978|980|439|014|2

David Smilde
Hugo Pérez Hernáiz
Coordinadores

POSTSECULARISMO Y LA RELIGIÓN VIVIDA:

aportes desde la sociología cualitativa norteamericana

abediciones
COLECCIÓN LETRAVIVA

David Smilde

Es profesor de relaciones humanas Charles A y Leo M Favrot de la Universidad de Tulane y asesor principal en Oficina en Washington para Asuntos Latinoamericanos (WOLA). Fue director de la revista *Qualitative Sociology* desde 2011 y 2018 y fundó el blog *Venezuelan Politics and Human Rights*. Es autor o compilador de cuatro libros incluyendo *Religion on the Edge: Decentering and Recentering the Sociology of Religion* (Oxford 2013), *Venezuela's Bolivarian Democracy: Politics, Participation and Culture in Venezuela under Chávez* (Duke 2011), and *Reason to Believe: Cultural Agency in Latin American Evangelicalism* (California 2007). Coordinó el número especial de *Latin American Research Review* "Lived Religion and Lived Citizenship in Latin America's Zones of Crisis." También es uno de los autores del capítulo sobre religion en el libro *Rethinking Society for the 21st Century: Report of the International Panel on Social Progress* (Cambridge 2018)

Hugo Pérez Hernáiz.

Es sociólogo y traductor. Fue profesor de la Escuela de Sociología de la Universidad Central de Venezuela y de la Escuela de Ciencias Sociales de la Universidad Católica Andrés Bello. Sus trabajos publicados tratan sobre las relaciones entre las teorías de la conspiración y la teoría social. Actualmente, trabaja en una investigación sobre la historia reciente de la Iglesia católica en Venezuela y en un libro sobre el uso de las teorías de la conspiración en el discurso político venezolano.

Colección LETRAVIVA

Postsecularismo y la religión vivida: aportes desde la sociología cualitativa norteamericana
David Smilde / Hugo Pérez Hernáiz. Coordinadores

Universidad Católica Andrés Bello
Montalbán. Caracas (1020). Apartado 20.3323

Diseño y producción: **ab**ediciones
Diagramación: Isabel Valdivieso
Diseño de portada: Isabel Valdivieso
Fotografías de portada: Phil Anema / Michal Pagis
Corrección: Sofía Mogollón

© Universidad Católica Andrés Bello
Primera edición: 2021

Hecho el Depósito de Ley
Publicaciones UCAB
Depósito Legal: DC2021000437
ISBN: 978-980-439-014-2

Impreso en Venezuela
Printed in Venezuela
Por: Gráficas LAUKI, C.A.

Reservados todos los derechos.
No se permite reproducir, almacenar en sistemas de recuperación de la información, ni transmitir alguna parte de esta publicación, cualquiera que sea el medio empleado –electrónico, mecánico, fotocopia, grabación, etc.–, sin el permiso previo de los titulares de los derechos de la propiedad intelectual.

POSTSECULARISMO Y LA RELIGIÓN VIVIDA:

aportes desde la sociología cualitativa norteamericana

David Smilde / Hugo Pérez Hernáiz. Coordinadores

abediciones

"Los coordinadores del volumen agradecen a Springer Nature el haber permitido traducir y publicar estos artículos que originalmente aparecieron en inglés en la revista Qualitative Sociology. Igualmente agradecen a Marcelino Bisbal de la editorial de la Universidad Católica Andrés Bello por su paciencia y flexibilidad respecto a esta publicación"

CONTENIDO GENERAL

INTRODUCCIÓN
David Smilde y Hugo Pérez Hernáiz.....7

I. EMPODERAMIENTO Y DESEMPODERAMIENTO 21

1. El nuevo orden social de la cárcel: religión y desvinculación de las bandas de las prisiones en Río de Janeiro
Andrew Johnson y James Densley.....23

2. "El Trabajo es para el Señor": mejorando la empleabilidad en los programas evangélicos de preparación para el trabajo
Gretchen Purser y Brian Hennigan 53

3. ¿Fracasar en el aprendizaje o aprender a fracasar? Explicando la persistencia en la adquisición de disciplinas espirituales
Erin F. Johnston.....85

II. EL SÍ MISMO Y EL OTRO..... 115

4. La vida privada de los rituales públicos en una congregación ortodoxa judía
Iddo Tavory..... 117

5. Evocando la serenidad: rituales de interacción silenciosa en los retiros de meditación vipassana
Michal Pagis.....139

6. Ateos sardónicos y evangélicos tontos: la relación entre el concepto del sí mismo y el estilo de humor
Rick Moore..... 165

III. RESIGNIFICANDO LAS IDENTIDADES ESTIGMATIZADAS 193

7. Gritándolo fuerte y claro: la religión y el desarrollo de identidades negras gays
Terrell J. A. Winder 195

8. Guerreros y terroristas: el antagonismo como estrategia en el hardcore cristiano y el punk rock "taqwacore" musulmán
Amy McDowell 223

9. Hombres musulmanes no amenazantes: manejo del estigma y prácticas religiosas
Pooya S. D. Naderi 255

IV. GLOBALIZACIÓN, ETNICIDAD Y CONFLICTO 289

10. Mujeres musulmanas, perspectivas morales: controversias de género y globalización en Indonesia
Rachel Rinaldo 291

11. Separando religión y etnicidad: los estadounidenses cristianos originarios de la India de segunda generación
Prema Kurien 325

12. Negociando las fronteras simbólicas en la resolución de conflictos: religión y etnicidad en el conflicto kurdo en Turquía
Gülay Türkmen 359

LISTA DE AUTORES 391

INTRODUCCIÓN

David Smilde
Hugo Pérez Hernáiz

Vivimos en un mundo postsecular. A pesar de las predicciones del siglo XIX y buena parte del siglo XX, la religión sigue manifestándose, continua teniendo importancia social, y no muestra señales de desaparecer. Desde la evidente relevancia del Islam en las sociedades del Medio Oriente y Asia hasta la importancia del cristianismo conservador en los Estados Unidos; desde el auge, primero de la teología de la liberación y después de los grupos pentecostales en la movilización ciudadana en América Latina, a la continuada práctica de la religión entre poblaciones de inmigrantes en el Atlántico norte, la testaruda presencia de la religión en la vida social y política es difícil negar a pesar de los pronósticos de su desplazamiento en la vida cotidiana moderna.

Es por esto que en 2008 el filósofo alemán Jurgen Habermas comenzó a hablar de postsecularlismo (Habermas 2008). Con este término no quiso decir que la religión mantenía en el mundo actual la misma importancia y generalidad que en contextos premodernos, sino que tenía una relevancia innegable y persistente que debía ser reconocida. La idea de la sociedad postsecular se refiere al hecho de que la sociedad secular tiene que asumir y ajustarse a la existencia de comunidades y prácticas religiosas coexistiendo con la secularidad (Habermas 2008, p.19). Asumir el postsecularismo requiere un cambio de perspectiva que ya no supone la desaparición de la religión, ni su reducción a un carácter privado, sino una persistente relevancia social y política. De modo que el término postsecularidad tiene la virtud de reconocer la existencia de un periodo de tendencia secular, pero cuestiona la noción de inevitabilidad progresiva de tal proceso de secularización. Al contrario, tal como han dado cuenta Sánchez de la Yncera y Rodríguez Fouz (2012) la postsecularidad remite al "cuestionamiento del enfoque teleológico de modernización que sitúa a la fe como una reliquia del pasado, el reconocimiento, por otra parte, de la radical heterogeneidad que se da entre los horizontes de creencia religiosa, pero, sobre todo,

la puesta de relieve del formidable desafío que esa realidad polimorfa impone a la sociología" (Beriain & Sánchez de la Yncera, 2012, pág. 87). Tal intento de comprensión pasa, por lo tanto, por el reconocimiento de una época en la que, como ha indicado Charles Taylor, "el declive de la creencia y la práctica religiosa del último siglo hubiera podido invertirse, ya que no parece posible, al menos por el momento; me refiero más bien a una época en la que la hegemonía de la narración principal de la secularización será cuestionada cada vez más" (Taylor C., 2015, pág. 377).

La noción de postsecularidad obliga a la sociología a reconocer la sorprendente fuerza de lo religioso cotidiano en un mundo en apariencia secularizado, del que se da cuenta en los artículos incluidos en este volumen. La sociología cualitativa, con su aparataje metodológico de entrevistas, observación participante y descripción etnográfica, está privilegiadamente situada para revelarnos un mundo de todos los días en el que las personas buscan activamente, y a veces encuentran inadvertidamente, aquello a lo que ellas mismas denominan "religión", sin preocuparse mucho por la discusión académica sobre *qué* es en términos precisos tal cosa como la religión. Esto hace que el aporte de la sociología cualitativa sea enorme para anclar la discusión sobre la postsecularidad en lo que la gente *hace* y *dice* como religión en sus vidas. Sin este aporte empírico la discusión se eleva fácilmente al plano de la especulación teológica, sin negar la importancia de tal plano.

Para la sociología, la religión es una forma de práctica humana que tiene como referencia una dimensión sobrenatural y por lo general es entendida como sagrada. Puede ser utilizada para cualquier fin humano, desde la salvación después de la muerte, el fortalecimiento de un matrimonio, hasta el desposeer a la gente del dinero de su bolsillo. Es un fenómeno de importancia en sí mismo, con iglesias y asociaciones religiosas que controlan amplios recursos y que proveen servicios sociales de importancia. Pero también es un medio a través del cual la gente puede trabajar y reconstruir su micro-contexto social, incluyendo su propia identidad. Luego de un siglo en que la idea de la desaparición inevitable de la religión frente a la modernidad fue uno de los fundamentos de las ciencias sociales, las múltiples críticas han calado y ya son excepciones los científicos sociales quienes presuponen la validez de la teoría de la secularización (Gorski y Altınordu 2008). Sin embargo, entender una modernidad postsecular en realidad no implica un mayor cambio en la orientación teórica sobre el fenómeno de la religión. La mayoría de los enfoques teóricos del siglo XIX y siglo XX contaban con los recursos para entender la persistencia de la religión, si eran capaces de dejar de lado sus teorías históricas evolutivas. Por ejemplo, Gorski argumenta que la teoría de secularización de Weber nunca calzó bien con las ideas del propio

autor de que el ser humano, por naturaleza, busca sentido y reconocimiento, los cuales, sin embargo, no se obtiene a partir de la ciencia moderna (Gorski 2005). Igualmente los conceptos básicos de Durkheim sobre la religión como una forma de entender los procesos sociales todavía son muy utilizados en la sociología de la religión y cultura contemporánea —ver, por ejemplo, el proyecto neodurkheimiano de Jeffrey C. Alexander (Alexander 2006).

Tampoco hay que pensar que la idea de postsecularismo implique que *nada* ha cambiado. Charles Taylor, por ejemplo, afirma que la secularización existe, pero que esto no significa la desaparición de la religión sino el hecho de que en las sociedades modernas, la práctica religiosa es una escogencia y no algo pre-determinado (Taylor 2007, Da Costa, Pereira Arena et al. 2019). Es decir que, en la sociedad moderna, la práctica religiosa difícilmente puede darse por sentada, pues el secularismo y el pluralismo religioso obligan a la reflexión. Como tal, muchas veces las identidades religiosas pueden ser aún más férreas en la modernidad de lo que fueron en contextos premodernos. Además, el secularismo generalmente es aprendido y reflexivo (Habermas 2008). En el contexto Latinoamericano, por ejemplo, Da Costa, Pereira Arena y Brusoni (2019) han afirmado que el ser secular puede ser un producto filosófico o de la desilusión con la religión.

Por esto mismo, Gorski (2005, p. 174-75) arguye que la secularización es una parte importante del estudio de la religión, pero que hay que quitarle su carácter teleológico e inevitable y más bien tratarla como una variable conceptual que depende del contexto empírico. La forma que toman y el espacio que ocupan la religión y lo secular varían de acuerdo a las sociedades (Davie, Ammerman et al. 2018, p. 646). No hay un territorio esencialmente religioso o secular. Hay dominios que son comúnmente religiosos, como las condiciones límites de la existencia humana y áreas que son por lo general seculares, como la esfera económica (Rubin, Smilde et al. 2014). Pero estas áreas no son necesariamente siempre religiosas o seculares y un buen ejemplo de ellos es el importante papel de instituciones islámicas de cooperación y finanzas (Masih 2017). La idea de la multiplicidad de modernidades es relevante para indicar que diferentes contextos histórico-culturales pueden producir secularismos distintos y religiosidades distintas (Esquivel 2016, Morello SJ, Romero et al. 2017). Por todo ello, es mejor hablar de "secularizaciones" (D'Andrea 2014). Por ejemplo, la secularidad y religiosidad en América Latina siguen un curso distinto al de otras regiones. Morello y sus colegas (2017) hablan, por ejemplo, de una "modernidad encantada" en la que la religión no es una reacción a la secularidad sino una manera de enfrentarse a la vida diaria.

El objetivo de este libro es publicar en español trabajos empíricos, de varios autores, sobre este mundo postsecular. Se trata de trabajos cualitativos que buscan examinar la imbricación de la religión en el mundo social. Vienen del espacio discursivo de la academia norteamericana, pero los autores y sus enfoques empíricos tienen un carácter trasnacional.

La religión al borde

La crítica de la teoría de la secularización en las décadas de los setenta y ochenta llevó a un renacimiento del estudio de la religión en la sociología norteamericana en la década de los noventa. Un artículo de R. Stephen Warner (1993) que proponía un nuevo paradigma que mostraba a la práctica religiosa como una acción racional a través de la cual la gente buscaba el empoderamiento, tuvo mucha influencia sobre la disciplina e inspiró a una generación de investigadores sobre estos temas. Este nuevo paradigma usaba la metáfora del mercado para explicar por qué la secularización ocurría en algunos lugares (donde había monopolios) pero la práctica religiosa prosperaba en otros (con un libre mercado religioso). Sin embargo, ya para el nuevo siglo comenzó una tendencia crítica que proponía un marco teórico más complejo y que argüía que propuestas basadas en "la opción racional" eran reduccionistas en cuanto a la imagen de la práctica religiosa (Smilde 2007, Edgell 2012) y que la evidencia que asociaba la vitalidad religiosa con el pluralismo del libro mercado, no era fuerte. Un metanálisis de varias décadas de artículos sobre la religión de revistas científicas en los EE. UU. llevado a cabo por Smilde y May (2015) mostró varios sesgos en la literatura. La era de la "nueva paradigma" había producido una tendencia hacia estudios científicos de la religión que retrataban a la religión como una variable independiente y como una fuerza positiva. Igualmente, había producido una tendencia hacia la concentración en estudios empíricos de religión hacia el cristianismo y la práctica en los Estados Unidos (May y Smilde 2018). Un proyecto llamado "Religion on the Edge" (la religión al borde RE) hizo una crítica aún más fuerte de la sociología de la religión norteamericana, (Bender, Cadge et al. 2012). El proyecto RE arguyó que el enfoque en el cristianismo y en especial el protestantismo, sobredimensionaba la importancia de las creencias y los textos en la práctica religiosa. Igualmente criticó la creciente tendencia hacia el papel positivo de la religión en la sociedad, sugiriendo que debe ser balanceado con estudios que revelan los impactos negativos innegables. También criticó la tendencia de enfocar en las prácticas institucionales de la religión en lugar de enfoques más amplios de la religión en otros contextos y en la vida cotidiana.

En la compilación actual, cinco de los artículos examinan el protestantismo, dos tratan sobre otras formas de cristianismo, cuatro el Islam, uno la meditación Budista, uno la meditación Hindú, uno al judaísmo y uno al ateísmo, lo cual garantiza una mayor diversidad en las prácticas religiosas examinadas. También buscamos ampliar el enfoque más allá de los EE. UU., lo cual facilita la comprensión de cómo la religión forma parte de proyectos de vida en lugar de tratar sencillamente de la vida eterna. En el capítulo aquí incluido de Johnson sobre el pentecostalismo en las cárceles de Brasil se ve un buen ejemplo de cómo la religión puede formar parte de un proyecto de sobrevivencia. En el capítulo sobre Islam en Indonesia, Rinaldo va más allá de las presunciones estereotipadas sobre la globalización como algo que hipnotiza a las comunidades en el sur global. Si bien el enfoque en el papel positivo de la práctica religiosa en la sociología de la religión norteamericana era un correctivo necesario al de la décadas de los 60 y los 70 que analizaba a la religión como algo inherentemente regresivo, perjudicial y contrario a la supuestamente triunfante modernidad, con el viraje de perspectiva de las décadas siguientes se llegó en cambio a excesos, como el de considerar a la religión casi como una necesidad humana sin la cual el ser humano es incompleto o disfuncional. Con los trabajos aquí presentados, buscamos un equilibrio entre las dos tendencias. La mayoría de los capítulos muestran la práctica religiosa como un proyecto de vida, mientras que algunos, por ejemplo el de Purser y Hennigan, revelan como puede ser parte de una forma de dominación, y aún otros, como el de Turkmen, ven en la práctica de la religión una fuente de conflicto en lugar de paz.

Finalmente, aunque las instituciones religiosas, sin duda, son importantes, mucha práctica religiosa se llevan a cabo fuera de ellas. Esto es aún más así en la gran mayoría de los países donde la idea de la asistencia regular al servicio religioso no es tradicional. Pooya estudia las prácticas diarias de los musulmanes en los EE. UU., quienes intentan suavizar sus prácticas para no atraer la atención del otro. Purser y Hennigan estudian un taller de formación para el empleo que usa discursos y valores cristianos y Amy McDowell examina la insólita relación de grupos de música punk con el cristianismo y el islam.

La religión vivida

Este énfasis en expandir el enfoque empírico del estudio científico de la región a espacios fuera de las instituciones es parte de una tendencia que se llama "*lived religion*" o religión vivida (Morello 2020). Este enfoque comenzó en las ciencias sociales en la década de los noventa, aunque se construyó sobre tendencias de la larga tradición del estudio de la religión practicada por la gente

que no pertenece a las élites (Hall 1997, Ammerman 2007, McGuire 2008). Por lo general, este enfoque ha tornado su mirada, de las doctrinas y creencias, élite y pertenencia, a la religiosidad de los individuos quienes construyen su práctica según lo necesiten. Sin embargo, los que trabajan con esta perspectiva también la han aplicado a las élites, las instituciones y las creencias, estudiando como estas realmente están construidas en contextos temporales y espaciales (Bender 2012).

En un artículo reciente, una de las principales estudiosas de la religión vivida, Nancy Ammerman, ha aportado una formulación que hace uso de la teoría de la práctica de Pierre Bourdieu (Ammerman 2020). Esta autora usa la teoría de práctica para afincar el estudio de la religión vivida sobre un fundamento menos individualista, y sin la presunción de libre elección de la práctica, algo que funciona bien para algunos contextos del Occidente industrializado, pero no tanto en otros contextos globales. La teoría de la práctica reconoce la agencia e innovación individual, pero usa la metáfora de la práctica para aportar un sentido más denso de la acción como algo que pasa por prácticas socialmente comprensibles y reconocidas en contextos sociales y materiales particulares. Esto ofrece más capacidad para entender las instituciones y los límites que tiene el individuo, al tiempo que revela las posibilidades de la agencia y la creatividad individual.

Ammerman usa la teoría de la práctica para reconfigurar el acercamiento de la religión vivida. Ella arguye que la práctica religiosa tiene siete dimensiones: "corporalidad, materialidad, emoción, estética, juicio moral, estructura narrativa y una dimensión espiritual, que invoca una conexión directa o indirecta (institucionalizada) con algo que está 'más allá' de la realidad cotidiana" (Ammerman 2020, 9). Las primeras seis dimensiones son iguales que en cualquier otra práctica, lo único que distingue a una práctica religiosa es su dimensión espiritual. Es una diferencia importante ya que hay una tendencia de larga data que se basa en una perspectiva dualista, la cual ve a la práctica religiosa como algo exclusivamente contemplativo y desconectado de las metas pragmáticas de "este mundo" (Durkheim 2005, Bellah 2011). Pero en la perspectiva que desarrolla Ammerman, la práctica religiosa no tiene un ámbito natural sino que puede que sea parte de las prácticas de casi cualquier índole (Davie, Ammerman et al. 2018). Se puede agregar que Ammerman (2020) afirma que las prácticas hibridas son el estado natural de la práctica social. En los capítulos de este libro veremos muchas de estas dimensiones por las que la religión puede ser entendida como parte de los intentos por abandonar pandillas, afirmar la etnicidad, buscar la paz y tranquilidad, o reconfigurar una identidad estigmatizada que impide la vida cotidiana.

Los estudiosos de la religión en América Latina también han investigado usando el marco de la religión vivida. Tal como mencionábamos anteriormente, Morello y otros (2020, 2017) han trabajado bajo esta perspectiva y han propuesto la idea de "la modernidad encantada." Parten de la idea de que la teoría de la secularización fue desarrollada en el contexto del atlántico norte, y que esta nunca calzó bien a América Latina, donde la modernidad ha sido, por lo general, bastante abierta a la religiosidad, con escasa reducción en el porcentaje de personas que creen en Dios a lo largo del siglo XX. Igualmente, la función de instituciones religiosas siempre ha sido distinta en América Latina, donde estas han sido oficiales y apoyadas por el estado, y no parte de un mercado libre con fácil movilidad como sí ha ocurrido en los EE. UU. (312). Con el término modernidad encantada reconocen la modernidad y la diferenciación de esferas como la economía, la política y la ciencia, pero a la vez subrayan que la religión siempre ha jugado un papel importante en el sistema político. También señalan que la diversificación religiosa se ha dado a través de una pluralización interna, no a través de la migración y globalización, y descansa sobre una larga historia de tensión entre las instituciones religiosas y la religiosidad popular, la cual reinterpreta y resignifica las practicas.

Los capítulos

Los capítulos de este libro son originalmente artículos publicados en la revista académica *Qualitative Sociology* entre 2011 y 2018, periodo en el cual David Smilde fue su director. No fueron solicitados directamente a los autores ni tampoco coordinados pensando en una eventual unidad temática. Fueron publicados por ser trabajos cualitativos que habían pasado por un proceso de arbitraje doble ciego y porque a Smilde le pareció que hacían un aporte importante al debate sobre religión. Sus autores no los encuadraron en términos de postsecularismo y la religión vivida, pero al trabajar con ellos, los editores los hemos incluido dentro de este marco común. Hemos organizado la colección en cuatro secciones que resaltan los atributos más importantes de cada área temática que agrupan los capítulos de este libro. Estas secciones temáticas fueron desarrolladas de manera inductiva, de los capítulos mismos. Pero sí dan una buena representación de los temas principales en la sociología de la religión cualitativa en los Estados Unidos en las últimas décadas. En las líneas que siguen explicamos brevemente en qué consisten estos capítulos. También, al comienzo de cada sección en el libro se hallará una descripción más extensa.

La primera sección se llama "empoderamiento y desempoderamiento" y contiene capítulos que resaltan, cuestionan y examinan la capacidad de agencia

que las prácticas religiosas pueden dar a las personas. En el capítulo dos sobre el pentecostalismo en las cárceles de Brasil, Andrew Johnson enfoca la práctica pentecostal como una forma de salir de las bandas en la prisión. En un ambiente en el que dos organizaciones, las bandas y las iglesias pentecostales, conviven de manera más o menos armoniosa, compitiendo por la gobernanza de la prisión, Johnson descubre que los rituales de conversión son fundamentales para que el recluso dé señales de la sinceridad de la pertenencia a una de las dos instituciones. La fuerza del ritual es fundamental para que el recluso pueda demostrar sinceridad en la (re)construcción de sí mismo. Pero además, el capítulo también contiene interesantes apreciaciones sobre cómo se construyen e inventan estos rituales en la prisión, de cara a la necesidad de que sean comprendidos por la organización de la que se señala desvinculación. En este contexto, para algunos de los reos, la práctica pentecostal sirve de un apoyo fundamental para garantizar su seguridad en la cárcel.

Al contrario de lo anterior, en el capítulo tres Gretchen Purser y Brian Hennigan demuestran el uso de discursos e instituciones evangélicas para impulsar una agenda neoconservadora y neoliberal a través de programas de preparación para el trabajo. Los autores se basan en la idea de que el individuo es enteramente responsable de su destino y que los problemas están en la persona y en su alienación de los valores religiosos evangélicos. El hombre (estos cursos son enteramente masculinos) ha fallado, porque le ha fallado a Dios. Pero puede redimirse: los cursos no están exentos de un fuerte componente ritualista por medio del cual el sí mismo es reelaborado discursivamente por medio de actuaciones ensayadas en las que la persona reconoce su falibilidad y, a su vez, da señales de fortaleza interna al afirmar que se ha "recuperado". En todo el curso las explicaciones estructurales de la pobreza y el desempleo están notoriamente ausentes, y la presentación de los empleadores es paternalista y libre de culpa.

Erin Johnston examina el fracaso en el camino espiritual en el capítulo cuatro. Este trabajo trata sobre como dos grupos espirituales, uno de oración cristiana y otro de meditación budista, gestionan el fracaso para evitar que este sea motivo de abandono de la práctica. Las justificaciones del fracaso asumen formas de teodicea: igual que en el capítulo de Purser y Hennigan sobre cursos de preparación para el trabajo, el individuo, no Dios ni la técnica de meditación, son los últimos responsables por el fracaso. En esto, curiosamente, parece no haber grandes diferencias en las técnicas espirituales de dos grupo que siguen tradiciones religiosas tan aparentemente distintas como la cristiana y la budista.

La siguiente sección se llama "el sí mismo y el otro" y contiene capítulos sobre prácticas religiosas que de alguna manera examinan el desarrollo del sí mismo y su relación con otros. En el capítulo cinco, Iddo Tavory analiza ritos

ortodoxos judíos, aquí presentados como vehículos de interacción a través de los cuales los miembros representan el sí mismo ante los otros. Los miembros pueden "informar" sobre nacimientos y muertes en la familia, pero también sobre eventos importantes en la vida de la persona. Tavory arguye que mientras por lo general se supone que los rituales aplastan la personalidad individual, dando al individuo más bien una identidad colectiva, algunos pueden conservar y hasta acentuar la identidad individual a través de las historias personales de los miembros y de su forma de participar. Como tal, más bien dan al individuo su ubicación en el grupo. En el capítulo seis sobre la meditación budista en Israel y los EE. UU., Michal Pagis pregunta cómo es posible la interacción humana en un contexto de absoluto silencio, que además prohíbe incluso el intercambio gestual. Pagis explora tal contexto y sorprendentemente halla que aún allí la interacción sucede precisamente como un fenómeno silente que surge de simplemente estar con el otro. Pagis propone que la no-vinculación es de hecho una forma de vinculación profunda entre sujetos que practican la particular forma de meditación vipassana. Tal forma de vinculación tiene importantes consecuencias en la reconfiguración del sí mismo y, sin embargo, hay limitaciones en la perdurabilidad en el tiempo de tal transformación del sí mismo fuera del contexto de la sala de meditación.

En el capítulo siete, Rick Moore analiza el humor y la solidaridad entre evangélicos y ateos. La identidad y las creencias de la colectividad determinan la forma que toma el humor y a su vez el humor reconfigura al sí mismo. El autor describe los estilos del humor de dos grupos ideológicamente muy contrapuestos: cristianos evangélicos y ateos militantes. Mientras que los evangélicos rara vez usan el humor para burlarse de los grupos externos, por lo general practicando formas de burlas de sí mismos que refuerzan la visión propia como pecadores luchando por la redención, los ateos son más dados a lanzar un estilo de humor sarcástico hacía el grupo externo, reafirmando la visión de sí mismos como personas más inteligentes y preparadas que los creyentes. El humor no solo sirve para que el grupo se defina a sí mismo frente a grupos externos, también es una forma de construcción de solidaridad. Este capítulo se enfoca más en entender el humor que la religión. Capítulos como este muestran cómo la sociología de la religión no es solo una vía para entender la religión o su impacto social, también es un espacio intensamente social donde los procesos sociales pueden ser vistos y examinados.

La tercera sección se llama "resignificando identidades estigmatizadas" y contiene capítulos que examinan los procesos en los cuales grupos subordinados utilizan prácticas religiosas para revalorizar identidades que son rechazadas por el contexto. Es un papel que cumple la religión un poco sorprendente, dado que es a través de la religión que muchos grupos son estigmatizados. En su estudio

de jóvenes negros gays en el capítulo ocho, Winder insiste en la importancia del sentido de pertenencia que ofrecen las comunidades religiosas. Los jóvenes negros gays replican en el contexto de un grupo secular, los comportamientos y ciertos ritos propios de las comunidades religiosas a las que han pertenecido alguna vez en sus vidas. En este caso, no solo los ritos son importantes, sino también los contenidos religiosos, los cuales deben ser negociados para hacerlos más tolerantes a la sexualidad de estos jóvenes. El capítulo nueve de Amy McDowell es quizás el más sorprendente de esta colección. El lector es enfrentado a un caso particularmente paradójico de adaptación de una forma cultural, como lo puede ser el punk, a la configuración de un sí mismo religioso. El punk es definido tradicional y culturalmente como un estilo de vida fundamentalmente contra-cultura, por lo general anti-religioso. Pero de nuevo nos encontramos con jóvenes que creativamente adaptan una forma cultural y un discurso los fines de la definición de sí mismos. Este es un capítulo comparativo: mientras que los punks cristianos usan sobre todo la imaginería violenta y macho-agresiva del punk para expresar una religiosidad activa y dura, los punks musulmanes se afincan sobre todo en las características contra-culturales del punk para interpelar a los estereotipos occidentales de los musulmanes y celebrar las diferencias. Quiera quizás el lector hallar un disfrute adicional en este capítulo buscando en Internet la música e imágenes de estas improbables y sorprendentes bandas del punk.

Pooya escribe el capítulo diez, quizás el más conmovedor de los aquí incluidos. Describe cómo los hombres musulmanes adaptan creativamente sus prácticas religiosas para evitar la discriminación en los EE. UU. En tal contexto, sobre todo después de los ataques del 9/11, la masculinidad musulmana ha sido definida por los medios occidentales como amenazante y, en particular, opresiva para las mujeres musulmanas. Ciertos gestos de la ritualidad cotidiana (como el dar o no la mano cuando se conoce a alguien del sexo opuesto), o características externas de la persona (como pueden ser la barba en el caso de los hombres o el velo en el de las mujeres), deben ser negociados para evitar ser blanco de prejuicios. Tal como se ve también en los otros capítulos, estas estrategias son creativas, aquí el autor hace un esfuerzo por clasificar estas estrategias en tres tipos: personalización mitigadora, acomodo venial y afirmación de la normalidad. Se verá en el capítulo cómo, detrás de esas tres estrategias, hay todo un arsenal de prácticas creativas de adaptación que representan un esfuerzo por resolver potenciales conflictos. A la vez el capítulo tiene un tono melancólico, describiendo las luchas diarias de minorías religiosas estigmatizadas.

El último grupo de capítulos examina los temas de "globalización, etnicidad y conflicto." En el capítulo once, Rachel Rinaldo estudia las condicionantes globales del discurso feminista en Indonesia. Este discurso es complejo y diverso

y las mujeres deben conformar(se) a sí mismas como luchadoras por la igualdad en contextos de discursos conservadores, en este caso, religiosos. Las mujeres y las organizaciones políticas en las que participan usan discursos globales y los adaptan creativamente al contexto local. Pero esos mismos discursos globales sufren transformaciones al enfrentarse a contextos en los que no necesariamente surgieron. El resultado es una adaptación creativa sobre lo que significa ser mujer y lo que significa la igualdad de derechos. En el capítulo doce, Prema Kurien describe a un grupo de religiosos cristianos, originario de la India, relativamente exótico desde la mirada occidental. La característica verdaderamente interesante de esta práctica religiosa es precisamente su práctica: la iglesia Malankara es notablemente ritualista. Su elaborada liturgia es su aspecto más notable, incluso sus clérigos afirman que hay poca teología como tal en la iglesia, pero rito sí que hay mucho. Sin embargo los jóvenes nacidos en los Estados Unidos también quieren una experiencia religiosa más estadounidense, es decir, más dirigida a la transformación individual del sí mismo, y por lo tanto se siente atraídos por las iglesias evangélicas locales. El precio que tienen que pagar por esta búsqueda es que no encuentran en esas iglesias protestantes el sentido de pertenencia a una comunidad, cosa que añoran de la iglesia Malankara.

Gulay Turkmen contribuye a la colección con el capítulo más político y, quizás junto al de Rinaldo, el que trata sobre temas discursivos más generales. Aquí se trata de cómo el discurso religioso de las élites (tanto políticas como religiosas) puede ser, o no, instancia de mediación en conflictos. En este caso se estudia el conflicto turco-kurdo, el cual va mucho más allá de lo religiosos. De hecho, la religión compartida, el Islam, ha sido considerada por las élites como un vínculo sobre el cual podría construirse una mediación en el conflicto. Sin embargo, las élites político-religiosas de ambos grupos tienen formas divergentes de entender el Islam, sobre todo en lo que respecta a lo que el Islam tiene que decir sobre la etnicidad y el nacionalismo. En general, y con muchos matices que el autor toma en cuenta, los turcos usan el Islam para apuntalar la superioridad turca, mientras que los kurdos hacen énfasis en la diversidad y universalidad del Islam para afirmar sus derechos lingüísticos y culturales.

Metodología

Queremos finalizar notando algunas características metodológicas del texto. Cómo mencionamos arriba, todos los capítulos fueron publicados en una revista académica cuya definición se basa en la metodología cualitativa y por lo tanto exige excelencia en este aspecto. De modo que todos los capítulos describen en detalle sus métodos. En casi todos los casos los capítulos descansan sobre una

combinación de observación participativa y entrevistas a profundidad. Uno usa exclusivamente la observación participativa (Tavory) y otro exclusivamente las entrevistas (Turkmen). Todos son etnográficos en el sentido de que describen y construyen sus datos como interacciones que ocurrieron en contextos concretos, entre personas particulares. Presentan no solo resúmenes de los datos o inferencias a partir de ellos, sino también datos en sí: situaciones concretas que ocurrieron en el caso de la observación participativa, o las palabras de los informantes en el caso de las entrevistas a profundidad. Igualmente, en varios, pero no todos los capítulos, los autores describen su propia posición como un factor en la interacción etnográfica. Esto puede ser como participante en la religión bajo estudio, como es el caso de Kurien, o revelando el parecido étnico pero no creyente, como es el caso de Tavory con los judíos ortodoxos. En la traducción de cada capítulo hemos conservado la voz original del artículo. En la sociología norteamericana, los autores tienden a escribir en primera persona, solo usando primera persona plural cuando hay dos o más autores, cosa que hemos respetado en las traducciones. Igualmente, tienden a usar la voz activa en lugar de pasiva como es común en las ciencias sociales publicadas en español.

***

El objetivo de esta compilación es de contribuir al diálogo sobre la religión entre científicos sociales de habla inglesa e hispana (Morello et al 2017). Aunque los científicos sociales de habla española por lo general leen textos en inglés, los textos en español que pueden usar para enseñar o debatir más ampliamente en América Latina y España por lo general son sobre esos mismos contextos. Esperamos que este proyecto fomente el contacto y diálogo entre los científicos sociales de habla inglesa e hispana, y más proyectos de traducción en las dos direcciones.

Obras citadas

Alexander, J. C. (2006). *The Civil Sphere*. New York, NY, Oxford University Press.

Ammerman, N. T., Ed. (2007). *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*. New York, Oxford University Press.

Ammerman, N. T. (2020). "Rethinking Religion: Toward a Practice Approach." *American Journal of Sociology* 126(1): 6-51.

Bellah, R. N. (2011). *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*. Cambridge, MA, Harvard Belknap.

Bender, C. (2012). Practicing Religion. *The Cambridge companion to Religious Studies*. R. Orsi. Nueva York, Cambridge University Press.

Bender, C., W. Cadge, P. Levitt and D. Smilde, Eds. (2012). *Religion on the Edge: De-centering and Re-centering the Sociology of Religion*. Nueva York, Oxford University Press.

Beriain, J. and I. Sánchez de la Yncera (2012). Tiempos de "Postsecularidad": Desafíos de pluralismo para la teoría. *Dialécticas de la Postsecularidad. Pluralismo y corrientes de secularización*. Barcelona, Anthorpos**:** 31-92.

D'Andrea, D. (2014). "Secularizaciones y postsecularismo perspectivas descentradas." *Soft Power* 1(2).

Da Costa, N., V. Pereira Arena and C. Brusoni (2019). "Individuos e Instituciones: Una Mirada desde la Religiosidad Vivida." *Sociedad y Religión* XXIX(51): 61-92.

Davie, G., N. T. Ammerman, S. Huq, L. N. Leustean, T. Masoud, S. Moon, J. K. Olupona, V. Sinha, D. A. Smilde, L. Woodhead and F. Yang (2018). Religions and Social Progress: Critical Assessments and Creative Partnerships. *Rethinking Society for the 21st Century: Report of the International Panel on Social Progress*. Nueva York, NY, Cambridge Univrsity Press. 3.

Durkheim, É. (2005). "The Dualism of Human Nature and Its Social Conditions." *Durkheimian Studies* 11(1): 35.

Edgell, P. (2012). "A Cultural Sociology of Religion: New Directions." *Annual Review of Sociology* 38(1): 247-265.

Esquivel, J. C. (2016). "¿Declinación, retorno o reconfiguración de lo religioso? Balances de la sociología de la religión en los últimos 25 años." *Espacio Abierto: Cuaderno Venezolano de Sociología* 25(3).

Gorski, P. S. (2005). The Return of the Repressed: Religion and the Political Unconscious of Historical Sociology. *Remaking Modernity*. E. S. C.

Julia Adams, and Ann Shola Orloff. Durham, NC, Duke University Press**:** 161-189.

Gorski, P. S. and A. Altınordu (2008). "After Secularization?" *Annual Review of Sociology* 34(1): 55-85.

Habermas, J. (2008). "Notes on Post-Secular Society." *New Perspectives Quarterly* (Otoño).

Hall, D., Ed. (1997). *Lived Religion in America*. Princeton NJ, Princeton University Press.

Masih, M. (2017). "Islamic Finance and Banking." *Emerging Markets Finance and Trade* 53(7): 1455-1457.

May, M. y D. Smilde. 2018. "Does Funding Impact our Research? Causality, Normativity and Diversity in 40 Years of US Sociology of Religion." *Journal for the Scientific Study of Religion.* 57(3):432–449

McGuire, M. (2008). *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. New Brunswick, N.J., Rutgers University Press.

Morello, G. (2020). Una Modernidad Encantada. Religión y Modernidad en Latinoamérica, Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, Córdoba –Argentina.

Morello SJ, G., C. Romero, H. Rabbia and N. D. Costa (2017). "An Enchanted Modernity: Making Sense of Latin America's Religious Landscape." *Critical Research on Religion* 5(3): 308-326.

Rubin, J. W., D. Smilde and B. Junge (2014). "Lived Religion and Lived Citizenship in Latin America's Zones of Crisis." *Latin American Research Review* 49(Special issue).

Smilde, D. (2007). *Reason to Believe: Cultural Agency in Latin American Evangelicalism*. Berkeley, University of California Press.

Smilde, D. and M. May (2015). "Causality, Normativity, and Diversity in 40 Years of U.S. Sociology of Religion: Contributions to Paradigmatic Reflection." *Sociology of Religion* 76(4): 369-388.

Taylor, C. (2007). *A Secular Age*. Cambridge, MA, Harvard University Press.

Capítulo I

EMPODERAMIENTO Y DESEMPODERAMIENTO

Uno de los resultados de la teoría de la secularización clásica fue afirmar que la religión generaba prácticas religiosas e instituciones que servían de sostén a las sociedades y sus estructuras, pero que a la vez eran obstáculos para los cambios de la modernidad, razón por el cual la tendencia era que las religiones se debilitasen frente a a esos mismos procesos. Esta fue la tendencia dominante en la sociología durante casi todo el siglo XX: la religión persistía, pero como signo de una mala adaptación a la modernidad. Pero esta forma de entender la religión cambió en las últimas dos décadas del siglo XX a partir de estudios que veían la religión como un conjunto de prácticas capaces de empoderar a la gente y con bastante más dinamismo que el que le había otorgado la teoría de la secularización (Smilde & May 2015). El artículo clave en cohesionar esta tendencia fue el de R. Stephen Warner (1993), quien describió el "nuevo paradigma" en el estudio sociológico de la religión.

Peroya para los primeros años del nuevo milenio la idea del "empodramiento" también era objeto de reflexión crítica. En el contexto latinoamericano algunos autores arguyeron que mucho del empoderamiento religioso no era tal y que el acceso al poder era más restringido de lo que las nuevas tendencias planteaban de manera optimista. Respecto a las iglesias evangélicas latinoamericanas, por ejemplo, algunos investigadores mostraban como las prácticas evangélicas empoderaban a la gente (Martin 1990, Chesnut 1997), mientras que otros autores las veían como parte de un mecanismo de subordinación neoliberal (O'Neil, Pine), y aún otros (Smilde 2007) argüían que, a pesar de su capacidad de empoderamiento, estas prácticas eran parte de un fenómieno muy estructurado que dependía del contexto relacional. En esta sección se agrupan trabajos que profundizan este contraste entre posibilidades de empoderamiento y des-empoderamiento en las prácticas religiosas.

Sin embargo, parece haber calado una imagen de la religión como algo más que un "opio de las masas" y como algo fundamentalmente orientado a "otro mundo." De allí ha habido más investigación para entender cómo funciona la práctica religiosa, los límites del empoderamiento y cómo este cabe dentro de una mirada más amplia. El artículo de Johnston revisa cómo el fracaso puede formar parte integral de la práctica religiosa.

EL NUEVO ORDEN SOCIAL DE LA CÁRCEL: RELIGIÓN Y DESVINCULACIÓN DE LAS BANDAS DE LAS PRISIONES EN RÍO DE JANEIRO*

1

Andrew Johnson y James Densley

Por largo tiempo atrapados en el "mito" de que la membrecía en bandas es un estatus permanente (Howell, 2007), solo en años reciente los estudiosos han prestado atención a entender cómo y por qué ocurre la desvinculación de las bandas (para una revisión de la bibliografía véase Carson y Vecchio 2015). En promedio, la mayoría deja las bandas en los dos primeros años de haber entrado en ellas (Pyrooz 2014), aduciendo factores de empuje y atracción que son comprendidos teóricamente como la distancia del crimen: una mezcla de reformas madurativas, fatiga y cambios cognitivos (Bjorgo 2002; Bubolz y Simi 2015; Giordano, Cernkovich, y Rudolph 2002; Decker y Lauritsen 2002). Sin embargo, la desvinculación de las bandas, definida como "la decreciente probabilidad de membrecía en bandas", difiere de la distancia del crimen porque la membrecía en una banda es un acto y estado de crimen en sí misma (Pyrooz y Decker 2011, 419). La desvinculación de las bandas reúne tanto el *evento* de des-identificarse como miembro de la banda como el *proceso* de desprenderse de la inevitable red de "integración" en la banda o de inmersión individual en el grupo (Sweeten, Pyrooz y Piquero 2013).

Las investigaciones demuestran que el desvincularse de las bandas es complicado y que "las ataduras" (Pyrooz, Decker y Webb 2014) complican las extracciones del "agarre del grupo" (van Gemert y Fleisher 2005). Al contrario de la creencia común, la membrecía de las bandas no se rige por una dicotomía de proposiciones de una cosa o la otras (Sweeten, Pyrooz y Piquero 2013). La desvinculación, al igual que el ingreso a las bandas, ocurre por etapas (por ejemplo, Decker, Pyrooz y Moule 2014) y los recientes desarrollos en investigaciones sobre la distancia sugieren que la desvinculación es exitosa solo si la "transformación personal" o "cambio interno" (Maruna 2012, 79) es validada externamente (por ejemplo Bushway y Apel 2012; Densley y Pyrooz 2017). Por razones obvias, Dios es un poderoso agente validador.

* Originalmente publicado como Johnson, A., Densley, J. Rio's New Social Order: How Religion Signals Disengagement from Prison Gangs. *Qualitative Sociology* 41, 243–262 (2018). Traducido y publicado aquí con permiso de Springer Nature.

Las investigaciones sugieren que los miembros de bandas "en recuperación" a menudo afirman haber hallado a Dios y se reinventan en torno a ideales religiosos en sus esfuerzos de "redención" (Brenneman 2011; Flores 2013). El presente estudio examina este proceso en el contexto poco investigado de la prisión. Damos respuestas a dos preguntas abiertas: (1) ¿Cómo, si es el caso, la religión y específicamente el pentecostalismo, facilita la desvinculación de las bandas? (2) ¿Qué hace que la desvinculación de las bandas en la prisión sea exitoso y bajo qué circunstancias?

Las bandas son una fuerza cultural dominante dentro de las prisiones (Camp y Camp 1985; Fleisher y Decker 2001; Pyrooz, Decker y Fleisher 2011; Skabek 2014) y los miembros de bandas están sobrerrepresentados en la población carcelaria (Ruddell, Decker y Egley 2006; Winterdyk and Ruddell 2010). Por esta razón, la desvinculación de las bandas en las prisiones ha sido descrita como "una de las más importantes líneas de investigación futura" (Gaston y Huebner 2015, 340). El presente estudio trata sobre el tema en el sistema de prisiones del estado de Río de Janeiro en Brasil. Usando datos etnográficos, hemos hallado que dos instituciones, no estatales, gobiernan estas prisiones, las bandas y la iglesia, y que uno de estos actores, no estatales (la iglesia), es responsable de facilitar la desvinculación del otro (las bandas). Ofrecemos dos explicaciones para estos hallazgos.

Primero, al operar de maneras proporcionales a las bandas de las prisiones, el pentecostalismo ha logrado legitimidad a los ojos de los miembros de las bandas, convirtiéndose en una alternativa viable de "poder de control" (Kerley, Deitzer y Leban 2014). Segundo, las prácticas religiosas se convierten en señales difíciles de fingir de desvinculación de las bandas ya que "imponen costos estratégicos que los que honestamente envían estas señales pueden pagar, pero que los que hacen las mismas señales de manera deshonesta encuentran difíciles de soportar", y/o porque son signos directos de rasgos interiores (Cronk 2005, 611). Consistentes con las recientes perspectivas sobre la señalización de la desvinculación de las bandas (por ejemplo, Densley y Pyrooz 2017), así como también con la teoría de la religión como "un compromiso difícil de fingir" (Irons 2001), los rituales y tabús del pentecostalismo ofrecen un medio a los miembros de bandas para revelar información privada sobre su voluntad de desvinculación.

Bandas en prisión

Nuestro conocimiento de las bandas en las prisiones es "rudimentario" comparado con el que tenemos de las bandas en las calles, al punto que las prisiones han sido caracterizadas como la "última frontera de la investigación

sobre bandas" (Fleisher y Decker 2001, 2). Estudiar a las bandas en prisión es inherentemente difícil (para una revisión bibliográfica véase Gaston y Hueber 2015), y solo en años recientes hay acceso a datos que permiten responder a las preguntas más básicas, tales como si la membrecía de las bandas es exógena o endógena a la encarcelación (por ejemplo, Pyrooz, Gartner y Smith 2017). Algunas bandas en las prisiones son proyecciones de las bandas callejeras, "importadas" de afuera (Irwin y Cressey 1962; Jacobs 1974). Otras son "nativas" del ambiente de las prisiones (Lessing 2010). De cualquier manera, las bandas facilitan ciertos imperativos para los prisioneros (por ejemplo: identidad, protección, códigos de conducta [Jacobs 1977; Wood y otros 2014) y potencialmente minan las políticas correccionales y la autoridad, de allí el epíteto "Grupo Amenaza para la Seguridad" (Knoz y Tromanhauser 1991; Knox 2005).

La investigación sobre el tema ha hallado que los miembros de bandas en prisión más probablemente cometerán actos serios de mala conducta que los prisioneros no miembros (Fong y Vogel 1995). Las bandas en prisión tienden a ser más organizadas, jerárquicas y emprendedoras que las bandas callejeras y sus miembros tienden a ser de más edad (Fong 1990; Pyrooz, Decker y Fleisher 2011; Griffin, Pyrooz y Decker 2013). Además, las bandas en prisión contribuyen a lo que Toch (1995,34) ha llamado "involucramiento de prisioneros en el gobierno de la prisión". En los Estados Unidos, a medida que el estado decidió no dotar la explosiva expansión de prisiones de finales del siglo XX con adecuados niveles de administración (Wacquant 2001), los mecanismos tradicionales de gobierno dentro de las instituciones penales fallaron y las bandas de prisiones se encargaron de garantizar los derechos de propiedad, facilitar el intercambio y promover la acción colectiva (Skarbek 2014).

La perspectiva de las bandas como "instituciones de gobierno" es especialmente relevante para Río de Janeiro, la locación del presente estudio. A finales de los años 70, la dictadura miliar brasileña decidió recluir en los mismos bloques de celdas a los prisioneros políticos y a los criminales comunes en la prisión Candido Mendes de Ilha Grande, el equivalente brasilero de Alcatraz. Esta volátil mezcla de disidentes y de delincuentes callejeros dentro de una prisión produjo una de las más violentas y altamente organizadas narco-bandas del mundo, el Comando Vermelho (CV) (Penglase 2014). Luego de tres décadas, el CV ha crecido hasta convertirse en una fuerza institucionalizada dentro del sistema de prisiones, y el "absoluto dominio" de la banda dentro de muchas de las prisiones estatales ha resultado en una "segregación de facto" de acuerdo a la afiliación a las bandas en las prisiones de Río de Janeiro (Lessing 2010, 157).

La prisión sirvió como una incubadora durante los primeros años del CV, pero el tamaño de la banda y su poder crecieron exponencialmente cuando dejó

las celdas y se internó en las geográfica y socialmente aisladas *favelas* de Río, a medida que los prisioneros liberados retornaban a sus viejos vecindarios. La crónica ausencia del Estado de estos vecindarios, combinado con la desconfianza colectiva a la policía siguiendo el colapso de la dictadura militar en los años 80, resultaron en el surgimiento de una fuerza alternativa de gobierno en las *favelas* (Darke 2013). Tal como explica Leeds (1996, 78): "Estructuras de poder paralelo han surgido en el espacio vacío de estructuras estatales de protección verdadera". El fracaso del Estado para proporcionar seguridad y vigilancia a sus ciudadanos es una historia contada muchas veces sobre bandas de prisiones, particularmente en Sur y América Central (por ejemplo por Brotherton y Barrios 2011; Martínez 2016; O'Neill 2015). Hoy, sin embargo, el CV ha abandonado en gran parte la agenda política de izquierda introducida por los prisioneros políticos y en cambio se enfoca en las ganancias monetarias.

Religión, bandas y desvinculación

El CV no era la única entidad no estatal que se desarrolló en las prisiones de Río de Janeiro en los últimos treinta años. El cristianismo pentecostal floreció en el mismo periodo y en los mismos espacios que el CV (Johnson 2017). Esto era de alguna manera de esperarse: la religión es una parte importante de la vida en prisión en todas partes del mundo, funcionando tanto como un mecanismo de adaptación para los encarcelados y como una respuesta potencial a las reincidencias (Clear y otros 2000; Clear y Sumter 2002; Maruna, Wilson y Curran 2006). Así mismo, las investigaciones han hallado que el protestantismo y su idea central en la "restauración espiritual" ayudan a la desvinculación de las bandas (Brenneman 2011; Flores 2013, 2016; Leon 1998; Sanchez-Walsh 2003; Vasquez y otros 2003; Vigil 1982; Wolseth 2010). Notablemente, O'Neill (2010, 2011, 2015) arguye que la desvinculación de las bandas a través de la conversión al pentecostalismo resta preeminencias a las preocupaciones sociales (es decir, a las estructuras sociales opresivas, violentas y brutales de la Guatemala urbana), haciendo responsables a los miembros individuales de las bandas de la salvación de sus "almas" y adoptando una serie de disposiciones conformadas por ideas neoliberales. Estas investigaciones son parte de una literatura más amplia sobre la eficacia de los programas de rehabilitación carcelaria "basados en la fe" (por ejemplo Dodson, Cabage y Klenowski 2011; Duwe y King 2013; Johnson y Larson 2003; Roberts y Stacer 2016). También se alimentan de trabajos sobre la "sicología narrativa" de las conversión en las prisiones y sobre cómo la religión da un nuevo sentido a la vida tras las rejas (Maruna, Wilson y4 Currant 2006, 161).

