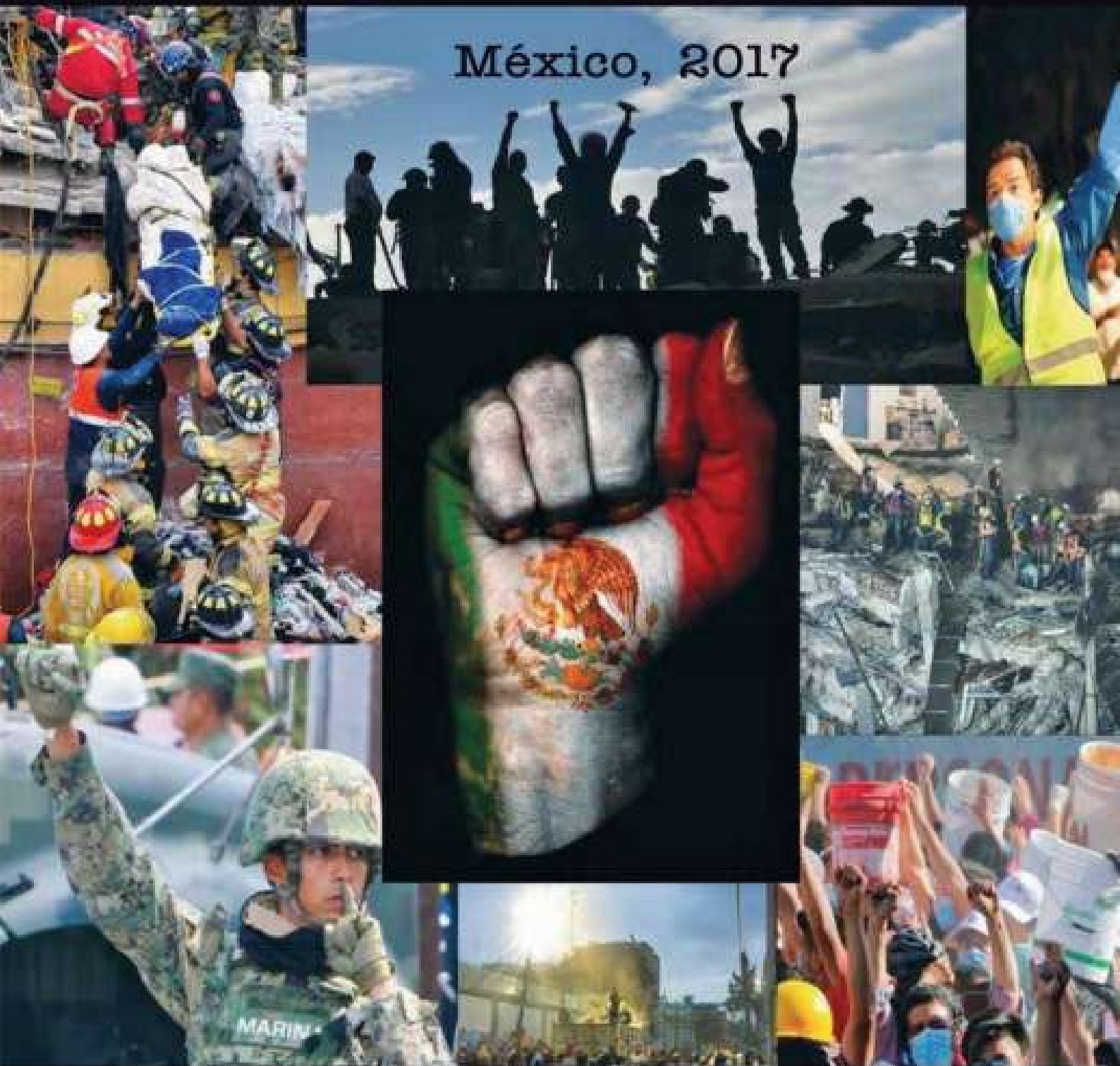


# el | cotidiano | 206

Revista de la realidad mexicana actual



México, 2017



Universidad  
Autónoma  
Metropolitana



Casa abierta al tiempo Azcapotzalco

ISSN 0186-1840  
noviembre-diciembre, 2017  
año 33, \$35.00

Universidad  
Autónoma  
Metropolitana



Casa abierta al tiempo - Azcapotzalco

#### Rector General

Dr. Eduardo Abel Peñalosa Castro

#### Secretario General

Dr. José Antonio De Los Reyes Heredia

#### Rectora en Funciones

Dra. Norma Rondero López

#### Secretaria de la Unidad

Dra. Norma Rondero López

#### Director de la División de Ciencias

Sociales y Humanidades

Dr. Óscar Lozano Camillo

#### Secretario Académico de la División

de Ciencias Sociales y Humanidades

Mtro. Miguel Pérez López

Nuestra revista es el producto de un proceso de investigación que recoge diversas experiencias técnicas y metodológicas.

Por otra parte, es el resultado de la conjugación de los intereses técnicos de una serie de investigadores que han adoptado como desafío el referirse a la realidad inmediata, intentando superar, aunque sea en parte mínima, el sentido común.

Es un proyecto universitario en el mejor de sus sentidos: pluralista, abierto a la crítica y, por tanto, no sectario. Pretende entregar un instrumento de expresión a los académicos de nuestra Universidad y a aquellos que compartan estos principios, con la idea de que la referencia a lo real no se reduce a las investigaciones de largo plazo ni al juicio periodístico, sino que sea posible también referirse al presente en forma rigurosa.

Our magazine is the product of a research process that shows a diversity of theories and methodologies. Also, it is a result of the unification of a variety of researchers coming together with theoretical interests and the need to express their beliefs on the immediate reality of Mexico, and how it affects us all.

This magazine is a University project in the very best sense. Our magazine is pluralistic, open to all critics and nonsectarian. We feel that it is an instrument of expression for the Academics of our University and for those who share similar principles.

The idea is that the reality cannot be reduced to long-term research and neither to periodical judgment, but to understand the reality as it is. We hope that this is a possible form to comprehend the present in a more structural way.

We welcome all participation and submissions.

# EL Cotidiano

Revista de la realidad mexicana actual

Director: Miguel Ángel Romero Miranda

Editora Responsable: Marybel Martínez Robledos

Comité Editorial: Luis H. Méndez y Berrueta, Miguel Ángel Romero Miranda, Raúl Rodríguez Guillén, Norma Ilsa Veloz Ávila, Miriam Alfia Cohen, Rafael Montesinos Carrera, Marco Antonio Laywa, Juan Reyes del Campillo, Agustín Cua Mancera, Miguel Ángel Casillas Alvarado y Janet Góngora Soberanes

Coordinadores de las secciones fijas:

Análisis de Coyuntura: Luis Méndez, Miguel Ángel Romero

Empresas y Relaciones Laborales: Marco Antonio Laywa, Griselda Martínez V., Sergio Sánchez, Abel Pérez

Economía Nacional: Juan Froylán Martínez, Cristian Laricha

Partidos Políticos y Procesos Electorales: Juan Reyes del Campillo, Noemí Luján

Ponce, Víctor Alejandro Espinoza Valla, Víctor Reynoso, Francisco Reveles

Panorama Internacional: Miriam Alfia, Silvia Vélez, Agustín Cua, Alejandro Becerra, Carlos Vias, Neil Harvey

Conflictos Sociales: Raúl Rodríguez Guillén, Karina Ochoa, Juan Mora Heredia, Raúl Villamil, José Luis Cisneros

Dictaminadores: Hugo Aboitas, Jaime Aboitas, Arturo Anguiano, Alejandro Carrillo, Michel Chauvet, Adrián de Garay, Rosa Albina Garavito, Alenka Guzmán, Luis Hernández Navarro, Luis Arturo Jiménez, Cristian Laricha, Francisco Zapata, Yolanda Massieu, Norma I. Veloz Ávila

Portada: Rosalía Carrillo Meraz

Coordinación Administrativa: Gabriela Pérez Venegas

Distribución: María de Lourdes Delgado Reyes, Víctor Hugo Ramírez Jiménez

Fundadores: Rosa Albina Garavito Elías, Augusto Bolívar y Edmundo Jacobo Molina

Esta revista está indexada a nivel nacional e internacional en la Red de Revistas Científicas de América Latina y El Caribe, España y Portugal (Redalyc).

