilia:

Aunque su saber viene de muchas fuentes, *sus raíces se hunden en el Evangelio*. Son ellas las que han alimentado y trascienden al sociólogo, al jurista de los derechos humanos, al teólogo de la liberación, al político y al hombre de Iglesia, al amigo, al compañero, al confidente y al maestro. Su presencia, que siempre es un consuelo y una luz, guarda por lo mismo una gran libertad de espíritu. *Podría decir que en su meditación espiritual Emilio aprendió e hizo suya una de las más hermosas revelaciones del Evangelio: La causa de Dios es la causa del hombre*. Esa causa lo ha enfrentado a las instituciones clericales y políticas y a *cualquier ideología que anteponga su visión del hombre al hombre mismo*; esa misma causa lo llevó a ser una de las grandes voces y estrategias del MPJD; esa misma causa lo ha llevado también, y de manera dolorosa, a dejar el Movimiento e irse a la Comisión Interamericana de los Derechos Humanos. *Allí, donde Emilio puede servir a esa causa de mejor manera, allí estará desprendiéndose, como lo enseña el Evangelio, de los apegos*.

Aquí los fragmentos de la entrevista a Julián LeBarón:

(Entrevistador)-Los mormones leen la biblia

(Julián LeBarón)-*Yo creo que todas las personas buenas, como yo lo entiendo, son mormonas. O sea, todo el mundo, no importa la religión*

(E)-Para usted sí sería una lectura que cambió su vida

(JLB)-*Mi filósofo favorito indudablemente es Jesucristo*

(E)- Por cierto, ¿En qué pasaje de las escrituras se aprende cómo llegar a ser presidente?

(JLB)-*Yo creo que si se leen las sagradas escrituras, no se llega fácil a ser presidente... Al menos de México, no*

[...] (E)-¿Vive protegido, Julian?

(JLB)-*Si, tengo palancas ahí arriba*

(E)-¿Habría justicia?

(JLB)-Yo *creo que Dios es justo, y la justicia es una responsabilidad de todos*. O sea, si queremos justicia, debemos reconocer nuestra responsabilidad al quedarnos callados (Tragaluz Tv, 2012)

El siguiente es un fragmento que forma parte de la entrevista realizada a Raúl Vera por parte del Centro de Estudios Ecuménicos:

CEE: ¿Por qué cree que muchas iglesias y creyentes se han quedado al margen o en silencio sobre el tema de la violencia y la injusticia?

Don Raúl Vera: Muchas iglesias se han instalado. *Algunos hemos creído que Jesús vino para crear un sistema religioso, y ese sistema religioso tiene que ser conservado y administrado. Nosotros estamos muy preocupados por la conservación de un sistema religioso, no de generar una comunidad viva que transforme la historia y el mundo*. Cuando las iglesias piensan en sí mismas, es porque se cuidan y por lo tanto no hay una palabra pública. (CEE, 2013: 17-18)

Finalmente, mostramos el fragmento de la entrevista a Solalinde por parte de ESTV (medio de comunicación en Oaxaca):

La reflexión que he tenido durante el día me ha dado mucha paz: *‘Jesús es el buen pastor y no corrió, él es el buen pastor y no corrió cuando vio venir al lobo. Caminó, se quedó al lado de sus ovejitas y dio la vida por ellas. ¿Por qué yo voy a correr?’*(ESTVNoticias, 28 de diciembre de 2010)

Con este material iremos retomando algunos puntos importantes del mensaje espiritual. Para ello, vamos a ir abordando los puntos transversales dentro de los fragmentos que hemos citado.

Hay un orden humano y un orden sagrado: Retomando la idea de Raúl Vera, Jesucristo (un personaje más allá de las cualidades humanas dentro de la tradición cristiana que el propio Vera comparte, y también, *filósofo favorito* de LeBarón) vino a crear *un sistema religioso*. El sistema, un orden, un estado de relaciones, que es narrado dentro de los Evangelios; compendio de libros bíblicos que hablan acerca de la vida y obra de Jesús. ¿En qué consiste ese orden? Sicilia lo resume en una frase interesante dentro del extracto de su artículo: *La causa de Dios es la causa del Hombre*. Ese Dios al que LeBarón atribuye la cualidad de la justicia es también fuente, junto con Jesucristo, de un orden armónico y proveedor de paz. Y, aunque a su llegada, Jesús creo dicho orden religioso, no

necesariamente empató con el orden humano. Un orden caótico e imperfecto donde los políticos no pueden ser políticos si aplican las *sagradas escrituras* (LeBarón) y donde existen ideologías que antepongan *su visión del hombre al hombre mismo* (Sicilia). No quisiéramos abundar en estos aspectos, dado que en otros puntos los trataremos más a profundidad, sin embargo, es necesario resaltar cómo dichos fragmentos muestran la existencia de dos formas de orden: una humana e imperfecta, otra sagrada y perfecta.

El orden sagrado provee justicia e inspiración: Retomemos la importancia del orden sagrado en este discurso. Es un orden donde entidades más allá de lo humano (Dios, Jesucristo) son valorados como *justos* (LeBarón), líderes valientes y protectores (*el buen pastor* de Solalinde) que muestran el valor de preocuparse por el hombre (Sicilia). En ese sentido, el orden que encabezan Dios y Jesús provee de justicia, de consuelo, de paz y de una conciencia humana que inspira a los activistas que basan su vida en el Evangelio (tal cual describe Sicilia a Álvarez Icaza). Es muy importante la noción dicha por Sicilia sobre el orden sagrado resumido como una forma en que los hombres deben preocuparse unos por los otros, pues en ese aspecto es donde reside la crítica posterior a las contrapartes del movimiento: su forma de *profanar* el orden ha sido la de dejar de lado dicho mandamiento sagrado, olvidando al otro por amarse a sí mismos.

El orden humano muestra síntomas de resquebrajamiento: En un mundo donde priva la injusticia, donde los políticos están alejados de la palabra de Dios (LeBarón), donde los lobos -los victimarios que amedrentan a las víctimas- acechan (Solalinde), donde hay instituciones e individuos que olvidan el valor humano (Sicilia) y donde pueden existir iglesias que piensan en sí mismas más que en generar una comunidad viva (Vera), es lo opuesto al orden suprahumano. Cuando el hombre olvida la dignidad humana y ataca a su prójimo, olvida su memoria y le quita su derecho a la paz, hay un resquebrajamiento espiritual del orden humano.

La labor de los activistas espirituales es la de regenerar el orden humano a partir de la espiritualidad que vive en los humanos mismos: Es por ello que los activistas dentro del movimiento buscan volver a vincular ese sistema religioso propuesto por Vera con el orden humano actual. No se trata de visiones que hablen del fin del mundo ni con perspectivas cataclísmicas. El mensaje del movimiento se separa del de las visiones

apocalípticas de otras iglesias cristianas en tanto que esa gran guerra no es un hecho por venir, sino que ya está dándose. Dentro del movimiento, el activista sabe que *no debe temer* ante las amenazas (Solalinde), que *la justicia es responsabilidad de todos* (LeBarón), que debe *desprenderse* de intereses particulares para luchar por el bien común (Sicilia) y que, como dice Raúl Vera en otro pasaje de su entrevista con el CEE: *Son ellos y ellas donde DIOS hace realidad las bienaventuranzas* (CEE, 2013: 19).

En general, podemos ver que el discurso que da forma a la espiritualidad nos da toda una visión del mundo que da sentido a la labor del movimiento: aunque hubo algún tiempo donde pudo lograrse un acoplamiento entre el orden sagrado y humano, posteriormente estos órdenes fueron separándose, dando como resultado un mundo donde el valor de la humanidad se ha perdido, donde la injusticia y la impunidad son hechos normalizados. El movimiento, entonces, emprende una labor que intenta *re-ligar* lo humano y lo sagrado. No espera a que esto suceda con la ayuda de un mesías, sino que es una responsabilidad de los mismos seres humanos –siguiendo esta misma lógica discursiva– “atar lo que se ha desatado”. En palabras de Emile Durkheim, esta cosmovisión espiritual del movimiento tiende a criticar una *mediocridad moral* que puede ser rota a partir de un momento de efervescencia que se encuentre basada en la lógica desde la cual se interpreta dicha crisis (Durkheim, 2012: 472). La mediocridad moral citada por Durkheim se sitúa dentro de la distancia del hombre con el orden sagrado, con su falta de concernencia frente a su prójimo; la *efervescencia creadora* tendería a darse a partir de la protesta del movimiento, que busca dentro de la narración de los casos de pérdida una forma de trastocar el individualismo que caracteriza al orden humano desacralizado.

3.1.2.- Valores espirituales y antivalores: la definición del *nosotros* y del *adversario*

Veremos a continuación cuáles son los valores centrales del MPJD, pero serán definidos no solo en la medida que se mencionen sus características dentro del discurso, sino también en cuanto a cómo son mencionados sus opuestos. Así, la paz se puede definir por la guerra, la justicia por el crimen, la dignidad por la ignominia, la capacidad de entender el dolor con la indolencia, y el diálogo con el enfrentamiento. Con ello, lo que tratamos de mostrar es la forma en que el MPJD otorga una serie de valores binarios que definen no solo una forma de autodefinirse como movimiento, sino la manera en que es definida la contraparte del mismo. Partimos de lo que anteriormente hemos visto con Levi-Strauss (2014) y Touraine (2006), en el sentido de que 1) una cualidad humana de la construcción cognitiva del mundo es la oposición entre pares, lo cual genera un principio de clasificación para poder aprehender el mundo; y 2) en un movimiento social es más que evidente la forma en que se da esta clasificación binaria del mundo en tanto que ésta muestra la manera en que es percibido el adversario durante la protesta social. Así pues, iremos conociendo cada una de las oposiciones binarias que se han generado desde la protesta social del MPJD. La paz vs la guerra, la justicia vs la impunidad, la dignidad vs la ignominia, el consuelo vs la indolencia, y el diálogo vs el enfrentamiento.

La Paz y la Guerra

La paz, como valor moral del movimiento, implica la existencia de condiciones sociales y políticas que impidan la destrucción entre los seres humanos. La paz no significa sumisión ante el poder o ante otros seres humanos, sino más bien el respeto de la integridad física y moral de las personas. En ese sentido, una de las condiciones que puede generar la paz es el seguimiento de “la lógica del interés”, la cual es definida por Javier Sicilia de la siguiente manera:

La lógica del interés –cuyo sentido original no es el egoísmo que lleva a la disputa, sino el del latín *inter-est* (estar entre)– implica conciliar, encontrar la paz, aquello que interponiéndose entre los hombres impide que se destruyan entre sí. “Vivir juntos en el mundo –escribe Hannah Arendt al hablar del interés– implica esencialmente que un mundo

de objetos se encuentra entre los que tienen ese mundo en común, como una mesa se encuentra entre todos los que se sientan alrededor de ella; el mundo, como todo ‘entre-dos’, relaciona y separa al mismo tiempo a los hombres”.(Sicilia: *El Lodo*)

La paz puede hallarse al lograr, al mismo tiempo, relacionar y separar a las personas. Lo que les separa es la posibilidad del respeto a la integridad individual, pero lo que los une es esa posibilidad del respeto y el “servicio” al otro (al prójimo, dirían los activistas espirituales, o al ciudadano, dirían los activistas que operan bajo ese rubro). Sin embargo, el camino hacia la paz tampoco es un camino “pacífico”, sino que requiere una lucha que el movimiento hace suya para lograrla: la protesta social.

En ese sentido, podemos considerar que hay una violencia justificable y otra que desencadena la “guerra”. La violencia justificable es la del activista que se mueve para defender sus derechos o, como veremos en este mismo subtema pero más adelante, para defender la dignidad. El acto de la protesta es necesariamente violento, es fruto de una serie de contradicciones ya dadas previamente en el marco de un proceso de desmodernización donde se opone la eficiencia a la responsabilidad social. Un movimiento social no puede surgir bajo condiciones sociales diferentes a las del conflicto social, porque en sí misma es una lucha, es decir, una forma de acción conflictiva organizada y conducida por un actor colectivo contra un adversario por el control de un campo social (Touraine, 2006: 262). Cuando el proyecto ilustrado de la modernidad declina y llega a extremos donde la voluntad de los seres humanos trata de disminuirse, los movimientos sociales, con su lucha, buscan reafirmar la capacidad de los mismos de cambiar las condiciones históricas de dominación. Es decir, se enfrentan a los grupos de poder que, bajo un proyecto político basado en la preeminencia de la instrumentalidad frente a la transformación social, limita las alternativas y capacidades de los actores sociales. Retomando la idea de Sicilia, la violencia justificada es, entonces, la que surge como producto de dichas contradicciones y busca disputar a su adversario la dirección histórica de la sociedad.

La violencia no justificada, la de “la guerra”, tiene otra naturaleza.

Su guerra, Sr. Presidente, aunque lo niegue, es hija de una bovina subordinación de la agenda de seguridad de nuestro país a la agenda de seguridad de Estados Unidos, que en buena parte está fincada en una estupidez decretada hace 40 años por Richard Nixon: “La guerra contra las drogas”. Las drogas, Sr. Presidente –la historia lo demuestra con la

prohibición y la legalización del alcohol en EU– es un asunto de salud pública, de libertades y de controles del mercado y del Estado, jamás un asunto de seguridad nacional. Por eso Obama –quien aunque sabe del absurdo de esta guerra que está poniendo en crisis la democracia internacional, no ha hecho nada por detenerla– lo llamó con fina ironía “Eliot Ness”. Ness, quien al igual que usted quiso, desde un puritanismo policiaco, erradicar a sangre y fuego a las mafias de Chicago, se hundió en la oscuridad y el fracaso cuando Roosevelt, en un acto de profundo republicanismo, legalizó el alcohol para desarticular realmente a las mafias y reducir la criminalidad y la corrupción que habían aumentado exponencialmente en Estados Unidos con la Ley Seca.(Sicilia: *Carta abierta a Felipe Calderón*)

La guerra contra el crimen organizado que llevó a cabo Felipe Calderón como presidente es ejemplo de dicha violencia ilegítima. Se muestra como un acto falto de autonomía (*una bovina subordinación de la agenda de seguridad de nuestro país a la agenda de seguridad de los Estados Unidos*), falto de humanidad y de *republicanismo*, de visión de Estado (equiparar a Calderón con Elliot Ness, como lo hizo Obama según Sicilia, le resta cualidades de estadista y le atribuye las de oficial de policía: *al fin y al cabo no era un político, sino un policía* diría más adelante el poeta), que al fin del día llevará a *la oscuridad y el fracaso* combatiendo fuego con fuego.

Siguiendo el supuesto del que partimos dentro de nuestro análisis, es decir, que los valores morales del movimiento se pueden definir en torno a sus opuestos, la paz es un acto republicano, no dependiente de la lógica de la “war on drugs” estadounidense, humano, más propio de un estadista que de un policía, que puede llevar a un aparente éxito al considerar el problema de las drogas y la violencia desde un enfoque basado en *la lógica del interés* citada previamente.

La Justicia y la Impunidad

Otro de los valores morales del movimiento, que también le da nombre al mismo, es el de la justicia. En una crítica que el poeta hace en torno a la creación y el desempeño de la Procuraduría de Atención a Víctimas del Delito (Províctima) que surgió posterior al primer diálogo con el ejecutivo en Chapultepec, va dando pistas de la noción de la justicia para el movimiento.

Seguiremos luchando no sólo para que Províctima esté a la altura del dolor que la nación reclama, sino para que la Ley de Víctimas de la Violencia y del Abuso de Poder se legisle y

sirva para aliviar el sufrimiento. En ella hay absolutos irreductibles: obligatoriedad en los tres niveles de gobierno; protección a las víctimas de la violencia y de la violación a los derechos humanos; protección de sus derechos a la asistencia permanente, a la justicia, a la verdad y a la reparación integral del daño; mecanismos efectivos de reparación, indemnización, restitución, rehabilitación, satisfacción y no repetición; un sistema nacional de registro y de atención a las víctimas, y un registro nacional de datos forenses. (Sicilia: *Lo intolerable*)

La justicia va aparejada a la empatía con el dolor y su alivio. Implica también el combate a las condiciones que generan victimización (el abuso del poder, la violación a los derechos humanos, etc.) y dan a la víctima certidumbre de que sus casos serán resueltos. Si bien hemos visto que, desde el discurso de la espiritualidad, la justicia es inseparable al orden divino y una responsabilidad de todos en el orden humano, en este segundo ámbito la justicia debe ser principio y meta del marco legal de un Estado. Obliga a los servidores públicos a rendir cuentas a los ciudadanos y a atender su necesidad de resolver sus demandas, a resarcir daños y garantizar el respeto a los derechos adquiridos por las personas desde su nacimiento.

La impunidad, como un opuesto a la justicia, es desde la lógica del discurso de Sicilia una condición perenne en la sociedad mexicana. Al hacer un balance del gobierno del presidente Enrique Peña Nieto a principios de 2013, se comenta lo siguiente:

Por un lado, la guerra continúa: Hay más de 8 mil asesinados en los seis meses que van de su sexenio; no tenemos datos claros del número de desapariciones, secuestros y extorsiones que día con día suceden, y la ciudadanía sigue en estado de indefensión. Por otro, la justicia es mínima: Pocos criminales han sido detenidos y procesados en relación con los 60 mil muertos y los más de 8 mil de este sexenio; no tenemos una memoria clara de las víctimas, y la mayor parte de los desaparecidos que reporta la Segob, de una lista imprecisa, siguen sin aparecer. (Sicilia: *Un gobierno de simulación*)

Dicho estado de falta de justicia, la impunidad, se refleja no solo en la falta de castigo a los criminales, sino también en la incertidumbre dentro del seguimiento de casos de víctimas, la persistencia de los delitos como las desapariciones o los secuestros. En suma, *la indefensión* de la ciudadanía. La justicia, entonces, no permite la continuación del crimen, sino que potencia a la ciudadanía al otorgar la certidumbre que solo da un Estado que hace funcionar su marco legal mientras esté basado en los valores morales.

La Dignidad y la Ignominia

Cuando los activistas que acompañan al MPJD defienden las causas que lo guían, y buscan hacerlas valer frente a los obstáculos que representan los antivalores morales, está presente la dignidad. Ningún valor moral defendido por el movimiento es *nuevo* para la protesta social en el país, y en el caso de la dignidad, es posible rastrear uno de los orígenes de su presencia discursiva desde el movimiento zapatista cuando el Subcomandante Marcos, en su Cuarta Declaración de la Selva Lacandona, mencionaba que el EZLN es *la dignidad rebelde y el corazón olvidado de la patria*.

Que sigamos luchando y no descansemos y propiedad nuestra será la tierra, propiedad de gentes, la que fue de nuestros abuelitos, y que dedos de patas de piedra que machacan nos ha arrebatado, a la sombra de aquellos que han pasado, que mucho mandan: que nosotros juntos pongamos en alto, con la mano en sitio elevado y con la fuerza de nuestro corazón, ese hermoso que se toma para ser visto, se dice estandarte de nuestra dignidad y nuestra libertad de nosotros trabajadores de la tierra; que sigamos luchando y vencamos a aquellos que de nuevo se han encumbrado, de los que ayudan a los que han quitado tierra a otros, de los que para sí gran dinero hacen con el trabajo de los que son como nosotros, y de aquellos burladores en las haciendas, ése es nuestro deber de honra, si nosotros queremos que nos llamen hombres de buena vida, y bien en verdad buenos habitantes del pueblo. (EZLN, 1996)

Este manifiesto, que data del año 1996 siendo ya dos años posterior a su primera aparición en la esfera pública nacional, da la idea de hacia dónde va el concepto de dignidad del MPJD. La *dignidad rebelde* implica la lucha por la defensa de las condiciones mínimas de integridad moral, que Marcos define para los indígenas de Chiapas a partir de la propiedad de la tierra, de los medios para el trabajo, de la posibilidad de alzar la voz para marcar un alto a las políticas que atenten contra dicho derecho a la posesión de dichas condiciones mínimas. Recordemos que Javier Sicilia, junto con otros activistas del movimiento como Raúl Vera, Miguel Concha, Pietro Ameglio y otros más, participaron como simpatizantes e ideólogos del movimiento fuera de su zona de combate.

Entendiendo este antecedente, podemos darnos una mayor idea de lo que significa, entonces, la dignidad de acuerdo a los valores del movimiento. Aquí Sicilia muestra elementos para entender mejor el concepto:

Al increpar la violencia que nos ha arrebatado a nuestros seres queridos; al visibilizar a las víctimas criminalizadas y sumidas en la impunidad; al nombrar a nuestros muertos; al mostrar el estado de inhumanidad en el que el país está hundido; al atravesar medio país para abrazarnos, darnos consuelo y señalar las responsabilidades del Estado frente a nuestro

dolor; al ir sentando de cara a la nación a todas las autoridades para que entiendan la deuda contraída con nosotros y hagan justicia a la víctimas, dialoguemos y busquemos juntos una refundación del país; al ir renunciando a la violencia en nombre de la dignidad y la firmeza de la no-violencia, no hemos tenido otra cosa que ofrecer a nuestros adversarios que lo mismo que hemos ofrecido a todos: el amor y sus armas más puras, la resistencia y el sacrificio. (Sicilia, *Diálogo y No Violencia*)

Dignidad es *amor, resistencia, sacrificio*. Pero no cualquier resistencia o sacrificio. No se trata de luchar para exterminar al prójimo, sino para hacer entender a los políticos, a los criminales, a la nación entera, que los deudos de los desaparecidos y muertos por parte de “la guerra” sienten un dolor. La víctima se dignifica al visibilizarse, *al atravesar medio país para abrazarnos, darnos consuelo y señalar las responsabilidades del Estado frente a nuestro dolor*. Ser *digno*, si seguimos esta lógica, es dejar la pasividad para conseguir la paz; e *indignarse*, entendiéndolo como un estado de toma de conciencia ante las condiciones que roban la dignidad al sujeto, es el primer paso para volverse digno.

Lo opuesto de la dignidad, pues, es la *ignominia*. Un estado de cosas en el cual el sujeto está desprovisto de vivir en condiciones básicas para estar en paz. Este mencionado estado de cosas posee las siguientes características:

Sólo en un mundo imaginado por Kafka, un país en guerra, balcanizado por el crimen organizado, sin justicia y derruido en sus instituciones, puede creer que hay y habrá elecciones y que esas elecciones se llaman democracia. Sólo en un mundo así, los medios de comunicación, los politólogos y los analistas políticos pueden no sólo aceptar ese absurdo, sino publicitarlo y señalar que la única alternativa que tiene el país es ir a ellas. Sólo en un mundo kafkiano podemos aceptar lo absurdo y acostumbrarnos a ello como nos estamos acostumbrando a aceptar –sin protestar, sin salir a las calles día tras días a gritar nuestra indignación– que la gente continúe desapareciendo, que aparezcan fosas con cientos de cadáveres, que a cientos de seres humanos se les secuestre, se les cercene y sus pedazos sean arrojados ante nosotros. Ir a las elecciones así, no es sólo un acto de profunda irresponsabilidad, es una aceptación de la ignominia; es afirmar lo que no puede afirmarse, a menos que hayamos perdido ya cualquier noción de la realidad y de cualquier memoria, de que en este país no pasa nada. (Sicilia, *Las elecciones de la ignominia*)

La ignominia no solo se define por la presencia de la guerra, de la impunidad, de la *balcanización* del país, de instituciones caracterizadas por su derrumbe. La ignominia, para Sicilia, se define en el último fragmento del último enunciado: al *afirmar lo que no puede*

afirmarse, a menos que hayamos perdido ya cualquier noción de la realidad y de cualquier memoria, de que en este país no pasa nada.

Entonces, la dignidad, definida desde su antivalor directo, no implica la aceptación de una realidad estable y justa. Tampoco se caracteriza por *afirmar lo que no puede afirmarse*, en el sentido de la existencia de un Estado funcional o de paz. La dignidad mueve a las víctimas, en concreto, a luchar por su justicia y por la vuelta a la preocupación del Estado por sus ciudadanos. A partir de dicho discurso, Sicilia argumentó su *voto en blanco* para las elecciones presidenciales del 2012 y, en general, su manifestación pública con el MPJD.

El Consuelo y la Indolencia

El consuelo ante el dolor es uno de los reclamos que hizo el MPJD al gobierno federal mientras pedía la elaboración de una Ley de Víctimas. Ser sensibles ante el dolor de las víctimas implica darse cuenta que:

La realidad es terrible. No sólo porque las víctimas, a pesar del consuelo y de la dignidad que el MPJD les ha dado, no encuentran en el Estado ni la seguridad ni la justicia que les corresponde (ni los culpables de los homicidios y desapariciones están presos, ni los desaparecidos aparecen muertos o vivos), sino porque en medio de esa realidad de impunidad, de ausencia de estado de derecho que vive la nación, los partidos políticos se han lanzado a la contienda electoral. Unos y otros, a través de sus respectivos candidatos, no cesan de decir lo que siempre repiten hasta la náusea en cada elección: que ellos tienen la clave para gobernar, para sacar al país adelante, para lograr la prosperidad. (Sicilia, *el sepulcro de las elecciones*)

Desde el MPJD, la muestra de empatía ante las emociones de los familiares de las víctimas del crimen organizado es una actitud transversal. Así, el MPJD es un movimiento que gira en torno a la comprensión de la pérdida.

La indolencia y la falta de comprensión del dolor, entonces, se encuentran entre otros actores:

El poder, sin embargo, no lo ve. Para el hombre y la mujer de poder, que sólo se miran a sí mismos, los otros no tienen rostro. Son una masa amorfa, una estadística, un expediente en los archiveros de la burocracia o una posibilidad para triunfar. Por ello Felipe Calderón borró a las víctimas de esta guerra criminalizándolas o reduciéndolas a “bajas colaterales”

que carecen de importancia para el Estado –simples cifras que se van acumulando y cuyo número es una abstracción que habla del poder–. Por ello también las campañas electorales en su inanidad, en su parálisis mental, en su ausencia de imaginación política y su corrupción, no han hecho otra cosa que continuar ese mismo borramiento. Obnubilados por el poder, lo que el ego vulnerable de la sociedad logró visibilizar: el rostro doliente de las víctimas de la guerra, dejó de estar en su memoria y sus discursos. En la lógica de los partidos y de los candidatos –magnificados por los medios–, las víctimas no son siquiera ya estadísticas, simplemente han dejado de existir. Para ellos, no hay emergencia nacional, no hay dolor, no hay víctimas ni un espantoso estado de guerra que tiene postrada a la nación. Existen solamente los votos, la hermosa y dolorosa presencia de los seres humanos, reducidas a papeletas, a números, a instrumentos al servicio de la imbecilidad del poder. (Sicilia, *El borramiento del dolor*)

Los *hombres y mujeres de poder* tienen como característica una mayor preocupación por sí mismos que por los otros. No están guiados por el amor al prójimo, y eso les lleva a quitar el rostro a los dolientes, a no querer saber sus casos detalle a detalle. Llama la atención dentro de la narrativa moral del movimiento la oposición entre la experiencia de las víctimas y su numeración. La estadística, como un instrumento del poder para medir su desempeño, es rechazado por *borrar el rostro doliente de las víctimas de guerra*. Contarlas como un caso más les da el papel de *bajas colaterales*, y esto es contrario a los principios que mueven al MPJD.