A las afirmaciones de conversiones religiosas en prisión se les suele responder con un "cinismo considerable", y al igual que las afirmaciones de distanciamiento del crimen y desvinculación de las bandas, parecen "en cierta forma demasiado convenientes para ser creíbles" (Maruna, Wilson y Curran 2006, 162; véase también Clear y Sumter 2002; Thomas y Zaitzow 2006). La pregunta es ¿cómo pueden saber los otros que la religiosidad es *sincera*, es decir, cuándo las expresiones "exteriores" de alguien se ajustan a sus pensamientos interiores? (Keane 2002). Algo similar obstaculiza el proceso de desvinculación de las bandas (Densley y Pyrooz 2017). ¿Cómo pueden los otros confiar en que el "cambio interno" (Maruna 2012, 79) profesado por un miembro de banda es real, particularmente cuando la sabiduría convencional dice que la membrecía en una banda es un contrato permanente, firmado con sangre (véase Howell 2007)? Skarbek (2014, 2) por ejemplo, arguye que algunos prisioneros "no pueden irse nunca, incluso después de excarcelados" y cita el lema de la Hermandad Aria que dice que los miembros "no dejan o terminan su membrecía excepto con la muerte. Una vez adentro, siempre dentro" (116; véase también Harper 2016).

Las investigaciones sobre las bandas *callejeras* sugieren que esto es una exageración y que las personas abandonan las bandas muy a menudo (Pyrooz 2014; Pyrooz y Decker 2011). Un estudio reciente incluso ha hallado que más personas salían de las que entraban en las bandas en prisión (Pyrooz, Gartner y Smith 2017). Pero el hecho es que tanto la conversión religiosa como la desvinculación de las bandas comparten el mismo problema de *sinceridad* (Keane 2002), y si la conversión religiosa ayuda a la desvinculación de las bandas, entonces el problema es aún mayor. Añadido a esto está el hecho de que las oportunidades para la "sinceridad espontánea" de la práctica religiosa son constreñidas en la prisión (Haeri 2017) y que muchos de los "atractivos para el cambio" (Giordano, Cernkovich y Rudolph 2002) que los criminólogos han identificado como fuentes de la desvinculación, es decir, parejas íntimas, familia o empleo, están ausentes de la cárcel (Decker, Pyrooz y Moule 2014; Moloney y otros 2009). En efecto: la membrecía en las bandas tienden a minar los esfuerzos de rehabilitación (Scott y Ruddell 2011), en no poca medida por las "severas constricciones" (Gambetta 2009, 79; Sykes 1958) en la cárcel (por ejemplo, la falta de alternativas) refuerzan los vínculos pandillero (Varano, Huebner, y Bynum 2011).

La aplicación de la teoría de la señalización

La teoría de la señalización plantea una posible solución a los problemas mencionados arriba (Spence 1974). Tal como es planteada por Bacharach y Gambetta (2001), la teoría de la señalización pregunta cómo un agente, el *receptor*,

puede establecer si otro agente, el *señalizador*, está diciendo o expresado de alguna manera la verdad sobre un asunto o evento sobre el cual el señalizador puede que tenga algún interés en tergiversar. "¿En *verdad* creen en eso?" "¿En *verdad* se han desvinculado?" Cuando la verdad no es directamente observable, Bacharach y Gambetta (2001) afirman que la creencia debe ser señalada usando indicadores perceptibles que a) transmitan información del señalizador al receptor que (b) influya en el comportamiento del receptor. Solo las señales que son "difíciles de fingir", tales como las heridas (Ralph 2014), son lo suficientemente honestas como para proveer a los otros con información que pueda ser usada para tomar decisiones sociales (Cronk 2005, 611).

Investigadores han invocado la teoría de la señalización para explicar los costosos rituales y requisitos de los grupos religiosos que resuelven los problemas de los oportunistas y promueven la cooperación (Iannaccone 1992, 1994; Irons 2001; Sosis 2003; Sosis y Bressler 2003). La teoría de la señalización también ha sido aplicada en la investigación sobre bandas (por ejemplo, Densley 2012, 2015; Pyrooz y Densley 2016) y al abandono del crimen. Notablemente, Bushway y Apel (2012) hallaron que los delincuentes que se presentaron como voluntarios a un riguroso y retador programa de empleo y especialmente aquellos que exitosamente culminaron el programa, daban señales de ser fundamentalmente diferentes de aquellos que elegían no participar en el programa. La prosecución voluntaria de programas de empleo después de la prisión eran un "signo de distanciamiento" difícil de fingir (Maruma 2012). Recientemente Densley y Pyrooz (2017) han propuesto una perspectiva sobre la señalización de la desvinculación de las bandas, pero es solamente teórica. Este estudio, en cambio, ofrece una aplicación empírica, de allí su contribución novedosa tanto a la literatura sobre desvinculación de bandas como sobre las bandas en prisión.

Este estudio también es una contribución a los debates relativos a la sinceridad de la práctica religiosa en prisión. Tal como sugiere Keane (2002), la sinceridad es más que un proceso *interno*: las bandas y las iglesias lideradas por prisioneros también definen la sinceridad a través de signos externos. Nuestra comprensión de la *conversión* en sí misma se basa en el trabajo de Smilde (2007) sobre la conversión al pentecostalismo entre hombres viviendo en los márgenes de Caracas, Venezuela. El estudio de Smilde ha trasladado la discusión más allá de la dicotomía de creencias genuinas/falsas arguyendo que el pentecostalismo ofrece una "agencia cultural", la cual permite a los individuos en situaciones sociales precarias entender sus decisiones religiosas como propias.

Sin embargo, la prisión es un lugar único porque casi todos los instantes de la vida del encarcelado son monitoreados por hombre o mujeres que viven el mismo bloque de celdas. La sinceridad de las conversiones que estudiamos tras

las rejas no eran juzgadas por articulaciones verbales de una teología particular o por "guiones de redención" (Maruna 2001), sino por la subsecuentes acciones del converso. Es también importante notar que las conversiones y prácticas de la fe ocurrían dentro del contexto de las iglesias pentecostales institucionalizadas dentro de la prisión, las cuales funcionaban autónomamente y cuya autoridad era considerada legítima tanto por las bandas de las prisiones como por la población carcelaria general. Aunque en la cárcel había practicantes del catolicismo y de otras fes, solo los pentecostales operaban organizaciones lideradas por los mismos prisioneros dentro de los bloques de celdas.

Métodos

Este estudio usa datos derivados de un estudio etnográfico más amplio sobre la vida dentro de las prisiones de Río de Janeiro (Johnson 2017). Lograr el acceso a las prisiones para llevar adelante este tipo de investigaciones es normalmente muy difícil (Jones 1995), pero ha generado importantes revelaciones sobre la vida en prisiones (por ejemplo Crewe 2009). El presente estudio comenzó con el primer autor pasando dos semanas viviendo dentro de dos prisiones en Minas Gerais, un estado vecino a Río. Pasó una semana en cada prisión, donde durmió en las celdas de los prisioneros, comió su misma comida, asistió a los servicios religiosos y participó diariamente en los de todos, como si estuviera encarcelado. Luego, entre julio 2010 y junio 2011, el primer autor condujo una observación participativa dentro de una de las cárceles de hombres y una penitenciaria de hombres en Río, haciendo un total de 40 visitas. En este periodo el autor asistió a 30 servicios pentecostales y grabó entrevistas privadas semiestructuradas en portugués con 15 prisioneros y con decenas de personas expresidiarias. El autor volvió a Río en 2012 y 2013 para realizar entrevistas de seguimiento con tres hombres expresidiarios y un estudio de caso de una iglesia liderada por un expresidiario (véase Johnson 2017).

Esta investigación fue aprobada por el comité universitario de ética. La mayor parte del trabajo de campo para este estudio fue llevado a cabo en una de las cárceles que llamaremos Salgado. El área de celdas de Salgado está dividida en dos unidades –literalmente "mazmorras" (Lessing 2010). El CV controla cinco celdas en el ala sur y, por lo tanto, a más de la mitad de los encarcelados. Las celdas fueron construidas para albergar entre 15 y 18 prisioneros, pero debido a la sobrepoblación regularmente albergan entre 50 y 60 y, en los peores días, hasta 80. Las paredes de hormigón blanco están manchadas de tierra, sudor y humedad. No hay ventanas, hay tan poca ventilación que las temperaturas alcanzan por momentos hasta los 56.7°C (Werneck 2010). El espacio es oscuro

y mohoso, iluminado por una pequeña televisión colgada de los barrotes con sábanas enrolladas como cuerdas. Por las noches, los hombres llenaban las literas y la mayoría dormían atestados sobre el suelo. Algunos debían permanecer de pie esperando turno para descansar o se ataban a los barrotes con sus camisas para poder dormir de pie.

Por motivos de seguridad relacionados con el uso de grabadoras en la prisión, gran parte de los datos se recopiló a través de cientos de conversaciones informales no grabadas con los presidiarios dentro de los bloques de celdas. Para triangular los datos, se llevó a cabo un trabajo etnográfico en docenas de iglesias en las favelas de la ciudad, donde también se realizaron las entrevistas con los expresidiarios liberados en los cinco años anteriores. Todas las notas de campo y archivos digitales de audio fueron luego transcritos, anonimizados y codificados temáticamente usando un programa de análisis de datos. En un esfuerzo por mitigar la "mitologización" por parte de los miembros de bandas (Decker y Van Winkle 1996, 49), hemos adoptado una perspectiva teórica y metodológica que prioriza a nuestros entrevistados como los arquitectos y narradores activos de sus propias experiencias, preguntándoles y permitiéndoles que expresen "sus propias narrativas" (Sandberg 2010). Nuestra codificación iterativa y nuestro análisis de sus propias palabras y acciones llevan a la formulación de los temas analíticos que presentamos a continuación.

Bandas y gobernanza

La influencia de las narco bandas como el Comando Vermelho (CV) en las prisiones de Río no puede ser sobreeestimada. De la misma manera que las bandas contralan ciertos vecindarios de la ciudad, contralan también partes de las prisiones de Río. La diferencia principal es que el poder de la banda dentro de la prisión está más concentrado y es más totalitario en el bloque de celdas que fuera de él (Lessing 2010). Aun así, los hombres encarcelados durante el ascenso de CV informan que la banda hacía que la vida fuese más predecible y menos violenta dentro de la prisión. Domingo, un hombre de cincuenta y cinco años que estuvo preso desde finales de los años 70 hasta principios de los 80 por una serie de robos a bancos y asaltos armados, recuerda el cambio que trajo consigo la banda a la cultura de la prisión:

> Las condiciones mejoraron en el momento en que se formó la banda porque pusieron fin a algunas de las cosas que pasaban. Los prisioneros dejaron de robarse unos a otros, de violarse, ya sabes… el Comando Rojo (CV) empezó a matar a la gente que hacía ese tipo de cosas dentro de la prisión.

La ley impuesta y ejecutada por el CV prohibía la violencia no autorizada entre prisioneros, castigaba los ataques sexuales con la muerte y exigía lealtad

a toda prueba con la banda. Esta ley trastocó el equilibrio de poder dentro de la prisión quitándoselo al Estado y dándoselo a los prisioneros y cambió fundamentalmente la vida dentro de la prisión.

En Salgado, más de la mitad de los residentes encarcelados habitaban un espacio al que tanto los internos como los guardias se referían como "Las celdas comando" porque todos los prisioneros en esas celdas estaban bajo el control directo del CV. La afiliación era reforzada a través de ritos diarios como el grito de guerra, un responsorio colectivo cantado por los internos que viven en esas celdas y que muestran su lealtad a la banda y a sus líderes.

Las cárceles de Río son lugares en los que el Estado brasilero tiene una débil presencia (Lessing 2010). La única provisión ofrecida por el estado son las tres comidas diarias. Nada más. Los guardias y la administración dictan algunas partes de la vida en prisión, pero como explicaba un ex-presidiario que pasó casi una década viviendo en las celdas del Comando Vermelho en una prisión de máxima seguridad, "no es que ellos (el Estado) no tenga ningún poder, porque te arrojan a la cárcel y no te dejan salir, pero una vez que estás en el bloque de celdas, los guardias no interfieren". Por ejemplo, muchos prisioneros llegan a Salgado con heridas abiertas y oscuros moretones infligidos por la policía durante el arresto. Dado que no hay cuidado médico en la cárcel, un prisionero que había trabajado en un hospital años antes asumió el papel de médico de la cárcel. En una estantería orgullosamente mostraba docenas de balas aplastadas y pedazos de metralla que había sacado de prisioneros recién llegados en los meses anteriores. Él era parte de un sistema más amplio de gobernanza informal dentro de la prisión.

La vida diaria dentro de los bloques de celdas tan solo era superficialmente monitoreada por las autoridades de la prisión; los prisioneros por sí mismos tenían un papel más importante en la conformación del orden y la rutina. Aunque el Estado tenía una presencia muy limitada tras las puertas de las prisiones de Río, la vida en ellas no era caótica. Las bandas ofrecían orden, o predictibilidad, gobernando su espacio con sus propias leyes y normas. Los líderes de la banda se ocupaban de detalles mundanos como por ejemplo quién dormía en las literas o sobre el piso, y también cosas más importantes como dar la orden a todos las celdas del bloque de quemar los colchones durante disturbios carcelarios. El CV instituía más que reglas simples de convivencia en las celdas, también obligaba a los miembros a comportarse de acuerdo a un determinado código ideológico y moral. El código demandaba coherencia en el carácter personal, total lealtad a la banda, obediencia absoluta a los miembros de más nivel y una política de tolerancia cero contra la cooperación con la policía.

La moralidad de la banda también definía ciertos crímenes como más respetables que otros. Robos armados, tráfico de drogas y violencia contra la

policía eran tenidos en más consideración que arrebatarle la cartera o el teléfono a una víctima desprevenida. Los crímenes sexuales, en particular los ataques contra mujeres y niños, eran considerados los actos criminales menos honorables y no eran tolerados por la banda ni en los vecindarios ni en los bloques de celdas que controlaban. Aunque la versión en portugués de "honor entre ladrones" no se usaba explícitamente, ha sido un componente importante de la ideología del grupo desde su nacimiento.

Las bandas imponían sus reglas y mantenían su poder dentro de la prisión a través de una estructura jerárquica. El líder del CV era el más poderoso interno en la prisión; a él se referían como el "presidente". El presidente era nombrado por los líderes institucionales de la banda y recibía información y órdenes de sus superiores a través de mensajes de texto enviados a teléfonos introducidos clandestinamente en la prisión, notas entregadas por familiares de visita e internos en situación de tránsito.

En Salgado no había dudas sobre quién estaba a cargo de las *Celas do Comando* (Celdas del Comando). Lucas, encarcelado por tráfico de drogas, posesión ilegal de un arma y vínculos con el crimen organizado, tenía la capacidad de acallar la permanente cacofonía en las celdas simplemente elevando un poco su voz. Un traficante de nivel intermedio en las calles, Lucas había escalado la jerarquía del CV dentro de Salgado y había sido nombrado el líder de su bloque de celdas por la banda cuando el anterior "presidente" había sido trasladado a otra prisión. Cuando Lucas caminaba por el pasillo, nunca tenía que detenerse porque los otros internos se apartaban de su camino. Lucas vigilaba visualmente los movimientos de casi 400 prisioneros en las cinco celdas del CV y siempre estaba "de guardia". Si había conflictos por comida, espacio en las literas o insultos percibidos, Lucas debía intervenir directamente. Mantenía contacto con los líderes de la banda en la calle y si sus superiores enviaban una orden, tenía que asegurarse de que la tarea era exitosamente realizada o enfrentar las consecuencias.

Lucas entendía su tarea como líder de la banda como una forma de dar orden y paz relativa a un lugar inherentemente impredecible, caótico y violento:

> La gente afuera cree que aquí somos animales, violando y matando todo el día. No es así, hermano. Aquí hay respeto. Todo el mundo está un poco al borde aquí, pero no permito que las confrontaciones pasen de gritos. [Larga pausa] Pero hay momentos en los que tengo que resolver ciertas cosas.

Lucas no aclara cómo "resuelve" los problemas y conflictos en las celdas del CV, pero las reglas de la banda que él ejecuta han efectivamente eliminado mucho del caos que afectaba a las prisiones antes de los años de domino de la banda.

Aunque las reglas del CV han probablemente aminorado la violencia y la incertidumbre en celdas que de otro modo no están vigiladas, no las han convertido en lugares completamente pacíficos. Los castigos por romper las reglas eran expeditos, violentos y a menudo mortales. Dos internos fueron ejecutados en los bloques de celdas durante el trabajo de campo en eventos separados, por violar las reglas de la banda. El miedo a ser juzgado y ejecutado por la banda era un tema que salía constantemente en las entrevistas.

El "jurado" es uno de los mecanismos que la banda usa para imponer obediencia a sus reglas dentro de la prisión. Junho, encarcelado por primera vez cuando tenía poco más de veinte años cuando fue arrestado a la salida de un club de samba con una pistola cargada sujeta a la correa y los bolsillos llenos de cocaína y dinero en efectivo, explicaba:

> Dentro de la prisión, el Comando Vermelho tiene un líder que decide qué le pasa a la gente allí dentro. Igual que la iglesia tiene un pastor que guía a la iglesia, la iglesia tiene a esta persona, que es responsable por 1.400 hombres en la prisión, que es responsable por todos. El presidente tiene su grupo y ellos "resuelven problemas" dentro de la prisión ¿sabes? Cogen a este tío que piensan ha hecho algo y lo lleva a una especia de juicio. Te cogen, ven qué has hecho, te juzgan y te sentencian.

Ocho meses después de ser puesto en libertad, Junho fue arrestado de nuevo y poco después del inicio de su segundo periodo en prisión, fue acusado por un compañero de banda de haber hablado con la policía, una de las más horribles ofensas a los ojos de la banda: "No hay perdón para las ratas en el Comando Vermelho". Tanto Junho como su acusador convivían en las celdas del CV, el asunto se elevó a los jerarcas de la banda para su resolución. El líder de la banda presidió como juez y llamó a la calle pidiendo evidencia. Afortunadamente para Junho, los testigos en la calle corroboraron su versión de la historia. Junho vivió. Pero su caso en un ejemplo de cómo la banda gobierna su espacio y ejerce la estructura de poder paralelo desde arriba que ha construido en la prisión. La relación entre el líder de la banda y los internos que viven en las celdas era simple para Junho: "tienes que hacer lo que [el líder de la banda] diga. ¿Entiendes? Si no lo hace terminas muerto en ese lugar".

Religión y gobernanza

El pentecostalismo es una versión joven y espiritual del cristianismo que se inició en la periferia del centro de la ciudad de Los Ángeles durante el Renacimiento de la Calle Azusa[1] a principios del siglo XX (Cox 1994). Desde

1 *Azusa Street Revival*, una famosa serie de sesiones de culto cristiano *revivalista* lideradas por el predicador William J. Seymour en 1906 en Los Ángeles. De esas reuniones surgió el pentecostalismo actual. *(N. del T.)*

que llegaron los primeros misioneros a las costas de Brasil en 1910, el crecimiento del pentecostalismo en ese país ha sido extraordinario. En 1900, no existía tal cosa como el pentecostalismo brasilero, pero para 1949 ya había más de 200.000 pentecostales en Brasil (Chesnut 1997). La floreciente fe tuvo una segunda ola de crecimiento coincidiendo con el proceso de urbanización masivo que Brasil experimentó en los años 50 y principios de los 60, a medida que los inmigrantes que llegaban a las ciudades abrazaban el nuevo movimiento. Una tercera ola de crecimiento se dio en los 80 y 90, y hoy Brasil tiene aproximadamente 25 millones de cristianos pentecostales. Esta última etapa de crecimiento ocurrió al mismo tiempo y en el mismo lugar del nacimiento y expansión de las narco-bandas en Río de Janeiro (Freston 1999). El éxito del pentecostalismo en las favelas es una de las razones por las que esa fe es tan reverenciada dentro de los bloques de celdas, ya que el paisaje religioso dentro de la prisión refleja el de los vecindarios en los que la mayoría de los internos vivían antes de ser arrestados.

Los grupos pentecostales organizados surgieron en el sistema de prisiones de Río en la década de los 80, luego de que las bandas firmemente establecieran su dominio en estos lugares. Esto es importante porque el "pentecostalismo de prisión", el pentecostalismo practicado por los internos en las cárceles de Río, fue formado en proximidad bandas como el CV. A principio de los años 90, antes de que los aún poco organizados grupos de internos pentecostales comenzaran a llamarse a sí mismos iglesias, se llamaban Comandos de Cristo, en alusión directa a la marca CV. A medida que crecía el número de pentecostales en la población carcelaria, se empezaron a organizar a sí mismos tomando prestadas estrategias de dos fuentes: las iglesias callejeras como la Asamblea de Dios, y las bandas de prisión como el CV.

Las prisiones de Río, específicamente los espacios pentecostales, son lugares intensamente religiosos. Nestor, el líder de culto de la iglesia en la prisión de Salgado, explicaba que poco después de rendirse a la policía: "Lo primero que hice fue buscar a la iglesia en la prisión. Sabía que básicamente en cada prisión o cárcel hay una iglesia conducida por los prisioneros". En los últimos veinte años esas iglesias conducidas por internos han evolucionado desde grupos poco organizados de internos pentecostales, a iglesias independientes conducidas por pastores, diáconos, secretarios y equipos encargados del culto, todos internos. A pesar de que estas iglesias no fueron directamente formadas por ministros religiosos de la prisión, ni tienen una afiliación formal, hay iglesias como la de Héroes de Cristo de Salgado en cada una de las cárceles y prisiones de Río de Janeiro. Estas iglesias sirven como centros de gravedad del pentecostalismo en las prisiones y, después de las bandas, son las organizaciones de internos más importantes y poderosas dentro del sistema de prisiones.

El pentecostalismo de las prisiones ha sido profundamente conformado por el contexto de esas prisiones, incluyendo a las bandas. En mi trabajo de campo, las huellas del CV eran evidentes en los grupos que practicaban la religión, lo cual explica en parte porqué las iglesias tiene legitimidad a los ojos de bandas como el CV. Como la banda, por ejemplo, los internos pentecostales controlan partes de la prisión. Igual que hay "Celdas del Comando", hay también *celas do irmaos*, "Celdas de Hermanos", las cuales pertenecen a los pentecostales que están en prisión. Thiago, un antiguo miembro del CV que se convirtió al pentecostalismo a su paso por una prisión de máxima seguridad por asesinato, explicaba, "Vivíamos juntos. Las Celdas de Creyentes están separadas. Separados de aquellos que no estaban comprometidos con Dios. Eran los pentecostales y los no pentecostales, ¿sabes?". En estas celdas los pentecostales daban las órdenes y formaban su propio poder paralelo dentro de la prisión.

El tamaño y estructura de las Celdas de Hermanos varía dependiendo de la institución. En algunas de las penitenciarías más grandes, los internos pentecostales controlan bloques enteros de celdas, pero en las cárceles más pequeñas y menos estables, poseían una única celda o parte de un pasillo. En todas las instalaciones, poseer espacio era importante para la iglesia en la prisión. La iglesia de Salgado, Héroes de Cristo, podía afirmar poseer los últimos veinte metros al final del corredor del bloque de celdas, y los internos trataban ese espacio como sagrado, un área separada del resto de la cárcel profana. El pastor de la iglesia decía:

> La iglesia tiene que ser respetada, así que no quiero a nadie fumando en espacio de la iglesia, porque el tiempo de culto es sagrado. Vemos el respeto que tienen [los internos no afiliados a la iglesia] por nosotros, un miedo. En el momento en que da comienzo el servicio religioso se hace silencio para que puedan escuchar la palabra, se ponen sus camisas y escuchan a Dios.

Notablemente, otros internos del bloque de celdas cumplían con las expectativas de los internos pentecostales. Los internos que no tenían ninguna intención de participar en los servicios de la iglesia, sin embargo apagaban sus cigarrillos, se ponían sus camisas y, si había espacio, se retiraban a sus celdas cuando la iglesia sacaba biblias y panderetas.

Las iglesias de las prisiones eligen a sus líderes democráticamente. Los internos miembros de la iglesia escogen quién servirá como su pastor, diácono, secretarioy líder del culto. El pastor de la prisión de Salgado describe el proceso así: "Votamos basándonos en cómo vive el hermano día a día, su contribución al trabajo, el ejemplo que da; eso es lo que importa". Las elecciones son muy distintas a las campañas de la política nacional porque los candidatos son juzgados por su vida diaria, no por las proclamas de campaña.

El pastor es el líder indiscutible de la iglesia de la prisión. Cuando Junho, el interno que había comparecido ante un tribunal del CV, describía el papel del líder de la banda en la prisión, lo comparaba con el de un pastor. "Igual que la iglesia tiene un pastor que guía a su iglesia", decía, "la banda tiene a un tío que es responsable por 1.400 hombres en la prisión". La comparación tenía sentido desde la perspectiva del interno porque tanto el pastor de la prisión, como el líder de la banda, son líderes visibles e influyentes dentro de la prisión. En Salgado, el pastor era el "jefe" de las celdas pentecostales. Hacía la mayor parte de las predicaciones, organizaba las comuniones, conducía los servicios de culto, rezaba antes de rituales importantes y presidía el equipo de líderes de la iglesia. Sus deberes iban más allá de conducir los ritos religiosos en la prisión, también estaba a cargo de ejecutar las reglas y regulaciones de la iglesia.

Pertenecer a una banda o a una iglesia en prisión, requiere sumisión a la autoridad. Junho sobrevivió a su incidente frente al tribunal del CV, pero luego de su conversión pública durante un servicio pentecostal, se mudó con sus pertenencias personales a las celdas pentecostales y de inmediato estuvo bajo la nueva autoridad: el liderazgo de la iglesia en la prisión. Junho dice que los internos de las Celdas de Hermanos le dieron la bienvenida, pero la transición resultó ser difícil por el estilo de vida disciplinado, las rutinas diarias de oración, los servicios de culto diarios y los estudios bíblicos requeridos por la iglesia de la prisión a sus miembros.

Además del riguroso horario de servicios del culto y oraciones, la marihuana que Junho fumaba a lo largo del día para hacer la vida más llevadera en prisión dejó de ser una opción. Tuvo conflictos con sus nuevos compañeros de celda y con los líderes de la iglesia durante las primeras semanas luego de su conversión. Cuando el conflicto se hizo más serio, uno de los diáconos de la iglesia lo llamó a aparte y lo confrontó en términos claros: "La clave para ser un creyente dentro de la prisión es simple: obediencia. No se puede ser un creyente y no obedecer. Si no obedeces el liderazgo de tu pastor, estás desobedeciendo a Dios". El nuevo grupo de líderes de Junho operaban de acuerdo a un conjunto distinto de reglas y valores que la banda, pero esperaban que todos dentro de su espacio se sometieran a su autoridad con la misma devoción y lealtad incuestionables.

Desvinculación de las bandas en prisión

Es en la intersección de estas dos instituciones de gobernanza, la pandilla y la Iglesia, que la señalización se hace necesaria. La cuestión de la autenticidad está siempre presente en la filiación religiosa en la prisión. El CV permitía a sus

miembros abandonar la banda por la iglesia si su conversión era considerada "genuina" y "auténtica". Así mismo, la iglesia aceptaba a casi todo el mundo si su fe era considerada "sincera". La cosa era ¿cómo puede la autenticidad ser evaluada? Conversiones deshonestas amenazaban la duramente ganada reputación de la banda y de la iglesia. Aquellos a quienes se les descubriese que fingían su conversión para dejar a la banda, sufrían sanciones violentas y a menudo mortales. Un pastor de la iglesia en prisión señalaba: "Si un miembro no está obedeciendo las reglas y normas de la iglesia, si no se está adaptando, será expulsado tan rápidamente como fue admitido. No se puede dañar la labor de la iglesia".

Dado que la banda permitía a sus miembros convertirse en pentecostales y abandonarla, les interesaba asegurarse de que los conversos cumpliesen con las rigurosas expectativas del pentecostalismo, de otra manera se arriesgaban a poner en peligro su control sobre todos sus miembros. Al mismo tiempo, la fe pentecostal en la prisión siempre estaba bajo sospecha y los motivos últimos estaban en juego, después de todo, los internos son criminales y los criminales son inherentemente indignos de confianza (Gambetta 2009). Aunque a Junho se le permitió abandonar el CV luego de su conversión, fue objeto de acoso por parte de sus antiguos compañeros de celda. "Me lapidaron, fue duro. Me dijeron: 'Ahora solo te escondes detrás de la Biblia. Es fácil ser un creyente aquí adentro, queremos ver lo que pasa cuando salgas de aquí'. En verdad me acosaron".

Para complicar más el asunto, la iglesia de la prisión admitía a criminales acusados de crímenes sexuales. Estos hombres son muy vulnerables a ataques violentos en prisión, de modo que la iglesia tenía que permanentemente demostrar que no se estaban "escondiendo detrás de la Biblia", como se suele decir en prisión. El cambio interno tenía que ser comunicado al exterior de modo que fuese observable y, para disuadir el oportunismo, costoso. Los diarios y difíciles de fingir rituales del pentecostalismo en prisión, señalaban al resto de esta que la iglesia era seria y que sus conversos debían ser dejados en paz.

Ritos de iniciación

La conversión religiosa es un compromiso individual hecho a través de un rito público designado para separar a los comprometidos de los no comprometidos. Algunos internos, como Pedro, quien fuera arrestado luego de un robo frustrado a una joyería, eran conversos al pentecostalismo antes de entrar a prisión. Pero como se habían apartado de las enseñanzas de la fe, tenían que hacer compromisos adicionales, o re-comprometerse, con la fe dentro de la prisión:

> El 27 de abril decidí ir al servicio religioso aquí en la cárcel. Yo había sido predicador en la calle, pero me había apartado del plan de Dios para mi vida.

> En el servicio en la prisión la palabra de Dios me tocó profundamente. Al final del sermón el pastor preguntó, "¿Quieres reconciliarte con Dios? Esta es tu oportunidad". Dios me habló al corazón en esa oportunidad y confesé a Dios lo que había hecho y como había desobedecido su palabra y pecado contra mi familia y contra mi esposa. Lloré como un niño. Fui al servicio religioso al día siguiente con el deseo de deshacer las cosas que había hecho.

El lacrimoso compromiso de Pedro con Dios en Salgado marcaba, no una conversión inicial, sino un retorno a la fe. En el híper-masculino mundo de la banda (Messerschmidt 1993), llorar conlleva un costo y tal demostración da información sobre las proclividades pro-sociales subyacentes del interno (Winegard et al. 2014). Pero Pedro tuvo que hacer más que estallar en llanto para convencer a sus compañeros de celda de que la renovación de su compromiso era sincera. Las lágrimas de Pedro no eran las primeras que los demás habían visto. Sus compañeros internos, por tanto, atentamente vigilaban cómo Pedro vivía su vida en prisión.

Carlos no era una persona religiosa antes de ingresar a prisión, pero a los diez años de estar en la cárcel por asesinato, asistió a un servicio de culto pentecostal en su bloque de celdas. Cuando el pastor interno preguntó si alguien quería dar su alma a Cristo, Carlos levanto la mano. El pastor atravesó la multitud y puso sus manos sobre la cabeza de Carlos. Empezó una oración de rápida cadencia que fue aumentando en volumen hasta que Carlos cayó al suelo. "Cuando al fin me levanté", dice Carlos, "me levanté como otra persona. Creo que la legión de demonios que estaba dentro de mí, toda, me dejó ese día".

Los compañeros de prisión ayudaron a Carlos a levantarse y, una vez que sacudió la cabeza y recuperó el conocimiento, se metió la mano en el bolsillo, sacó un paquete de cigarrillos y se lo dio a otro interno. Regalar los cigarrillos era el primer acto de un pentecostal practicante –los pentecostales no fuman –y así Carlos enviaba una señal a los hombre que lo rodeaban de que ahora era un *crente* [creyente].

Luego de este primer compromiso público con Dios frente a los compañeros de celda, Carlos hizo cambios de vida adicionales para ajustarse a las estrictas expectativas pentecostales dentro de la prisión. Explicaba: "Empecé a alabar el nombre de mi salvador Jesucristo allí mismo en la prisión, ya sabes. Deje todo eso de fumar y consumir cocaína. Solía usar prostitutas, pero también deje de hacerlo". Pero la conversión de Carlos significó más que simplemente apartar los vicios de su vida. Luego de aquella oración que literalmente lo tiró al suelo, formalmente dejó la banda a la que había servido durante más de diez años y se unió a la iglesia presidida por los internos. La banda me dejó marchar porque pudo ver la sinceridad en mi corazón. Podían ver que no eran mentiras lo que salía de mis labios y las lágrimas que rodaban por mis mejillas no eran mentiras".

En otras palabras, es fácil profesar un deseo de desvincularse de la pandilla y luego renegar del compromiso una vez que tal desvinculación pide sacrificios. La conversión pública de Carlos y los subsiguientes cambios en su estilo de vida fueron suficientes para convencer a sus antiguos compañeros de banda y a sus nuevos compañeros de iglesia de que su compromiso era sincero.

Signos de conversión

Una vez convertido o re-comprometido, el interno pentecostal afirma su identidad a través de rituales religiosos, dramáticos y mundanos. A pesar de la falta de recursos, los rituales tradicionales como el bautismo y la comunión son partes importantes de la vida de la iglesia en prisión. La iglesia en prisión también usa rituales no tradicionales, que han nacido dentro de la prisión y que se ajustan al contexto de ella, para señalizar su presencia y pasión al resto de la prisión.

Por ejemplo, las iglesias en prisión, como Héroes para Cristo, readaptan el *grito de guerra* de las bandas y lo usan para cerrar los servicios del culto. En vez de emplear el ritual de responsorio para alabar y mostrar lealtad a la banda, se cambian las palabras para permitir a los internos mostrar lealtad a la iglesia. Para iniciar el canto, el pastor interno gritaba a su máxima capacidad: "¿Por qué somos salvados?" a lo que los internos de la congregación responden "¡Por la sangre de Cristo!". Igual que el *grito* de la banda, la intensidad se incrementa con cada frase. "¿Si él es vuestro pastor?" grita el pastor interno, "¡Entonces nada nos faltará!" responde la congregación. Finalmente, audible en todo el bloque de celdas, el pastor concluye con "Iglesia, juntos con todos los internos aquí, con tremenda fe, danos Señor Jesús…" A lo que los internos responden con el máximo volumen posible: "¡LIBERTAD!" Este grito de guerra de la iglesia es un mensaje claro para todo el bloque de celdas, enviado a través de un medio conocido por la banda.

Vestimenta

Aparte de los rituales religiosos representados por las iglesias de la prisión, había pocas dudas acerca de cuáles internos pertenecían a las iglesias pentecostales de la prisión. En la penitenciaría, los presos modificaban la camiseta blanca obligatoria pintando sobre ella una Biblia abierta con una paloma volando a través de una reja de la ventada de una cárcel, el logo de la iglesia, identificándose como miembros de la iglesia. Las camisetas eran una innovación relativamente nueva, unos años atrás los internos pentecostales usaban chaquetas de traje, pantalones de vestir y corbatas en la prisión. Uno de los internos señala que cuando fue encarcelado y vivió en las Celdas de Hermanos:

> A un pentecostal verdadero se le reconocía por cómo se vestía y por el porte que llevaba. ¿Sabes cómo eran los pentecostales? ¿Los que no iban a nadar sin camisa, o los que siembre llevaban pantalón? En la prisión, así era como se reconocía a un pentecostal: camisa manga larga y pantalón.

La vestimenta, en otras palabras, cumplía una función de señalización. Los internos pedían a sus familiares que les llevasen camisas de vestir, sacos, corbatas y pantalones y usaban esta ropa todos los días en la prisión, no solo durante los servicios, dejando sin lugar a dudas quién era miembro de la iglesia de la prisión y quien no lo era. El interno aclaraba, "exactamente, usábamos ropa distinta. Caminábamos por ahí de manera muy activa". Flores (2013, 170) y Brenneman (2011) observan cambios similares de "incorporación blanda" en los programas de recuperación de las bandas en Los Ángeles y en América Central. Pero la vestimenta no hace al hombre. Son cosas informativas pero no necesariamente "difíciles de fingir", lo que explica la necesidad ir más allá en la señalización del compromiso por la conversión.

Ama a tu hermano

Abstenerse de comportamientos "pecaminosos" era uno de los requisitos del pentecostalismo en prisión, lo cual llevó a Carlos, por ejemplo, a dejar las drogas. La abstinencia es, en sí misma, una señal de compromiso difícil de fingir, pero además los internos señalan sus cambios internos a través de proclamas y demostraciones públicas de amor y devoción por sus compañeros en la prisión. Proclamas que van en contra de las nociones tradicionales del comportamientos de las bandas y de la masculinidad (véase también Brenneman 2011, Flores 2013). Marcio, un antiguo interno explicaba que la paz entre los miembros de la iglesia no sólo es un deseo, es un requisito:

> En las celdas pentecostales tienes que respetar a tus hermanos. Tienes que tener buena relación unos con otros. Porque en las Celdas de Hermanos, no puedes tener conflictos con nadie y no puedes decir "Yo no hablo con este". Esa actitud no es una opción. En las Celdas de Hermanos todos tienen que hablar con todos. Te tengo que ayudar. Por ejemplo, incluimos a los que están solo en nuestras horas de visitas junto a nuestras visitas. Podemos darles ayuda material o de algún otro tipo, pero tiene que haber unidad.

De acuerdo a Marcio el mandato bíblico de "amar a tu vecino" era interpretado literalmente en el pentecostalismo de prisión. "Unidad" puede ser un concepto abstracto, pero no lo era así en las iglesias de la prisión, de hecho, se hacía tangible a través de rituales incorporados dentro de los bloques de celdas. La camaradería y la solidaridad entre los miembros de la iglesia eran visibles para todos los internos de las cárceles y prisiones de Río. Durante los servicios

de culto en Salgado, por ejemplo, los miembros de la iglesia de la prisión y otros internos que asistían a los servicios respondían a la admonición del pastor de que los cristianos debían "amar a sus hermanos" tornando a la persona que tenían al lado, abrazándola y diciéndole que la amaban. El primer autor de este artículo estaba entre los internos de una congregación durante un servicio y para su sorpresa recibió decenas de abrazos en el momento señalado por el pastor. La escena de cientos de abrazos entre los internos, seguidos de "te amo" o "Jesús te ama" no puede pasar desapercibida por el resto de la prisión. Aunque este no es un ritual enraizado en siglos de tradición de la iglesia como lo son la comunión y el bautismo, ofrece una oportunidad para representar uno de los valores centrales de la iglesia de la prisión. En este contexto el amor no era un sentimiento, era un comando seguido por un acto. Para los internos pentecostales no era suficiente llamarse "hermano" entre ellos. En la prisión, el hablar debía ser secundado por acciones costosas y la unidad debía ser vista además de sentida.

En los momentos antes de que Pedro dejase Salgado para comparecer ante el juez y recibir su sentencia final, los miembros de la iglesia de la prisión mostraron su solidaridad de una manera distinta. Cuando pasaba por el corredor de la cárcel, los internos rodearon a Pedro y le pusieron las manos sobre la cabeza, en el cuello, los hombros, pecho y brazos. Las manos de los miembros de la iglesia le cubrían casi cada centímetro de su cuerpo mientras rezaban por él, por su sentencia y por su futuro. Aquellos que no podían alcanzar su cuerpo extendían sus manos hacia la cabeza inclinada de Pedro y unían sus voces a las decenas de oraciones que llenaban espacio. Pedro cerró los ojos, apretó su Biblia y levantó los las manos al cielo como si ya estuviese celebrando la decisión del juez. Una vez un concepto abstracto como la unidad era hecho visible y tangible y en su último momento dentro de Salgado, el apoyo de la iglesia literalmente apretaba el cuerpo de Pedro. La escena era también un poderoso mensaje para los internos que observaban el ritual, mucho más potente que si fuera transmitida a través de un sermón.

Compartiendo las posesiones

Las iglesias de las prisiones son organizaciones independientes, no reciben apoyo regular de las iglesias en la calle, las denominaciones o ministerios de prisiones. Sus presupuestos operativos vienen de la misma fuente de los de otras iglesias independientes: dinero recolectado de los miembros. Debido a que los miembros son casi todos pobres, carentes de derechos y dependientes de los pocos recursos que les dan sus familiares, el hecho de que estén dispuestos a dar dice mucho sobre sus compromisos a una vida post-bandas. La práctica de

la generosidad y el dar recursos escasos a sus colegas con necesidad permite a los internos practicar su fe de forma tangible y medible. Los miembros de la iglesia son observados compartiendo o donando artículos básicos como jabón, dentífrico, medicinas, incluso ropa. Cristiano, elegido pastor de la iglesia de Salgado luego de que Pedro fuera transferido, explica:

> Hay otros que no tienen a quién acudir, a veces se vienen abajo y colapsan, sollozando amargamente, porque ven que su esposa necesita pollo o pañales para los niños. Entonces la iglesia sale a ruedo. …Usamos el diezmo de los miembros de la iglesia en la gente que no recibe visitas. Lo gastamos en ellos. Compramos dentífrico, jabón, medicamentos por prescripción, sandalias, los materiales básicos para sobrevivir a diario.

Si una persona era arrestada e ingresada a Salgado sin camisa, se quedaban sin camisa hasta que un familiar les trajese una u otro interno les diera una. Cuando un miembro de la iglesia literalmente se quitaba la camisa para dársela a otro, señalaba o comunicaba algo sobre sí mismo: nociones altruistas del dar y del sacrificio (por ejemplo Gintis et al 2007). Miembros de la iglesia "salían al ruedo" para dar asistencia de emergencia a sus colegas. En una ocasión, la iglesia hizo una colecta especial de más de 300 Reais (alrededor de 100 dólares) para pagar un pasaje de autobús de una madre que viajó de un estado vecino para visitar a un interno.

Acogiendo a los descastados

En la subcultura de la prisión la agresión sexual rivalizaba con el ser un "soplón" de la policía como la ofensa más estigmatizada. Los hombres condenados por pedofilia o violación están sometidos a dos castigos separados: uno el ordenado por el juez y el otro ordenado por sus compañeros internos una vez que arriban a prisión. En mi trabajo de campo, el segundo juicio impuesto por los internos, incluía desde la total exclusión y aislamiento, a la tortura y la ejecución.

El primer autor de este trabajo conoció a agresores sexuales a quienes les habían partido los dientes a golpes durante su primera noche en prisión, otros habían sido severamente quemados por sus compañeros internos como castigo post-sentencia. Aún otros nunca llegaron al juicio, fueron asesinados el día en que llegaron a la cárcel. En efecto, puede haber una considerable presión social sobre el interno para vengar una agresión sexual cometida en su barrio, especialmente si el agresor es internado en el mismo bloque de celdas.

Asociarse con agresores sexuales en prisión sobrellevaba un alto costo. Pero las iglesias en prisión no participaban en las golpizas a los agresores sexuales

acusados o convictos. En cambio, la congregación acogía a los descastados. El pastor de la iglesia Héroes de Cristo explicaba por qué la iglesia ofrecía protección a los internos que habían sido condenados por crímenes tan altamente estigmatizados:

> La realidad de la vida en prisión es que el atrapado por el 214, el 214 del código penal, que es por violación o pedofilia, no es aceptado en la prisión. La persona arrestada por este crimen no es bien recibida aquí. De modo que la iglesia trabajo con la palabra de Dios, porque para Dios una mentira pequeña es igual a una mentira grande, los pecados no son de tamaños distintos. Ser atrapado con el 155 [robo] puede que no conlleve una sentencia de prisión larga, pero para Dios no hay diferencia entre eso y abusar de una vida, ser un pedófilo… Siempre estoy machacando este punto, Dios ama a la prostituta, Dios ama al violador, Dios no ama su actitud, el pecado que comete, pero Dios está ahí, con los brazos abiertos para transformarles en una nueva creación.

Acoger al descastado es otra señal difícil-de-fingir de que un interno ha dejado atrás las expectativas y violencia de las bandas.

La mayoría de los miembros de las iglesias de prisión no estaban cumpliendo condena por crímenes relacionados con agresiones sexuales, pero no importa el tipo de convicción, unirse a la comunidad pentecostal de los internos no era solamente un alivio para un interno amenazado, sino que requería un trabajo de 24 horas al día siete días a la semana de compromiso a las reglas y rituales de la iglesia. En las celdas tanto de la banda como de la iglesia de prisión, los miembros tenían reglas que debían obedecer y la desobediencia tenía consecuencias.

No todos los miembros se adherían a las regulaciones de la iglesia. Cuando se descubrió a un interno en una de las celdas pentecostales abusando sexualmente de un miembro de la iglesia más joven, por ejemplo, el agresor fue de inmediatamente removido de la comunidad. El castigo de la iglesia no se limitó a la simple expulsión: el pastor apeló a la administración para que el hombre fuese transferido. La administración estuvo de acuerdo y el agresor fue trasladado al ala más peligrosa de las más notables prisiones de Río. Tal traslado equivalía a una sentencia de muerte. Tal como había consecuencias para los miembros CV cuando rompían las reglas de la banda, las había muy severas para los internos que desobedecieran las reglas de la iglesia de la prisión.

Discusión y conclusión

Este estudio se levanta sobre las recientes aplicaciones de la teoría de la señalización al estudio del abandono del crimen (Bushway y Apel 2013), bandas (por ejemplo Densley 2012; Pysooz y Densley 2016) y desvinculación de las bandas (Densley y Purooz 2007), para examinar cómo la desvinculación de la

bandas ocurre en prisión y el papel de la religión en el proceso. Es fácil afirmar el deseo de desvincularse de las bandas y luego renegar del compromiso una vez que tal desvinculación acarrea sacrificios. La "recuperación" religiosa de las bandas (Flores 2013) a través del pentecostalismo de prisión, recargado de rituales, resuelve este problema de dos maneras: a) fuerza al individuo a comportamientos costosos y b) permite a los otros evaluar el compromiso del individuo con la desvinculación a través de la observación de estos costosos rituales. Si uno no está comprometido con la desvinculación, es poco probable que pase horas en laboriosos y dolorosos rituales de recuperación.

La conversión religiosa es costosa, pero no necesariamente violenta y, como demuestra este estudio, relativamente común, con lo cual se cuestiona el conocimiento común sobre la perspectiva de la desvinculación de las bandas en prisión (Fong 1990; Skarbek 2014), lo cual es un aliciente para administradores públicos y activistas. La programación religiosa es un paliativo alternativo a la supresión de bandas o a las políticas de aislamiento (véase Toch 2007; Winterdyk y Ruddell 2010) y a las prácticas de segregación y prácticas de reuniones "informativas" sobre las bandas (Burman 2012), diseñadas para "desatar" los lazos residuales con las bandas (Pyrooz y Decker 2011).

Sin embargo, la iglesia solo funciona como una alternativa viable a la banda porque ha logrado legitimidad a los ojos de los miembros de la banda. Las prisiones brasileras están gobernadas por dos "poderes de control", la banda y la iglesia (Kerley, Deitzer y Leban 2014). Ambos poderes tiene fuertes incentivos para mantener su reputación y el orden. Los hacen manteniendo ciertos "parecidos". La imitación es más que una sincera forma de adulación, reduce las "distorsiones" no intencionales de los individuos dentro del ambiente de la prisión, haciendo que todos los signos sean observables (Connelly et al. 2011). Al igual que el miembro de la banda señala su deferencia hacia el líder de la banda, los miembros de la iglesia señalan su deferencia hacia el pastor de la iglesia, y la iglesia y la banda se muestran cierto respeto mutuo. Las reglas son consistentes. El resultado es que la banda y la iglesia "hablan el mismo idioma" y por tanto, los signos de la desvinculación son enviados y recibidos (Densley y Pyrooz 2017, 18). Es más, si los signos de desvinculación son lo suficientemente fuertes, no solo los miembros de la banda, sino también los reclusos más despreciados como por ejemplo los agresores sexuales, pueden "demostrar" su transformación personal y cambiar de bando a través del cumplimiento de las reglas y la participación pública en los rituales de la iglesia (bautismo, servicios de culto diarios, ayunos, compartir los recursos, amar a otros miembros, etc.) La historia narrada aquí es una en la que la señalización exitosa entre los poderes de control puede reducir la violencia en la prisión (Gambetta 2009).

El pentecostalismo en prisión está excepcionalmente situado para ser un mecanismo efectivo para la desvinculación de las bandas porque las iglesias lideradas por reclusos no son apoyadas o patrocinadas por la administración de las prisiones. Las bandas pueden mantener la integridad de sus códigos morales, las cuales explícitamente enmarcan a la administración de la prisión y a la policía como sus enemigos, si los miembros deciden convertirse o unirse a la iglesia autónoma y liderada por reclusos porque esta no está patrocinada por la administración.

Tampoco están los reclusos pentecostales bajo la égida de alguna particular iglesia o ministerio fuera de la prisión. No dependen de fuentes financieras externas y no se les requiere seguir las líneas o límites de instituciones externas. Esta independencia permite a las iglesias de reclusos ser mucho más dinámicas y maleables que si estuviesen bajo el control de organizaciones externas. Pueden innovar y adaptar su organización a su entorno si así lo necesitan, aún si eso implica parecerse a la banda de la prisión. La estructura parecida a la de la banda de las iglesias de prisión y sus rituales como el grito de guerra son ejemplos de cómo las innovaciones inspiradas por fuentes internas de la prisión reflejan el contexto de los internos y probablemente no hubiesen surgido si fueran cosas dictadas desde fuera de la prisión.

La "recuperación" de los miembros de las bandas es un tema emergente en la literatura (por ejemplo, Flores 2013), pero la perspectiva de la señalización ofrece una interpretación distinta sobre cómo la religión facilita la salida de la vida de la banda y cómo "prácticas y demostraciones corporales" pueden comunicar un cambio externo a los observadores (Flores 2016, 1). Más que proveer una "nueva identidad social" o un "lenguaje y marco para el perdón" (Maruna, Wilson y Curran 2006, 161), el pentecostalismo facilita la desvinculación de las bandas porque claramente separa de otros prisioneros al adherente enviando así una señal de reconocimiento e incentivo para la desvinculación de miembros de la banda. Esto tiene implicaciones prácticas coherentes con nociones de "vergüenza reintegrativa" (Braithwaite 1989). Notablemente, la iglesia usa su estatus dentro de la prisión para "responder por" el exmiembro de la banda y al hacerlo, hace aceptable para los otros asumir el concepto de "cambio interno" y enfocarse en los signos externos de la desvinculación –lo cual representa una perspectiva diferente a las tradicionales de gestión de riesgo que cuestionan la sinceridad de la conversión y/o a los injustamente estigmatizados exmiembros de la banda (Maruma 2012).

Referencias

Bacharach, Michael y Diego Gambetta. 2001. Trust in signs. En *Trust in society,* ed. Karen Cook. Nueva York: Russell Sage Foundation. Pp. 148-184.

Baumeister, Roy. 1991. *Meanings of life*. Nueva York: Guilford Press.

Berk, Bernard. 1966. Organizational goals and inmate organization. *American Journal of Sociology* 71: 531.

BliegeBird, Rebecca y Eric Smith. 2005. Signaling theory, strategic interaction, and symbolic capital. *Current Anthropology* 46: 221–248.

Bjorgo, T. (2002). *Exit neo-nazism: reducing recruitment and promoting disengagement from racist groups, nupi working paper 627*. Oslo: Norwegian Institute of International Affairs.

Braithwaite, John. 1989. *Crime, shame and reintegration*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press.

Brenneman, Robert. 2011. *Homies and hermanos*. Nueva York: Oxford University Press.

Brotherton, David, y Barrios, Luis. 2011. *Banished to the homeland*. Nueva York: Columbia University Press.