**EL COTIDIANO, REVISTA DE LA REALIDAD MEXICANA ACTUAL.** Año 33, número 208, noviembre-diciembre de 2017, es una publicación bimestral editada por la Universidad Autónoma Metropolitana a través de la Unidad Azcapotzalco, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Prolongación Canal de Miramontes 3855, colonia Ex-Hacienda San Juan de Dios, delegación Tlalpan, C.P. 14387, México, D.F., y Av. San Pablo Núm. 180, Edificio K, cubículo 011, colonia Rayosa Tamaulipas, delegación Azcapotzalco, C.P. 02200, México, D.F., teléfonos 53189338 y 53189109, apartado postal 32-031, C.P. 06031, México, D.F. Correo electrónico: [cotid@correo.azo.uam.mx](mailto:cotid@correo.azo.uam.mx). Editora responsable: Marybel Martínez Robledos. Certificado de Reserva de Derechos al Uso Exclusivo del Título No. 04-1990-000000001153-102, ISSN 0198-1840, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Certificado de Licitud de Título número 5308 y Certificado de Licitud de Contenido número 4098, ambos otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Impresa y distribuida en colaboración con Ediciones y Gráficas Eón, S.A. de C.V., Av. México Coahuacán 421, colonia Xoco, delegación Benito Juárez, C.P. 03330, México, D.F., teléfonos 56041204 y 56989112, fax 56047283, [www.edicioneseon.com.mx](http://www.edicioneseon.com.mx), [administracion@edicioneseon.com.mx](mailto:administracion@edicioneseon.com.mx). Este número se terminó de imprimir el 31 de octubre de 2017, con un tiraje de 2 000 ejemplares.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Universidad Autónoma Metropolitana.

Página electrónica de la revista: <http://www.elcotidianoenlinea.com.mx>

# Índice

## **Presentación**

5

## **Movimientos sociales**

Neoliberalismo y movilización ciudadana:  
dos eslabones perdidos en la comprensión  
de la crisis de derechos humanos en México

*Margarita Favela* 7

Espiritualidad, identidad y acción colectiva  
en el Movimiento por la Paz con Justicia  
y Dignidad

*Erick Galán Castro* 19

Opiniones, valoraciones y emociones  
en torno al movimiento por Ayotzinapa

*Anna María Fernández Poncela*

*Edgar Suárez*

*Melisa González*

*Esmeralda Noriega*

*Oswaldo Millán* 33

## **Juventud mexicana**

¿Violencia o violencias en la universidad pública?  
Una aproximación desde una perspectiva  
sistémica

*Bertha Fabiola Tlalolin Morales* 39

La vulnerabilidad juvenil mexicana  
como problema sociológico

*Miguel Ángel Vite Pérez*  
*Javier Ruiz Velasco Sánchez* 51

Aproximación a la narcocultura como  
referente de la construcción identitaria  
de jóvenes en México

*Graciela Baca Zapata* 59

## **Trabajo**

El accionar político de la Suprema Corte  
de Justicia de la Nación en el conflicto  
laboral de Luz y Fuerza del Centro

*Inés Montarcé* 69

La doble jornada de trabajo como condición  
de las mujeres. Estudio de caso de recolectoras  
informales en la ciudad de Mérida, Yucatán

*Irving Gibrán Góngora Arjona* 81

Trabajo, trabajadoras y cultura organizacional.  
Entre el *mobbing* y el acoso sexual

*Mercedes Zúñiga Elizalde* 91

## **Partidos políticos**

Panismo y yunquismo: historia de una relación

*Luis Ángel Hurtado Razo* 99

# Espiritualidad, identidad y acción colectiva en el Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad

Erick Galán Castro\*

Ante un régimen cuestionado por la adopción de políticas de seguridad que trataron al crimen como problema de seguridad nacional, el Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad desarrolló una protesta basada en la idea de que el orden de las relaciones sociales se había apartado de la justicia divina como forma de amor al prójimo, es decir, una *espiritualidad* como elemento constitutivo del movimiento. Bajo esta hipótesis se analiza dicho movimiento mediante la construcción de su identidad y de la acción colectiva.

**E**l 26 de marzo de 2011 se supo de la ejecución de Juan Francisco Sicilia y otros 6 jóvenes en el municipio de Temixco, Morelos. El padre del primero, Javier Sicilia (escritor y activista social involucrado con el catolicismo de base), 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 por 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 familiares de víctimas y

desaparecidos para conjuntar un movimiento que no sólo se basara en su propio caso, sino que agrupara a otras víctimas y organizaciones ciudadanas. Se creaba, así, el Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad (en adelante, MPJD).

Después de 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 capital del país hacia la frontera entre Chiapas y Guatemala, haciendo un trayecto de regreso) y, hacia el verano de 2012, se emprendió otra caravana dentro del territorio estadounidense (*Caravana por la Paz USA*, de Los Ángeles, California, hacia Washington D. C.).

El impacto dentro de la opinión pública del MPJD tuvo un gran eco

para 2011 y 2012, logrando captar la atención no sólo de medios de comunicación nacionales e internacionales, sino también del Ejecutivo federal y la de los candidatos a la presidencia de la República en 2012. Para 2016, hacía 3 años que el MPJD había mostrado un perfil más bajo, dando pie a otros movimientos sociales de dolor y pérdida como la Acción Global por los 43 desaparecidos de Ayotzinapa, Guerrero, y otras movilizaciones locales en Coahuila, Veracruz y Nuevo León, entre otros. Incluso, el dominio <http://movimientoxlapaz.mx>, que anteriormente fue la página oficial del movimiento, se encuentra en venta o renta, dando cuenta de otros tiempos, aunque las demandas no hayan cambiado demasiado: paz, justicia, memoria, consuelo a los dolientes, seguridad a los ciudadanos.

El presente trabajo se propone analizar la experiencia de la movili-

\* Doctor en Investigación en Ciencias Sociales, Mención Sociología, por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede México (Flacso México). Correo electrónico: <erick.galan@flacso.edu.mx>.

ción del MPJD desde el punto de vista de la constitución de la identidad y la acción colectiva en un movimiento social originado por el dolor y la pérdida. Parto de la siguiente hipótesis: ante un régimen cuestionado por la adopción de políticas de seguridad que trataron al crimen como problema de seguridad nacional, el MPJD desarrolló una protesta basada en la idea de que el orden de las relaciones sociales se había apartado de la justicia divina como forma de amor al prójimo, lo que será llamado *espiritualidad*. Ésta se manifiesta como protesta social de dos formas: 1) un discurso que define su misión como actor en protesta, sus objetivos y su proyecto social (identidad); y 2) como forma de organización y de acciones de contienda contra un adversario común (acción colectiva). En el primer apartado, mostraré cómo se fue construyendo el problema de estudio en el marco de una revisión bibliográfica sobre movimientos sociales de Dolor y Pérdida. En el segundo, mostraré las coordenadas teórico-metodológicas para la elaboración del presente estudio, definiendo categorías y explicando la forma del análisis. En el tercer apartado se analizará *espiritualidad* a partir de dos acercamientos: como identidad y como acción colectiva. Finalmente, propondré algunas conclusiones relacionadas con los resultados del análisis.

## **Construyendo el problema de estudio: los movimientos sociales de dolor y pérdida en el continente americano**

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” (Itkonen, 1997; Jennings, 1999). 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. De acuerdo con Jennings, las experiencias de daño físico 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; 3) proveen de recompensas solidarias a la participación en términos de grupos de apoyo; 4) el tipo de símbolos que pueden ser invocados, especialmente aquellos que resalten el carácter central del daño físico dentro de la protesta; y 5) la combinación de las esferas pública y privada, es decir, la capacidad de dichos movimientos de posicionar uno o varios casos de daño físico como problemáticas generalizadas (Jennings, 1999: 5-8).