Javier Sicilia, al primer día de partir en la Caravana hacia el norte, explicaba por qué había sido nombrada “del consuelo” a partir de la descripción etimológica del término. El consuelo es *estar con la soledad de los otros* (Nexos, 2011), y no puede seguir la lógica de quien solo se mira a sí mismo. Como valor moral del movimiento, el consuelo es la actitud de retar al gobierno, a los actores del crimen organizado y a la sociedad en general a mirar a la cara al dolor de las víctimas.

El Diálogo y el Enfrentamiento

Tenemos dos extractos de los artículos de Sicilia en el semanario *Proceso* que definen los alcances y la importancia del diálogo para el movimiento, pero no lo hacen a partir de la conceptualización directa, sino, nuevamente, a partir de los detalles de los antivalores. En los dos extractos textuales que expondremos a continuación, Sicilia define la actitud de enfrentamiento y autoritarismo, y la compara con las acciones de protesta social

desarrolladas por el movimiento al que se encuentra integrado. Primero, en una discusión sobre la relación entre el diálogo y la no-violencia.

Gracias a esa ofrenda que, a pesar de las diferencias, ha ido uniendo a las víctimas y a una buena parte de la nación, esperamos cambiar el corazón y la conciencia de quienes dirigen este país y de quienes aún viven ideológicamente y leen todo desde la lógica del fracaso y de la claudicación. Nosotros no confundimos los equívocos de nuestros adversarios con su persona, y por eso no odiamos, no desdeñamos, y podemos, después de hablar con fuerza y con exigencia, estrecharle la mano y abrazarlo. Contra lo inmoral, contra la cerrazón, nosotros recurriremos siempre a armas morales y espirituales, al diálogo abierto y franco y a la desobediencia civil si traicionan los acuerdos. (Sicilia, *Diálogo y No violencia*)

Luego, definiendo las cualidades que aprecia en la figura del candidato a la presidencia en el año de 2012 por el llamado *Movimiento Progresista* (que integró a partidos de tendencia izquierdista como el de la Revolución Democrática, Movimiento Ciudadano y del Trabajo): Andrés Manuel López Obrador.

Para muchos, usted, señor López Obrador, significa la intolerancia, la sordera, la confrontación –en contra de lo que pregona su República Amorosa– con aquellos que no se le parecen o no comparten sus opiniones; significa el resentimiento político, la revancha, sin matices, contra lo que fueron las elecciones del 2006, el mesianismo y la incapacidad autocrítica para señalar y castigar las corrupciones de muchos miembros de su partido que incluso, contra la mejor tradición de la izquierda mexicana, no han dejado de golpear a las comunidades indígenas de Chiapas y de Michoacán o a los estudiantes Guerrero. Significa también la red de componendas locales con dirigentes que años atrás reprimieron a quienes buscaban un camino democrático, el señor Bartlet es sólo la punta del iceberg. (Sicilia, *De Sicilia para los candidatos: Para ustedes no existen los 60 mil muertos*)

Vemos que el enfrentamiento, el autoritarismo, se define como la indiferenciación de *los equívocos de nuestros adversarios con su persona*, el acto de odiar, de desdeñar, de mostrar cerrazón, de intolerancia, sordera, la incapacidad de autocrítica y el resentimiento político. En cambio, el diálogo que Sicilia atribuye al activismo del MPJD tiene otras características: poder estrechar la mano y abrazar al adversario luego de señalar sus errores, el recurso de *armas morales y espirituales*, la apertura, la franqueza. Entonces, el diálogo define una línea de acción del movimiento donde la protesta social se da en el marco de pautas de respeto al interlocutor a pesar de sus actos o ideas.

Habrá que hacer una conclusión en torno a la revisión de los *valores morales* del MPJD para poder dar paso a los siguientes análisis, pues los próximos dos subtemas

necesariamente parten de la elaboración de dicho recorrido discursivo para poder generar posibles respuestas a otras preguntas que nos interesa responder con esta tesis. Estos son, al final de cuentas, los valores morales y sus antivalores:

<i>Valores</i>	<i>Antivalores</i>
<i>Paz</i>	<i>Guerra</i>
“Existencia de condiciones sociales y políticas que impidan la destrucción entre los seres humanos”	“Violencia ilegítima contra la humanidad”
<i>Justicia</i>	<i>Impunidad</i>
“combate a las condiciones que generan victimización”	Falta de castigo a criminales, incertidumbre, indefensión de la ciudadanía”
<i>Dignidad</i>	<i>Ignominia</i>
“Lucha por las condiciones mínimas de paz y justicia”	“No hacer nada, ‘no pasa nada’”
<i>Consuelo</i>	<i>Indolencia</i>
“Estar con la soledad del otro”	“Mirarse a sí mismo, no al otro”
<i>Diálogo</i>	<i>Enfrentamiento</i>
“Protesta mediante el respeto”	“Cerrazón, intolerancia, autoritarismo”
NOSOTROS	ADVERSARIOS

Tabla 3.1: Valores y antivalores dentro del discurso del MPJD

Si partimos de este cuadro, entonces podremos darnos cuenta de un detalle importante en la fila más baja del mismo: los valores morales del movimiento definen un *nosotros*, mientras que los antivalores a los *adversarios*. Se puede entender, entonces, que las valoraciones dentro del MPD tienden a generar formas de clasificación cognitiva del

mundo y sus circunstancias basados en una lógica binaria, con la cual se realiza una interpretación de la realidad y de los actores sociales que inciden directamente dentro de las demandas del movimiento. Una lógica que, en principio, diría Claude Levi-Strauss que tiene sentido ya que es la forma básica de aprehensión del mundo (Levi-Strauss, 2014: 234).

¿Para qué puede servir este sistema de oposición binaria dentro de la protesta social? Consideramos al menos tres aspectos importantes en los cuales la separación del mundo en pares opuestos puede servir dentro del MPJD: 1) para enunciar un comportamiento aceptado y rechazado en relación a una clasificación de lo puro y lo impuro, 2) para definir el *ethos* del movimiento, y 3) para la ya enunciada definición del *nosotros* y de la contraparte.

Para Mary Douglas, la idea de lo puro y lo impuro, que viene dentro de un sistema de oposiciones binarias basado en la noción de lo sagrado y lo profano, tiene una gran importancia para definir lo que se permite y lo que no dentro de una sociedad.

Las ideas de contaminación en la vida de la sociedad actúan en dos niveles, uno ampliamente instrumental, otro expresivo. En el primer nivel, el más evidente, nos encontramos con gente que trata de influenciar el comportamiento de unos con respecto a otros. Las creencias refuerzan las presiones sociales: se convoca a todos los poderes del universo para garantizar la última voluntad de un anciano, la dignidad de una madre, el derecho de los débiles e inocentes. Habitualmente, el poder político se mantiene de modo precario y los gobernantes primitivos no constituyen una excepción. De modo que nos encontramos con que sus pretensiones legítimas son respaldadas por creencias en poderes extraordinarios que emanan de sus personas, de las insignias de su oficio o de las palabras que pueden pronunciar. De igual manera el orden ideal de la sociedad es custodiado por peligros que amenazan a los transgresores. Estas creencias en los peligros, constituyen tanto amenazas que emplea algún hombre para ejercer coerción sobre otro, como peligros en los que él mismo teme incurrir por sus propias faltas contra la rectitud. Suponen un duro lenguaje de exhortación recíproca. A este nivel se introducen las leyes de la naturaleza para dar su sanción al código moral: tal género de enfermedad lo causa el adulterio, tal otro el incesto; tal desastre meteorológico es efecto de la deslealtad política, tal otro es efecto de la impiedad. El universo entero se encuentra sometido a los intentos que hacen los hombres para obligarse los unos a los otros a un buen comportamiento cívico. (Douglas, 1973: 15-16)

En este sentido, ubicar a los valores del movimiento como elementos de una suerte de “saneamiento del mundo” y a los antivalores como una forma de su contaminación,

indica un aspecto importante: la forma en que el movimiento mismo se instituye como una instancia que busca sancionar moralmente a la sociedad por su “mal comportamiento”. Los problemas como la desigualdad económica, la falta de seguridad y de justicia, el alejamiento de las iglesias y, no menos importante, la muerte y la soledad que enfrentan los familiares de las víctimas directas, han sido una consecuencia que puede interpretarse, desde el punto de vista de Douglas que compartimos, como una sanción moral por seguir un comportamiento sucio. El movimiento, entonces, se encargará de alentar a la sociedad de seguir un camino hacia lo puro y, con ello, lograr la redención moral en su conjunto.

Si partimos de conceptos propios de la antropología, el sistema de oposición binaria que aquí hemos reconstruido basándonos en el discurso de los activistas del Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad es su *ethos*, es decir:

El *ethos* de un pueblo es el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético, la disposición de su ánimo; se trata de la actitud subyacente que un pueblo tiene ante sí mismo y ante el mundo que la vida refleja. (Geertz, 2003: 118)

Es un principio de diferenciación de las acciones y la definición de cómo el activista del movimiento se confronta ante el mundo (el estilo estético). Pero queremos resaltar de la última frase dentro de la cita a Clifford Geertz para dar sentido a nuestra reflexión en este subtema: la actitud subyacente que un pueblo –en este caso, un movimiento social- tiene ante sí mismo y ante el mundo que la vida refleja. Es decir, al formar parte del MPJD, el activista se adentra en una empresa hacia la consecución de la paz, de las condiciones sociales y políticas que garantizan el respeto al prójimo y su humanización. Busca visibilizar los casos de las víctimas para atribuirles presencia y, con ello, mostrar a la sociedad y a todos aquellos sujetos que, de acuerdo al discurso de Sicilia, han caído en la *bancarrotta moral*, sobre el dolor que están pasando ante la ausencia de sus familiares y seres queridos. Si bien, las procedencias del activista del movimiento pueden ser diversas, no ha perdido de vista el sentido de la justicia como una forma de alinear la preocupación por el prójimo con un marco legal de Estado que, si es aplicado estrictamente, evita la indefensión ciudadana. El diálogo, en la acción del activista del MPJD, es la herramienta que permite un intercambio de ideas y juicios que no buscan denostar a su contraparte, sino señalar sus errores y no caer en el enfrentamiento ideológico o el autoritarismo.

Así también, este sistema de oposición binaria dota al MPJD de elementos discursivos y valorativos para poder generar una noción de *mismidad* y *otredad*, generando una narrativa tal que deriva en una visión de *comunidad*. Anderson (1993) apunta que la noción de una comunidad, basada en la búsqueda de elementos transversales a los sujetos, que conforman un territorio y un momento histórico específico, construyen elementos discursivos y simbólicos para afianzar su origen común y la posibilidad de compartir un mismo futuro. Pero esta construcción no se realiza de la nada, como si dichos actores estuvieran aislados del mundo. También en esta construcción de sentidos es necesaria la presencia de un adversario, una contraparte que de una idea de diferenciación de dicha comunidad con respecto de otras. Y es aquí que retomamos la propuesta de Touraine, en la que menciona que dentro de los movimientos sociales es necesaria la presencia de un adversario y de un elemento que esté en juego (*enjeu*) para definir su lucha y su identidad:

Un movimiento social no es sólo una afirmación, una intención; es una doble relación, tiene un adversario y un *enjeu*. Jamás alcanza una integración perfecta de estos dos componentes y lo más frecuente es que haya un nivel de proyecto bajo/ implícito, es decir, una fiable integración de su intención de puesta cultural, de su conflicto con su adversario y de aquello que integra estas dos relaciones, para saber la representación que tienen de la dominación ejercida por su adversario sobre el campo cultural de la lucha. (Touraine, 2006: 258)

El adversario, quien se ubica simbólicamente dentro de los antivalores, tiene una relación con el *enjeu*, que en este caso sería el vínculo entre la justicia divina y la humana: sus actos no permiten que dicho vínculo sea resanado. Entonces, la protesta del movimiento va encaminada simbólicamente a definir su identidad en relación al seguimiento de actitudes e ideas que permitan que lo divino y lo humano se restablezca. En el siguiente apartado veremos cómo es que esta cosmovisión tiene un sentido más práctico para entender lo que sucede en la inmediatez del activista del movimiento. Esta utilización práctica de la cosmovisión es lo que conocemos como *espiritualidad en resistencia*.

3.1.3.- La Espiritualidad en Resistencia

Estos hechos de violencia nos motivaron a hacernos muchas preguntas: ¿Dónde está el gobierno? ¿Dónde está Dios? Pero creo que la pregunta que debemos hacernos es ¿Dónde estamos nosotros?

Julián LeBarón, discurso en mitin, 25 de junio de 2011

Los mensajes espirituales como pasajes bíblicos, interpretaciones de los hechos mediante mensajes evangélicos o la crítica a las organizaciones religiosas son un elemento que no solo sirven para reafirmar la existencia de órdenes distintos entre lo humano y lo espiritual, sino también como una forma activa de protestar por una condición específica de injusticia e impunidad. Esto no solo se conforma con hacer evidente el desfase entre la justicia de Dios y la de los hombres, sino que enuncia responsables y recrimina su acción.

Veremos en los siguientes extractos textuales algunos ejemplos. El primero, pertenece al discurso que emitió Javier Sicilia en el Zócalo de la Ciudad de México, como acto culminante de la marcha por la paz de Cuernavaca al DF, el día 13 de abril de 2011.

Las Iglesias también han sido omisas. La mía, la católica, a la que me refiero por ser la mía y la mayoritaria en este país, ha sido omisa porque al reducir la vida del espíritu y la marea del amor de Cristo a una pobre moral sexual y al cuidado de la imagen ya muy deteriorada de su institución, ha descuidado el amor y el servicio a los pobres, y, semejante a la clase sindical y empresarial de nuestro país, ha buscado el poder, el clientelismo político y la riqueza humillando la Palabra. Ha sido omisa porque preocupada por la vida que está en el vientre de las madres –y que hay que defender–, ha descuidado las de los que ya están aquí. Estamos ante el mal y la Iglesia debe decir con San Agustín: “Buscaba de donde viene el mal y no salía de él”. Si ustedes hablan alto y con claridad, si se niegan a las componendas y a los privilegios, que ocultan el crimen; si son fieles a su Señor y están dispuestos como él a dar la vida, podemos hacer que el número de las víctimas disminuya más rápidamente. (Sicilia, Discurso Íntegro de Javier Sicilia)

El obispo Raúl Vera, en la entrevista anteriormente analizada y contenida en el libro “El Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad: itinerarios de una espiritualidad en resistencia”, nos habla de su visión de las iglesias en relación con los problemas que hicieron emerger al MPJD:

Nosotros hasta ahora *nos hemos quedado “mochitos” porque hemos creído que construir la iglesia es el mandato y nada más, siendo así lo que resulta no es el Reino sino una iglesia aislada de la justicia y de la misericordia; ¡Eso es precisamente lo que Jesús reclamaba a los fariseos! Acabamos de perder el rumbo y ni siquiera constituimos una iglesia que haga sujetos, somos una iglesia que abandona a los pobres, una iglesia que se goza mucho en su poder de ser. Es por ello que quienes se revisten de valentía, como las víctimas organizadas, ellas y ellos son los que irán definiendo el futuro de este país, y lo saben.* (Vera, en CEE, 2013: 19)

En ese mismo libro, Pietro Ameglio comparte una reflexión sobre la espiritualidad y la noviolencia.

Las iglesias, y en especial sus jerarquías, por su *identidad espiritual*, deberían ser, al menos potencialmente, parte de la acción de esa reserva moral que sale a la calle y dice “ya basta... Estoy hasta la madre”, *aún a costa de la propia vida, haciendo carne la frase de Jesús: “No hay amor más grande que el de quien da la vida por sus hermanos” (Jn. 15,13).* Claramente, nadie está diciendo a las jerarquías que vayan solas a confrontar la inhumanidad, pues la población estaremos junto a ellas. *Así mismo también es muy cierto que el testimonio y lucha de muy pocos obispos, muchos sacerdotes, pastores, religiosos y laicos es un total ejemplo de espiritualidad evangélica noviolenta en todo el país. Hablamos aquí del vacío espiritual y moral de la mayoría de las jerarquías de las iglesias, de su permanente cercanía y obediencia ciega con el poder y no con la gente que sufre. En México actualmente el poder es sinónimo de la guerra y el despojo.* (Ameglio, en CEE, 2013: 28)

Víctor Hugo Pavón, quien fue periodista, activista político y fue amenazado en diversas ocasiones por su labor informativa en la zona de Perote y Xalapa, nos comenta su posición ante lo espiritual del marco de protesta del movimiento.

EGC: Claro. Ah bien. Entonces, ahí digamos dentro de ese punto, ¿tú sentiste digamos que sí era importante esa parte, como dentro de este mensaje espiritual y todo esto, dentro del acompañamiento a las víctimas?

VHP: qué bueno que lo mencionas porque una de las cuestiones que pude observar era solidarizarse con las víctimas y además entender el dolor del otro como el dolor de uno mismo, y como un asunto que tenía que ver con la reparación o la curación del alma en las personas, ¿no?. *Que estaba, o sea... algo que me gustó mucho del movimiento en su momento, era este asunto: no de venganza, no de guerra, sino de acabar con la guerra, con los daños que estaba sufriendo la gente, pero además que se hiciera justicia.* Y en este sentido, acompañar a las víctimas desde varios sentidos, desde el asunto de la reparación del daño hasta el asunto de la sanación del alma o el corazón de la persona, a través del acompañamiento que sí lo identifico como espiritualidad, como esta parte que nos hermanaba en su momento. Sí sentí que el movimiento tenía un componente de espiritualidad muy grande. (Víctor Hugo Pavón)

También, en la misma fuente, Emilio Álvarez Icaza comparte su testimonio en relación con las caravanas y su visión como creyente:

En algún momento cuando escuchaba tanto grito de las madres que tienen a sus hijos desaparecidos, *preguntaba, ¿Dios mío, dónde estás?* Y la respuesta llegó en una caravana: *Dios estaba en tanta gente interesada, tan auténticamente cristiana, no tanto por ser cristiana, sino por el amor de uno a otro, a la otra...* (Álvarez Icaza, en CEE, 2013: 41)

Finalmente, en el marco de la misa por la paz llevada a cabo por Raúl Vera el día 11 de julio de 2013 para la liberación de Alberto Patishtán, Miguel Concha Malo (quien también se encontraba oficiando dicha ceremonia) comparte este mensaje:

[...] y estamos aquí, *rogando a Dios, para que Alberto Patishtán encuentre por fin justicia. Pero también reclamando al consejo de la judicatura que por fin cumpla con honradez su cometido, su función. ¡La finalidad que tiene encomendada! ¡Que realmente vigile el que los jueces, que tienen en sus manos el caso de Alberto Patishtán, cumplan con la ley y hagan justicia! ¡Nosotros lo que pedimos es que se haga justicia!* Que por lo mismo, ¡Alberto Patishtán recobre la libertad que le ha sido arrebatada! Y que los crímenes por los que se le acusa no queden impunes. Nosotros no estamos por la impunidad, estamos por la justicia y por la libertad de las gentes inocentes que como Patishtán, están desde hace muchos años privados de su libertad injustamente. (Orilla del Agua, 2013)

Ahora, resaltaremos los puntos importantes hallados dentro del análisis y explicaremos en qué consiste cada uno de ellos.

Desaprobación desde el discurso espiritual de acciones y condiciones adversas a la búsqueda de la justicia divina: La justicia espiritual está ausente en las acciones de la justicia humana actual, por lo cual es necesario resanar el vínculo con lo divino a partir de la lucha del movimiento (como dice Víctor Pavón). No solo son elementos separados de manera conceptual o categórica, sino también en lo real. Esta situación se puede ver no solo en la forma en que las autoridades gubernamentales manejan los casos de las víctimas o los casos de encarcelamiento a activistas (Concha Malo pide a Dios por su liberación, al mismo tiempo que fustiga al Poder Judicial para hacer justicia), sino también en la labor de las iglesias: son “partícipes del poder” (Sicilia y Ameglio lo apuntan en sus comentarios), se han quedado “mochitos”, a la mitad del camino de la construcción del Reino de Dios y se han formado una imagen más cercana a los fariseos que criticaba Jesús que a éste último

mismo (Vera dixit). Este vacío espiritual (y moral, también diría Ameglio) suscita una pregunta retórica, pero a la vez dotada de un gran sentido crítico de sus circunstancias, en Álvarez Icaza: “¿Dios, dónde estás? Con ello, la espiritualidad no solo da al MPJD un panorama teleológico que define cómo piensa el mundo en relación al vaciamiento moral que es denunciado, sino que desde esa misma teleología se hacen señalamientos puntuales a casos, actores y condiciones que generan adversidad a las víctimas y al cumplimiento de los puntos del Pacto por la Paz.

Aprobación espiritual de la resistencia ante dichas acciones y condiciones adversas: El activista no solo se constituye como un crítico de la injusticia humana, sino que también puede llegar a encomiar la labor de aquellos que, con su activismo, retoman la visión de apoyo y comprensión a la humanidad propia de la justicia sagrada. Rechazar las “componendas y privilegios” y aceptar al Señor dando la vida como él (Sicilia), “revestirse de valentía” como las víctimas organizadas (Vera), la cercanía “con la gente que sufre” (Ameglio) son valores importantes dentro de este tipo de espiritualidad en resistencia. Inclusive, el hecho de que Vera y Concha Malo hayan oficiado una misa por la liberación de un activista como Alberto Patishtán³⁴, hace que se generen expectativas de acción con las cuales se muestra una desaprobación del orden humano.

En resumen, a nivel discursivo, la espiritualidad en resistencia mezcla toda la teleología construida desde el discurso espiritual inicial (la existencia de un orden humano y otro sagrado, y su aparente desfase) con los reclamos que pueden hacerse desde un marco de ciudadanía (la incapacidad del Estado para satisfacer las expectativas de los sujetos de derecho a los que gobierna). Esto da como consecuencia mensajes que señalan e increpan a sus interlocutores desde un discurso espiritualizado, y en esa misma lógica relacional, alienta y encomia a quienes protestan por esas condiciones sociales. Si seguimos este último punto, vienen a la mente otras reflexiones más: primeramente, la

³⁴Alberto Patishtán es un profesor indígena de la etnia tzotzil que fue encarcelado el 19 de junio de 2000, acusado de haber participado dentro de la emboscada hecha hacia un comando policial en Simojovel, Chiapas. Al momento de la detención, Patishtán se desempeñaba como profesor bilingüe español-tzotzil y director de dos albergues escolares en Huitiupán, Chiapas. Su detención fue atribuida a su activismo contra el entonces alcalde de dicho municipio, Manuel Gómez Ruíz, al que acusaba de corrupción y nepotismo. Pasó 13 años preso en el Centro de Readaptación Social No. 1 de Tuxtla Gutierrez, hasta que una reforma elaborada en el 2013, en la cual el titular del ejecutivo puede otorgar el indulto a presos cuyos casos hayan exhibido violaciones a sus derechos humanos (Artículo 97 del Código Penal Federal), le permitió obtener su libertad.

espiritualidad, al ser un marco de sentido que busca el acercamiento de los seres humanos con la justicia divina, podría ser pensada como una narrativa *no moderna*, no necesariamente justificable a partir de la racionalidad y basada en principios metafísicos (Touraine, 1992: 36); en segundo plano, esta ubicación de la espiritualidad no la hace opuesta necesariamente a un esquema de modernidad, pues en la preocupación de los defensores de un discurso de la espiritualidad en resistencia se encuentra generar una perspectiva crítica ante una iglesia organizativamente más compleja pero menos cercana a los creyentes y un Estado que no puede garantizar justicia, pero siempre apelando a mecanismos de participación ciudadana como las marchas o la exigencia de rendición de cuentas a los servidores públicos, como lo ha pedido el Obispo Vera; en suma, y para finalizar esta reflexión, la espiritualidad en resistencia mezcla tradición y modernidad dentro de una misma narrativa, y esto no se muestra contradictorio, porque como menciona Giddens, lo opuesto a la modernidad no es la tradición porque esta noción se creó gracias a la propia modernidad, sino que el opuesto de la modernidad es el fundamentalismo (Giddens, 2000: 61), o, nosotros podríamos añadir, el desdén por el prójimo.

3.1.4.- Ciudadanía y Espiritualidad: ¿Opuestos?

De acuerdo al material que pudimos recolectar, hemos podido identificar que los activistas relacionados al MPJD tienen dos posicionamientos diferenciados en torno al Estado: uno que lo posiciona como un ente negociador y resolutivo de las demandas de las víctimas, y otro que lo considera inoperante y carente de capacidad de diálogo. Si bien, previamente hemos hablado sobre el discurso de la espiritualidad, su correlato en valores y antivalores, y su aplicación como *espiritualidad en resistencia*, aquí trataremos de mostrar cómo es que esta espiritualidad puede generar formas diferenciadas de relacionarse con el Estado: sea desde el diálogo institucional, o desde una protesta más desencantada con la misión del Estado como garante de seguridad para sus ciudadanos.

Para algunos activistas, el Estado es ineludible. Es un elemento importante para la vida pública del país, y, en ese sentido, se necesita acudir al diálogo con sus representantes desde los distintos niveles para lograr avances en la consecución de las metas del movimiento, plasmadas en el Pacto por un México en Paz con Justicia y Dignidad. Tal vez la mención más representativa de este punto es la de Emilio Álvarez Icaza, quien en una entrevista para Efekto TV (medio de comunicación local del Distrito Federal, accesible por televisión de paga), luego de una reunión con miembros del gabinete de seguridad federal el 22 de agosto de 2011, menciona lo siguiente:

Cuando nos sentamos con los legisladores la gente nos preguntaba: ¿Para qué van? El 85% de los mexicanos tiene algún tipo de reserva en los legisladores. Si pues, pero ahí se decide la política pública. Ahí se decide el presupuesto. Ignorarlos no solo nos hace daño, sino que no obligamos a que hagan lo que tienen que hacer (Efekto Televisión, 2011)

En este sentido, el mensaje de Álvarez Icaza es claro: el movimiento no podía fincarse solamente en la concentración de personas para canalizar el dolor de manera catártica, sino para sentar al poder público a dialogar un tema cuya solución se encontraba, en parte, en el uso de los canales necesarios para generar acuerdos con el Estado. Esto lo reafirma en otro testimonio que comparte en un artículo compilado por el Centro de Estudios Ecuménicos: *A veces los familiares se desesperan, pero es posible vivir en el intercambio lo mismo que avanzar en la exigibilidad de justicia y el cumplimiento de la ley.* (Álvarez Icaza, en CEE, 2013: 45)

Así, el diálogo con el Estado desde el movimiento debe ser una forma de darle cierta institucionalidad –y, aparentemente, efectividad- a los reclamos de las víctimas. Entonces, una parte de los activistas dentro del movimiento tiende a considerar que las vías institucionalizadas de comunicación con las autoridades estatales son un elemento imprescindible dentro de la visibilización y acompañamiento de las víctimas del crimen organizado.