Bubolz, Bryan y Pete Simi. 2015. Disillusionment and change: A cognitive-emotional theory of gang exit. *Deviant Behavior* 36: 330–345.

Burman, Michelle. 2012. *Resocializing and repairing homies within the texas prison system*. Austin, TX: Universidad de Texas en Austin.

Bushway, Shawn y Robert Apel. 2012. A signaling perspective on employment-based reentry programming. *Criminology & Public Policy* 11: 21–50.

Camp, George y Camille Graham Camp. 1985. *Prison gangs*. Washington, DC: EEUU Departamento de Justicia.

Carson, Dena y Michael Vecchio. 2015. Leaving the gang: A review and thoughts on future research. In *The Handbook of Gangs*, eds. Scott Decker y David Pyrooz, Hoboken, NJ: Wiley, pp. 257–275.

Chesnut, R. Andrew. 1997. *Born again in Brazil.* New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Clear, Todd, Patricia Hardyman, Bruce Stout, Karol Lucken, y Harry Dammer. 2000. The value of religion in prison. *Journal of Contemporary Criminal Justice* 16: 53–74.

Clear, Todd y Melvina Sumter. 2002. Prisoners, prison, and religion: Religion and adjustment to prison. *Journal of Offender Rehabilitation* 35: 127–159.

Cox, Harvey. 1994. *The rise of pentecostal spirituality and the reshaping of religion in the twenty-first Century.* Nueva York: Addison-Wesely.

Crewe, Ben. 2009. *The prisoner society: power, adaptation and social life in an English prison*. Oxford: Oxford University Press.

Cronk, Lee 2005. The application of animal signaling theory to human phenomena: Some thoughts and clarifications. *Social Science Information* 44: 603–620.

Darke, Sasha. 2013. Inmate governance in Brazilian prisons. *The Howard Journal* 52: 276.

Decker, Scott, David Pyrooz y Richard Moule. 2014. Disengagement from gangs as role transitions. *Journal of Research on Adolescence* 24: 268–83.

Decker, Scott y Janet Lauritsen. 2002. Leaving the gang. En: *Gangs in America*, ed. CR Huff. Thousand Oaks, CA: Sage, pp. 51–70.

Decker, Scott y Barrik van Winkle. 1996. *Life in the gang*. Nueva York: Cambridge University Press.

Densley, James. 2012. Street gang recruitment: Signaling, screening and selection. *Social Problems* 59: 301–321.

Densley, James. 2015. Joining the gang: A process of supply and demand. En *The Handbook of Gangs*, eds. Scott Decker y David Pyrooz, 235–256. Hoboken, NJ: Wiley.

Densley, James y David Pyrooz. 2017. A signaling perspective on disengagement from gangs. *Justice Quarterly.* doi: 10.1080/07418825.2017.1357743.

Dodson, Kimberly, Leann Cabage y Paul Klenowski. 2011. An evidence-based assessment of faith-based programs: do faith-based programs work to reduce recidivism? *Journal of Offender Rehabilitation* 50: 367–383.

Duwe, Grant y Michelle King. 2013. can faith-based correctional programs work? an outcome evaluation of the innerchange freedom initiative in minnesota. *International Journal of Offender Therapy and Comparative Criminology* 57: 813–841.

Fleisher, Mark y Scott Decker. 2001. An overview of the challenge of prison gangs. *Corrections Management Quarterly* 5: 1–11.

Flores, Edward. 2013. *God's gangs*. Nueva York: New York University Press.

Flores, Edward. 2016. 'Grow your hair out': Chicano gang masculinity and embodiment in recovery. *Social Problems* 63: 590–604.

Fong, Robert. 1990. The organizational structure of prison gangs: A Texas case study. *Federal Probation* 54: 36–43.

Fong, Robert y Ronald Vogel. 1995. A comparative analysis of prison gang members, security threat group inmates, and general population

prisoners in the Texas Department of Corrections. *Journal of Gang Research* 2: 1–12.

Freston, Paul. 1995. Pentecostalism in Brazil: A brief history. *Religion* 25: 119–133.

Gambetta, Diego. 2009. *Codes of the underworld.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Gaston, Shytierra y Beth Huebner. 2015. Gangs in correctional institutions. In *The Handbook of Gangs*, eds. Scott Decker y David Pyrooz. Hoboken, NJ: Wiley. Pp. 328–344.

Gintis, Herbert, Samuel Bowles, Robert Boyd y Ernst Fehr. 2007. Explaining altruistic behavior in humans. En *Handbook of evolutionary psychology*, eds. R. Dunbar y L. Barrett. Oxford: Oxford University Press. Pp. 605–620.

Giordano, Peggy, Stephen Cernkovich y Jennifer Rudolph. 2002. Gender, Crime, and Desistance: Toward a Theory of Cognitive Transformation. *American Journal of Sociology* 107: 990–1064.

Griffin, Marie, David Pyrooz y Scott Decker. 2013. Surviving and thriving: The growth, influence and administrative control of prison gangs. En *Crime and Crime Reduction: The Importance of Group Processes*, eds. Jane Wood y Teresa Gannon. Nueva York: Routledge. Pp. 137–156.

Haeri, Niloofar. 2017. Unbundling sincerity. *Journal of Ethnographic Theory* 7: 123–138.

Harper, Cecelia. 2016. How Do I Divorce My Gang?: Modifying the Defense of Withdrawal for a Gang-Related Conspiracy. *Valparaiso University Law Review* 50: 765–818.

Howell, James C. 2007. Menacing or mimicking? Realities of youth gangs. *Juvenile and Family Court Journal* 58: 39–50.

Iannaccone, Lawrence. 1992. Sacrifice and stigma: reducing free-riding in cults, communes, and other collectives. *Journal of Political Economy* 100: 271–291.

Iannaccone, Lawrence. 1994. Why strict Churches are strong. *American Journal of Sociology* 99: 1180–1211.

Irons, William. 2001. Religion as a hard-to-fake sign of commitment. En *Evolution and the Capacity for Commitment*, ed. R. Nesse. Nueva York: Russell Sage Foundation. Pp. 292–309.

Irwin, John and Donald Cressey. 1962. Thieves, convicts, and the inmate subculture. *Social Problems* 54: 590–603.

Jacobs, James. 1974. Street gangs behind bars. *Social Problems* 21: 395–409.

Jacobs, James. 1977. *Stateville*. Chicago: University of Chicago Press.

Johnson, A. 2017. *If I give my soul*: *faith behind bars in Rio De Janeiro*. Nueva York: Oxford University Press.

Johnson, Byron R. 2011. *More God, Less Crime: Why faith matters and how it could matter more*. West Conshohocken, PA: Templeton Press.

Johnson, Byron y David Larson 2003. *The innerchange freedom initiative: a preliminary evaluation of a faith-based prison program*. Philadelphia, PA: Centro para la Investigación de la Religión y de la Sociedad Civil Urbana.

Jones, Richard. 1995. Uncovering the hidden social world: Insider research in prisons. *Journal of Contemporary Criminal Justice* 11: 106–118.

Keane, Webb. 2002. Sincerity, 'modernity,' and the Protestants. *Cultural Anthropology* 17: 65–92.

Kerley, Kent, Jessica Deitzer y Lindsay Leban. 2014. Who is in control? how women in a halfway house use faith to recover from drug addiction. *Religions* 5: 852–870.

Knox, George. 2005. *The problem of gangs and security threat groups in american prisons today*. Peotone, IL: Centro Nacional de Investigación de Bandas.

Knox, George y Edward Tromanhauser. 1991. Gangs and their control in adult correctional institutions. *The Prison Journal* 81:15–22.

Leon, Luis. 1998. Born again in East LA: The congregation as border space. En *Gatherings in diaspora*, eds. R. Stephen Warner y Judith G. Wittner, 163–96. Philadelphia, PA: Temple University Press.

Lessing, Benjamin. 2010. The danger of dungeons: Prison gangs and incarcerated militant groups. In *Small Arms Survey,* 157–183. Nueva York: Cambridge University Press.

Lindegaard, Marie y Sasha Gear. 2014. Violence makes safe in South African prisons: Prison gangs, violent acts, and victimization among inmates. *Focaal* 68: 35–54.

Moloney, Molly, Kathleen MacKenzie, Geoffrey Hunt y Karen Joe-Laidler. 2009. The Path and Promise of Fatherhood for Gang Members. *British Journal of Criminology* 49: 305–25.

Martinez, Oscar. 2016. *A History of violence*. Nueva York: Verso.

Maruna, Shadd. 2001. *Making good*. Washington DC: American Psychological Association Books.

Maruna, Shadd. 2012. Elements of successful desistance signaling. *Criminology & Public Policy* 11: 73–86.

Maruna, Shadd, Louise Wilson y Katheryn Curran. 2006. Why God is often found behind bars: Prison conversions and the crisis of self-narrative. *Research in Human Development* 3: 161–184.

O'Neill, Kevin. 2010. The Reckless will: prison chaplaincy and the problem of Mara Salvatrucha. *Public Culture* 22: 67–88.

O'Neill, Kevin. 2011. *City of god*. Berkeley, CA: University of California Press.

O'Neill, Kevin. 2015. *Secure the soul*. Berkeley, CA: University of California Press.

Pyrooz, David. 2014. 'From your first cigarette to your last dyin' day': The patterning of gang membership in the life-course. *Journal of Quantitative Criminology* 30: 349–372.

Pyrooz, David y Scott Decker. 2011. Motives and methods for leaving the gang: Understanding the process of gang desistance. *Journal of Criminal Justice* 39: 417–25.

Pyrooz, David, Scott Decker y Mark Fleisher. 2011. From the Street to the Prison, from the Prison to the Street: Understanding and Responding to Prison Gangs. *Journal of Aggression, Conflict and Peace Research* 3: 12–24.

Pyrooz, David, Scott Decker y Vincent Webb. 2014. The ties that bind: Desistance from gangs. *Crime and Delinquency* 60: 491–516.

Pyrooz, David y James Densley. 2016. Selection into street gangs: Signaling theory, gang membership, and criminal offending. *Journal of Research in Crime and Delinquency* 53: 447–481.

Pyrooz, David, Nancy Gartner y Molly Smith. 2017. Consequences of Incarceration for Gang Membership: A Longitudinal Study of Serious Offenders in Philadelphia and Phoenix. *Criminology* 55: 273–306.

Pyrooz, David, Gary Sweeten y Alex Piquero. 2013. Continuity and change in gang membership and gang embeddedness. *Journal of Research in Crime and Delinquency* 50: 239–271.

Ralph, Laurence. 2014. *Renegade dreams*. Chicago: University of Chicago Press.

Roberts, Melinda y Melissa Stacer. 2016. In their own words: Offenders' perspectives on their participation in a faith-based diversion and reentry program. *Journal of Offender Rehabilitation* 55: 466–483.

Ruddell, Rick, Scott Decker y Arlen Egley. 2006. Gang interventions in jails: a national analysis. *Criminal Justice Review* 31: 33–46.

Sanchez-Walsh, Arlene. 2003. *Latino Pentecostal identity*. Nueva York: Columbia University Press.

Sandberg, Sveinung. 2010. What can 'lies' tell us about life? Notes towards a framework of narrative criminology. *Journal of Criminal Justice Education* 21: 447–465.

Scott, Terri-Lynne y Rick Ruddell. 2011. Canadian female gang inmates: Risk, needs, and the potential for prison rehabilitation. *Journal of Offender Rehabilitation* 50: 305–326.

Skarbek, David. 2014. *The social order of the underworld*. Nueva York: Oxford University Press.

Smilde, David. 2007. *Reason to believe.* Berkeley, CA: University of California Press.

Sosis, Richard. 2003. Why aren't we all Hutterites? Costly signaling theory and religious behavior. *Human Nature* 14: 91–127.

Sosis, Richard y Eric Bressler. 2003. Cooperation and commune longevity: A test of the costly signaling theory of religion. *Cross-Cultural Research* 37: 211–239.

Spence, Michael. 1974. *Market signaling*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Sweeten, Gary, David Pyrooz y Alex Piquero. 2013. Disengaging from gangs and desistance from crime. *Justice Quarterly* 30: 469-500.

Sykes, Gresham. 1958. *The Society of captives*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Thomas, Jim y Barbara Zaitzow. 2006. 'Conning or conversion? The role of religion in prison coping'. The Prison Journal 86: 242–259.

Toch, Hans. 1995. Inmate involvement in prison governance. *Federal Probation* 59: 34.

Toch, Hans. 2007. Sequestering gang members, burning witches, and subverting due process. *Criminal Justice and Behavior* 34: 274–88.

van Gemert, Frank y Mark Fleisher. 2005. In the grip of the group. In *European street gangs and troublesome youth groups*, eds. Scott Decker and Frank Weerman, 11–29. Lanham, MD: AltaMira Press.

Varano, Sean, Beth Huebner y Timothy Bynum. 2011. Correlates and Consequences of Pre-Incarceration Gang Involvement among Incarcerated Youthful Felons. *Journal of Criminal Justice* 39: 30–38.

Vasquez, Manuel, Marie Friedmann Marquardt e Ileana Gomez. 2003. Saving souls transnationally: Pentecostalism and youth gangs in El Salvador and the United States. En *Globalizing the sacred*, eds. Manuel Vasquez and Marie Freidmann Marquardt. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press. Pp. 119–44.

Vigil, James Diego. 1982. Human revitalization: The six tasks of victory outreach. *The Drew Gateway* 52: 49–59.

Wacquant, Loïc. 2001. Deadly symbiosis: When ghetto and prison meet and mesh. *Punishment & Society* 3:95–133.

Weinstein, Jeremy. 2005. Resources and the information problem in rebel recruitment. *Journal of Conflict Resolution* 49: 598–624.

Werneck, Antonio. 2010, February 11. 'Masmorra medieval': carceragem da Polinter registra 56,7 graus. *Globo.com.*

http://oglobo.globo.com/rio/masmorra-medieval-carceragem-da-polinter-registra-567-graus-3054340

Winegard, Bo, Tania Reynolds, Roy Baumeister, B. Winegard y Jon Maner. 2014. Grief functions as an honest indicator of commitment. *Personality and Social Psychology Review* 18: 168-186.

Winterdyk, John y Rick Ruddell. 2010. Managing prison gangs: results from a survey of US prison systems. *Journal of Criminal Justice* 38: 730–736.

Wolseth, Jon. 2010. Safety and sanctuary: Pentecostalism and youth gang violence in Honduras. *Latin American Perspectives* 35: 96–111.

Wood, Jane L., Emma Alleyne, Katarina Mozov y Mark James. 2014. Predicting involvement in prison gang activity: street gang membership, social and psychological factors. *Law and Human Behavior* 38: 203.

"EL TRABAJO ES PARA EL SEÑOR": MEJORANDO LA EMPLEABILIDAD EN LOS PROGRAMAS EVANGÉLICOS DE PREPARACIÓN PARA EL TRABAJO*

2

Gretchen Purser y Brian Hennigan

> Luego de un tibio y apresurado esfuerzo por conducir unos simulacros de "entrevistas" de trabajo, Brandon, un delgado hombre joven blanco de unos cuarenta años, pregunta a sus pupilos qué han aprendido del ejercicio. Con su entallado traje azul marino, la presencia profesional impecable de Brando contrasta con la de los hombres sin hogar a los que enseña en la Misión de Rescate.
>
> Fred –un blanco de 55 años, adicto en fase de recuperación, sentado en primera fila – responde que ha aprendido a hacer contacto visual y a dar respuestas cortas. Brandon comenta sobre la importancia de la brevedad, recomendando a los participantes que hagan preguntas lo más cortas posibles y a sentirse cómodo con el silencio. "Si el entrevistador está haciendo su trabajo como debería", explica con seriedad, "él tomará las riendas". Se acaba el tiempo y Brandon pide a los hombres a que lleguen a sus entrevistas al menos con media hora de antelación. "¿Qué hacer antes de la entrevista?" pregunta, caminando por la tarima de la capilla de brillantes paredes adornadas con las palabras "Cristo", "Esperanza", "Amor" y "Dignidad".
>
> "¡Masticar una menta!" sugiere Sean –participante blanca de 59 años–. Todos nos reímos.
>
> Brandon está de acuerdo en que una menta puede ser una buena idea, pero claramente no es la respuesta que busca. "Lleguen temprano a la entrevista y recen", les ruega, "Siempre es bueno rezar antes de una entrevista, y dejar las cosas en manos de Dios, pedirle su fuerza y su gracia":
>
> Con ese consejo final, Brandon nos pide que inclinemos la cabeza para una oración de cierre.

Quizás sea apropiado que un programa de preparación para el empleo que reclute principalmente a hombres urbanos pobres haga hincapié, sobre todo, en las virtudes de la oración. Después de todo, la palabra latina *precarius*, de la que derivan precrioy precariedad, significa "obtener a través de la oración". Desde una perspectiva etimológica, la única esperanza para los desempleados y los que tienen empleos precarios, enfrentados a las vicisitudes del mercado y a un mundo

* Originalmente publicado como Gretchen Purser y Brian Hennigan. "Work as unto the Lord": Enhancing Employability in an Evangelica Job-Readiness Program. *Qualitative Sociology* 40, 111-133 (2017). Traducido y publicado aquí con permiso de Springer Nature.

laboral que ofrece poco en términos de seguridad, es rezar. Pero aunque la escena descrita de cuenta de la angustia ontológica que sufren cada vez más el llamado *precariado*, también dolorosamente muestra un conjunto de tendencias poco exploradas sobre las prácticas y prioridades de la gestión de la pobreza hoy en día en los Estados Unidos.

Basado en observación participativa y en entrevistas en profundidad, este artículo presenta la primera relación etnográfica de un programa de preparación para el trabajo basado en la religión. Trabajos para la Vida (*Jobs for Life*, JFL, antiguamente conocido como *National Jobs Partnership*) fue fundado en 1996 en Raleigh, Carolina del Norte. JFL es un "movimiento eclesiástico" y una organización global sin fines de lucro que busca luchar contra la pobreza a través de entrenamiento para el trabajo basado en la Biblia. Un jugador de peso en el mundo de los programas de preparación para el trabajo, los cursos de JFL se ofrecen actualmente en 395 ciudades de 42 estados y 16 países, a alrededor de 5000 individuos cada año, en iglesias, centros comunitarios, refugios para los sin hogar, cárceles y prisiones. Como por lo general sucede con los programas de preparación para el trabajo, JFL individualiza el problema de la pobreza y el desempleo, basándolo en las deficiencias culturales o actitudinales de los participantes. A diferencia de otros programas, JFL usa principios y enseñanzas de la Biblia para exponer la irreprochabilidad moral del trabajo y fabricar sujetos "empleables". Su meta es lograr una renovación moral en los participantes por medio de la adopción de un carácter "parecido a Cristo" y por lo tanto crear trabajadores obedientes y flexibles que se sometan a sí mismos tanto a Dios como al empleador.

Este caso, sostenemos, profundiza y extiende nuestra comprensión sobre lo que Jason Hackworth (2012, 6) ha denominado "neoliberalismo religioso": la "fusión de ideas" entre ideólogos neoliberales y conservadores religiosos, unidos por una mutua "fe en el mercado, fe en el individuo y fe en el gobierno pequeño (o inexistente)". Hackworth arguye que la derecha religiosa ha tenido un papel crítico en el apuntalamiento de la legitimidad popular del neoliberalismo. Aunque Hackworth, sin embargo, rastrea los orígenes teológicos y la orientación política del neoliberalismo religioso, no logra capturar su impacto sobre el terreno. En este trabajo nos preguntamos: ¿Cómo ha conformado el neoliberalismo religioso a las prácticas de gestión de la pobreza? Y más específicamente ¿Cómo las prácticas y discursos neoliberales se combinan y apuntalan a las meta neoliberales?

Por lo tanto, este artículo extiende la narración clásica hecha por Weber en *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*, en la que rastrea cómo las ideas religiosas protestantes involuntariamente dieron origen a una orientación al trabajo distintiva que él llamó "espíritu del capitalismo". Para Weber la religión

era solo necesaria para poner en marcha el capitalismo, pero no había mucho uso para ella en el sostenimiento del mismo. "El capitalismo victorioso," escribió, "dado que descansa en fundamentos mecánicos, no necesita más su sostén [religioso]" (1930, 124). Nuestro estudio de caso de JFL revela la relevancia actual y la dependencia en la religión en el capitalismo moderno de hoy, particularmente en el contexto de políticas de *workfare*, las cuales animan, recompensan y obligan a trabajar. Específicamente nuestro estudio reverla que la religión es movilizada en el proyecto de incrementar la empleabilidad, visto por algunos como el incentivo a "un nuevo espíritu del capitalismo (Boltanski y Chiapello 2005). El caso de JFL revela como la fusión simbiótica entre ideología neoliberal y evangelismo influye en las prácticas establecidas de gestión de la pobreza, dando origen a un proyecto de subjetivación que podríamos llamar *responsabilización virtuosa* de los pobres, lograda a través de la fe y la salvación.

Gestión de la pobreza después de la reforma al estado de bienestar

El Acta de Responsabilidad Personal y de Reconciliación de Oportunidades de Trabajo de 1996 (PROWORA) transformó radicalmente las políticas sobre la pobreza en los Estados Unidos transformando el estado de bienestar, como decía el presidente Clinton, de un sistema de "dependencia", en uno de "trabajo e independencia". Algunos, por cierto, interpretaron el cambio como un despertar moral. Con "trabajo a tiempo completo y un buen empleo" explicaba el senador William Armstrong, llega "la dignidad, sentido de pertenencia y propósito". "El trabajo", continuaba resumiendo las razones para sustituir las subvenciones por requisitos de trabajo, "es bueno para el alma" (citado por Gideons y Meyers 1989, 39). Y sin embargo, por más que anunciara un renacimiento espiritual, la reforma de 1996, como los alivios públicos del pasado, funcionó para regular un mercado de trabajo caracterizado por crecientemente degradados y degradantes empleos mal remunerados. En efecto, la reforma del estado de bienestar usó el alivio público como un medio para condicionar a los receptores, en particular a las madres solteras, a introducirse en el mercado de trabajos mal pagados (Collins y Mayer 2010; Peck 2001; Soss y otros 2011). "Reducido a su esencia reguladora", explica Peck (2001,6) "*workfare* no es para la creación de trabajos para personas que no lo tienen, sino para crear trabajadores para trabajos que nadie quiere". Wacquant (2009,101) de manera similar ha sostenido que PRWORA "nunca pretendió luchar contra la pobreza", sino "normalizar" a los receptores a un nuevo y degradado "estándar de vida y trabajo para el nuevo proletariado del sector servicios". Central en esta normalización es la reforma de cómo la población

entiende su relación, tanto con Estado como con mercado laboral. El alguna vez opaco concepto de "empleabilidad" ha sido clave para este cambio.

La empleabilidad se refiere a una amplia y amorfa serie de características personales que van más allá de las "habilidades duras" e incluye cosas como las actitudes frente al trabajo, las expectativas relativas al empleo y el salario, el comportamiento, la inteligencia emocional, la flexibilidad, la capacidad de comercialización, la resiliencia y el "carácter" (Cremin 2009; Hughes 2005; Peck y Theodore 2000; Smith 2010). La empleabilidad, arguyen Chertkovskaya y sus colegas (2013, 701):

> Apunta a un nuevo arreglo, en el cual el estado y los empleadores ya no están comprometidos o no son responsables por ofrecer a aquellos a quienes gobiernan o emplean de trabajos seguros y de larga duración. En cambio la capacidad del individuo para tomar la iniciativa, estar meticulosamente al día, mejorar sus propios conocimientos y habilidades y ser flexible y adaptables, es decir, constantemente trabajar en su empleabilidad, se ha convertido en el centro de la prosperidad nacional, organizacional e individual.

Cremin (2009,133) sostiene que la empleabilidad no solamente es individualizadora, una completa ofuscación de las estructuras sociales, sino también es un ideal que es imposible alcanzar aunque sea constantemente perseguido: "No importa lo que hagamos para afinar nuestras habilidades, siempre se puede hacer más". La empleabilidad es por lo tanto un eufemismo banal que demanda la transfiguración de la subjetividad individual, una identidad siempre-a-punto de trabajadores ansiosamente compitiendo como auto-emprendedores para sostenerse a sí mismos y a sus familias en un estrecho y cruel mercado laboral.

El énfasis discursivo y la búsqueda indefinida de la empleabilidad ha exacerbado lo que Standing (2013), 11) denomina "trabajo-para-el-empleo" (*work-for-labor*), actividades no remuneradas que no cuentan como trabajo pero que requieren que uno literalmente *se venda* a sí mismo: *networking*, entrenamiento, construcción del carácter, escribir el CV, investigación, voluntariado, buscar trabajo y, finalmente, aplicar al trabajo. Los estudiosos han resaltado el papel crítico que juegan los intermediarios del mercado laboral, como por ejemplo los clubs de búsqueda de empleo y las clases de preparación para el trabajo, en la definición de los términos mismo de la empleabilidad, conformando las demandas de desempeño y, tal como dice Vicki Smith (2010, 285) "transmitiendo opiniones expertas sobre el trabajador ideal para la nueva economía". Los programas que son diseñados para desarrollar la empleabilidad a menudo difieren de acuerdo a la población a los que van dirigidos (Smith 2010; Van Oort 2015). Cuando se dirigen a los pobres no trabajadores, el empleo puede entenderse tanto como medio y como fin (tal como sugiere el senador citado antes). A través de un estudio etnográfico de programas de ayuda de bienestar al

trabajo, Broughton (2003) fue testigo de cómo el programa mismo se enfocaba menos en habilidades específicas de empleabilidad y más en lo que él llama "reentrenamiento cultural", enseñanzas específicas que intentan reformar las "deficiencias sicológicas y de comportamiento" de los participantes y "acercarlos a los estándares de la clase media" (2001, 21). De manera similar, Cummins y Blum (2015, 629) muestran cómo las oficinas de reforma del sistema del estado de bienestar "subcontratan las tareas intrusivas relativas a la instalación de normas corporales racializadas y de clase" requeridas para las economía postindustrial de servicios a organizaciones sin fines de lucro enfocadas en la empleabilidad como por ejemplo la organización *Vestidos para el Éxito*. Finalmente Miller (2014, 315), en su narración sobre programas de reincorporación de expresidiarios halló que la empleabilidad funciona como "un agente valorador, en vez de ser un medio para que los prisioneros pueden sostenerse financieramente a sí mismos y a sus familias". Miller ponen el énfasis en cómo los "procesos y resultados sicológicos de los prisioneros, en vez de los económicos, se han convertido en el blanco principal de la intervención en la justicia criminal y en la política social" (315). El desempeño de la "empleabilidad", en vez del lograr conseguir un buen trabajo, se convierte en la meta de tales programas.

El "final del estado de bienestar tal como lo conocíamos" no solo proclamaba el énfasis en el lado de la oferta de la empleabilidad, también descentralizó y privatizó las provisiones. Un punto clave de la reforma de 1996, la *Charitable Choice* (Elección Caritativa), significaba que los fondos del gobierno podían fluir a través de instituciones de caridad religiosas que previamente habían estado excluidas de las provisiones públicas. Esta "radical reestructuración" de las relaciones entre el gobierno y organizaciones religiosas (FBO por las siglas en inglés de Organizaciones Basadas en la Fe), facilitó y legitimó el tipo de reforma sicológica discutida anteriormente para expresarse y justificarse a sí misma a través de llamados religiosos. Charitable Choice se enfocaba en "la urgencia neoliberal por privatizar y la urgencia de la derecha dura por moralizar" (Mink 2001 ,9) y al mismo tiempo, hacer que "las provisiones de bienestar fuesen una llamado al altruismo, más que un derecho público" (Weiss 2001, 36). Una consecuencia de esto, de acuerdo a Reynolds (2015, 40), es que para lograr credibilidad como "actores públicos igualitarios que trabajan por metas universalistas", las FBO cristianas de manera creciente enmarcan sus discursos sobre la fe en términos de "amor, perdón, compasión y pertenencia, en vez de hablar directamente de Dios o de creencias, y así tener resonancia entre los límites públicos de la universalidad".

Hay una voluminosa literatura sobre el impacto e implicaciones de Charitable Choice, particularmente después de su expansión en 2001 bajo el presidente Bush (Adkins et al. 2011; Bartkowski y Regis 2003; Biebricher

2011; Daly 2009; Ebaugh et al. 2003; Kissane 2007; Monsma 2004; Monsma y Soper 2006; Sullivan 2011; Twombly 2002; Wuthnow, 2006). Estudiosos, hacedores de políticas y practicantes de religión han debatido arduamente sobre el alcance y efectividad de los proveedores de servicios basados en la fe. Los estudios más importantes para nuestros propósitos son un puñado de estudios predominantemente evaluativos que han examinado las provisiones de empleo para los pobres de las FBO. Lockhart (2003, 2005), por ejemplo, ha examinado lo que él llama, en nuestra opinión de manera errada, programas de "la pobreza al trabajo" (como si el trabajo ofreciese una solución a la pobreza), intentando identificar el "valor-extra" que los programas basados en la fe proporcionan. Lockhard arguye que los programas basados en la fe generan más capital social que los programas gubernamentales o con fines de lucro comparables, y proveen recursos distintivos de transformación religiosa del estatus interior. Kennedy y Bielefeld (2006, 177) presentan hallazgos algo más sobrios. Ellos examinaron los programas de empleo basados en la fe en los estados de Indiana, Massachusetts y Carolina del Norte, y concluyeron que "no hay evidencia en apoyo de la afirmación de que los proveedores basados en la fe sean más efectivos que los seculares" y en cambio hallaron que los proveedores más explícitamente religiosos enfrentaban "más reacciones negativas de los clientes". El estudio llevó al *Washington Post* a publicar un artículo titulado "Los Programas de Caridad Basados en la Fe Pude que no Sean los Mejores, Halla un Estudio". El artículo finalizaba con esta cita: "el entrenamiento para el trabajo puede que no sea el área para que los grupo basado en la fe den una sacudida" (Cooperan 2003). De acuerdo a los hallazgos de Wuthnow (2006, 302-3), esto no debió sorprender a los lectores. Tomando de los datos de la Encuesta Pew sobre Religión y Vida Pública, Wuthnow reporta que aunque hay considerable apoyo público en general para los servicios públicos basados en la fe, muy pocos entrevistados (6%) creen que el entrenamiento para el trabajo es hecho mejor por organizaciones religiosas que por grupos no religiosos o agencias gubernamentales.

Aun así, muchos de los estudios existentes se enfocan críticamente en la intersección entre el foco programático en la "empleabilidad" y el ascendiente de los servicios sociales basados en la fe. En vez de conjeturas casuales, este ajuste doble de la política social, argüimos, refleja la ascendencia de lo que Hackworth (2012) denomina "neoliberalismo religioso": la "fusión ideológica" entre los evangélicos conservadores y los políticos neoliberales que pide una reducción o privatización del estado de bienestar y promueve a la familia y al sector basado en la fe como el remplazo idealizado de ese estado de bienestar. El neoliberalismo religioso agrupa los llamados neoliberales a la responsabilidad individual y los

recortes a las ayudas públicas a los pobres fueron aupados y legitimados como llamados al carácter cristiano y a la ilimitada caridad cristiana.

Tal como lo ha señalado Elisha (2008, 158), los evangélicos conservadores afirman una visión para la sociedad que "afianza afinidades poderosas (aunque resistidas) entre el conservadurismo religiosos y social y el capitalismo corporativo". Estas afinidades son exploradas por Bethany Moreton en su recuento histórico de Wal-Mart, hoy en día uno de los más grandes empleadores en los Estados Unidos. Al igual que Hackworth, Moreton (2007) arguye que presenciamos lo que llama "el alma del neoliberalismo", las creencias emocionales y espirituales que le dan sentido y lo sostienen. Moreton (2010) muestra cómo las enseñanzas fundamentalistas cristianas fueron usadas para promover la libre empresa y ajustar a los trabajadores a una economía de servicios nueva y recientemente santificada. Ella documenta el auge de la teoría de gestión "liderazgo del servidor" apoyada en el cristianismo, la cual induce a los trabajadores a alegremente trabajar por bajos salarios y pobres beneficios y ofrece a los jefes una nueva base de autoridad. Nadesan (1999), de manera similar, describe cómo el "capitalismo evangélico" reorienta el trabajo cómo un espacio de auto-descubrimiento terapéutico y crecimiento personal basado en la Biblia y guiado por "sirvientes líderes", piadosos y paternalistas. En vez de considerarla una orientación anacrónica, Nadesan (1999, 32) arguye que esta "perspectiva empresarial de la subjetividad" es "funcionalmente ajustada a la preservación y extensión de muchos de aspectos de la escena económica contemporánea [neoliberalismo]". En otras palabras, un tipo de subsidio espiritual compensa las expectativas disminuidas del empleado por el mercado laboral, definido por trabajos en el sector de servicios, mal pagados, temporales y sin perspectivas de ascenso.

Atendiendo a la petición de Faribanks y Lloyd (2011, 5) por "etnografías críticas de la experiencia urbana de los Estados Unidos que ubiquen las observaciones a nivel de calle dentro de los análisis… del neoliberalismo, tanto como una abstracción teórica como una realidad incorporada," este artículo examina cómo la ideología del neoliberalismo religiosos es movilizado sobre la base de, y más específicamente dentro, del proyecto de subjetivación como gestión de la pobreza. Como tal, se basa en la exploración de Hackworth de cómo los discursos evangélicos religiosos apuntalan a la política neoliberal, dándole apoyo ideológico y material a escala institucional. Lo hace revelando cómo la "función ideacional" del neoliberalismo y del evangelismo conservador operan en los espacios cotidianos de la gestión de la pobreza para producir sujetos "empleables"[2].

2 Ciertamente no estamos afirmando que todas las FBOs refuercen las racionalidades neoliberales. En cambio usamos nuestro estudio de caso de una FBO prominente para extender nuestra comprensión teórica de cómo opera la ideología del neoliberalismo religioso en la práctica de la gestión de la pobreza y en el proyecto de subjetivación.

Investigando trabajos para la vida

Trabajos para la Vida (JFL por sus siglas en inglés), se propone ofrecer "una solución original a la pobreza y al desempleo para comunidades e individuos". Esa solución es la iglesia local, a la que ofrecen "una plataforma de discipulado que permite a los miembros desarrollar relaciones centradas en el Evangelio", con los pobres y desempleados[3]. Dentro del heterogéneo campo de las FBOs, JFL sería considerada un programa "integrado a la fe" (Monsma 2004), "saturado de fe" (Hackworth 2012) o "basado en la conversión" (Gowan y Antmore 2012), que integra la fe en todas sus actividades y que funde el proselitismo con la provisión de servicios.

Programas como Trabajos para la Vida son un reflejo de lo que ha sido denominado "nuevo compromiso social evangélico" (Steensland y Goff 2014, 2-3), es decir, compromiso con un conjunto creciente de preocupaciones sociales más allá de las que han preocupado al evangelicalismo establecido. Más específicamente, JFL refleja los que Bielo (2011) llama "la reunificación de los evangélicos americanos". Bielo (2011, 4) arguye que, después de trasladarse en masa a los suburbios, en la década de 1990 se produjo un movimiento para re-urbanizar a los evangélicos a través de una simultánea "crítica cultural de las vida de las mega iglesias suburbanas y el deseo de 'reconciliación' de la cultura urbana con "el reino de Dios'". La Asociación de Desarrollo de la Comunidad Cristiana (CCDA por sus siglas en inglés), fundada en 1989, fue una impulsora temprana e importante de este movimiento (Bielo 2011, 9) y una inspiración y socio clave para Trabajos para la Vida. Como organización inter-denominacional e inter-racial, la misión general de la CCDA es "Inspirar, entrenar y vincular a los cristianos que buscan ser testigos del Reino de Dios a través de la recuperación y restauración de comunidades de bajos recursos". "El reto etnográfico y la oportunidad," sostiene Bielo (2011, 21), "es comprender cómo se presenta este encuentro entre las lógicas evangélicas y los deseos y vidas cotidianas en las desiguales ciudades americanas".

JFL no solo es un sitio propicio para examinar tales encuentros, sino también un caso ejemplar para la investigación empírica del neoliberalismo religioso. Primero, JFL explícitamente se describe a sí misma como una alternativa idealizada de lo que enmarca como los programas gubernamentales fallidos[4]. En su informe anual el Director (CEO) escribe: "Hoy, los programas de gobierno gastan hasta 25.000 dólares por persona para ayudarlas a encontrar empleo. Y estas estrategias no enfrentan los problemas emocionales y espirituales subyacentes

3 Página de Internet de Trabajos para la Vida http://www.jobsforlife.org/start-a-jfl-class Consultada el 3 de agosto de 2015.

4 Tomando de la literatura existente, Hackworth (2012, 24-28) arguye que las FBOs pueden ser descritas como extensiones del estado, mejoras del estado, catalizadores del cambio o alternativas al estado. Sus análisis del neoliberalismo religioso se enfocan enteramente en esta última categoría de FBO, las descritas como alternativas al estado fallido.

que destruyen el tramado de nuestra sociedad… En contraste, hemos visto a iglesias y a ministros ofrecer una solución muy diferente… y la buena noticia es que esta estrategia cuesta menos de 250 dólares por persona"[5]. Segundo, JFL ha sido por largo tiempo considerado como un modelo de compromiso religioso y de activismo basado en la fe en la era post-estado de bienestar. El presidente Clinton invitó al cofundador de JFL y a su director ejecutivo a la Casa Blanca para ayudarlo a promover las políticas de "estado de bienestar-al-trabajo". JFL de nuevo estuvo en los titulares en 2000, cuando fue la base para una demanda judicial en Texas que objetaba la legalidad del uso de fondos públicos en una organización tan abiertamente sectaria (Lacy 2014). Tres años más tarde los jueces desestimaron la demanda, una decisión que subsecuentemente legitimó la iniciativas posteriores de Bush basadas en la fe y que "terminó la guerra cultural" sobre los el financiamiento público de los programas "Biblia para el trabajo" (Jonsson 2005; MacDonald 2012). Tercero, JFL promueve la prioridad y preocupación del estado post-bienestar neoliberal: imponer el trabajo. Critica explícitamente y se distingue de la caridad cristiana tradicional, la cual enmarca como enfocada en la provisión de bienes materiales como la comida, vestimenta y vivienda. "Sin empleo", pregunta JFL "¿cómo podrán los que tienen necesidades proveerse a sí mismos y a sus familias?" De modo que JFL defiende "cambiar el orden" priorizando el trabajo, enmarcando sus intervenciones caritativas como "dar una mano y no solamente una dádiva". Cualquier cosa distinta a la orientación "trabajo primero" es considerada miopía para hacer sentir bien, incluso "tóxica caridad" iatrogénica (véase Lupton 2012). Por supuesto, sobre el terreno, y ciertamente en el lugar estudiado por nosotros, JFL no suplanta sino que complementa las formas tradicionales de caridad que critica.

El currículum de JFL usa enseñanzas basadas en la Biblia para "incrementar la empleabilidad de los participantes", y para ayudarles a "hallar dignidad y propósito a través del trabajo": En un artículo publicado por el *Christian Science Monitor* titulado "¿El Candente Manual de Carreras de Hoy? La Biblia" se describe a JFL como ofreciendo "algo de Jeremías para los nerviosos, algo de Noé para los animados, con algo de perspectiva de José" (Jonsson 2005). Las iglesias pueden empezar una clase de JFL simplemente registrándose y comprando los libros para estudiantes e instructores en la página de Internet de JFL[6]. Los cursos están pensados para los pobres y desempleados crónicos, aunque también se supone que sean atractivos para la gente empleada que busca oportunidades para mejorar.

Hemos conducido observación participativa en un curso de JFL iniciado y desarrollado por líderes de negocios y evangélicos cristianos en una ciudad

5 Informe Anual de Trabajo para la Vida. http://www.jobsforlife.org/financial-accountability Consultado el 3 de agosto de 2015.

6 JFL empezó dentro de la congregación *United Church of Christ*, pero ahora es apoyada por una variedad de ministerios protestantes evangélicos y organizaciones para-eclesiásticas. Tal como ha notado Gerber (2009, 410) el evangelicalismo comprende "miles de iglesias" y una "amplia gama de denominaciones, perspectivas teológicas y prácticas espirituales".

industrial de mediano tamaño con una de las más altas tasas de pobreza de la nación. Tal como nos aseguró el administrador, único empleado a sueldo del personal, el curso seguía el currículum del programa "al pie de la letra". Solo participaban hombres, lo que hacía a este programa único entre los cursos de preparación para el trabajo, pues dado el aspecto de género de las políticas de bienestar y por lo tanto de los programas de empleo, tienden a ser hechos para mujeres "Broughton 2001; Cummins y Blum 2015; Korteweg 2003; Woodward 2014)[7]. El curso era ofrecido en las instalaciones y con el apoyo de la Misión de Rescate de la ciudad, una organización sin fines de lucro que ofrece comida, refugio y asesoría a los sin hogar[8]. Fuimos expedita y cálidamente bienvenidos a la clase, la cual se reunía dos veces por semana a lo largo de ocho semanas y que culminó con la celebración de una comida de graduación. Los estudiantes habían sido referidos a la clase por religiosos locales y por gestores de casos de refugios para sin hogar.

Dieciocho personas se presentaron para la sesión de información previa al comienzo de las clases. Pero la mayoría decidió no continuar una vez que se enteraron de la base bíblica del curso, luego de escuchar sobre el tiempo y trabajo que tendrían que dedicarle o una vez que descubrieron que el programa no garantizaba un empleo sino tan solo una entrevista de trabajo. Aun así, la promesa de una entrevista de trabajo no es algo que se deba subestimar. De hecho, a veces los cursos JFL funcionaba como una mini feria de empleo, con dueños de negocios locales que simpatizan con el programa asistiendo a clases para presentar sus compañías, explicar los requisitos para ser empleados en ellas en posiciones de ingreso de bajo salario y para conocer a los estudiantes. En muchos casos los contactos en las empresas locales eran miembros de la congregación de los instructores y mentores de los JFL o ellos mismos instructores. Por lo tanto, los estudiantes que se graduasen tenían una oportunidad única para acceder a empleadores que estaban dispuestos a ignorar los antecedentes penales e irregular historial laboral de los estudiantes, siempre y cuando demostrasen "un carácter como el de Cristo". Ocho hombres se registraron voluntariamente y se graduaron del curso. De ellos, todos hicieron por lo menos una entrevista de trabajo y cuatro fueron empleados en posiciones de ingreso bajo la supervisión de sus instructores del JFL. Aunque no era una garantía, la posibilidad de una oferta de empleo era la motivación principal para que los estudiantes completasen el curso.

7 Los organizadores están interesados en dar cursos de JFL para mujeres. Pero, en consonancia con la doctrina de la complementariedad de géneros común a muchos evangélicos conservadores (Gallagher 2003), la noción esencialista de que los hombres y las mujeres son distintos y complementarios por diseño divino, un curso para mujeres sería separado y requeriría instructores y mentores mujeres que pudiesen manejar la "cosas personales" de las mujeres y dar las clases con "un toque distinto" que incluyese lo que significa ser "esposa o hermana", aunque el currículum seguiría siendo el mismo.

8 De acuerdo a Hackwood (2012), las misiones de rescate evangélicas representan "posiblemente las formas más claras de provisión de bienestar neoliberal religioso… venerado por los neoliberales porque rechazan el dinero y control gubernamental, porque son abiertamente sectarias y porque hacen hincapié en la responsabilidad individual mucho más afirmativamente que sus contrapartes seculares o gubernamentales" (87). Marvin Olasky, el promotor de los servicios sociales basados en la fe y consejero del Presidente Bush, explícitamente señala que las misiones de rescate son "el modelo sobre el que el estado de bienestar debería ser reconstruido" (Hackworth 2012, 90).

Todos los participantes carecían de hogar o habitaban viviendas precarias y casi todos habían pasado por prisión; navegaban el duro mercado laboral con un historial penal a cuestas. De estos ocho estudiantes, cuatro eran blancos, tres negros y uno latino, una composición etno-racial que refleja la demografía de la ciudad como un todo. Sus historias de vida religiosas variaban considerablemente: la mayoría se identificaba como personas de fe y cristianos en particular, pero ese no era necesariamente el caso para todos. Hicimos apuntes etnográficos durante y después de cada sesión. Semana tras semana seguimos "la travesía" descrita en el libro de JFL con sus repetidas lecciones sobre el "carácter", estrategias para buscar empleo y el comportamiento adecuado en el lugar de trabajo.

Para lograr una narración comprensiva del contenido, expresión y recepción del currículo del curso, suplementamos el trabajo de campo colaborativo con entrevistas a profundidad, solicitando la reflexión de los participantes sobre el programa y sobre los retos de la pobreza y el desempleo. Después del curso, hicimos un total de 18 entrevistas a ocho estudiantes de JFL y a diez instructores y/o mentores de JFL. Estos últimos eran exclusivamente blancos y se identificaban como cristianos evangélicos, como gente que había experimentado una conversión de renacimiento [*born again*] y que consideran a la Biblia textualmente como la palabra de Dios. La motivación de estos instructores para participar en JFL variaba: algunos hacían hincapié en traer sus propios compromisos de fe a la vida ayudando a otros para que saliesen del ciclo de desempleo y pobreza crónica; otros ponían el énfasis en la necesidad de esparcir el evangelio y convertir a los no creyentes. Con la excepción de una sola mujer, a quién se le pagaba un salario a tiempo parcial para ocuparse de los asuntos administrativos, incluyendo repartir la merienda y los refrescos, todos los instructores y mentores eran hombres que participaban como voluntarios en JFL. Las entrevistas tuvieron una duración de entre 45 minutos y 2 horas y media. Todas fueron grabadas digitalmente y, junto a las notas de campo etnográficas, codificadas iterativas y colaborativamente en su contenido temático usando el programa Atlas.ti. En este artículo, enfocado como está en el contenido curricular y la misión programática de JFL (y no tanto en, por ejemplo, la recepción e impacto en los participantes a lo largo del tiempo), hemos hecho un mayor uso de nuestras notas de campo etnográficas y de las entrevistas a los instructores.

Nos enfrentamos a varios retos en esta investigación, en su mayor parte por nuestra posición con respecto a los participantes de JFL. Primero, aunque nos presentamos claramente como investigadores, como estudiantes profesionales blancos que somos, indudablemente los participantes nos vinculaban a los mentores, con quienes nos sentábamos en sillas alineadas contra la pared del fondo. Esto se nos hizo muy evidente a medida que hicimos seguimiento de los estudiantes luego de su graduación. Nuestros esfuerzos por organizar y realizar entrevistas con los estudiantes se hicieron incómodamente similares a lo que

entendíamos eran esfuerzos intensivos de los mentores, bienvenidos aunque paternalistas, por supervisar los cambios en sus discípulos[9]. Segundo, aunque los estudiantes podían habernos asociado a los instructores y mentores del programa, esos mismos instructores y mentores no cometían el mismo error, especialmente cuando se enteraban de que ninguno de los dos investigadores compartía sus creencias religiosas. Tal como ha sido la experiencia de otros etnógrafos críticos en estudios del medio evangélico conservador (Chong 2008; Gerber 2008, 2009), muchos de los instructores y mentores usaban las entrevistas para hacer proselitismo. Por ejemplo, Steve, un mentor e instructor de JFL, le dio estas lecciones a Brian al cierre de una de nuestras entrevistas:

> No hay accidentes. Sí que te animaría a… Yo soy una persona cambiada por mi fe… Dios existe, está allí afuera, su hijo murió en la cruz por nuestros pecados. Así que animaría a seguir por ese camino, a mirar eso, explorar eso. No creo que sea un accidente el que estés pasando por este proceso… Si alguna vez llegas a tener preguntas –ya sé que no se supone que sea parte de tu entrevista ahora –pero de nuevo, estaría feliz de compartir contigo la diferencia que ha significado en mi vida.

Empleabilidad y "Juego de Piernas de la Fe"

Como muchos programas de búsqueda y preparación para el trabajo, JFL estructura el curso como un "trabajo" en sí mismo (Sharone 2007). Los estudiantes deben aplicar para ser admitidos, igual que se aplicaría a un empleo, se les pide que documente si tienen o no un historial penal. Se les da una apelación referente al empleo ("Estudiante de Trabajos para la Vida") y una descripción detallada del trabajo que realizarán. También se les exige que asistan a todas las sesiones y que completen todos los deberes asignados diariamente. Tal como ha escrito Vicki Smith (2012, 291), "la participación es actuación" y en tales contextos "constituye un campo de prueba para la futura empleabilidad".

Para preparar a los estudiantes para la búsqueda de empleo, JFL cita un pasaje del evangelio según san Mateo, 7:7-8 "Pedid, y se os dará; buscad, y hallaréis; llamad, y se os abrirá. Porque todo aquel que pide, recibe; y el que busca, halla; y al que llama, se le abrirá"[10]. Este pasaje, presentado en la página 110 del cuaderno de trabajo y frecuentemente leído en voz alta y recordado en la clase, sin duda es presentado con la intención de inculcar en los participantes

9 Un mentor y ocasionalmente instructor, Steve, explícitamente asemejaba su papel al de un policía vigilante de libertad condicional. Tal como me explicó su relación con sus discípulos: "Así que, yo sigo con él, no solo respecto a su trabajo, sino ¿cómo te va en la vida? ¿cómo te estás ajustando? Estoy seguro que son muchas de las mismas preguntas que le hace su policía de libertad condicional. ¿Con quién te estás juntando? ¿Con quién pasa el tiempo? Yo trato de ayudarlo ¿sabes? Seguir con él."

10 Las citas de la Biblia usadas por JFL son tomadas de la *New Living Translation* de 1996. (Para la versión en español hemos usado la Biblia Reina Valera de 1960. *N. del T*).

el optimismo preternatural y perseverante que se requiere para la búsqueda de empleo, que probablemente resulte en rechazos repetidos, sino indefinidos. Pero, por lo general, el pasaje apela a la intrincada mezcla de responsabilidad individual y omnipotencia divina –la fusión de ideas del discurso neoliberal con creencias religiosas –que yace en el corazón del proyecto de JFL de aumento de la empleabilidad. De acuerdo al testimonio de Sean en su discurso de graduación de JFL:

> Cuando fui salvado por primera vez, solo en parte entendía la fe. Me imaginaba que Dios me iba a dar un empleo, todo lo que tendría que hacer era sentarme a esperar, hasta que leí los versos "buscad y hallareis". Y dije "¡Oh!" Lo que hizo Trabajos para la Vida fue señalarme que yo tenía que hacer el trabajo de piernas y que Dios se ocuparía de las cosas que están más allá de mi control… Dios solo hará aquello que no puedes hacer. No es el genio de la botella… hay un pequeña parte de trabajo de piernas en los asuntos de la fe.

En JFL, este "trabajo de piernas" de la fe es el proyecto de empleabilidad, responsabilidad y reforma personal del sí mismo demandado por la empleabilidad. En la sección siguiente documentamos como trabaja JFL para fabricar sujetos "empleables" a través de la transformación del carácter de los estudiantes inculcándoles una perspectiva bíblica del trabajo asalariado.

Cultivando un carácter como el de Cristo

Cuando se le pidió que explicase si el de JFL era un programa de preparación para el trabajo o uno contra la pobreza, Steve, un mentor e instructor de cuidadosamente peinado cabello blanco, replicó: "No sé si se ajusta a algún criterio normal". En efecto, el programa de JFL es único en el sentido de que combina el estudio de la Biblia, prácticas terapéuticas de mejoramiento personal y preparación para el trabajo básica. Brandon, el instructor citado en el epígrafe etnográfico introductorio, describe el programa como "un intento por acompañar en el camino a personas que han tenido poca suerte y han dado algúnmal paso para que caminen de vuelta por el camino correcto". Walter un encantador y carismático promotor de la iglesia evangélica que trabaja como uno de los principales instructores del programa, concede que el nombre "Trabajos para la Vida" quizás sea "un poco engañoso". En cambio llama al programa "una bendición para aquellos que tienen una vida un poco golpeada y rota", explica: "Trabajos para la Vida no significa que te vamos a conseguir un trabajo para toda la vida. Significa que queremos que des una mirada a esa vida rota, esa vida que creías arruinada y por la que ya no tienes esperanzas, y que reconozcas que Dios te creo como alguien especial en ella [esa vida]". En otras palabras, JFL es

un curso de preparación para el trabajo anclado en el marco y la meta de una renovación moral y espiritual.