Estos movimientos difieren de otros porque no representan intereses derivados de reivindicaciones de clase o de derechos laborales; tampoco buscan el reconocimiento de derechos a minorías étnicas o de género, como la participación electoral o la inclusión dentro de actividades reservadas especialmente para otros grupos dominantes. Se trata de la conformación informal de redes de apoyo a víctimas, las cuales han llegado a este estatus por un evento traumático que ha generado un daño físico a ellos mismos o a terceros, y que buscan una reparación del agravio a través de medios legales, del reconocimiento de la responsabilidad por parte de un adversario, del cese de actividades que se asumen como causa de los casos traumáticos, y del uso de la memoria y otros mecanismos emotivos y simbólicos que den cuenta de la dimensión del problema. Abordaré tres variantes: movimientos de víctimas en regímenes autoritarios, en contextos de la sociedad del riesgo, y el caso que nos ocupa, un movimiento que atribuye a la creciente distancia entre los principios divinos y la voluntad humana las muertes y desapariciones en un contexto de conflictos entre el Estado y el crimen organizado.

Los movimientos de carácter antiautoritario se desarrollaron en contextos de dictaduras militares y represión de la disidencia contra el régimen en turno, concretamente en Argentina con las Madres y Abuelas de Plaza de Mayo (D'Alessandro, 1998; Jelin, 2007; Crenzel, 2011; Martinelli y Ovalle Rodríguez, 2012), Chile con la Agrupación de Familiares de detenidos y Desaparecidos (Aguilar, 2000), Uruguay con el grupo Madres y Familiares de Uruguayos Detenidos Desaparecidos (Broquetas San Martín, 2008; Raimondi, 2014), Colombia con el Movimiento Nacional de Víctimas de Crímenes de Estado en Colombia Movic (Jaramillo, 2009; Guatavita Garzón, 2015; Restrepo Marín, 2015; Escobar, Acebedo y Arbeláez, 2015), Guatemala con el movimiento de hijos de desaparecidos H.I.J.O.S. Guatemala (Romero, 2003; Contreras, 2009) y México con grupos como el Comité Eureka y el grupo de hijos de desaparecidos H.I.J.O.S. México (Maier, 1990; Martinelli y Ovalle Rodríguez, 2012; Flores Solana, 2012; Alonzo Padilla, 2014). Se trata de familiares de víctimas de desaparición forzada, secuestros y asesinatos generados en el marco de conflictos políticos de carácter nacional, dirigidos hacia blancos seleccionados como líderes y simpatizantes de agrupaciones de izquierda, guerrilleros y activistas estudiantiles, incluso se denuncian casos de hijos de dichos activistas que han sido dados en adopción a familias de militares sin el consentimiento de sus familiares directos. Este tipo de movimientos han resaltado la importancia de la preserva-

ción de la “memoria ejemplar” como un medio simbólico para mostrar el carácter emotivo de las pérdidas y para evitar que regímenes posteriores repitan las experiencias de daño, responsabilizar directamente al Estado por el daño y mostrar la lucha de los activistas por lograr que el Estado implemente mecanismos legales y ejecutivos para garantizar la defensa de derechos humanos.

Los movimientos derivados de la sociedad del riesgo se han dado mayormente en Estados Unidos, donde la responsabilidad de los hechos que generaron el daño no es atribuida al Estado, sino a consecuencias propias del proceso de modernización de la sociedad en un contexto donde la decisión de los Estados nacionales y los grupos de poder económico, de continuar un proyecto industrializador, derivaron en un perjuicio a nivel ambiental y de relaciones sociales (Beck, 1998; Giddens, 1998; Luhmann, 1992). Se trata de protestas generadas luego de accidentes resultantes de acciones negligentes durante el uso de maquinaria o vehículos como las Madres Contra los Conductores Alcohólicos o MADD, por sus siglas en inglés (Weed, 1989, 1990, 1991; McCarthy y Wolfson, 1996), de grupos que piden el apoyo del Estado para ayudar a enfermos de padecimientos terminales como el movimiento LGBT contra el VIH (Jennings y Anderson, 2003) o el grupo feminista contra el cáncer de mama (McCormick, Brown y Zavestovski, 2003; Blackstone, 2004; Klawiter, 2008), los que protestan contra acciones de daño generadas por individuos que de manera deliberada buscaron agredir a otros, como el caso de los grupos de apoyo a mujeres golpeadas (Tierney, 1982; Dunn, 2004, 2007, 2008); las movilizaciones para apoyo a damnificados por eventos naturales como terremotos (Tavera, 1999) o de daño generado por exposición a residuos tóxicos en Love Canal (Levine, 1985; Hay, 2009). Se demandan acciones al Estado para que dichas experiencias no se repitan, como el cierre de industrias contaminantes, demandas legales contra empresas que generan daño ambiental, búsqueda de apoyo a enfermos con tratamientos accesibles para enfermedades terminales, ayuda para damnificados por eventos naturales, penalizaciones más severas para conductores en estado de ebriedad o bajo efectos de las drogas, etcétera.

Finalmente, nos encontramos con el caso del MPJD. Desde sus orígenes, ha desarrollado una movilización generada por la pérdida en el marco de conflictos entre el Estado y grupos del crimen organizado durante el régimen de Felipe Calderón, quien desarrolló una serie de acciones para combatir de manera violenta a los grupos del crimen organizado. El MPJD mostró una organización no formalizada y que aglutina diversas asociaciones civiles y activistas en

distintas ciudades del país (Azaola, 2012; Alonso, 2012), exigiendo no sólo que el Estado genere acciones para ajusticiar a los perpetradores de las desapariciones y la persistencia de la memoria en torno a dichos casos, sino una renovación moral de la sociedad en su conjunto. Los asesinatos y desapariciones que se dieron en el marco de la “guerra contra el crimen organizado” de Calderón son visualizados por este movimiento como la consecuencia de un resquebrajamiento moral de la sociedad mexicana, del desempeño de sus funcionarios públicos y de la falta de honor de los criminales (Cervantes Porrúa, 2012; Galán-Castro, 2015). Es por ello que su repertorio de acción es desarrollado mediante una lucha simbólica (Tavera y Johnston, 2013). Pero lo que llama aún más la atención es la forma en que el movimiento interpretó las experiencias de pérdida, la responsabilidad del daño, la autodefinición del movimiento y la misión del mismo, mostrando una visión donde el alejamiento de los seres humanos de la voluntad divina daba respuesta a todas esas cuestiones, y sirvió de trasfondo para entender los medios de protesta de las caravanas que desarrollaron hacia el norte de México en mayo de 2011, hacia el sur del mismo país en septiembre del mismo año y hacia algunas ciudades de Estados Unidos en julio de 2012. ¿Cuál fue el elemento a través del cual se interpretó y se enmarcó la protesta del movimiento? ¿Cómo podemos abordar dichos aspectos?

Es la afirmación central dentro del presente artículo que la espiritualidad del Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad, tal como ha sido definida hasta este momento, se expresa a partir de dos elementos constitutivos importantes: 1) la construcción identitaria del movimiento, y 2) la acción colectiva del mismo. A continuación definiremos cómo serán abordados estos conceptos.

## **Eje teórico-metodológico: la espiritualidad y su relación con la identidad y la acción colectiva**

### ***Espiritualidad***

La espiritualidad en el MPJD es un marco de sentido y de acción desde el cual el movimiento responsabiliza al alejamiento del hombre con lo sagrado de las experiencias de pérdida que lo movilizan. Es decir, parte de una serie de casos de desaparición y asesinato cuya responsabilidad recae en que la sociedad, particularmente la clase política, ha perdido contacto con un sentido de justicia divina. Parte de un sistema de oposiciones 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 la desmovilización.