Por otro lado, hay otros discursos donde el Estado es inoperante, falta de diálogo y totalmente carente de credibilidad. Generar mecanismos desde los cuales se siente a los funcionarios públicos de los distintos niveles de gobierno no resuelve la ausencia de los desaparecidos, de los asesinados. La manera, entonces, de lograr cambios que repercutan en la consecución de los objetivos del movimiento no está en sentar a dichos funcionarios en mesas de debate, sino en la movilización ciudadana, en la participación y en la cooperación entre sujetos de derecho.

Vamos a analizar dos fuentes de opinión por parte de Julián LeBarón, que corresponden a su carta de salida del MPJD el 24 de febrero de 2012 y a una entrevista ofrecida a Milenio TV el día 13 de febrero de 2012 en la serie titulada “Tragaluz”.

“Queridos Amigos y MPJD (Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad):

“En una crisis espiritual y de conciencia, he buscado la forma de construir un país y un mundo menos violento. En esa búsqueda de seguridad, dignidad y justicia he aprendido muchísimo:

“Soy un mexicano afectado profundamente por la violencia; mis familiares y seres queridos desolados, sobrinos huérfanos, entrañables amigos en situaciones desgarradoras, secuestros, extorsiones, asesinatos y mucho miedo.

“Estoy indignado y tengo hambre de paz para México y para mis hijos.

“Me sumé a esta lucha por terminar con la violencia. Considero que todos y cada uno de los ciudadanos debemos asumir nuestra responsabilidad y participar en cambiar a nuestro México, creo que la responsabilidad individual es el camino y el proceso a seguir.

“Cuando vi que Javier Sicilia estaba emplazando a las autoridades de Morelos, me pareció que emprendía un método efectivo. Me trasladé a Cuernavaca, y conmovido me uní a sus esfuerzos. Así comenzó mi actividad en el Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad.

“Me sentí atraído, ya que creo que la autoridad es legítima cuando es delegada responsablemente y voluntariamente por los ciudadanos. Cuando dicha autoridad se aleja de ser ética o deja de ser representativa de los intereses y la voluntad de las personas, pierde su legitimidad, deja de ser válida y la acción ciudadana, incluso la desobediencia se vuelve un deber sagrado.

“Con el Movimiento Por La Paz Con Justicia y Dignidad marchamos y recorrimos por pueblos heridos y hablamos, petitionamos y consolamos a personas muy lastimadas, todo esto me pareció muy efectivo y bello.

“Después participamos en diálogos y acercamientos con las autoridades más altas del estado mexicano y terminé por darme cuenta que la principal función del MPJD se convirtió en ser un interlocutor con los partidos políticos y el gobierno: Creo que estas instituciones y poderes no pueden ayudar sin dividir más, endeudar más y fracasar más como intermediario de la sociedad.

“A partir de esa observación, y dado que se tomó esa vertiente, me reuní con Javier a quien considero un gran líder y noble amigo. Después de un intercambio de reflexiones y coincidencias de su parte, he decidido desvincularme del MPJD.

“Creo, por convicción y conciencia, que tenemos que hacer nosotros lo que no ha podido hacer la autoridad. Yo imagino que la idea de que el gobierno traiga la paz, es como tratar de reparar un auto con un serrucho; no funciona. Permanezco con el propósito de continuar organizándonos como ciudadanos responsables, que unidos construyamos el futuro de nuestro país. Esta, para mi, es la solución y estaré al lado de todos los que quieran seguir en esta dirección.

“Creo que los ciudadanos hemos permitido y fomentado instituciones que son destructivas, obsoletas, anacrónicas y arcaicas porque hieren, ofenden y lastiman a las personas. No creo que el sistema de gobierno como tal nos pueda traer la paz que buscamos, ya que en su forma de imponer el orden incorpora la contradicción, la coerción y la violencia.

“Creo que los problemas morales y económicos son asuntos cívicos, que deben asumirse como responsabilidad ciudadana y no gubernamental.

“Seguiré luchando por este fin y propósito, es el camino que me tracé en un inicio cuando fue asesinado mi hermano Benjamin LeBaron y mi amigo Luis Widmar.

“Hemos caminado mucho y quiero decir enfáticamente que tengo un profundo amor y respeto por los amigos y seres queridos que han movido conciencias con su ejemplo, su fuerza y su voluntad. Junto con ustedes hemos recorrido nuestro país para dar testimonio de lucha y fortaleza. Amo a quienes han dado su vida por defender la libertad y la dignidad de todos.

“Con el espíritu de responsabilidad individual me uní a la caravana, ha sido el mensaje que he querido transmitir desde el principio y lo seguiré haciendo con las herramientas que creo más efectivas para seguir persuadiendo y trabajando por un mejor futuro. Siempre estaré dispuesto a unir fuerzas con quienes quieren luchar para que seamos todos respetados.

Viva México.

Julián LeBarón”.(Proceso, 24 de febrero de 2012)

A continuación mostraremos extractos de una entrevista realizada a Julián LeBarón por parte de Fernando del Collado, de Milenio, en una serie de entrevistas denominada “Tragaluz”.

Yo siento que por cada criminal que agarran, brotan 5 más. O sea, el miedo que causan, la pobreza que existe en México por las políticas económicas es algo que genera criminales y genera inseguridad. La raíz del problema es que los ciudadanos somos tratados como si fuéramos ganado de nuestros gobernantes

-Está aquí sentado al frente Enrique Peña Nieto, ¿Qué le preguntaría?

-¿Usted cree que tiene autoridad legítima para quitarme a mí o a otra persona los frutos de sus esfuerzos sin su consentimiento? Si dice que si, mi respuesta es que está jodido (Tragaluz TV, 2012)

Finalmente, mostramos otro testimonio de Esther Hernández Palacios, relativo a la eficacia del diálogo con el Estado:

Yo no creo que el gobierno pueda resolver nada de lo que le pedimos, ellos son los culpables de que haya muertos por toda esta guerra. *Yo fui parte del gobierno, pero no quiere decir que confíe en los políticos porque yo entré como ciudadana con una trayectoria en difusión cultural. A esa gente no le interesamos, pero yo estoy en el movimiento porque quiero que el caso de Irene no quede impune y que se encuentre a los responsables, y también quiero ayudar a las personas que han pasado el dolor que yo pasé.* (Esther Hernández Palacios)

Con estos extractos tenemos elementos para poder realizar un análisis de la perspectiva de desconfianza frente al Estado y su pertinencia dentro del discurso ciudadano. Como podemos ver en los remarcados en letras itálicas, hay puntos discursivos interesantes para la construcción de un argumento al respecto:

- *Cuando vi que Javier Sicilia estaba emplazando a las autoridades de Morelos, me pareció que emprendía un método efectivo.*
- *[...]creo que la autoridad es legítima cuando es delegada responsablemente y voluntariamente por los ciudadanos.*
- *Creo que estas instituciones y poderes (partidos políticos y gobierno) no pueden ayudar sin dividir más, endeudar más y fracasar más como intermediario de la sociedad.*
- *[...]tenemos que hacer nosotros lo que no ha podido hacer la autoridad. Yo imagino que la idea de que el gobierno traiga la paz, es como tratar de reparar un auto con un serrucho; no funciona.*
- *No creo que el sistema de gobierno como tal nos pueda traer la paz que buscamos, ya que en su forma de imponer el orden incorpora la contradicción, la coerción y la violencia.*
- *La raíz del problema es que los ciudadanos somos tratados como si fuéramos ganado de nuestros gobernantes*
- *¿Usted cree que tiene autoridad legítima para quitarme a mí o a otra persona los frutos de sus esfuerzos sin su consentimiento? Si dice que sí, mi respuesta es que está jodido*
- *Yo fui parte del gobierno, pero no quiere decir que confíe en los políticos porque yo entré como ciudadana con una trayectoria en difusión cultural. A esa gente no le interesamos.*

Si atamos estos cabos sueltos, nos resulta un discurso que apela no solo a la desconfianza del Estado (gobierno, partidos políticos, instancias de seguridad, etc.), sino a que el control de una situación que no ha podido resolver dicho ente político debe ser tomado por los ciudadanos. El Estado y sus componentes, al tratar de resolver la problemática de la inseguridad, de los problemas “morales y económicos”, “divide y endeuda”. Es decir, aplica correctivos inadecuados, como si quisiéramos “reparar un auto con un serrucho”; recursos toscos, faltos de precisión, mal elegidos. En el curso de las relaciones entre la ciudadanía y el Estado puede verse la falta de sensibilidad de los funcionarios públicos, pues hay una sensación de que visualizan a los ciudadanos “como ganado”, como animales, como un sector social visto como un recurso para sacar un beneficio a costa incluso de su propia vida (el ganado puede llegar a morir para que el ganadero pueda obtener alimentos cárnicos). Aunque tampoco hay que soslayar el hecho de que, desde la perspectiva de

LeBarón, no toda autoridad estatal es rechazable: existe la posibilidad de que haya representantes públicos legítimos, siempre y cuando la ciudadanía delegue de manera “responsable y voluntaria” (parafraseando a LeBarón) la autoridad en ellos. Esto implica que, cuando la ciudadanía llame a cuentas, la autoridad responda al diálogo sin contradicciones, sin violencia, sin coerción.

Podríamos considerar que el desencanto ante la labor del Estado y en torno a la forma en que el MPJD tendrá relación con él podría ser una suerte de des-ciudadanización en tanto que se ve como inoperante entrar a la lógica institucional de la discusión de las propuestas del movimiento. Sin embargo, esta ciudadanía no deja de serlo en tanto que hay una visión del propio Estado, de cómo debe relacionarse con los integrantes de una sociedad, y de su función. La crítica de LeBarón a la vía institucional de diálogo no implica que no esté dispuesto a decirle a los actores del Estado su opinión, sus quejas, su perspectiva de resolución del problema de la violencia, entre otros aspectos. Así, el diálogo no necesariamente se rompe, sino que se hace una crítica a la excesiva racionalización de las relaciones burocráticas. En ese aspecto, podríamos pensar junto con Weber que esta crítica es la misma que se puede decir al hablar de que *el cofre permanece vacío, sin que pueda saberse si para siempre* (Weber, 2004: 114), es decir, que la sociedad moderna ha perdido la sustancia espiritual que le sostenía en otros tiempos, pues la lógica de su operación tiene bases más mecánicas que sagradas.

Así, posicionarse por la vía institucional o por una vía *desencantada* no es, en sí mismo, contradictorio, sino que las dos opciones buscan atacar los problemas de la injusticia, la impunidad, la ignominia, etc. Este punto es importante dentro de nuestro análisis, pues nos da pauta para entender otro de los elementos que abordaremos en apartados posteriores: la diversidad de puntos de vista en un movimiento social no significa necesariamente su resquebrajamiento por este motivo, sino que pueden existir intereses comunes que cohesionen todas estas perspectivas, especialmente si, como menciona Touraine, se trata de buscar alternativas diferentes a las planteadas por el adversario para definir el rumbo de la sociedad. De esta manera, en el MPJD puede generar una coexistencia entre utopías e ideologías a partir de la necesidad de un porvenir diferente (Touraine, 2006: 257).

3.2.- La memoria en la protesta del MPJD

En el siguiente apartado vamos a tratar la importancia de la memoria dentro de la protesta del MPJD. La abordaremos a partir de dos elementos que nos han parecido importantes como aristas de análisis: 1) la creación de *mártires* y su importancia dentro del MPJD, y 2) la utilización de la Plataforma de Víctimas como forma de diálogo con el Estado. En ambos casos, veremos cómo es que el uso de la memoria tiene un carácter estratégico, que no solamente sirve para formar una suerte de narrativa identitaria del movimiento, sino también una forma de manifestación de exigencias políticas, que tiene una intencionalidad como una manera de llevar a cabo la puesta en marcha de una relación más fuerte entre los seres humanos y lo sagrado. La martirización, como proceso de formación de mártires para el movimiento, lo hace a partir del recurso de *hacer presente al no presente*, mientras que la Plataforma de Víctimas tiene un carácter más institucional, pero no menos contencioso.

3.2.1.- Los mártires del movimiento y su importancia dentro de la protesta del MPJD

Podemos definir a los mártires como la evocación desde el discurso en la cual se otorga presencia a los desaparecidos y asesinados en el marco de los enfrentamientos entre fuerzas estatales de seguridad y grupos armados del crimen organizado, entablando diálogo con dichas víctimas con la finalidad de otorgar consuelo a los familiares y de generar catarsis en ellos. Dicho de una manera más precisa, el evocar al mártir es la forma en que se otorga presencia a quienes no están presentes por la violencia del país.

Le hemos nombrado *mártir* no en un término valorativo, sino apelando al significado literal del término que implica “ser testigo del otro mundo”³⁵. Un mártir, desde la tradición cristiana, ha sido aquel que ha sido perseguido por causa de su fe, mostrando con su “martirio” el testimonio de la fuerza de sus creencias dentro de su vida. En el caso de los “mártires” del movimiento, su muerte o su desaparición es el testimonio de que el mensaje del MPJD está vigente, sin embargo, recordarlos y “traerlos de vuelta” con discursos y actos es una forma de mostrar la existencia de la injusticia y la impunidad. La apelación a la memoria a partir de dispositivos de carácter tradicional como lo es la martirización genera en quienes desarrollan este tipo de evocaciones una idea de un pasado

³⁵ La palabra “mártir” viene del griego “μάρτυρας”, que literalmente significa “testigo”.

común desde la cual se puede adquirir solidaridad y comprensión, en una sociedad desencantada que ya no tiende hacia este tipo de narrativas para entender su mundo (Hervieu-Leger, 2004: 201). Así, podremos ver que la evocación de los mártires se basa en otra forma de iteración: la iteración “espiritual”, que trae a vuelta a los no presentes, y con dicho acto se pueden hacer reclamos desde el movimiento, así como también se externalizan emociones desde una narrativa espiritual.

Dentro del presente apartado haremos un análisis de un testimonio de una víctima y de una carta leída en el marco de un mítin. El primero es el testimonio de Araceli Rodríguez, madre de Luis Ángel León Rodríguez, quien era elemento de la Policía Federal y desapareció el día 16 de noviembre de 2009 en Ciudad Hidalgo, Michoacán. La segunda es una carta redactada y leída por Julián LeBarón el 4 de junio de 2011 en el zócalo de la Ciudad de México, al inicio de la Caravana del Consuelo que partió al norte del país. En ambas iremos viendo los elementos que definen el discurso de la martirización, que serán señalados en cursivas al interior de los fragmentos textuales y, posteriormente, analizados puntualmente.

Aquí el testimonio de Araceli Rodríguez:

Yo siempre he creído en Dios. *El único día que yo dejé de creer en él fue el día tres de febrero de 2010 cuando las fuerzas policiacas, las autoridades e investigadores me dicen que mi hijo está muerto, y que jamás voy a tener su cuerpo.* Me narran la forma tan cruel de cómo fueron ejecutados él y sus compañeros. En esos momentos, era como si mis oídos estuvieran llenos de hierro candente, esas palabras quemaban mis oídos y no las quería oír. De pronto sentí que algo retumbaba dentro de mí cerebro, lo sentía con mucho dolor y me salí de esa reunión. Fue cuando le grité a Dios que si de verdad existía, por qué se había vendado los ojos para no ver lo que le estaban haciendo a mi hijo, cómo lo había permitido; es como si hubiera dado la vuelta para no defenderlo. Le dije: “No creo más en ti porque tú no eres Dios, si fueras Dios, hubieras estado ahí para salvar a mi hijo”. Me volví a meter a la reunión y después, cuando reaccioné, reflexioné en mis palabras. Ya de madrugada me paré y le dije a Dios que no podía dormir porque le había ofendido: “Sigo creyendo en ti, perdóname te lo pido, yo sé, que me estás escuchando, estás esperando que yo me refleje a ti, deseas que platique contigo; yo sé que tú no quieres la palabra perdón, sabes que te ofendí. Tu sabes te lo dije fue de muy afuera de mi corazón porque mi corazón se ha llenado de dolor. Ahora yo te pido a ti que sigas conmigo, que no me dejes de tu mano como nunca lo has hecho. Sé que tú eres bien justo, me vas a ayudar a encontrar la verdad. ¿Cuándo? No se. ¿A qué hora? No se, pero yo la esperaré con fe y esperanza. Ahora solo te pido que vengas a mí y me duermas para que yo tenga fortaleza

para seguir buscando a Luis Angel y pidiendo la verdad. Solo eso te pido Dios mío perdóname.

Después de esa oración bajé a la cocina, tomé agua y de pronto oí como que algo se cayó. Me volteé y no encontraba qué se había caído; yo no me explico por qué se cayó el Cristo que tenía en la sala, si estaba bien puesto. Al verlo caído, tenía su manita rota; yo lo abracé y lloré porque le dije: “Yo te grité a ti porque habías permitido que cortaran en cachitos a mi hijo. Ahora yo creo que tú me estás dando esa señal Dios mío, te caíste y te rompiste tu manita”. Y una vez más expresé: “te voy a pegar tu manita porque así como quiero unir a Luis Angel con la verdad, te voy a unir a ti”. Me acuerdo que agarré silicón y le pegué su manita, me subí a mi recamara y empecé a llorar, a llorar, a llorar, hasta que me quedé dormida. *Después de quedarme dormida, vino a mi mente como una nubosidad, algo muy raro pasó en mí, de pronto ví a Luis Angel, que me decía: “ya está mamita, ya no hay dolor, todo está bien”. Esa fue una señal de tenerlo conmigo. Yo creo que esa noche fue maravillosa aunque solo estuvo un segundo presente conmigo. De ahí partí a seguir con mucha fortaleza, con mucho dolor no lo voy a negar; hay veces que me caigo, que me doblo y ya no quiero seguir, pero si me rindo es porque soy cobarde, si me rindo es porque de verdad no tengo esa fortaleza de ser la mamá de Luis Angel. Si Dios no se venció ante la cruz, yo no lo haré en la búsqueda de la verdad. (Rodriguez, en CEE, 2013: 175-177)*

A continuación mostraremos la carta a Juan Francisco Sicilia, escrita y leída por Julián LeBarón:

“Yo no llegué a tiempo para estrechar tu mano, jamás pude verte a los ojos, no se cuantos años viviste ni a qué jugabas. No llegué a saber si tomaste de la mano a una mujer y nunca escuché tu voz. Pero me duele mucho tu ausencia. Me la ha contagiado la mirada de tu padre. Tampoco se de la historia de la vida ni de la muerte de tus compañeros, los que fueron asesinados junto contigo. Yo perdí un hermano también, lo mataron por querer vivir en paz. La cuenta de sangre es demasiado grande, el color rojo se acumula en el piso y comienza a borrar nombres, apellidos, vocaciones, edades, sexos, clases sociales y color de piel.

Hoy, la tragedia colectiva tiene que ser capaz de reunirnos, como nunca antes en la historia. Esta vez, la causa no es ni un terremoto ni una inundación, la causa es la semilla de un desprecio por nosotros. La gente mexicana, que hemos cultivado el silencio por muchos años, y ahora tenemos sus frutos a la vista.

Yo vengo a marchar para gritar que todos los muertos son hijos de alguien. No son piedras o números. *El hijo de Javier Sicilia ya no está aquí. Muchos otros hijos e hijas ya no están aquí. Yo quiero marchar en su nombre porque no quiero ser el hijo anónimo de nadie. No quiero que la apatía acabe por borrarlos el rostro a todos.* Esta marcha es para volvernos a encontrar entre nosotros en una ruta de humanidad y fuerza. Este es el comienzo de la solución. Dice el filósofo Keith Rainiere *que el dolor humano es la fuerza motriz detrás de nuestra capacidad para ser nobles.* Yo los invito a que durante los

próximos días marchemos y dejemos atrás paso a paso los prejuicios y el odio que nos impiden mirar al otro.

Propongámonos en esta caravana de consuelo sentir profundamente y respetar nuestro dolor. “(EmergenciaMx, 2011)

Ahora, luego de leer estos extractos textuales, mencionaremos los puntos importantes del discurso de la martirización, los cuales son 1) el reconocimiento de la ausencia real del desaparecido o asesinado, 2) uso de recursos discursivos para hacerlo presente, 3) expresión de reacciones en torno al acto de “traer de vuelta” al desaparecido.

Afirmación de la ausencia: El desaparecido tiene una historia que es contada, y su presencia es un aspecto del pasado que representó tiempos felices para su familiar. Sin embargo, dentro de estos actos de habla analizados, hay formas específicas en que es declarada dicha ausencia. Araceli nos cuenta justo el momento en que las autoridades policiacas dan detalles de cómo fue asesinado y torturado su hijo, junto con otros de sus compañeros, lo cual la hace reclamar a Dios y declarar que ya no creería en él (aunque, posteriormente, le manifestara su arrepentimiento). LeBarón, en su emotiva carta al hijo de Sicilia, declara de manera lapidaria lo que es sabido: *el hijo de Javier Sicilia ya no está aquí*, y también lo reitera al decir que su pérdida le produce mucho dolor (*No llegué a tiempo para estrechar tu mano... pero me duele mucho tu ausencia*), y enumera una serie de actividades cotidianas que, comenta, no sabe si tuvo la oportunidad de vivir. La impresencia de ambas víctimas es un hecho, y un hecho que ha generado la movilización de sus familiares y amigos.

Formas discursivas para “traer de vuelta”: En ambos casos, las formas de “traer de vuelta” al no presente es un ejercicio que no solo brinda consuelo a quien lo hace, sino que se vuelve un acto motivador y de protesta. Araceli sueña a su hijo, quien le asegura que donde está, ya no hay más dolor, lo cual le reconforta y le motiva. LeBarón habla a Juan Francisco Sicilia con una carta que es leída frente a una audiencia donde, materialmente, el destinatario no se encuentra, aunque se le hace presente al emitir un mensaje para él. En ambos casos, un sueño narrado en un compilado de testimonios de activistas y una carta escrita y leída frente a diversos escuchas en un acto público, permite que el mártir sea recordado, y con ello, hecho presente.

Reacción del narrador ante el regreso: La reacción ante tal regreso del impresente genera una motivación para continuar la protesta y adoptar el proyecto moral del movimiento. En el caso de Araceli, volver a ver a su hijo aunque haya sido en un sueño le generó un sentimiento muy grato: *De ahí partí a seguir con mucha fortaleza, con mucho dolor no lo voy a negar [...] si me rindo es porque soy cobarde, si me rindo es porque de verdad no tengo esa fortaleza de ser la mamá de Luis Angel.* Así, la experiencia motivó sus deseos de buscar justicia a pesar del dolor. Julián LeBarón, en una reflexión hecha dentro de su carta en torno al hecho de pensar en la ausencia del hijo de Sicilia (y de sus propios familiares: Eric, Benjamín y Luis), menciona que *quiere marchar en su nombre* porque no quiere ser *el hijo anónimo de nadie*. Hay solo un hecho que da mayor motivación a quien recuerda al mártir para seguir adelante con el movimiento que dar presencia al ausente, y es precisamente volver a recordar que dicho ser no está con vida, pero por ello, LeBarón cita a Rainiere: *el dolor humano es la fuerza motriz detrás de nuestra capacidad para ser nobles.*

Así, encontramos dentro de esta forma de expresión de la protesta una suerte de iteración espiritual, que genera la presencia de un ser que ya no se encuentra con su familia y que su pérdida provoca dolor. En este sentido, coincidimos con Emirbayer y Mische cuando mencionan que las iteraciones tienen la capacidad agencial de sostener y mantener identidades, significados y formas de interacción (Emirbayer y Mische, 1998: 975), y en el caso de la generación de mártires dentro del MPJD, lo que se busca es que la identidad del movimiento como un agregado de personas que han devenido en víctimas de la violencia sea sostenida a partir de la recuperación y visibilización de las experiencias de dolor. Al generar la figura de los mártires del movimiento, la iteración regresa a la víctima con sus familiares, aunque sea por un momento, aunque sea por una mención efímera. Esto puede generar formas específicas de interacción que pueden volverse ritualizadas (en el sentido religioso del término) al generarse en el marco de acciones de protesta que buscan ligar a los participantes con un pasado donde el mártir evocado aún vivía, en un momento en que el dolor de los familiares no existía y que se mostraba como una suerte de “edad de oro” cuando aún el sufrimiento no se hacía presente por el motivo de la muerte.

En el marco de una reflexión sobre los movimientos sociales, la evocación de mártires tiene un papel muy importante. Evidencia la falta de viabilidad de la dirección

social de la historicidad tomada por el adversario. Todo uso del pasado que evidencie la decadencia del presente tiene un sentido deslegitimador de la figura opuesta al movimiento social. Nos muestra mediante una narrativa discursiva que lo que está en juego (el *enjeu*, en la propuesta de Touraine) es la vida misma de hombres y mujeres que se ven expuestos a combates armados entre fuerzas de seguridad estatales y sicarios bajo las órdenes del crimen organizado. Para Touraine, el *enjeu* tiene dos niveles de análisis: uno que tiene que ver con lo que materialmente está en juego (elementos cuantificables, medibles, sobre el problema en cuestión), y otro donde el movimiento narra discursivamente lo que se encuentra en disputa (Touraine, 2006: 260). Entonces, hablar sobre la existencia de personas desaparecidas o asesinadas, traerlas de vuelta y hacerlas presentes en la protesta social, nos habla de esa dimensión discursiva del *enjeu*. Veremos en el siguiente apartado otra forma en que la memoria tiene importancia dentro de la movilización del MPJD: la Plataforma de Víctimas.

3.2.2.- La Plataforma de Víctimas del Movimiento: un uso institucional de la experiencia del dolor

La Plataforma de Víctimas del MPJD es el mecanismo elaborado por el movimiento con el cual pudieron recabar sus propios números en torno a casos de desaparición, asesinatos, secuestros y otros relacionados con el crimen organizado. Con ésta, se pudo ir generando una base de datos sobre las personas que se acercaron al movimiento para compartir sus experiencias de dolor y de pérdida, información que posteriormente se mostró tanto al Estado Mexicano como a la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) mediante un documento denominado “Seguridad Ciudadana y Derechos Humanos en México” (MPJD, 2012).