El que JFL es un programa hecho para los "heridos" y "rotos" es algo explícito en el cuaderno de trabajo. Allí se nos presenta a "Jack" un expresidiario y exadicto quien representa al típico perfil social del estudiante de JFL y el modelo esperado para el graduado del programa:

> Jack creció en una gran ciudad del noroeste de Estados Unidos. Problemas en su vida familiar lo llevaron a un comportamiento autodestructivo continuado de drogas y alcohol… problemas de ira hicieron imposible para Jack el éxito en el trabajo. Al final fue arrestado y condenado a prisión por un delito grave. Al salir, conseguir empleo fue casi imposible pues había pocos empleadores dispuesto a confiar a Jack cualquier puesto de responsabilidad. Jack se mudó al sur luego de terminar su periodo de libertad condicional y comenzó a asistir a un curso de entrenamiento de Trabajos para la Vida… Con una referencia positiva de parte de Trabajos para la Vida, Jack fue empleado por Wal Mart en una posición de vendedor y con su determinación y autodisciplina pronto fue promovido a un puesto gerencial… Jack ahora está feliz de poder compartir su progreso y logros con otros que asisten a las clases de Trabajos para la Vida.

Tal como revela este perfil, JFL individualiza radicalmente el problema de la pobreza y el desempleo, anclándolo en las deficiencias actitudinales o culturales del participante. En el caso de Jack, su ira y comportamiento autodestructivo son los culpables por hacer "imposible el éxito en el trabajo". Walter identifica la "mentalidad de la víctima" como el más grande obstáculo para el empleo. Prácticamente todas las clases que enseñaba se enfocaban en liberarse de la mentalidad de la víctima y salir de los "obstáculos emocionales" que lo mantienen a uno, para usar su metáfora automovilística preferida, mirando a través del espejo retrovisor en vez de enfocarse en el parabrisas que tiene delante.

Jessica, la administradora, también achacaba la culpa del sufrimiento de los pobres a una "cultura del subsidio". Ella en cambio animaba a los participantes a ver todas las oportunidades, incluyendo JFL, como "bendiciones opuestas al subsidio".

> Porque sabemos que hay una razón por la que estén en la Misión de Rescate ¿cierto?... Puedes ver a alguien que trabaje en el Burger King o en alguna otra tienda de comida rápida por dos meses y la han dejado porque han peleado con sus jefes o porque no les gustaban las condiciones laborales o, ya sabes, siempre es algo. Y entonces regresan a lo mismo… Hay un ciclo que tiene que ser roto en alguna parte, y simplemente no han tomado aún la decisión de romperlo todavía.

Jessica equipara JFL a "enseñar a un hombre a pescar". "No está bien no intentar buscar empleo, no está bien simplemente vivir de la beneficencia pública… eso no debería ser la norma, no debería ser la regla". Una dura crítica del sistema de seguridad social, afirma –sorprendentemente dada su cercanía diaria con aquello que sufren pobreza extrema –que "es superfácil no trabajar, demasiado

fácil ser un desempleado": Jessica también afirma que los trabajadores de bajo salario quedan desempleados por "orgullo" y que permanecen desempleados por un sistema de bienestar público demasiado generoso.

Dado que JFL individualiza los problemas de pobreza y desempleo, su proyecto de empleabilidad se enfoca en logar una "transformación interna" similar a –pero tal como mostraremos, más profunda que –el "reentrenamiento cultural enfatizado por los programas de beneficencia-al-trabajo (Broughton 2003; véase también Korteweg 2003; Van Oort, 2015). Jessica resume la agenda de empleabilidad así: JFL se enfoca "en la persona, no en la posición". Clave para lograr esta transformación interna, y por lo tanto el modelaje de los sujetos "empleables", es el concepto y enseñanza del "carácter", del cual los instructores repiten que es mucho más importante que la educación o las habilidades para el logro del empleo. "Uno podría aprender sobre cómo escribir un CV y a hacer un comercial de auto-promoción de 30 segundo en cualquier sitio," explica Barry, un instructor y hombre de negocios evangélico quién, junto a Alan, comenzó y supervisa el curso[11]. "Pero lo que hace diferente a JFL es el enfoque en el carácter". El mismo Alan, un joven y enérgico pastor comprometido con los problemas en las ciudades, de igual manera identifica el "carácter" como "la clave que enfatizamos una y otra, y otra, vez". Guy, otro mentor, justifica este enfoque programático en el carácter afirmando "porque… antes de ser un buen empleado, tienes que ser una buena persona".

El tema del carácter era tan prominente en el curso, opacando a todos los demás temas, que se hacía difícil para los estudiantes pensar en cualquier otra cosa. En una ocasión, en medio de una clase, Brando le pidió a cada estudiante que se pusiese de pie e hiciese un comercial sobre sí mismo de 60 segundos, una versión elaborada del de 30 segundos que habían practicado en la clase anterior.

> "¿Qué deben incluir en sus comerciales?" preguntó paseándose por la capilla. Eddi, un hombre calvo, moreno de tez no muy oscura gritó "¡Carácter!"
>
> Brandon afirmó que era en efecto importante para cada participante decir algo sobre su carácter. "¿Y qué más deben incluir en su comercial?" preguntó. Hubo un incómodo y largo silencio.
>
> Finalmente, Sean, sentado en una de las cómodas sillas de la capilla gritó de nuevo, "¡Carácter!" Todos rieron excepto Brandon, quien concedió que en efecto, dado que el comercial duraría ahora el doble, debía incluir una "doble dosis de carácter". De nuevo, pregunto que más debía incluirse. Otro prolongado silencio.
>
> Por fin Dustin, un hombre delgado con gafas de unos treinta años, dijo "tu objetivo". Aliviado, Brandon explicó que el objetivo era clave para el comercial.

11 El comercial de 30 segundos se refiere a un corto monólogo ensayado para potenciales empleadores. Escribir y ensayar el "comercial" personal se ha convertido en una actividad común de los programas de preparación para el empleo. Smith (2001, 140-147) agudamente ha analizado la autoreconstrucción necesaria para escribir los "30 segundo sobre mí mismo".

> Sin más instrucciones o discusión, Brandon abruptamente dejó a los estudiantes hacer su tarea.

Para demostrar cómo es el carácter parecido al "de Cristo", se incentiva a los estudiantes a "asumir responsabilidad personal" a "asumir sus errores" y no dejar que las circunstancias definan quienes son. Un graduado exitoso del programa es, en palabras de Steven, "alguien que asume la responsabilidad de su propia vida, reconoce sus errores y que tiene voluntad de cambio". En este sentido, los empleados JFL usan tecnologías "confesionales" foucaultianas, que requieren que "el individuo reflexione sobre sus identidades y prácticas usando concepciones empresariales de la personalidad" (Nadesan 1999, 6). En efecto, los comerciales de 30 o 60 segundos de los estudiantes eran considerados efectivos solo si incluían afirmaciones sobre responsabilidad individual, testimonios de arrepentimiento, expiación y transformación (Erzen 2007).

En una clase, después de unas decepcionantes demostraciones por parte de sus compañeros, un estudiante llamado Ron, un hombre blanco reservado y un largo historial de problemas, entre otros una larga lucha con la depresión, se puso de pie y dijo que su objetivo principal era llegar a la jubilación, pero que aún tenía trabajo por hacer. Se declaró "un hombre de familia con dos hermosos niños y una esposa". Pero en años recientes, dijo, había perdido todo debido a algunas malas decisiones y ahora estaba comenzando de nuevo: "Ha sido una lección de humildad". Luego de resaltar su interés en conseguir empleo en el área de la jardinería urbana, Ron concluyó su "comercial" con la frase "Sé que está en sus [Dios] manos".

Brandon, el instructor aquel día, se acercó a Ron, quien todavía estaba de pie frente a la clase, enfundado en su chaqueta manchada por la humedad del invierno. Brandon le puso la mano en el hombro y anunció que aunque le gustaría hablar sobre los comerciales de cada uno, no había tiempo para ello. Sin embargo si quería señalar que Ron había hecho un trabajo excepcionalmente bueno transmitiendo que "aunque ha estado en un agujero, está trabajando diligentemente para sacarse así mismo de allí". Brando dijo que eso revelaba el carácter ejemplar de Ron.

Reconociendo los agujeros con la forma de Dios: pecado, perdón y conversión

También clave para la representación del carácter y del asumir la responsabilidad personal es, tal como lo decía Barry, un instructor, "dejar atrás la ira" que alimenta la mentalidad de víctima y hace que "culpemos a todos menos

a nosotros mismos" por nuestras miserias. En contraste con el carácter frío, duro e impersonal de los programas de preparación para el trabajo gubernamentales, JFL promete a sus estudiantes lo que Barry describe como "amor, compasión, sanación y perdón" a través de la construcción de relaciones de tutorías íntimas y amistosas. En efecto la camaradería en JFL es palpable: al final de curso muchos de los participantes hablan de sus instructores en términos de familiaridad. Pero la promesa de amor y perdón solo se cumple luego de pasar por la abnegación personal, porque todas las decisiones y los pecados son asuntos puramente individuales. Al resaltar la ubiquidad del pecado y la seguridad del amor y el perdón de Dios, JFL demanda que los estudiantes rompan con los pensamientos limitantes que les llevan a definirse a sí mismos por sus circunstancias, por "el otro lado del CV", lo que Walter llama "las cosas de las que no estamos orgullosos". "Todos somos pecadores", explica Brandon. "De modo que un componente de esto es ayudarles a ver que todos cometemos errores… ayudarles a entender que… tus malas decisiones no tienen por qué definirte como persona".

Donde mejor puede observarse este perdón de sí mismo como responsabilidad personal es en cómo JFL anima a los participantes a ver y ocuparse del asunto de sus antecedentes penales cuando buscan empleo, cosa que es una de las mayores preocupaciones de los hombres que acuden al programa y que se convierte en uno de los puntos de conflicto con los facilitadores del programa. Tal como admitía uno de los participantes llamado Mike luego de un par de semanas de curso: "Estoy un poco escéptico, yo… vengo y hago esta mierda por ocho semanas y después me vas a dar un certificado, y cuando me vayan a contratar será 'Oh no, tienes un historial delictivo, no te contrataré'". Para los facilitadores de JFL, incluyendo Walter, esta "mentalidad de víctima" –y de identificación con las circunstancias personales– es el núcleo del problema. Walter, un pastor evangélico que es muy abierto sobre su turbulenta llegada a Cristo, lucho contra la adicción y pasó una larga temporada en prisión, explica su idea sobre la cuestión de los antecedentes penales en las aplicaciones de empleo. "Durante toda mi vida esa pregunta ha sido un monstruo para mí", admite, "no estoy de acuerdo con que se elimine esa pregunta de las aplicaciones". En cambio "defiendo el hecho de que esa pregunta no sea la última palabra". Para Walter "la pregunta" ofrece oportunidades para revelar los errores del pasado, y para humilde y honestamente demostrar "carácter" al potencial empleador.

Clave para la enseñanza de un carácter como el de Cristo es el asunto de la conversión. JFL afirma que "sí, la gente necesita empleo, pero eso no es el principal problema. El principal problema es la falta de identidad. Enseñar a la gente quienes son –son terrible y maravillosamente hechos a imagen de Dios,

dotados de talentos y habilidades únicas –ese es un paso"[12]. Brandon afirmaba que JFL "trata con asuntos más profundos que simplemente cómo entrar por la puerta… trata sobre todo en la vida, no solo conseguir un empleo y mantenerlo". De igual forma Barry declaraba que JFL "no solo es sobre empleos, no solo es sobre el desempleo. Esto es sobre qué significa para ti como hombre, padre, novio, y así…" Para Barry, participar en JFL significa "cómo ser un hombre de Dios"[13].

Brandon explicaba la centralidad de la conversión para el éxito del programa. "Si Trabajos para la Vida no tuviese un componente basado en la fe, no creo que sería exitoso –porque creo que tiene que haber un cambio interno". "¿Si no porqué tantos hombre tomarían este camino?" se preguntaba Brandon, "¿estarían tantos hombres tomando este camino?" Es porque han hallado que su fe les ayuda a avanzar". Brandon continuaba explicando como la fe afecta a las actitudes a largo plazo: "Si no hay un cambio integral sucediendo allí, no veremos el impacto a largo plazo. Puede que tengas algún éxito cosmético en el corto plazo, pero para el cambio a largo plazo, tiene que haber algún compromiso con el componente basado en la fe". Así que cuando llevaba a su pupilo a almorzar, Brandon le explicaba: "Yo creo que todos tienen un agujero con la forma de Dios dentro de ellos. Porque fuimos hecho por el creador, pero a veces intentamos llenar ese agujero con otras cosas: drogas, alcohol, orgullo". Brandon explicaba que este agujero con la forma de Dios solo puede ser llenado –y por tanto su pupilo solo podría llegar a ser una persona competente –convirtiéndose a la fe. Luego de una apasionada defensa de la centralidad de la fe en JFL, Brandon continuaba: "no se requiere de la persona que pase por aquí el que necesariamente crea lo que se cree en el programa… Ese no es nuestro trabajo, traer a la gente para que conozca a Dios." en cambio, decía, "podemos animarles y apoyarles… nuestro trabajo es ayudarles a encontrar una posición, ganar algo de confianza en la vida, tomar mejores decisiones, salir de las calles". Para Brandon y para otros instructores, JFL es básicamente sobre empleos, sobre ayudar a los heridos y rotos a reencontrarse con la dignidad a través del empleo. Tal como hemos enfatizado, sin embargo, este proyecto está basado en una forma religiosa de transformación interna, o el lograr un carácter como el Cristo y la empleabilidad a través de la sumisión personal a Dios. Superar la falta de "dignidad" es el objetivo principal de Trabajos para la Vida, pero solo se logra a través del proyecto neoliberal que llamamos "responsabilización virtuosa" una responsabilización lograda a través de la sumisión al mercado como forma de glorificación de Dios.

12 Trabajos para la Vida, 2012, Informe Anual. http://www.jobsforlife.org/financial-accountability Consultado el 3 de agosto, 2015.

13 Aunque un análisis de género va más allá de este artículo, es importante notar el énfasis considerable puesto por los facilitadores en el papel del hombre como proveedor y en la familia nuclear heteronormativa.

Sacralizando el trabajo

Para lograr tal transformación del carácter e incrementar la empleabilidad, JFL trabaja para moldear la orientación al trabajo de los participantes, reforzando las demandas neoliberales de responsabilidad individual y sumisión al mercado a través de un énfasis teológico en el trabajo como voluntad y diseño de Dios. Al final del segundo capítulo del cuaderno de trabajo, por ejemplo, se pide a los estudiantes que completen los espacios en blanco de varias afirmaciones bajo el título "¿Es el trabajo una bendición o una maldición?"

¿Por qué querría trabajar?

> Es que he sido _____ para hacer. [diseñado]
> Es una forma de_____ lo que significa estar hecho a imagen de Dios. [asumir]
> Es una forma de _____ a Dios por el regalo que ha hecho a los hombres. [alabar]
> Es una forma de usar los regalos y talentos que se me han dado para:
> Servir a_____ [El Señor]
> _____ de lo necesario para mí y para mi familia. [Proveer]
> Dar a _____ [La comunidad]

El currículo de JFL está anclado en una concepción del trabajo como mandato bíblico y como forma de glorificación de Dios. Todos los instructores y mentores del programa que estudiamos asumían esta concepción y la usaban en todas y cada una de sus clases. "El trabajo nos viene desde el jardín," afirmaba Barry. "El trabajo siempre ha estado aquí. El trabajo está basado en la biblia y al hacer tu trabajo, bueno, eres excelente, eso es parte del mensaje de la Biblia. [Lo hacemos] realmente para glorificar a Dios".

"Esto es para lo que has sido creado," también explicaba Alan. "Dios nos ha creado para el trabajo y eso es una cosa buena. No fue una maldición… Si, puede que sea doloroso y extenuante, pero esto es en realidad para lo que te creó Dios que hicieras… es parte de tu identidad. Cuando no hay trabajo, nos estamos perdiendo esa parte para la que nos creó Dios. De modo que da dignidad… hay una dignidad que viene de allí. Tengo este trabajo y lo he hecho y estoy ganando un sueldo por esto".

Para muchos en JFL el énfasis en el trabajo como un mandato bíblico subraya la creencia en que la falta de trabajo significa, no solo un fracaso personal, sino "falta de merecimiento" o incluso, pecado. En este sentido JFL ejemplifica la tensión que es común al compromiso social evangélico entre los dos imperativos de compasión y responsabilidad (Elisha 2008), el deseo de evitar juicios flagrantes y el castigo directo, y necesidad de cambiar vidas (Gerber 2008). Los comentarios de Steve resaltan la función ideal de las prescripciones neoliberales y religiosas de "trabajo primero":

> La Biblia habla claramente sobre el hecho de que es responsabilidad del hombre el trabajar. Y que si no trabaja, no come. Eso es un principio del antiguo testamento. No puedes simplemente quedarte sentado y esperar a que otros se ocupen de ti y te den dádivas… [Ser] un miembro productivo de la sociedad, eso está basado en cómo contribuyes y no puedes contribuir a menos que estés trabajando. Eso es una expectativa que está en la Biblia y que nos enseña que todos los hombres trabajarán y sostendrán a sus familias.

El trabajo es, resumía Steve, "un acto de responsabilidad" hacía uno mismo, la familia, la comunidad y en última instancia, Dios. "No puedes ser quien Dios ha creado si no estás haciendo el trabajo que tienes que hacer…"

Un aspecto clave de esta concepción bíblica del trabajo, y de su mandato, es la noción de custodia y responsabilidad. Trabajar, de acuerdo a JFL, es ser un buen custodio de los dones y talentos con los que has sido bendecido. En un ejercicio del cuaderno de trabajo, se introduce a los estudiantes en la parábola de los tres sirvientes en Mateo 25: 14-29. La lección que JFL quiere sacar de la parábola, está escrita debajo de esta:

> Jesús quiere que seamos buenos custodios de lo que nos ha dado. Nos convertimos en el sirviente que entierra sus talentos cuando elegimos pensar que Dios no nos ha dado nada para poder trabajar. *No importa cuán bajo sintamos que sea nuestro trabajo*, hazlo lo mejor que puedas y Dios dirá, 'has sido fiel con tan pocas cosas, te pondré a cargo de muchas cosas'". [énfasis añadido]

Limpiando baños para Jesús: predicando sumisión en el lugar de trabajo

JFL trabaja para mejorar la empleabilidad formando las orientaciones de los participantes hacia el trabajo, y en particular hacia trabajos menores, de baja remuneración y en lo más bajo del mercado laboral. La sacralización del trabajo y la responsabilización el pobre operan de la mano para incentivar la sumisión en el trabajo, no importa cuán degradadas y degradantes sus condiciones. Walter explicaba cómo este marco funciona en el lugar de trabajo,

> Tal como dice la Biblia, trabaja para el Señor. Ya sabes, cuando mi [jefe] quiere que haga algo –no digo algo inmoral, solo digo algo que no quiero hacer. En verdad no quiero limpiar el lavabo. Bueno, en realidad no estoy limpiando el lavabo para el jefe. De acuerdo a las escrituras, tengo que trabajar para el Señor. Lo estoy limpiando para Jesús.

Tal como se desprende de la cita de Walter, al re-enmarcar la sumisión al empleador ("limpiando el lavabo para el jefe") como una elevada sumisión al Señor ("limpiando para Jesús"), lo que quiere JFL es inculcar en sus participantes no solo una reorientación a la actividad del trabajo, sino una reorientación a la

relación de empleo en sí misma y por lo tanto a la posición de uno mismo en el mercado laboral capitalista.

Douglas, un mentor de JFL, hace hincapié en que "la Biblia habla sobre relaciones entre empleadores y empleados. Habla de respeto del empleado al empleador". Nuestra pregunta ¿qué hay de respeto en la otra dirección, del empleador al empleado? lo tomó notablemente fuera de guardia. "Si, también habla de eso", tartamudeó luego de pensarlo un rato. Igualmente desde el punto de vista de Brandon, el programa debía hacer incluso más para llenar "de respeto a la relación de trabajo la actitud y el corazón" de los participantes. "De modo que no estén buscando relaciones de confrontación con sus empleadores, que mi empleador me esté buscando pelea o que quiere aprovecharse de mí." Como Douglas, Brandon elaboraba sobre la necesidad de que los trabajadores respeten a los empleadores y reconozcan su básica bondad,

> Creo que hay la concepción errada de que los dueños de empresas están allí por sí mismos, y que los empleados están ahí como fuerza de trabajo para ellos para que los dueños puedan vivir en casas más grandes y conducir coches mejores. Eso no es verdad… Ellos se preocupan por sus empleados, quieren ver que sus empleados se desarrollen… a través de Trabajos para la Vida queremos asegurarnos de que les hacemos ver [a los participantes] que quizás en el pasado veían eso como una relación de confrontación, pero que no deberían ser así… Por eso es que hay lecciones allí, en las historias de la biblia, sobre el problema que ves, que no está necesariamente en el empleador, sino en ti y en tus actitudes.

Para influir en cómo los participantes se orientan al empleo, JFL a menudo incorpora discusiones de escenarios de trabajo reales. En una de las clases los estudiantes se turnaban leyendo en voz alta escenarios de sus cuadernos de trabajo. Eventualmente llegaron a la historia de Betty, una graduada de JFL que trabajaba en un restaurante, un empleo que había obtenido a través de JFL. Su empleo era tan prometedor que su jefe le pagaba la mitad de la matrícula de una escuela de cocina. Pero Betty había renunciado a este trabajo por un trabajo de dependiente en el cual le pagaban dos dólares más por hora. La pregunta para discusión en clase: ¿Fue esto bueno o malo?

Fred de inmediato se levantó y declaro que era malo.

"Bueno, no lo sabemos", dijo Eddie. "Dos dólares por hora. Si estás en la quiebra eso podría ser…".

"Pero no estaba en la quiebra," interrumpió Steve, el instructor ese día. "Ha estado trabajando allí por mucho tiempo y podía pagar la mitad de su matrícula, así que no estaba en la quiebra".

"Pero no sabemos de dónde salía el dinero," replicó Eddie. "Dos dólares por hora pueden cambiar la situación".

Steven respondió que no era una buena decisión. Cortando la discusión incluso antes de que esta se desarrollase, Steven explicó que era una jugada "corta de miras". Ella se había transado por un par de dólares extra en vez de continuar una "carrera" como chef de restaurante. "¿Así que estuvo bien o mal?" preguntó de nuevo.

"Digamos que estás viviendo de día de paga a día de paga," insistió Eddie. "Un par de dólares por hora, a 40 horas a la semana, dan 300 dólares al mes. Eso cambia tu perspectiva".

Dustin intervino: "Desde una perspectiva de Trabajos para la Vida, ella lo ha hecho mal, porque le habían dado la oportunidad de ir a formación… En ese sentido, violó el factor confianza en el programa Trabajos para la Vida. Pero en la vida no todo se da así y a veces hay ventajas más prósperas". Dustin luego apeló al marco religioso de JFL para discutir la lección. "Si aparece algo más próspero, uno debe preguntarse '¿será esto algo que Dios me ha dado o no?'" Y luego lanzó la puntilla, "pero desde la perspectiva de Trabajos para la Vida, si, ella, salto de barco".

"Exacto", secundó Steve, ansioso por que la discusión volviese a su cauce. "A largo plazo la perspectiva pintaba mejor en el restaurante… quizás a veces necesitamos pensar a largo plazo en vez de a corto plazo. La decisión de Betty fue cortoplacista. Sales de algo que es tu carrera para meterte en algo que tan solo te paga mejor".

"Y para doblar camisetas", gritó Jessica desde la parte de atrás de la capilla.

Además de los casos de trabajos concretos, las historias bíblicas son usadas para aclarar lo que es el buen "carácter", para formar expectativas de comportamiento apropiado en el lugar de trabajo y para desanimar a los estudiantes a que se unan a organizaciones laborales o a disentir. En cada uno de los siguientes ejemplo, el instructor de JFL toma de las historias bíblicas para producir sujetos "empleables", es decir, sumisos, complacientes y leales.

En una de las sesiones, la conversación trató de José, cuya figura bíblica habíamos estudiado unas pocas semanas antes. José era tenido por un hombre de carácter ejemplar. A pesar de sufrir repetidas injusticias, siempre perdonaba y se mostraba sumiso, confiando su eventual redención por Dios. En medio de la conversación sobre la "mentalidad de víctima" ("el sufrimiento está en mí"), Jonathan, el instructor ese día, advertía a sus estudiantes: "¡No lograrán nada como lo que logró José si esta es la actitud!" Dio el ejemplo de la gente que roba tiempo, o roba lápices y lapiceros porque ganan el sueldo mínimo y piensan que deberían ganar más. Clamando contra la ira y la falta de gratitud detrás de tales pequeños robos en el lugar de trabajo, Jonathan animó a los hombres a adoptar una "actitud agradecida". "¡Todo tiene que ver con el carácter!" explicaba.

En nuestra entrevista Jonathan volvió al ejemplo:

> Creo que si retomas las historias que están en la Biblia –José, ya sabes, el niño elegido, arrojado a un hoyo, vendido como esclavo –Creo que esa es la historia más poderosa porque él… no dejó que nada lo molestase… hizo lo que se suponía debía hacer, lo que fuese que su maestro o su jefe le ordenase hacer. Y lo hizo lo mejor que se lo permitieron sus habilidades y fue recompensado. Y luego era arrojado de nuevo pero en vez de sentirse, bueno, tengo derechos…

Aquí, Jonathan defiende a José por hacer "lo que se suponía debía hacer, lo que fuese que su maestro o su jefe le ordenase hacer", y lo ensalza como la representación última del buen carácter y, por tanto, de la empleabilidad.

En otra clase, Walter pidió a los estudiantes que abriesen sus libros en la historia de Ruth, una viuda que llegó a Belén con su suegra Naomi. Ruth recogía cebada en los campos propiedad de Boaz, quien escucho tantas cosas maravillosas sobre ella que le ofreció su protección y le dijo a sus trabajadores que deliberadamente le dejasen algo de la cosecha. Walter guio a sus estudiantes a lo largo de diez preguntas, todas centradas en los objetivos de la clase de ese día, el cual era "descubrir cómo una buena reputación construida sobre un carácter consistentemente piadoso es el bien más valioso". Walter aplicó la historia al lugar de trabajo actual. "Algunos tiene la reputación de tan solo hacer sus trabajos. Pero hay algunos con los que nadie quiere trabajar porque siempre se están quejando y reclamando. Se les ve una reputación, pero no la reputación que ellos quieren". Walter ofreció el ejemplo de un trabajador quejándose ante otro sobre las condiciones de trabajo. "¡Te has abochornado a ti mismo!" exclamó, implicando que esta es precisamente el tipo de comportamiento que se solidifica en una reputación negativa. Al desincentivar el disenso y la acción colectiva en el lugar de trabajo, Walter aseguraba que "Dios se hará cargo de ti si haces tu trabajo bien. Tu carácter significa todo".

Finalmente, una lección de sumisión similar era enseñanza a través de "La Parábola de los Trabajadores del Viñedo". Tomada de Mateo 20:1-15, la parábola describe cómo el dueño de un viñedo contrata a un grupo de trabajadores en la mañana y otro a las cinco de la tarde. "Esa noche," lee un estudiante, "él [el dueño] le dijo al capataz que llamase a los trabajadores para pagarles, empezando por el último trabajador." Continuaba la lectura:

> Cuando los que fueron contratados a partir de la cinco recibieron la paga completa por un día, los que habían sido contratados primero asumieron que recibirían más. Pero ellos también recibieron la paga de un día. Entonces protestaron ante el dueño, "aquellos trabajaron solo una hora, pero les has pagado lo mismo que a nosotros que trabajamos todo el día bajo el ardiente sol". El dueño le contestó a uno de ellos, "Amigo, ¡no he sido injusto! ¿No estuvieron de acuerdo con trabajar todo el día por la paga usual? Tomen su dinero y vayan. Yo he querido pagar a este

> último trabajador lo mismo que a ti. ¿Es acaso contra la ley hacer lo que yo quiera con mi dinero? ¿Estas celoso porque he sido amable con los demás?[14]

Dustin, uno de los estudiantes a los que los facilitadores veían como alguien que "da un poco la impresión de ser un poco difícil, un poco duro", objetó:

"Esta es una de las historias de la Biblia que no me gustan", Negó con la cabeza bajando la mirada, obviamente pensando las implicaciones de esta historia. Explicó que aunque sabía que se suponía que debía pensar de otra manera, él no pensaba que lo sucedido en la historia fuese justo.

"¿Por qué es injusto?" preguntó Brandon, ansioso por corregir a su pupilo con respecto a uno de los puntos importantes del ejercicio: "Hay que comprender los asuntos desde el punto de vista de empleador antes de que comentes o juzgues"[15]. Pero Dustin comentó que a algunos de los trabajadores se les había pagado más que a los demás.

"¿Por qué dejarías que lo que a otro se le paga te robase tu alegría, después de haber aceptado un salario? Preguntó Brandon. Luego le pidió a Dustin no "dejar que factores externos destruir la relación que tienes con tu empleador".

Pero Dustin insistió: "¿Si te pagan menos, te valoran como empleado? Yo diría que no".

En vez de referirse directamente a la preocupación de Dustin, Brando replicó que no tiene sentido conseguir un empleo si lo usas para disgustarte y luego perderlo. Además, continuó, en el mundo real "no sabes porqué a distintas personas se les paga diferentes salarios". En un obstinado esfuerzo por inculcar en sus estudiantes una "actitud de agradecimiento", así como una fiel sumisión, les dijo: "Tenemos que ser felices con lo que tenemos y el camino en el que andamos y trabajar con las cosas que el Señor nos ha dado". En otras palabras, no podemos ocuparnos por aquello sobre lo que no tenemos control. Los salarios de otros, continuó Brandon, "no tienen nada que ver con [tu] trabajo y [tus] responsabilidades".

Aquí una parábola metafórica sobre la igualdad frente a Dios es transformada en un mandato literal dado por Dios contra los trabajadores que cuestionen su lugar en el mercado laboral estratificado del moderno capitalismo.

Notablemente, nunca durante el curso presenciamos una discusión sobre los factores estructurales que hacen que la gente no tenga empleo o que les hacen pobres. Tampoco los instructores de JFL admitieron jamás que, particularmente para aquellos que trabajan en lo más bajo del mercado laboral, el trabajo es a

14 Jobs for Life workbook, 73
15 Jobs for Life workbook, 72

menudo una afrenta a, no una afirmación de, la dignidad (Cleaveland 2005; Hodson 2001). Así como los cristianos son impulsados por la promesa de salvación en el cielo, así también los participantes de JFL son interpelados por las garantías de realización en y empoderamiento a través del trabajo (sin importar cuán objetivamente degradado y degradante sea ese trabajo). Todo lo que se necesita es una transformación interior: La adopción de un carácter como el de Cristo y una perspectiva bíblica sobre el trabajo. Predicando sumisión, tal cual ilustran los ejemplos arriba citados, JFL desanima abiertamente las expresiones de descontento y los esfuerzos por enfrentar insultos, agresiones o desigualdades percibidas en el lugar de trabajo, al tiempo que se propaga la noción de que los empleos precarios y mal pagados en lo más bajo del mercado laboral los ponen a uno en la escalera de la movilidad ascendente, lo cual se denomina "vida abundante"[16]. Los hallazgos de este trabajo concuerdan con las investigaciones comparadas sobre el evangelicalismo, las cuales han hallado que "el guion cultural primario para el compromiso social [evangélico] está fundado en la lógica individualista. (Bielo 2014, 236; véase también Erzen 2007; O'Neill 2015; Smith 1998; Sullivan 2011).

Conclusión

El último día de clases, de pie en la capilla, Barry anunciaba a los graduandos que quería compartir con ellos lo que realmente estaba "en su corazón". Les pidió a los estudiantes que abrieran sus cuadernos de trabajo en las conclusiones y leyó en voz alta: "Confiad en el Señor con todo vuestro corazón… buscad su voluntad en todo lo que hagáis y Él os mostrará el camino". En su mensaje de despedida, Barry dijo que "Nuestra esperanza última y nuestra oración es que hagan este compromiso con el Señor y que aprendan a apoyarse en Él y a ponerlo a Él en primer lugar". Barry levanto su mano derecha y elevó sobre su cabeza el cuaderno de ejercicios. "Podrían memorizar todas estas lecciones y aprenderlas tan bien que podrían enseñar esta clase". Luego arrojó dramáticamente el cuaderno sobre la mesa y levantó su mano izquierda, haciendo como si sostuviese otro libro. "O podrían vivir de acuerdo al otro libro [La Biblia]".

Se podría concluir de tal mensaje de despedida que JFL es más sobre proselitismo que sobre el empleo, más sobre la promoción de la vida cristiana que sobre encontrar empleo. Pero hacer tal juicio sería asumir una dicotomía entre su misión cristiana y su explícita meta secular de incrementar la empleabilidad. Para JFL, tal dicotomía no existe. Tal como afirma Barry, los estudiantes pueden conocer de memoria todas las habilidades para el empleo que se exponen en

16 Jobs for Life workbook, 157

el cuaderno de trabajo. Los estudiantes pueden incluso ser capaces de expresar tales habilidades en la ideología evangélica de JFL. No importa, porque ese conocimiento no vale nada si no está acompañado de una fe eterna, profunda, la cual es el centro de las características de la empleabilidad.

Nuestro análisis etnográfico de JFL revela cómo el neoliberalismo religioso ha conformado las prácticas de gestión de la pobreza y han dado lugar a un singular proyecto de subjetivación que llamamos la responsabilización virtuosa del pobre. Tal proyecto fusiona la responsabilización neoliberal, la cual demanda del individuo que asuma la responsabilidad de su propio drama y por tanto, en el caso de JFL, la obligación de aumentar su propia empleabilidad con la concepción teológica cristiana de la virtud, la cual asegura que es a través de la fe que logramos la salvación y nos convertimos en "virtuosos" con Dios. Combinando el proselitismo con la intervención social del entrenamiento de "preparación para el trabajo", JFL enfatiza el carácter sagrado de un imperativo cristiano para el trabajo de manera que refuerce la conformidad con el proyecto neoliberal de implementación de la aceptación del mercado y del trabajo. Anclado en la interpretación evangélica protestante del trabajo –la cual, tal como Weber (1930) señaló hace tiempo y John Budd (2011) ha resumido recientemente, puede servir como "un método discursivo para la glorificación de formas inhumanas de trabajo y para la perpetuación de las estructuras sociales jerárquicas" –el trabajador empleable es remodelado como un fiel discípulo, y la sumisión al jefe es presentada como sumisión a Dios. Trabajadores sumisos y explotables no se hallan por ahí simplemente, debemos recordar, deben ser hechos. Los intermediarios del mercado laboral, tales como los programas de preparación y búsqueda de empleo, cada vez más cumplen con esa función de modelar las orientaciones, expectativas, disposiciones, subjetividades y por tanto "crear trabajadores para empleos que nadie quiere" (Peck 2001, 6). Nuestro caso de JFL revela precisamente cómo las concepciones y enseñanzas religiosas son movilizadas para tal fin.

El teólogo Miroslav Volf (1991, 108) ha criticado que se use la religión "para ennoblecer el trabajo deshumanizador en una situación en la cual la calidad del trabajo debería ser mejorada a través de cambios estructurales y de otro tipo". Así también Susan Sullivan (2006, 107) ha advertido que mientras los programas de preparación para el trabajo basados en la fe puede que sean bien intencionado y en algunos casos, incluso útiles, "los temas estructurales relativos a la mejora de las condiciones de empleos poco cualificados no deben ser ignorados en favor de hacer que a religión haga a los individuos más capaces de soportar esos trabajos". Apoyamos firmemente estas críticas, habiendo mostrado como JFL radicalmente individualiza el problema de la pobreza y el desempleo, oscureciendo sus bases estructurales y causas políticas. De hecho enmarcando el éxito o el fracaso como un reflejo de la presencia de la "fe profunda y eterna" exacerba esta individuación

porque la fe, así como, hemos argumentado, la empleabilidad en sí misma, son imperfectibles y por lo tanto siempre evocables como razón para la falta de éxito. Pero tales críticas no toman adecuadamente en cuenta la lógica del neoliberalismo religioso. JFL no solo predica la fe *en* el mercado, sino la fe *a través* del mercado (véase Zaloom 2016). Crecientemente cosificado y empoderado por la ideología y política neoliberal, el mercado se convierte en el campo de pruebas terrestre para lograr y probar la fe en el valor sobrenatural de uno mismo. Para aquellos que carecen de tal valor, predica la humillación y el desprecio de sí mismo, arrojándoles al infierno del desempleo indefinido. Tal forma de enmarcar el asunto, argüimos, rectifica la contradicción retórica fundamental en la ideología neoliberal: su demanda de libertad individual y comportamiento emprendedor al tiempo que exige sumisión total a los decretos abstractos y externos del mercado. A través del neoliberalismo religioso de JFL, la deferencia al capital es presentada como el primer paso hacia la salvación individual como un logro emprendedor.

En última instancia estos hallazgos deben alertarnos a los que Gowan (2013, 3) llama "la enérgica reconstrucción que sucede dentro de las instituciones de gestión de la pobreza", como organizaciones misionarias basadas en la fe que han llegado a tener un papel más formal, formativo y ferviente en la provisión de servicios sociales, así como también en la renovación espiritual y tutelaje moral de los pobres. Mientras que el neoliberalismo religiosos ha permeado las prácticas, discursos y metas de la gestión de la pobreza ¿en qué medida la ideología misma se ha reforzado o reproducido a través de estas prácticas a nivel básico? ¿Qué tensiones entre lo "religiosos" y "neoliberal" continúan existiendo? Además, ¿cómo se realiza el proyecto de la responsabilidad virtuosa y cómo se realiza de forma racializada y relativa al género en otros "servicios" conservadores evangélicos basados en la fe, tales como programas de rehabilitación de las drogas y el alcohol, programas de viviendas y clases de matrimonio y paternidad?

Reconocimientos

Queremos agradecer a todos los participantes de JFL por su franqueza y voluntad por ser partes de este proyecto. Este artículo se benefició en gran medida de los sesudos comentarios y críticas de Lynne Gerber, Greggor Mattson, Lisa Stampnitzky y del público en las reuniones de 2016, tanto de la Asociación Americana de Geógrafos, como de la Asociación Internacional de Sociología. Estamos especialmente agradecidos con el editor de *Qualitative Sociology*, David Smilde, y con los árbitros anónimos de la revista por sus sugerencias extremadamente útiles. Esta investigación recibió el apoyo del premio Summer Project Assistantship de la Escuela Maxwell de la Universidad Syracuse.

Referencias

Adkins, Julie, Laurie Occhipinti y Tara Hefferan, eds. 2011. Not by faith alone: *Social services, social justice, and faith-based organizations in the United States*. Lanham: Lexington Books.

Bartkowski, John P. y Helen A. Regis. 2003. *Charitable choices: Religion, race, and poverty in the postwelfare era*. Nueva York: New York University Press.

Biebricher, Thomas. 2011. *Faith-based initiatives and the challenges of governance*. Public Administration 89(3): 1001–1014.

Bielo, James. 2011. City of man, city of god: The re-urbanization of American evangelicals. *City & Society* 23(1): 2–23.

Bielo, James. 2014. Act like men: Social engagement and evangelical masculinity. *Journal of Contemporary Religion* 29(2): 233–248.

Boltanski, Luc, and Eve Chiapello. 2005. *The new spirit of capitalism*. Nueva York: Verso Books.

Broughton, Chad. 2001. Work programs and welfare recipients: An ethnography of work-based welfare reform. *Berkeley Journal of Sociology* 45: 17–41.

Broughton, Chad. 2003. Reforming poor women: The cultural politics and practices of welfare reform. *Qualitative Sociology* 26(1): 35–51.

Budd, John W. 2011. *The thought of work*. Ithaca: ILR Press.

Chertkovskaya, Ekaterina, PeterWatt, Stefan Tramer y Sverre Spoelstra. 2013. Giving notice to employability. *Ephemera: Theory & Politics in Organization* 13(4): 701–716.

Chong, Kelly H. 2008. Coping with conflict, confronting resistance: Fieldwork emotions and identity management in a south Korean evangelical community. *Qualitative Sociology* 31(4): 361–390.

Cleaveland, Carol. 2005. A desperate means to dignity: Work refusal among Philadelphia welfare recipients. *Ethnography* 6(1): 35–60.

Collins, Jane L. y Victoria Mayer. 2010. *Both hands tied: Welfare reform and the race to the bottom in the low-wage labor market*. Chicago: University of Chicago Press.

Cooperman, Alan. 2003. Faith-based charities may not be better, study indicates. *The Washington Post*, mayo 25. https://www.washingtonpost.com/archive/politics/2003/05/25/faith-based-charities-may-not-be-better-studyindicates/09ea0eb5-effd-497f-8d8e-faf5e1b2856c/. Consultado el 7 de mayo, 2016.

Cremin, Colin. 2009. Never employable enough: The (im)possibility of satisfying the boss's desire. *Organization* 17(2): 131–149.

Cummins, Emily R., and Linda M. Blum. 2015. BSuits to self-sufficiency: Dress for success and neoliberal maternalism. *Gender & Society* 29(5): 623–646.

Daly, Lew. 2009. *God's economy: Faith-based initiatives and the caring state*. Chicago: University of Chicago Press.

Ebaugh, Helen Rose, Janet Saltzman Chafetz y Paula F. Pipes. 2003. Where's the religion? Distinguishing faith-based from secular social service agencies. *Journal for the Scientific Study of Religion* 42(3): 411–426.

Elisha, Omri. 2008. Moral ambitions of grace: The paradox of compassion and accountability in evangelical faith-based activism. *Cultural Anthropology* 23(1): 154–189.

Erzen, Tanya. 2007. Testimonial politics: The Christian right's faith-based approach to marriage and imprisonment. *American Quarterly* 59(3): 991–1015.

Fairbanks, Robert P. y Richard Lloyd. 2011. Critical ethnography and the neoliberal city. *Ethnography* 12(1): 3–11.

Gallagher, Sally. 2003. *Evangelical identity and gendered family life*. New Brunswick: Rutgers University Press.

Gerber, Lynne. 2008. Health, moralization and negotiating judgment in two evangelical ministries. *Fieldwork in Religion* 3(1): 7–28.

Gerber, Lynne. 2009. My body is a testimony: Appearance, health, and sin in an evangelical weight-loss program. *Social Compass* 56(3): 405–418.

Gideonse, Sarah K. y William R.Meyers. 1989.Why the family support act will fail. *Challenge* 32(5): 33–39.

Gowan, Teresa. 2013. Thinking neoliberalism, gender, justice. *The Scholar&Feminist Online*. http://sfonline.barnard.edu/gender-justice-and-neoliberal-transformations/thinking-neoliberalism-gender-justice/. Consultado el 19 de enero 2015.

Gowan, Teresa y Jack Atmore. 2012. Into the light: Evangelical rehab and the seduction of new life. Critical Perspectives on Addiction: *Advances in Medical Sociology* 14: 155–178.

Hackworth, Jason. 2012. *Faith based: Religious neoliberalism and the politics of welfare in the United States*. Athens: University of Georgia Press.

Hodson, Randy. 2001. *Dignity at work*. New York: Cambridge University Press.

Hughes, Jason. 2005. Bringing emotion to work: Emotional intelligence, employee resistance and the reinvention of character. *Work, Employment & Society* 19(3): 603–625.

Jonsson, Patrik. 2005. Today's hot new career handbook? The Bible. *Christian Science Monitor*, noviembre 28. http://www.csmonitor.com/2005/1128/p01s01-ussc.html\. Consultado el 7 de mayo, 2015.

Kennedy, Sheila Suess y Wolfgang Bielefeld. 2006. *Charitable choice at work: Evaluating faith-based job programs in the states*. Washington, D.C: Georgetown University Press.

Kissane, Rebecca Joyce. 2007. How do faith-based organizations compare to secular providers? Nonprofit directors' & poor women's assessments of FBOs. *Journal of Poverty* 11(4): 91–115.

Korteweg, Anna C. 2003. Welfare reform and the subject of the working mother: BGet a job, a better job, then acareer. *Theory and Society* 32(4): 445–480.

Lacy, Bridgette A. 2014. *Creating Jobs for Life. Faith and Leadership*. https://www.faithandleadership.com/creating-jobs-life. Consultado el 6 de mayo, 2015.

Lockhart, William. 2003. The added value of religion in poverty-to-work programs: A framework for analysis. *Journal of Markets & Morality* 6(2): 497–524.

Lockhart, William. 2005. Building bridges and bonds: Generating social capital in secular and faith-based poverty-to-work programs. *Sociology of Religion* 66(1): 45–60.

Lupton, Robert D. 2012. *Toxic charity: How churches and charities hurt those they help, and how to reverse it*. Nueva York: HarperOne.

MacDonald, G. Jeffrey. 2012. A Bush-era victory in culture wars: Faith-based initiatives. *Christian Science Monitor*, marzo 25. http://www.csmonitor.com/USA/Society/2012/0325/ A-Bush-era-victory-in-culturewars-

faith-based-initiatives. Consultado el 6 de mayo 2015.

Miller, Reuben Jonathan. 2014. Devolving the carceral state: Race, prisoner reentry, and the micro-politics of urban poverty management. *Punishment & Society* 16(3): 305–335.

Mink, Gwendolyn. 2001. Faith in government? *Social Justice* 28(1): 5–10.

Monsma, Stephen. 2004. *Putting faith in partnerships: Welfare-to-work in four cities*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Monsma, Stephen y Christopher Soper. 2006. *Faith, hope, and jobs: Welfare-to-work in Los Angeles*. Washington, DC: Georgetown University Press.

Moreton, Bethany. 2007. *The soul of neoliberalism*. Social Text 25(3): 103–123.

Moreton, Bethany. 2010. *To serve god and Wal-Mart: The making of Christian free enterprise*. Cambridge: Harvard University Press.

Nadesan, Majia Holmer. 1999. The discourses of corporate spiritualism and evangelical capitalism. *Management Communication Quarterly* 13(1): 3–42.

O'Neill, Kevin Lewis. 2015. *Secure the soul: Christian piety and gang prevention in Guatemala*. Berkeley: University of California Press.

Peck, Jamie. 2001. *Workfare states*. Nueva York: The Guilford Press.

Peck, Jamie y Nik Theodore. 2000. *Beyond Bemployability*. Cambridge Journal of Economics 24(6): 729–749.

Reynolds, Nicola. 2015. Discourses of love, compassion, and belonging: Reframing Christianity for a secular audience. *Journal of Contemporary Religion* 30(1): 39–54.

Sharone, Ofer. 2007. Constructing unemployed job seekers as professional workers: The depoliticizing workgame of job searching. *Qualitative Sociology* 30(4): 403–416.

Smith, Christian. 1998. *American evangelicalism: Embattled and thriving*. Chicago: University of Chicago Press.

Smith, Vicki. 2001. *Crossing the great divide: Worker risk and opportunity in the new economy*. Ithaca: ILR Press.

Smith, Vicki. 2010. Enhancing employability: Human, cultural, and social capital in an era of turbulent unpredictability. *Human Relations* 63(2): 279–300.

Soss, Joe, Richard C. Fording y Sanford Schram. 2011. *Disciplining the poor: Neoliberal paternalism and the persistent power of race*. Chicago: University of Chicago Press.

Standing, Guy. 2013. Tertiary time: The precariat's dilemma. *Public Culture* 25(1): 5–23.

Steensland, Brian y Philip Goff, eds. 2014. *The new evangelical social engagement*. Nueva York: Oxford University Press.

Sullivan, Susan Crawford. 2006. The work-faith connection for low-income mothers: A research note. *Sociology of Religion* 67(1): 99–108.

Sullivan, Susan Crawford. 2011. *Living faith: Everyday religion and mothers in poverty*. Chicago: University of Chicago Press.

Twombly, Eric C. 2002. Religious versus secular human service organizations: Implications for public policy. *Social Science Quarterly* 83(4): 947–961.

Van Oort, Madison. 2015. Making the neoliberal precariat: Two faces of job searching in Minneapolis. *Ethnography* 16(1): 74–94.

Volf, Miroslav. 1991. *Work in the spirit: Toward a theology of work*. Nueva York: Oxford University Press.

Wacquant, Loïc. 2009. *Punishing the poor: The neoliberal government of social insecurity*. Durham: Duke University Press Books.

Weber, Max. 1930. *The Protestant ethic and the spirit of capitalism*. Londres: Routledge.

Weiss, Robert P. 2001. C*haritable choice as neoliberal social welfare strategy*. Social Justice 28(1): 35–53.

Woodward, Kerry. 2014. BPimpin' the system: How economic, social, and cultural capital are deployed in a welfare program. *Journal of Contemporary Ethnography* 43(1): 3–37.

Wuthnow, Robert. 2006. *Saving America? Faith-based services and the future of civil society*. Princeton: Princeton University Press.

Zaloom, Caitlin. 2016. The evangelical financial ethic: Doubled forms and the search for god in the economic world. A*merican Ethnologis*t 43(2): 325–338.

¿FRACASAR EN EL APRENDIZAJE O APRENDER A FRACASAR? EXPLICANDO LA PERSISTENCIA EN LA ADQUISICIÓN DE DISCIPLINAS ESPIRITUALES*[17]

3

Erin F. Johnston[18]

Los fracasos en la vida religiosa y espiritual abundan: las oraciones a veces no son respondidas (Sharp 2013; Smilde 2007), las profecías religiosas a veces fallan o no se cumplen (Festinger y otros 2008), y los adherentes a menudo son incapaces de sentir la presencia de Dios (Engelke 2007; Luhrmann 2012). Así mismo, se pueden dar sentimientos de limitación personal a lo largo de la "carrera" religiosa (Tavory y Winchester 2012); los novicios pueden encontrar dificultad en aceptar nuevas creencias o en implementar nuevas prácticas religiosas (Galonnier y de los Ríos 2015), mientras que incluso los adherentes más experimentados regularmente fallan al no estar a la altura de los estándares morales y éticos de sus comunidades (Johnston 2016). Las expresiones de fracasos percibidos y de limitaciones personales, especialmente cuando estas son frecuentes o notables, representan un problema para individuos y comunidades. Cuando no se responde a nuestras oraciones, o cuando no logramos sentir la presencia de Dios, podemos perder la fe en la eficacia de la práctica religiosa o comenzar a dudar de la existencia de Dios. Cuando acontecimientos mundiales contradicen nuestras creencias y expectativas, podemos cuestionar la validez de nuestras convicciones religiosas. Los fracasos, por lo tanto, potencialmente abren agujeros en el "dosel sagrado" (Berger 1967), o en el universo de significado provisto por las comunidades religiosas. Estos agujeros pueden, a su vez, erosionar los compromisos religiosos.