El concepto de espiritualidad ha sido utilizado en los estudios de la religión en relación con el fenómeno denominado “Nuevos Movimientos Religiosos”. Éstos muestran formas diversificadas de religiosidad que tienen características como los sincretismos religiosos, una fuerte visibilidad en la vida pública mediante el uso de tecnologías de información, una difusión muy fuerte entre la clase media, énfasis en el carácter carismático de la experiencia religiosa y el misticismo (Gutiérrez Zúñiga, 1991: 15), generando una “privatización de la experiencia religiosa” e incentivando la búsqueda de la salvación de manera individualizada y no en colectivo, como en el modelo clásico eclesiástico (Hervieu-Leger, 1991: 87). Para este caso, la espiritualidad no sólo puede entenderse como una forma de trascendencia organizativa y cosmovisional ante la salvación propuesta por las iglesias, sino como una forma de ampliar la cobertura del problema de las desapariciones forzadas, los secuestros, los asesinatos y los crímenes de daño físico causados por los conflictos entre el Estado y el crimen organizado. No sólo se posiciona la experiencia de las víctimas como un tema que concierne al ciudadano, que ya de sí amplía la cobertura de la potencialidad del daño ante una visión *familista* de la victimización (Jelin, 2007: 56), sino también como un problema *humano*, que fusiona los temas de derechos humanos, el dolor y la fe de los familiares, y los expande hacia la búsqueda de un cambio dentro de las relaciones sociales en general.

Como fenómeno emergente, la espiritualidad surge en un momento histórico en el cual el Estado mexicano ha desarrollado políticas de impartición de justicia basadas en dos aspectos importantes: 1) un enfoque *gerencial* de la persecución del crimen, donde la delincuencia y la violencia son vistos como fenómenos que pueden ser erradicados mediante una medición sistemática de casos criminales y el uso de una narrativa *actuarial* para tratar el problema, así como también a partir de la generación de estrategias conjuntas interinstitucionales de seguridad donde instancias como las policías locales, estatales, federales y el ejército cumplen funciones similares en la persecución de infractores de la ley (Arteaga, 2002: 39-41; 2005: 341-342); y 2) mediante el uso dentro de la esfera pública de un discurso donde el Estado aparenta otorgar poder a la ciudadanía dentro del combate a la delincuencia y la inseguridad, denominado *populismo punitivo* (Arteaga, 2002: 45-48; 2005: 342-343). Estos aspectos fueron visibles a partir de la adopción

de dos decisiones importantes por parte del gobierno de Felipe Calderón (2006-2012): la firma de la *Iniciativa Mérida*, que suponía una estrategia de cooperación internacional con países centroamericanos y con Estados Unidos para una mayor capacitación de cuerpos policiales, estrategias de depuración y de trabajo conjunto interinstitucional y mayor financiamiento a políticas de combate al narcotráfico; y la generación de consejos ciudadanos contra la delincuencia, formados por ciudadanos cuyos familiares habían sido víctimas de crímenes como secuestros y asesinatos pero que compartían la misma estrategia gerencial-actuarial para tratar el tema –como los casos de Isabel Miranda de Wallace, Alejandro Martí y María Elena Morera–, mostrando aparentemente con la constitución de dichos consejos ciudadanos un enfoque de coparticipación en el combate a la delincuencia. El enfoque del MPJD en cuanto movimiento espiritual, como posteriormente veremos, se muestra opuesto al gerencialismo y al populismo punitivo en tanto que cuestiona la cuantificación de los casos de victimización, partiendo de un enfoque de visibilización de casos a partir de la narración de los mismos por parte de familiares.

### **Movimientos sociales, identidad y acción colectiva**

Alain Touraine 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). Un movimiento social no puede surgir bajo condiciones sociales armónicas, porque en sí mismo 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).

El conflicto entre un movimiento social y su adversario se expresa de manera más clara a partir de la propuesta teórica de Alberto Melucci, desde el punto de vista de la identidad y la acción colectiva. En las sociedades complejas existen dos imperativos sistémicos que operan dentro de las relaciones de poder: el imperativo hacia el control, generado desde los centros de poder real (sistema de medios de comunicación, sistema político, etc.), que en una sociedad donde la información deviene recurso político tienen la capacidad de distribuir el tiempo, las formas y la cantidad de la misma a la sociedad, regulando la autonomía de otros sujetos sociales; y el imperativo autonómico, que tiende a otorgar mayor empoderamiento y reflexividad a

grupos sociales excluidos, para lo cual la información y la capacidad de autodefinición se muestran como recursos importantes (Melucci, 1999: 88). A partir de esta tensión y de la necesidad de reconocimiento que demanda la lucha de los movimientos sociales es que emergen la identidad y la acción colectiva.

La generación de la identidad supone la constitución colectiva de características comunes permanentes a través del tiempo, así como también la delimitación del actor colectivo respecto de otros (especialmente de su adversario), y la capacidad de reconocer la diferencia y a su vez de ser reconocido (Melucci, 1995: 44). El principio básico de la identidad es la diferenciación, pues desde este aspecto se construye toda una serie de narrativas, discursos y proyectos que definen lo propio y las fronteras de lo ajeno. Dado que los movimientos sociales se expresan plenamente en la contienda y en la visibilización del descontento por la crisis de un modelo político que genera exclusión, la identidad no puede ser pensada sino en términos de un conflicto, no como una cualidad esencial inmutable ni como un objeto que puede ser poseído.

Primeramente, la identidad se expresa en lo que podríamos llamar el *sentido*, es decir, la construcción de significados con los cuales buscamos representar lo real y lo posible. La identidad, en tanto sentido, representa de manera simbólica las expectativas de un conjunto de actores no sólo en función del entorno que pretenden cambiar, sino también en relación con su propio papel en el cambio. Se trata de un mensaje que articula signos y símbolos con los cuales se pretende persuadir de la necesidad de diferenciar lo que el conjunto social identificado es y *hace* en relación con las acciones desarrolladas por su oponente. Dentro del MPJD, la identidad se muestra mediante la expresión pública de opiniones, discursos o manifiestos hechos públicos, de los cuales haremos un análisis en el presente artículo.

En tanto, la acción colectiva logra conjuntar los propósitos u orientaciones de los actores sociales que conforman el movimiento social con los recursos materiales y simbólicos que el movimiento cuenta para lograr sus objetivos (Melucci, 1999: 76). Al analizar cómo es que un movimiento social genera acción colectiva, debe hacerse desde tres aspectos importantes de acuerdo con Melucci: 1) la forma en que los actores se organizan para la generación de acciones conjuntas, es decir, el desarrollo de vínculos y jerarquías que pueden ser pautados por normas de acción al interior del movimiento; 2) la manera en que son definidas las metas de la acción, lo cual puede expresarse dentro de manifiestos programáticos o acuerdos expresados públicamente; y

3) los recursos materiales y simbólicos mediante los cuales se conseguirá el objetivo común, es decir, el repertorio de acciones contestatarias con las cuales se expresa la contienda contra el oponente común.

## La espiritualidad dentro del MPJD

### La espiritualidad como identidad

Como discurso de identidad, la espiritualidad se torna una narrativa que define no solamente la distinción entre un *nosotros* frente a un oponente común (la clase gobernante, los criminales), sino todo un modelo ordenador desde el cual se habla de una cosmovisión donde la sociedad actual ha perdido contacto con la misión sagrada del amor al prójimo, por lo que el proyecto del movimiento es el restablecimiento de dicha misión espiritual a partir de la movilización social. Esto supone un modelo deseado de la acción contestataria que se opone a la política de Estado (tendiente a la jerarquización de mandos, a la corrupción, a la toma del poder Estatal), que dibuja desde el nivel del sentido la expectativa de lo que el MPJD se propone ser agente de transformación social.

En los siguientes extractos textuales veremos cómo es que se constituye el orden espiritual. El primero es de un artículo de Javier Sicilia publicado en el semanario *Proceso*, al conocerse la designación de Emilio Álvarez Icaza como secretario ejecutivo de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos en agosto de 2012. Los siguientes serán retomados de una entrevista que se le realizó a Julián LeBarón por parte de MilenioTV, en una serie de entrevistas denominadas *Tragaluz*, con el periodista Fernando del Collado, en febrero de 2012 y, finalmente, dos extractos de entrevista a Raúl Vera por parte del CEE (2013) y a Alejandro Solalinde, en un medio de comunicación oaxaqueño en 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, Julián?

(JLB)-Sí, 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:

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:

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, iremos abordando los puntos transversales dentro de los fragmentos citados.