Durante todo el trayecto de la Caravana al Norte, la comitiva de Sicilia y los demás actores que fueron sumándose a su causa tuvieron como objetivo realizar actos de protesta pública en distintas ciudades del país, dar seguimiento y acompañamiento a las víctimas del crimen organizado fuera de Cuernavaca y la Ciudad de México, y comenzar a construir la llamada *Plataforma de Víctimas*, que sería un instrumento con el cual el MPJD podría recabar información de personas desaparecidas, asesinadas o amedrentadas por el crimen organizado y las fuerzas armadas del Estado Mexicano, así como también dar apoyo jurídico a las víctimas. Luego de la manifestación efectuada en Ciudad Juárez, el MPJD pudo registrar en dicha plataforma un total de 291 casos de violencia, 81% de los cuales ocurrieron después de 2007; 53% de los casos son desapariciones o secuestros y 45% fueron homicidios. En el 67% de los casos, las víctimas no identifican al agresor. En 21% de los casos, sin embargo, las víctimas creen que el responsable fue el ejército (13%) o la policía (8%). Las víctimas creen que el crimen organizado es responsable en el 4% de estas violaciones (MPJD, 2012).

La elaboración de la plataforma de víctimas en este periodo tuvo una gran importancia para la forma en que el movimiento posicionó a la población afectada más allá de las estadísticas que había en torno a los homicidios y los secuestros. De acuerdo con Jennings (1998), los activistas basados en el dolor y la pérdida pueden partir de criterios estadísticos varios para definir la magnitud del problema, pero también para definir quienes

han sido afectados y cómo. En el caso del MPJD, no solo apela a dicha construcción de estadísticas, sino que también genera instrumentos para mostrar otro tipo de magnitud del problema: la recopilación cualitativa de las experiencias de dolor y pérdida. Esto al mismo tiempo define cómo se compone la población afectada, pero también tiene una motivación basada en la apelación a la empatía con las víctimas. En suma, la plataforma de víctimas no solamente debe entenderse como un instrumento de medición de población como los utilizados por otros movimientos sociales de dolor y de pérdida como el de Madres contra Conductores Ébrios (MADD) o el de vecinos de Love Canal, donde el uso de las cifras de afectados tuvieron un valor importante para mostrar a las contrapartes que el problema movilizador de los activistas tenía una magnitud creciente y que debía ser tratado (Jennings, 1998: 5), sino que también podemos verlo como un instrumento con un cierto grado de sistematización para recabar la memoria.

De esta manera, podríamos considerar esta herramienta como una forma en la cual se transmite la memoria que da cuenta de la pérdida y el dolor en un lenguaje racional, sistemático, un *lenguaje de poder* que, para Talal Asad, es el tipo de lenguaje que siguen los grupos hegemónicos para comprender al mundo. De acuerdo a Asad, las representaciones estadísticas son una manera de construcción del mundo que atienden a los aspectos cognitivos con los cuales los actores que detentan el poder del Estado, grupos de poder empresariales, etc., han podido dar paso a un proceso de modernización de las sociedades, y es con este lenguaje estadístico con el que han instituido el diálogo para desarrollar su acción en el mundo moderno (Asad, 1994: 19). Es a partir de este lenguaje institucional que el MPJD puede abrirse camino al diálogo con su adversario, pues la sola evocación de los casos de desapariciones a partir de pancartas o actos de habla en mítines no es comprensible para los representantes estatales. Así, entonces, tenemos que la Plataforma de Víctimas tiene la capacidad de mostrar al *enjeu* mediante los dos niveles propuestos por Touraine: el material cuantificable y el narrativo.

Para ver cómo es que dicha experiencia del dolor y la pérdida se sistematiza, mostraremos una imagen del instrumento de captación de las experiencias. Aquí mostramos la ficha del caso de Gabriela Arlene Benitez Ybarra, de Xalapa, Veracruz.

	MOVIMIENTO POR LA PAZ CON JUSTICIA Y DIGNIDAD XALAPA POR LA PAZ, VERACRUZ
---	--

DATOS DE LA VICTIMA:			
Gabriela Arlene Benítez Ybarra			
Edad: 17	Sexo: F	Originario del estado de/etnia: Xalapa, Veracruz	Indígena No
Ocupación: Estudiante		Escolaridad: Bachillerato	
Estado civil: Soltera		N° de dependientes económicos: No	
HECHOS:			
Fecha: 13/06 /2011		Hora exacta o aprox. 7:30 am	
Estado:		Municipio o Delegación:	
Domicilio o lugar exacto donde sucedieron los hechos: Reserva Lomas de san roque, presumiblemente en la Avenida José de Gálvez, Xalapa Veracruz			
¿Cómo se dieron los hechos? La última vez que vi a mi hija fue el 13 de junio, 7:30 am, cuando me subí a despedir de ella porque todos los días entro a trabajar a las 8:30 , sin embargo a las 9:00 am regreso a casa por una medicina, cuándo me doy cuenta de que Gaby no está en casa, le llamo y ella no contesta, ella deja el chip en un teléfono de su hermano, supongo que porque va a hacer algo y ya nunca regreso, , hablo con el jardinero de la reserva a donde ella iba a correr de vez en cuando, la busca en la escuela, nadie sabe nada de ella , en la noche se espera nunca llega, al día siguiente fui a casa del novio, y se dice funcionario público, las investigaciones toman su curso pero nunca hicieron nada, no se investigó, se plantea la hipótesis de que los perpetradores eran una banda local, alguien de cerca de la casa , conforme las investigaciones se Suscitaron no hay ningún avance. No supe nada de ella, hasta cuando el 23 de septiembre es encontrada asesinada, la encuentro con ropa deportiva, en un lugar donde la policía había buscado anteriormente y casualmente nunca la vieron, creo que el cuerpo fue plantado en ese lugar para cubrir al verdadero responsable.			
DATOS DE LA PERSONA QUE DENUNCIA			
Apellido Paterno, Materno y Nombre(s) Bárbara Ybarra		Relación con víctima Madre	
Domicilio: Calle y N°: Medellín 33		Colonia: Roma	
Deleg. o Municipio y entidad federativa (estado) México D.F.			CP
Tel: 55330925		Celular	Correo electrónico documentacion@movimientoporlapaz.m x
VIOLACIONES A LOS DERECHOS HUMANOS			
Si hay violación de derechos humanos			DELITO
Qué tipo de apoyo solicita la víctima:			

Figura: Ficha de Gabriela Benitez, Plataforma de Víctimas. (MPJD, 2012: 8 Anexos)

Podemos ver que este tipo de formato tiene una mayor sistematización de las características del caso: Datos del desaparecido, del denunciante, detalles del momento de la desaparición, domicilio del denunciante, relación del denunciante con la víctima, etc. No se trata de una evocación como la hecha desde la martirización, donde el testimonio es dicho con otros detalles de emotividad y con una interpretación espiritualizada de los sentimientos de pérdida. Aquí solo se enumeran hechos, algunas aseveraciones del denunciante en torno a sospechas y pistas, etc. Cuestiones mucho más puntuales que son

más cercanas a una denuncia hecha dentro de una instancia como una Agencia de Ministerio Público u otro espacio del Estado.

Hacerlo así, y mostrarlo al final como un informe más detallado para autoridades estatales y de carácter internacional tiene gran importancia si lo pensamos como una manera de hablar con el Estado desde un código institucionalizado. Esto no limita las expresiones emotivas del dolor al momento de enfrentar a las autoridades estatales, pero sí se vuelve un complemento para compartir lo que el movimiento tiene que decir desde un lenguaje mayormente racionalizado.

Otro aspecto de gran importancia dentro de la implementación de la Plataforma de Víctimas era su condición de instrumento para otorgar las recompensas solidarias a las víctimas que se incorporaban al movimiento. Raúl Romero Gallardo, que formó parte del grupo que recabó las experiencias de pérdida a partir de la Plataforma, comenta algunas cuestiones al respecto:

A mí y a unos compañeros más nos tocó hacer la labor de conformar la plataforma. Obviamente la idea del movimiento era no solo contar cuántos casos podíamos conocer de desapariciones u homicidios, sino también había que contar todo lo que sufrieron y, con ello, ver cómo podíamos hacer las labores de acompañamiento. Fue bien duro porque ninguno de los que estábamos ahí era psicólogo, y no sabíamos qué hacer cuando las víctimas nos contaban sus testimonios. ¿Qué haces cuando de repente tocas la herida de alguien a quien le mataron a toda su familia y se pone a llorar o... o pues que se ponga muy mal, no? Afortunadamente llegó después gente de SERAPAZ, de organizaciones más especializadas que nosotros, y ellos sí traían psicólogos, gente que había trabajado con víctimas de la guerra en Nicaragua... Ellos sí pudieron apoyarlos mucho (Raúl Romero Gallardo)

Otro testimonio al respecto nos lo cuenta Anaís Palacios, vocera del Colectivo por la Paz – Xalapa y que ha participado también en las labores de la Plataforma:

A nosotros nos ha servido mucho, pero no solo por lo evidente. Te explico: la plataforma primero se pensó para conocer los casos que nos iban contando de secuestros, asesinatos, abusos de autoridad... Victimización y revictimización. Pero pues con todos esos casos entendimos la magnitud del problema y pudimos buscar a personas que supieran de dinámicas psicológicas para poder apoyar a las víctimas. De la propia plataforma salió ese mismo aspecto. Por un lado las víctimas recibían apoyo psicológico y legal, y por otro su caso estaba en nuestras bases y pudimos exigir que se atendieran (Anaís Palacios)

Debemos también considerar que en este momento de la historia del movimiento surge un mecanismo importante para la atención de las víctimas, la construcción de criterios para la identificación de la población afectada y el otorgamiento de recompensas solidarias hacia las víctimas: la Plataforma de Víctimas del MPJD. Este mecanismo daba presencia a las víctimas, buscaba contar a detalle sus casos, pero también trataba de generar labores para acompañamiento a víctimas. Esto implica una crítica importante a las formas en cómo el gobierno federal había creado criterios para establecer la magnitud del problema, pues hasta ese momento, las cifras de efectividad de la estrategia de combate al crimen se medían a partir de número de denuncias, cifra negra y otros criterios de carácter cuantitativo. En el caso de la Plataforma de Víctimas, se podían contabilizar casos conocidos por el movimiento, pero también hacer visible sus casos, lo cual implica un criterio de búsqueda de empatía frente al dolor de las víctimas.

3.3.- Las víctimas dentro del MPJD

De acuerdo con los autores que proponen el análisis de los activismos motivados por el dolor y la pérdida, las víctimas tienen un gran peso dentro de la conformación de dichas movilizaciones sociales, pues su experiencia de daño físico se vuelve el factor detonante de su expresión de la protesta (Jennings, 1999: 2), sin embargo, esto implicará que su expresión de demandas sea no solo exponiendo de manera descriptiva su caso, sino también a partir del uso de las emociones, las cuales se manifiestan como un recurso político que busca la empatía, la implementación de acciones por parte de las contrapartes legitimadas en función del dolor (Itkonen, 2007: 578).

En este apartado, vamos a analizar cuáles son los perfiles de las víctimas en función de su forma de experimentar el daño físico, las formas en que las víctimas describen su caso a la opinión pública y la expresión del dolor como acto ciudadano de protesta.

3.3.1.- Perfiles de las víctimas

En este punto del análisis partimos del siguiente hecho que pudimos hallar dentro de la revisión de los casos de actores: son muy limitados los casos donde hubo experiencia previa dentro de movimientos sociales o actos de protesta. Una vía de análisis que pueda darnos mayor aporte y multidimensionalidad en este apartado no sería reiterar esta ausencia en los casos que se consideraron, haciendo una separación entre los que tuvieron o no esta participación previa, sino más bien generar una *tipología de víctimas* de acuerdo a su forma de experimentar la violencia. Así, las víctimas se dividen entre *víctimas directas*, *familiares de víctimas directas*, y *activistas amenazados*.

Víctima Directa

La víctima directa ha pasado de primera mano una o varias experiencias violentas, es decir, ha sufrido secuestro, robo o desaparición, sea en el marco de los enfrentamientos entre el gobierno y el crimen organizado que se ha dado desde el año 2006 o de manera previa. Podemos citar como víctimas directas los casos de Melchor Flores Hernández, mejor conocido dentro del movimiento como *El Vaquero Galáctico*. Originario de Monterrey, Nuevo León, Melchor fue un bailarín que desarrollaba instalaciones artísticas en la

Macroplaza de dicha ciudad. Contaba con 24 años de edad cuando, después de haber pedido un permiso especial en el Ayuntamiento para desarrollar sus actividades artísticas, fue desaparecido el día 25 de febrero de 2009 junto con otros dos individuos más: Andrés Batres (54 años, ex policía) y Gustavo Castañeda (27 años). Hasta la fecha en la que es redactado este manuscrito, Flores Hernández no ha sido localizado y su padre, Melchor Flores, se involucró al MPJD y ha seguido su búsqueda. Así también, casos como los de los hijos de María Herrera Magdalena (Gustavo, Luis, Salvador y Raúl; los dos primeros, desaparecidos en Atoyac, Guerrero, en 2008; los últimos dos, desaparecidos en Vega de Alatorre, Veracruz, dos años después), Araceli Rodríguez (Luis Angel León Rodríguez, policía federal destacado en Ciudad Hidalgo, Michoacán, desaparecido el 16 de noviembre de 2009) y el propio hijo de Javier Sicilia (Juan Francisco Sicilia, de 24 años, hallado muerto el día 28 de marzo de 2011 en Temixco, Morelos, al interior de un vehículo junto con otros seis cadáveres) pueden ser considerados parte de este grupo de víctimas.

Aún cuando propiamente su ausencia no los hace como tal “activistas”, son importantes para la emergencia del movimiento en tanto que dicha impresencia mueve a los familiares y demás activistas a manifestarse frente al Estado y a los actores del crimen organizado.

Familiares de Víctimas Directas

Los familiares de dichas víctimas, ante el hecho de la desaparición, secuestro o asesinato de las víctimas directas, se manifiestan públicamente para reclamar justicia ante el Estado, exponiendo y haciendo visibles sus casos desde el MPJD. Sin embargo, en no pocas ocasiones, estos mismos actores son, en palabras de actores del mismo movimiento, *revictimizados*; es decir, 1) reciben amenazas por parte de los sujetos que cometieron el acto criminal contra sus familiares y amigos, 2) sus casos ante la justicia no siguen un debido proceso, enfrentándose a problemas como un pobre seguimiento del caso por las autoridades, recomendaciones por éstas mismas que sugieren dejar la búsqueda o nuevas amenazas por parte de cuerpos policiales, y 3) en casos extremos, son igualmente desaparecidos y/o asesinados.

Tal vez el caso que puede ayudarnos a entender este nivel de víctima es el de Nepomuceno Moreno. Originario de Hermosillo, Sonora, fue padre de Jorge Mario Moreno León, desaparecido el día 1ero de julio de 2010 en Guaymas, Sonora al ser detenido por elementos de la policía estatal³⁶ de Sonora. De acuerdo con su testimonio, recopilado por parte de EmergenciaMX (grupo de activistas que han recabado videos y audios de víctimas y actos públicos desde el MPJD), las últimas veces que tuvo contacto con su hijo fue mientras se comunicaba con él en una tienda de conveniencia donde había comprado una ficha de prepago para su celular y luego de su presunta detención. En dichas ocasiones, según Moreno, su hijo le había indicado que era perseguido por elementos policiacos encapuchados y, en la última llamada, le comunicó que se encontraba retenido y que se encontraba bien. Sin embargo, luego de dichas llamadas, no volvió a saber nada de su hijo. Se incorporó al MPJD, siendo partícipe de las caravanas al norte y al sur, así como de los diálogos con el ejecutivo y el legislativo en Chapultepec y San Lázaro, respectivamente. El día 28 de noviembre de 2011 fue asesinado a tiros al interior de su automóvil, en el cruce de las calles Reforma y Pesqueira en Hermosillo, sin que la desaparición de su hijo fuera resuelta por las autoridades del estado. En un comunicado posterior de parte de la Procuraduría Estatal, se le vinculó con un evento delictivo en el año de 2005 que implicó la muerte de un guardia de seguridad en el fraccionamiento Los Lagos, en la misma ciudad³⁷.

Igualmente, podemos citar casos como el de Esther Hernández Palacios. Académica de la Universidad Veracruzana, reside en la ciudad de Xalapa, Veracruz y participa activamente dentro del Colectivo por la Paz Xalapa. El día 8 de junio de 2010, su hija, Irene Méndez Hernández-Palacios fue asesinada junto con su esposo Fouad Hakim a bordo de su automóvil, recibiendo Irene 6 disparos. La académica, que anteriormente había tenido participación dentro del gabinete estatal como Directora del Instituto Veracruzano de Cultura (IVEC, en el gobierno de Fidel Herrera Beltrán de 2004 a 2010), manifestó

³⁶ Aquí las versiones varían. De acuerdo al testimonio grabado por EmergenciaMX, Moreno indica que los policías que detuvieron a su hijo dijeron en un principio que eran del ámbito municipal, y luego del nivel estatal. Sin embargo, en el comunicado emitido por el MPJD al día siguiente del asesinato de “Don Nepo” (fuente: <http://movimientoporlapaz.mx/2011/11/29/pronunciamento-del-mpjd-ante-el-asesinato-de-don-nepo/>), reportan que la detención fue realizada por policías del ámbito estatal, sin variaciones.

³⁷ <http://www.vanguardia.com.mx/vinculanasesinatodenepomucenomorenoconelcrimenorganizado-1159707.html>

públicamente su caso y se incorporó a las actividades del Colectivo en 2011, cuando la caravana al sur hace llegada a Xalapa.

Finalmente, el caso de Julián LeBarón es importante para entender este tipo de victimización. Originario de Galeana, Chihuahua, es uno de los líderes comunitarios de dicho municipio, que se caracteriza por su presencia de miembros de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (mormones). En el mes de julio de 2009, sus hermanos Eric y Benjamín LeBarón, junto con su cuñado, Luis Widmar, fueron asesinados por un comando ligado al Cártel de Sinaloa, luego de ser secuestrados y no haberse pagado su rescate.

Activistas Amenazados

Ha habido casos en los cuales activistas que no propiamente se involucraron al movimiento han recibido amenazas por su participación en el acompañamiento a las víctimas, o por dar seguimiento jurídico a los casos que han sido recolectados por el movimiento en diversas ciudades. En este sentido, ser víctima va más allá de los desaparecidos, los asesinados o los familiares. Los diversos otros activistas involucrados en el movimiento también han sido amenazados. Esto los hace también formar parte de un nivel de victimización.

En el caso que citamos anteriormente de Anaís Palacios podemos encontrar ese elemento diversificador del “ser víctima”. El día 26 de junio de 2013, en la terminal de autobuses de la ciudad de Coatzacoalcos, Veracruz, fue detenida antes de abordar el autobús que la llevaría de vuelta a Xalapa (donde colabora con el movimiento). De acuerdo a su testimonio, Palacios asegura que en dicha detención hecha por elementos de la Secretaría de Marina se le sustrajeron objetos como videograbadora, material con información de casos de víctimas en dicha ciudad y amenazas por su participación dentro del apoyo a víctimas. Esto fue denunciado públicamente tanto en la página del MPJD a nivel nacional, así como también en medios locales del estado de Veracruz y en la página oficial del Colectivo por la Paz – Xalapa.

También, en el caso del Padre Alejandro Solalinde, esto fue un aspecto notorio. Sacerdote de la Iglesia Católica que, aunque en principio describe más una trayectoria de tipo espiritual, ha sido amenazado en numerosas ocasiones por parte de grupos de la

delincuencia organizada involucrados en secuestro de migrantes, y por parte de elementos del Instituto Nacional de Migración (INM), por su seguimiento de casos de migrantes que llegan a su albergue, “Hermanos del Camino” y la denuncia pública que ha hecho sobre la situación de los mismos.

Este tipo de perfiles de las víctimas nos hace coincidir con Weed (1990) en el sentido de que los movimientos sociales de este tipo tienen la característica de ampliar la categoría de la víctima de una manera tal que no solo podría considerarse así a quien ha desaparecido, sido asesinado, o quien ha sufrido la pérdida como familiar, sino también a otros simpatizantes que se incorporan al movimiento mismo. Sin embargo, como podremos ver en apartados posteriores, esta ampliación de la victimización no solamente es posible de observar desde el punto de vista de las trayectorias seguidas por las víctimas que están incorporadas al movimiento, sino también en su forma de narrar sus casos de manera pública. Viéndolo desde esa perspectiva, podremos observar la importancia que tiene para el movimiento, como una herramienta de persuasión, el hecho de considerar que todos los ciudadanos pueden ser víctimas de desaparición o asesinato, pues de esta forma se puede apelar a valoraciones tales que pueden generar efectos emotivos en las contrapartes para legitimar la protesta desarrollada.

3.3.2.- Las víctimas que narran su caso

Nos referimos a una *iteración* cuando un actor utiliza los eventos ocurridos en el pasado de una manera recursiva, con la cual da sentido a sus acciones y guía las mismas como una forma de dar estabilidad y orden a la vida social, que se muestra caótica ante dicho actor. Así se describe de acuerdo a la propuesta teórica de Emirbayer y Mische³⁸ (1998: 971), y de acuerdo a nuestro análisis, este es el elemento más importante dentro del discurso de las víctimas: utilizar los eventos del pasado (en este caso, la experiencia de las víctimas) para visibilizar su caso y dar sentido a las acciones de protesta desarrolladas por ellos. Debemos aclarar que, en estos casos, la iteración solo se muestra como una forma de “hacer público un caso” y solo eso. Es una forma básica a nivel discursivo de lo que se podrá ver en ambas caras previamente dichas, que utilizan esa iteración no solo para visibilizar una muerte, desaparición o secuestro, sino para denunciarla frente a una autoridad gubernamental, hacerla presente en los actos de protesta o expresar mediante dicho uso recursivo de la memoria el dolor causado por la pérdida de estos sujetos.

A continuación, citaremos dos testimonios de víctimas donde podemos encontrar las características específicas del discurso de las víctimas: el de Margarita Santizo y el de Nepomuceno Moreno. Ambos son familiares de víctimas, y ambos han fallecido: Moreno fue asesinado en noviembre de 2011, Santizo murió de cáncer el 20 de octubre de 2014.

Soy la señora Margarita Santizo Martínez. Quiero saber adónde está mi hijo. Quiero saber si está vivo. Adónde lo tienen, cómo está, porque ya va a ser 3 años que yo no sé de mi hijo Esteban. Él es polecía federal, lo mandaron a Lázaro Cárdenas a trabajar. Primero lo mandaron a Arteaga, Michoacán, y luego lo trasladaron a Lázaro Cárdenas, Michoacán, y ahí—ahí se desapareció el día tres—tres de diciembre de dos mil nueve. Desde ahí yo no se nada de mi hijo. Yo quiero saber adonde estás, hijo. Adónde estás, si estás vivo. ¿Adónde estás, hijo? ¿Quién te tiene? ¿Por qué te agarraron?

La polecía federal no me avisó de mi hijo. Los compañeros que se desapareció fue Gustavo Sánchez González y Presciliano Gomez Asis. Según cuando yo fui a su trabajo de mi hijo a preguntar que qué pasaba de mi hijo Esteban, que había yo sabido que mi hijo estaba desaparecido, me comen—me comentó el—el Licenciado de jurídico de ahí de la polecía federal. Me dijo: “Señora, no son tres los desaparecidos, son cuatro”. Yo como madre sí me

³⁸ The selective reactivation by actors of past partners of thought and action, as routinely incorporated in practical activity, thereby giving stability and order to social universes and helping to sustain identities, interactions and institutions over time

duele mucho mi hijo, es mi único hijo que tengo (voz entrecortada). Tengo las esperanzas que mi hijo está vivo. Tal vez lo tienen trabajando, pero que sí está vivo.

Yo supe que le habían—le habían ido a avisar al comandante Mora, ahí en Lázaro Cárdenas, cuando se desapareció—se acababa de desaparecer mi hijo con los otros dos muchachos: Gustavo y Presciliano. Le fueron a—le fueron a—dicen que le fueron a decir a una señora, una persona, a decirle que dónde habían perdido a los muchachos. Pero no hizo nada el comandante, no hicieron nada. El inspector... ese cuando yo le pregunté de qué este... de mi hijo que qué había pasado, que me dijera. Pues es que nada más me comentó, me dice: “ya hasta le pagué a un brujo para que dijeran adónde se están”, dice, “y hasta mataron animales y todo” dice “para saber adónde están y no... no... no se supo nada. Al mes que se desapareció mi hijo llego a la casa y había una llamada, que había llamado mi hijo y decían unas palabras ahí y luego ya este... fui a dar parte a la base de la Polecía Federal para que vinieran a ver lo de la llamada, de dónde venía esa llamada, una pista por mi hijo, y tampoco hicieron nada. Y luego ya volvieron a hablar al celular de... de Lupita, la esposa de... de Gustavo, también hablaron diciendo que si queríamos saber de los muchachos los estaban trasladando a La Piedad, Michoacán, y también corrimos a decir que... que... vieran de donde venía esa llamada, y tampoco hicieron nada. (Aristegui Noticias, 2014)

Mostramos a continuación el testimonio de Nepomuceno Moreno.

Soy Nepomuceno Moreno, y soy del estado de Sonora, y aquí andamos en... buscando lo que no encuentro en mi estado: la justicia y la... la solidaridad, el consuelo, como lo encuentro aquí con ustedes y aquí andamos (sonríe) y este... pues buscando a nuestro hijo.

Está desaparecido desde el primero de junio del 2010 en el área de... Obregón y Guaymas, entre Obregón y Guaymas las autoridades y los delincuentes los persiguieron y los—los balacearon, pues, y se salieron de la carretera. Ahí en un Oxxo, ahí entró a meterle saldo a su teléfono y... fue cuando nos enteramos nosotros que habló y que... habló a las siete, pasaditas. Y yo le dije que—o sea, le dije que no se saliera del oxxo, de ahí, porque no lo fueran a encontrar o algo. Y gritó él: “ahí vienen por mí, ahí vienen por mí otra vez”, como dice el poema ese ¿No? “Ahí vienen por mí, pero ya era demasiado tarde”.

Entraron los policías y delincuentes, porque entraron con el rostro descubierto, ¿No? Al oxxo, y con pistola en mano y todo llegaron y lo sacaron. Ya no sabía que hacer ni adonde correr, pues estábamos en Hermosillo nosotros, y pues yo empecé a buscarle y—toda la familia empezamos a buscarlo.

Le marcamos el teléfono, le marcamos y nos contestaron, le contestaron a mi hija. Le contestaron los delincuentes. Y le dijo: “Aquí los que hacemos las preguntas somos nosotros”, le dijeron, “somos policías”, entonces... “somos policías municipales, dijeron”. Y a mi me dijeron que eran policías. Pero ya después de que me comuniqué con ellos dijeron que eran policías del estado, estatales, y me dijeron que querían treinta mil pesos. “Treinta mil pesos, somos tres, danos treinta mil pesos y te lo regresamos”. Le dije que yo se los iba a conseguir, que me dieran tiempo. Y sí, ya cuando los tenía, se los—le dije que

ya lo tenía el dinero y que me dicen “sabe qué, estamos esperando al comandante... estamos esperando al comandante” y no me salía de ahí.