En el transcurso del trabajo de campo y de las entrevistas en dos comunidades religiosas –el estudio Integral Yoga y una casa de oración católica– encontré que los sentimientos de fracaso y de límites personales eran una experiencia frecuente y notable en la vida de los practicantes. En estos lugares, los individuos intentaban

* Originalmente publicado como Erin F. Johnston. Failing to Learn, or Learning to Fail? Accounting for Persistence in the Acquisition of Spiritual Disciplines. *Qualitative Sociology* 40, 353-372 (2017). Traducido y publicado aquí con permiso de Springer Nature.
17 *Qual Sociol* (2010) 40:353-372 DOI 10.1007/s11133-017-9361-z
18 Stanford University, Stanford, California Estados Unidos.

llevar a cabo la práctica diaria del Yoga Hatha o de la Oración Centradora[19]. Muchos de los individuos con los que hablé se sentían decepcionados con el paso lento y a pequeña escala de los cambios positivos que observaban como resultado de sus esfuerzos. Otros se sentían frustrados con la experiencia práctica misma. Irene[20], por ejemplo, una practicante de la Oración Centradora de 57 años de edad, me dijo que su experiencia con la práctica es en general una de "lucha constante". A pesar de haber dedicado ocho años de esfuerzo disciplinado, regularmente se siente atrapada en sus pensamientos y debe continuamente "volver" a concentrarse en la presencia de Dios. Aunque Irene ocasionalmente experimenta un sentido de paz o conexión con Dios durante la práctica, lo típico es que tenga la suerte de contar con solo un minuto en el que tal sensación es predominante durante los veinte minutos de duración de la sesión. E Irene no es la única, de hecho los sentimientos de fracaso y de limitación personal parecen ser la característica definitoria de la experiencia vivida y de la organización social de la práctica en estas comunidades. Pensaríamos que practicantes como Irene abandonarían, pero muchos de los individuos a los que conocí durante mis trabajos de campo han mantenido prácticas espirituales personales durante años o incluso décadas. Estos individuos hacen hincapié en sus compromisos con la práctica *a pesar* de sentir regularmente sus limitaciones personales, ansiedad sobre sus actuaciones y progresos e incapacidades para identificar claramente muchos beneficios tangibles. ¿Cómo y porqué practicantes como Irene permanecen comprometidos aun cuando han enfrentado tales experiencias? ¿Cómo, si es el caso, las comunidades y organizaciones en las que participan ayudan a promover la persistencia?

Integrando las ideas de los estudios de la sicología social de la persistencia con trabajos sobre fracasos en comunidades religiosas (Abramson et al. 1978; Festinger et al. 2008; Luhrmann 2012; Sharp 2013; Smilde 2007; Tavory y Winchester 2012; Weiner 1985), arguyo que la interpretación y la interacción son claves para el compromiso continuado de los practicantes. Basándome en la investigación etnográfica realizada en las dos comunidades mencionadas, muestro como los textos y los maestros en estos lugares promueven un estilo interpretativo similar relacionado con las experiencias de las limitaciones personales, un estilo que traduce lo que se percibe como fracasos en características constitutivas de la práctica. Al hacerlo, este discurso normaliza, universaliza, e incluso valoriza muchas de las fuentes comunes de frustración y ansiedad para los practicantes. Estas comunidades ofrecen algo más que simplemente justificaciones post hoc para casos puntuales de fracasos (Sharp 2013), ayudan a reforzar el compromiso al anticipar e incorporar estos fracasos, retos y obstáculos en una visión

19 *Centering Prayer*, una forma de oración similar a la meditación de plenitud mental (*mindfulness*).
20 Todos los nombres son seudónimos.

autorizada de formación espiritual. Además, este discurso es usado para hacer el trabajo de identidad: comprender y actuar las formas socialmente sancionadas de vivir las experiencias de fracaso define y marca a la personalidad genuinamente espiritual. La asociación entre discursos de fracaso y las identidades moralmente predominantes a las que se aspira, constituyen un relativamente sutil pero poderoso mecanismo para lograr el compromiso con la práctica y la comunidad.

Esta investigación sugiere que los *discursos del fracaso* son parte de las "creencias de segundo orden" (Smilde 2007) –creencias sobre creencias y prácticas–transmitidas en las comunidades religiosas y resalta la importancia del discurso en los estudios de las prácticas sociales (Vaisey y Frye s.f.). Más en general, llama la atención sobre la ubiquidad del fracaso en los sistemas culturales y sobre los retos que representados por estos eventos. Las comunidades religiosas no son las únicas áreas de la vida social donde los fracasos son experiencias frecuentes y notables, ni son las únicas comunidades que desarrollan estrategias para gestionar el fracaso. En efecto, cualquier "sistema exitoso de sentido, sea religiosos, político o científico, por lo general cuenta con herramientas interpretativas para dar sentido al fracaso". (Smilde 2007, 136). En el apartado de discusión consideraré las consecuencias más amplias de mis hallazgos y sugeriré direcciones para futuras investigaciones sobre el fracaso en una variedad de contextos sociales.

La inevitabilidad del fracaso en los sistemas culturales

Los sistemas culturales articulan una visión del mundo social y de la "buena vida" que ayuda a orientar y a dar sentido a las vidas individuales. También proporcionan estrategias de acción, prácticas y proyectos que se presentan como medios efectivos para lograr los fines socialmente deseados. Hace más de medio siglo, Mary Douglas (1966,48) argüía que todos los sistemas culturales "deben enfrentar eventos que parecen desafiar sus supuestos". En otras palabras, la realidad a menudo viola nuestras expectativas socialmente informadas. Las anomalías, la ambigüedad y la evidencia contradictoria pueden amenazar la coherencia y validez de los sistemas de clasificación, prácticas rituales y las ideologías que estructuran la vida social (Berger 1967; Glaeser 2011; Smilde 2007). Los sistemas culturales no pueden ignorar estas amenazas, "excepto a riesgo de abandonar la confianza" (Douglas 1966,48). De alguna manera los sistemas deben encontrar la forma de guardarse de y enfrentar las amenazas potenciales a su valides. Este trabajo sugiere que el fracaso es un componente ubicuo y que potencialmente amenaza la vida social y cultural. También resalta la importancia de investigar

cómo los sistemas culturales manejan las amenazas para así comprender mejor el compromiso y la persistencia individual.

Pocos estudios, sin embargo, se han puesto a la tarea. Por ejemplo, aunque los trabajos teóricos sugieren que el fracaso y los límites personales son características comunes a las prácticas sociales (Bourdieu 1977; MacIntyre 1981), los trabajos más empíricos tienden a mostrar el proceso de aprendizaje así como la conexión entre práctica y disposición en términos de bien una personalización estable, o de un logro progresivo y exitoso (Becker 1953; Benzecry 2009; Foster 2015; Mahmood 2001; Sudnow 1978; Wacquant 2004). Estos estudios evidencian que los fracasos y reveces son experiencias comunes en las vidas de los practicantes en una variedad de contextos locales. Sin embargo, estos estudios no prestan atención explícitamente a cómo estas experiencias son gestionadas y superadas. Dado esto, los medios y mecanismos a través de los cuales los practicantes permanecen comprometidos a pesar de los fracasos y reveces, sigue siendo un asunto sobre el que se ha teorizado poco.

Este artículo se enfoca en los fracasos y limitaciones personales en el reino de las prácticas religiosas. Tomo de las fuentes teóricas existentes y parto de la premisa de que, para sostener la confianza y el compromiso, las comunidades religiosas deben desarrollar disposiciones para gestionar la ambigüedad (Douglas 1966), para sortear la evidencia contradictoria (Glaeser 2011) y para dar sentido a los proyectos y prácticas fallidas (Luhrmann 2012; Smilde 2007). ¿Pero cómo hacerlo? Integrando las ideas de la sicología social y la sociología cultural, este artículo hace hincapié en el papel de la interpretación y la interacción en cómo los sistemas culturales, y los individuos en ellos, enfrentan y gestionan la inevitabilidad del fracaso.[21]

Interpretación y persistencia

La teoría de la atribución (Abramson y otros 1978; Heider 1958; Weiner 1985) arguye que el modo en que las personas entienden la *causa* de sus fracasos tiene un impacto significativo en la probabilidad de su persistencia (o abandono). Desde esta perspectiva, no es la causa objetiva del fracaso lo que determina el comportamiento subsiguiente, sino la interpretación que hace el individuo de ese fracaso (Heider 1958). Explicaciones post hoc pueden "diluir o incluso revertir el mensaje del fracaso" y "proporcionar un puente crucial del fracaso hacia la

21 Las disposiciones para gestionar el fracaso pueden ser tanto prácticas como interpretativas. Tavory y Winchester (2012), por ejemplo, hallan que los líderes religiosos a menudo sugieren modificaciones a las prácticas, incrementando la frecuencia o añadiendo nuevas formas a las mismas, en respuesta a las experiencias de fracaso. El foco en las respuestas interpretativas en este artículo refleja los hallazgos hechos específicamente en mi locación de campo. Futuras investigaciones deberían considerar cuándo, dónde y porqué las comunidades enfatizan diferentes tipos de soluciones a la variedad de formas de fracasos a los que se enfrentan.

esperanza renovada" (Polivy y Herman 2002, 681). Un estudio reciente sobre las oraciones de súplica, oraciones en las que se pide a Dios realizar acciones específicas, apoya esta aproximación. En sus entrevistas a víctimas de violencia por parte de sus parejas, Sharp (2013, 2) halla que las oraciones individuales a Dios pocas veces encuentran respuesta. Intentando dar sentido a estas experiencias, los entrevistados usaron *justificaciones al servicio de Dios*, o "atribuciones para el comportamiento percibido, no anticipado o problemático, de Dios que definen este comportamiento como apropiado para la situación y que por lo tanto caracteriza a Dios de manera positiva" (4). En algunos casos, los individuos se culpan a sí mismos por sus peticiones no atendidas, sugiriendo que sus oraciones deben haber sido insinceras, o que simplemente no fueron capaces de entender, ver, o escuchar la respuesta de Dios (justificación del tipo "negación del orador"). Sharp arguye que estos relatos post hoc funcionan como "'agujas, hilos y parches sagrados' cognitivos que reparan los daños hechos al dosel sagrado, preservando el poder y la plausibilidad del nomos sagrado" (1013, 12) frente a la práctica fallida.

El estudio de Sharp, como gran parte de las investigaciones sobre atribuciones, se enfoca en el nivel individual de análisis, revelando supuestas "teorías, racionalizaciones y explicaciones idiosincráticas" usadas por los practicantes para dar sentido a estos fracasos (Sarp 2013, 2). Sin embargo estudios recientes sugieren que las tendencias de atribución de los individuos están formadas por los contextos sociales y culturales en los que están situados y pueden ser modificadas a través de instrucciones explícitas (Choi y otros 1999); Haynes y otros 2011). Los trabajos existentes sobre el fracaso en contextos religiosos apoyan estos hallazgos, demostrando la importancia del papel que tiene lo líderes y las comunidades religiosas en la formación de las interpretaciones, justificaciones y respuestas al fracaso por parte de los practicantes. Tavory y Winchester (2912), por ejemplo, hallaron que el fracaso por no sentir la presencia de Dios en la práctica marcaba un importante "problema" y por lo general se atribuía a una "práctica perezosa". En las dos comunidades estudiadas por ellos (judíos ortodoxos recién reencontrados con su religión y conversos musulmanes), lo líderes religiosos les bombardeaban con "constantes advertencias y reprimendas" (2012, 363) sobre sus oraciones desordenadas o perezosas y les ofrecían sugerencias prácticas sobre como "re-encantar" la vida religiosa (por ejemplo, con prácticas más frecuentes o añadiendo otras nuevas). Estos y otros estudios (véase también Luhrmann 2012; Smilde 2007) revelan cómo los obstáculos encarados en el curos de la práctica religiosa son interpretados y gestionados de maneras institucionales. Al hacerlo, las organizaciones, instituciones y comunidades de las prácticas se muestran

como fuentes importantes de interpretaciones autorizadas y de respuestas tanto al fracaso como al éxito[22].

Este artículo continúa de varias maneras esta línea de investigación. Primero, tomo a la organización como unidad primaria de análisis y busco dilucidar el "discurso oficial" relacionado con los fracasos y limitaciones que circula en estas comunidades. Segundo, me enfoco en los *discursos* de fracaso, éxito y persistencia más amplios, más allá de las estrechas dicotomías de atribución y de justificaciones post-hoc que tienden a ser el objeto de las investigaciones existentes (Sharp 2013; Weiner 1985). Mis datos sugieren que la construcción de sentido sobre el fracaso (y el éxito) involucra más que argumentos casuales sobre cómo se dan estas experiencias. Los marcos compartidos también sirven para definir lo cuenta como éxito versus fracaso, y también para evaluar (¿es el fracaso algo malo o insignia de honor?) y contextualizar (¿es el fracaso algo común o poco común?) estas experiencias. He hallado que estas comunidades promueven una visión del aprendizaje que anticipa el fracaso, redefiniendo los retos y obstáculos como características constitutivas de la formación espiritual. Al hacerlo, este discurso orienta las expectativas de los participantes en torno a la forma y consecuencias de la práctica "buena". Apoyado en la riqueza de mis datos etnográficos y de entrevistas, este artículo arroja luz sobre las interacciones dialógicas y comunicativas a través de las cuales da la naturaleza recursiva y cíclica de la práctica, fracaso, interacción y persistencia.

Mi investigación finalmente sugiere que los estilos interpretativos relacionados con el fracaso pueden estar vinculados a la membrecía, la identidad y la autenticidad. He hallado que representar el enfoque de la comunidad sobre el fracaso y los límites sirve como un signo de membrecía y como un indicador del desarrollo espiritual de estas comunidades. La interpretación del fracaso por tanto no solo representa un "encaramiento correctivo" (Vaisey y Frye, s.f.) o una ayuda para motivar la persistencia, sino que también es un medio importante a través del cual los practicantes actúan su identidad como personas espirituales. Este hallazgo se basa en trabajos existentes que estudian la conversación como una práctica social en y a través de la cual ambos participantes construyen y transmiten su membrecía en un grupo social particular (Lave y Wenger 1991; Somers 1994; Wuthnow 2011). Hay más, sin embargo, la asociación entre los discursos de fracaso y las aspiraciones silenciosas a identidades incrementan la probabilidad de que los adherentes intentarán no solo actuar, sino también completamente internalizar estos guiones.

22 Los estudios sobre aprendices en contextos seculares proporcionan evidencia adicional de la importancia de la interpretación y la interacción en la promoción de la persistencia frente a la percepción del fracaso (Becker 1953; Foster 2015; Vaccaro y otros 2011; Wacquant 2004).

Contextos y métodos

Los hallazgos descritos más abajo provienen de un estudio etnográfico más amplio que examina el proceso de formación espiritual en dos comunidades de práctica: un estudio de yoga y un centro espiritual católico. Separados por tan solo 35 millas, la Casa de Oración Trinity (Trinity) y el Instituto Integral de Yoga están situados ambos en un suburbio cercano a la ciudad de Nueva York. Aunque enraizadas en distintas tradiciones religiosas (Catolicismo e hinduismo respectivamente), ambas organizaciones buscan facilitar la formación espiritual de sus miembros a través de la transmisión de prácticas espirituales disciplinadas.

La Casa de Oración Trinity, gestionada por una Hermana de San José (Hermana Nancy) y parcialmente subvencionada por la diócesis local, ensaña la vía contemplativa a la vida religiosa. Muchas de las clases, talleres y retiros ofrecidos por Trinity tienen que ver con la práctica de la Oración Centradora, una forma de oración silenciosa en la que el individuo se sienta cómodamente en el suelo con los ojos cerrados durante un periodo de al menos veinte minutos. Al practicante se le anima a enfocarse en "la presencia y acción de Dios dentro de nosotros", y al igual en que la práctica de la plenitud mental (*mindfulness*), a simplemente observar sus pensamientos y sentimientos sin comprometerse con ellos. La meta de esta práctica es "una transformación de la conciencia, la percepción y la atención", en última instancia conduciendo a la unión divina y a la "consciencia de Cristo"[23]. La hermana Nancy era una maestra de Oración Centradora certificada por *Contemplative Outreach*[24] y regularmente usaba materiales, libros y DVDs distribuidos por la organización. Asistí de manera regular a varios grupos mensuales de oración por un periodo de 15 meses[25] y participé en varios talleres de un día de duración sobre una variedad de temas, incluyendo cuatro veces a una clase de *Introducción a la Oración Centradora*.

El costo de los programas ofrecidos en Trinity iba desde apenas 10$ hasta 250$ por la serie anual. La asistencia iba de cinco personas hasta cuarenta. En los programas a los que yo asistí, casi todos los participantes eran blancos. Observé pocas personas pertenecientes a minorías étnicas o raciales durante mi trabajo de campo. La mayoría de los asistentes había recibido una buena educación y estaban empleados (o habían estado empleados) en trabajos profesionales como

23 Panfleto sobre la Oración Centradora, distribuido por *Contemplative Outreach* y repartido a los participantes durante un taller de "Introducción a la Oración Centradora" en la Casa de Oración Trinity.

24 http://www.contemplativeoutreach.org/

25 Los grupos de oración se reunían una vez al mes en sesiones de dos a seis horas de duración, entre septiembre y mayo de cada año. Los participantes se matriculaban y pagaban ($50-200) por todo el año, lo cual hacía que la asistencia a las sesiones fuese relativamente estable. Cada reunión incluía al menos un espacio de práctica colectiva de la Oración Centradora.

la docencia o la enfermería. La gran mayoría eran mujeres y la mayoría parecía tener entre 40 y 70 años de edad.

El Instituto de Yoga Integral (IYI) está afiliado a la tradición de Yoga Integral fundada por Sri Swami Satchidananda[26]. El instituto, dirigido por discípulos de Satchidananda (Aadesh), ofrece clases y programas de entrenamiento en muchos aspectos de la práctica y teoría del yoga. Las clases de Yoga Hatha, sin embargo, son las más comunes, con entre dos y cuatro clases ofrecidas todos los días, los siete días de la semana. Una típica clase Hatha incluye un responsorio cantado en sánscrito, una serie a *asanas* (posturas corporales), *mantra* japa (repeticiones de mantras) y un periodo de meditación silenciosa[27]. Más espiritualmente explícito que otros estudios de yoga en los Estados Unidos, la meta del Yoga Integral es la "Realización del Yo" a través del cultivo de la "Consciencia Cósmica"[28]. Mi trabajo de campo en el IYI incluyó la asistencia a un número de clases y talleres, así como la observación participativa en un programa de entrenamiento de maestros de toga de 200 horas clases entre mayo y agosto de 2012.

La membrecía mensual del IYI costaba entre 60 y 70 dólares al momento de hacer el trabajo de campo. Un clase solamente o un taller podían costar entre 10 y 25 dólares. La asistencia a las clases y talleres iba de entre unos pocos a treinta estudiantes por clase. Los participantes eran predominantemente blancos (aproximadamente dos tercios), con la mayoría de los restantes de apariencia surasiática (y alguno del Este de Asía). Tal como en el caso de Trinity, la composición de género era desproporcionadamente femenina. Las mujeres componían aproximadamente tres cuartas partes de los participantes de casi todas las clases. Casi todos los asistentes parecían tener entre 30 y 60 años de edad.

Conduje el trabajo de campo en estos sitios entre enero 2012 y mayo 2014. En vez de asistir a clases en las dos organizaciones simultáneamente, pasé entre 12 y 15 meses en una y otra organización. Asistí a más de 200 horas de clases formales y programas de entrenamiento en cada sitio, adicionalmente a observar las interacciones informales entre los practicantes dentro y fuera de los sitios. Fui un participante activo en todas las clases a las que asistí. Practiqué junto a los demás, leí el material asignado, hice y entregué los deberes escritos y participé en las discusiones colectivas. Durante el programa de enseñanza del yoga, se me permitió grabar el audio de las clases, lo que resultó en más de 80 horas de interacciones grabadas. En todas las demás clases, tomé notas siempre que fue posible y escribí notas de capo más detalladas inmediatamente después del tiempo pasado en el campo.

26 http://integralyoga.org/
27 Véase Satchidananda 1970 para un resumen completo de la práctica del Yoga Integral Hatha.
28 http://swamisatchidananda.org/aim-spiritual-practice/

Durante este tiempo, también realicé entrevistas en profundidad con 60 maestros y estudiantes: 35 practicantes de Oración Centradora y 25 de Yoga Integral[29]. Las entrevistas fueron abiertas, animando a los participantes a narrar historias, pero claramente estructuradas en torno a varios temas claves. Les pregunté a los practicantes sobre sus historias personales religiosas y espirituales, cómo habían llegado a las prácticas y a la organización y como se había desarrollado la práctica en el tiempo. La entrevista más corta duró 45 minutos y las más larga más de dos horas. Todas las entrevistas fueron grabadas y transcritas.

Finalmente, como ambas formas de prácticas son idealmente realizadas como parte de una rutina diaria y personal, también yo intenté hacer cada práctica de manera diaria durante al menos un mes y grabé notas extensas sobre mis experiencias y reflexiones durante ese tiempo. Esta experiencia de primera mano resulto invalorable porque me permitió comprender los retos y obstáculos enfrentados por los practicantes en ambos sitios. El entendimiento que logré en este proceso influyó en los tipos de preguntas que hice en las entrevistas y durante el trabajo de campo y también conformó mi análisis e interpretación de las narraciones de los practicantes.

Mi aproximación a la recolección y análisis de datos fue similar a la que Tavory y Timmermans (2014) han recientemente denominado *análisis abductivo*. Entré en el campo con un interés explícito en el nexo entre práctica, identidad y experiencia. Mi foco en los fracasos y límites surgió de mis observaciones iniciales. A lo largo del trabajo de campo y de las entrevistas se hizo cada vez más evidente que los sentimientos de límite eran una parte importante tanto de la experiencia vivida como de la organización del aprendizaje en estas comunidades. Durante y después de la recolección de datos escribí una serie de memos analíticos (Glaser y Strauss 1967) describiendo las ideas que surgían y los temas relacionados con estas experiencias. Luego utilicé el programa ATLAS.ti para revisar y codificar las notas de campo, textos y transcripciones de las entrevistas, enfocándome en cómo y cuándo los maestros, textos y practicantes discutían estas experiencias.

Al enfocar mi análisis en los fracasos, no quiero sugerir que estos individuos jamás experimentasen el éxito. Los practicantes regularmente hallaban evidencias de sus progresos en sus habilidades físicas (en el yoga) o en la capacidad de sus mentes para permanecer calmados durante las prácticas (en la Oración Centradora). Otros informaron sentirse más en paz y menos reactivos en el curso de sus vidas diarias desde que comenzaron a practicar regularmente. Estas experiencias de progreso son mecanismos importantes que apoyan la persistencia

29 Ocho de los entrevistados de yoga eran participantes en el programa de entrenamiento para maestros de 200 horas de duración en el que hice observación participativa. Entreviste a estos individuos en tres ocasiones: antes de comenzar el entrenamiento, inmediatamente después del entrenamiento y de nuevo un año después. Así fue posible examinar cómo sus experiencias e interpretaciones cambiaban con el tiempo.

en las disciplinas espirituales, sin las cuales muchas personas probablemente las abandonarían. Para muchos individuos, la práctica varía con el tiempo, los periodos de sequía alternan con periodos de prácticas y progresos exitosos. Sin embargo, en este artículo me enfoco principalmente en las experiencias de fracasos y limitaciones por dos razones. Primero, las ocasiones de fracasos y limitaciones son más notables en las experiencias de los practicantes. Hallé que los practicantes mismos sienten que permanentemente se quedan cortos, sin importar que pequeños avances puedan estar experimentando. Las descripciones de los éxitos casi siempre iban seguidas del reconocimiento de lo lejos que aún estaban de sus metas (véase Johnston 2016). Segundo, mi investigación sugiere que los obstáculos despiertan la reflexión y la autoevaluación. En sus respuestas, los maestros y estudiantes tienden a recurrir al nivel discursivo para "dar sentido" a estas experiencias. Las ocasiones de fracasos son particularmente reveladoras porque "es precisamente en los momentos de fracaso en los que se da el trabajo cultural más activo" (Smilde 2007, 135).

Hallazgos

He hallado que los fracasos, retos y obstáculos eran experiencias frecuentes e importantes en ambas comunidades. Sin embargo, encontré que las fuentes y respuestas al fracaso eran sorprendentemente similares en ambas comunidades. No he dividido los resultados y el análisis por locaciones. En cambio, describo los hallazgos tomando evidencia de ambas organizaciones a lo largo de todo este trabajo.

Fracasos en la práctica

Las personas a menudo llegan a la práctica religiosa y espiritual con supuestos y expectativas sobre cómo funciona la práctica: qué es, cómo debería ser y qué puede hacer. Estas creencias pueden convertirse, y a menudo se convierten, en los resultados deseados o esperados de los practicantes. Más allá de la articulación de la naturaleza y las consecuencias de la práctica, estos supuestos abren el espacio a los fracasos percibido, es decir, aquellas ocasiones en las que la práctica no funciona o no se parece a lo que se esperaba. A través del trabajo de campo y de las entrevistas, he hallado que los practicantes tendían a describir un sentimiento de fracaso o de limitación personal en tres áreas principales, cada una relacionada con expectativas no logradas sobre la naturaleza y consecuencias de la práctica.

Primero, los practicantes articularon un sentido del fracaso en relación con la actuación o experiencia subjetiva de la práctica misma. La mayoría sentía que habían experimentado "malas" sesiones de práctica y se habían sentido desalentados por estos eventos. En Oración Centradora, estas sesiones estaban usualmente marcadas por la inhabilidad para vaciar la mente (muchos pensamientos) o por quedarse dormidos durante la práctica. Tal como demuestra el ejemplo de Irene que abre este artículo, incluso los practicantes experimentados luchaban con este tipo de experiencias. En el estudio de yoga los practicantes se preocupaban por su habilidad física para realizar varias de las *asanas* (posturas). En el primer día del programa de entrenamiento para maestros, por ejemplo, Julia dijo al grupo que una de sus metas en el programa era sentirse más cómoda con la "pose del arco", una postura con la que siembre había luchado. Otro participante, Prachi, me dijo en una entrevista antes del entrenamiento que estaba preocupada por su habilidad física y temía que su práctica "no fuese lo suficientemente buena" como para completar el entrenamiento. Los novatos asumían que debían experimentar un sentido de paz, de conexión con Dios o de trascendencia durante las sesiones, y luego se sentían frustrados cuando (regularmente) fracasaban en alcanzar estos estados. Sus decepciones y frustraciones eran debidas, al menos en parte, a la presunción subyacente de que tipos particulares de experiencias y actuaciones marcaban las formas "correctas" e "ideales" de la práctica. Los nuevos sentían que los fracasos experimentados reflejaban no solo su falta de competencia sino también su falta de progreso espiritual, lo que hacía que fueran más notables sus limitaciones personales en estas áreas.

Segundo, los practicantes regularmente reportaban sentimientos de limitaciones personales percibidas en sus intentos por practicar "fuera de la esterilla" (o "fuera de la silla"). En ambas comunidades se considera que la práctica disciplinada transforma las disposiciones y hábitos de los individuos, llevándoles al final a la "Iluminación" (en el yoga) o a la "conciencia de Cristo" (en la casa de oración). En otras palabras, los practicantes llegan a estas comunidades con la expectativa de que la práctica disciplinada les facilitará el mejoramiento de sí mismos y el crecimiento personal de formas tangibles. Los practicantes de yoga con quienes hablé, por ejemplo, llegaron al centro de yoga presuponiendo que la práctica regular les haría más felices y menos ansiosos, así como más capaces de manejar las pequeñas incomodidades de la vida cotidiana. Sin embargo, la práctica por lo general falla en estas consecuencias esperadas. Donna, una practicante de 55 años de Oración Centradora, por ejemplo, expresaba un fuerte deseo por superar sus fallas personales y hacerse más "como Cristo" en su vida diaria. Pero después de tres años de práctica regular, se sentía frustrada por la falta de progreso. Me decía; "Realmente no he notado que [la Oración Centradora]

haga diferencia alguna". Hallé que los practicantes de ambos lugares se sentían que regularmente fallaban en vivir de acuerdo a los estándares de excelencia propugnados por la comunidad, aun creyendo que la práctica debía ayudarlos a incorporar estos ideales. Aunque el esfuerzo y el trabajo duro eran justificados en términos de resultados tangibles, los practicantes a menudo se sentían frustrados cuando pensaban que la práctica no estaba produciendo cambios significativos.

Por último, los practicantes expresaban preocupación sobre periodos de estancamiento o incluso regresión en el curso de su formación espiritual. Muchos participantes, especialmente los novatos, creían que el aprendizaje debía seguir un patrón de logros progresivos, señalados por mejoras continuas en el tiempo en ambas áreas descritas arriba. Pero rara vez el desarrollo espiritual se daba de tal manera. Retrocesos y retos eran experiencias frecuentes, incluso para los practicantes más experimentados. Por ejemplo Mary, una practicante de Oración Centradora, me dijo que estaba pasando por un prolongado periodo de "sequía", durante el cual no había sido capaz de sentir la presencia de Dios. Mary sentía que se había "dado contra un muro" y le preocupaba lo que este periodo de sequía pudiese significar para su desarrollo espiritual. En ambos lugares los practicantes se preocupaban por estas experiencias, en parte, porque había llegado a la comunidad con presunciones sobre cómo debía desarrollarse su experiencia espiritual.

Juntas, estas experiencias, además de la lucha por "ser disciplinados" en sus prácticas diarias, representan las fuentes más comunes de frustración y ansiedad para los practicantes en ambas locaciones. A través de las entrevistas y del trabajo de campo, hallé que los recién llegados a menudo atribuían sus fracasos en estas áreas a su habilidad personal o a la práctica en sí misma. Por un lado, los fracasos eran interpretados como evidencia de que el individuo simplemente "no estaba hecho" para la práctica. Algunos, por ejemplo, sentían que sus mentes eran simplemente "muy activas", mientras que otros sentían que no eran lo suficientemente disciplinados como para dedicarse a una práctica diaria. Por otro lado, los fracasos en la experiencia y en la personalización de la práctica eran a menudo interpretados como indicadores de que la práctica "no funcionaba", simplemente no era un medio efectivo para conectar con Dios o despertar el desarrollo espiritual. En ambos casos, las interpretaciones de los recién llegados reflejaban el tipo de atribuciones no reformables que más probablemente llevan al abandono que a la persistencia (Weiner 1985). Sin embargo, encontré que los maestros y los textos en estas comunidades ofrecían un estilo de interpretación muy diferente en relación a estas experiencias.

El discurso oficial

> Cuando intentas rezar contemplativamente… todas las distracciones del mundo están allí. A veces me digo a mí misma, "¿A esto llamo oración? ¿Qué estoy haciendo?" Pero he llegado a aceptar el hecho de que es normal. No estoy buscando una experiencia ¿sabes? Algunas personas… quieren tener ciertas clases de experiencias… quieren sentirse en paz… calmados… pero no tienen control sobre eso. Creo que lo importante es continuar haciéndolo. […] De modo que las distracciones me enseñan cosas como "¿Cuáles son mis preocupaciones constantes?" y "¿Qué cosas me permito que me sobrepasen?" A veces me siento como una rata en un laberinto ¿sabes? La rata sigue, hasta el final y "oh no hay nada allí" y regresa y corre hasta el otro extremo, y después al otro. Pero así son las cosas.
>
> -Jane, practicante de Oración Centradora

La reflexión que hace Jane sobre la práctica de la Oración Centradora ilustra los componentes claves del discurso oficial sobre las fallas y límites personales que circulan en estas comunidades. He hallado que textos y maestros 1) redefinen lo que cuenta como éxito y fracaso, 2) normalizan y universalizan las experiencias de límites personales, estancamiento y regresión, y 3) valoran los obstáculos comunes y los retos encarados en el proceso de aprendizaje.

(Re)definiendo el éxito y el fracaso

Primero, textos y maestros en ambas comunidades intentaban redefinir aquello que marcaba el "éxito", incluyendo sesiones de práctica "buenas" o "malas". Tal como se menciona arriba, los novatos a menudo entraban en estas comunidades asumiendo que una "buena" sesión de práctica estaba marcada por cierto tipo de experiencias y actuaciones. Como mínimo, las sesiones práctica exitosa estaban marcadas por una mente en paz (o "vacía"), en la Oración Centradora, o por una actuación física competente en el Yoga Hatha. Es más, se asumía que las sesiones de práctica ideales eran también "experiencias espirituales", caracterizadas por un sentimiento de profunda conexión con Dios (en Trinity) o trascendencia (en el lenguaje del yoga). Estas formas de experiencias no solo eran deseables, sino que además eran interpretadas por muchos practicantes como indicadoras de desarrollo espiritual. Para algunos, esta discrepancia, entre su experiencia y lo que entendían como el ideal, era la motivación principal para acudir a estas organizaciones.

En ambas comunidades, maestros y textos ofrecían una manera muy diferente de definir el éxito y el fracaso. En ambas comunidades, las fuentes autorizadas arguyen que tanto el contenido experiencial como la actuación física

son *irrelevantes*; ninguna de las dos cosas, se sugiere, indican progreso o señalan eficacia. Hallé que los participantes aprenden, a través de la interacción con maestros, textos y compañeros, que ni la mente en blanco ni el *asana* perfecto debían ser la meta de la práctica. Así mismo, aunque las experiencias trascendentes son consideradas como posibles, a los practicantes se les dice que no deberían esperar o buscarlas explícitamente. Tal como lo ilustra el comentario de Jane, se les pide a los practicantes que no deben "buscar la experiencia". En cambio, se les dice que "lo importante es seguir practicando".

En Trinity, esta perspectiva era claramente expresada durante los momentos de compartir y de reflexión que por lo general seguían a las sesiones colectivas de oración centradora. En estos momentos de interacción, la hermana Nancy explicaba el modo "correcto" de interpretar la experiencia personal y activamente guiaba las reflexiones de los practicantes. En un taller introductorio sobre la oración centradora en enero de 2013, por ejemplo, la hermana Nancy pidió a los participantes "probar" la práctica. Dado que la mayoría eran nuevos a la ración centradora, la hermana puso un tiempo de cinco minutos, en vez de los veinte de una sesión típica. Luego, inició la discusión colectiva diciendo: "Para alguna personas ese periodo pasó muy rápidamente, para otras, probablemente fue eterno. La próxima vez, puede que sea al contrario. La buena noticia es: No se puede hacer la oración centradora bien y tampoco se puede hacerla mal". La hermana Nancy entonces animó a los participantes a compartir sus experiencias con el grupo. En la conversación que siguió, los participantes describieron experiencias muy divergentes. Sandy, por ejemplo, le dijo al grupo que sentía una paz profunda. Mary, por otra parte, dijo que le había costado mantener la concentración y se descubrió a sí misma pensando sobre otras cosas que necesitaba hacer más tarde ese día. Michael sintió mucha somnolencia hacia la mitad de la sesión.

La hermana Nancy comentaba la experiencia de cada uno de los participantes, implícitamente indicando que ninguna de esas experiencias eran "erradas" o "malas". Igualmente importante era no definir ninguna de las experiencias, ni siquiera la de Nancy, como mejor que otra. Aunque la hermana Nancy reconocía que podían sobrevenir sentimientos de paz y tranquilidad, también explicaba que los practicantes no debían activamente buscar esas experiencias. A través de estos intercambios se enseñaba a los participantes que lo importante no era el contenido de sus experiencias: Aunque no debían ignorar ese contenido (de hecho, el compartir en común obligaba a los participantes a prestar atención a esas experiencias), ello debían preocuparles. En sus respuestas, la hermana Nancy explicaba que la práctica aun funciona (conduciendo a la persona al crecimiento espiritual), incluso si el practicante no experimenta un

estado subjetivo particular, tal como puede serlo el sentimiento de bienestar o de paz, durante la sesión. En cambio la hermana Nancy anima a los novatos a "simplemente hacerlo".

En el IYI, los novatos a menudo expresaban dudas sobre sus habilidades físicas. Sin embargo, al igual que con la oración centradora, las fuentes autorizadas argüían que la habilidad física y el desempeño eran inconsecuentes para la eficacia de la práctica y por lo tanto para el desarrollo espiritual de los practicantes. Esto era comunicado a los estudiantes de varias maneras. Los requisitos de entrada y el programa de entrenamiento para instructores, por ejemplo, así como el contenido del entrenamiento en sí mismo, dejaban en claro que el desempeño físico no era el foco primario de la práctica. Aunque se requería a los estudiantes que tuviesen algo de práctica en el Yoga Hatha para comenzar el entrenamiento, no había ninguna prueba de capacidad física para entrar o para obtener el certificado de instructor. El contenido del programa también indicaba claramente que la habilidad física era irrelevante. Me sorprendió, así como también sorprendió a muchos estudiantes de acuerdo a lo que revelaban en las conversaciones informales, el poco tiempo que pasábamos haciendo ejercicios físicos de yoga durante el entrenamiento. Mucho más tiempo se dedicaba, por ejemplo, a la revisión y discusión de la filosofía del yoga que a la realización de posturas. Este aspecto del programa comunicaba al instructor aspirante que la habilidad técnica no era la característica definitoria de lo que era un buen instructor (o practicante avanzado).

La importancia del desempeño físico también era minimizada en las clases de Yoga Hatha. Esto era particularmente notable durante "la charla *shivasana*", un segmento de instrucción verbal ofrecido durante la primera *shivasana* (postura corporal), aproximadamente 15 minutos después del inicio de la clase. Aunque había algo de flexibilidad sobre lo que los maestros decían en "la charla", había algunos elementos clave establecidos en el manual de instrucción[30] que debían ser incluidos. El manual sugiere que la postura es "buena para dar información" y "recomendaciones" a los estudiantes, incluyendo el imperativo de "aproximarse a la clase como a una meditación" y "practicar sin que sea una competición y sin expectativas". A los estudiantes se les pide, por ejemplo, no "preocuparse por lo que han visto en competencias de yoga, libros o en su propia práctica. Cada día es diferente. No estés en competencia ni siquiera contigo mismo". La charla quiere desaconsejar a los estudiantes a que se enfoquen en, o sientan ansiedad por sus habilidades o desempeño físico. En cambio, prioriza las aproximaciones

30 Las clases de yoga en las clases del IYI siguen un patrón o estructura bastante rígida, en el que cada componente del curso está claramente establecido en el "manual de instrucción": una carpeta de unos cinco centímetros de espesor que contiene varios cientos de páginas de información. Para cada componente, el manual incluye una descripción general, información sobre los beneficios, una lista de modificaciones aceptables y un guion para la enseñanza de la postura en cuestión.

individuales a la práctica, animando a los estudiantes a hacer "de toda la práctica una meditación emocionante".

De estas maneras, maestros y textos transmitían información sobre los estándares de excelencia compartidos para la evaluación del desempeño y del progreso. En ambos lugares el éxito no era definido ni por el desempeño físico ni por el contenido experiencial de la práctica, en cambio tanto el desempeño como la experiencia eran definidos como irrelevantes para el proyecto de formación espiritual (la *verdadera* meta de la práctica). Aunque los practicantes novatos por lo general se muestran ansioso por estos aspectos de la práctica, aprenden, a través de la interacción con maestros, textos y pares, que estas preocupaciones reflejan una comprensión incorrecta (e inmadura) del asunto. Al separar la eficacia práctica y el progreso personal del desempeño, el discurso oficial que circula en estas comunidades promueve la persistencia de cara a las experiencias aparentemente negativas.

Normalizando los retos y los obstáculos

Segundo, maestros y textos intentaban (re)establecer las expectativas sobre el contenido, estructura y velocidad de la formación espiritual. Tal como hemos notado antes, los estudiantes a menudo entraban en estas comunidades con suposiciones preexistentes sobre la naturaleza del aprendizaje. Se asumía que el esfuerzo debía se recompensado con formas tangibles de progreso, al menos gradual. Sin embargo este no era siempre, o incluso generalmente, el caso. Practicantes como Jane a menudo se sentían como "una rata en un laberinto", regularmente enfrentaos a obstáculos y retos así como a periodos de estancamiento e incluso regresión. Tal como ilustra el comentario de Jane citado antes, sin embargo, a los practicantes se les animaba a ver sus experiencias "simplemente tal como eran". Hallé que a los estudiantes en ambos sitios se les enseñaba a esperar los *retos* y a interpretar estas experiencias como constitutivas del proceso de formación.

Al principio del programa de formación de instructores de yoga, por ejemplo, discutíamos Los Sutras Yoga, un texto fundamental de la filosofía y práctica del yoga. Ron describía el texto como "científico" en su aproximación al proceso de auto-transformación a través del yoga. El texto, decía Ron, "nos dice de manera muy científica" que al transitar hacía la Iluminación, "cosas empezarán a suceder. Habrá obstáculos en el camino". Sin embargo, continuaba, no debemos descorazonarnos por estas experiencias. En cambio "simplemente percatarnos de que esto va a pasar y de que es algo que hay que trabajar". Sobre el

mismo tema, Aadesh nos decía: "No hay una alfombra mágica a la Iluminación". Al decir esto, tanto él como Ron, intentaban (re) establecer las expectativas de aprendizaje, describiendo a este como un trajecto *duro* y *doloroso*. Las luchas y los obstáculos son descritos como la característica principal de la formación.

En Trinity, la hermana Nancy también enseñaba a los practicantes a esperar obstáculos y retos. Hablando sobre la práctica de la Oración Centradora por ejemplo, la Hermana Nancy a menudo se refería a la mente humana como la "mente del mono", siempre recordando a los estudiantes: "Los pulmones respiran, el corazón late, la mente piensa". En otras palabras, tener pensamientos durante la oración es normal, es lo esperado, y la experiencia universal, tanto del novato como del practicante avanzado. Al utilizar esta analogía, la hermana Nancy animaba a los practicantes a entender su atareada mente como una parte inevitable de la práctica. Esta interpretación era apoyada por historias y reflexiones de compañeros practicantes. Susan, una mujer de mediana edad relativamente nueva a la práctica, por ejemplo, me decía que las conversaciones que tiene con pequeños grupos en Trinity durante los descansos son de mucha ayuda pues la sostienen emocionalmente en su motivación y compromiso con la práctica. Se sentía reconfortada al saber que otras personas también enfrentaban los mismos retos. "Incluso a los expertos en la oración contemplativa", me decía, "también les sucede, se distraen, o tiene periodos secos". A veces se encontraba a sí misma "mirando a todos los demás en la clase" y pensando, "todos han estado en el mismo lugar en el que esto yo y si han llegado hasta aquí, y han estado viniendo por seis años, diez años, quince años… yo también puedo hacerlo".

La normalidad de estas experiencias era apoyada por los textos asignados en cada uno de los dos sitios. En Trinity, por ejemplo, varios grupos de oración a los que asistí leían El Castillo Interior de Teresa de Ávila. Este texto establece expectativas claras ante los retos y tiene al estancamiento como una característica normal del proceso de formación espiritual. Teresa, quien experimentó largos "periodos de sequía", durante los cuales no sentía la presencia de Dios, servía como modelo y ejemplo: los practicantes aprenden que deben continuar en su esfuerzo aun a falta de signos tangibles de progreso. En el estudio de yoga, libros y lecciones de Swami Satchidananda también reconocen la centralidad de estas experiencias para el proceso de aprendizaje, aun para practicantes tan avanzados y reverenciados como el fundador mismo. En cada caso, el aprendizaje es caracterizado, no como un proceso lineal de desarrollo, sino como un camino sinuoso y a veces recursivo. Estos discurso sirven para redefinir las expectativas sobre cómo deben ser y como serán, la práctica y la formación.

Valorando los fracasos y los límites personales

Los fracasos y los límites personales, así como los periodos de lucha y regresión, también eran reinterpretaos como experiencias positivas y beneficiosas. Estas ocasiones, de acuerdo a los maestros y textos de ambas comunidades, eran oportunidades para practicar, crecer y expresar el compromiso personal con el proyecto de formación espiritual. Un día por ejemplo, durante el entrenamiento para instructor de yoga, estábamos sentados en meditación silenciosa escuchando una lección grabada de Swami Satchidananda. En ella, él expresaba explícitamente los beneficios de estas experiencias. Decía: "Si entiendes la meta y te dedicas tú mismo a lograrla, no te desilusionarán los fracasos". A los practicantes se les dice que "necesitas de la adversidad para conocer la verdad" y que, "los problemas nos ayudan a desarrollar nuestros recursos internos". Además se les anima a "usar los fracasos como puntos de apoyo". En la discusión posterior, Aadesh explicaba que "cuando se ven con la actitud adecuada", los eventos retadores e incluso los doloroso, pueden ser disfrutados. De acuerdo a esta perspectiva, las experiencias de fracasos son útiles –ayudan al practicante a cultivar disposiciones espirituales idealizadas. Los obstáculos y retos enseñan a los practicantes humildad y compasión. Los periodos de estancamiento o regresión ayudan a los practicantes a cultivar la paciencia y un sentido de desprendimiento.

La valoración de los fracasos, obstáculos y periodos regresivos se daba tanto dentro como fuera de la práctica (por ejemplo en la aplicación de la práctica a la vida diaria). Dentro de la práctica, los obstáculos mencionados anteriormente eran descritos no solo como normales, sino también como beneficiosos. En Trinity, por ejemplo, la Hermana Nancy explicaba que "la mente atareada" con la práctica dota al individuo de "muchas oportunidades para regresar". El acto de "regresar" (usar la palabra sagrada para reenfocar la atención en la "presencia y acción de Dios desde lo interior") es una expresión del amor y compromiso personal con Dios. En varias ocasiones la hermana Nancy usó una analogía para ilustrar este punto. Recordaba estar conversando con alguien a quién amaba y dijo: "Cuando estás hablando con una persona y te distraes o te llama otra persona y le dices a esa otra persona, *oh no, estaba hablando con* ésta *persona. Espera un momento.* En ese momento, estás mostrando tu amor y respeto por la persona al regresar tú" a la conversación. La hermana Nancy animaba a los practicantes a adoptar una interpretación positiva de una experiencia (la mente atareada) que a menudo es considerada como frustrante y retadora.

Fuera de la práctica, las luchas y retos enfrentados por los practicantes en el curso de sus vidas cotidianas también son interpretados como útiles.

Desde lo mundano (por ejemplo compañeros de trabajo desagradables), hasta lo traumático (divorcio, la muerte), las experiencias negativas eran descritas como oportunidades para incorporar y actuar las disposiciones adherentes cultivadas en la práctica. Al mismo tiempo, los fracasos en la expresión de las respuestas ideales dotaban a los individuos con una ventana para observar e identificar áreas de mora continua. La consciencia de las fallas personales se tenía como el primer paso para la superación de las mismas. Tal como decía Aadesh a los estudiantes del curso de instructores, por ejemplo, "Esa es la práctica, tú las notas [instancias en las que no logras vivir de acuerdo a un principio ético], las coges y eventualmente disminuyen hasta desaparecer". Estas historias ayudan a transformar experiencias aparentemente negativas en oportunidades beneficiosas. Los fracasos no son solo experiencias comunes y esperables, sino también promotores del crecimiento y desarrollo espiritual. Los retos y obstáculos no son cosas a ser evitadas, sino aprovechadas[31].

Sin embargo, también he hallado que los discursos que valoran el fracaso pueden tener consecuencias no esperadas. Aunque estas historias pueden ayudar a mitigar las preocupaciones de aquellos que han enfrentado retos, al mismo tiempo pueden producir ansiedad en los practicantes que *no* han enfrentado obstáculos en sus prácticas. En uno de los grupos de oración de Trinity, por ejemplo, William, un practicante de más de 50 años, llamó la atención del grupo a un pasaje del libro del Padre Thomas Keating que leíamos. En el pasaje, el autor menciona que estas experiencias eran evidencia de que Dios sana profundas heridas mentales y emocionales durante la práctica. Pero William nunca había tenido tal experiencia y expresó su preocupación sobre lo que esto pudiese significar para su crecimiento espiritual. La hermana Nancy respondió ofreciendo otra interpretación: "Esto simplemente significa que Dios no lo está haciendo ahora y que quizás nunca lo haga. Quizás Dios quiere que hagas otra cosa. El libro resalta estas experiencias no porque sucedan siempre o inevitablemente sino porque a veces suceden y es bueno no alarmarse ante ellas". La hermana Nancy afirmaba la experiencia de William –vinculándola a la voluntad de Dios– sin minar la idea de que estas experiencias pueden ser y a menudo son útiles y beneficiosas para otros.

En el IYI, los asuntos potencialmente detrás de la valoración del fracaso eran explícitamente reconocidos. En este contexto, el instructor intentaba gestionar los problemas de antemano pidiendo a los practicantes que "buscasen" los retos y obstáculos en sus vías y en sus prácticas. Los maestros sugerían que estas experiencias inevitablemente se darían a lo largo del camino, sin

31 Otros trabajos también han hallado evidencia en apoyo a este enfoque interpretativo sobre el sufrimiento y el fracaso. Sullivan (2011, 140-143), por ejemplo, usa el concepto de "sufrimiento redentor" para caracterizar un marco interpretativo que describe el sufrimiento como una oportunidad de crecimiento personal, eventualmente ayudando a la persona en el camino a la santidad.

la intervención o intención de la persona. A pesar de que la idea de buscar intencionalmente los obstáculos puede resultar contra intuitiva (tal como me lo pareció a mí en su momento), este comportamiento se hace razonable e incluso probable en un mundo social en el que las experiencias son vistas como una vía efectiva hacia una meta altamente deseada. Al valorar los retos y fracasos, estas comunidades animan a los participantes a adoptar una perspectiva sobre la práctica muy similar a la descrita por MacIntyre (1981): Es en la lucha por superar los retos y responder a los problemas que los practicantes ganan acceso a los "bienes internos" de la práctica. Este discurso ata las experiencias de lucha a las definiciones de membrecía y a las mediciones de progreso. A los practicantes auténticos y comprometidos se les distingue por el hecho de que han enfrentado (o siguen enfrentando) este tipo de experiencias. Es más, el desarrollo espiritual es vinculado a cómo los practicantes responden a este tipo de experiencias.

Fracaso e identidad

El estilo interpretativo compartido, descrito arriba, sirve como un marcador importante de membrecía y de crecimiento espiritual en estas comunidades. En otras palabras, comprender, representar e idealmente, internalizar este estilo interpretativo era considerado como la característica definitoria de la "persona espiritual". En ambos sitios, aquellos que fracasaban al representar esto, eran descritos como practicantes inmaduros (o inauténticos). En las discusiones en clases y en los textos más populares, por ejemplo, los practicantes que se afanaban por lograr el asana perfecto o que buscaban experiencias trascendentes durante la oración eran descritos en términos negativos. De estos individuos se decía que poseían una *intención* errada sobre la práctica: Estaban guiados principalmente por "ego-preocupaciones" en vez de por el deseo de crecimiento espiritual y de transformación de sí mismos. Se esperaba que, con el tiempo, y a través de la inmersión en una comunidad de compañeros practicantes, los individuos se alejasen de las "ego-preocupaciones" y se enfocasen en las verdaderas metas y prácticas (espirituales). El padre Thomas Keating expresaba esta idea claramente durante una entrevista grabada con la doctora Betty Sue Flowers[32]. La entrevista, que era vista por los participantes de Trinity por segmentos a lo largo de un año, contiene las reflexiones de Keating sobre la naturaleza y el proceso de desarrollo espiritual. En uno de los segmentos arguye: "Poco a poco entramos en la oración sin intenciones, excepto consentir… No tiene nada que ver con obtener algo, o lograr algo, u obtener la iluminación, la paz o la experiencia espiritual. Tales

32 *Heartfulness: Transformation in Christ*, en DVD. http://www.contemplativeoutreach. org/product/heartfulness-transformation-christ-dvd-set

deseos todavía son del ego, no importa cuán devotamente enmascarado". La falta de preocupación por la representación y la experiencia es parte de lo que define el ideal espiritual al que aspiran los practicantes: los practicantes maduros y avanzados, de acuerdo a Keating, no se preocupan por estos aspectos de la práctica.

En IYI también se establecía el vínculo entre la intención y la membrecía. En la página Web del instituto, por ejemplo, cada instructor tenía una fotografía y una corta biografía. A diferencia de muchos otros estudios en el área, a los instructores no se les mostraba practicando el yoga os haciendo posturas difíciles. En cambio, solo se mostraban retratos de sus caras, una elección que implícitamente quitaba énfasis a la actuación física. Al mismo tiempo, varias de las biografías mostraban los cambios en la forma de entender la práctica por la que habían pasado los instructores –alejándose de lo físico –en el tiempo, y vinculaban esos cambios al proceso de maduración personal. Un instructor, por ejemplo, escribe: "Lo que comenzó como una práctica de ejercicios físicos ha evolucionado a una forma de ser". Otra biografía dice: "Aunque al principio busqué en el yoga una forma de lograr y mantener una salud física óptima, he llegado a darme cuenta de que el yoga es mucho más que posturas físicas". Como instructores, estos practicantes avanzados son modelos de rol para los novicios y los recién llegados. Sus narrativas en la Web demuestran a los estudiantes la forma correcta de practicar, traduciendo la falta de énfasis en la actuación física en evidencia de progreso personal como practicante.