*Hay un orden sagrado y otro humano.* 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. Ese sistema es un estado de relaciones definido dentro de los Evangelios. ¿En qué consiste? Sicilia lo resume en una frase: *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, del orden religioso, de paz. Y aunque a su llegada Jesús creo dicho orden, éste no necesariamente empató con el humano: orden caótico e imperfecto donde no puede hacerse política si se aplican las Sagradas Escrituras (LeBarón), donde existen ideologías que antepongan su visión del hombre al hombre mismo (Sicilia).

*El orden sagrado provee justicia e inspiración.* Retomemos la importancia del orden sagrado en este discurso. Es un orden donde entidades divinas (Dios, Jesucristo) son valoradas como justos (LeBarón), líderes valientes y protectores (*el buen pastor* de Solalinde) que muestran la cualidad de preocuparse por el hombre (Sicilia). El orden que encabezan Dios y Jesús provee de la justicia, del consuelo, de la 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).

*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– acechan (Solalinde), donde hay ins-

tituciones e individuos que olvidan el valor humano (Sicilia) y donde existen iglesias que piensan en sí mismas más que en generar una comunidad viva (Vera), es lo opuesto al orden espiritual. 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 moral del orden humano.

*La labor del movimiento es la de regenerar el orden humano a partir de la espiritualidad que vive en los humanos mismos.* Es por ello que sus activistas buscan ligar ese sistema espiritual propuesto por Vera con el orden humano. 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).

A partir de estas declaraciones, y de otras más que han sido analizadas en reflexiones previas (Galán-Castro, 2015), podemos derivar una matriz de sentido moral que da pistas para entender no sólo aspectos sobre la autopercepción y la asignación de sentido al adversario, sino de aquello que el mismo movimiento se propone desarrollar como estrategias de acción contestataria y aquello que rechaza por ser parte de aquello que intenta combatir.

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

Un sistema de oposiciones como éste no es un elemento exclusivo de este movimiento social, de hecho surge

a partir de la confrontación con un adversario común a todos los actores involucrados en contiendas políticas; es decir, se trata del elemento más perceptible de la naturaleza conflictiva de los movimientos sociales (Touraine, 2006: 258). En los movimientos de pérdida antiautoritarios, esta división binaria de la identidad colectiva se basa en el binomio víctimas ciudadanas versus victimarios del Estado; y en el caso de los movimientos de pérdida de la sociedad del riesgo, se da una oposición entre víctimas reflexivas versus victimarios irreflexivos.

### **La espiritualidad como acción colectiva**

Como forma de acción colectiva, la espiritualidad se torna un reflejo desde la acción social del sistema de oposiciones binarias que define la moral y el proyecto del movimiento. Los aspectos organizativos, la definición de objetivos y el repertorio de protesta tienen una profunda relación con la búsqueda del acercamiento de los seres humanos con lo sagrado a partir de tres cuestiones fundamentales: 1) un modelo de organización tipo *grassroots* enmarcado en la narrativa espiritual de la protesta; 2) la elaboración de demandas que se muestran contrarias a un manejo del tema de seguridad pública desde la perspectiva gerencial y de populismo punitivo; y 3) un repertorio de acción contestataria desarrollada en función de la puesta en escena de una *pragmática cultural* sacralizada de la protesta.

Dentro de un movimiento social como conjuntos de redes pueden existir dos tipos de asociación reticular entre los actores: una que conjunta actores por creencias, condiciones de vida, género, nacionalidad, entre otros aspectos categoriales —*catnets*— y un tipo organizativo definido más por las características de la propia organización que por las categorías de actores —*netdoms*— (Tilly, 1978). Partiendo de dicho razonamiento, considero que deben resaltarse tres tipos de *catnets* al interior del MPJD.

*Familiares de Víctimas.* Luego de haber perdido a sus seres queridos a través de secuestros, desapariciones forzadas, fuego cruzado entre fuerzas policiales y delincuenciales, feminicidios, entre otros hechos violentos, estos activistas se incorporaron al movimiento sin una experiencia previa dentro de la movilización social. Su discurso de protesta fue, de principio, aquel que Elizabeth Jelin llama “familismo”, es decir, resaltar la experiencia de victimización en función del dolor de haber perdido a un familiar cercano (Jelin, 2007: 58-59). Los actores más conocidos en este sector fueron Julián LeBarón, Nepomuceno Moreno, Melchor Flores, María Herrero Magdaleno

y organizaciones como Fuerzas Unidas por Nuestros Desaparecidos en Coahuila (Fuundec), Movimiento Ciudadano por la Justicia 5 de Junio (formado por los padres de los menores muertos en el incendio de la guardería ABC en Hermosillo, Sonora, el 5 de junio de 2009), entre otros.

*Activistas por la Defensa de Derechos Humanos.* Las trayectorias de estos actores es marcada por acciones previas a la conformación del movimiento en dos tipos de experiencia de lucha: desde organizaciones civiles u organismos públicos desconcentrados, como Emilio Álvarez Icaza, Clara Jusidman, Brisa Solís, Pietro Ameglio, etc.; y desde organizaciones de carácter estudiantil como Raúl Romero Gallardo. Organizaciones como el Centro Nacional de Comunicación Social (Cencos, A.C.), Iniciativa Ciudadana y de Desarrollo Social (Incede Social), Alianza Cívica y Servicios y Asesoría para la Paz (Serapaz, A.C.), también forman parte de este sector. Su lucha ha sido por la defensa de Derechos Humanos frente a casos de atentados a libertad de expresión, desaparición y encarcelamiento por motivos políticos, evaluación de políticas de seguridad pública, demanda de transparencia y rendición de cuentas, entre otras.

*Actores y organizaciones de carácter religioso.* Este sector es conformado por actores que proceden de una formación sacerdotal, principalmente de la Iglesia católica, como son el padre Alejandro Solalinde, el obispo de Saltillo, Raúl Vera, el padre Miguel Concha Malo y otros procedentes de organizaciones de inspiración religiosa como la Pastoral de Movilidad Humana del Consejo del Episcopado Mexicano (PMH-CEM), el Centro de Estudios Ecuménicos (CEE, A.C.), el Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez (PRODH) y el Colectivo Iglesias por la Paz. Para ellos, el distanciamiento de actores políticos con la moral cristiana basada en el amor al prójimo y la llamada *opción preferencial por los pobres* es el motivo por el cual se cometen injusticias sociales, y muestran solidaridad con los grupos afectados a través de acciones enmarcadas en un discurso religioso.

El MPJD fue conformándose a partir del apoyo solidario de activistas y víctimas de estos tres tipos de *catnets*, y la forma en que generaron acuerdos y división de actividades fue, de acuerdo con entrevistas realizadas a algunos miembros del movimiento, a partir de comitivas encargadas de funciones diferenciadas, sin que ninguna de ellas se mantuviera arriba o abajo dentro de una cadena de mando jerárquica. Es así como se fue conformando el *netdom*. Cito a continuación dos extractos de entrevistas a Jael de la Cruz

(integrante del Centro de Estudios Ecuménicos) y a Raúl Romero Gallardo (activista estudiantil).

[...] Es que desde el inicio nos dividíamos las actividades en comitivas. Unos y unas nos dedicábamos a recabar los casos de desaparición y armar la plataforma de las víctimas, otros y otras se encargaban de hacer la logística en cada ciudad —usualmente las organizaciones que nos recibían, los colectivos de cada ciudad, otros y otras atendían a las víctimas con dinámicas y terapias, otros se acercaban a orar con ellos y ellas, otros y otras hablaban con los medios... Fue parte de los acuerdos desde el principio que no íbamos a tener jerarquías porque queríamos romper con esa forma de movilización, con esa forma de incidir en la sociedad así como lo hacen los partidos o el Estado (Jael de la Luz).

[...] Cuando tomábamos una decisión la tomábamos todos juntos, buscábamos que fuera horizontal el modo en que íbamos a discutir el rumbo del movimiento. Todas las ocasiones que hacíamos alguna marcha, cuando planeamos las caravanas, en todos esos momentos nos reuníamos. En Ciudad Juárez, cuando llegamos a Villas de Salvárcar discutimos así cómo iba a quedar finalmente el Pacto por la Paz (Raúl Romero Gallardo).