Pepito, el muchacho, uno de los que andaba con el—o sea, a Pepito ya lo habían levantado, fíjate, en un hotel, en la noche esa. El—como por ahí de la una lo levantaron del Hotel San Jorge. Y a los chamacos los corretearon. Ahí quedó muerto Mario Enrique Díaz, y a este Pepito que ya lo habían levantado. A Mario Enrique lo encontraron muerto en... en un canal de riego, estaba.

Me hablan y me dicen “aquí le voy a pasar a su hijo para que vea que—para que no diga que—para que no esté con pendiente, no esté preocupado. Y ya me lo pasaron y ya me dijo, ah, ya le pregunté: “¿Cómo estás hijo? ¿Cómo te va? Que gusto hablar contigo porque estamos bien mortificados tu mamá y este... tus hermanos y yo” le digo, y me dice “Estoy bien acá, estoy bien nomás que no se mortifique, que estoy bien. Ahí le caigo para Hermosillo—este, más al rato le caigo para Hermosillo” me dijo, así nomás.

Las personas que lo tenían le dijeron que ya lo iban a soltar, le dijeron a Jorge Mario (Moreno León, desaparecido el 1ero de julio de 2010), a mi hijo, le dijeron: “háblale a Geovany”, a este (señala la foto de Geovany Otero, otro de los desaparecidos junto con su hijo el día 1ero de julio de 2010). “Y dile que venga por ti”. Y Geovany se llevó de ride, se envió otro muchacho que se llama Miguel López, que no está aquí (señala su pancarta con fotografías de los desaparecidos). Y hasta la fecha no he vuelto a saber nada de él ni de Geovany, ¿No? Entonces se lo llevaron justo a mi hijo y a él y a Pepito donde lo tendría y pues, al Micky López lo liberaron a los días. Lo liberaron con las costillas quebradas y los... dos dedos amputados.

El periódico más importante de Sonora es el Imparcial, sacó una línea, una nota-- un cuadrito chiquito, así nomás (muestra sus dedos pulgar e índice en señal de un tamaño mínimo) y... me he manifestado, me he manifestado bastante... Y el gobierno no ha tenido la dignidad de ¡Quióbole! Al contrario, me empezaron a... me empezaron a perseguir.

Yo no tengo esperanzas de encontrarlo vivo, sinceramente yo le soy muy franco para todo esto. Yo no quisiera que volviera a pasarle a otra persona como lo que nos está pasando a nosotros, que hemos sufrido, mi familia, y yo se (se quiebra su voz, toma su rostro y seca sus lágrimas. Silencio de 8 segundos) yo no quisiera que le pasara esto a la gente. Le digo a la gente que los cuiden (voz entrecortada, no deja de cubrir su rostro con la mano) Que nadie estamos exentos de nada (descubre su rostro) y que hay que unirnos porque esta es una cosa que... que no va a parar quien sabe hasta cuando.

Le digo a mi familia que no se desespere, que me comprenda. (voz entrecortada) Pronto va a haber un resultado de algo. Ya sea que me quede en el camino. Pero hay que salir adelante pues. No puedo dejar abandonado a mi hijo. Hay que seguir adelante, vale más morir quedándonos en la raya. (EmergenciaMx, 2011)

En ambos testimonios vemos elementos que nos parecen representativos a nivel discursivo, y es el carácter mayormente enunciativo de los testimonios de las víctimas. Se pueden identificar los siguientes aspectos:

Comenzar por el nombre y la procedencia: Si bien es un elemento muy común en cualquier presentación de la persona decir el nombre y de dónde proviene, en este caso tiene un valor muy fuerte, considerando que el MPJD ha buscado, al recopilar los testimonios de las víctimas, visibilizar los casos. No solo es un elemento básico, sino que es imprescindible en cualquier acto donde haya víctimas que no tengan la proyección a nivel mediático que Javier Sicilia. Decir “mi nombre es Nepomuceno Moreno, y soy del estado de Sonora”, así como decir “Soy la Señora Margarita Santizo Martínez” y luego mencionar a Michoacán como lugar donde se dio la desaparición de su hijo busca al mismo tiempo enunciar la existencia de un caso más de impunidad que necesita ser proyectado, y al mismo tiempo denunciar que en dicho lugar las autoridades no han podido resolver un caso de desaparición. Es importante entender esta lógica narrativa, pues de ello podemos entender un aspecto fundamental en la protesta dentro del movimiento: hablar de los casos y nombrar las víctimas es *darles vida*, lo cual es opuesto a una lógica que Sicilia denuncia como una forma de invisibilizar a los desaparecidos: reducirlos a ser sólo una cifra.

Narración de los acontecimientos: es importante notar la forma en que son contados los acontecimientos por parte de los familiares de las víctimas. Siempre están presentes la fecha de la última ocasión que vieron con vida al familiar desaparecido, una descripción mínima pero concisa de los hechos, los lugares y las personas involucradas, la labor de las autoridades (en ambos casos, podemos ver que hay un aspecto transversal: su aparente pasividad en la búsqueda del desaparecido y del seguimiento del caso en general) y las acciones tomadas por los narradores ante la actitud de las autoridades (en ambos casos, unirse al MPJD y protestar ante las autoridades). Debe entenderse que hay aspectos que explican esta estructura narrativa: de entrada, los formatos donde se recaban los testimonios es relativamente reducido en relación a un expediente judicial (si podemos usar un ejemplo), así como también debe tenerse en cuenta que, considerando la forma en la cual existen aspectos precisos de cuándo, cómo y dónde sucedieron los hechos, implica que son aspectos absolutamente significativos para el familiar (la pérdida de un hijo, en ambos

casos, es devastador y puede notarse en aquellos momentos donde los narradores quiebran la voz al dar cuenta del caso) y que el MPJD no es la primera instancia donde han acudido a contar su caso para ser escuchados.

Formas de revictimización: En estos testimonios, lo que es llamado dentro del MPJD como “revictimización” es expresado muy claramente. Cuando Margarita Santizo expone el desdén de las autoridades para encontrar a su hijo, o los comentarios con tinte irónico que, reporta, hicieron las autoridades al decir que habían “pagado a un brujo para saber dónde se están” su hijo y los demás desaparecidos junto con él, está presente dicha revictimización. Igualmente en el caso de Nepomuceno Moreno, quien no solo menciona que los captores de su hijo se presentaron como policías, sino que, aún con su búsqueda y su manifestación de descontento ante el caso, la autoridad competente “no ha tenido la dignidad de ¡Quióbole! Al contrario, me empezaron a... me empezaron a perseguir.” Un “¡Quióbole!” que indica una cierta preocupación por tomar cartas en el asunto, y una persecución que, como ha sido dicho líneas arriba, no supuso la protección de la integridad física de Nepomuceno, muerto acribillado en noviembre de 2011. La “revictimización”, como elemento narrativo, es también importante en tanto implica la necesidad de acudir a la movilización con el MPJD: la desconfianza en las autoridades gubernamentales encargadas de la seguridad lleva a considerar una alternativa más allá de la simple denuncia de hechos al Ministerio Público; para las víctimas en el MPJD, la manifestación pública da lo que el Estado no puede garantizar, lo cual es una denuncia amplia que diga “mi caso es parecido al de otros, y si existe, es porque hay un problema generalizado”. Así, la revictimización es, a nuestro juicio, la manera más evidente dentro de los discursos de las víctimas en que se manifiesta el desconsuelo y la desconfianza hacia las autoridades y hacia el Estado.

La esperanza y la desesperación de la búsqueda: En ambos testimonios, existen aspectos que dan cuenta de una tensión entre la esperanza y el desespero propios de la búsqueda de un familiar desaparecido. Margarita Santizo reporta en su testimonio que quiere ver a su hijo, saber dónde está y que tiene esperanzas de encontrarlo, dado que “es su único hijo” y que “como madre le duele”. En el caso de Nepomuceno Moreno, ha perdido la esperanza de encontrar a su hijo, sin embargo, su búsqueda y su incursión dentro del

MPJD tiene como objetivo encontrar “consuelo” que ha hallado dentro de los miembros del movimiento, “justicia” para su caso, y un aspecto importante: se ha movilizó para evitar que se repitan casos como el suyo. Si bien hemos utilizado el concepto de *soledad* para referirnos a la condición de abandono y desencanto ante condiciones económicas, de seguridad y de la religión, podemos ver que ese desespero que sufren las víctimas como Santizo y Moreno se da en el marco de la crisis del Estado para garantizar seguridad y justicia a sus ciudadanos.

3.3.3.- La expresión del dolor como un acto ciudadano

Las víctimas hacen un reclamo activo a sus interlocutores, mostrando su dolor y sus emociones a nivel público de tal manera que existe un lazo entre el doliente y su contraparte. Los mensajes que pueden detectarse dentro del discurso invitan a sus interlocutores a 1) mostrar empatía por el dolor propio, 2) desear, o no, el sufrimiento que el emisor está sintiendo y mostrando, y 3) ocasionalmente expresa su dolor de manera procaz, es decir, diciendo palabras altisonantes para dar mayor fuerza a su mensaje. Así mismo, la expresión de dolor mediante la catarsis pública no solo tiene que ir dirigida a los actores gubernamentales o a los miembros del crimen organizado, sino también a los propios actores al interior del movimiento.

Vamos a analizar estos aspectos a partir de los fragmentos de expresiones hechas por algunos actores dentro del MPJD. Para contextualizar las declaraciones a continuación citadas, comentaremos que las primeras dos refieren a las primeras expresiones de Javier Sicilia luego de conocer de la muerte de su hijo Juan Francisco: la primera pertenece a su “carta abierta a políticos y criminales” (publicada en el semanario *Proceso* en abril de 2011) y la siguiente pertenece a su discurso íntegro en el zócalo capitalino, luego de la marcha por la paz con justicia y dignidad que partió de Cuernavaca el día 5 de mayo de 2011. Posteriormente, citaremos nuevamente extractos de la entrevista hecha a Julián LeBarón por parte de Fernando del Collado en “Tragaluz”, finalmente viene un fragmento de la participación de Yuriana Armendáriz en la reunión que el MPJD tuvo con el Congreso de la Unión en julio de 2011.

A continuación, los fragmentos de las declaraciones de Javier Sicilia:

Lo que hoy quiero decirles desde esas vidas mutiladas, desde ese dolor que carece de nombre porque es fruto de lo que no pertenece a la naturaleza –la muerte de un hijo es siempre antinatural y por ello carece de nombre: entonces no se es huérfano ni viudo, se es simple y dolorosamente nada–, *desde esas vidas mutiladas, repito, desde ese sufrimiento, desde la indignación que esas muertes han provocado, es simplemente que estamos hasta la madre.* (Sicilia, *Carta abierta a políticos y criminales*)

Estamos hasta la madre

Alto a la guerra

Por un México justo y en paz

Dios nos sobrevive, tan sólo él nos sobrevive, con el corazón dolido, rodeado de una gran matanza/ de hombres, de mujeres, de niños/ aguardando que comprendamos el amor y la justicia.

Jules de Supervielle

Desde hace 8 días estamos aquí, en este plantón que no es sólo el signo de una herida abierta en la patria, sino también –en su pobreza e inestabilidad– de la indefensión y vulnerabilidad en la que desde hace mucho tiempo vive la ciudadanía azotada por el pudrimiento de sus instituciones y la irracionalidad demoníaca del crimen. *Estamos aquí, en estas condiciones, exigiendo perentoriamente a las autoridades que encuentren a los culpables de este crimen que nos arrancó a nuestros hijos: a Juan Francisco Sicilia Ortega, a Luis Antonio Romero Jaime, a Julio César Romero Jaime, a Gabriel Alejo Escalera, y que nos ha estrujado el alma.* (Sicilia, *Discurso Íntegro de Javier Sicilia*)

Las siguientes son las palabras de Julián LeBarón en la entrevista con Fernando del Collado en “Tragaluz”:

(E)-Está aquí sentado al frente Enrique Peña Nieto, ¿Qué le preguntaría?

(JLB)-¿Usted cree que tiene autoridad legítima para quitarme a mí o a otra persona los frutos de sus esfuerzos sin su consentimiento?

(E)-Tiene a AMLO frente a sí, ¿Qué le preguntaría?

(JLB)-Exactamente lo mismo

(E)-¿Y a Josefina?

(JLB)-Exactamente lo mismo. *Y si dicen que sí, mi respuesta es que están jodidos*

[...] (E)-¿Cree que Calderón siente el mismo dolor que usted?

(JLB)-“*La verdad no puedo hablar por él, pero yo espero que sí*”

[...] (E)-Nepomuceno, Julia Marichal... Parece que están cercando... ¿Están intimidando al movimiento?

(JLB) –(Semblante triste) Pues no lo se. No lo se si es la... el propósito que tienen, pero creo que debemos dejar de someternos a las cosas que nos asustan. *Lo que le pasó a mi amigo Nepomuceno Moreno me... (quiebra un poco la voz) me causa una... un dolor muy profundo. Pero si usamos el miedo como forma de gobernar nuestras vidas, pues la vida no tiene valor.*(Tragaluz TV, 2012)

Aquí el fragmento de la participación de Yuriana Armendariz en el diálogo con el Congreso de la Unión:

Mi nombre es Yuriana Armendáriz, una perfecta desconocida para la mayoría de ustedes. *O tal vez esa loca de esa noticia vieja olvidada por los medios.* Yo no traigo una foto, el espacio es muy pequeño, realmente aquí no cabrían las fotografías de esos 13 rostros asesinados en mi pueblo. Ese pueblito de nombre Creel, en la montaña de la sierra de Chihuahua. Ese pueblito conocido por su comunidad de población indígena rarámuri y de grandes tradiciones, porque pasó un tren y lo hace turístico. Conocido por su pobreza y por lo pintoresco. *¡Pero también conocido por una masacre, que hasta la fecha sigue impune!* Esa masacre, donde perdió la vida mi único hermano.

[...] Una semana después recibimos la visita de *ese despojo, de gobernador que teníamos. José Reyes Baeza. Del inepto ese.* Donde le pedimos justicia, seguridad y retenes al menos en las entradas de nuestro pueblo. A la fecha, y aún con los cambios de gubernatura, no existe un solo reten, ni seguridad para nosotros.
[...] El pasado mes de febrero por primera vez recibimos la visita del señor Calderón. *¡De ese pequeño presidente que tenemos!* Quien llegó a repartir cobijas a los rarámuris, negándose a escuchar los reclamos por la seguridad de nuestro pueblo. *¡Después de corretearlo, brincar me bardas y cercos, por fin pude hablar con él! ¡Ahí nuevamente me jugaron el dedo en la boca! ¡Ahí, acompañado por esa bola de grasa que tenemos como gobernador, ese sujeto, Duarte, se comprometió a apoyarnos, a retomar el caso!* A retomar las investigaciones. *¡Solo lo hizo para cubrir ese espacio, solo lo hizo para... tener algo qué decir! ¡Calderón desconocía completamente la situación de nosotros!*
[...] Esta, señores, es una historia de terror. *Donde ustedes son el lado técnico, pero nosotros somos ese lado humano, que la ha venido protagonizando. Nosotros ya somos hermanos de un mismo dolor, ¡A nuestros muertos nadie nos los va a devolver!* Hagan que esto no se siga repitiendo. (Congreso de la Unión, 2011)

En el siguiente fragmento, María Herrera hace un llamado a Calderón, a su esposa y a la procuradora Marisela Morales que llama la atención por su énfasis y su expresión emotiva:

[...] soy una persona sola, y he sentido la soledad por todos lados, he visto la injusticia por donde quiera, y espero su ayuda, señor presidente. *Y espero que mis palabras le lleguen al corazón,* a la señora Margarita y a la señora Marisela, como madres, como esposas; que tengan en mente a todos mis nietos que sufren la ausencia de sus padres. *¡Me hubiera gustado que hubieran estado en el día del padre presentes para que vieran cómo rascaron mi herida, cómo rasgaron mi corazón con sus palabras mis nietecitos!* ¡Y así hay muchas madres de familia, al igual que yo! ¡Sin atención! (Gobierno de la República, 2011)

Con estos fragmentos, trataremos de ir describiendo los elementos que caracterizan este tipo de discursividad.

Invitación a mostrar empatía por el dolor propio: Yuriana Armendáriz logra captar, de manera importante, lo que las víctimas en su calidad de ciudadanos tiene que decirle a sus contrapartes: hay una historia de terror donde unos son humanos y sufren, y otro “lado técnico”. La oposición entre ambos dice mucho: un gobierno insensible necesita conocer los casos de los dolientes para poder actuar. He ahí la importancia de gritar el dolor, de mostrarlo públicamente en los medios (Julián LeBarón, sin proponérselo, logra hacerlo así al quebrar la voz cuando se le menciona a Nepomuceno), para sensibilizar a los técnicos y a los que, pareciera, no tienen capacidad de empatía. La empatía, como un medio para garantizar una posibilidad de que los interlocutores de las víctimas atiendan el llamado hecho por los manifestantes, se torna así en un recurso estratégico dentro de un marco político, como lo mencionan Goodwin, Jasper y Polletta (2004: 417). Cuando se logra dicha empatía, puede lograrse así mismo la incorporación del interlocutor a la comunidad que compone al movimiento, pues en este sentido, comprender el dolor del familiar de la víctima directa implica el cumplimiento de uno de los valores por los que pugna el MPJD: *El Consuelo*.

Desear el sufrimiento que el emisor está sintiendo y mostrando: Ante una pregunta como la realizada por del Collado, referente a que si será que el entonces presidente siente el dolor de LeBarón, y ser precisos y breves al decir que sí, se refleja otro aspecto importante: manifestar llanto, enojo, desespero, ante autoridades y otros interlocutores (la ciudadanía, la opinión pública). Misma actitud que otras víctimas han adoptado en otros momentos, de manera directa, con autoridades gubernamentales, como en el caso de María Herrera en el fragmento anteriormente citado, quien “en nombre de todas las madres de desaparecidos” hace un llamado para que las palabras que dijo sobre su caso y el de otras mujeres que perdieron a sus hijos “lleguen a su corazón”, junto con la mención de su forma de pasar el día del padre junto a sus nietos. El discurso no solo trata de expresar una emoción frente a la pérdida de familiares, sino que busca, con dicha expresión, invitar al interlocutor a que “sienta el dolor personal”. No se desea el dolor ajeno solo por comunicar un mal deseo al adversario, sino porque detrás de ello se busca *compasión* (Goodwin, Jasper y Polletta, 2004: 422). Este tipo de emotividades también se han desarrollado en movimientos sociales en contra de la esclavitud, talleres clandestinos y lo que podría llamarse “Las Injusticias del Tercer Mundo”, de acuerdo a estos mismos autores. Pero,

como vemos en el caso del MPJD, la búsqueda de la compasión es también la búsqueda de lograr la empatía suficiente para 1) lograr persuasión política para posicionar las demandas dentro de los espacios de diálogo con el Estado, y 2) para incorporar a los adversarios dentro de una misma comunidad de valores que defiende el MPJD, relativos a una forma de resanar la relación entre los seres humanos y la justicia divina.

Ocasionalmente expresa su dolor de manera procaz: El discurso de las víctimas, como un instrumento ciudadano de exigir cuentas a la autoridad estatal, tiene la capacidad de moverse en la delgada línea entre la racionalidad estratégica y los actos no reflexivos, entre las palabras bien pensadas antes de ser emitidas y las palabras dichas sin pensar. La procacidad para referirse a situaciones y actores identificados como una amenaza para el doliente se mueve dentro de dicha línea. Cuando Sicilia expresa *estar hasta la madre*, cuando LeBarón comenta que los políticos *están jodidos* si piensan que pueden afectar la integridad de los ciudadanos, cuando Yuriana Armendáriz llama *inepto* a Reyes Baeza y *bola de grasa* al gobernador de Chihuahua posterior a Reyes, César Duarte, hay ciertamente procacidad. Sin embargo, no es la procacidad que genere una disrupción en el acto comunicativo, no rompe el diálogo, sino que concentra la emoción de dolor y enojo de sus emisores. No tenemos información que nos diga si dichos actores tenían bien pensado decir dichos adjetivos, sin embargo, el hecho de que el acto de habla no se haya visto alterado al decirlo en el marco de espacios institucionalizados, con reglas pautadas de cómo dirigirse ante autoridades gubernamentales, nos da una idea del valor estratégico de dichas expresiones. Para Goodwin, Jasper y Polletta, usualmente dentro de la expresión de las emociones podemos elaborar gestos o actos irracionales que podrían no tener cabida dentro de un margen institucional, pero no son pensados ni calculados al momento, como es en el caso de los familiares de las víctimas directas; esto puede generar diversas consecuencias, pero existen interacciones y espacios en las cuales expresamos lo que no queríamos hacer (Goodwin, Jasper y Polletta, 2004: 416). En este caso, por la forma en que los actores expresan lo dicho (emociones a flor de piel, voz entrecortada, gestos que van de la tristeza a la rabia), no parece que la procacidad sea un elemento planeado, pero para todos los casos pudimos ver que no hay una sanción a los dolientes por expresar palabras altisonantes o expresiones injuriosas. Nosotros lo atribuimos a un fenómeno que podríamos denominar *eficacia legitimadora del dolor*, que consistiría en las posibilidades que presenta el dolor

como un elemento de persuasión para la manipulación, la adhesión, y la persuasión sobre las, supuestas o reales, bondades de los proyectos políticos. Esto lo hemos retomado de un concepto utilizado desde los llamados “Nuevos Estudios Laborales”, referido a cómo es que brindar trabajo, o laborar en sí, se vuelve un medio de legitimación de un proyecto político (Moreno, 2007: 67). Aquí, supondría que la expresión del dolor, por más procaz que pudiera ser, no podría ser cuestionada porque, de hacerlo, se incurriría en una grave sanción que tiene que ver con la puesta en marcha del antivalor de la indolencia.

Pero, ¿Para quién podría tener importancia el uso estratégico de las expresiones de dolor? ¿Los familiares de víctimas piensan premeditadamente que sus emociones tienen un valor estratégico? Rescatamos un aspecto que nos mencionó Jael de la Luz en la entrevista que nos ofreció:

JDL: [...] Detrás del movimiento hay un montón de intereses, Erick. Las víctimas quieren resolver sus casos y quieren consuelo, otros activistas buscan a Sicilia porque quieren expresar sus demandas y transformar al país, pero hay otros que pertenecen a otras organizaciones que tienen financiamiento internacional.

EGC: ¿Cómo cuáles?

JDL: Pues está de más decir nombres, pero pues muchos de ellos están en organizaciones de Derechos Humanos, o de Transparencia, Democracia... Muchos de ellos están ahí para desarrollar sus proyectos, y digo, sí apoyan, pero también aprovechan y desquitan u obtienen financiamientos. Es una cosa que me desagrada, yo entré porque soy feminista, cristiana y anarquista (Jael de la Luz)

Efectivamente, existen organizaciones civiles involucradas al MPJD que han desarrollado proyectos desde la sociedad civil financiados por organismos internacionales: Alianza Cívica, Incide Social, Cencos, Centro de Estudios Ecuménicos, Servicios y Asesoría para la Paz SERAPAZ, etc. Todos ellos, financiados por organismos como, Pan para el Mundo-Servicio Protestante para el Desarrollo (financiador para proyectos de desarrollo desde iglesias protestantes), Fundación Nacional para la Democracia (NED) (ubicada en Washington, especializada en fortalecimiento de mecanismos democráticos desde la sociedad civil), Unión Europea, Comisión Interamericana de Derechos Humanos y Democratic Change International (organización presente en más de 20 países, con sede en Bruselas, especializada en temas de inclusión social, participación ciudadana, resolución pacífica de conflictos, diversidad e innovación). Así, detrás de este tipo de expresiones de

dolor y pérdida, de espiritualidad, de memoria, también hay intereses internacionales para echar a andar agendas políticas en torno a la participación ciudadana, la democracia y otros temas de corte liberal. Intereses desde los cuales, la protesta de las víctimas es funcional para lograr sus propios proyectos políticos.

Así, podemos ver finalmente que la expresión del dolor combina el hecho de manifestar una emoción irracional como el dolor y utilizarla con fines político-ciudadanos. Es decir, aunque se pudiera pensar que la sola muestra de dolor tiene mayor sentido como acto no racionalizado y como una cuestión que no es pensada sino expresada, podemos ver que mostrar ese sentimiento en espacios de diálogo con actores estatales genera un efecto donde se pide cuentas a los servidores públicos a partir de manifestaciones de llanto, rabia, tristeza, etc. Nuevamente, vemos cómo es que esa efervescencia durkheimiana tiene una expresión aún más intensa con las emotividades, con lo cual nuevamente se muestra la crisis moral que un grupo social denuncia ante la sociedad en general.

3.4.- La diversificación de las perspectivas de los actores al interior del MPJD

Hasta ahora hemos visto cómo es que discursivamente opera el movimiento como un actor colectivo, donde existen elementos que generan un consenso entre los activistas sobre lo que se dice dentro del ámbito de la protesta y lo que puede imputarse al adversario del movimiento. Sin embargo, dentro de nuestro análisis era imposible dejar de lado las visiones de los actores al interior del movimiento que se mostraban divergentes ante la espiritualidad como expresión del dolor. Hemos visto la centralidad de la espiritualidad dentro de la protesta del movimiento, así como la del uso de la memoria y la de la expresión del dolor, e incluso hemos podido observar cómo es que todos estos elementos pueden fundirse en la idea de la espiritualidad como *ethos* y cosmovisión; sin embargo, hay que detenernos un poco para discutir un punto que hemos dejado de lado: la perspectiva de los actores sobre este elemento propio del actor colectivo y las disonancias en torno a la espiritualidad como expresión del dolor y la pérdida.

En el siguiente subtema daremos cuenta de opiniones y narraciones sobre el movimiento y su forma de mostrar autocrítica. En este sentido, los actores mismos, sea a partir de entrevistas o de declaraciones públicas, nos contaron aquellas cosas que consideran como puntos críticos del movimiento como un actor colectivo. Y hemos identificado al menos tres aspectos: el papel de Javier Sicilia dentro del movimiento, los conflictos en torno al ecumenismo espiritual y la visión de los activistas no creyentes en torno a la espiritualidad.

En términos teóricos, nos parecería interesante conocer esta serie de autocríticas al movimiento para entender la relación dialéctica entre los activistas individuales y el actor colectivo. Si bien, como dicen Jennings e Ikonen, algunos de los elementos que mantienen unido a un movimiento de dolor y de pérdida son la exigencia de justicia para las víctimas, la búsqueda de modificaciones a la política del Estado para evitar que los casos crezcan y la empatía generada hacia las víctimas, los puntos que generan disonancia tienen que ver con el papel de la espiritualidad en el mensaje del movimiento: la figura de Javier Sicilia como líder, las limitaciones del carácter inclusivo de la espiritualidad y la visión de los activistas

no creyentes. Así, lo que puede darle el tono y la especificidad al movimiento, que es esa expresión espiritualizada del dolor, también se torna un punto crítico dentro del mismo.