Tal como con el imperativo por ser "un buen deportista" en la práctica del basquetbol y el futbol, hay normas colectivas sobre las respuestas al fracaso que están detrás de los quiere decir ser "espiritual". Abandonar, sentirse frustrado o despreciarse a uno mismo de cara a los obstáculos y retos son considerados señales de inmadurez espiritual[33]. El practicante avanzado, se arguye, mantiene la disciplina y el compromiso independientemente de estas experiencias, expresando un nivel de desprendimiento como indicador de progreso y de los límites personales. El imperativo a no solo comprender sino también a internalizar y actuar esta perspectiva crea un contexto en el cual las interpretaciones y respuestas al fracaso y a los límites personales se convierten en un espacio para los potenciales fracasos en sí mismos. Es solo por esto por lo que, por ejemplo, Irene puede criticarse a sí misma por su fracaso al *no juzgar* la experiencia de la

33 Luhrmann (2012) también ha hallado un vínculo entre el fracaso y la madurez espiritual en su estudio sobre los cristianos evangélicos. En ese contexto, los fracasos en las oraciones petitorias son interpretadas como "parte del plan de Dios para construir una mejor relación con la persona que reza" (271). Los adherentes creen que Dios "quiere que sus seguidores más maduros vuelvan a él por la relación misma y no por sus bienes […] En esta trayectoria de desarrollo, Dios siempre responde a nuestras oraciones específicamente si eres un creyente nuevo" (271). La idea de "madurez espiritual" permite a las personas "reinterpretar la decepción como, en efecto, una promoción" (274). En este caso, el fracaso mismo sirve como un marcador para el desarrollo espiritual y la madurez, en vez de ser la *respuesta* personal al fracaso, como en el caso de las comunidades que yo he estudiado.

práctica, tal como dice ella misma: "y obviamente no se supone que yo juzgue a la Oración Centradora, pero es algo que me descorazona". De tal manera que el aprender y el representar la perspectiva de la comunidad sobre el fracaso se convierte en un proyecto y una meta del entrenamiento, parte de la forma de ser practicante a la cual se aspira. En consecuencia, un discurso colectivo que intenta explícitamente aliviar la ansiedad y la duda personal de los practicantes en relación a los fracasos percibidos, abre una nueva área de potenciales límites: el fracaso al (des)atender, interpretar y responder a las experiencias negativas de formas socialmente sancionadas.

Estos hallazgos sugieren que el cómo los individuos dan sentido a sus fracasos está atado a la identidad, membrecía y progreso. Las narraciones de fracasos son más que tan solo justificaciones post hoc que restauran la autoestima, también son un medio para representar e incorporar la membrecía. Los novicios aprenden a describir y responder a los retos igual que "un yogui" o "un contemplativo". Las retóricas compartidas representan no solo nuevos marcos y narrativas que los practicante usan para contar sus experiencias, sino también las nuevas disposiciones que los practicantes deben cultivar para auténticamente representar sus sí mismos espirituales a los que aspiran. La asociación entre discursos y fracasos notables, las identidades a las que se aspira constituyen poderosos pero sutiles mecanismos para lograr compromisos con la práctica y con la comunidad.

Discusión y conclusión

Enfrentados al fracaso de sus proyectos y prácticas, los individuos deben decidir si continúan comprometidos. Mi investigación sugiere que las comunidades de práctica –maestros, compañeros y textos –ofrecen a los adherentes una serie de herramientas interpretativas para caracterizar los problemas a los que se enfrentan, y para deliberar, decidir y ejecutar respuestas que "se ajustan" a sus metas y aspiraciones (Emirbayer y Mische 1998). Estos hallazgos tienen implicaciones para el análisis del compromiso y persistencia tanto dentro como fuera del contexto religioso. Si todos los sistemas culturales inevitablemente se enfrentan a anomalías, ambigüedades y fracasos que amenazan su validez y coherencia, entonces las comunidades exitosas –sean religiosas, políticas, ocupacionales, educativas o terapéuticas –deben ofrecer herramientas para confrontar y superar estos obstáculos. Mis investigaciones sugieren que las comunidades pueden anticipar y contrarrestar las amenazas potenciales transformando la visión individual y los proyectos colectivos compartidos en los cuales los fracasos son experiencias tanto constitutivas como valiosas. En vez de categorizarse como "fracasados", los practicantes de estas comunidades aprenden a percibir las luchas

y obstáculos como experiencias normales, universales y beneficiosas. Los discursos autorizados ayudan a justificar y a explicar los fracasos en formas que mitiguen las auto-evaluaciones negativas y promuevan la persistencia. Adicionalmente, este estudio identifica el papel de las definiciones compartidas de identidad, autenticidad y progreso en la facilitación de la internalización de los estilos interpretativos socialmente sancionados. Al vincular aproximaciones al fracaso y al progreso particulares, las organizaciones pueden asegurar el compromiso a la práctica y a la comunidad.

De manera más amplia, esta investigación sugiere que las comunidades religiosas no solo transmiten creencias y prácticas, sino que también enseñan a los adherentes cómo pensar e imaginar el proceso de formación religiosa o de conversión en sí mismo. Otros estudios empíricos apoyan esta afirmación. En su estudio de los evangélicos cristianos, Luhrmann (2012, 134) por ejemplo halló que a los adherentes se les decía que "la oración requiere entrenamiento y práctica; que aprender a rezar es duro; que algunas personas son naturalmente buenos rezando". De la misma manera, en su estudio de programas de educación religiosa en dos comunidades diferentes, Galonnier y de los Ríos (2015) ha hallado que los instructores usan metáforas –tales como "el Islam es un maratón" –para expresar la idea de que la conversión es un proceso largo y difícil que requiere esfuerzos sustanciales. Estas meta-narrativas sobre cómo el crecimiento espiritual se desarrolla, qué papel debe tener la práctica en el proceso y cómo un practicante debe responder al reto, hacen referencia a una visión compartida de la vida religiosa. Esta visión, de la religión como una conversión lenta, difícil y llena de obstáculos, sirve para recalibrar las expectativas de los miembros sobre la naturaleza de la práctica y del proceso de formación. Estas "creencias de segundo orden" (Smilde 2007) proveen un contexto interpretativo dentro del cual las expectativas son (re)formadas, las fallas son vividas y las atribuciones actuadas.

Además, estas visiones compartidas articulan las motivaciones y metas ideales que subyacen a la práctica religiosa sostenida. En estas comunidades, por ejemplo, a los practicantes se les enseña a des-priorizar las metas instrumentales y a minimizar la importancia de las recompensas inmediatas. Mientras que a los practicantes se les dice que deben esperar ciertos beneficios –tales como ser más felices, calmados y en paz con sus vidas diarias– también se les dice que estos resultados no deben ser motivaciones para la práctica. Al hacerlo, estas comunidades buscan crear una ética religiosa "que se eleva sobre las vicisitudes de la vida social cotidiana tanto en cuanto todo éxito o fracaso dado no es suficiente para retar a la fe en esa ética" (Smilde 2007, 119). A los practicantes se les anima a ir más allá del deseo por lograr un éxito mesurable y recompensas concretas y a asumir la inevitabilidad del fracaso. Como ideal ético, esta aproximación

a la práctica se convierte en una característica definitoria de la madurez y de la autenticidad espiritual de estas comunidades. Juntas, estas visiones autorizadas de formación y madurez espiritual ayudan a defender a las comunidades contra los fracasos y los desalientos, y son esenciales para la comprensión del compromiso continuado de los miembros.

Los contextos religiosos no son las únicas áreas de la vida social en las que los fracasos son experiencias frecuentes y notables. Aprendices (y expertos) de una gran variedad de prácticas sociales regularmente trabajan en los límites de sus habilidades, lo que hace que las experiencias de fracasos y de limitaciones sea común (Chase 2013; MacIntyre 1981; Wacquant 2004). En juegos como el ajedrez o el basquetbol, por ejemplo, el fracaso es algo esperable para los jugadores (en estos casos, perder una partida o errar un tiro), al menos por un tiempo. Las investigaciones sugieren que las comunidades de práctica (Lave y Wenger 1991) en las que tiene lugar el aprendizaje importan porque promueven la persistencia de cara a los fracasos, errores y limites personales, ofreciendo "una variedad de excusas socialmente validadas" (Wacquant 2004, 79). En estos contextos, retoricas compartidas del tipo "a veces se pierde y a veces se gana", por ejemplo, pueden servir como narrativas plausibles y justificadoras, animando a los jugadores a ver los fracasos ocasionales como inevitables y por tanto como poco preocupantes. Así mismo, mandatos de comportamiento implícitos en el ideal de ser un "buen jugador" animan a estrategias particulares de acción en respuesta al fracaso y las vinculan a la identidad y la moralidad, desanimando demostraciones abiertas de frustración y mitigando las salidas.

Los estudios existentes evidencian que el fracaso por ser (re)interpretado de manera similar –siendo normalizado o incluso valorado –en muy diferentes contextos sociales. En un gimnasio de boxeo, por ejemplo, Wacqwant (2004,144) ha hallado que los entrenadores y colegas a menudo presionan y aseguran a los sufridos recién llegados de que el aprendizaje "toma tiempo", y les animan diciéndoles que su tiempo y ritmo de progreso es el normal. Vaccaro, Schrock y McCabe (2011, 425) han hallado que los peleadores de artes marciales mixtas tienden a enmarcar las peleas perdidas como "valiosas experiencias de aprendizaje". Este enmarcar, arguyen los autores, "conjura los miedos y les da suficiente confianza para continuar". La normalización y valorización de los obstáculos, retrocesos y fracasos también ha sido señalada entre bailarines (Wainwright y Turner 2004) y emprendedores (Cardon y otros 2011; Mantere y otros 2013). En el campo de la educación, los esfuerzos para transmitir "coraje" –definido como persistencia, determinación y resiliencia –a menudo incluyen intentos por modificar cómo los estudiantes interpretan y responden a los fracasos, errores y limitaciones (Hochanadel y Finamore 2015; Duckworth 2016). Al hacerlo,

maestros e instructores toman discursos y técnicas que son sorprendentemente similares a las descritas aquí[34].

Las futuras investigaciones sobre el fracaso pueden ampliar estos hallazgos de varias maneras. Primero, mientras que este artículo dilucida y analiza el "discurso oficial" tal como es articulado y transmitido por maestros y textos, no trata sobre las variaciones individuales en torno a cómo lo practicantes navegan, entienden y se involucran con el discurso y marco organizacional para dar sentido a sus fracasos. Sin embargo es claro que los practicantes llegan a estas comunidades con una variedad de historias de vida, compromisos e identidades. Variables como género, raza, edad y profesión, entre otras, probablemente afectan la extensión de la resonancia de estos discursos con los repertorios culturales, así como la probabilidad de que los practicantes individuales los asuman. Trabajos futuros deben considerar cómo los individuos asumen (o no) estos recursos de maneras más explícitas.

Segundo, más investigación es necesaria para entender si, y cómo, la naturaleza, interpretación y consecuencias de los fracasos percibidos varía de acuerdo a las diferentes etapas de las "carreras experimentadas" por los participantes (Tavory y Winchester 2012). Por un lado la probabilidad y frecuencia del fracaso puede depender del nivel de experiencia del practicante. Tavory y Winchester (2012) por ejemplo, han hallado que los "fracasos experimentados" son más comunes entre los practicantes avanzados debido a la "rutinización" o habituación de la práctica. Por otro lado, tanto el contenido como la importancia de las herramientas interpretativas pueden variar también a lo largo del tiempo. Smilde (2007, 124-127), por ejemplo, ha hallado que los pastores evangélicos a menudo hacen referencia a la promesa de recompensas concretas cuando están reclutando a nuevos miembros, pero minimizan las metas instrumentales en favor de beneficios "ultramundanos" cuando hablan a los conversos bautizados. Esto sugiere que las organizaciones y autoridades religiosas pueden cambiar sus estrategias interpretativas dependiendo de la audiencia y de las metas predominantes de la interacción; en este caso, el iniciar compromisos entre los conversos potenciales y sostener esos compromisos entre los miembros existentes. La importancia de las herramientas interpretativas puede también variar con el tiempo. Mientras que el compromiso en las etapas tempranas de la conversión es tenue, los fracasos pueden tener menos consecuencias en las etapas más avanzadas, a medida que la inversión previa, los compromisos de

34 El Proyecto Stanford de Resiliencia, por ejemplo, enfatiza "la importancia del fracaso en el proceso de aprendizaje" y busca "finalmente cambiar el campo de la percepción del fracaso de algo que debe evitarse a todo coste, a algo que es esencial para una educación significativa". [https://undergrad.stanford.edu/resilience]

identidad, pequeños éxitos y los vínculos y relaciones hacen gran parte del trabajo preliminar de la motivación continua del compromiso[35].

De manera más amplia, la investigación futura debería identificar las similitudes y diferencias en cómo las comunidades definen, atribuyen y contextualizan el fracaso en diferentes campos sociales y contextos organizacionales[36]. ¿Qué formas de fracaso son consideradas relevantes e irrelevantes en diferentes culturas? ¿Qué estrategias interpretativas son usadas en otros campos para dar sentido a los fracasos, errores y limitaciones personales? ¿Cómo son evaluadas estas experiencias y qué tanto los miembros asumen e internalizan el estilo interpretativo propuesto por la comunidad? ¿Cómo y de qué maneras el fracaso o su interpretación cambia con el tiempo? La investigación en torno a estas preguntas puede revelar nuevas perspectivas sobre cómo los sistemas culturales, las organizaciones y comunidades mantienen el compromiso frente a las inevitables amenazas a su validez.

Reconocimiento. Me gustaría agradecer a Robert Wuthnow, Joanne Golann, Victoria Reyes, Thomas DeGloma, Paul DiMaggio, Janet Vertesi, Maggie Frye y Tanya Luhrmann, así como a los editores y árbitros de *Qualitative Sociology*, por sus invaluables comentarios y sugerencias a los borradores previos de este manuscrito. Versiones anteriores de este artículo fueron presentadas en el taller de Religión y Vida Pública de la Universidad Princeton y en la reunión anual de la Asociación Americana de Sociología (2014). Esta investigación recibió apoyo económico del Centro para el Estudio de la Religión y del Departamento de Sociología de la Universidad Princeton.

35 Agradezco a uno de los árbitros anónimos de la revista haber señalado este punto.

36 Mientras que los determinantes del éxito y fracaso aparecen con menos ambigüedad en otros contextos –a los boxeadores se les noquea, los estudiantes reciben malas notas, las plantas de los jardineros no dan fruto, los que han dejado de consumir sufren recaídas –las definiciones y discursos del fracaso y éxito a menudo son más complicados y diversos de lo que se asume. Un boxeador, por ejemplo, puede fallar de varias maneras fuera del ring, incluyendo no vivir a la altura de la "ética profesional", fallar en cuanto a la dieta, la abstinencia sexual (Wacquant 2004, 201), o mantener los estándares éticos de coraje, respeto mutuo y humildad que definen al boxeador ideal (125). Al mismo tiempo, perder una pelea no siempre es interpretado como un fracaso. Aunque muchos estudios sobre la persistencia tienden a tomar el "fracaso" como un resultado objetivo, la gente a menudo usa una variedad de formas para definir (y redefinir) lo que "cuenta" como éxito (véase también Granberg 2006 sobre el tema de las dietas).

Referencias

Abramson, Lyn Y., Martin E. Seligman y John D. Teasdale. 1978. Learned helplessness in humans: Critique and reformulation. *Journal of Abnormal Psychology* 87 (1): 49–74.

Becker, Howard S. 1953. Becoming a marihuana user. *American Journal of Sociology* 59 (3): 235–242.

Benzecry, Claudio E. 2009. Becoming a fan: On the seductions of opera. *Qualitative Sociology* 32 (2): 131–151.

Berger, Peter L. 1967. *The sacred canopy : Elements of a sociological theory of religion*. Garden City: Anchor Books.

Bourdieu, Pierre. 1977. *Outline of a theory of practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cardon, Melissa S., Christopher E. Stevens y D. Ryland Potter. 2011. Misfortunes or mistakes? Cultural sensemaking of entrepreneurial failure. *Journal of Business Venturing* 26 (1): 79–92.

Chase, Catherine C. 2013. Motivating persistence in the face of failure: Equipping novice learners with the motivational tools of experts. En: *Expertise and skill acquisition: The impact of William F. Chase*, ed. J.J. Staszewski, 59–84. Nueva York: Psychology Press.

Choi, Incheol, Richard E. Nisbett y Ara Norenzayan. 1999. Causal attribution across cultures: Variation and universality. *Psychological Bulletin* 125 (1): 47–63.

Douglas, Mary. *1966. Purity and danger: An analysis of concept of pollution and taboo*. Nueva Yok: Routledge.

Duckworth, Angela. 2016. Grit: *The power of passion and perserverance*. Nueva York: Simon and Schuster.

Emirbayer, Mustafa y Ann Mische. 1998.What is agency? *American Journal of Sociology* 103 (4): 962–1023.

Engelke, Matthew. 2007. *A problem of presence: Beyond scripture in an African church*. Oakland: University of California Press.

Festinger, Leon, HenryW. Riecken y Stanley Schachter. 2008. *When prophecy fails*. London: Pinter & Martin.

Foster, Drew. 2015. Fighters who don't fight: The case of aikido and somatic metaphorism. *Qualitative Sociology* 38 (2): 165–183.

Galonnier, Juliette y Diego de los Rios. 2015. Teaching and learning to be religious: Pedagogies of conversión to Islam and Christianity. *Sociology of Religion* 77 (1): 59–81.

Glaeser, Andreas. 2011. *Political epistemics: The secret police, the opposition, and the end of east German socialism*. Chicago: University of Chicago Press.

Glaser, Barney G. y Anselm L. Strauss. 1967. *The discovery of grounded theory: Strategies for qualitative research*. New Brunswick: Transaction Publishers.

Granberg, Ellen. 2006. "Is that all there is?" Possible selves, self-change, and weight loss. *Social Psychology Quarterly* 69 (2): 109–126.

Haynes, Stewart, et al. 2011. Attributional retraining: Reducing the likelihood of failure. *Social Psychology of Education* 14 (1): 75–92.

Heider, Fritz. 1958. *The psychology of interpersonal relations*. Nueva York: Wiley.

Hochanadel, Aaron y Dora Finamore. 2015. Fixed and growth mindset in education and how grit helps students persist in the face of adversity. *Journal of International Education Research* 11 (1): 47–50.

Johnston, Erin F. 2016. The enlightened self: Identity and aspiration in two communities of practice. *Religions* 7 (7): 92.

Lave, Jean y Etienne Wenger. 1991. *Situated learning: Legitimate peripheral participation*. Cambridge: Cambridge University Press.

Luhrmann, Tanya M. 2012. *When god talks back : Understanding the American evangelical relationship with god*. Nueva York: Vintage Books.

MacIntyre, Alasdair. 1981. *After virtue: A study in moral theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Mahmood, Saba. 2001. Feminist theory, embodiment, and the docile agent: Some reflections on the Egyptian Islamic revival. *Cultural Anthropology* 16 (2): 202–236.

Mantere, Saku, Pekka Aula, Henri Schildt y Eero Vaara. 2013. Narrative attributions of entrepreneurial failure. *Journal of Business Venturing* 28 (4): 459–473.

Polivy, Janet y C. Peter Herman. 2002. If at first you don't succeed: False hopes of self-change. *American Psychologist* 57 (9): 677–689.

Satchidananda, Swami. 1970. *Integral yoga hatha*. Buckingham: Integral Yoga Publications.

Sharp, Shane. 2013. When prayers go unanswered. *Journal for the Scientific Study of Religion* 52 (1): 1–16.

Smilde, David. 2007. *Reason to believe : Cultural agency in Latin American evangelicalism*. Oakland: University of California Press.

Somers, Margaret R. 1994. The narrative constitution of identity: A relational and network approach. *Theory and Society* 23 (5): 605–649.

Sudnow, David. 1978. *Ways of the hand: The organization of improvised conduct*. Cambridge: MIT Press.

Sullivan, Susan Crawford. 2011. *Living faith : Everyday religion and mothers in poverty*. Chicago: University of Chicago Press.

Tavory, Iddo y Stefan Timmermans. 2014. *Abductive analysis: Theorizing qualitative research*. Chicago: University of Chicago Press.

Tavory, Iddo y Daniel Winchester. 2012. Experiential careers: The routinization and de-routinization of religious life. *Theory and Society* 41 (4): 351–373.

Vaccaro, C.A., D.P. Schrock y J.M. McCabe. 2011. Managing emotional manhood: Fighting and fostering fear in mixed martial arts. *Social Psychology Quarterly* 74 (4): 414–437.

Vaisey, Stephen y Margaret Frye. n.d. The old one-two: Preserving analytical dualism in cognitive sociology. En: *Oxford Handbook of Cognitive Sociology*, ed. Gabe Ignatow y Wayne H. Brekhus. Oxford: Oxford University Press.

Wacquant, Loic. 2004. *Body & soul: Notebooks of an apprentice boxe*r. Oxford: Oxford University Press.

Wainwright, Steven P. y Bryan S. Turner. 2004. *Epiphanies of embodiment: Injury, identity and the balletic body*. Qualitative Research 4 (3): 311–337.

Weiner, Bernard. 1985. An attributional theory of achievement motivation and emotion. *Psychological Review* 92 (4): 548–573.

Wuthnow, Robert J. 2011. Taking talk seriously: Religious discourse as social practice. *Journal for the Scientific Study of Religion* 50 (1): 1–21.

Capítulo II

EL SÍ MISMO Y EL OTRO

Uno de los puntos de vista clásicos sobre la religión la ve como un ritual a través del cual las sociedades se imaginan a sí mismas. La religión es la manera a través de la cual la gente representa algo que siente como poderoso pero que no sabe qué es: la sociedad (Durkehim 1920). Desde este punto de vista, los rituales religiosos funcionan como intensas subordinaciones del individuo al poder de la colectividad, de manera que el individuo desaparece, es absorbido por la colectividad y de allí se siente energizado y más poderoso de lo que se sentiría solo. El punto de vista weberiano era más psicosocial, y veía a la religión como algo que podía constituir la psicología social de las personas, formulando su ética y a través de su comportamiento. A su vez, el interaccionismo veía la interacción social como el proceso a través del cual el sí mismo se formaba.

Los trabajos en esta sección representan investigaciones que empatan todos estos conceptos. Tavory arguye que los rituales no solo dan una identidad colectiva, sino que pueden resaltar la invidualidad. Pagis examina la paradoja de la meditación que se enfoca en ver hacia reflexivamente al sí mismo y no al otro, pero parece que este proceso resulta más exitoso cuando se lleva acabo en grupo. Moore aporta una sociología del humor en la que la actitud religiosa determinar cual es la función del chiste.

LA VIDA PRIVADA DE LOS RITUALES PÚBLICOS EN UNA CONGREGACIÓN ORTODOXA JUDÍA*

4

Iddo Tavory

Las situaciones de culto público son, por lo común, analizadas como los lugares de socialidad y formación de la comunidad, las cuales fomentan la unidad comunal, al mismo tiempo que proveen a los miembros de formas de comprensión, ordenamiento y narración de sus experiencias. Pero, aunque tanto el entretenimiento emocional, como la capacidad de dar sentido son cruciales para la comprensión de estas situaciones, estos análisis pueden pasar por alto parte de lo que los hace tan atractivos para sus participantes: cómo las exigencias codificadas y las variaciones en la estructura del ritual público resaltan de manera interaccional las experiencias y las vidas de los miembros individuales.

Así por ejemplo, aunque la agenda de investigación de Randall Collins (2004) anima a los sociólogos a considerar los rituales de *interacción*, el tono de tales análisis todavía es el de la participación masiva. Por otro lado, aunque los antropólogos culturales y los sociólogos de la cultura han mostrado convincentemente cómo la gente lee y "usa" los rituales para construir sus identidades y relaciones, estos análisis del significado del ritual muestran una relativa ceguera al desarrollo del sentido de la situación concreta en la interacción. La efectividad del ritual no puede reducirse, ni a una red Geertziana de significado, ni a las colectividades durkheimianas. Tal como han venido sosteniendo sociólogos de inspiración pragmatista y etnometodológica, el significado es construido dentro de un ámbito interaccional, en el *justo-aquí* de la situación (véase Emirbayer y Maynard 2011; Garfinkel 1967).

El hecho de que el significado sea construido en acción es más que un recordatorio de que lo social es construido y reconstruido situacionalmente. Esto es más que un llamado en favor de la especificidad contextual, esta aproximación al culto

* Originalmente publicado como Iddo Tavory. The Private Life of Public Ritual: Interaction, Sociality and Codification in a Jewish Orthodox Congregation. *Qualitative Sociology* 36, 125-139 (2017). Traducido y publicado aquí con permiso de Springer Nature.

1 Originalmente publicado como: Qual Sociol (2013) 36:125-139 DOI 10.1007/s11133-013-9245-9

público implica que entender las formas en que los significados aparentemente compartidos son dotados de sentido intersubjetivamente en la acción, es crucial para la comprensión del culto público y de las formas de socialidad que surgen en él. Comprender las formas en que la acción se desenvuelve indexicalmente permite al investigador apreciar aspectos de la situación que de otra manera permanecerían ocultos, por ejemplo, cómo se alcanza la normalidad es algo interaccionalmente logrado (Sacks 1984), o cómo los actores usan estrategias de reparación de la conversación como formas de guardar las apariencias, tanto de sí mismos como de otros (Schegloff 1977). Aunque usando otra terminología a menudo carente del detalle propio de los análisis conversacionales, los interaccionistas también ha estudiado el significado en la acción (véase por ejemplo Davis 1961; Glase y Strauss 1964) y han demostrado como los retos predecibles de las acciones producen patrones de significado y socialidad. Tal como han notado Emirbayer y Maynard (2011, 223) en sus discusiones sobre el pragmatismo y la etnometodología, ambas tradiciones trabajan sobre la base de que "los obstáculos en la experiencia dan lugar a esfuerzos creativos de resolución de problemas, es decir, dan lugar a prácticas concretas con el objeto de resolver las dificultades y de lograr, al momento, un orden social revisado y reconstruido".

Este artículo desarrolla esta idea al examinar las relaciones entre codificación, interacción y socialidad en una serie de situaciones de culto público, los rezos diarios en las congregaciones ortodoxas judías. Basado en cuatro años de trabajos de campo etnográficos en una pequeña sinagoga Chabad-Lubavitcher en Los Ángeles, este artículo analiza el culto público como un vehículo para la interacción personalizada. A lo largo de este artículo, demuestro que los aspectos codificados del culto público proporcionan recursos para la interacción y producen formas predecibles de socialidad. Prestando atención a pequeñas variaciones de codificación, los miembros deducen información personal de los otros participantes, que luego utilizan como ganchos de interacción (Goffman 1959). Aquí presento dos procesos a través de los cuales emerge esta forma de socialidad: a) la estructura del rezo diario en sí misma, variaciones personalizadas de rezos que denotan importantes incidentes en la vida de sus miembros y que deben ser recitados frente a la congregación como un todo. Estos rezos significan para los otros participantes que algo importante puede estarle pasando a un compañero miembro. Sin embargo, como lo rezos no dicen específicamente lo que ha ocurrido, los otros miembros deben llenar los "vacíos informativos" con interacción; b) la exigencia religiosa de rezar con un quorum de al menos 10 adultos, además de que siempre esté presente un "Cohen" en algunos rezos, significa que los miembros son llamados por otros y se les hace sentir necesarios para que la vida de la congregación proceda sin problemas.

Lejos de representar un caso único, comparar las formas litúrgicas e interacciones de los judíos ortodoxos con reportes etnográficos de otros cultos y ritos públicos, puede sensibilizar a los investigadores a las relaciones entre codificación, interacción y formas emergentes de socialidad en muchos campos. Dado que el culto consiste en prácticas altamente institucionalizadas, diversos grupos religiosos desarrollan lo que analistas de la conversación definen como "huellas institucionales" (Drew y Heritage 1992): formas predecibles de interacción que surgen a través de estructuras institucionales y que a su vez son definidas por esas formas. Las "huellas institucionales" pueden ser usadas como herramientas metodológicas en la comparación de diferentes patrones entre grupos religiosos, así como también en el análisis de la interacción y la socialidad más allá del ámbito religioso.

Aspectos personales del culto público. Un breve repaso

No ha sido el culto público un área de estudios particularmente desatendida por los especialistas. Los rituales de culto comunal han sido estudiados por sociólogos y antropólogos como situaciones en las que se da de manera muy poderosa la construcción de vínculos personales. Por un lado, estas situaciones forman el eje de una sociología "durkheimiana", basada en la noción de Durkheim (1912/1965) sobre la formación y reafirmación de la "efervescencia colectiva" y de la representación colectiva en el ritual. Por otro lado, en la tradición que va desde *El Suicidio* de Durkheim (1897/1979) hasta *El Dosel Sagrado* de Berger (1967) y "La Religión como sistema cultural" de Geertz (1973), el culto público, y más en general la religión, son vistos como ofrendas a los individuos participantes en un orden con significado y una estructura narrativa a través de la cual pueden dotar sus vidas de sentido[2].

Dentro de la primera de estas tradiciones, el ritual en sí mismo es el centro de estudio. Rituales exitosos crean "energía social" que vincula a los congregados a través de un enfoque y tono emocional compartido. Especialmente desarrollado en los trabajos de Randall Collins (1982), la noción de significado es entendido en gran parte como acción concertada y como un recurso para el ritual exitoso. Pero aunque esta línea de investigación es importante para la comprensión del culto público y de la vida social en general, los análisis derivados de ella suelen ser demasiado abstractos. Al poner el foco en la efervescencia colectiva o en tiempos

2 Estas líneas de pensamiento no son mutuamente excluyentes. Aunque aquí las presento de manera separada para una mayor claridad analítica, la mayoría de los sociólogos de rituales y culto público trabajan con nociones desarrolladas por ambas líneas. Así por ejemplo, tanto Collins (2004) como Neitz y Spickard (1990) incluyen las nociones del Durkheim tardío en discusiones sobre la cuestión de la formación del significado de la acción.

y ritmos compartidos (véase Neitz y Spickard 1990; Spickard 1991), no parece importar cuál religión, ritual o representación es recreada, ni quiénes con los participantes específicos. Dado que la acción concertada es la unidad de análisis relevante, tanto los participantes como el contenido tienden a convertirse en algo abstracto en el análisis, las personas cuentan tanto en cuanto son parte del ritual, y el significado es importante tanto en cuanto es compartido.

La sociología orientada al significado, y muchos trabajos de antropología de la religión, han prestado mucha atención a las formas en las que la religión dota a los creyentes de maneras de comprender el mundo. Estas corrientes, en las que el *nomos* o la "red de significados" son el centro de los análisis, complementan las narraciones de los aspectos emocionales de la vida ritual. Las etnografías del significado religioso cada vez más se enfocaron en el nivel colectivo de las civilizaciones, fe, o incluso congregación, para dar cuenta de las formas en las que los significados religiosos son narrados y comprendidos por actores específicos (véase por ejemplo Davidman 1991; Luhrmann 2004; Mahmood 2005; Stromberg 1986). En este amplio campo de estudios, lo significados son mucho menos abstractos, siempre son un lugar de encuentro entre textos y vidas, biografía y práctica.

Estas situaciones y significados, especialmente en la literatura sobre el congregacionalismo, también son entendidas como proveedoras para el grupo de formas específicas de interacción (véase por ejemplo Ammerman 1997; McRoberts 2003). En efectos, en los estudios sociológicos sobre las congregaciones, y aún más en el área de la antropología lingüística (véase por ejemplo Hircshkind 2006; Moore 2008), el contexto interaccional es visto como algo crucial. Los congregantes son atraídos a congregaciones específicas precisamente porque estas les proporcionan formas de ser y de interactuar que encuentran atractivas, de modo que se suele entender el voluntarismo y el congregacionalismo como los dos lados de la misma moneda (McRoberts 2003). Al poner el foco en las interpretaciones e interacciones relevantes, estos estudios se inclinan hacia una interpretación teórica central que ha surgido de manera más general en la sociología de la cultura, la cual observa la manera en que el significado se concreta en lugares y por grupos específicos, como "cultura en interacción" (Eliasoph y Lichterman 2003).

Aquí algunos ejemplos relevantes de esto: Los estudios recientes sobre la intersección entre la vinculación religiosa y acción social han puesto énfasis en la importancia de la interacción situada (por ejemplo, Bender 2003, 2010; Heilman 1976; Lichterman 2005; Lindhardt 2011; Nelson 2005; Patillo-McCoy 1998; Smilde 2007; Wilde 2004; Wood 2002). En estos estudios, aunque las narrativas religiosas son vistas como cruciales, la interacción no es simplemente un derivado

del significado. En cambio las estructuras de significado permiten a los actores interactuar de determinadas maneras, sirviendo como formas a-la-mano de actuar juntos (por ejemplo, Patillo-McCoy 1998), pero también usadas pragmáticamente como recursos para la acción social (como en Wilde 2004). Así por ejemplo, en su estudio de los evangélicos cristianos en Venezuela, Smilde (2007) halló que el atractivo de los evangélicos yace en parte en las formas que los tópicos religiosos, las narrativas y las identidades son movilizadas por los evangelicos locales en sus interacciones cotidianas, a veces de hecho resguardándolos de potencialmente peligrosos, ya que señalan a través de su lenguaje religioso que están "fuera de juego". De manera similar, en su estudio de los espiritualistas en Boston, Courtney Bender (2010) ha mostrado cómo el lenguaje de "las vidas pasadas" se convertía en una manera en el que las mujeres que ella conocía concretaran amistades en el extranjero, en forma de redes de reencarnación y redes sociales.

El presente artículo añade aún otra capa a esta fructífera articulación de significado e interacción. Los estudios sobre los significados religiosos en la acción y en la interacción tienden a mostrar cómo los tópicos religiosos son interaccionalmente incorporados en las vidas de la gente, cómo los significados son especificados en interacción y cómo la gente activamente dota de sentido los tópicos religiosos para así dar creativamente sentido a los cambios pragmáticos a los que se enfrentan. Aunque todo esto es verdad y es muy importante, estos estudios dejan de lado formas de socialidad construidas en medio de la acción religiosa.

Los rituales no son solo definidos por los recursos culturales que proveen a los miembros, sino también por una coreografía de la práctica públicamente legible (véase también Heilman 1976; Lindhardt 2011; McRoberts 2004; Nelson 1996, 2005; Warner 1997). Cuando entra en un lugar de culto, el congregante adepto sabe lo que espera de los otros y los que los otros esperan de él, responde a requisitos codificados y lee variaciones que la persona extraña pasaría completamente por alto. Al hacer esto, tal como demuestro más abajo, necesariamente se personaliza el rezo público y se crea una forma de socialidad que es predecible tanto para los congregantes como para los investigadores. Complementando la imagen de Durkheim de la masa sin rostro, el culto público es generalmente atractivo precisamente porque provee a los miembros de formas de interactuar y de leer significados personales específicos. Los requisitos religiosos codificados presentan problemas de interacción recurrentes que los congregantes deben atender, construyendo así patrones de interacción reconocibles y, a menudo, predecibles.

Estos patrones de interacción, a su vez, sostienen formas particulares de socialidad, difuminando la distinción entre la vida privada y pública de los congregantes, y las formas en las que la gente se encuentra interaccional y

estructuralmente *necesitada* de las prácticas religiosas de los otros. Esto no es tan solo el "resultado" de la codificación del culto ni de la creación colectiva ilimitada, más bien estas formas de socialidad son construidas en la interacción situada que las personas actúan en *relación* a la práctica litúrgica codificada. Los patrones de socialidad son construidos a través de estos logros de interacción, a través de las maneras en las que los congregantes resuelven los retos recurrentes y codificados de la vida religiosa. El significado, tal como afirmaba Pierce (1992, 132), consiste en tales "consecuencias de la acción", consecuencias que son construidas y reconstruidas en la interacción situada, simultáneamente creando y sosteniendo un mundo significativo (Emirbayer y Maynard 2011).

Contextos y métodos

El vecindario Beverly-La Brea está ubicado al sur de Hollywood y limita con West Hollywood. Hoy día es uno de los dos centros residenciales e institucionales de los judíos ortodoxos en Los Ángeles, y uno de los más importantes vecindarios ortodoxos de la Costa Oeste de los Estados Unidos. El vecindario es considerado, al menos en comparación con otros en la Costa Oeste, como religiosamente riguroso. Tienen sede allí alrededor de 25 sinagogas ortodoxas que abarcan un amplio abanico de subgrupos del mundo ortodoxo. Al caminar cualquier sábado por la mañana por La Brea o los bulevares de Beverly uno queda sorprendido por la cantidad de judíos ortodoxos, hombres vestidos de negro luciendo largas barbas, mujeres vestidas con faldas largas y el cabello cubierto y niños pequeños de cabellos rizados en la patillas parecen predominar en las calles, así sea porque son fácilmente identificables (Tavory 2010).

Este artículo está principalmente basado en el análisis de un lugar concreto, dentro de un espacio más amplio objeto del estudio etnográfico. Durante cerca de 40 meses de observación participativa realizada entre 2005 y 2010, observé y participe con miembros de la comunidad en sus rezos diarios, rezos sabatinos, días de fiesta, sesiones de aprendizaje y eventos comunales. En promedio, asistí a los rezos diarios, en los que tomé la mayor parte de mis notas de campo, alrededor de dos veces a la semana (en algunos meses asistí todos los días, en otros ninguno). De los aproximadamente 40 meses de trabajo de campo, viví dentro de la comunidad durante 25 meses, alquilando habitaciones en una casa ortodoxa y tomando parte de la misma rutina de mis vecinos ortodoxos. Me presenté a los miembros de la sinagoga como un investigador y periódicamente les recordé tal situación.

Aunque visité todas las sinagogas del vecindario, las observaciones expuestas en este capítulo provienen de una pequeña sinagoga Chabad Hasídica

llamada "Chibat Ya'acov", donde pasé la mayor parte de mi tiempo de rezo (para estudios sobre el Hasidismo Chabad véase Davidman 1991; Friedman 1994; Heilman y Friedman 2010; Ravitzky 1994; Shaffir 1974). La sinagoga contaba con una membrecía de alrededor de 100 congregantes, incluidos los niños. Dado que esta sinagoga fue, por un periodo de dos años de trabajo de campo, mi principal lugar de investigación y mi punto de entrada al vecindario ortodoxo, llegué a conocer a los hombres que rezaban en las mañana más allá de los límites de los servicios diarios y, por lo tanto, también uso material recopilado de conversaciones en torno al café, las comidas y las sesiones de aprendizaje. Las relaciones que desarrollé con algunos de los congregantes van mucho más allá de la investigación etnográfica. Siendo un judío de Israel con un pasado seglar, la gente de la comunidad me aceptó. Algunos miembros al principio tenían la esperanza de que me hiciese más devoto como resultado de mi estadía, pero con el tiempo simplemente se hicieron mis amigos. Aunque nunca llegué a convertirme en un judío ortodoxo, si me involucré en el aprendizaje de los textos sagrados y en la práctica del judaísmo como jamás lo había hecho antes.

En cuanto a las ceremonias en las sinagogas descritos aquí, la asistencia a ellos variaba. Los sábados había entre 50 y 70 congregantes en la pequeña sinagoga, no había tantos para los servicios de los días de semana. Las mujeres y los niños de menos de 13 años no tienen la obligación de orar públicamente y por lo tanto era raro que asistieran, y algunos hombres tenían que ir a trabajar temprano y no podían asistir a los servicios de las mañanas, que por lo general comenzaban a las 6:30am y culminaban alrededor de las 7:25 a.m. Esto apunta a una limitación importante de este estudio: dado que las mujeres no están obligadas a rezar en público, y cuando lo hace lo hacen detrás de un tabique, este es un estudio limitado a la socialidad e interacción masculina (compárese con Davidman 1991; Fader 2009).

Estas observaciones dieron como resultado más de mil páginas, a espacio sencillo, de notas y transcripciones, las cuales analicé a través del método heurístico propuesto en una versión modificada de la teoría fundamentada (véase Timmermans y Tavory 2012). Luego de que el tema de devoción pública y la interacción surgiesen como un gran subgrupo de observaciones, categoricé y teoricé los datos un poco más allá, basándome en un proceso continuo de inducción analítica, ajustando explanans y explanandum para perfeccionar las categorías de análisis (Véase Katz 2001). Todos los nombres de los interlocutores e instituciones, así como algunos detalles que pudieran ser usados para identificar personas, fueron cambiados para preservar la anonimidad.

Por último, mi análisis aquí hace uso de algunas particularidades de los rezos judíos ortodoxos que deben ser especificadas. Tal como ha sido observado

por muchos, el judaísmo ortodoxo se constituye a través de una red de reglas de conducta, tanto así que algunos se han referido a la ortodoxia judía como a una "Ortopraxis" (véase por ejemplo Sharot 1991). Como tal, esta es una locación particularmente estratégica para el tipo de observaciones que hago. Mientras más destacada la codificación de la acción, más evidentes se hacen los espacios de interacción abiertos por tal codificación. Por otro lado, los subgrupos específicos con los cuales está afiliada la sinagoga son, de hecho, de mucha menor importancia, dado que la situación que enfoco, las variaciones en los rezos diarios y el requisito de rezar con una *minyan*, o un mínimo de diez hombres mayores de 13 años, no son requisitos específicos de Chabad-Lubavitcher. En efecto, tal como de muestro en la discusión, etnógrafos que han estudiado grupos ortodoxos no-hasídicos, como Kuglemass (1986) y especialmente la etnografía de una sinagoga ortodoxa moderna de Heilman (1976), muestran patrones de prácticas muy similares.

Vacíos litúrgicos y expectativas de interacción

Para los iniciados, la liturgia diaria de oración judío ortodoxa está llena de interacciones específicas significativas y de claves de acceso a las vidas de los compañeros de congregación. Estas "claves" no están aleatoriamente distribuidas sino que forman una parte importante de las estructura de los rezos.

Un ejemplo de tales espacios de interacción puede ser observado en parte de la oración, recitada cada día en los tres servicios principales, llamada "*Kaddish Yatom*", la oración del huérfano. En cada uno de los servicios diarios principales, *Shacharis*, *Mincha* y *Ma'ariv*, hay una sección que es recitada, ya por hombres que han perdido a alguno de sus padres en el último año, o en el día exacto al año de la muerte de uno de sus padres, el "*Yahrzeit*". La oración está en una mezcla de hebreo y arameo, se recita en voz alta y es contrapunteada por los "Amen" de los otros congregantes. Pero la oración es, por supuesto, un asunto muy personal, aunque representado frente a una audiencia grande (véase también Heilman 2002). La manera en la que esta forma de representación personal-pública se hace interacccionalmente relevante puede verse en los extractos de las notas de campo presentados a continuación, en los que se narra la visita a la sinagoga, luego de algunos años de ausencia, de un antiguo congregante que ahora vivía en otra área de Los Ángeles:

> Después de los rezos, todos nos trasladamos a la habitación adjunta para una ligera comida *Kiddush*. Sentado junto a Malchiel, el visitante le pregunta cómo está. Malchiel sonríe, le responde que bien y le pregunta al visitante qué hace por allí: "¿A qué debemos el placer?" El visitante dice que ha sido invitado por amigos para el *Shabbos* [Sabbat], así que "simplemente tenía que venir". Luego de

> un breve silencio, el visitante le pregunta a Malchiel, preocupado, "El *Kaddish* que acabas de rezar ¿Es un *Yahrzeit* o ha sucedido algo recientemente?" Malchiel responde que no es un *Yahrzeit*, que su padre ha muerto en enero. El visitante asiente y dice que lo siente, le pregunta a Malchiel si su madre aún vive y cómo está. "Si, ella está bien, pero ha sido duro".

Para los miembros de la sinagoga, el *Kaddish* de Malchiel se ha hecho casi invisible e inaudible como declaración de la vida personal. Después de todo, su padre ha muerto hace ya casi un año y han escuchado la recitación diaria del *Kaddish* del huérfano al punto que ha dejado de significar gran cosa, nadie se le ha acercado para hablar de su padre fallecido durante el último mes. Pero para el visitante, el *Kaddish* es noticia, o por causalidad ha llegado justo el día de un *Yahrzeit*, o…

En tales situaciones, la estructura de la liturgia viene a significar que se ha creado un vacío en la interacción. El amigo de Malkiel[3] sabe que algo malo ha pasado, pero no sabe que pueda ser, quizás no sea nada, un simple ritual conmemorativo (un *Yahrzeit*), pero podría ser que señalase la muerte de algún familiar cercano (pero entonces ¿quién?). Incluso si el visitante conoce a Malkiel solo superficialmente, tal información requiere de alguna reacción. Después de todo, si algo terrible ha sucedido, entonces dejar de ofrecer al menos unas condolencias formales puede ser considerado como descortés. La situación no implica que el visitante deba acercarse él mismo a Malkeil y en situaciones similares los miembros por lo general preguntan a otros miembros de la congregación en vez de al potencialmente doliente, pero alguna forma de interacción se hace necesaria.

El *Kaddish* no es ni con mucho el único lugar del servicio con tales características. Una mirada al *Siddur*, el libro de rezos comunes que incluye las oraciones necesarias tanto para los ritos diarios como para los festivos, muestra que está lleno de pasajes que deben ser leídos "solo si". Entre otros pasajes que se deben recitar si un hijo ha cumplido los 23 años, si un congregante ha "cruzado un gran mar", cuando un hombre se casa, si nace un bebé y en otras circunstancias similares:

> Por la mañana oigo al rabino Dagan recitar un canto inusual después de leer la parte diaria de la Torá correspondiente al lunes. No recuerdo que esta oración se cantase otros días, así que reviso en el *Siddur* y veo que se trata de una oración que se canta cuando ha ocurrido un nacimiento en alguna familia. Cuando el rabino termina la oración sigue un coro de "*Mazal Tov*". Me doy la vuelta y le pregunto a un amigo que está detrás de mí "¿quién ha dado a luz?", sonríe y me dice, "la nuera de Dagan acaba de tener gemelos." Ese mismo día más tarde, en la reunión de la tarde para el Talmud, le pregunto a mi amigo si él sabía del nacimiento y me

3 En este párrafo el autor escribe *Malkiel* en lugar de *Malquiel* tal como lo venía haciendo. (*N. del T.)*

> responde que no, "sabía que estaba embarazada, pero me enteré del nacimiento esta mañana, cuando el rabino Dagan cantó la oración".

Evidentemente la noticia habría llegado a los congregantes más tarde o temprano. Después de todo, el rabino está obligado a dar una comida *Kiddush* en honor al nacimiento. Lo cual de hecho hizo unos días después, explicando que el *Kiddush* era dado por su esposa que ahora tenía "dos nietos nuevos", lo cual explicaba la segunda ronda de "Mazal Tov" durante el rezo. Aun así, la oración recitada durante la lectura de la Torá, una oración que el rabino estaba obligado a recitar, evocaba interacción. Incluso los miembros que la esperaban no sabían que alguien en la congregación había dado a luz, y en una congregación pequeña, esta es una noticia importante.

Estas situaciones público-privadas no se limitan a los "ritos de paso" centrales en el curso de la vida judía (nacimiento, Bar Mitzvah, matrimonio, muerte), sino que también se dan en otras ocasiones centrales. Así, cuando un congregante regresó de un corto viaje familiar dentro de los Estados Unidos, inesperadamente se acercó a la Torá durante la oración de la mañana y recitó el *Gomel*, la oración que está reservada para cuando uno cruza un gran mar, se mejora después de una enfermedad grave o se sobrevive a una experiencia de vida o muerte. Cuando el congregante recitaba su oración, los otros apartaban los ojos de sus libros de oraciones e intercambiaban miradas. Cuando terminaron los rezos, 25 minutos después, los congregantes se acercaron y le preguntaron qué había sucedido. Aparentemente satisfecho por ser el centro de atención, narró cómo de regreso de sus vacaciones con su esposa, el avión en el que viajaban había sufrido un desperfecto y el tren de aterrizaje no bajaba. El avión sobrevoló en círculos el aeropuerto por casi dos horas. La situación se hacía más y más tensa hasta que se agotó el combustible y el avión se vio obligado a aterrizar o caer. El piloto decidió arriesgarse e intentar el descenso. Resultó que el tren de aterrizaje estaba bien, solo que no aparecía operativo en la pantalla del piloto. Pero fueron dos horas muy tensas. El congregante y su mujer se sentían profundamente sacudidos por la experiencia, ella de hecho besó el suelo apenas se hubo bajado del avión.

Todas estas interacciones comparten una estructura similar. Una oración que connota que un incidente privado importante es recitado en público, lo cual es una parte obligatoria de la situación de oración pública. La oración, sin embargo, deja un vacío. El resto de la congregación sabe que algo ha sucedido pero, o bien no saben que pueda ser, o bien conocen solo parte de la historia (por ejemplo, algún familiar cercano al rabino Dagan ha dado a luz). En el campo de la literatura comparada, algunos escritores identifican tales vacíos como uno de los instrumentos más importantes de la narración (Barthes 1975; Ginzburg

1999; Perry y Sternberg 1986). Las narraciones, de acuerdo a tales lecturas, son inherentemente incompletas y requieren que los lectores llenen los vacíos. Estos vacíos, tal como lo señalan Perry y Stenberg (1986), poseen las siguientes características: a) los vacíos no son automáticamente visibles, sino que necesitan de un lector competente y atento al texto; b) llenar estos vacíos es obligatorio para entender la situación y; c) los vacíos son ubicados en los puntos clave de la narración, en el lugar en el que los detalles que quedan a oscuras son lo más importante.

Obviamente la estructura de los vacíos de interacción descritos aquí no es idéntica a la de los descritos por Perry y Sternberg. En la literatura sobre el tema, los vacíos son llenados por las "hipótesis" no demostrables del lector. El placer del texto (Barthes 1975) es en parte derivado de las respuestas personalizadas que los lectores dan y que descubren mientras leen. Sin embargo hay una sorprendente similitud entre las características de los vacíos que Perry y Sternberg descubren codificados en obras literarias y los vacíos codificados en la práctica litúrgica. De hecho, los vacíos cumplen con las tres características descritas: pueden ser a) detectados solo cuando uno conoce la estructura de la oración pública lo suficientemente bien como para poder decodificar el significado de las variantes en la oración (así, por ejemplo, aunque leo y entiendo el hebreo, me tomó alrededor de un año comenzar a "escuchar" estos vacíos interaccionales en las oraciones); b) los vacíos no pueden ser llenados automáticamente y; c) las oraciones que contienen estos vacíos denotan eventos claves en las vidas de los congregantes. La combinación de la estructura de la liturgia y los rituales cotidianos de civilidad (Goffman 1967) hace que sea casi una obligación moral interactuar con los otros y enterarse de qué es exactamente lo que ha ocurrido. Los vacíos son llenados, de hecho deben ser llenados, a través de la interacción social.

Esta interpretación, derivada de la crítica literaria estructuralista, tiene resonancia con los hallazgos del análisis conversacional. Maynard (2003), por ejemplo, encuentra tales dinámicas cuando se dan noticias, en esos casos la gente hace uso de los vacíos para dar la noticia sin necesidad de aparentar que son ellos quienes han iniciado la noticia. Tal como ha señalado Jefferson (1988), las conversaciones se mueven en secuencias, de modo que cuando aspectos de las secuencias son dejadas a oscuras, los interactuantes son literalmente empujados a pedir clarificaciones, son empujados a la interacción (véase también Pillet-Shore 2011; Schegloff 2007). Esta dinámica crea presiones para interactuar, tal como se ha descrito aquí, pero también, de manera clave, significa que las personas no tienen que iniciar las peticiones de simpatía o felicitación. Al ofrecer estos vacíos interaccionales, el trabajo interaccional de averiguar qué ha sucedido, de ofrecer condolencias o felicitaciones, es efectivamente delegado en los otros congregantes.