De acuerdo con Della Porta y Diani, la forma organización del MPJD refiere a lo que se conoce como *grassroots*: tiene una fuerte orientación hacia la participación de los activistas en la toma de decisiones y un nivel bajo de estructuración formal (Della Porta y Diani, 2006: 149). A diferencia de un tipo de organización como el de los movimientos de masas, donde existe una alta jerarquización y una tendencia menor a la participación de todos los activistas en la toma de decisiones, el modelo *grassroots* genera una mayor horizontalidad dentro de la toma de decisiones, minimiza la jerarquización y no sacrifica con ello la posibilidad de la diferenciación funcional dentro del movimiento (de ahí la existencia de distintas comitivas). Si bien el modelo *grassroots* no es privativo de un movimiento orientado hacia la espiritualidad, su adopción se manifiesta como una forma desde la cual se pretende marcar una diferencia con un modelo de organización altamente jerárquico propio de los partidos políticos o el Estado mismo. En suma, el proceso de toma de decisiones y de diferenciación funcional desarrollado dentro del MPJD es una expresión de la espiritualidad en cuanto

evita la verticalidad dentro de la organización, fomenta la participación de todos los activistas incorporados a las acciones de protesta del movimiento y, especialmente, busca fomentar la participación del grupo de los familiares de víctimas, generando mayores sinergias entre los diversos *catnets* sumados al movimiento.

Otro punto en el que se expresa la espiritualidad como acción colectiva es en las metas estipuladas por el movimiento, es decir, los objetivos que se han planteado de manera colectiva para el desarrollo de la protesta social. De acuerdo a Melucci, las metas de un movimiento social son orientadas por el imperativo sistémico hacia la autonomía que se enfrenta a otro imperativo sistémico dentro de la vida social; el imperativo sistémico hacia el control, que se expresa tanto en la distribución inequitativa de los recursos simbólicos de información y la falta de reconocimiento de derechos a grupos sociales excluidos (Melucci, 1996). Durante las primeras movilizaciones del MPJD, se desarrolló un documento que se constituyó como base programática del movimiento, denominado *Pacto Nacional por un México en Paz con Justicia y Dignidad*, firmado en la Ciudad de México el 12 de mayo de 2011 por actores pertenecientes tanto al sector de activistas en pro derechos humanos, como los actores de trayectoria religiosa y especialmente del grupo de familiares de víctimas. Entre sus demandas, pueden destacarse seis puntos concretos:

- 1) Esclarecimiento de asesinatos y visibilización de víctimas.
- 2) Punto final a la estrategia de guerra y que el gobierno mexicano asuma un enfoque de seguridad ciudadana.
- 3) Combatir la corrupción y la impunidad.
- 4) Atacar las finanzas del crimen.
- 5) Atención de emergencia a la juventud y elaboración de estrategias de regeneración del tejido social.
- 6) Mejoramiento en la democracia representativa del país<sup>1</sup>.

Recordemos que estos puntos surgen a raíz no sólo de la experiencia de pérdida de Javier Sicilia, mencionada al principio del presente artículo, sino también como una

<sup>1</sup> “Pacto Nacional por un México en Paz con Justicia y Dignidad”. Recuperado de <<http://movimientoporlapaz.mx/es/documentos-esenciales-del-movimiento/pacto-nacional-por-un-mexico-en-paz-con-justicia-y-dignidad/>> (consultado el 15 de octubre de 2014).

reacción contraria a la estrategia de combate al crimen organizado desarrollada desde 2007 por el entonces presidente Felipe Calderón, de la cual hemos destacado dos aspectos analíticos importantes para entender su enfoque del problema de la violencia y la criminalidad: 1) el enfoque gerencial y actuarial para el combate al crimen (cuantificación de los crímenes, orientación hacia la eliminación de la violencia criminal, tecnificación y capacitación de corporaciones de seguridad pública, estrategias conjuntas con el ejército); y 2) el populismo punitivo (defensa de una aparente participación de los gobernados dentro de la planeación de políticas contra la delincuencia, cuando dicha participación se limita a algunos actores que defienden la misma estrategia gubernamental de combate al crimen). Las demandas expresadas dentro del pacto solicitan un cambio no sólo de la estrategia contra el crimen, sino también una búsqueda de reconocimiento de cada víctima y una reestructuración de mecanismos de democracia representativa, de tal suerte que dicho imperativo hacia la autonomía no se trata necesariamente de una búsqueda de distribución de información como recurso (como podría afirmarse desde la perspectiva de Melucci), sino de una demanda de justicia como una forma de potenciación de las víctimas frente a los perpetradores de la experiencia de dolor y pérdida.

Finalmente, la espiritualidad como acción colectiva puede ser visualizada mediante el repertorio de acción contestataria. Es en los medios para garantizar la consecución de metas que el discurso identitario del movimiento social adquiere materialidad, pues ellos expresan públicamente el carácter creativo de la protesta. Siguiendo la afirmación hecha por Tavera y Johnston, una de las características más importantes del repertorio de acción contestataria del MPJD se basó en lo que puede llamarse la *pragmática cultural*, es decir, en la manifestación de la protesta de manera simbólica a través de *performances sociales* y de *artefactos culturales* (Tavera y Johnston, 2013). De acuerdo con estos autores, un movimiento social recurre a la pragmática cultural dentro de su repertorio de protesta cuando percibe que su oponente no se encuentra abierto al diálogo, y apela entonces a una lucha simbólica desde la esfera pública donde sea posible evidenciar dicha falta de cooperación. El *performance social* es un proceso en el cual los actores, de manera individual o en colectivo, muestran a otros el significado de su situación social, el cual puede ser o no aquel al que dichos actores estén adheridos subjetivamente, pero es aquel que desean que sea creído o compartido por

otros (Alexander, 2006: 32). Y los artefactos culturales son objetos cargados de un significado que sugiera un conflicto con una contraparte que no accede a las demandas del movimiento que lo utiliza, apelando a la memoria como elemento contestatario (Tavera y Johnston, 2013). A continuación analizaré un ejemplo de estas formas de protesta desde la pragmática cultural: la elaboración de *Misas por la Paz*, concretamente la que fue hecha frente al Consejo de la Judicatura Federal en julio de 2013<sup>2</sup>.

Las misas, en la tradición católica y en la de otros grupos religiosos como la iglesia anglicana y luterana, son actos devocionales en los cuales se busca repetir de manera ritual la Santa Cena de Cristo, consagrando el pan para ser consumido por los asistentes al evento, llevando a cabo la *Eucaristía*, que supone la unión entre el cuerpo mortal de los hombres y el cuerpo de Cristo *transubstanciado* en dicho alimento. Si bien dentro del rito católico y de otras iglesias que lo llevan a cabo tiene reglas muy específicas, para efectos de lo que concierne al uso de la misa como medio de protesta basta hacer algunas precisiones.

El caso más llamativo de estas “misas por la paz” fue el de la misa llevada a cabo por el obispo Raúl Vera y el sacerdote Miguel Concha Malo y coordinada por el colectivo Iglesias por la Paz el jueves 11 de julio de 2013 frente al Consejo de la Judicatura Federal, en la Ciudad de México, por la liberación de Alberto Patishtán<sup>3</sup>. El desarrollo de dicha misa tomó como base la liturgia católica de rito romano (en la lengua vernácula y no en latín, se desarrollan cantos de entrada, un saludo inicial del sacerdote oficiante, el acto de penitencia —oración del “Yo pecador”—, cantos de glorifi-

cación y oración colectiva —“Padre nuestro”—, consagración y ofertorio de la eucaristía, homilía y bendición de despedida), aunque hay elementos desarrollados dentro de las misas por la paz que difieren de la misa tradicional: se desarrollan afuera de edificios gubernamentales en capillas improvisadas (generalmente en carpas), las homilías mezclan el mensaje evangélico con temas donde se aborda el motivo de la protesta, y los destinatarios del mensaje performático no son necesariamente los feligreses participantes de los sacramentos eucarísticos (éstos, en última instancia también son actores performáticos), sino los funcionarios públicos dentro de los edificios frente a los que se desarrolla el acto y la opinión pública, razón por la cual se permite la entrada de periodistas de distintos medios informativos. En cuanto al contenido de la homilía, podemos observar lo mencionado en torno a la relación entre la enseñanza evangélica y la protesta social en el mensaje dado por el sacerdote Miguel Concha Malo en la misa oficiada por la liberación de Alberto Patishtán:

[...] 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 (Miguel Concha Malo).