Nuestra apuesta es la de abundar en el carácter conflictivo del movimiento no solo en relación a su adversario, sino en relación a los actores al interior del mismo. En este sentido, dentro de la lucha de los movimientos sociales es altamente probable que puedan coexistir acciones y discursos de carácter liberal-progresista con otras de tipo comunitarista y absolutista, lo que puede generar puntos de vista encontrados entre los actores que conforman al movimiento (Touraine, 2012: 105). Este punto es posible encontrarlo dentro de este movimiento, especialmente si consideramos la fuerte impronta de Javier Sicilia dentro de la manifestación pública del mismo.

3.4.1.- Las perspectivas de los actores del movimiento frente al activismo de Javier Sicilia

La figura de Javier Sicilia no solo es polémica en la esfera pública, sino también dentro del MPJD. Es un actor que desempeña muchos roles: activista, intelectual, poeta, víctima, religioso y ciudadano, entre otros más. Sin embargo, esta multiplicidad de facetas en relación al movimiento a nivel colectivo ha generado, al mismo tiempo, una fuerte empatía para unos y una serie de planteamientos críticos por otros.

Sicilia y su relación con algunos actores de la izquierda mexicana

Es sabido que, durante las elecciones presidenciales de 2012, Javier Sicilia declaró que no votaría por ningún partido. Consideraba que los partidos políticos eran responsables, junto con los actores del crimen organizado, de los problemas que aquejan al país como la corrupción, la inseguridad y la inmoralidad de la sociedad (CNN, 27 de marzo de 2012). Dado que hubo presencia de militantes y simpatizantes de partidos políticos dentro del MPJD desde sus inicios, especialmente entre el grupo denominado “No + Sangre”³⁹, la declaración de Sicilia y su invitación a los ciudadanos a tomar las mismas medidas en aras

³⁹ No + Sangre fue formado en 2011 por un colectivo de editorialistas y caricaturistas ligados al periódico *La Jornada*, entre los que se encontraban Pedro Miguel, Julio Hernández López, Rafael Barajas “El Fisgón”, Antonio Helguera, José Hernández y Eduardo del Río “Rius”. Dentro de este grupo al interior del MPJD fueron incorporándose militantes del Partido de la Revolución Democrática (PRD) y simpatizantes del político tabasqueño Andrés Manuel López Obrador.

de lograr un “voto moral” fue tomada con cierto rechazo. Victor Hugo Pavón nos cuenta una anécdota al respecto:

La verdad es que yo no tengo nada contra Sicilia. Vaya, ni lo conozco frente a frente. Lo que sí creo es que hubo muchos que formaban parte del movimiento que no estaban de acuerdo con su forma de ser o de pensar... de creer incluso. Tengo muchos amigos que entraron a las marchas del movimiento y que militaban en el PRD y luego en Morena... ya sabes, los que estamos con Andrés Manuel. Y pues en un principio sí apoyaban la lucha de Javier e incluso habían constituido un grupo de militantes de partidos de izquierda que trataba de incorporarse al movimiento por la paz... No más sangre, se llamaba. Para no hacértela muy larga, pues ya sabes: Sicilia declaró que no iba a votar por nadie, y muchos de los obradoristas pensaron que era como una traición tomar esa postura. Todos mis amigos que estaban en No más sangre aquí en Xalapa salieron del movimiento y tomaron una actitud muy crítica contra Javier (Victor Hugo Pavón)

Con ello, y luego de la participación de López Obrador (ya como candidato a la presidencia de la república por la alianza de partidos de izquierda “Movimiento Progresista”) en los diálogos que el MPJD sostuvo con los aspirantes a la primera magistratura, hubo opiniones en contra de Sicilia como un “traidor” de la izquierda.

También hubo otros grupos al interior del MPJD ligados a la izquierda política que tuvieron críticas ante el poeta. Raúl Romero Gallardo, activista estudiantil ligado a la Coordinadora Metropolitana contra la Militarización y la Violencia (COMECOM), comparte su testimonio en torno a las discusiones que se desarrollaron al interior del movimiento en torno a la definición de puntos del Pacto por la Paz, y de la labor de Sicilia dentro de la definición de los mismos.

Cuando llegamos a Ciudad Juárez fue cuando el movimiento comenzó a dispersarse. Todas las organizaciones que nos sumamos a la Caravana al Norte teníamos la esperanza de que el movimiento fuera un espejo para muchas demandas. Algo así como después quisieron hacer con #YoSoy132, ¿Recuerdas? Pues bien, llegamos a Ciudad Juárez e hicimos las plenarios para redefinir el pacto ciudadano que se había propuesto después de la marcha que salió de Cuernavaca. Los antisistémicos querían cambiar el modelo económico, los que tenemos agenda para la protección de estudiantes queríamos que hubiera cambios en la política educativa, las que tenían agendas de género y violencia contra las mujeres querían también proponer políticas al respeto... Todos queríamos que eso quedara plasmado en el pacto. Pero imagínate, cuando hicimos el recuento de puntos a discutir, el pacto ya no sería de solo seis puntos, sino de más de ochenta. ¡Algo bárbaro! Pero Sicilia no quería eso, y a la mera hora se confirmó dentro del pacto la existencia solo de los seis puntos básicos y muchos

activistas y organizaciones se desilusionaron. Nosotros, los activistas por los estudiantes desaparecidos, fuimos alejándonos por lo mismo. (Raúl Romero Gallardo)

Así pues, Javier Sicilia no solo podía ser visto al interior del movimiento como un activista de izquierda que poseía una trayectoria de apoyo a grupos como el EZLN o las Comunidades Eclesiales de Base (CEB), sino también como una persona con una agenda de protesta social que no daba cabida a la participación electoral y que prefería englobar propuestas de las organizaciones a darles cabida a todas dentro de los puntos del Pacto por la Paz. Sin embargo, este “dar cabida” a las propuestas de diversas organizaciones fue un punto relativo, pues como nos menciona Raúl Romero, algunas de estas (especialmente el grupo estudiantil en el que hizo militancia, y con el que se incorporó eventualmente al MPJD) se sintieron excluidas al intentarse replantear los puntos del Pacto Nacional.

Para poder mostrarse como un sujeto colectivo, unido a partir de la posibilidad de plantear una alternativa al modelo histórico de sociedad de su adversario, el movimiento social tiene que mantener una cierta unidad discursiva y de acciones de protesta. El sujeto puede repensar la modernidad porque pone en cuestionamiento la dominación creciente del poder social sobre la personalidad y la cultura (Touraine, 2004: 22), es decir, que los movimientos sociales, en su calidad de sujetos, pueden poner en crisis las limitantes institucionales o de relaciones sociales amplias que limitan la libertad y la autodeterminación de diversos grupos sociales. Sin embargo, el sujeto mismo, dentro de su búsqueda de afirmación y reconocimiento social que lo lleva a subordinar su proyecto político a las demandas de su grupo de interés, puede obstaculizar las libertades y el reconocimiento de otros actores sociales (Touraine, 2012: 105).

Sicilia y los grupos no católicos

El poeta, conocido por su fe católica y su obra poética dedicada a místicos y santos de dicha iglesia, parte de su fe ocasionalmente para generar su discurso de protesta. Esto atrajo a organizaciones y colectivos como el Centro de Estudios Ecuménicos e Iglesias por la Paz a incorporarse a las actividades del MPJD. Sin embargo, Sicilia es visto de una manera crítica por parte de actores que no comparten su filiación católica en relación a sus opiniones sobre otros grupos religiosos. Jael de la Luz pudo compartirnos su mirada en torno a Sicilia y una

anécdota que ilustra lo que ha supuesto la relación entre él y los grupos evangélicos protestantes.

Con Iglesias por la Paz, tuvimos más participación con gente como Ameglio o como Raúl Vera, pero Sicilia prácticamente no estuvo cerca del colectivo. Hay que entender que él mismo ha dicho que se considera católico místico y conservador, no creas que fue el primero en proponer que hubiera un diálogo ecuménico. Las y los que somos de iglesias evangélicas nos acordamos mucho de un artículo que sacó hace mucho tiempo en la revista *Proceso* donde hacía una crítica muy fuerte a Lutero, además de que en el tema de Acteal él era de los que veía con sospechas a las comunidades evangélicas y defendió a Las Abejas. Cuando fue la caravana a Estados Unidos, muchas iglesias evangélicas se encargaron de la logística de las reuniones y de los mítines, y Javier aceptaba esto pero muy a la fuerza, pero pues para los y las que estábamos en el Centro de Estudios Ecuménicos y no éramos católicos ni católicas nuestra idea era que lo importante era el proyecto que encabezaba Sicilia y no su persona (Jael de la Luz)

Para algunos activistas espirituales, la figura de Sicilia no representaba en sí misma la posibilidad del diálogo ecuménico, pero sí la de la búsqueda de la paz. Los tres eventos citados por de la Luz, a saber, 1) el artículo publicado en *Proceso* sobre Lutero, 2) la postura de Sicilia en torno a los eventos sucedidos en Acteal en 1997, y 3) la aceptación “muy a la fuerza” del apoyo de grupos evangélicos a la caravana por Estados Unidos, no son los aspectos que generan la empatía de estos actores por la causa del poeta, sino la causa misma y, evidentemente, su papel como víctima.

Sicilia y el acompañamiento a víctimas

Hubo testimonios dados por activistas involucrados en el movimiento que mostraron su desacuerdo con Javier Sicilia no solo en relación a su mirada a grupos religiosos no pertenecientes al catolicismo, o su perspectiva sobre la izquierda partidista u otros grupos al interior del MPJD. Grisel Hernández, en su momento perteneciente a CENCOS y asistente de Emilio Álvarez Icaza, nos narra una anécdota de su participación en las caravanas del movimiento, y la participación de Sicilia en torno al acompañamiento a víctimas.

A mí Sicilia no me cae tan bien. El problema con él era que pues... mira, él es intelectual. Una diva. Y los que hacíamos el acompañamiento a víctimas veíamos que se la pasaba más tiempo dando declaraciones a la prensa o dando discursos en los mítines que estando en la organización. Es más, hubo momentos en que mientras nosotros marchábamos en las caravanas y acompañábamos a las víctimas, Javier se quedaba dentro de los autobuses.

Gente como Pietro Ameglio o Emilio sí apoyaban en el acompañamiento, pero Javier lo hacía pero cuando había cámaras cerca (Grisel Hernández)

No poseemos información que confirme o corrobore los dichos de Hernández en torno a estos actos, sin embargo, no podemos descartar esta crítica a Sicilia por lo que representa en términos de una visión de éste como “diva intelectual” que dedicaba más tiempo a hacer declaraciones públicas que a involucrarse en actividades de organización (logística, planeación de itinerarios, etc.) o de acompañamiento a otras víctimas. Esta opinión, aunque es única dentro de todos los comentarios que se recabaron en otras entrevistas, artículos, videos o actos públicos, muestra que el espectro de la crítica hacia el poeta es muy amplio, aún entre los activistas al interior del MPJD.

Como hemos visto, ha habido diversos sectores de inconformidad con Javier Sicilia sea por motivos de exclusión en diversas formas, pero es importante señalar que los actores involucrados dentro de un movimiento social pueden tener muy diversos intereses o perspectivas ideológicas y/o utópicas, lo cual puede generar choques entre estos, con todo y que la idea de defender un proyecto histórico y una posición contraria a un adversario común sea un elemento cohesionador. El tema principal que nos deja el abordaje de estos puntos de vista divergentes es que los actores que conforman el movimiento social también poseen diversos recursos estratégicos con los cuales defienden la legitimidad de sus posiciones, por lo tanto, pueden lograr que sus ideas se impongan frente a los otros simpatizantes. Sicilia, en este caso, tiene una gran importancia dentro del movimiento desde el comienzo de las movilizaciones del mismo. Poeta, víctima, activista, figura mediática, todas esas facetas le dan un gran poder de legitimidad frente a otros actores con proyectos o perspectivas distintas a la suya, lo cual le hace un personaje polémico no solo al exterior del MPJD, sino al interior.

Veremos, a continuación, cuales son los conflictos existentes entre los actores dentro del movimiento fuera de la figura de Javier Sicilia. La espiritualidad, como veremos, también tiene ese mismo carácter binario que se erige como marco dominante de la protesta del sujeto colectivo, pero por otro lado se torna un punto crítico por parte de otros actores.

3.4.2.- Conflictos desde la espiritualidad

Otro aspecto que generó discrepancias entre los actores del MPJD fue el del mensaje espiritual. El colectivo Iglesias por la Paz, que ha colaborado junto con el movimiento, ha seguido este proyecto dentro de sus actividades, contribuyendo con el repertorio de acción general de dicho movimiento de tal manera que ha generado lazos entre actores de distintas organizaciones religiosas. Sin embargo, como apunta Jael de la Luz, el grado en que se ha podido generar un ambiente ecuménico ha sido difícil y muy relativo.

Es cierto que en Iglesias por la paz se apuesta por un proyecto ecuménico. Queremos un diálogo interreligioso y creemos que a partir de ahí podemos colaborar por la paz. Pero mira, el problema es que en la realidad esto solo se quedó en palabras. Los únicos que estábamos siempre presentes en los eventos y actividades del movimiento como Iglesias por la Paz eran uno que otro católico, evangélicos, anglicanos y hasta de la cienciaología, pero no era un grupo muy numeroso. (Jael de la Luz)

Dentro de las acciones desarrolladas por Iglesias por la Paz, la presencia de creyentes y líderes de grupos religiosos no representó “un grupo muy numeroso”, pero tal vez la muestra de los límites del ecumenismo espiritual en sí no se dio en la baja presencia de actores dispuestos a dialogar su fe, sino en el acompañamiento a las víctimas y lo que dichas víctimas podrían haber considerado como una ayuda espiritual que hubieran querido tomar.

Hay otra cosa, y eso lo debes de poner en tu tesis, Erick: Muchas víctimas son católicos y católicas, y no siempre estaban abiertos a recibir a un evangélico o a un anglicano. A veces buscábamos orar con ellos o acompañarlos haciendo plegarias, pero pues es de entender que ante su dolor lo que ellos quieren es acercarse a las personas que tienen su misma fe, sus mismas creencias. (Jael de la Luz)

Así, es evidente que muchas víctimas no sentían empatía espiritual con creyentes de religiones diferentes a las que ellos profesan. Esto no supone, dentro del testimonio de Jael de la Luz, una crítica hacia las víctimas, sino una condición que superaba la voluntad de ser solidarios con los familiares de asesinados y desaparecidos.

3.4.3.- Los activistas no creyentes frente a la espiritualidad

Es necesario hacer hincapié en que no todos los activistas dentro del MPJD profesan alguna religión. Este punto es importante, pues nos habla de que, en principio, no necesariamente hubo consenso en torno a la centralidad de la espiritualidad dentro de la protesta del movimiento. Si bien hemos hablado acerca de la espiritualidad como un *ethos* y una cosmovisión del movimiento, también han existido voces que hablan acerca de una discrepancia con que éste asuma esa posición. El Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad cuenta con voces desde las cuales, si bien están de acuerdo en seguir las mismas demandas y respetar el dolor y la pérdida de los familiares de las víctimas, tienen reservas en torno a que estas manifestaciones les representen a ellos mismos.

Sin embargo, estos elementos no anulan el carácter y el tono espiritual del movimiento como actor colectivo, sino que lo confirman como un movimiento diverso donde los pactos y las causas en común generan coyunturas entre activistas con posicionamientos a veces disonantes entre sí. Aquí veremos cómo es que algunos de estos activistas opinan, desde su no filiación religiosa, en tono a esa búsqueda de la justicia divina, y esto lo haremos a partir de dos elementos críticos que los informantes han mencionado: el beso como acto de protesta y el carácter estratégico de la muestra espiritual del dolor.

Uno de los actos de protesta más polémicos hechos por el MPJD era el de dar besos en la mejilla a actores políticos. Lo hizo en su momento con Felipe Calderón, con Enrique Peña Nieto, con Josefina Vázquez Mota, con Gabriel Quadri, e intentó realizarlo con Andrés Manuel López Obrador (aunque sin éxito, porque éste no aceptó recibirlo). De acuerdo a Sicilia, el beso tiene un significado muy fuerte para su forma de pensar la relación con los interlocutores del movimiento: citando a Octavio Paz en su poema “Piedra de Sol”, Sicilia considera que “el mundo nace cuando dos se besan”, y el beso, entonces, es símbolo de la búsqueda de una reconstrucción del mundo. Sin embargo, este mensaje no siempre ha sido aceptado por personas al interior del MPJD, pues al relacionarlo con una idea de amor al prójimo, algunos de los activistas consideran que hay personas que no merecen esas muestras de amor. Aquí tenemos la opinión de Esther Hernández Palacios,

quien considera que el beso de Sicilia a Felipe Calderón es un gesto que ella no podría realizar:

EHP: Yo no asistí a las reuniones que hubo en la ciudad de México, no me apunté porque no estuve del todo convencida

EGC: ¿Por qué?

EHP: Porque, hígole porque...creo que... a lo mejor este, o no estoy en lo cierto yo, pero disiento bastante de la manera de pensar de Javier Sicilia

EGC: ¿En qué sentido?

EHP: El primer sentido es en el *que yo no soy practicante, ni mucho menos pertenezco a ningún grupo católico, ¿sí?*, y considero que... bueno, *para mi Felipe Calderón no era una gente respetable*, y... sea, yo no habría podido ir y darle la mano, porque si bien el no fue el culpable del asesinato de Irene, la guerra que inició, desencadenó una violencia inusitada que todavía estamos sufriendo, y fue por su culpa que muchas madres perdimos a nuestros hijos. Madres de un lado y otro, porque también los sicarios tienen madre o tenían madre y también a ellos les dolió igual que a mí, y los muertos son de un lado y otro. No quiero decir con esto que yo esté apoyando los narcotraficantes y a la violencia que ellos han generado y muchísimo menos, pero creo que la estrategia fue no solo errónea sino absolutamente negativa. ¿Si?, entonces yo no podría haberle dado un beso a Felipe Calderón. ¿Por qué? *porque disiento de este catolicismo primigenio que profesa Javier, lo respeto pero yo no concuerdo. ¿Si?*. Entonces. Aparte de que se me invitó particularmente, no habría aceptado, pero yo hubiera podido decir: yo también quiero ir. Pero no quise y no estuve ahí. (Esther Hernández Palacios)

En este sentido, besar a quien se puede considerar como el responsable de la muerte de las víctimas (como la propia hija de Esther, Irene) es algo que, si bien el poeta lo hizo, no es un acto compartido. Hay, entonces, formas diferentes de entender los actos de protesta de un sujeto como Javier Sicilia entre sus propios simpatizantes: no siempre se interpreta el acto desde la perspectiva de su emisor (la disposición del interlocutor para cambiar la realidad), sino que pueden darse otras posibles lecturas. ¿Acaso un gesto de cariño? ¿Una forma de mostrar apoyo, afecto? Sea lo que fuere, más allá del beso donde “el mundo cambia”, existen discrepancias al momento de que estos se dan.

Pero en realidad no solo el acto del beso, que el mismo Sicilia lo mencionaba como una forma poética y espiritual de mostrar amor por el prójimo, era un elemento dentro de las acciones espirituales del movimiento con las cuales no se estaba completamente de acuerdo entre algunos activistas. Otros, como Anaís Palacios, no provienen de una

trayectoria cercana a grupos espirituales o religiosos, sino de luchas por el reconocimiento de la equidad de género. Integrante de la organización civil Xochiquetzal, ubicada en Xalapa, Veracruz, reconoce la eficacia del repertorio de acción enmarcado desde lo espiritual, pero no se reconoce ella misma (ni a su organización) como religiosa.

EGC: Veo que usan también todos estos recursos... Como las imágenes de las personas desaparecidas, los bordados, la expresión del dolor... Esas cuestiones las usaba también el movimiento de Sicilia y hablaba de ellas como una forma de buscar la justicia divina. ¿El Colectivo cree en la justicia divina?

AP: *Pues... bueno, la verdad es que yo no lo creo. Mi organización, Xochiquetzal, no lo cree así como justicia divina, y estoy segura que las organizaciones que conforman el colectivo tampoco están de acuerdo con esa visión de Javier o de Vera o de Concha. La verdad es que muchos y muchas de las que estamos aquí dentro no somos creyentes de Dios, pero respetamos mucho las creencias de las víctimas. Es impresionante ver que ellos sí llevan sus rosarios, sus escapularios, sus objetos religiosos, y los usan cuando nos manifestamos contra el gobierno. Eso nos motiva mucho. No a creer, pero sí a ver que esas son las formas en que las víctimas encuentran un sentido a su condición de haber perdido a un familiar, a un hijo. Pero somos muy respetuosos de eso y además, creo que ayuda mucho a que la sociedad nos vea y nos escuche.*

[...] Son formas de expresarse que ya se hacían en las caravanas, en el DF. A nosotros nos pareció muy bueno porque se comentaban mucho, tenían mucha presencia esas cuestiones. Además, creo que si firmamos un Pacto con los mismos objetivos, creo que tenemos que expresarnos de formas que expresen ese acuerdo. (Anaís Palacios)

Retomar discursivamente la espiritualidad, de acuerdo con Anaís Palacios, tiene más que ver con una cuestión de aceptar un consenso ya pactado y ver que este discurso tiene efectividad estratégica entre algunas víctimas que el de sentir la presencia de lo sagrado, así como de obtener una respuesta solidaria por parte de la opinión pública local. Vimos líneas arriba que Esther Hernández Palacios tampoco está de acuerdo en el contenido “católico” de los actos de protesta que ha realizado Javier Sicilia u otros de los actores religiosos del MPJD, pero ella misma ha participado dentro de la elaboración de los bordados.

Conclusiones del Capítulo

Dentro del presente capítulo hemos podido ver cuáles son los mecanismos simbólicos y prácticos con los que el MPJD gestiona el consuelo a las víctimas. Un consuelo que, como una forma de *estar con la soledad del otro*, implica una serie de recursos simbólicos, discursivos y de repertorios de acción muy concretos: elaboración de una identificación propia, definición de un adversario común, formas de definir lo que se encuentra en juego y proyectarlo para su debate con el adversario, etc. Todo ello, enmarcado en un relato donde los hombres y mujeres se encuentran de frente a lo sagrado. Encontramos los puntos que definen a la espiritualidad al mismo tiempo como un *ethos* y como una cosmovisión del movimiento. Como *ethos*, la espiritualidad provee de valores y antivalores en una suerte de sistema de oposiciones binarias con el cual se evalúan las posiciones de los actores sociales (el movimiento y el adversario) en función a las atribuciones de sentido que se hacen de ellos. Como cosmovisión, el MPJD atribuye al alejamiento de los seres humanos con la voluntad divina la razón por la cual es necesario movilizarse, y la muestra más fuerte de ese alejamiento humanos/divinidad es la muerte de las víctimas por las que el movimiento busca justicia. Esto lleva a una serie de posicionamientos y acciones que se han definido como *la espiritualidad en resistencia*, desde la cual se busca un papel público y activo de los simpatizantes del movimiento hacia instancias como el Estado. Pudimos ver que, a pesar de que dicho marco de sentido tenga un anclaje cercano a la idea de tradición, esto no supone un antagonismo directo contra la existencia del Estado o contra el control ciudadano sobre el mismo, más bien ubica como antagónico a la falta de movilización y a las fallas de la modernidad como forma de lograr democracia y justicia. En ese aspecto, hemos visto junto con las reflexiones de Giddens (2000) y Touraine (2004) que un proyecto basado en una relación con lo sagrado como en el caso del propuesto por el MPJD puede erigirse en una abierta crítica hacia el proceso de desmodernización, hacia el agotamiento de la modernidad como proyecto social retomado por grupos de poder desde el Estado y el Mercado.

La memoria como recurso simbólico tiene gran utilidad dentro de la protesta del movimiento. Con ella, los activistas del movimiento buscan evocar a los desaparecidos y

darles presencia simbólica ante su ausencia física, pero también se usa como parte del repertorio de acción contestataria a partir de mecanismos más institucionalizados de recabado de casos como la Plataforma de Víctimas. Con ello, podemos ver el uso agencial de la memoria, que autores como Emirbayer y Mische (1998) llaman *iteración*.

Las víctimas tienen trayectorias no necesariamente homogéneas, pero dentro del movimiento es posible identificar diversas formas de entender dicha categorización. Sin embargo, la expresión de sus emociones ante las autoridades estatales tiene un manejo al mismo tiempo catártico y estratégico. Como catarsis, las víctimas pueden dar una salida al dolor que implica la muerte de un ser querido, pero como recurso estratégico, la expresión del dolor puede lograr empatía, comprensión, compasión y aceptación que pueden derivar en detonantes de diálogo entre ciudadanos y Estado.

Finalmente, pudimos ver a partir de los testimonios de algunos actores al interior del movimiento que la centralidad de lo espiritual dentro de la protesta del movimiento no necesariamente genera una aceptación total. Existen sectores que pueden no estar de acuerdo con la actuación de Javier Sicilia dentro del movimiento, creyentes que se consideran excluidos dentro de las actividades de protesta, y no creyentes que ubican a la espiritualidad más como un recurso de aceptación al exterior que como una actitud que haya cambiado su propia visión del mundo. Sin embargo, la comprensión y el acompañamiento hacia el dolor de las víctimas, así como también su posicionamiento como un movimiento en contra de las acciones del Estado en materia de seguridad y de relación con la ciudadanía, generaron las sinergias requeridas para que, en su momento, el movimiento tuviera cohesión. Luego de estas reflexiones finales, vamos a proponer las conclusiones generales de la presente investigación.

Conclusiones

Para finalizar el presente trabajo, nos hemos propuesto realizar una serie de conclusiones al respecto de lo hallado dentro de esta investigación. Estudiar al MPJD nos ha dejado, al mismo tiempo, pocas certezas y muchas inquietudes a futuro, sin embargo, es necesario dejar de manifiesto algunos comentarios finales y, con ello, pensar en lo que debe hacerse a futuro para poder comprender al movimiento y a los activismos que se fueron dando posteriormente.

Hemos considerado en dividir nuestras reflexiones en dos grupos: uno que tiene que ver con lo que hemos podido encontrar como respuestas a nuestras interrogantes de investigación (a saber, ¿Cuál es el marco de relaciones sociales, económicas y políticas que dan sentido a la protesta del movimiento? Y ¿Cuáles son los mecanismos que utiliza el MPJD para manifestar su protesta?), y otro grupo en el cual propondremos algunos elementos de aquello que puede ser abordado en investigaciones posteriores.