Estos "empujes" interaccionales en cambio, construyen una forma específica e socialidad. Aunque casi cualquier situación en un rito público personaliza la situación de alguna manera, los tipos de información generados por los congregantes sobre los otros pueden ser muy diferentes. En las congregaciones ortodoxas la gente es literalmente empujada a la vida íntima de las otras personas. Una de las "seducciones" (Katz 1999) de las prácticas ortodoxas es precisamente la forma en la que se provee de un espacio para la intimidad social, al menos en el sentido en que la frontera entre lo "privado" y "público" es predeciblemente difuminada.

"Se busca un Cohen": preocupaciones pragmáticas, edictos religiosos y patrones sociales

Allí donde la estructura de los vacíos codificados en la liturgia define un aspecto de la socialidad y la interacción, haciendo legibles y relevantes los aspectos "personales" de los congregantes para los otros, la personalización del rito también opera de otras maneras. Los edictos religiosos no solo regulan determinadas formas de socialidad e interacción sino que hacen que los miembros sean personalmente necesarios para que la devoción pública pueda proceder. Para poder hacer el rezo diario es necesario el *minyan*, la presencia de diez adultos varones judíos (que ya hayan hecho el *Bar Mitzvah*) rezando juntos. En algunas sinagogas esto no es un problema ya que docenas de congregantes asisten todas las mañanas, tardes y noches. De hecho, la sinagoga más grande "Cohen Avraham", unas calles más abajo, tenía tanta asistencia que se hacían tres *minyan* de la mañana a diferentes horas, una para los madrugadores, una segunda para los no tan madrugadores y una a las 9:00 am para los que se pueden dar el lujo de empezar el día un poco más tarde. En la "Chibat Yaacov", una sinagoga más pequeña, sin embargo, lograr la asistencia de diez adultos jóvenes a las 6:30 todas las mañanas de la semana era un asunto más complicado. En muchas ocasiones, los que llegaban a las 6:30 am tenían que esperar somnolientos por la llegada del décimo, a veces incluso del noveno congregante.

Esto, por supuesto, plantea un problema pragmático de varios niveles. Primero, siendo una sinagoga estrictamente ortodoxa, el rabino, extra meticuloso en la observación de la ley religiosa[4], quería empezar los rezos exactamente al amanecer, incluso durante los meses de otoño cuando amanece alrededor de las 6:30 a.m. Un problema aún más acuciante sin embargo, es que los congregantes deben llegar temprano a sus puestos de trabajo. Una sesión de oraciones de 50 minutos de duración que comience a las 6:30am permite a los congregantes salir

4 Varias sinagogas de la vecindad comenzaban sus sesiones de oración exactamente al amanecer. Aunque estas sinagogas estrictas eran ampliamente reverenciadas, relativamente pocas de las otras sinagogas intentaban emularlas en, por ejemplo, pedir a los congregantes que llegasen a las 5:41am durante los meses de verano.

al trabajo a las 7:30, lo cual para algunos ya es un problema dadas las trancas de tráfico en Los Ángeles. Empezar los rezos más tarde significa para muchos llegar tarde al trabajo.

Para poder prevenir tales situaciones tanto como sea posible, la congregación tiene que llevar un control de los varones que usualmente asisten al *minyan* matutino. Cuando algún congregante iba a visitar a familiares por algunos días, o algún otro tenía que salir de la ciudad por un asunto de negocios, el rabino les recordaba a los demás que, al menos durante la semana siguiente, debían hacer un esfuerzo adicional por ser puntuales. Durante mi primer año de vida en la comunidad recibí una corta llamada telefónica del rabino: "Dov-Ber se va a Europa. ¿Podrías intentar llegar temprano en los próximos días?" sorprendido, respondí que sí. "Si no puedes venir, tan solo avísame para poder llamar a otro y asegurarnos de que tendremos un *minyan*." En ocasiones, cuando a pesar de las previsiones aún no se completaba el *minyan*, era necesario sacar a algún congregante de la cama. Un par de congregantes, que guardaban los números telefónicos de la mayoría de los demás en sus teléfonos móviles, salían del salón y llamaban a todos los miembros de la congregación que conocían. En varias ocasiones, cuando no había llegado a tiempo a la oración matutina, recibí mensajes de textos de algún amigo a las 6:30, cuando los congregantes comenzaban a ponerse nerviosos. Uno de esos mensajes decía: "Hola, ¿te gustaría unirte a nosotros en nuestro casi minio [sic]? Habrá recompensas ;)", otro mensaje un par de meses más tarde simplemente decía: "Cortos de minion ¡Ayuda!".

Hasta aquí el análisis apunta a una forma muy "predecible" de interacción, una forma descrita por los sociólogos de la segunda escuela de Chicago (véase Fine 1995). De acuerdo a esta lectura de la vida social, "formas sociales" del tipo caracterizado por Simmel emergen en la interacción entre las metas pragmáticas de los actores y las constricciones institucionalizadas con las que tienen que habérselas (Rock 1979). En efecto, en el caso del *minyan* de las mañanas, con las estructuras institucionales codificadas en edictos religiosos, los proyectos pragmáticos de los actores no resultan tan sencillos. Los congregantes que llegan a los rezos a las 6:30 a.m. quieren llegar temprano a sus trabajos, el rabino, por su parte, quiere el buen funcionamiento de las labores de la congregación. Estas relaciones entre las estructuras litúrgicas institucionalizadas y los proyectos pragmáticos de los actores fomentan "formas" específicas de interacción y socialidad. Así, el rabino necesita conocer el paradero de los hombres de su congregación, y los congregantes por lo general le informan si deberán ausentarse por algunos días. Pero los congregantes también llegan a saber mucho de los movimientos de los demás. Cuando un congregante tiene que faltar, por lo general dice por qué (aunque no siempre dé detalles) y cuando regresa los demás le buscarán conversación para hacer seguimiento. Es más, surge una cierta forma de

humor "idiocultural" (Fine 1979), en las llamadas y los mensajes de texto de las mañanas, en los chistes nerviosos y en las propuestas de soluciones compartidas entre los congregantes que esperan: tan solo hay que salir y secuestrar al primero que pase, dicen, o correr a la yeshiva local y traer a un par de chicos escolares.

La intersección entre los edictos religiosos institucionalizados y los proyectos pragmáticos también despertaban formas específicas de compromiso entre los miembros, más allá de las generadas por la presión social por llegar temprano o cumplir con otros edictos religiosos. En un sentido muy especial, las prácticas religiosas se convierten en un esfuerzo en común y los miembros de la congregación desarrollan lo que se podríamos llamar cierto "espíritu de equipo" que los hace sentir que son, junto a los otros miembros de la congregación, parte de un proyecto compartido y personalmente responsables por el éxito del proyecto religioso como un todo. Aunque es razonable asumir que puede que algunos de los miembros que no atendía a las llamadas telefónicas estaban, de hecho, despiertos, la mayoría de los miembros casi siempre respondían a la llamada y, aunque quizás molestos, evitaban mostrar su malhumor en público. Ya habían pasado por esta situación con anterioridad y no podían quejarse dadas las circunstancias. La obligación de unirse a las oraciones de la mañana (cada vez que fuese posible) no era absolutamente vinculante, y sin embargo no podía ser tomada a la ligera[5].

Por último, había otras situaciones, aún más personalizadas, en las que los edictos religiosos despertaban tanto la interacción como la participación y el compromiso de miembros específicos. Una de tales situaciones se daba en los casos concernientes a los Levita y los Cohen. Pertenecer al linaje Levita o Cohen conlleva ciertas prohibiciones y requisitos en el judaísmo ortodoxo. Un Cohen es, literalmente, miembro de una antigua clase sacerdotal. Un Levita es un miembro de la tribu de Levi, entre la que se escogían a los Cohen, y por lo tanto también como Levita se tienen ciertas obligaciones religiosas especiales[6]. Hoy en día los Cohen y los Levitas cumplen con más o menos las mismas tareas religiosas que el resto de la comunidad, pero aún conservan pequeñas particularidades que son importantes en términos de interacción. Así, por ejemplo, cuando se lee la Torá, siempre se llama a leer primero a los Cohen y Levitas. El rabino o su ayudante (el *Gabbay*) primero llaman a los Cohen, diciendo su nombre y especificando que es un Cohen, y luego a los Levita. Cuando no hay un Cohen presente, el rabino debe decirlo y proceder a llamar a un no-Cohen para que tome su lugar.

5 Alternativamente, es muy posible que algunos hombres ortodoxos escojan pertenecer a congregaciones más grandes precisamente porque no quieren "ser llamados" a participar de esta manera. Sin embargo, los miembros ortodoxos rara vez admitían que no deseaban asistir, o que les molestase ser llamados a asistir, a los servicios diarios.

6 Hay diferencias entre el nombre de familia y la designación religiosa "Cohen". Aunque personas lleven apellidos como "Cohen", "Kahn", o "Katz", todas formas comunes de los Cohen, no siempre esas personas lo son en el sentido religiosos. La pertenencia es parte de una tradición familiar de la cual los congregantes deben dar testimonio.

Tal como en el caso del *minyan* descrito arriba, las intersecciones entre las estructuras institucionalizadas y los proyectos pragmáticos de los actores producen resultados de interacción predecibles. En una congregación pequeña, la ausencia de un Cohen puede acarrear problemas religiosos personales serios, especialmente en los días de fiesta, en los que se supone que un Cohen debe hacer una bendición sacerdotal (la *Birchat Kohanim*) frente a toda la congregación. En las congregaciones pequeñas los Cohen son activamente buscados. Tal como narraba en tono jocoso un judío ortodoxo "Cohen" quien vivía en el Valle de San Fernando, a menudo le tocaba actuar como "Cohen de alquiler" durante las festividades religiosas. Semanas antes de las fiestas recibía llamadas telefónicas de numerosos rabinos locales invitándolo a asistir a sus servicios religiosos.

En la congregación donde se hicieron estas observaciones, había pocos Cohen. En muchos sábados había dos, a menudo tan solo uno. De modo que el papel de "Cohen" era personalizado en grado sumo. No era que se apelara simplemente a "algún Cohen", sino personalmente a Jeremy Cohen o a Jeff Katz. Un sábado en el que ambos habían faltado, el rabino miró alrededor antes de llamar a un remplazo (precediendo el llamado con un "no hay un Cohen aquí"), no miró a todos en general, sino que específicamente buscaba a Jeremy o a Jeff. Otro sábado en el que me encontré con Jeff le comenté que parecía necesitar un descanso. Me respondió resignado, "bueno, soy un Cohen, tengo que venir".

Tal como ilustran estas dos viñetas cortas, la personalización de la devoción presentaba ventajas e inconvenientes. El sentirse necesitado no es lo mismo que sentirse querido o que se pertenece al grupo. Por un lado, el caso de los "Cohen" ortodoxos que vivían en el Valle de San Fernando cerca de Los Angeles, permitía que personas que de otra manera quizás serían marginales en la comunidad ortodoxa, se sintiesen el centro de la misma. Pero, tal como muestra el segundo ejemplo, la irritación también está a la orden del día.

Como contrapartida a los vacíos litúrgicos, la personalización de la devoción pública en el *minyan* opera a través de la codificación religiosa de las exigencias organizacionales en vez de a través de la estructura litúrgica y se da en el trasfondo en vez de en el escenario de la devoción pública. Sin embargo, tanto la relación entre el ritual codificado y la vida personal como las situaciones interaccionales que acompañan estas relaciones, son similares a las mostradas en las variaciones en los rezos. En ambos casos, un conjunto de reglas codificadas ofrecen a los congregantes formas de devoción pública personalizadas. También en ambos casos, tal como es fácilmente reconocible, y predecible, surgen patrones de interacción y socialidad.

Discusión

El análisis precedente muestra como los aspectos codificados de la situación de devoción pública han dado pie a patrones de interacción y socialidad. Las estructuras significativas y la efervescencia colectiva son importantes para la vida comunal, así como las múltiples interacciones que ocurren más allá de los confines de las reuniones religiosas públicas. Pero la devoción pública en sí mismas está lejos ser algo inconsecuente. A través de formas codificadas, tales como los vacíos de información codificados en las oraciones públicas, o los requisitos de un número mínimo de varones, los congregantes judíos ortodoxos fomentan patrones de interacción específicos que personalizan la participación, resaltando las vidas personales de los individuos dentro del contexto de la actuación pública.

Tal como analistas de la conversación e interaccionistas han mostrado en otros contextos, la codificación es importante en el contexto de la interacción. Así, por ejemplo, estudios sobre llamadas al número 911 de emergencias (Whalen et al. 2008) y sobre la asignación de celdas a reclusos en California (Goodman 2008), demuestran como la existencia de la categoría "raza" en las planillas que los burócratas deben llenar conforma la interacción de modo que tal categoría se hace necesariamente relevante, aunque no necesariamente tenía porque haberlo sido en un principio. Pero la codificación hace más que conformar ciertas cosas relevantes para la interacción. Tal como se ha demostrado en este artículo la misma permite e incluso impulsa a los actores hacia patrones específicos de socialidad.

Tanto los vacíos institucionales como las exigencias del *minyan* eran poderosos agentes que difuminaban las fronteras entre lo privado y lo público. Es más, los requisitos del *minyan* tendían a generar un "espíritu de equipo" por el que la gente se sentía personalmente necesitada para la realización del proyecto religioso como un todo. Estos patrones de socialidad son el resultado de los logros interaccionales de los actores enfrentados a un conjunto recurrente de retos interaccionales. Como tales, para los pragmatistas, estos logros o "consecuencias" tienden a seguir patrones y a hacerse altamente predecibles.

De modo que aunque las observaciones usadas en este artículo fueron hechas en una sola sinagoga, de una sola comunidad, la comparación de los hallazgos aquí presentados con los de otros estudios de la vida ortodoxa judía revela llamativas similitudes. En el caso del *minyan,* en su estudio de las sinagogas ortodoxas modernas en Filadelfia a principio de la década de los 70, Samuel Heilman (1976) describe una dinámica en torno al *minyan* casi idéntica. Claro, que en esa época la gente recibía llamadas en sus teléfonos fijos en lugar de sus

móviles y los mensajes de textos no formaban parte de los detalles de interacción. Pero, al igual que en nuestro caso, el rabino de la congregación tenía que saber constantemente dónde estaban sus miembros-*minyan* de la congregación, la gente llamaba a sus amigos en las mañanas cuando no despertaban y desarrollaban un tipo similar de espíritu de equipo. Igualmente en el estudio etnográfico hecho por Kugelmass (1986) en un sinagoga del South Bronx[7], se revela que una forma a través de la cual el rabino seglar lograba que los pocos judíos que permanecían en el vecindario, mujeres y hombres ancianos, para que participasen en los servicios era a través de la amenaza constante de que no se contaría con el *minyan*, lo cual enmarcaba la participación en un contexto en el que esta se convertía en algo crucial, no sólo para la los participantes sino para toda la congregación, es más, para la existencia misma del judaísmo en el South Bronx.

Estas similitudes no son obviamente el efecto de una determinada cultura organizacional transmitida en secreto por lo judíos ortodoxos. En cambio, la organización de la devoción pública deja lo que Drew y Heritage (1992) denominan una "huella institucional" de la interacción: patrones de interacción que son producidos y reproducidos dentro de ciertas instituciones como resultado de la posición recurrente de los actores y de las prácticas institucionales codificadas. La perspectiva de Drew y Heritage, uniendo el análisis conversacional a configuraciones institucionales, revela que la vida institucional está sostenida a formas específicas de interacción. No es el caso que estas interacciones "se den a menudo" en estas instituciones, sino que estas instituciones son construidas a través de estas interacciones (véase también Garfinkel 1967). Las "huellas institucionales" de la interacción hacen a las instituciones reconocibles para el analista, pero también proporcionan los materiales de construcción a través de los cuales estas instituciones son representadas en la acción.

Esto a su vez reabre la posibilidad de una agenda comparativa más amplia. Por ejemplo, en la etnografía realizada por Nelson (1996, 2005) de un iglesia Africana Metodista Episcopal del sur de los Estados Unidos, se muestra que las reacciones emocionales de los congregantes no son distribuidas aleatoriamente: las mujeres que se sentaban en "la esquina del amen" llegaban al éxtasis más rápidamente, "gritaban" y hablaban en lenguas. Así, y aunque esto no es parte del foco analítico de Nelson, los miembros sabían que el lugar en el que uno se sienta tiene consecuencias en la disposición a "recibir al Señor", mudarse de un asiento a otro tiene consecuencias que son fáciles de leer por otros congregantes (véase también Lindhardt 2011). Igualmente en los estudios de las iglesias pentecostales negras, patrones de llamadas y respuestas entre el pastor y los congregantes

7 Céntrico barrio de la ciudad de Nueva York, hasta la década de los 50 considerado un "barrio judío" de la ciudad. (*N. del T.)*

(véase por ejemplo Williams 1974) son tan distintivas como para diferenciarlas de las otras instituciones (Pattillo-McCoy 1998). Aunque el ritual es público, la gente sentada alrededor puede ver, y a menudo espera ver, variaciones audibles en la manera en la que los miembros que conocen participan (Véase también Goldstein 1995).

En otras iglesias evangélicas de la costa oeste, mujeres y hombres pasan al frente para "recibir al Señor" durante la ceremonia. No solo los miembros nuevos, para quienes el renacer en la fe es también una forma de señalizar la inclusión, sino también aquellos que ya han pasado por este renacimiento en el pasado pero que han superado, o están superando, alguna nueva dificultad. Aquí se crea un vacío de información similar al que he descrito con anterioridad. Estas dificultades pueden ser personales y preguntar directamente sobre ellas puede violar la privacidad de los congregantes. En estas situaciones otros congregantes puede que se conformen con estar más atentos a estos congregantes, quizás refuercen su amistad o intenten conocer al congregante un poco mejor. De modo que incluso en congregaciones que enfatizan formas de devoción espontánea e informal, en las que el espíritu religioso y no los edictos codificados son lo importante, aparecen "huellas institucionales" específicas de interacción[8].

Para poder aprovechar esta potencial agenda comparativa, los etnógrafos deben centrar la atención analítica en la minuciosa descripción de las interacciones y acciones en situaciones de devoción pública. Esto permitiría a los sociólogos hacer análisis de la devoción pública que tome en consideración la coreografía de la práctica a través de la cual los rituales son rutinariamente personalizados en la interacción y surgen patrones distintivos de interacción. Estas huellas institucionales no son ornamentaciones interaccionales de las instituciones analizadas. En cambio, es precisamente sobre estos materiales de construcción que se levantan y reconstituyen las instituciones en la acción.

8 Agradezco a Robert Jansen por compartir conmigo esta información aun no publicada sobre las iglesias evangélicas de la Costa Oeste.

Referencias

Ammerman, N.T. 1997. *Congregation and community*. New Brunswick: Rutgers University Press.

Barthes, R. 1975. *The pleasure of the text*. Nueva York: Farrar, Strauss and Giroux.

Bender, C. 2003. *Heaven's kitchen: Living religion at god's love we deliver*. Chicago: University of Chicago Press.

Bender, C. 2010. *The new metaphysicals: Spirituality and the American religious imagination*. Chicago: University of Chicago Press.

Berger, P.L. 1967. *The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion*. Nueva York: Doubleday.

Collins, R. 1981. On the microfoundations of macrosociology. *The American Journal of Sociology* 86(5):984–1014.

Collins, R. 2004. *Interaction ritual chains*. Princeton: Princeton University Press.

Davidman, L. 1991. *Tradition in a rootless world: Women turn to Orthodox Judaism*. Berkeley: University of California Press.

Davis, F. 1961. Deviance disavowal: The management of strained interaction by the visibly handicapped. *Social Problems* 9: 120–132.

Drew, P., y J. Heritage. 1992. *Analyzing talk at work: An introduction*. En: Talk at work: Interaction in institutional settings, ed. P. Drew y J. Heritage, 3–66. Cambridge: Cambridge University Press.

Durkheim, E. 1897/1979. Suicide: *A study in sociology*. Nueva York: Free Press.

Durkheim, E. 1912/1965. *The elementary forms of religious life*. Nueva York: Free Press.

Eliasoph, N. y P. Lichterman. 2003. Culture in interaction. *The American Journal of Sociology* 108(4):735–794.

Emirbayer, M. y D.W. Maynard. 2011. Pragmatism and ethnomethodology. *Qualitative Sociology* 34: 221–261.

Fader, A. 2009. *Mtizvah girls: Bringing up the new generation of Hasidic Jews in Brooklyn*. Princeton: Princeton University Press.

Fine, G.A. 1979. Small groups and cultural creation: The idiocultures of little league baseball teams. *The American Journal of Sociology* 85: 1–20.

Fine, G.A. 1995. *A second Chicago school? The development of a postwar American sociology*. Chicago: University of Chicago Press.

Friedman, M. 1994. *Habad as messianic fundamentalism: from local particularism to Universal Jewish Mission. In Accounting for fundamentalisms*, ed.

M.E. Marty y R. Scott Appleby, 328–361. Chicago: University of Chicago Press.

Garfinkel, H. 1967. *Studies in ethnomethodology*. Oxford: Blackwell. (Existe taducción al español por Hugo Pérez Hernáiz 2006: *Estudios en Etnometodología*. Barcelona: Anthropos Editorial.

Glaser, B., and A. Strauss. 1964. Awareness contexts and social interaction. *American Sociological Review* 29(5): 669–679.

Geertz, C. 1973. *The interpretation of cultures*. Nueva York: Basic Books.

Ginzburg, C. 1999. *History, rhetoric and proof: The Menachem stern Jerusalem lectures*. Hanover: University Press of New England.

Goffman, E. 1959. *The presentation of self in everyday life*. Nueva York: Doubleday.

Goffman, E. 1967. *Interaction ritual: Essays on face-to-face behavior*. Chicago: Aldine.

Goldstein, D.E. 1995. The secularization of religious ethnography and narrative competence in a discourse of faith. *Western Folklore* 54(1): 23–36.

Goodman, P. 2008. "It's Just Black, White, or Hispanic": an observational study of racializing moves in California's segregated prison reception centers. *Law & Society Review* 42(4): 735–770.

Heilman, S.C. 1976. *Synagogue life: A study in symbolic interaction*. Chicago: University of Chicago Press.

Heilman, S.C. 2002. *When a Jew Dies: The ethnography of a bereaved son*. Berkeley: University of California Press.

Heilman, S. y M. Friedman. 2010. *The Rebbe: The life and afterlife of Menachem Mendel Schneerson*. Princeton: Princeton University Press.

Hirschkind, C. 2006. *The ethical soundscape: Cassettes sermons and Islamic Counterpublics*. Nueva York: Columbia University Press.

Jefferson, G. 1988. On the sequential organization of troubles-talk in ordinary conversation. *Social Problems* 35(4): 418–441.

Katz, J. 1999. *How emotions work*. Chicago: University of Chicago Press.

Katz, J. 2001. Analytic Induction. En: *International encyclopedia of the social and behavioral sciences*, ed. N.J. Smelser y P.B. Baltes, 480–484. Oxford: Elsevier.

Kugelmass, J. 1986. *The Miracle of intervale avenue: The story of a Jewish congregation in the South Bronx*. Nueva York: Columbia University Press.

Lichterman, P. 2005. *Elusive togetherness: Church groups trying to bridge America's divisions*. Princeton: Princeton University Press.

Lindhardt, M. 2011. When god interferes: Ritual, empowerment and divine presence in Chilean Pentecostalism. En: *Practicing the faith: The ritual life of pentecostal-charismatic christians*, ed. M. Lindhardt, 220–249. Nueva York: Berghahn Books.

Luhrmann, T. 2004. Metakinesis: How god becomes intimate in contemporary US christianity. *American Anthropologist* 106(3): 518–528.

Mahmood, S. 2005. *Politics of piety: The islamic revival and the feminist subject*. Princeton: Princeton University Press.

Maynard, D.W. 2003. *Good news, bad news: Conversational order in everyday talk and clinical settings*. Chicago: University of Chicago Press.

McRoberts, O. 2003. *Streets of glory: Church and community in a black urban neighborhood*. Chicago: University of Chicago Press.

McRoberts, O. 2004. Beyond Mysterium Tremendum: Thoughts toward an aesthetic study of religious experience. *Annals of the American Academy of Political and Social Sciences* 595: 190–203.

Moore, L.C. 2008. Body, text and talk in maroua fulbe qur'anic schooling. *Text and Talk* 28(5): 643–665.

Neitz, M.J., and J.V. Spickard. 1990. Steps toward a sociology of religious experience: The theories of Mihaly Csikszentmihalyi and Alfred Schutz. *Sociological Analysis* 51(1): 15–33.

Nelson, T.J. 1996. Sacrifice of praise: Emotion and collective participation in an African-American worship service. *Sociology of Religion* 57(4): 379–396.

Nelson, T.J. 2005. *Every time I feel the spirit: Religious experience and ritual in an African American church*. Nueva York: New York University Press.

Pattillo-McCoy, M. 1998. Church culture as a strategy of action in the black community. *American Sociological Review* 63(6): 767–784.

Peirce, C.S. 1992. *The essential Peirce: Volume I*. Bloomington: Indiana University Press.

Perry, M., and M. Sternberg. 1986. The king through ironic eyes: Biblical narrative and the literary Reading process in theory of character. *Poetics Today* 7(2): 275–322.

Pillet-Shore, D. 2011. Doing introductions: The work involved in meeting someone new. *Communication Monographs* 78: 73–95.

Ravitzky, A. 1994. The contemporary Lubavitch Hasidic movement: Between conservatism and Messianism. En: *Accounting for fundamentalisms*, ed. M.E. Marty and R. Scott Appleby, 303–328. Chicago: University of Chicago Press.

Rock, P. 1979. *The making of symbolic interactionism*. New Jersey: Rowman and Littlefield.

Sacks, H. 1984. On Doing "Being-Ordinary. En: *Structures of social action: Studies in conversation analysis*, ed. M. Atkinson y J. Heritage, 413–429. Cambridge: Cambridge University Press.

Schegloff, E. 2007. *Sequence organization in interaction: A primer in conversation analysis, volume 1*. Cambridge: Cambridge University Press.

Schegloff, E., G. Jefferson, and H. Sacks. 1977. The preference for self-correction in the organization of repair in conversation. *Language* 53(2): 361–382.

Shaffir, W. 1974. *Life in a religious community: The Lubavitcher Chassidim in Montreal*. Toronto: Holt, Reinhart and Winston.

Sharot, S. 1991. Judaism and the secularization debate. *Sociological Analysis* 52(3): 255–275.

Smilde, D. 2007. *Reason to believe: Cultural agency in Latin American Evangelicalism*. Berkeley: University of California Press.

Spickard, J.V. 1991. Experiencing religious rituals: A Schutzian analysis of Navajo ceremonies. *Sociological Analysis* 52(2): 191–204.

Stromberg, P. 1986. *Symbols of community: The cultural system of a Swedish church.* Tucson: University of Arizona Press.

Tavory, I. 2010. Of Yarmulkes and categories: Delegating boundaries and the phenomenology of interactional expectation. *Theory and Society* 39(1): 49–68.

Timmermans, S. y I. Tavory. 2012. Theory construction in qualitative research: From grounded theory to abductive analysis. *Sociological Theory* 30(3): 167–186.

Warner, R.S. 1997. Religion, boundaries and bridges. *Sociology of Religion* 58(3): 217–238.

Whalen, J., N. Kameo, and M. Whalen. 2008. Working documents: How documents work in a real-time concerting and coordinating of organizational activities. Boston: Trabajo presentado en la American Sociological Association.

Wilde, M. 2004. How culture mattered at Vatican II: Collegiality trumps authority in the council's social movement organizations. *American Sociological Review* 69(3): 576–602.

Williams, M. 1974. *Community in a black Pentecostal Church: An anthropological study*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Wood, R. 2002. *Faith in action: Religion, race and democratic organizing in America*. Chicago: University of Chicago Press.

EVOCANDO LA SERENIDAD: RITUALES DE INTERACCIÓN SILENCIOSA EN LOS RETIROS DE MEDITACIÓN VIPASSANA*

5

Michal Pagis

En los últimos 30 años, ha habido una explosión de prácticas de meditación basadas en el Budismo en las sociedades postindustriales. Este fenómeno global ha generado un extenso interés académico en el estudio de los beneficios físicos y psicológicos de la práctica de la meditación (por ejemplo Brown y Ryan 2003; Kabat-Zinn 2005; Lutz et al. 2008). Entre estos beneficios se incluyen la reducción del estrés y el logro de un sentido de armonía, paz y serenidad. Estos estudios tienden a entender la meditación como un asunto individual, lo cual quizás proviene de una noción del silencio meditativo como algo "no interactivo" (Saville-Troike 1985). Esta perspectiva, sin embargo, no toma en cuenta el hecho de que la mayoría de los practicantes de la meditación contemporáneos aprenden a meditar en grupo, en los que comparten el silencio de manera colectiva (Pagis 2010a).

En este artículo se sugiere que la serenidad basada en la meditación no solo corresponde a un estado psicológico interno, sino también a una actitud social que es cultivada y aprendida en un contexto social particular que está basado en un orden de interacción silente (Goffman 1963). El argumento teórico aquí presentado se apoya en lo que G.H. Mead (1934) entendía como la transformación del sí mismo (*self*)[9] como una internalización de las nuevas actitudes sociales. Sin embargo, en vez de asumir estas actitudes sociales como abstractos cognitivos, sugiero que las emociones en general y la serenidad en particular, sirven como actitudes hacia el mundo social y hacia el sí mismo. Tomando de la literatura que conecta las experiencias emocionales con la interacción social, muestro cómo la interacción silente que se da durante los largos retiros de meditación, ayuda a los participantes a cultivar una actitud emocional caracterizada por la calma y la relajación.

---

* Originalmente publicado como Michal Pagis. Evoking Equanimity: Silent Interaction Rituals in Vipassana Meditation Retreats. *Qualitative Sociology* 38, 39-56 (2015). Traducido y publicado aquí con permiso de Springer Nature

9 Siguiendo la tradición de la literatura pragmatista en español traducimos *self* como "sí mismo" y *I* como "sí mismo" *(N. del T).*

El análisis del orden de interacción en el centro de la meditación revela una comprensión sociológica de la serenidad como una "no vinculación" emocional, que sirve como un área gris entre el vínculo total y la desvinculación completa. Por un lado, se pide a los participantes deliberadamente evitar el vínculo con el otro, incluyendo gestos y conversación. Por otro lado, los participantes en los retiros espirituales pasan casi todo su tiempo en una cercana proximidad física con los otros y muchos espacios: dormitorios, senderos, comedores y salas de meditación. Esta singular forma de orden de interacción desplaza las preocupaciones y esfuerzos sociales al trasfondo de la atención, al tiempo que permite el surgimiento de procesos encubiertos de sincronización corporal y afinación emocional, lo cual facilita el estado de calma emocional.

Los sí mismos, las emociones y la interacción social

Uno de los principios importantes de la sociología es que el sí mismo es construido a través de la interacción social. William James (1981-1890) sostenía que tenemos tantos sí mismos como círculos sociales, pero nunca ofreció una teoría elaborada de la formación del sí mismo. G. H. Mead (1934) construyó una teoría completa del sí mismo a partir de la idea de James. De acuerdo a Mead, el sí mismo es una forma de relación interna que se basa en nuestras relaciones con los otros. En la interacción asumimos el rol del otro y nos miramos a través de su actitud. Este proceso nos permite ser sujeto y objeto al mismo tiempo y nos instruye sobre cómo darnos sentido a nosotros mismos (Véase también Gecas y Burke 1995; Weigert y Gecas 2003).

Basados en la idea de que el sí mismo es construido socialmente, nuevos grupos sociales y nuevas interacciones pueden conducir a un cambio en el repertorio de los sí mismos que cada uno posee, incluso en la auto-transformación (Summers-Elffer 2002). Mientras que Mead ofrecía una teoría elaborada de la formación del sí mismo durante la niñez, tan solo dio indicios sobre la posibilidad de la auto-transformación del sí mismo en la adultez. Para que ocurra un cambio en el sí mismo, de acuerdo a Mead, uno tiene que adoptar una actitud nueva. Tal como el mismo lo escribió: "Una persona aprende un nuevo idioma y como decimos, adquiere un alma nueva. Se pone a sí misma en la actitud de aquellos que usan ese lenguaje" (1934, 283). Pero Mead nos dice poco sobre el proceso a través del cual se aprende un lenguaje. Es más, en la literatura sobre el cambio sí mismo y la conversión religiosa (un tema común en los estudios sobre tales cambios), los estudiosos utilizan la noción del Mead del lenguaje en sentido literal. La transformación del sí mismo es entendida como el momento en el que

se adopta un nuevo discurso y este discurso es principalmente entendido como la adopción de un nuevo grupo de creencias (Snow y Machalek 1984; Smith 2003).

El énfasis en las creencias y discursos descuida los aspectos más corporales y emocionales de la transformación del sí mismo (Winchester 2008; Pagis 2013)[10]. Los datos recabados en mis trabajos de campo en los centros de meditación vipassana indican que el tipo de cambio del sí mismo que tiene lugar en los retiros de meditación es diferente a los cambios centrados en el discurso. En el vipassana la experiencia de transformación de los participantes está anclada en la internalización de una nueva experiencia emocional: la serenidad. Esta actitud emocional es cultivada en un ambiente social singular. Durante diez días los participantes comparten con otros un espacio en casi absoluto silencio y evitan cualquier forma de comunicación intencional: conversación, gestos corporales o contacto visual. Aunque asisten a conferencias al final de la tarde, rara vez recuerdan su contenido. Cuando yo les pedía a los participantes de retiros de meditación que me explicaran los principios básicos del budismo que se mencionaban en esas conferencias, muchos eran incapaces de hacerlo. Pero esta falta de conocimiento o cambio en el sistema de creencias no parecía ser obstáculo para la experiencia profunda de transformación interna de estos participantes[11].

Para poder comprender este proceso de cambio del sí mismo me gustaría retomar la noción de lenguaje de Mead. Sin embargo, interpretaré esta noción como una metáfora de una actitud contextualizada que no necesariamente incorpora un sistema abstracto coherente de creencias. Una vez conceptualizados como actitudes que emergen en contexto, podemos pensar en los estados emocionales como actitudes que se aprenden en contextos sociales específicos y que llevan a experiencias de transformación del sí mismo[12]. Siguiendo a Collins (1989; 2004), afirmamos que los estados emocionales elevados que conducen a cambios del sí mismo pueden ser analizados como resultados de procesos sociales. Collins se apoya en la noción de Goffman (1967) de rituales de interacción y afirma que esos rituales producen una energía que es el resultado de compartir el espacio emocional intersubjetivo. Si un ritual de interacción incluye los elementos adecuados (es decir, fronteras entre las personas internas y externas, co-presencia física, objetos compartidos de atención y estados de ánimo), muy probablemente el resultado será un incremento de lo que Collins denomina "energía emocional" (EE). Cada ritual de interacción exitoso crea más motivación para participar en

10 Las investigaciones sobre las transformaciones religiosas han comenzado a poner un masí mismor énfasis en el lado emocional de la experiencia religiosa. Véase, por ejemplo, Lee y otros 2013.

11 Este artículo trata sobre participantes con relativa poca experiencia y que por primera vez se encuentran con la serenidad meditativa. Estos primeros encuentros (es decir, el primer retiro de meditación) suele ser descrito por los participantes como el más significativo en sus experiencias de cambio del sí mismo, incluso cuando lo recuerdan muchos años después. Los practicantes avanzados de vipassana sí hacen uso de conceptos e ideas budistas (véase Pagis 2010b).

12 Véase Pagis 2009 sobre la afirmación de que la autorreflexión no está necesariamente mediada por el lenguaje.

otro ritual. Se crea así una cadena de rituales de interacción que produce símbolos y significados compartidos. De acuerdo a Collins, el nivel de EE tiende a decrecer con el tiempo, un proceso que produce motivación para regresar a la misma ritual de interacción ritual para recargar las baterías.

El proceso de producir estados emocionales elevados no es pasivo y requiere de un trabajo interactivo. Tal como ha demostrado Katz (1999), las emociones son producto de un esfuerzo conjunto pero también controlan y subsumen al individuo. Por ejemplo Katz (1999, 87), en su estudio de una casa de espejos, muestra que la risa puede ser al mismo tiempo un producto colectivo descontrolado y un intento deliberado. Las familias entran en la casa de los espejos y participan en una compleja interacción social para producir la risa, a lo cual llama Katz "hacer la risa". Si esta interacción social tiene éxito, culmina con una metamorfosis del sí mismo y un sentimiento de pérdida de control, un proceso al cual Katz denomina "ser hecho por la risa". En otras palabras, en el proceso de transformación emocional del sí mismo hay un acto de equilibrio entre el "hacerlo", es decir, intentar que suceda, y ser tomado por ello al sucederle a uno mismo.

De acuerdo a Scheff la producción colectiva de emociones está basada en la sintonía o sincronización social del grupo. Scheff (1997) se apoya en los estudios de Stern (1989) sobre la intersubjetividad que existe entre los niños y sus cuidadores. La sintonía social es un estado de conexión emocional que no necesariamente supone el uso de palabras. De acuerdo a Scheff, la sintonía social y los sentimientos sobre el sí mismo están interrelacionados. Cuando la interacción no resulta en sintonía social, es frecuente que aparezcan sentimientos de vergüenza. Para Scheff, la noción de "vergüenza" connota un amplio abanico de sentimientos que incluyen el bochorno, la incomodidad, o el sentimiento de extrañeza. Es interesante observar que, aunque la sintonía social puede ser por completo no-verbal, Scheff sugiere que la comunicación verbal es la mejor manera de tratar con los sentimientos de vergüenza y de reproducir la sintonía. Tal como mostraré aquí, en el contexto de los retiros de meditación, los participantes aprenden a manejar las emociones incómodas sin hablar con los otros, lo cual les lleva eventualmente a un estado de sintonía social silente que prescinde de las palabras.

Los teóricos antes citados nos enseñan que la transformación del sí mismo no es exclusivamente un paso cognitivo de adopción de una nueva creencia o perspectiva, en cambio la transformación puede iniciarse como un proceso emocional anclado en la interacción con los otros. Sugiero aquí que la serenidad es tanto un estado interno emocional (una emoción o sentimiento), como una actitud social que es aprendida a través de la interacción silenciosa con los otros.

Seguidamente ilustraré cómo los retiros de meditación silenciosa facilitan la transformación no-verbal del sí mismo a través de la producción de una experiencia emocional elevada de serenidad. Al enfocar un orden de interacción silente que facilita la serenidad no pretendo restar importancia al trabajo emocional que los participantes hacen cuando meditan. En cambio, quiero resaltar el hecho de que este trabajo emocional interno es representado en grupo y sugerir que el grupo tiene un papel importante en facilitar la transformación emocional. Como etnógrafo solo tengo un acceso limitado al proceso interno, por lo tanto no puedo ofrecer una explicación causal estricta del mismo, pero puedo sugerir lo que espero sea una interpretación convincente que conecte las interacciones sociales que he observado con las experiencias emocionales relatadas por los participantes.

Contextos y métodos

Este trabajo está basado en la observación participativa que hice entre 2005 y 2008 en retiros de meditación vipassana en Estados Unidos y en Israel que siguen la tradición de S.N. Goenka. Esta es una organización de meditación vipassana global con más de cien centros de meditación en el mundo.

Contextos

La forma actual de vipassana, una corriente de meditación del Budismo Theravada, es un fenómeno moderno (Gombrich 1983). Tradicionalmente eran sobre todo los miembros de las órdenes monásticas quienes practicaban vipassana. Alguien que no fuera un monje perteneciente a una orden podía incorporarse a un monasterio por un tiempo corto, pero esto era raro en los casos de mujeres y no correligionarios. En cambio, el entrenamiento actual de meditación por lo general tiene lugar en centros de meditación en vez de en monasterios, y los maestros no suelen ser monjes ordenados (Jordt 2007)[13]. Dado que muchos de los participantes tienen familias, trabajos y posesiones, la renuncia no es por lo general parte de la práctica. Los participantes toman parte en los retiros de meditación, van a las sesiones de meditación semanal y algunos también meditan diariamente en sus casas. Tanto mujeres, como gente externa los grupos religiosos tradicionales, son invitadas a participar, y las prácticas de meditación no son consideradas necesariamente actividades sectarias o religiosas.

13 El Budismo Theravada es practicado sobre todo en el sudeste de Asia. La popularización del vipassana entre legos comenzó en Burma, alrededor de 1950, de allí paso a otras partes del sudeste asiático, como Tailandia y Camboya y a lugares no-budistas del mundo, incluyendo la India.

Hoy en día se ha propagado la meditación en la cultura popular como una técnica que permite una vida más balaceada y apacible[14]. Aunque el propósito original de la meditación es alcanzar la iluminación, en la práctica moderna el énfasis se pone en lo que los maestros de meditación llaman sus "efectos secundarios": serenidad, paz, reducción del estrés y armonía interna. La página en Internet de meditación vipassana de S.N. Goenka comienza su explicación de la técnica explicando que "Todos buscamos paz y armonía". Las instrucciones de meditación vipassana insisten por lo general en la noción de serenidad, la cual es considerada uno de los principales logros de la práctica. El énfasis en la calma emocional está en consonancia con el énfasis contemporáneo por parte de profesionales de la salud mental y médicos en la reducción de la ansiedad para el logro del bienestar físico y emocional.

La práctica mental concreta de la meditación vipassana está basada en el desarrollo de una actitud serena hacia el mundo y hacia el sí mismo. La meditación vipassana pertenece a la familia de técnicas de meditación conocidas bajo el nombre de "atención plena"[15]. Estas formas de meditación están basadas en la observación de los pensamientos y sensaciones de forma calmada y desprendida[16]. La principal instrucción en la meditación vipassana es observar las sensaciones y pensamientos sin moverse y sin identificar, comprometerse o reaccionar ante lo que sea que uno está observando. Tal observación produce un proceso reflexivo interno que permite atender con serenidad los procesos cognitivos y las experiencias emocionales personales (Pagis 2009).

Este entrenamiento mental por lo general tiene lugar en un entorno social colectivo que se da en el centro de meditación. La estructura de los retiros vipassana en los distintos centros de meditación de las diferentes tradiciones es bastante similar, en la mayoría de estos retiros se pide a los estudiantes abstenerse de hablar, escuchar música, leer y tener contacto con gente fuera del lugar de retiro. También se les pide permanecer dentro de los límites del centro. Meditan entre 10 y 11 horas al día y comen alimentos vegetarianos simples. En todos los centros los cursos se ofrecen gratis o por un costo ajustado a la posibilidad de pago del participante.

14 Este énfasis en la salud mental ha generado programas, basados en una mezcla de Zen y vipassana, para hospitales, como por ejemplo el programa de Reducción del Estrés Basado en la Atención Plena (MBSR por sus siglas en inglés). EL MBSR es practicado en reuniones grupales semanales, sin embargo, el fundador del programa, John Kabat Zinn, recomienda asistir a retiros silenciosos y afirma que él mismo participa regularmente en esos retiros.

15 *Mindfulness* en inglés, los grupos que practican esta meditación en el mundo hispano suelen usar "atención plena" o directamente el término en inglés. *(N del T)*

16 El cuerpo, las sensaciones, la mente y los objetos de la mente son las cuatro observaciones en el Satipatthana Sutta, el texto del budismo Theravada que incluye instrucciones para la práctica de la meditación vipassana.

La enseñanza de la tradición vipassana a occidentales no budistas sigue dos tradiciones birmanas ligeramente distintas[17]. Algunos grupos populares de meditación en los Estados Unidos son la *Insight Meditation Society* (IMS) y el centro de meditación *Spirit Rock*, ambos dirigen cursos silentes de entre tres a siete días de duración para principiantes, y cursos de meditación vipassana siguiendo la enseñanza de S.N. Goenka, los cuales incluyen cursos silentes de diez días para principiantes. En Israel los cursos vipassana son dirigidos por la fundación *Insight*, la cual está asociada a la estadounidense IMS y que sigue la enseñanza de meditación vipassana de S.N. Goenka. El entrenamiento vipassana en la tradición que se estudia en este artículo es considerado relativamente exigente. En algunos grupos vipassana, los nuevos estudiantes pueden participar en sesiones más cortas de meditación y familiarizarse con la práctica antes de asistir a su primer retiro vipassana completo. En el caso de la meditación vipassana que sigue la enseñanza de S.N. Goenka, el retiro de diez días es considerado el principal ambiente de enseñanza, de modo que los retiros más cortos y las sesiones semanales están orientados a los practicantes que ya han participado en al menos uno de los cursos de diez días. Además, la meditación basada en Goenka es practicada tan solo en la posición sentada, mientras que en otros centros también se ofrece meditación vipassana peripatética. Finalmente, en la meditación Goenka las normas sobre el silencio son relativamente estrictas e incluyen la exigencia de abstenerse de hacer gestos de comunicación no verbal, de hacer contacto visual o de tocar al otro. En otros grupos estas normas pueden variar y algunos permiten el contacto visual o los gestos.

Metodología

Los datos presentados en este artículo están basados en la observación participativa y en entrevistas a profundidad. Durante el trabajo de campo hice observaciones en tres retiros vipassana en el estado de Illinois en los Estados Unidos, uno de 10 días de duración y dos de tres días, y siete retiros vipassana de 10 diez días en Israel. El número de participantes en cada retiro oscilo entre 40 y 60. Para no interferir en el flujo normal de los retiros, participé en ellos o me ofrecí como voluntario para ayudar en los procedimientos. La mayor parte de las notas de campo sobre la interacción social las hice mientras fungía como voluntario, lo

17 En el Sudeste de Asia dos líneas principales de maestros abrieron centros vipassana para seglares. Los centros de meditación más populares hoy día en Birmania y Tailandia siguen las enseñanzas de Mahasi Sayadaw. Los centros de meditación que siguen las enseñanzas de S.N. Goenka se han hecho muy populares en la India. Ambas líneas de enseñanza se remontan al mismo maestro, Ledi Sayadow, pero cada una enseña versiones ligeramente distintas de vipassana. La práctica que se explora en este artículo sigue a S.N Goenka, quien pone especial énfasis en estar atento a las sensaciones del cuerpo e incluye un método de limpieza de este. En el mundo no budista podemos encontrar centros de meditación que se adhieren a una de las versiones de vipassana, o bien a una combinación de ambas.

cual me daba la libertad de observar a los otros y de hacer notas detalladas entre las sesiones de meditación y las comidas. En los retiros en los que participé como estudiante de meditación, mis notas de campo se concentraron en mi experiencia personal. Escribía notas cortas cuando era posible y al terminar el retiro, usaba estas notas para reconstruir las experiencias y observaciones. Además, durante un año intenté meditar durante una hora diariamente, solo o en reuniones de grupo. Todo este trabajo de campo fue complementado con la observación participativa en cuarenta reuniones grupales semanales vipassana.

Entrevisté a 60 practicantes de vipassana, 40 en Israel y 20 en los Estados Unidos. Además elegí a diez de los entrevistados israelíes y durante 3 años les hice entre 3 y 5 entrevistas de seguimiento y también entrevisté a los miembros de sus familias. Los entrevistados fueron abordados usando el muestreo de conveniencia, a través de contactos hechos durante la observación participativa. Les aseguré a todos los entrevistados que todos los detalles de su identidad serían confidenciales y recibí su consentimiento informado para grabar las entrevistas. Todos los participantes eran de origen socioeconómico medio o alto y más del 90% habían obtenido al menos un grado universitario. Estas características demográficas son representativas de la mayoría de los no budistas interesados en la meditación, tanto en los Estados Unidos como en Israel (Perbish y Baumann 2002; Cadge 2005). La mayoría de los participantes israelíes no tenían experiencia en meditación antes de asistir a su primer retiro vipassana. Alrededor de un tercio de los estadounidenses tenían algo de experiencia en meditación (por ejemplo en Zen, TM o Shambala), pero no necesariamente en vipassana.

Las entrevistas, de entre hora y media y dos horas de duración, fueron todas grabadas y transcritas. Intenté crear una atmosfera de conversación relajada, comenzando con preguntas muy abiertas como por ejemplo "Cuéntame de tu experiencia en tu primer curso vipassana", o "¿cómo llegaste a la práctica del vipassana?". Las siguientes preguntas trataban sobre temas relativos al uso de la meditación en la vida diaria, la vida social de los practicantes de vipassana, las reacciones de los miembros de las familias, conocimiento de la filosofía budista, otras prácticas espirituales o religiosas, una corta biografía general, una historia de sus prácticas de meditación y variables demográficas. La mayoría de las entrevistas se hicieron en los hogares de los entrevistados. Algunas se hicieron en cafés y solo tres en los centros de meditación. Todas las citas presentadas en este artículo son literales y todos los nombres son seudónimos. Todas las entrevistas hechas a israelíes se hicieron en hebreo y las citas fueron traducidas al inglés.

El acertijo de la meditación colectiva surgió como parte de mi trabajo de campo a medida que me di cuenta de que mis informantes hablaban de una experiencia individual al mismo tiempo que practicaban esta experiencia en grupo. También informaban que, comparado con la meditación individual, alcanzaban una experiencia más profunda de serenidad cuando meditaban

colectivamente. Yo mismo experimenté esto al comparar mis propias experiencias de serenidad en la práctica solitaria con la colectiva. Para resolver este acertijo y comprender el papel del grupo en la producción de la serenidad, comencé a prestar más atención a las interacciones sociales que tenían lugar en los centros de meditación. Adicionalmente añadí a las entrevistas una pregunta sobre la interacción social en los centros de meditación. Es importante señalar que la mayoría de los entrevistados no comenzaban su descripción de sus experiencias de meditación haciendo referencia a los otros. De hecho, en estas descripciones por lo general se centraban en sus propias trasformaciones internas, usando términos relativamente individuales. Solo cuando la entrevistas estaba más avanzada, o cuando específicamente se les preguntaba por la interacción con los otros, los entrevistados recordaban incidentes de interacción social.

Hice uso de enfoques tanto deductivos como inductivos para analizar los datos. Este enfoque sigue la reciente definición de teoría *abductiva*[18*] hecho por Timmermans y Tavory (2012). Me dejé guiar por el acertijo empírico ya descrito, pero al mismo tiempo me inspiré en teorías sobre la construcción social del sí mismo y las emociones. Dado que quería comprender el papel de la interacción social silente, deductivamente busqué en los datos instancias de interacción silente en las notas de campo y las entrevistas. Tales instancias aparecían en todas las entrevistas, entre un mínimo de una sola vez y un máximo de seis veces. La mayoría de las instancias de interacción social fuera del salón de meditación ocurrían en díadas, mientras que las instancias dentro del salón de meditación incluían la influencia mutua de muchos participantes. Estas instancias se enfocaron inductivamente y se las codificó en subtemas para interpretar su significado y su papel en la facilitación del logro de la serenidad.

Aunque el trabajo de campo para este estudio se hizo en dos naciones distintas, la experiencia de los participantes en los retiros de meditación se reveló como extremadamente similar. De hecho, en cuanto retiré los detalles que identificaban las transcripciones, se me hizo difícil distinguir entre estadounidenses e israelíes[19]. Los ejemplos usados en este artículo fueron seleccionados como representativos de numerosos casos similares que aparecieron en los datos de ambas locaciones.

Al encuentro de la serenidad como un momento transformador

Antes de comenzar el análisis de los rituales de interacción en los retiros de meditación, es importante presentar las descripciones de los participantes de

18 *Abductive theory* en el original *(N. del T.)*

19 Aunque Israel está geográficamente ubicada en el Oriente Medio, está muy influenciada por la cultura anglo-americana, especialmente los adultos jóvenes seculares y educados. Véase Ram 2007.

las transformaciones internas que hallaron en esos retiros y como ellos mismos definen tal estado emocional.