Podemos ver al menos dos aspectos importantes dentro del extracto anterior para su análisis: 1) una desaprobación desde el discurso espiritual de acciones y condiciones adversas a la búsqueda de la justicia divina (al reclamar honradez y justicia al Consejo de la Judicatura Federal mediante un ruego a Dios), y 2) la aprobación espiritual de la resistencia ante dichas acciones y condiciones adversas (apelando a la inocencia de Patishtán y a la búsqueda de su liberación a través de la celebración de la misa misma). Así, vemos que los valores mismos que definen la espiritualidad como identidad y como eje moral del movimiento se ponen en práctica dentro del presente acto.

<sup>2</sup> La elaboración del presente análisis sobre las Misas por la Paz fue desarrollado a partir de la revisión de diversos materiales videográficos subidos a la red de videos *Youtube*, pero mayormente a partir del video “Misa por la libertad de Alberto Patishtán”, subido el 11 de julio de 2013. Recuperado de <<https://www.youtube.com/watch?v=iZWldmZzt4o>>.

<sup>3</sup> Alberto 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 contra 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 justificada dado su activismo contra el entonces alcalde de dicho municipio, Manuel Gómez Ruiz, al que acusaba de corrupción y nepotismo. Pasó 13 años preso en el Centro de Readaptación Social No. 1 de Tuxtla Gutiérrez, hasta que una reforma elaborada en 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.



Más allá de ser un *performance ritual*, en el sentido de que dicho acto se dé como una conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicos (Turner, 2007: 22), encuentro que el ritual mismo pasa a segundo término dentro del acto pragmático cultural desarrollado dentro de dichas misas. El objetivo del performance no es propiamente el de reafirmar la presencia de lo sagrado, sino más bien, con el desarrollo de dicho ritual, se pretende generar un efecto dentro de las relaciones sociales de poder, es decir, la elaboración de un dispositivo mediante el cual se proyectan símbolos y valores con los que se busca resignificar las normas, las jerarquías y las estructuras sociales (Giesen, 2011; Arteaga y Arzuaga, 2015: 66). De esta manera, un performance político espiritual se torna un acto donde, partiendo de una narrativa propia de la búsqueda de la justicia divina como base de la justicia humana, se elabora toda una serie de actos dramáticos (presencia de actores performáticos que desarrollan el ritual, desarrollo del ritual mismo frente a espacios como oficinas gubernamentales, búsqueda de audiencias entre los funcionarios de gobierno y la opinión pública) para dotar de un nuevo sentido las normas, las formas del ejercicio del poder político e incluso espacio y objetos creados con otros fines.

Un ejemplo de esto último es la resignificación de la llamada *Estela de Luz*, en la zona cercana al Bosque de Chapultepec en la Ciudad de México. Aunque en principio fue elaborada en el marco de la celebración de los 200 años de la Independencia de México y los 100 de la Revolución Mexicana, su construcción no estuvo exenta de polémicas debido a que su costo se multiplicó hasta cinco veces más de lo presupuestado (de 200 millones de pesos a 1,035 millones) y su inauguración se hizo 15 meses más de lo planeado. Para el MPJD, en diversos actos de protesta se utilizó dicho monumento como un memorial de víctimas, en el cual fueron instaladas placas con nombres de desaparecidos y víctimas del crimen organizado. A este acto de resignificación de objetos y espacios con fines contenciosos es lo que Tavera y Johnston llaman creación de *artefactos culturales* (2013).

## Conclusiones

La espiritualidad dentro del MPJD significó algo más que sólo un discurso para definir lo que el actor colectivo es. En un marco institucional donde el régimen se encuentra cuestio-

nado no sólo por su arribo al poder en unas elecciones polémicas, sino también por el seguimiento de una estrategia gerencial de seguridad con un discurso populista punitivo, reforzado por la adopción de compromisos internacionales a partir de acuerdos como la Iniciativa Mérida, que derivó en un aumento cualitativo y cuantitativo de los problemas, un movimiento de víctimas logra generar algunos espacios de diálogo y una mínima actitud autocrítica del gobierno a través de la receptividad que éste último muestra ante una perspectiva espiritualizada del problema de las muertes y las desapariciones forzadas. Así, entonces, la espiritualidad logra definir lo que el movimiento es, lo que no es, sus demandas, su adversario y la actitud que adoptará ante el mismo; pero también la espiritualidad es en sí misma un recurso para la contienda, que logra atraer la atención de un régimen sensibilizado ante retóricas religiosas por su propia relación histórica con la democracia cristiana, acentuando ante la opinión pública la emotividad de la pérdida producida por enfrentamientos entre grupos delincuenciales y corporaciones policiales. Así, el proceso de construcción de la identidad y la acción colectiva en los movimientos sociales vienen del mismo enfrentamiento sistémico entre la autonomía y el control (Melucci, 1996).

El MPJD fue, tal vez, una de las últimas formas de manifestación social motivadas por el dolor y la pérdida, que apeló a la búsqueda de la reforma del Estado mexicano para garantizar la eficaz impartición de justicia, llamando al seguimiento de un debido proceso y al combate a la violencia delictual a través del ataque a medios económicos de los grupos criminales. Posterior a ello, la falta de respuesta satisfactoria ha devenido un nuevo fenómeno, caracterizado por la búsqueda de justicia a partir de la denuncia directa y en flagrancia a perpetradores de daño o de actos de corrupción, como si fuera una forma de garantizar justicia por mano propia a partir de una denuncia de hechos mediante dispositivos electrónicos (videos en plataformas de internet y redes sociales). Lo que queda por analizar en cuanto al tema de la movilización social generada por experiencias de dolor y pérdida y problemas de inseguridad y violencia es la forma en que las movilizaciones posteriores han echado mano de dichos recursos para la consecución de justicia para sus casos y, más interesante aún, hasta qué punto este tipo de medios de protesta logran otorgar la justicia que el Estado en México tarda en proveer —o no provee, en otros casos— y en qué medida la presencia de este nuevo “vigilante público” puede lograr la reforma dentro de los medios de impartición de justicia en nuestro país.