Una desmodernización persistente

[...] estamos pasando por una fase de transición y mediocridad moral. Las grandes cosas del pasado, las que entusiasmaban a nuestros padres, ya no encienden en nosotros el mismo ardor, ya sea porque han pasado a formar parte del uso común hasta el punto de resultarnos inconscientes, o porque ya no responden a nuestras aspiraciones actuales; y no obstante aún no se ha hecho nada que las reemplace. [...] En una palabra, los antiguos dioses o envejecen o están moribundos, y no han surgido otros. (Durkheim, 2012: 472-473)

El espíritu se esfumó; el cofre permanece vacío, sin que pueda saberse si para siempre. Como quiera que sea, el capitalismo triunfante, siendo que se apoya en bases mecánicas, ya no requiere más de la ayuda religiosa. Así mismo, es de suponer que se ha extinguido para siempre la rosácea mentalidad de la jubilosa sucesora del puritanismo: la ilustración. (Weber, 2004: 114).

Desde los inicios de la sociología como ciencia, el tema del desencantamiento del mundo es una base importante de reflexión teórica y de investigación empírica. Para Durkheim y para Weber, en ese sentido, esto era muy claro. Ante el paso de los tiempos históricos, el proyecto de la modernidad emergía como una forma desde la cual podía romperse con los vicios propios de las sociedades segmentarias. La creación del Estado moderno, el ascenso del capitalismo y la rutinización del carisma, en los ámbitos de la política, la economía y la religión, buscaban dar un cierto orden a los ímpetus de otras épocas. En ese sentido, el proyecto de la modernidad implicaba “el fin de una prehistoria y el comienzo de un desarrollo impulsado por el progreso técnico, la liberación de las necesidades y el triunfo del espíritu (Touraine, 1992: 17). Esta búsqueda de progreso generó también sus problemáticas, pues por el mismo camino que se podía transitar hacia el fin de la historia, también podían darse otros elementos que generarían una negación de la existencia de los otros. El Estado, como conjunto de relaciones de poder político y económico, podía servir para defender al ciudadano o para destruirlo. El capitalismo podía permitir ciertas libertades en torno a la competencia por la riqueza, pero también podía generar que unos ganaran más riquezas que otros. En torno a la religión, una creciente organización del culto podía generar una mejor administración de los bienes de salvación, pero también una forma de dominación donde, por la fe, el creyente podía ser esclavo del clérigo.

A estas condiciones se referían Weber y Durkheim dentro de los epígrafes anteriormente citados. Una excesiva racionalización burocrática podría conducir a un cierto esquematismo que generaría una pérdida de la capacidad creadora del sujeto (Weber, 1979: 848); y una creciente diferenciación social basada en una solidaridad mecánica, del mismo modo, ha hecho que con el paso de las generaciones se pierda el entusiasmo colectivo (Durkheim, 2007: 150). Lo que atestiguamos dentro del capítulo 2, referente a las aristas de la soledad nos mostró aquello que puede generar un desencanto tal con algunos referentes de sentido: el Estado Protector, la Economía Social y la Religión como refugio de la vida profana.

Hemos visto, también, que el MPJD no ha sido el único movimiento que, desde la experiencia del dolor y la pérdida, haya manifestado un reclamo por dichos acontecimientos. Los activismos contra el crimen desarrollados por empresarios en México también tuvieron una motivación basada en la pérdida de un ser querido. Sin embargo, sus planteamientos críticos no hacían parte de un reclamo por las condiciones de la desmodernización.

Sin embargo, mientras las condiciones que suponen la persistencia del proceso de desmodernización estén aún afectando las posibilidades de que los actores sociales puedan lograr transformaciones dentro del proyecto histórico de sociedad, como menciona Touraine, los movimientos sociales seguirán apareciendo. Y en el caso del Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad, si bien su actividad pública posterior al año 2013 ha ido en declive, los movimientos sociales que se han originado a partir de experiencias de dolor y de pérdida han seguido firmes. Tal vez el caso más sonado desde el año de 2014 es el del movimiento estudiantil surgido a raíz de la desaparición de 43 estudiantes en la Escuela Normal Rural “Raúl Isidro Burgos” de Ayotzinapa, Guerrero, pero podemos afirmar que, mientras este tipo de experiencias de pérdida sigan, y las condiciones de protección que el Estado pueda generar hacia sus ciudadanos no mejore, seguirán emergiendo movimientos de este tipo.

Al abordar dichos procesos de desmodernización, nos sumamos a una perspectiva que trata de enmarcar los discursos y las prácticas sociales de los actores en procesos de mayor amplitud como las transformaciones políticas, económicas y sociales. Nos interesa,

entonces, afirmar que son igual de importantes dentro de la investigación social los fenómenos macrosociales y los microsociales, y casos como el de la expresión espiritual del dolor dentro del MPJD pueden servir para entender cómo es que se entrelazan estas dos dimensiones de análisis.

El dolor, la espiritualidad y los “movimientos societales”

Luego de entender que la emergencia de la espiritualidad como expresión pública del dolor cobra sentido mediante procesos amplios que se generan en el marco de las relaciones políticas, económicas y sociales, es importante definir cómo es que se posiciona un tipo de movimiento social como este dentro del debate de la modernidad. Hemos visto líneas arriba que los aspectos movilizadores del MPJD, “las aristas de la soledad”, son parte de circunstancias que evidencian la decadencia del proyecto de la *Modernidad Triunfante*, es decir, un antihumanismo que, en su afán por eliminar los principios metafísicos de organización social, sustituyó al sujeto humano por el individuo que ve por la utilidad social (Touraine, 1992: 36-37). Desde este punto de vista, situarse como un movimiento de protesta ante este “dejar solo” al ser humano desde la economía, la política y la organización religiosa, puede suponer una postura crítica de la modernidad. Sin embargo, el hecho de que esta crítica a la modernidad se realice desde el marco del alejamiento del hombre con lo sagrado, complejiza aún más las condiciones sobre cómo podemos teorizar al MPJD.

Vimos dentro del MPJD que, desde su discurso y sus formas de protesta, la exigencia a los sujetos políticos, económicos y religiosos para acercarse más a la voluntad divina del amor al prójimo, no se opone en ningún modo a la exigencia de un Estado garante de seguridad, justicia y respeto a Derechos Humanos, así como tampoco se opone a la eliminación de la brecha de desigualdades ni a un modelo económico que garantice el bienestar social de todas las clases sociales. Dentro del sistema de oposición binaria que define a la espiritualidad como expresión pública del dolor, todos estos elementos se oponen hacia la individualización, la desvalorización de los seres humanos, la falta de capacidad del Estado para garantizar justicia, seguridad, igualdad, la falta de preocupación

de las iglesias por sus fieles. En ese sentido, los planteamientos metafísicos de un proyecto de sociedad no son opuestos a la modernidad reflexiva, sino a la decadencia de un primer intento de modernidad que generó, entre los miembros del MPJD, desprotección, desigualdad y desencanto. En una palabra, un sentimiento de soledad.

Y es que, si quisiéramos ubicar el argumento esgrimido por el MPJD de que el alejamiento de los hombres con lo sagrado dentro de la relación tradición – modernidad, podríamos considerar que la sacralidad no se justifica por la razón (moderna), entonces sería más adecuado ubicarla dentro de la tradición. Sin embargo, autores como Giddens consideran que la tradición y la modernidad, en sí mismos, no son ejes opuestos.

La idea de tradición, entonces, es en sí misma una creación de la modernidad. Esto no significa que uno no deba usarla en relación a las sociedades premodernas o no occidentales, pero sí implica que deberíamos enfocar el debate sobre la tradición con alguna prudencia. Al identificar tradición con dogma e ignorancia los pensadores de la Ilustración buscaban justificar su obsesión con lo nuevo (Giddens, 2000: 52).

Entonces, ¿Qué puede ser opuesto a lo moderno, si la tradición en sí misma es una creación de la modernidad? Giddens diría que el fundamentalismo sería un punto de partida para comprender aquello que puede oponerse a la modernidad, es decir, “una vuelta a las escrituras o textos básicos, que deben ser leídos de manera literal, y proponen que las doctrinas derivadas de tales lecturas sean aplicadas a la vida social, económica y política” (Giddens, 2000: 61). En palabras más sencillas: lo opuesto al binomio tradición-modernidad es el seguimiento estricto de modelos de sociedad. ¿Qué fue la estrategia de combate al narcotráfico sino el seguimiento de una receta para acabar contra el crimen? ¿Qué fue el modelo neoliberal en México sino un seguimiento de una receta de desarrollo económico? ¿Qué fue el clericalismo católico mexicano sino el seguimiento de una receta para garantizar la gracia divina?

La mezcla de un discurso sacralizado con un discurso moderno basado en la defensa de la ciudadanía, los derechos humanos y una economía social sitúa a este movimiento en la frontera entre lo moderno y lo tradicional. Es decir, se trata de un proyecto y una serie de acciones de protesta que se muestran como un acoplamiento estructural entre el sistema político, el económico y el religioso, con lo cual se pretende reaccionar ante todos estos

escenarios con miras hacia un proyecto de sociedad que va más allá de los alcances de dicha *Modernidad Triunfante*. Volviendo a Alfie y Méndez, el movimiento que ahora nos ha ocupado se muestra como una “autoconfrontación de la modernidad consigo misma” (Alfie y Mendez, 2000: 9).

En el terreno de lo político, la espiritualidad como manifestación pública del dolor reconoce el valor de la esfera pública como un espacio de deliberación de temas con carácter vinculante, e incluso se vale de los dispositivos propios de la esfera pública moderna para la comunicación de sus ideas y de sus actos de protesta, como es el caso de los medios de comunicación masivos. Ve en la expresión de sus demandas desde los *media* una forma de acción política y un recurso eficaz para debatir ideas con los actores estatales. A diferencia de la perspectiva habermasiana que considera que los discursos religiosos dentro de la esfera pública son contrarios a la laicidad (Habermas, 2012), consideramos que esta acción política en ningún momento vulnera el carácter laico de la política, pues la manifestación espiritual del dolor no se da desde el ámbito de las iglesias, sino de los sujetos sociales que creen en un orden sagrado que debe ser replicado por un Estado constituido por otros sujetos sociales. Así, el Estado es un producto humano en constante cambio, fruto de la modernidad, que debe garantizar el orden y la seguridad social que son básicos desde el punto de vista de una visión sagrada de las relaciones sociales. La espiritualidad, entonces, no busca desmodernizar al Estado ni a la esfera de deliberación pública, pues desde esta lógica puede entenderse que dicho proceso sería el fin de la acción política racional, sino mostrar los puntos críticos donde el Estado, como ente moderno, ha olvidado la misión divina de amar al prójimo.

Desde el punto de vista económico, la espiritualidad como manifestación del dolor no está en contra de las relaciones productivas en un sentido general. En el fondo de la crítica desde esta perspectiva, lo que ha generado el olvido por el prójimo desde la economía ha sido un cierto modelo de relaciones productivas, que ha sido la fase más reciente del capitalismo. La precarización de los empleos, la desprotección a los trabajadores, la ampliación de la brecha entre dominantes y dominados son la consecuencia más palpable de una economía tendiente hacia la neoliberalización de la economía global (Harvey, 2007).

Desde el punto de vista religioso, la crítica desde la espiritualidad como manifestación del dolor no es en contra de la fe, sino de la inacción de los jerarcas religiosos ante las crisis políticas y económicas. En este sentido, la espiritualidad deviene en un producto de la secularización de la sociedad mexicana, que más allá de ser un desencanto por la fe es una búsqueda de alternativas para re-encantar al mundo, otorgarle un sentido sacralizado más allá de las organizaciones religiosas: una ruptura con el dogma del creer propio de las iglesias a partir de la efervescencia emocional (Hervieu-Leger, 2004: 103-104). El proyecto defendido por el movimiento, que parte de la espiritualidad, invita a los jerarcas religiosos y a las iglesias organizadas a romper las inercias que pueden ser atribuidas a lo que Weber llamaría *la rutinización del carisma*, atendiendo a las condiciones estructurales de la sociedad actual y sus efectos en la población creyente.

El Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad, siguiendo la clasificación de movimientos sociales propuesta por Alain Touraine (2012), debe entenderse como un movimiento de carácter *societal*, es decir: surgen en el marco de las luchas por el reconocimiento del sujeto, que va más allá de la defensa de intereses de grupo o de clase, o de instaurarse a sí mismo solo como un instrumento de presión política. Un movimiento societal combate un modelo social general que a la vez pudiera ser instrumental y comunitarista, instaurándose como un movimiento que apela a valores morales propios de la modernidad como la libertad, proyecto de vida, respeto por los derechos fundamentales, y otras reivindicaciones que no pueden reducirse a ganancias materiales o políticas (Touraine, 2012: 105). En este sentido, el movimiento societal defiende una idea abstracta de sujeto, en la cual las libertades y las capacidades de transformación histórica son parte de su “enjeu”, no solo pugnando porque estos logros sean otorgados a un solo grupo social o cultural, sino de manera universal a todos los actores sociales. Defienden un principio “metasocial” relativo a las libertades subjetivas, pero basado en un fundamento moral: “una concepción de los seres humanos que imponía límites a todas las formas de poder” (Touraine, 2012: 111). Sin embargo, lo que diferencia a nuestro movimiento de otros movimientos societales es la forma en que enmarca las contradicciones que combate, su propia definición identitaria, a su adversario, su proyecto histórico y lo que se encuentra en juego: a partir de la relación entre los seres humanos y lo sagrado.

Sobre otro tipo de movimientos sociales, los culturales -que defienden las libertades y las capacidades de transformación histórica de los sujetos, pero emergen en contextos de desigualdad y discriminación hacia la diversidad, buscando la afirmación de derechos hacia la equidad y la inclusión de minorías excluidas (Touraine, 2012: 112)-, El autor francés comenta que pueden ser analizados en su funcionamiento y metas como un movimiento religioso:

Estos movimientos culturales contemporáneos pueden estudiarse dentro de las mismas categorías que todos los demás, y en especial los religiosos. Éstos conocieron una doble orientación: por un lado, fundaron la libertad del Sujeto sobre un principio metasocial; por el otro, absorbieron al Sujeto en la lógica natural de un orden superior. De allí las luchas dentro de los universos religiosos, y más concretamente de las iglesias, entre aquellos que, por una tendencia mística o escatológica, apelan a la vez a la caridad y quienes quieren difundir o imponer costumbres y ritos que manifiestan el imperio de lo sagrado sobre la vida social e individual. Oposición muy visible en el mundo católico entre quienes invocan la figura de Cristo y aquellos cuya piedad se apoya sobre todo en la Virgen y los santos, agentes de moralización religiosa. Otro tanto sucede -y a veces, más drásticamente aún- en las iglesias reformadas que, en ocasiones simultáneamente, recurrieron a la fe y fundaron una teocracia, como probablemente es en el Islam donde la oposición de las dos caras de la religión, la identificación del mensaje religioso y el orden social por un lado, y el sufismo místico por el otro, alcanzó su forma más extrema. (Touraine, 2012: 114)

Como vemos, en Touraine existe también una preocupación por el cruce de elementos entre la lógica de los movimientos sociales y la de los movimientos religiosos, donde el contexto de la búsqueda de la modernidad repensada no implica una oposición entre lo religioso y el surgimiento de actores colectivos que defiendan las libertades y las capacidades de transformación social del Sujeto. Incluso, como hemos podido ver, hay luchas sociales que, desde la lógica del autor, bien pueden enmarcarse dentro de una oposición entre lo sagrado y lo profano, de tal suerte que la contienda puede interpretarse como una forma de reencantamiento del mundo ante situaciones que han generado un alejamiento del hombre con lo místico (lo cual bien puede referirse a la lógica de la *desmodernización* descrita por Touraine).

Para el caso del movimiento que nos ha ocupado durante toda esta obra, nosotros consideramos que puede decirse lo mismo. El MPJD tiene muchos elementos que pueden emparentarlo con un movimiento religioso: una cosmovisión, un ethos basado en lo sagrado, una serie de actos que pueden ser analizados en términos de ritualidad, etc. Es

evidente que habrá que tener algunas reservas muy concretas al momento de analizar al MPJD como un movimiento societal religioso: 1) No es ni aspira a ser una religión organizada, 2) La forma en que los simpatizantes ingresan no implica un compromiso de exclusividad con *su* movimiento frente a *otros* más, 3) El MPJD no busca ninguna *teocracia* como forma última de organización social.

A lo largo del proceso de la protesta del MPJD, hemos visto cómo el dolor expresado públicamente se tornó un elemento tal que se mostraba como un recurso de poder para mostrar las aparentes bondades del proyecto que defendía dicho actor colectivo. Este es un aspecto que comparte con otros movimientos sociales de dolor y de pérdida, que hacen de la expresión pública del dolor un recurso de poder dentro de la esfera pública (Jennings, 1998). Pero en este caso, cuando este dolor se ve enmarcado dentro de una forma de expresión sacralizada, donde la utilización de recursos simbólicos para la preservación de la memoria, la elaboración de herramientas para recabar los testimonios de los familiares de víctimas y el acompañamiento de dichos familiares en su dolor mediante rezos, oraciones y demás, tiene un carácter diferente al de los otros casos de movimientos de dolor y de pérdida. Son recursos de una modernidad reflexiva que mezclan las emociones propias de la pérdida de seres queridos con una visión sacralizada de lo social.

Así, en general, con lo que hemos hallado en la presente investigación podemos sostener que la espiritualidad como manifestación del dolor se sitúa como una forma de modernidad reflexiva, planteando argumentos críticos sobre su desarrollo, pero sin dejar de lado los grandes relatos que son producto de la misma como la democracia, la defensa de derechos humanos, la igualdad y la justicia, todo esto bajo un discurso anclado en la relación de los seres humanos con la voluntad divina.

Lo que nos queda por descubrir

Cuando se recorren las sendas de la investigación, para bien o para mal hay que dejar de lado algunas líneas de investigación y asumir otras. Siempre se comienza un trabajo indagatorio afirmando cosas que conducen a aspectos interesantes, pero que, sea por el consejo de una comunidad científica o por la propia imaginación sociológica, deben dejarse de lado. Además, ¿Qué científico, social o de cualquier otra disciplina del conocimiento, ha

podido descubrir las explicaciones para todo lo que se propone en su trayecto del saber? Por ello, consideramos que este tipo de labor no necesariamente sigue un camino ascendente y progresivo, sino más bien una suerte de circunstancias que se acercan más al mito de Sísifo, donde conducir la piedra de nuestras indagaciones hacia la respuesta de nuestras preguntas, nos llevará necesariamente a volver a plantearnos más preguntas aún, caer hacia lo que básicamente nos habíamos preguntado y no pudimos responder. Por ello, el deber del científico social-Sísifo, consideramos, es el de dejar de lado esos elementos que hubiéramos querido responder para otros momentos y otros interesados en el tema.

Un punto interesante dentro del estudio del MPJD, que tendría mucho sentido para investigaciones posteriores, sería el de conocer el surgimiento y la práctica de la protesta entre los colectivos locales que se sumaron al Pacto Nacional por un México en Paz con Justicia y Dignidad. El autor de estas líneas tuvo la posibilidad de entrevistar a actores que forman parte del Colectivo por la Paz Xalapa y ser testigo de algunos de sus actos de protesta, los cuales, a pesar de que el MPJD ya no se manifiesta públicamente como lo hacía entre los años 2011 y 2012, siguen dándose de manera periódica cada dos semanas dentro de la plaza principal de la capital veracruzana. Sin embargo, sería un esfuerzo encomiable el de conocer cómo emergen y se mantienen en un marco de protesta social los diversos colectivos por la paz dentro de la república mexicana. Los colectivos locales que siguen en activo hasta esta fecha son 8, ubicados en las ciudades de Acapulco, Guerrero (*Acapulco por la Paz*); San Luis Potosí (*Comité Potosino por la Paz con Justicia y Dignidad*); Puebla, Puebla (*Bordados por la Paz Puebla*); Xalapa, Veracruz (*Colectivo por la Paz Xalapa*); San Cristóbal de las Casas, Chiapas (*Chiapas por la Paz*); Cuernavaca, Morelos (*Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad Morelos*); Saltillo, Coahuila (*Saltillo por la Paz*); y Monterrey, Nuevo León (*Ciudadanos en Apoyo a los Derechos Humanos A.C., CADHAC*).

Otra línea de investigación en torno al MPJD sería la de indagar en las experiencias de movilización por la paz con justicia y dignidad en ciudades fuera del país. ¿Cómo se desarrolla la expresión espiritual del dolor en otras latitudes? ¿Se mantiene esta misma forma de protesta social o ha mutado en otras formas diferentes? ¿A qué condiciones sociales, económicas y políticas responde esta protesta en países que no necesariamente

compartan esta condición de soledad que se vive en México? Esas serían las preguntas que podrían responderse con una investigación de este tipo.

Finalmente, uno de los aspectos que, en principio, nos hubiera gustado abordar, es el de generar un acercamiento etnográfico a la expresión espiritual de la protesta. La etnografía tiene un valor heurístico muy fuerte, que es el de elaborar una suerte de traducción cultural de los términos significativos en la vida del grupo estudiado para que puedan ser entendidos por los integrantes de nuestro universo de sentido, a partir del conocimiento de primera mano de la perspectiva de los actores sociales (Geertz, 1994). Esto implicaría un intenso trabajo de campo “in situ” para conocer cómo es que se desarrolla la protesta espiritualizada en la práctica, conocer la forma en que se da el acto de protesta, conocer las opiniones y los puntos de vista de los actores en contienda, ver cómo se dan las interacciones entre los activistas y sus contrapartes, etc. Esto puede arrojarnos mucha luz en torno a los matices de la espiritualidad como forma de expresión pública del dolor, ampliando los conceptos o, incluso, proponiendo otros de mejor calidad.

Fuentes

AGUILAR, Rubén, y Jorge Castañeda(2010):*El Narco: La Guerra Fallida*, México, Libros de Bolsillo.

ALFIE, Miriam y Luis Méndez(2000): “Modernidad reflexiva y movimientos sociales”, en *El cotidiano*, Vol. 16, No. 100, México, UAM.

ALONSO, Jorge (2012): “El Movimiento por la Paz y las respuestas de guerra del gobierno”, en *Envío*, Vol. 31, No. 358-359, Instituto Histórico Centroamericano.

ARBOLEDA MORA, Carlos(2003):*El ecumenismo en preguntas*, Medellín, Arquidiócesis de Medellin/Secretariado del Ecumenismo.

ARTEAGA BOTELLO, Nelson (2005):“Seguridad privada y populismo punitivo en México”, en *Revista Quivera*, No. 2005-1, Enero-Marzo, El Colegio Mexiquense.

ASTORGA, Luis (1996):*El siglo de las drogas. Usos, percepciones y personajes*, México, Espasa.

AZAOLA, Elena (2012): “El Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad”, en *Desacatos*, Num. 40, Septiembre-Diciembre, CIESAS.

AZIZ NASSIF, Alberto(2007): “El retorno del conflicto: Elecciones y polarización política en México”, en *Desacatos*, No. 24, México, CIESAS.

BARRANCO, Bernardo(1996): “La iglesia católica: nuevo estilo, mismo modelo”, en *Este País*, Enero 1996, México.

BECK, Ulrich(1998):*La sociedad del riesgo*, Madrid, Paidós.

BCACTION(2015):*History and accomplishments*, en <http://www.bcaction.org/about/history-victories/>.

BENFORD, Robert y David Snow(2000): “Framing processes and social movements: an overview and an assessment”, en *Annual Review of Sociology*, Vol. 26.

BLACKSTONE, Amy (2004): “Is just about being fair: activism and the politics of Volunteering in the Breast Cancer Movement”, en *Gender and Society*, Vol. 18, No. 3, Sage Publications.

BLANCARTE, Roberto (2005): “Las fuentes del conservadurismo mexicano”, en DE LA TORRE, Renée, María Eugenia García Ugarte y Juan Manuel Ramírez Saiz (Comps.): *Los rostros del conservadurismo mexicano*, México, CIESAS.

BLANCO, Mayela(2014):*Entrevista a Mayela Blanco*, elaborada el día 15 de abril de 2014, México DF (Archivo de Audio).

BOLTVINIK, Julio(2006): “Los fracasos de Fox II”, en *La Jornada*, 2 de junio de 2006.

BRITO, Félix (2009): “Una óptica del movimiento social cristero desde la periferia: Caso Sinaloa. 1926-1929”, en SAVARINO, Franco y Alejandro Pinet: *Movimientos Sociales, Estado y Religión en América Latina*, México, ENAH.

CEE (2013):*Las caravanas del Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad: Itinerarios de una espiritualidad en resistencia*, México, CEE.

____(2015): *¿Quiénes somos?*, en <http://estudiosecumenicos.org.mx/quienes-somos/>.

CENCOS(2015):*¿Quiénes somos?*, en http://www.cencos.org/quienes_somos.html.

CIDAC(2011):*Números rojos del sistema penal*, México, CIDAC.

CONADIC(2010): “Modelo de Atención Nueva Vida”, en http://www.conadic.salud.gob.mx/nueva_vida/pres_nuevavida.html.

CONGRESO DE LA UNIÓN (2011):“Versión estenográfica de la reunión que la Comisión Permanente del Congreso de la Unión sostendrá con el Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad, celebrado en el Alcázar del Castillo de Chapultepec”, México, Congreso de la Unión.

CORRIGAN, Rose(2006): “Making meaning of Megan’s Law”, en *Law & Social Inquiry*, Vol. 31, No. 2, Wiley.

DE LA GARZA, Enrique (2003): *Corporativismo sindical y modelo neoliberal en México*. Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa. Ponencia presentada en el seminario: La sociedad civil y el modelo neoliberal en México, El Colegio de México. Recuperado de <http://docencia.izt.uam.mx/egt/congresos/otero%20espa%F1ol.pdf>.

DE LA TORRE: Reneé (2004): “Teodiceas y Sociodiceas en torno a una catástrofe social: Las explosiones del 22 de abril, Guadalajara, 1992”, en *Relaciones*, Vol. 25, No. 97, Zamora, COLMICH.

DE LA TORRE, Renée y Juan Manuel Ramírez Saiz (2005): “Conservadurismo y grupos cívicos en Guadalajara”, en DE LA TORRE, Renée, María Eugenia García Ugarte y Juan Manuel Ramírez Saiz (Comps.): *Los rostros del conservadurismo mexicano*, México, CIESAS.

DE LA LUZ, Jael(2014): *Entrevista a Jael de la Luz*, Elaborada el día 11 de julio de 2014, México DF (Archivo de Audio).

DOUGLAS, Mary(1973): *Pureza y Peligro*, Madrid, Siglo XXI.

DURKHEIM, Émile (2012): *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia (y otros escritos sobre religión y conocimiento)*, México, FCE/UAM-Azcapotzalco/UIA.