## Referencias

- Aguilar, M. (2000). "El Muro de los Nombres de Villa Grimaldi (Chile): Exploraciones sobre la memoria, el silencio y la voz de la historia", *European Review of Latin American and Caribbean Studies/Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, 69.
- Alonso, J. (2012). "El Movimiento por la Paz y las respuestas de guerra del gobierno", *Envío*, 31 (358-359).
- Alonzo Padilla, A. L. (2014). " 'Diles que no me maten y si me matan que no me olviden'. La memoria de la insurrección armada en México (1965-1982)", *Historia Actual Online* 33.
- Arteaga Botello, N. (2002). "Administrar la violencia: racionalidad, populismo y desincorporación de la punición en México", *Espiral, Estudios sobre Estado y Sociedad*, VIII(24).
- Arteaga Botello, N. (2005). "Seguridad privada y populismo punitivo en México", *Revista Quivera*, 2005-1.
- Arteaga, N. y Arzuaga Magnoni, J. (2015). "Performances políticos y sociología cultural", *Diario de Campo*, 6-7.
- Azaola, E. (2012). "El Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad", *Desacatos*, 40.
- Beck, U. (1998). *La sociedad del riesgo*. Madrid: Paidós.
- Blackstone, A. (2004). "Is just about being fair: activism and the politics of Volunteering in the Breast Cancer Movement", *Gender and Society*, 18 (3).
- Broquetas San Martín, M. (2008). "Memoria del terrorismo de estado en la ciudad de Montevideo (Uruguay)", *Estudios Históricos* 25.
- CEE (2013). *Las caravanas del Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad: Itinerarios de una espiritualidad en resistencia*. México: CEE.
- Cervantes Porrúa, L. I. (2012). "La política a través de la guerra. La cruzada moral contra el narcotráfico". Tesis de Maestría en Ciencias Sociales. México, Flacso.
- Contreras, A. Y. (2009). "Por las calles de ciudad de Guatemala: memoria y justicia a través del grafiti callejero del colectivo H.I.J.O.S.", *A Contra Corriente. Una revista de historia social y literatura en América Latina* 6 (3).
- Crenzel, E. (2011). "Between the voices of the state and the human rights movement: never again and the memories of the disappeared in Argentina", *The Journal of Social History*.
- D'Alessandro, M. (1998). "Los movimientos sociales en la transición democrática. El caso de las Madres de Plaza de Mayo: sentimiento y discurso", *América Latina Hoy* 20.
- Della Porta, D. y Diani, M. (2006). *Social Movements: An Introduction*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Dunn, J. L. (2004). "The politics of empathy: social movements and victim repertoires", *Sociological Focus* 37(3).
- Dunn, J. L. (2007). " 'Everybody Makes Choices'. Victim Advocates and the Social Construction of Battered Women's Victimization and Agency", *Violence Against Women* 23.
- Dunn, J. L. (2008). "Accounting for Victimization: Social Constructionist Perspectives", *Sociology Compass*, 2 (5).
- Escobar, C. A., Acebedo, L. y Arbeláez, L. Y. (2015). "Colombia: entre el dolor, la movilización y la esperanza: Una mirada al conflicto político, social y armado en el país", *Aletheia* 10.
- Escontrilla Valdez, H. A. (2009). "El catolicismo social en la Iglesia mexicana", *Política y Cultura*, 31.
- Flores Solana, M. T. (2012). "La lucha por la memoria histórica: El caso de H.I.J.O.S. México", *Aletheia*, 3 (5).
- Galán-Castro, E. A. (2015). "El espíritu ante la soledad del otro. Espiritualidad, dolor y pérdida en el Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad". Tesis de Doctorado en Investigación en Ciencias Sociales. México: Flacso México.
- Giddens, A. (1998). "La sociedad del riesgo: el contexto de la política británica", *Estudios Demográficos y Urbanos*, 13 (3).
- Giesen, B. (2011). "Ritual, Power, and Style: The Implications of Negara for the Sociology of Power". En *Interpreting Clifford Geertz*. Nueva York: Palgrave MacMillan.
- Gill, A. (2002). "Religion and democracy in South America: challenges and opportunities". En Jelen, Ted y Wilcox, C. (eds.), *Religion and politics in comparative perspective. The one, the few and the many*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Gutiérrez Zúñiga, C. (1991). "Nuevos movimientos religiosos. Los rostros de la religión contemporánea". En Luengo González, E. (coord.), *Secularización, modernidad y cambio religioso*. Mexico: UIA.
- Guatavita Garzón, A. (2015). "Construcción de sentido de la desaparición forzada en hijos e hijas de personas desaparecidas en Colombia", *Aletheia* 5 (10).
- Hay, A. M. (2009). "A new earthly vision: religious community activism in the Love Canal chemical disaster", *Environmental History*, 14 (3).

- Hervieu-Leger, D. (1991). "Secularización y modernidad religiosa. Una perspectiva a partir del caso francés". Luengo González, E. (coord.), *Secularización, modernidad y cambio religioso*. Mexico: UIA.
- Itkonen, T. (2007). "Politics of passion: collective action from pain and loss", *American Journal of Education* 113 (4).
- Jaramillo, J. (2009). *La "perspectiva relacional" y el "enfoque de redes" en el análisis de los movimientos sociales. Aproximaciones preliminares a un estudio de caso*. Paper.
- Jelin, E. (2007). "Víctimas, familiares y ciudadanos/as: las luchas por la legitimidad de la palabra", *Cuadernos Pagu* 27.
- Jennings, M. K. (1998). "Political responses to pain and loss", *American Political Science Review*, 13 (1).
- Jennings, M. K. y Andersen, E. A. (2003). "The importance of social and political context: the case of AIDS Activism", *Political Behavior*, 25(2).
- Klawiter, M. (2008). "The biopolitics of breast cancer: changing cultures of disease and activism", *American Journal of Sociology* 115 (4).
- Levine, A. (1986). "Love Canal and the limits of scientific proof", *Natural Resources and Environment* 2 (2).
- Luhmann, N. (1992). *Sociología del riesgo*. México: Universidad Iberoamericana/Universidad de Guadalajara.
- Maier, E. (1990). "La madre como sujeto político", *Estudios Latinoamericanos* 9.
- Martinelli, J. M. y Ovalle Rodríguez, E. (2012). "Exclusión y memoria. La revolución latinoamericana: los casos de Argentina y México", *Iztapalapa Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* 72 (33).
- McAdam, D., Tarrow, S. y Tilly, C. (2001). *Dynamics of contention*. Nueva York: Cambridge University Press.
- McCarthy, J. y Wolfson, M. (1996). "Resource mobilization by local social movement organizations: agency, strategy and organization in the Movement Against Drinking and Driving", *American Sociological Review* 61 (6).
- McCormick, S., Brown, P. y Zavestoski, S. (2003). "The personal is scientific, the scientific is political: the public paradigm of the environmental breast cancer movement", *Sociological Forum* 18 (4).
- Melucci, A. (1989). *Nomads of the present. Social Movements and Individual Nerds in Contemporary Society*. Londres: Hutchinson.
- Melucci, A. (1995). "The process of Collective Identity". En Johnston, H. y Klandermans, B. (eds.), *Social Movements and Culture*. Minneapolis: The University of Minnesota Press.
- Melucci, A. (1996). *Challenging Codes: Collective Action in the Information Age*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Raimondi, M. M. (2014). "El emerger del concepto de memoria en madres y familiares de uruguayos detenidos desaparecidos en posdictadura", *Naveg@mérica. Revista electrónica editada por la Asociación Española de Americanistas* 13.
- Reinarman, C. (1988). "The social construction of an alcohol problem: the case of Mothers Against Drunk Drivers and Social Control in the 1980's", *Theory and Society* 17 (1).
- Restrepo Marín, J. C. (2015). "¿Dónde están? La experiencia vivida por familiares de desaparecidos por grupos paramilitares en el departamento de Antioquia (Colombia) entre 1982 y 2003", *Aletheia* 5 (10).
- Romero, F. A. (2003). "Emergencia de los Movimientos Sociales en la Región Andina", *Boletín N° 5: Emergencia de los Movimientos Sociales en la Región Andina*. Programa Andino de Derechos Humanos/Universidad Andina Simón Bolívar.
- Tavera Fenollosa, L. (1999). "Desafiando las bases simbólicas de la exclusión: movimientos sociales y sociedad civil", *Perfiles Latinoamericanos* 14.
- Tavera, L. y Johnston, H. (2013). *Protest artifacts in the Mexican social movement sector: reflections on the "stepchild" of cultural analysis*. Paper.
- Tierney, K. (1982). "The Battered Women Movement and the Creation of the Wife Beating Problem", *Social Problems* 29 (3).
- Tilly, C. (1978). *From mobilization to revolution*. Reading MA: Addison Wesley.
- Touraine, A. (2006). "Los movimientos sociales", *Revista Colombiana de Sociología* 27.
- Touraine, A. (2012). *¿Podremos vivir juntos?*. México: FCE.
- Turner, V. (2007). *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual Ndembu*. Madrid: Siglo XXI España.
- Weed, F. (1989). "The impact of support resources on Local Chapter Operations in the Antidrink-Driving Movement", *The sociological quarterly* 30 (1).
- Weed, F. (1990). "The victim activist role in the Antirunk-Driving Movement". En *The sociological quarterly* 31(3).
- Weed, F. (1991). "Organizational Mortality in the Anti-Drunk-Driving Movement: Failure among Local MADD Chapters", *Social Forces* 69 (3).

# "NOVEDADES EÓN/UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE GUANAJUATO"