DUNN, Jennifer L.(2008): “Accounting for Victimization: Social Constructionist Perspectives”, en *Sociology Compass*, Volume 2, Issue 5, Sage.

EDER, Klaus(1985): “The ‘New Social Movements’: Moral Crusades, Political Pressure Groups or Social Movements?”, en *Social Research*, Vol. 52, No. 4, New York, The New School.

EMIRBAYER, Mustafa y Ann Mische(1998): “What is agency?”, en *The American Journal of Sociology*, Vol. 99, No. 6.

EYERMAN, Ron(2006): “Performing opposition or, how social movements move”, en Alexander, Jeffrey, Bernard Giesen y Jason Mast (Ed.): *Social performance. Symbolic action, cultural pragmatics and ritual*, Cambridge, Cambridge University Press.

EZLN (1994^a):*Primera declaración de la Selva Lacandona*, en <http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1993.htm>.

_____ (1994b):*Segunda declaración de la Selva Lacandona*, en http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1994_06_10_d.htm.

_____ (1995):*Tercera declaración de la Selva Lacandona*, en http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1995/1995_01_01_a.htm.

_____ (1996):*Cuarta declaración de la Selva Lacandona*, en http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1996/1996_01_01_a.htm.

FABRE ZARANDONA, Artemia (2000): “¿Són lefebvristas los católicos tradicionalistas mexicanos?”, en MASFERRER, Elio (Coord.): *Sectas o Iglesias. Viejos o Nuevos Movimientos Religiosos*, México, Plaza y Valdés.

FITOUSSI, Jean-Paul y Silvain Rosanvallon(1998): *La nueva era de las desigualdades*, Madrid, Manantial.

GARMA, Carlos (1999): “La situación legal de las minorías religiosas en México: balance actual, problemas y conflictos”, en *Alteridades*, Año 9, No. 18, México, UAM-I.

_____ (2007): “Buscando el Espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la Ciudad de México”, México, Plaza y Valdés.

GAYTÁN, Felipe (2013):*Laicidad y modernidad*, México, IIJ-UNAM/Instituto Iberoamericano de Derecho Constitucional.

GIDDENS, Anthony (1998): “La sociedad del riesgo: el contexto de la política británica”, en *Estudios Demográficos y Urbanos*, Vol. 13, No. 3, México, Colmex.

_____ (2000):*Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*, Madrid, Taurus.

GILL, Anthony (2002): “Religion and democracy in South America: challenges and opportunities”, en JELEN, Ted y Clyde Wilcox (editores): *Religion and politics in comparative perspective. The one, the few and the many*, New York, Cambridge University Press.

GLOBAL EXCHANGE(2015):*About us*, en <http://www.globalexchange.org/about>.

GOODWIN, Jeff, James Jasper y Francesca Polletta(2004): “Emotional dimentions of social protest”, en SNOW, David, Sarah A. Soule and Hanspeter Kriesi (Eds.): *The Blackwell Companion to Social Movements*, Oxford, Blackwell Publishing.

GUTIERREZ ZÚÑIGA, Cristina(1991): “Nuevos movimientos religiosos. Los rostros de la religión contemporánea”, en LUENGO GONZÁLEZ, Enrique (Coord.): *Secularización, modernidad y cambio religioso*, México, UIA

HABERMAS, Jürgen(2004):*Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Barcelona, Gustavo Gili.

_____ (2004a) *Posicionamiento en la discusión. Sobre las bases morales del Estado Liberal*, en http://mercaba.org/ARTICULOS/D/debate_Habermas_Ratzinger.htm#3.-Jürgen_Habermas.

HARVEY, David(2007):*Breve historia del Neoliberalismo*, Madrid, Akal.

HAY, Amy M (2009): “A new earthly vision: religious community activism in the Love Canal chemical disaster”, en *Environmental History*, Vol. 14, No. 3, American Society of Environmental History.

HANSON, David(2015):*Candy Lightner*, en http://www2.potsdam.edu/alcohol/Controversies/1119636699.html#.VQItf_mUeVE.

HALBWACHS, Maurice(2004):*La memoria colectiva*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza.

HERVIEU-LEGER, Danielle(1991): “Secularización y modernidad religiosa. Una perspectiva a partir del caso francés”, en LUENGO GONZÁLEZ, Enrique (Coord.): *Secularización, modernidad y cambio religioso*, Mexico, UIA.

_____ (2005):*La religión, hilo de memoria*, Madrid, Herder.

HERNÁNDEZ, Grisel(2014):*Entrevista a Grisel Hernández*, Elaborada el día 25 de julio de 2013, México DF (Archivo de Audio).

HERNÁNDEZ PALACIOS, Esther(2014):*Entrevista a Esther Hernández Palacios*, Elaborada el día 18 de junio de 2014, Xalapa (Archivo de Audio).

HOLLOWAY, Harry y Carol Fullerton(1994): “The psychology of terror and its aftermath”, en URSANO, Robert, Brian McCaughey y Carol Fullerton (Eds): *Individual and community responses to trauma and disaster: The Structure of Human Chaos*, Nueva York, Cambridge University Press.

INEGI(2001): *Indicadores sociodemográficos de México (1930-2000)*, México, INEGI.

_____ (2005):*Diversidad religiosa en México*, México, INEGI.

_____ (2011):*Panorama de las religiones en México 2010*, México, INEGI.

_____ (2015):*Banco de Información INEGI*, México, INEGI.

ITKONEN, Tiina(2007): “Politics of passion: collective action from pain and loss”, en *American Journal of Education*, Vol. 113, No. 4, EEUU, AESA.

JASPER, James: (1998) “The emotions of protest: affective and reactive emotions in and around social movements”, en *Sociological Forum*, Vol. 13, No. 3, Springer.

JELLEN, Ted y Clyde Wilcox(2006): “Religión: una, pocas, muchas”, en JELLEN, Ted y Clyde Wilcox (eds.): *Religión y política: una perspectiva comparada*, Madrid, Akal.

JENNINGS, M. Kent(1998): “Political responses to pain and loss”, en *American Political Science Review*, Vol. 13, No. 1, EEUU, APSA.

JENNINGS, M. Kent y Ellen Ann Andersen(2003): “The importance of social and political context: the case of AIDS Activism”, en *Political Behavior*, Vol. 25, No. 2, Springer.

JOHNSTON, Hank (1995): “A methodology for Frame Analysis: From Discourse to Cognitive Schemata”, en JOHNSTON, Hank y Bert Klandermans (Eds.): *Social movements and culture*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

KLAWITER, Maren (2008): “The biopolitics of breast cancer: changing cultures of disease and activism”, en *American Journal of Sociology*, Vol. 115, No. 4, Chicago, The University of Chicago Press.

KRIESI, Hanspeter y Dominique Wisler(1999): “The impact of social movements on political institutions: A comparison of the Introduction of Direct Legislation in Switzerland and the United States”, en Giugni, Marco, Doug McAdam y Charles Tilly (Eds.): *How social movements matter*, Minnesota, The University of Minnesota Press.

LEVI-STRAUSS, Claude(2014):*El pensamiento salvaje*, México, FCE.

LEVINE, Adeline(1986): “Love Canal and the limits of scientific proof”, en *Natural resources and environment*, Vol. 2, No. 2, American Bar Association.

LEVINE, Daniel y Scott Mainwaring(1989):*Religion and popular protest in Latin America*, Notre Dame IN, Kellogg Institute, Working Paper # 83 (Traducción al español: *Religión y protesta popular en América Latina. Experiencias contrastantes*, en EKSTEIN, Susan (2001): *Poder y protesta popular. Movimientos sociales latinoamericanos*, México, Siglo XXI).

LUHMANN, Niklas(1992):*Sociología del riesgo*, México, Universidad Iberoamericana/Universidad de Guadalajara.

_____ (2007):*La religión de la sociedad*, Madrid, Trotta.

MADD(2015):*Victim Services*, en <http://www.madd.org/victim-services/>.

MASFERRER, Elio(2004):*¿Es de César o es de Dios?*, México, Plaza y Valdés.

MARTINEZ-RAMIREZ, Héctor (2005): “Pentecostal expansion and political activism in Puerto Rico”, en *Caribbean Studies*, Vol. 33, No. 1, Puerto Rico, Institute of Caribbean Studies – UPR.

MCCARTHY, John y Mark Wolfson(1996): “Resource movilization by local social movement organizations: agency, strategy and organization in the Movement Against Drinking and Driving”, en *American Sociological Review*, Vol. 61, No. 6, American Sociological Association

MCCORMICK, Sabrina, Phil Brown y Stephen Zavestoski(2003): “The personal is scientific, the scientific is political: the public paradigm of the environmental breast cancer movement”, en *Sociological Forum*, Vol. 18, No. 4, Springer.

McRUER, Robert(2005): “Disability and the NAMES Project”, en *The Public Historian*, Vol. 27, No. 2, The University of California Press.

MENDEZ SOTO, Perla Myrell(2014):*La acción colectiva contra la inseguridad. La participación de las víctimas con origen empresarial*, México, FLACSO-México, Tesis de Maestría.

MEXICO EVALUA(2011): *Índice de víctimas visibles e invisibles de delitos graves*, México, México Evalúa.

MPJD(2012):“*Seguridad Ciudadana y Derechos Humanos en México*”. *Audiencia temática ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos*, México, MPJD/CENCOS/SERAPAZ.

MONTERO, Juan Carlos(2012): “La estrategia contra el crimen organizado en México: análisis del diseño de la política pública”, en *Perfiles Latinoamericanos*, Vol. 20, No. 39, FLACSO-México.

MORALES OYARVIDE, César (2011a): “La guerra contra el narcotráfico en México. Debilidad del estado, orden local y fracaso de una estrategia”, en *Aposta, revista de ciencias sociales*, No. 50, Madrid, Universidad Complutense.

_____ (2011b): “El fracaso de una estrategia: una crítica a la guerra contra el narcotráfico en México, sus justificaciones y efectos”, en *Nueva Sociedad*, No. 131, Buenos Aires, Friedrich Ebert Stiftung.

MORENO, Saúl (2007):*Dilemas petroleros. Cultura, poder y trabajo en el Golfo de México*, México, CIESAS.

MURO, Victor Gabriel (1991): “Iglesia y movimientos sociales en México: 1972-1987”, en *Estudios Sociológicos*, Vol. 9, No. 27, México, El Colegio de México.

NAMES(2015):*Student Resources*, en <http://www.aidsquilt.org/about/medianewsroom/newsroom-student-resources>.

OCDE(2015):*Estadísticas de crecimiento económico*, Washington, OCDE.

OLSON, Mancur(1965):*The logic of collective action*, Massachusetts, Harvard University Press.

OLESEN, Thomas(2015):*Global injustice symbols and social movements*, Palgrave MacMillan.

PACHECO, Martha(2005): “El conservadurismo católico en campaña”, en DE LA TORRE, Renée, María Eugenia García Ugarte y Juan Manuel Ramírez Saiz (Comps.): *Los rostros del conservadurismo mexicano*, México, CIESAS.

PALACIOS, Anaís(2014):*Entrevista a Anaís Palacios*, Elaborada el día 16 de junio de 2014, Xalapa (Archivo de Audio).

PEREZ LARA, Jorge Enrique (2011): “La guerra contra el narcotráfico, ¿Una guerra perdida?”, en *Espacios públicos*, Vol. 14, No. 30, UAEM.

PGR(2014):*Datos sobre secuestros y desapariciones en el Estado de Veracruz*, México, PGR.

PIERRUCCI, Antonio Flavio y Reginaldo Prandi(1996): *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec.

PROFITT, Norma Jean (1996): “’Battered women’ as ‘victims’ and ‘survivors’ Creating Space for Resistance”, en *Canadian Social Work Review / Revue canadienne de service social*, Vol. 13, No. 1 (Winter/Hiver).

REINARMAN, Craig(1988): “The social construction of an alcohol problem: the case of Mothers Against Drunk Drivers and Social Control in the 1980’s”, en *Theory and society*, Vol. 17, No. 1, Springer.

ROMERO GALLARDO, Raúl (2011):*Entrevista a Raúl Romero Gallardo*, Elaborada el día 25 de septiembre de 2014, México DF (Archivo de Audio).

SANTOS, Boaventura de Sousa (1998): *La Globalización del Derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

SIMON, Jonathan (2000): “Megan’s Law: Crime and Democracy in Late Modern America”, en *Law & Social Inquiry*, Vol. 25, No. 4, Wiley/American Bar Foundation.

SNOW, David(2004): “Framing processes, ideology and discursive fields”, en SNOW, David, Sarah A. Soule and Hanspeter Kriesi (Eds.): *The Blackwell Companion to Social Movements*, Oxford, Blackwell Publishing.

SUÁREZ, Hugo José(2010): *Movimientos sociales y prácticas religiosas. Reflexión a propósito de las Comunidades Eclesiales de Base en la Colonia El Ajusco*, paper, UNAM/IIS.

STOLL, David(1990): *Is Latin America turning protestant? The politics of evangelical growth*, Berkeley, University of California Press.

TAVERA FENOLLOSA, Ligia (1999): “Desafiando las bases simbólicas de la exclusión: movimientos sociales y sociedad civil”, en *Perfiles Latinoamericanos*, No. 14, México, FLACSO, 1999.

TAVERA, Ligia y Hank Johnston(2013): *Protest artifacts in the mexican social movement sector: reflections on the “stepchild” of cultural analysis*, Documento electrónico en proceso de publicación.

TIERNEY, Kathleen (1982): “The Battered Women Movement and the Creation of the Wife Beating Problem”, en *Social Problems* Vol. 29, No. 3, Oxford University Press / Society for the Study of Social Problems.

TOURAINÉ, Alain(1992): *Crítica de la modernidad*, México, FCE.

_____ (2004): *¿Qué es la democracia?*, México, FCE.

_____ (2006): “Los movimientos sociales”, en *Revista Colombiana de Sociología*, No. 27, Colombia.

_____ (2012): *¿Podremos vivir juntos?*, México, FCE.

WEBER, Max (1979): *Economía y Sociedad*, México, FCE.

_____ (2004): *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Ediciones Coyoacán.

_____ (2009): *El político y el científico*, México, Colofón.

WEED, Frank(1989): “The impact of support resources on Local Chapter Operations in the Antidrunk-Driving Movement”, en *The sociological quarterly*, Vol. 30, No. 1, Wiley/Midwest Sociological Society.

_____ (1990) “The victim activist role in the Antirunk-Driving Movement”, en *The sociological quarterly*, Vol. 31, No. 3, Wiley/Midwest Sociological Society.

VAZQUEZ, Felipe(2007): *La fe y la ciudadanía en la práctica evangélica veracruzana*, México, CIESAS.

Videos de Youtube

ACTIVISMO REBELDE (15 de mayo de 2011): “Miranda de Wallace defiende a Calderón”, recuperado en <https://www.youtube.com/watch?v=szJJEiEGADY>

ARISTEGUI NOTICIAS(20 de octubre de 2014): “‘Quiero saber dónde estabas, hijo’, reclamaba Margarita Santizo antes de morir”, recuperado en <https://www.youtube.com/watch?v=Janer3hAiZM>

CANAL DE CANALPERSUADO(26 de junio de 2012):*MPJD y Candidatos a la Presidencia*, recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=zK-XqpKBUE>

EMERGENCIA Mx(25 de junio de 2011):*1/4 - Caravana del consuelo, por la paz con justicia y dignidad*, recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=-qAP7MMQSds>

_____ (10 de septiembre de 2011):*La ruta de la Caravana al Sur. Dia 1.*, recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=JIC8d0YtLRE>

_____ (21 de septiembre de 2011):*Testimonio de Nepomuceno Moreno*, recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=BRW9QeMzV3M>

_____ (31 de mayo de 2012):*AMLO y Javier Sicilia saliendo del Castillo de Chapultepec.mov*, recuperado en <https://www.youtube.com/watch?v=W71tHNFJeqA>

ESTRATEGIA ELECTORAL (27 de enero de 2010): “Salinas de Gortari -6 de enero 1994”, recuperado en <https://www.youtube.com/watch?v=LoHFh2qWjYg>

EFEKTO TELEVISIÓN(22 de agosto de 2011): “‘Emilio Álvarez Icaza del Movimiento por la Paz y Justicia’ EfektoTV Noticias presenta:”, recuperado en <https://www.youtube.com/watch?v=KFW1bNxV5hU>

ESTVNOTICIAS(28 de diciembre de 2010):*ESTV Entrevista padre Alejandro Solalinde*, recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=14aAUTF5_Jo

GOBIERNO DE LA REPÚBLICA(23 de junio de 2011):*Diálogo entre el presidente Calderón y el Movimiento por la Paz*, recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=LyUB765itNY>

LA SILLA ROTA(28 de mayo de 2012):*Los presidenciables en los Diálogos por la Paz*, recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=apP8oJthK98>

LUIS25S(14 de agosto de 2008): “Secuestro de Fernando Martí: Entrevista con Alejandro Martí (segunda de dos partes)”, en <https://www.youtube.com/watch?v=zqImLx6z9J8>

ORILLADELAGUA(14 de julio de 2013):*Misa por la libertad de Alberto Patishtán*, recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=iZWldmZzt4o>

WUNJO1957 (21 de agosto de 2008): “Alejandro Martí: ‘Si no pueden, renuncien’”, recuperado en <https://www.youtube.com/watch?v=vtNiE90uELg>

TRAGALUZ TV(13 de febrero de 2012): “Tragaluz con Julián LeBarón”, recuperado en <https://www.youtube.com/watch?v=1o-fjhweiyY>

Notas periodísticas

CNN MÉXICO (2010): *Líderes religiosos aceptan ayudar a Calderón en la lucha contra violencia*, 4 de agosto de 2010 en <http://mexico.cnn.com/nacional/2010/08/04/lideres-religiosos-aceptan-ayudar-a-calderon-en-la-lucha-contra-violencia>

_____ (2012): *Javier Sicilia llama a la sociedad a votar en blanco en las elecciones*, 27 de marzo de 2012 en <http://mexico.cnn.com/nacional/2012/03/27/javier-sicilia-llama-a-la-sociedad-a-votar-en-blanco-en-las-elecciones>

_____ (2013): *De Solidaridad a la Cruzada contra el Hambre*, 22 de enero de 2013, en <http://mexico.cnn.com/nacional/2013/01/22/solidaridad-1988>

LA JORNADA(2004): *Del acarreo yuppie al pueblo raso, cada quien con su bandera*, Lunes 28 de junio, en <http://www.jornada.unam.mx/2004/06/28/008n1pol.php?origen=index.html&fly=2>

_____ (2010): *Con perdón de Dios, el Estado laico es una jalada, asegura Onésimo Cepeda*, Jueves 2 de Septiembre de 2010, en <http://www.jornada.unam.mx/2010/09/02/politica/019n1pol>

LA CRÓNICA DE HOY (2008): “¿Que no tienen nada?, ¡eso es no tener madre!”, dice Nelson Vargas sobre pesquisas de PGR y SSP para encontrar a su hija”, Jueves 27 de noviembre, en www.cronica.com.mx/notas/2008/400506.html

NEXOS(2011): “La caravana del consuelo: la marcha que camina al revés”, 1 de julio de 2011, en <http://www.nexos.com.mx/?p=14349>

SDP NOTICIAS(2011): *Invita Norberto Rivera a Calderón a orar por la paz en México*, 15 de diciembre de 2011, en <http://www.sdpnoticias.com/nacional/2011/12/15/invita-norberto-rivera-a-calderon-a-orar-por-la-paz-en-mexico>

PROCESO (2012): *Julián LeBarón anuncia su separación del Movimiento por la Paz*, 24 de febrero de 2012, en <http://www.proceso.com.mx/?p=299218>

_____ (2013): *Expediente Posadas: dos décadas de impunidad*, 22 mayo 2013, en www.proceso.com.mx/?p=342692

_____ (2014): *Caso Wallace: La misteriosa gota de sangre*, 10 de junio, en <http://www.proceso.com.mx/?author=80&page=2>

Cartas de Javier Sicilia en la revista *Proceso*

Carta abierta a políticos y criminales, 3 de abril de 2011

Discurso íntegro de Javier Sicilia, 13 de abril de 2011

Diálogo y No Violencia, 5 de julio de 2011

El amor abstracto del presidente, 14 de septiembre de 2011

El mal y la miseria moral, 29 de septiembre de 2011

El Lodo, 12 de octubre de 2011

Las elecciones de la ignominia, 7 de diciembre de 2011

De Sicilia a los Candidatos: "Para ustedes no existen los 60 mil muertos", 28 de mayo de 2012

El borramiento del dolor, 9 de febrero de 2012

El sepulcro de las elecciones, 1 de marzo de 2012

Lo intolerable, 15 de marzo de 2012

Carta abierta a Felipe Calderón, 26 de julio de 2012

El Cristiano Álvarez Icaza, 31 de agosto de 2012

Un gobierno de simulación, 3 de junio de 2013

Anexos



Anexo 1: Javier Sicilia en la rueda de prensa posterior al asesinato de su hijo, en marzo de 2011
(Fuente: La Jornada, en: <http://www.jornada.unam.mx/2011/04/02/politica/010n1pol>)



Anexo 2: Marcha por la Paz del 8 de mayo sobre Insurgentes (Fuente: La Jornada, en <http://www.jornada.unam.mx/2011/05/08/politica/004n1pol>)



Anexo 3: Raúl Vera, Javier Sicilia y Julián LeBarón en la marcha por la paz (Fuente: Oaxacaentrelineas, en <http://oaxacaentrelineas.com/noticias/inicia-marcha-por-la-paz-con-justicia-y-dignidad/>)



Anexo 4: Fuente frente a Bellas Artes, teñida de rojo por activistas (Fuente: Maru Ruiz, en <http://www.maruruiz.mx/2011/05/la-marcha-del-silencio/>)



Anexo 5: Melchor Flores, "El Vaquero Galáctico". Placa conmemorativa ubicada en la Estela de Luz, en Chapultepec (Fuente: revoluciontrespuntocero.com/el-gobierno-de-calderon-fue-mierda-y-el-que-esta-ahora-tambien-mpjd/)



Anexo 6: Placa en Chihuahua, Chih., en memoria del asesinato de Marisela Escobedo. (Fuente: OEM, en <http://m.oem.com.mx/b85b8a6b-ce2d-4af5-a5b9-b0112337a7fb.jpg>)



Anexo 7: Sicilia en el Altar de Muertos en Cuernavaca, Morelos. (Fuente: Animal Político, en www.animalpolitico.com/2013/03/movimiento-por-la-paz-cumple-dos-anos)



Anexo 8: Sicilia y algunos activistas del MPJD depositan una ofrenda floral a los muertos por la violencia en Monte Albán, Oaxaca. (Fuente: CNN, en <http://mexico.cnn.com/nacional/2011/09/12/lacaravana-del-sur-ofrenda-paz-en-las-ruinas-de-monte-alban-oaxaca>)



Anexo 9: Misa por la Paz, oficiada por el Obispo de Saltillo, Raúl Vera, y el Padre Miguel Concha, frente al Consejo de la Judicatura Federal, por la liberación de Alberto Patishtán en julio de 2013
(Fuente: http://i1.wp.com/subversiones.org/wp-content/uploads/2013/07/IMG_4550.jpg)



Anexo 10: Nepomuceno Moreno, *Don Nepo*. (Fuente: CNN, en <http://mexico.cnn.com/nacional/2011/11/28/nepomuceno-moreno-activista-del-movimiento-por-la-paz-es-asesinado>)



Anexo 11: Activistas del MPJD en un acto frente a la Estela de Luz (Fuente: Proceso, en <http://www.proceso.com.mx/?p=338049>)



Anexo 12: Algunas placas instaladas en las cercanías de la Estela de Luz, en Chapultepec (Distrito Federal). (Fuente: Animal Político <http://static.animalpolitico.com/wp-content/uploads/2014/03/placas.jpg>)



Anexo 13: Julián LeBarón, en la Marcha por la Paz de Cuernavaca al DF (Fuente: CNN, en <http://mexico.cnn.com/nacional/2012/02/24/el-activista-julian-lebaron-anuncia-su-salida-del-movimiento-por-la-paz>)



Anexo 14: Javier Sicilia con Josefina Vázquez Mota, en el diálogo con candidatos en 2012. (Fuente: Infolatam, en <http://www.infolatam.com/2012/05/28/mexico-victimas-de-violencia-reprochan-a-candidatos-injusticia-politica/>)



Anexo 15: Sicilia abraza a Enrique Peña Nieto en los diálogos con los candidatos a la presidencia en 2012. (Fuente: sin embargo, en <http://www.sinembargo.mx/10-11-2012/423919>)



Anexo 16: Sicilia y Andrés Manuel López Obrador, en el encuentro del MPJD con candidatos en 2012 (Fuente: MPJD, en <http://www.sinembargo.mx/10-11-2012/423919>)



Anexo 17: Javier Sicilia da un beso a Javier Quadri, en el encuentro del MPJD con candidatos en 2012 (Fuente: red política, en <http://www.redpolitica.mx/ruta-electoral/presidenciables-exponen-sus-planes-contra-la-violencia>)



Anexo 18: Javier Sicilia en la sucursal de HSBC en Nueva York, entregando billetes manchados de sangre (Fuente: Noticieros Televisa, en <http://noticierostelevisa.esmas.com/nacional/496803/javier-sicilia-pide-reunirse-con-obama/>)



Anexo 19: Marcha del MPJD en Washington D.C. (Fuente: Animal Político, en <http://www.animalpolitico.com/2012/09/por-fin-caravana-por-la-paz-llega-a-su-destino-washington/>)



Anexo 20: Esther Hernández Palacios. (Fuente: Así en Veracruz, en <http://asienveracruz.blogspot.mx/2013/08/colectivo-por-la-paz-pide-las.html>)



Anexo 21: Margarita Santizo (en el féretro). Su última voluntad fue que se hiciera su funeral frente a SEGOB para pedir justicia por su hijo (Fuente: <http://www.elsalvador.com/mwedh/nota/DetalleGaleria.asp?idg=2432>)



Anexo 22: María Herrera Magdaleno (Fuente: http://ep01.epimg.net/internacional/imagenes/2013/02/01/actualidad/1359721138_644052_1359721331_noticia_normal.jpg)



Anexo 23: Emilio Álvarez Icaza (izquierda), en conferencia de prensa junto con Pietro Ameglio (al centro) y Javier Sicilia (Fuente: <http://movimientoporlapaz.mx/wp-content/uploads/2011/10/Emilio-Alvarez-Icaza-Pietro-Ameglio-Javier-SiciliaCencos.jpg>)



Anexo 24: Javier Sicilia, en la reunión con el Congreso de la Unión de julio de 2011 (Fuente: <http://mexico.cnn.com/nacional/2011/07/29/el-congreso-esta-ciego-y-sordo-ante-el-dolor-y-la-muerte-reprocha-sicilia>)