Aunque la meditación es cada vez más identificada con la búsqueda de la paz interior, no todos los que asisten a retiros de meditación lo hacen buscando la serenidad. Algunos van tras las pistas del sentido de sus vidas. Otros están interesados en la filosofía budista. Sin embargo, cuando se les pregunta sobre las experiencias positivas de los retiros de meditación vipassana, casi todos los entrevistados mencionan la serenidad, la profunda paz interna, la calma o la tranquilidad. Para muchos participantes estas son experiencias nuevas. Tal como afirmaba un entrevistado: "Nunca había encontrado un estado tan profundo de calma en mi vida, esta fue una experiencia completamente nueva para mí". Cuando les pedía a los practicantes de meditación explicaciones sobre que entendían por serenidad, me hablaban de "calma mental", "estar completamente en el presente", relajación", "la desaparición de pensamientos perturbadores" y "la reducción de sentimientos fuertes, tales como la ira, la tristeza o la pasión". Algunos tenían dificultades para poner sus experiencias en palabras, tal como me dijo un participante, "No importa cuánto escribas al respecto, solo das vueltas alrededor de la experiencia, no llegas a representarla realmente".

Para la gran mayoría de los entrevistados la experiencia de transformación fue más dramática luego de su primer curso de meditación. Sin embargo, esta transformación también era descrita como temporal. Hallé que una de las motivaciones principales de los practicantes para retornar a los retiros de meditación o a las reuniones grupales colectivas, era la desaparición gradual de la serenidad y el regreso de emociones fuertes y pensamientos perturbadores. Aquellos que no habían alcanzado el sentimiento de serenidad o de paz interior, por lo general mostraban insatisfacción con el retiro de meditación y no continuaban practicando la meditación.[20]

El encuentro con este nuevo estado emocional era central en la descripción que hacían los practicantes de lo que definían como su transformación personal. Extractos de las entrevistas de practicantes de vipassana o de sus familiares demuestran este cambio:

> No estaba familiarizado con este sentimiento de serenidad y paz con anterioridad, y lo sentí por primera vez. Y sentí, ¡guau, esto es lo que había estado buscando toda mi vida! (Entrevista con Jonathan, israelí)
>
> He experimentado lo que es de hecho estar en paz, libre de ira y ansiedad. Quizás hay gente que se siente así a menudo, pero para mí ha sido sobrecogedor… y muy

20 No todo el que sigue un curso de meditación experimenta un cambio personal. Aquellos que no experimentan tal cambio, rara vez continúan practicando la meditación. Aunque hablé con algunos que no encontraron los cursos satisfactorios, este artículo se enfoca en la gente que si experimentó un efecto positivo y que considera la meditación como una parte importante de sus vidas.

emocional. (Extracto de un correo electrónico escrito por Lori, israelí, después de hacer su primer curso vipassana).

Sé que sonará exagerado, pero soy una persona distinta. Había tantas pequeñas cosas que me molestaban antes. Pero ahora hay este sentimiento de calma dentro de mí. Es difícil de explicar. Simplemente no reaccionas como solías hacerlo. (Entrevista con Gabriel, estadounidense).

Él cambió realmente. Es mucho más evidente cuando conduce. Recuerdo como solía conducir, le gritaba a todo el mundo. Pero ahora está tan relajado que es bastante asombroso. (Entrevista con la madre de Elli, israelí).

Cuando ella regresa del retiro de meditación es más pacífica y despreocupada. No tenemos las discusiones que solíamos tener. (Entrevista con el marido de Irit, israelí).

Las dos últimas citas sugieren que la serenidad puede ser vista como una actitud social. Por lo general, encontré que mientras los miembros de la familia que observaban el cambio lo explicaban en términos sociales, los participantes hablaban de sus prácticas con un vocabulario relativamente individual y relacionado con lo interior. Pero, al mismo tiempo, todos los entrevistados habían participado en retiros de meditación colectivos y reportaban que sus más profundas experiencias de serenidad les habían sobrevenido cuando meditaban en grupo. ¿Cuál es entonces el papel de la interacción social silenciosa en el contexto de los retiros de meditación y cómo es que el grupo facilita la generación de experiencias de serenidad elevadas?

El orden de interacción silente de la serenidad

Para los participantes en retiros de meditación, la serenidad es un sentimiento muy diferente a los estados emocionales que experimentan en sus interacciones diarias. En la siguiente sección de este artículo demuestro que para generar este sentimiento, los participantes se sumergen en un orden de interacción silenciosa que también es muy diferente a la interacción diaria. Tal como mostraré aquí, aunque esta interacción silenciosa está basada en reglas y condiciones estructurales que son impuestas por el centro de meditación, esta tiene que ser generada activamente por los participantes. Aunque uno podría pensar que el silencio minaría o cortaría toda interacción social, en el caso de los retiros silenciosos las múltiples formas en las que la gente interactúa, en los dormitorios, los senderos y los salones de meditación, tiene la función de facilitar un estado temporal de serenidad.

Practicando la serenidad en la interacción silente

Los retiros vipassana, como muchos otros retiros de meditación, se hacen en silencio. A los participantes se les pide no hablar ni hacer gestos a los otros por nueve días. Incluso se les pide que eviten el contacto visual. Pueden hablar con el maestro en momentos y lugares específicos y también con el encargado del curso si surge algún problema o necesidad. Solo el último día se les permite hablar con los demás, luego de roto el silencio.

La resonancia entre las interacciones en entorno silente y el sentimiento de serenidad, tal como es sugerida en este artículo, no es preexistente. Esta resonancia debe ser producida activamente. De hecho, me gustaría sugerir que el orden de interacción silente sirve como un entorno de entrenamiento en el cual los participantes pueden practicar la actitud de la serenidad en relación con otras personas. Dado que muchos de los participantes provienen de una cultura relativamente "conversadora" (sea el caso de Israel o los Estados Unidos), el silencio prolongado es un evento extraordinario al cual no están acostumbrados[21]. Los que han participado en los retiros de meditación en el pasado han adoptado la sacralidad del silencio como un símbolo colectivo importante (el maestro principal S.N. Goenka lo denomina el "noble silencio") pero incluso los que lo han practicado con anterioridad necesitan acostumbrarse a él de nuevo.

Sorprendentemente los arreglos espaciales de los centros de meditación no necesariamente facilitan esta tarea. Es cierto que los retiros de meditación tienen lugar en áreas tranquilas y silenciosas en las afueras, los participantes son desconectados del mundo exterior de modo que las preocupaciones familiares y laborales son puestas a un lado y los salones son lugares silenciosos donde tan solo se escucha el golpe del gong marcando el tiempo periódicamente. Los centros de meditación, sin embargo, requieren de interacción social. Los dormitorios a veces son comunes, los baños siempre lo son. El comedor también es compartido y allí la gente se sienta junta y come en silencio. De modo que aunque el silencio es el *modus operandi* del retiro, uno tiene que afinarse a sí mismo para estar a tono con el silencio[22].

Kathrin, una estadounidense veinteañera cursante de un postgrado que participó en un retiro vipassana en Illinois, habla de su primer encuentro silente con los otros:

21 Estudios sobre el silencio en la interacción revelan que en los lugares influidos por la cultura anglo-americana los momentos de silencio son considerados negativos y experimentados como actos incómodos en el flujo de la interacción (Bilmes 1994; Guveritch 1989; Jaworski 1993). Sin embargo, hay lugares como por ejemplo Finlandia, en los que el silencio es considerado parte natural de la interacción (Basso 1970; Lehtonene y Sajavaara 1985).

22 Estas condiciones no son exclusivas de los retiros budistas. Para un análisis del proceso de afinación al silencio en el contexto de la meditación cristiana véase Mermis Cava (2007).

> Yo trataba de entrar al salón comedor cuando otra mujer intentaba salir y de repente me escuché a mí misma decir "perdone". Y luego dije "ups" y ambos no sonreímos. La siguiente vez que me pasó algo similar ya no dije nada, pero lo sentí como algo muy frio. Sentí que yo ignoraba a la otra persona y que estaba siendo descortés. Me llevó un tiempo superar este sentimiento.

El relato de Kathrin ilustra el proceso de convertirse en parte de un orden de interacción silente. El primer encuentro descrito por ella es activo y vinculante e incluye expresiones verbales y no-verbales. En el segundo encuentro ella intentó atenerse a las reglas del silencio y no se comunicó, pero ello le dejó un sentimiento de frialdad y descortesía. De acuerdo a Scheff (1997), los sentimientos de frialdad y descortesía pertenecen a la misma familia de emociones perturbadoras y desagradables. En vez de experimentar el silencio como algo relajante, Kathrin lo sintió como algo alienante. Cuando le pregunté qué significaba "superar este sentimiento" me respondió: "Acostumbrarse a simplemente estar con los otros sin prestarles atención". Sugiero que tal descripción ofrece una ventana a la comprensión social de la serenidad como una actitud social no-vinculada. El orden de interacción de los centros de meditación libera a las personas de la obligación de estar atentas a los otros ya que no se les requiere decir "perdone" cuando se tropiezan en un corredor. Pero, al mismo tiempo, no están socialmente aisladas ya que están rodeadas de otras personas en la misma actividad.

La reacción de Kathrin a la interacción silente ilustra que el orden de interacción no crea automáticamente un sentimiento de relajación social. De hecho, como interactuar en silencio requiere la adopción de nuevas actitudes sociales, ello no es siempre agradable o fácil. Esto lleva a varias personas a intentar evitar uno de los elementos importantes en la definición que da Collins (2004) del ritual de interacción: la proximidad física. Por ejemplo, en el primer día del retiro, es común ver a personas minimizando los encuentros o sobrestimando los requerimientos de espacio. Veamos el siguiente ejemplo tomado de mis notas de campo de un retiro de meditación vipassana en Israel:

> Cuando salí por primera vez del cuarto de baño, vi que mi compañera de dormitorio estaba sentada en su cama. Mi compañera esperó a que sí mismo me metiera en mi cama y solo entonces entro ella en el baño. Evitaba esperar frente al baño y mantenía cierta distancia física entre nosotras.

El evitar, deliberadamente, el contacto físico a los otros requiere atención especial, es un estar consciente de sí mismo y del otro mientras se calcula la distancia adecuada. Aunque parezca paradójico, quisiera sugerir que el mantener la distancia es de hecho un vínculo de interacción que señala consciencia social. A medida que progresaba el retiro, pude observar que los intentos de mantener la distancia física se reducían. A medida que los participantes se entrenaban en el estar juntos de una manera no-vinculada, se sentían más cómodos y relajados con la proximidad sin necesidad mantener una comunicación abierta. Ya no

ponían a los otros en el centro de su atención y no se sentían requeridos a calcular distancias de cortesía.

El proceso de cambiar la actitud personal hacia los otros está ejemplificado en el siguiente incidente relatado por Aaron, un meditador israelí:

> Tuve una experiencia que recuerdo claramente. Mi compañero de dormitorio tenía un reloj despertador que hacía ruido y odio los relojes despertadores que hacen tic tac. Pero me dije a mí mismo, esta persona necesita un reloj y aquí se permite tener relojes. Pero luego me percaté de que él también llevaba reloj pulsera, y de que ni siquiera usaba la alarma de su reloj despertador, no usaba ese reloj en lo absoluto ¡lo tenía de cara a la pared! Y durante todo el día estuvo andando por ahí como un loco pensado ¡no puede ser que yo tenga que sufrir por este reloj y de que él ni siquiera lo use!... Así que le pregunté a mi instructor si él podía hablar con mi compañero, pero me dijo que no quería molestarlo. Entonces pregunté: quizás pudiera decirle tan solo una oración, tan solo decirle que detenga el reloj, y ya no diré más nada. Pero mi instructor me dijo que era mejor no hablar y que debía tratar de aceptarlo. Al tercer día del curso estaba yo tratando de dormir durante el descanso y escuchaba el reloj sonar y trataba de ignorarlo. Entonces me dije, no intentes ignorarlo, simplemente escucha y siente cualquier sensación que venga… con cada tic tac sentía como crecía mi ira… durante media hora o así… y observé esa ira… pero después de una hora sentí algo que nunca había sentido en mi vida, un sentimiento de profunda paz.

Aaron describe un incidente que podría haberse resuelto con el uso de la palabra. Sin embargo, en silencio, el incidente se complica y lleva a la frustración y a la ira. Las emociones despertadas por la situación parecen en completo contraste con la serenidad. Pero tal como relata Aaron, la insistencia por parte del instructor de no permitir a Aaron hablarle a su compañero ha tornado la situación en una de entrenamiento en serenidad como actitud social. Aaron no cambió o corrigió el comportamiento de su compañero, tampoco la ignoró o se desvinculó de la situación. En cambio, practicó la aceptación del otro observando su propia reacción a la ira. El resultado de esta experiencia, como Aaron mismo dice, fue "un profundo sentimiento de paz" que nunca había sentido antes.

Cuando los participantes se acostumbran al silencio, adoptan una nueva relación con la vida social. Los participantes a menudo informaban que alrededor del cuarto o quinto día del retiro se daban cuenta de que se sentían libres. Libres de la necesidad de hablar, explicar, hacer gestos y presentarse a otros. Tal como reflexionaba apropiadamente Alex, un practicante estadounidense:

> Recuerdo que en cierto momento me di cuenta de que toda mi vida he estado ocupado hablando hasta el agotamiento. Siempre discutiendo, insistiendo en demostrar a los demás cuan inteligente soy. Incluso cuando estaba solo verbalizaba todo, como si estuviera narrando el presente a medida que pasaba… Y entonces, en cierto momento del retiro, me golpeó el silencio y de repente me sentí liberado del peso constante de la socialización.

No todos los participantes en los retiros de meditación adoptaron una perspectiva tan positiva sobre la socialidad no vinculada. Por ejemplo, está el caso de una mujer joven que participó en su primer curso de meditación junto a su pareja, quien era un meditador más experimentado. Al segundo día del retiro fui testigo de un incidente en el salón de meditación. Terminada la sesión de meditación uno de los maestros se acercó a la mujer para hacerle una pregunta. En medio de la conversación ella alzo la voz y dijo: "No puedo seguir haciéndolo, esto es demasiado". Después de decir esto volvió la mirada al salón y su pareja, quien estaba sentado con los ojos cerrados. La expresión en la cara de ella era de irritación y frustración. Al día siguiente ambos abandonaron el retiro. Cuando le pregunté al maestro sobre el incidente, me dijo que la mujer había tenido problemas con las restricciones de comunicación con su pareja. Cuando decidió irse, el personal del retiro se lo informó a la pareja y él decidió también irse.

El anterior ejemplo es representativo de un grupo de incidentes en los cuales la gente no pudo acostumbrarse al silencio e intentó comunicarse en formas creativas. En este caso, la mujer había enviado un mensaje a su pareja mientras hablaba con su maestro. Siendo un meditador más experimentado, el hombre no reaccionó y permaneció desvinculado, una situación que probablemente incrementó la frustración de ella (no pude conversar con ella y por tanto esto es una interpretación mía). En otros casos en los que el intento por romper el silencio fue reciprocado, el entorno silente colapsó y el logro de la serenidad compartida se vio amenazado. Tony, un practicante israelí, experimentó tal fracaso en su primer retiro vipassana:

> Al principio intenté permanecer en silencio. Pero todos los demás en el salón empezaron a hablar y hacer chistes y era en verdad muy divertido y yo empecé a reír, y luego nos pusimos hablar sobre los demás y de lo raro que se veían caminando por ahí en silencio y todo se convirtió en una comedia. Estaba sentado en el salón de meditación y no podía meditar, todo el mundo me parecía ridículo. Al final me fui a los cuatro días. No veía para qué continuar.

Un caso tal, en el que todos en un salón de meditación rompen el silencio, es raro, pero cuando sucede mina el poder del espacio silente intersubjetivo. Tal como describe Tony, una vez que él rompió su silencio, se sintió excluido y los que continuaron interactuando en silencio les parecieron extraños y ridículos.

Cuando los participantes aceptaban el silencio intersubjetivo, lentamente se desconectaban de la necesidad de gesticular y de hablar, y encontraban la forma de estar presente con los demás sin necesidad de responder abiertamente a ellos. Sin embargo, aunque definieran tal estado como libre de socialización (tal como lo hace Alex), de hecho sí socializaban de formas encubiertas. En la siguiente sección sugiero que la actitud no-vinculante descrita arriba está acompañada

de una sincronización corporal encubierta y de una sintonización que facilita la relajación interna y la calma que es cultivada en la meditación.

Alcanzando la sintonía social corporal

A medida que progresaban los retiros, se observaba el surgimiento de nuevos rituales de interacción que anunciaban la aparición de la sintonía social silente. Las personas se permitían acercarse un poco más a las otras sin hablar. Mientras que al principio del retiro habían buscado el máximo espacio personal, al final del retiro observé como habitualmente las personas pasaban a pocos centímetros de los otros. Nuevos rituales de interacción silente también comenzaba a aparecer en el comedor. Las risas y la sensación de vergüenza desaparecían y las personas esperaban en silencio, haciendo la fila para servirse la comida y luego se sentaban a las mesas para comer cómodamente en silencio. En las mesas, los participantes adoptaban la norma de evitar el contacto visual. O miraban directamente sus platos o fijaban la mirada en el centro de la mesa. Esta nueva norma de interacción fue adoptada por la mayoría de los practicantes y les permitió mantenerse en silencio sin sentirse groseros ni descorteces.

El surgimiento de un estar juntos en silencio es más evidente en el salón de meditación. Allí la gente se siente próximos los unos con otros y comparten la misma actividad. Aunque no hay un objeto visible que sea el foco compartido de atención, la gente en el salón de meditación están muy conscientes los unos de los otros, ya que muchas veces no están separados más que por el brazo de un sillón. Aun así, el compartir la misma actividad en proximidad física no garantiza la sintonía social.

Al principio, en los retiros de meditación, era común ver movimientos de incomodidad en las sesiones de meditación, como si las personas estuvieran inquietas y les fuese difícil concentrarse. Es más, aunque a los participantes se les pedía que cerraran los ojos, muchos, especialmente los estudiantes nuevos, periódicamente miraban a los demás. A menudo usaban estos vistazos para evaluarse a sí mismos:

> Cada vez que miraba alrededor todo el mundo parecía estas tan en paz, sentados en silencio sin moverse. Empecé a preguntarme si yo era la única que sentía dolor y apenas podía mantenerme quieta. (Entrevista con Ilana, israelí).

Algunos participantes evitaban moverse porque se sentían avergonzados o incómodos por hacer ruido. Por ejemplo Ruth, estadounidense, cuando hizo su primer curso:

> Intenté sentarme sin moverme, pero era muy difícil. Pero cada vez que me movía sentía vergüenza por estar interfiriendo con mis vecinos. Así que intentaba moverme muy, muy lentamente y no hacer ningún sonido.

En las primeras etapas del entrenamiento de meditación parece ser que el juicio de los otros (o lo que se imagina como el juicio de los otros) es un factor importante. Esta etapa es paralela al análisis del "haciendo emociones" hecho por Katz (1999): los participantes están activamente "haciendo" la serenidad, pero ésta no ha tomado por completa al sí mismo. A medida que progresaba el curso de meditación, muchos participantes decían que habían dejado de preguntarse por lo que los otros pensarían de su actuación. Jonathan, un practicante israelí, recuenta la transformación que experimentó comparando el principio y el final de un retiro vipassana:

> Al principio me sentí muy incómodo. Me la pasé mirando alrededor, a los demás, en el salón de meditación. Pensaba que quizás mi vecino estaba molesto por cualquier pequeño ruido que yo hiciera. Hacia el final del curso este sentimiento había desaparecido. Recuerdo estar sentado en un cuarto lleno de gente y había mucho, mucho silencio y simplemente yo estaba sentado meditando en completa concentración. Fue una experiencia increíble.

Noté la transformación descrita en el pasaje anterior cuando observaba el salón de meditación. Al séptimo u octavo día del retiro, una mirada al salón de meditación revelaba una masa de cuerpos silenciosamente sentados unos junto a otros. Basándome en mi propia experiencia como participante en un retiro de diez días, y en los reportes de otros participantes, concluyo que para esta etapa del retiro la serenidad ha tomado posesión del sí mismo y ya no es una cosa principalmente "actuada". En términos de Katz (1999), la gente ya no estaba "haciendo" serenidad, sino que "estaba siendo hecha" por la serenidad. Esta era la etapa del retiro en la que surgía una sorprendente y poco familiar experiencia de paz interna. Aunque los participantes habían estado intentando activamente alcanzar la serenidad, cuando ésta finalmente llegaba, se sentían sorprendidos. Cuando describían la experiencia usaban términos como "asombroso", "nunca lo había sentido antes" o incluso "increíble".

Aunque la definición de coordinación rítmica que da Collins (2004) incluye movimientos sincronizados, podemos extender esta noción para plasmar los no-movimientos sincronizados que se dan en el salón de meditación, donde todos los cuerpos presentes están en silencio, quietos y relajados. De hecho, en estos momentos de intensa meditación colectiva, a veces me di cuenta de que la respiración profunda del vecino a veces provocaba una respiración profunda en los demás, lo cual producía una respiración coordinada. Tal como sugiere la cita anterior, aquellos que no habían sido capaces de sentarse en silencio, de repente eran capaces de sentarse por una hora entera haciendo solo movimientos

mínimos. Los cuerpos relajados y silentes se influían unos a otros a medida que la gente entraba junta profundamente en la meditación.

Esta influencia mutua puede denominarse "relajación contagiosa". Es una noción ampliamente aceptada que las emociones son "contagiosas" (Hatfield et al. 1994). La investigación sobre las emociones colectivas tiende a enfocarse en aquellas emociones que se manifiestan a sí mismas en claras señales corporales: tristeza, alegría e ira. Sin embargo, los mecanismos que "transfieren" emociones altamente visibles de una persona a otra, también son capaces de "transferir" estados emocionales tales como la serenidad y la paz. Cuando vemos sonreír, tendemos a sonreír también. Tales sonrisas mandan señales al sí mismo de felicidad personal, así no haya ocurrido nada especial. De hecho, la investigación demuestra que sonrisas no intencionadas incrementan el bienestar del individuo que sonríe (Strack et al. 1988)[23]. Sugiero que precisamente de esta manera la sincronización del silencio corporal y de la relajación muscular que tiene lugar en el salón de meditación puede "transferir" serenidad de una persona a otra.

Es importante hacer hincapié en que la transferencia de la serenidad no es completamente pasiva. De hecho, los participantes activamente escogen cual actitud emocional asumen y a cual se resisten. Por ejemplo en este incidente que observé en un salón de meditación en Israel:

> En el noveno día del curso de meditación, llegado a un momento en cual por lo general todos los participantes meditan juntos en silencio, una mujer sentada en la primera fila empezó a reírse. Trató de controlar la risa, pero no pudo. Pasado un minuto, la mujer sentada detrás de ella se empezó a reír también. Durante un corto instante las dos mujeres se rieron juntas. Al siguiente ataque de risas, una tercera mujer se unió a ellas, las tres se reían con los ojos cerrados y sus cuerpos muy quietos. A lo largo de todo el episodio, los otros estudiantes permanecieron sentados en silencio.

El incidente ilustra el poder del contagio de la emociones, cada mujer "recogiendo" la risa de la otra. Pero el detalle importante para los propósitos del análisis es el hecho de que los otros cincuenta y cinco cuerpos en el salón permanecieron en completo silencio. Los otros participantes no abrieron sus ojos, no hablaron y no hicieron gestos para pedir a las mujeres que retornaran al silencio. Permaneciendo en silencio y desvinculados, los otros estudiantes actuaban la actitud emocional correcta tal como es cultivada en el centro de meditación. Las mujeres que se reían respondieron a esta actuación y rápidamente hicieron silencio y volvieron a la calma conjunta.

La importante conexión entre la interacción silente y la experiencia de serenidad es revelada durante el último día del retiro de meditación. En el

23 Los recientes hallazgos de neuronas espejo en el cerebro de los primates y humanos podrían explicar esta tendencia a imitar los movimientos corporales de los otros, lo cual puede conducir a la sincronización tanto corporal como emocional (Rizzolatti y Sinigaglia 2008).

décimo y último día se permite a los participantes hablar entre ellos. La ruptura del silencio es frecuentemente acompañada por una ruptura en el sentimiento de serenidad. Roy, un practicante de vipassana israelí, describe esta pérdida de serenidad al intentar meditar después de que fuese roto el silencio:

> Cuando se acabó el silencio algunos de nosotros salimos y nos sentamos sobre el césped y yo hice un chiste y todos rieron, y entonces nos fuimos a la sala de meditación para meditar juntos por una hora ¡y simplemente no podía meditar! Seguía pensando en la interacción que había ocurrido afuera y en como había hecho un chiste y la reacción de los demás… Me hizo sentirme muy bien y entusiasmado pero perdí completamente mi serenidad y apenas pude meditar.

La experiencia emocional después de reírse con otros descrita por Roy está en línea con los que Collins (2004) llama energía emocional, un ritual de interacción exitoso que culmina con un sentimiento de elevación y emoción. Pero para Roy y para muchos otros, tal energía emocional se oponía a la experiencia de serenidad. Vemos aquí como dos exitosos rituales de interacción, uno basado en el habla y el otro en el silencio, conducen a resultados emocionales distintos. Retomaré este tema en la discusión.

La corporalización de la sintonía social que se produce en el salón de meditación difiere fenomenológicamente de los rituales de interacción cotidianos, en los que el sentimiento de estar juntos está basado en el habla, el movimiento, el contacto visual y la atención conjunta en un objeto externo. No hay ningún objeto de atención conjunta externo porque cada persona presta atención a sus propios pensamientos y sentimientos. No hay contacto visual ni intercambio verbal. Y aun así, bajo tales condiciones nos encontramos con una sincronización corporal y emocional que conduce a un sentimiento de paz conjunta.

Manteniendo la serenidad en la vida cotidiana

Cuando se termina el retiro de meditación, la comunidad de silencio se dispersa y los participantes retornan a sus a menudo atareadas rutinas diarias. La transición puede ser difícil. La vuelta a la vida cotidiana significa un retorno al orden normal de interacción. Los entrevistados frecuentemente reportan que el momento en el que hablan con sus padres, parejas o niños, experimentan como se empieza a disolver su serenidad. Como muchos practicantes, especialmente los principiantes, encuentran difícil meditar solos, buscan un ambiente colectivo que le ayude a re-producir la serenidad.

La forma más frecuente del uso de un ambiente colectivo por parte de los practicantes de meditación es la sentada grupal. Típicamente, entre 5 y 15 personas se reúnen regularmente en la casa de uno de los practicantes y meditan

juntos. Cuando lo hacen, recrean el ambiente silencioso del retiro de meditación. En la mayoría de las sentadas grupales las personas llegan a la casa de uno de los participantes y entran en espacios de la vivienda que son temporalmente transformados en salas de meditación. Estas sentadas grupales no se supone que sean encuentros sociales. Tal como me dijeron los facilitadores de los grupos, la gente viene a meditar, no a socializar. Como en el centro de meditación, la gente se sienta próxima los unos a los otros, pero pueden intercambiar una o dos palabras como mucho cuando acaba la sesión. Hacen inmersión en un grupo con los otros, pero al mismo tiempo conservan un entorno social no-vinculado.

Dado que los participantes en estas sentadas grupales han asistido al menos a un retiro de meditación, la producción de un exitoso orden silente de interacción es expedita. Tomando prestada la terminología de Collins (2004), podemos decir que dado que el silencio se ha convertido en un símbolo sagrado que es valorado por todos los miembros del grupo, los potenciales sentimientos de incomodidad relacionados con el silencio son por lo general evitados. En estos grupos el silencio ya es la norma y la gente se siente obligada a respetarlo sentándose silenciosamente. Es muy raro que alguien se ponga de pie a la mitad de una sentada de grupo y, de hecho, solo observé tal situación dos veces. La proximidad física y el silencio mutuo conducen a un estado emocional compartido y facilita el proceso a través del cual los participantes entran en la meditación. Aunque la meditación en sentadas grupales semanales no es tan profunda y sostenida como la que tiene lugar en los retiros de meditación, muchos practicantes encuentran que es más fácil meditar en los grupos que en soledad.

Practicantes serios también meditan en soledad. De hecho, los maestros de meditación consideran que la meditación diaria es crucial para mantener la serenidad en la vida diaria, y por lo general recomiendan meditar al menos 30 minutos por la mañana y por la tarde. Pero aun así, incluso aquellos que meditan en casa en soledad por una hora o más al día, regresan a los retiros de meditación para fortalecer su meditación y mantener su "nuevo sí mismo". Algunos vuelven al retiro de meditación una vez al año, algunos, dos veces al año. De hecho, era común escuchar a los practicantes asegurar que luego de largos periodos de meditación solitaria, sentían la necesidad de retornar al retiro de meditación colectiva. Es decir, necesitaban de la comunidad silente para mantener y reforzar su serenidad.

Discusión y conclusión

El habla es una cosa única", nos dice Goffman (1981, 113), "porque el habla crea para los participantes un mundo y una realidad que incluye a otros participantes". Sin subestimar la verdad que encierra esta afirmación, el énfasis

en el habla puede conducir a asumir que el silencio prolongado mina o coarta la interacción social y, por tanto, lleva a un sentimiento de alienación (por ejemplo Zerubabel 2006). En cambio, esta investigación ilustra que en contexto de los retiros silenciosos las múltiples formas en las que la gente interactúa en silencio, en los dormitorios, en las caminatas y en el salón de meditación, pueden llevar a un sentimiento temporal de serenidad y paz[24].

El análisis presentado aquí ofrece una perspectiva sociológica de lo que significa sentir serenidad en el sentido meditativo. Volviendo a Mead (1934), el sí mismo está basado en actitudes que se adquieren en la interacción social. Aprendemos a relacionarnos con nuestro sí mismo a través de los comportamientos de los otros hacia ese sí mismo. Al adoptar nuevas actitudes hacia los otros y hacia uno mismo en el contexto del retiro, tiene lugar una transformación. Mientras que los estudios previos tendían a entender la noción de "actitud" como un aspecto del sí mismo cognitivo u orientado a la creencia, aquí sugiero que la comprensión del sí mismo es emocional. La actitud emocional de la serenidad es actuada, cultivada y producida a través de la interacción silente de la "no-vinculación". Tal como he mostrado, los participantes de los retiros de meditación atraviesan un proceso gradual de aprendizaje de cómo estar con los otros al mismo tiempo que no se les presta atención directa. Esta forma de estar juntos permite el surgimiento de un orden silente de sintonía que conduce a un estado emocional compartido. Este estado emocional es primero cultivado y actuado con, y, para otros a medida que la gente intenta deliberadamente "hacer la serenidad", pero luego llega a controlar al sí mismo y conduce a una experiencia de auto-transformación.

En la literatura sociológica se habla frecuentemente de las conexiones entre el grupo social y el sí mismo. Pero a diferencia del "yo espejo"[25] de Cooley (1982/1902) o del "trabajo del rostro" de Goffman (1967), en este caso el grupo no es el centro del escenario como un evaluador constante de sí mismo. En la medida en que los otros eran el centro de atención en el centro de meditación, los rituales silentes de interacción eran acompañados de incomodidad y autoevaluación. A medida que los otros eran empujados al fondo y las interacciones silenciosas entraban en un calmado ritmo, se experimentaba un sentido de sintonía social y con él, un sentimiento de serenidad. Sugiero que el silencio y el evitar cualquier forma de comunicación no verbal es un catalizador para mover a los otros a la periferia de la atención. Tomando prestada una notición de la sicología Gestalt, los otros se transforman en la "base" para la actividad principal de la meditación (Koffka 1935). Sin embargo, en el caso de la meditación, el trasfondo formado por los otros es menos un asunto de pensamiento y más de sentimiento. Si las primeras interacciones en el centro de meditación requieren pensar en los

24 Para una discusión sobre otros mundos del silencio, véase Kurzon 2007.

25 En este caso, a diferencia del *self* de Mead, se suele traducir el "*looking glass self*" de Charles Cooley como "yo espejo" (N. del T.).

otros y en sus reacciones, las interacciones posteriores están basadas en una sincronización corporal y emocional de la que los participantes apenas están conscientes. Paradójicamente, los participantes en la meditación necesitan de los otros para poder olvidarse de los otros. Utilizan el grupo para ser capaces de poner a un lado sus preocupaciones sociales y alcanzar un estado de calma y relajación.

Aunque los participantes de los centros de meditación experimentan un cierto tipo de energía emocional, ésta no es idéntica a la descrita por Collins. De modo que este estudio sugiere que reconsideremos la unidimensionalidad de la energía emocional (EE) y se investiguen diferentes tipos de energías emocionales que dependen del orden de interacción en cuestión. Collins (2004,158) define la energía emocional como "un sentimiento de excitación, logro y entusiasmo que induce a la iniciativa". Para Collins la energía emocional es el principal motivador para participar en eventos sociales y, de hecho, afirma que la gente "es buscadora de la energía emocional, y por lo tanto vinculada a esas interacciones y sus símbolos derivados que dan las mejores oportunidades de EE presentadas por la red social de cada persona" (2004, 158). Collins habla de un solo tipo de EE, independiente de la situación social. Sin embargo, en los retiros de meditación los individuos experimentan una reducción de la excitación. La serenidad es caracterizada por una calma mental y emocional en la que los altos y bajos emocionales son reducidos o desaparecen totalmente. Tal estado pude de hecho ser moderado por una interacción "normal" basada en el habla que puede por supuesto incluir la excitación (o bien su pérdida) y, por tanto, conducir a subidas y bajadas emocionales.

La cualidad singular de la energía emocional experimentada en los centros de meditación deriva del hecho de que lo social no es el centro de atención. La gente va a los retiros de meditación para estar consigo misma. Rara vez hacen amigos en estos retiros o se mantienen en contacto con otros participantes cuando termina el retiro. De hecho, los vínculos sociales estrechos pueden interferir con los intentos por cultivar la serenidad porque estos vínculos requieren atención. Ese sentimiento de calma que la gente cultiva en los retiros de meditación está anclado en la opción de desprenderse de las preocupaciones sociales. Tiene que ver con estar con los otros sin vincularse a los otros directamente.

Para concluir: los retiros de meditación vipassana son espacios en los que la soledad colectiva es socialmente producida a través de rituales de interacción silenciosos. La serenidad en este contexto no emana solamente desde dentro sino también, como parte de un proceso de interacción, se mueve desde afuera hacia adentro.

Reconocimientos

Deseo agradecer a muchas personas que abrieron sus corazones y compartieron sus experiencias conmigo. Este trabajo no hubiese sido posible sin sus revelaciones y sabiduría. Los análisis y las conclusiones son mías. Deseo agradecer a Jonathan Memis-Cava cuyo trabajo sobre la interacción silenciosa en los retiros de meditación cristianos inspiró este trabajo. Estoy agradecida con Erika Summers-Effler, Iddo Tavory y con dos lectores anónimos por sus útiles comentarios a un borrador previo de este artículo. Una versión previa de este artículo fue presentada en 2011 en la reunión anual de la American Sociological Association en Las Vegas.

Referencias

Basso, Keith. 1970. To give up on words: Silence in western Apache culture. *Southern Journal of Anthropology* 26: 213–230.

Bilmes, Jack. 1994. Constituting silence: Life in the world of total meaning. *Semiotica* 98: 73–87.

Brown, Kirk Warren y Richard M. Ryan. 2003. The benefits of being present: Mindfulness and its role in psychological well-being. *Journal of Personality and Social Psychology* 84: 822–848.

Cadge,Wendy. 2005. *Heartwood: The first generation of Theravada Buddhism in America*. Chicago: University of Chicago Press.

Collins, Randall. 1989. Toward a neo-Meadian sociology of mind. *Symbolic Interaction* 12: 1–32.

Collins, Randall. 2004. *Interaction ritual chains*. Princeton: Princeton University Press.

Cooley, Charles. H. 1998/1902. *On self and social organization*. Chicago: University of Chicago Press.

Gecas, Victor y J. Peter Burke. 1995. Self and identity. En: *Sociological Perspectives on Social Psychology*, ed. S. Karen Cook, Fine Gary Alan y S. James House, 41–67. Boston: Allyn and Bacon.

Goffman, Erving. 1963. The interaction order. *American Sociological Review* 48: 1–17.

Goffman, Erving. 1967. *Interaction ritual: Essays on face -to-face behavior*. Nueva York: Pantheon Books.

Goffman, Erving. 1981. *Forms of talk*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Gombrich, Richard. 1983. From monastery to meditation center: Lay meditation in contemporary Sri Lanka. En: *Buddhist studies ancient and modern*, ed. Philip Denwood y Alexander Piatigorsky, 20–34. London: Curzon Press.

Gurevitch, Zalli. 1989. Distance and conversation. *Symbolic Interaction* 12: 251–263.

Hatfield, Elaine, John Cacioppo y Richard L. Rapson. 1994. *Emotional contagion*. Cambridge: Cambridge University Press.

James, William. 1981/1890. *The principles of psychology*. Nueva Yorkrk: Dover.

Jaworski, Adam. 1993. *The power of silence: Social and pragmatic perspectives*. Newbury Park: Sage Publications.

Jordt, Ingrid. 2007. *Burma's mass lay meditation movement: Buddhism and the cultural construction of power*. Athens: Ohio University Press.

Kabat-Zinn, Jon. 2005. *Coming to our senses: Healing ourselves and the world through mindfulness*. Nueva Yorrk: Hyperion.

Katz, Jack. 1999. *How emotions work*. Chicago: University of Chicago Press.

Koffka, Kurt. 1935. *Principles of Gestalt psychology*. London: Lund Humphries.

Kurzon, Dennis. 2007. Towards a typology of silence. *Journal of Pragmatics* 39: 1673–1688.

Lee, Matthew T., Margaret Poloma y Stephen G. Post. 2013. *The heart of religion: Spiritual empowerment, benevolence, and the experience of God's love*. Oxford: Oxford University Press.

Lehtonen, Jaakko y Kari Sajavaara. 1985. The silent Finn. En: *Perspectives on silence*, ed. Deborah Tannen y Muriel Saville-Troike, 193–201. Norwood: Ablex Publishing Corporation.

Lutz, Antoine, Julie Brefczynski-Lewis, Tom Johnstone y Richard Davidson. 2008. *Regulation of the neural circuitry of emotion by compassion meditation: Effects of meditative expertise*. PLoS ONE 3(3): e1897.

Mead George, H. 1934. *Mind, self, and society*. Chicago: University of Chicago Press.

Mermis-Cava, Jonathan. 2007. *Relating with silence: Christian meditation and the production of roles, relationships, and culture*. Disertación no publicada. Davis: University of California, Davis.

Pagis, Michal. 2009. Embodied self-reflexivity. *Social Psychology Quarterly* 72: 265–283.

Pagis, Michal. 2010a. Producing intersubjectivity in silence: An ethnography of meditation practices. *Ethnography* 11: 309–328.

Pagis, Michal. 2010b. From abstract concepts to experiential knowledge: Embodying enlightenment in a meditation center. *Qualitative Sociology* 33: 469–489.

Pagis, Michal. 2013. Religious self-constitution: A relational perspective. En: *Religion on the Edge*, ed. Courtney Bender, Wendy Cadge, Peggy Levitt y David Smilde, 92–114. Oxford: Oxford University Press.

Prebish, Charles S. y Martin Baumann. 2002. *Westward Dharma: Buddhism beyond Asia. Berkeley*: University of California Press.

Ram, Uri. 2007. *The globalization of Israel: McWorld in Tel Aviv*, Jihad in Jerusalem. New York: Routledge.

Rizzolatti, Giacomo y Corrado Sinigaglia. 2008. *Mirrors in the brain. How we share our actions and emotions.* Oxford: Oxford University Press.

Saville-Troike, Muriel. 1985. The place of silence in an integrated theory of communication. En: *Perspectives on silence*, ed. Tannen Deborah y Saville-Troike Muriel. Norwood: Ablex Publishing Corporation.

Scheff, Thomas. 1997. *Emotions, the social bond and human reality*. Cambridge: Cambridge University Press.

Smith, Christian. 2003. *Moral believing animals: Human personhood and culture*. Nueva Sí mismork: Oxford University Press.

Snow David, A. y Machalek Richard. 1984. The Sociology of conversion. *Annual Review of Sociology* 10:167–190.

Stefan, Timmermans y Iddo Tavory. 2012. Theory construction in qualitative research: From grounded theory to abductive analysis. *Sociological Theory* 30: 167–186.

Stern Daniel, N. 1985. *The interpersonal world of the infant: A view from psychoanalysis and developmental psychology*. Nueva Sí mismork: Basic Books.

Strack, Fritz, Leonard Martin y Sabine Stepper. 1988. Inhibiting and facilitating conditions of the human smile: A nonobtrusive test of the facial feedback hypothesis. *Journal of Personality and Social Psychology* 54: 768–777.

Summers-Effler, Erika. 2002. The micro-potential for social change: Emotion, consciousness and social movement formation. *Sociological Theory* 20: 41–60.

Weigert, Andrew J. y Victor Gecas. 2003. Self. En: *Handbook of symbolic interactionism*, ed. Larry T. Reynolds y Nancy J. Herman-Kinney, 267–88. Walnut Creek: Alta Mira Press.

Winchester, Daniel. 2008. Embodying the faith: Religious practice and the making of a Muslim moral habitus. *Social Forces* 86: 1753–80.

Zerubavel, Eviatar. 2006. *The elephant in the room: Silence and denial in everyday life*. Oxford: Oxford University Press.

ATEOS SARDÓNICOS Y EVANGÉLICOS TONTOS: LA RELACIÓN ENTRE EL CONCEPTO DEL SÍ MISMO Y EL ESTILO DE HUMOR*

6

Rick Moore[26]

El humor ha sido reconocido como un mecanismo para la creación de solidaridad social dentro de los grupos (por ejemplo por Fine y DeSoucey 2005; Fominaya 2007; Kuiper 2008; Meyer 2000). La naturaleza exacta de tal humor, sin embargo, puede tomar muchas formas, desde el hiriente sarcasmo dirigido al forastero, a los chistes ligeros auto-deprecativos. ¿Por qué algunos grupos tienden a usar una forma de humor potencialmente ofensivo hacia el forastero mientras que otros tienen una cultura de bromas comparativamente menos pesadas? Aquí sugiero que la respuesta a esta pregunta yace en interacción entre el concepto del sí mismo, la percepción de los grupos externos y la micro-cultura grupal. Los aspectos de los conceptos del sí mismo que son centrales para el trabajo de identidad del grupo, especialmente como el grupo imagina a los forasteros, abren posibilidades para ciertos tipos de humor, mientras que cierran otros géneros potenciales de humor. Por lo tanto los procesos micro-culturales, fuertemente dependientes de la persona específica presente en una interacción dada, influyen en las formas de humor que se utilicen. Estos procesos explican por qué grupos, en más o menos las mismas posiciones estructurales, a menudo usan el humor para generar solidaridad en formas sorprendentemente diferentes, así como también explican por qué los estilos de humor varían, dentro de ciertos límites, dentro del grupo particular.

Ofrezco ejemplos de este proceso en dos grupos religiosos minoritarios con muy distintos estilos de humor: los ateos del *Bible Belt* y los evangélicos cristianos de Chicago. Ambos grupos comparten el sentimiento de ser minorías asediadas dentro de las culturas de sus respectivas religiones y usan el humor para generar solidaridad, pero cada grupo se diferencia notablemente en sus conceptos del sí mismo y en los tipos de humor que utilizan. El concepto del sí mismo de los ateos los hace autodefinirse

* Originalmente publicado como Rick Moore. Sardonic Atheists and Silly Evangelicals: the Relationship between Self-Concept and Humor Style. *Qualitative Sociology* 40, 447-465 (2017) Traducido y publicado aquí con permiso de Springer Nature.

26 Departamento de Sociología, Universidad de Chicago, 1126 East 59th Street, Chicago, IL 60637, USA

como personas inteligentes, racionales, morales y libres, mientras que definen a su grupo externo primario, es decir, a las personas religiosas, como tontos, crédulos o, en el mejor de los casos, gravemente equivocados. Este concepto del sí mismo abre la posibilidad para una forma de humor creadora de solidaridad, mordaz y potencialmente ofensiva, y que se expresa de manera inmediata cuando personalidades extrovertidas se encuentran en eventos grupales. El concepto del sí mismo que los evangélicos tienen de sí mismos, por otro lado, es de personas que reconocen la verdad del cristianismo, pero que al mismo tiempo son individuos quebrados que a duras penas intentan emular a Jesucristo. Los evangélicos perciben a su grupo externo primario como personas que no tienen una relación personal con Jesús, y por lo tanto personas por las que hay que sentir lástima. Esto último cierra las puertas al humor dirigido a su grupo externo más significativo y en cambio lo dirige hacia adentro en formas de chistes sobre sí mismos y sobre el grupo como un todo. Las personalidades más extrovertidas, por lo tanto, desencadenan el uso del humor dentro de interacciones específicas, lo cual resalta la religiosidad del grupo dentro de un ambiente secular.

Estilos de humor y concepto del sí mismo

Las teorías generales sobre el humor desarrolladas por la sicología, la lingüística y el análisis del discurso, sugieren que el humor está relacionado con las ideas de lo incongruente, la superioridad o el alivio (véase Attardo 2008; Martin 2007; Oring 2003; Raskin 1985). Las teorías de la incongruencia hacen hincapié en que el humor proviene de la diferencia entre lo esperado y lo percibido, las teorías de la superioridad dicen que el humor está relacionado con el sentido de superioridad sobre una persona o grupo y las teorías del alivio explican el humor como un alivio de la tensión sicológica. Por otro lado, las explicaciones sociológicas del humor por lo general son de naturaleza funcional (Robinson y Smith-Lovin 2001). El humor ha sido visto como una forma de establecer las fronteras del grupo, promover la cohesión social, crear cultura grupal, cimentar las jerarquías grupales, suavizar las interacciones y como un medio de control social (Abrams y Bippus 2011; Fine 1983; Fine y DeSoucey 2005; Fominaya 2007; Habib 2008; Kuipers 2008; Mulkay 1988; Robinson y Smith-Lovin 2001). El humor ha sido reconocido como una forma de protesta, aunque se ha cuestionado su eficacia al respecto (por ejemplo: Huller 1983; Kutz-Flamenbaum 2014; Tsakona y Popa 2011), especialmente porque el humor puede al mismo tiempo retar al statu quo y ratificarlo. En general, las funciones de creación de solidaridad e identidad del humor son las que han sido más prominentes en muchas de las explicaciones de todas las disciplinas. Los ejemplos empíricos son muy variados y van, desde el

uso del humor para crear cohesión social entre pequeños grupos anti-capitalistas (Fominaya 2007), a la construcción de la solidaridad entre pequeños grupos de amigos (Fine y Holyfield 1996; Habib 2008), así como también en el lugar de trabajo (Holmes y Marra 2002). Es interesante que el humor sea capaz de crear solidaridad aún cuando los presentes no entiendan el chiste (Terrion y Ashforth 2002) y también puede servir como un "test de comprensión" implícito que establece los parámetros de la pertenencia al grupo (Sacks 1974).

Los estudios sociológicos también han identificado posibles factores que pueden influenciar el tipo de humor usado en una situación dada, como por ejemplo la observación de que el humor es probable que sea más mordaz cuando el objeto del humor no está presente (Fine 1984). Las relaciones de poder entre individuos y grupos probablemente influyen en el tipo de humor usado (Cundall 2012). Amenazas percibidas contra la identidad, por ejemplo, pueden llevar a formas más denigrantes de humor (Ferguson y Ford 2008). Grupos externos percibidos como que injustamente gozan de una posición privilegiada son objetos de chistes en los que son puestos como estúpidos (Davies 1990). Algunos juicios son a menudo más fuertes en conversaciones ingeniosas que en los chistes narrativos en circulación (Davies 2010).

Siguiendo a Martin y otros (2003), varios estudios recientes de sicología (por ejemplo Cann y otros 2008; Chen y Martin 2007; Stiege y otros 2011), han identificado cuatro estilos de humor que son combinaciones de la función del humor y sus efectos: si el humor es usado para realzar al sí mismo o para realzar las relaciones con los otros, y si el humor es benigno o potencialmente denigrante[27]. Estas investigaciones sobre los estilos, sin embargo, los tratan principalmente como fenómenos individuales, generalmente ignorando el contexto social específico en el que el humor tiene lugar. La posibilidad de que diferentes grupos de una sociedad dada puedan alentar ciertos tipos de humor y desalentar otros, esencialmente exhibiendo sus propios estilos de humor grupal, no es tomada en cuenta.

Aquí propongo que los estilos grupales de humor existen y que varían respecto al menos dos dimensiones: 1) la dirección del humor, es decir, si el objetivo del humor se encuentra dentro del grupo y 2) la severidad del humor, el grado en el que el humor es inocuo o "mordaz". Dicho de manera diferente, un grupo puede desarrollar una cultura que se burla de sí misma o de los forasteros. Así mismo, la cultura humorística del grupo puede ser "por pura diversión" o potencialmente cruel y ofensiva. Estas dimensiones difieren sutilmente de las

27 Estas teorías parten del deseo explícito por explorar la relación entre los estilos de humor de individuo y la medidas sicométricas del bienestar del individuo más comunes. Otros estudiosos han cuestionado este marco y los instrumentos usados para medirlo (Heintz y Ruch 2015).

comúnmente halladas en la literatura de la sicología, ya que no se pretende que distingan entre el humor sano del enfermo. Además, deben entenderse como dimensiones reales de las variaciones en el humor grupal y no como simples celdas de un cuadro de doble entrada (Martin y otros 2003). Los grupos pueden estar ubicados hacia la mitad del espectro o pendular hacia alguno de los polos. ¿Qué explica estas diferencias? Basándome en investigaciones previas sobre la socialidad del humor, propongo que el estilo del humor usado en un grupo resulta de la interacción entre el concepto del yo del grupo y de los procesos micro-culturales que dependen de quién está presente durante una interacción dada.

El concepto individual del sí mismo puede definirse como "la totalidad de los pensamientos y sentimientos que tiene una persona específica sobre sí misma como objeto de reflexión" (Owens y otros 2010 479, véase también Rosenberg 1979). Como tal, uno esperaría que el concepto del sí mismo influyera en los estilos humorísticos (Kuipers 2015). Por ejemplo, una persona cuyo concepto del sí mismo está profundamente vinculado a ser amable, puede ser menos dado a hacer un chiste personal mordaz contra otra persona que otra que se considera a sí misma sarcástica. Pero más allá de los efectos independientes del concepto idiosincrático del sí mismo, uno también esperaría que el concepto del sí mismo que está estrechamente relacionado a la membrecía del grupo se revele especialmente cuando la persona está en el contexto del grupo (Fine 2012; Turner y otros 1994), lo cual llevaría a un concepto del sí mismo implícito al nivel del grupo. Tal concepto del sí mismo del grupo incluye concepciones compartidas sobre quién es miembro del grupo y lo que significa ser un miembro del grupo. De esta manera, el concepto del sí del grupo está estrechamente atado a los estilos del grupo (Eliasoph y Lichterman 2003; Fine 2012) y puede ser visto como una respuesta emocional compartida de un grupo (Effler 2010). El concepto del sí mismo del grupo por lo tanto incluye que tipos de humor que son considerados apropiados en una situación dada (Bender 2003; Fine y De Soucey 2005).

Además de los aspectos del concepto del sí mismo que describen directamente al sí mismo (por ejemplo: nuestro grupo es moral), muchos grupos, especialmente los grupos minoritarios, a menudo se definen a sí mismos en diferentes grados a través de sus grupos de referencia negativas: se definen a sí mismos por aquello que no son (Merton 1968). Estas diferencias percibidas entre el intragrupo ("nosotros") y el grupo externo ("ellos") pueden fácilmente convertirse en un aspecto central de la identidad del grupo (Guenther y otros 2013, Lamont y Molnár 2002). La parte del concepto del sí mismo del grupo preocupada por los externos es extremadamente importante para los estilos humorísticos del grupo por varias razones. Por un lado, si los miembros del grupo externo son poco importantes para la identidad del grupo interno, entonces debe ser menos probable que el humor les tenga por objetivo. Por otro lado,

si los grupos externos son centrales para el concepto del sí mismo del grupo interno (por ejemplo si el grupo se define a sí mismo en contraposición a quien no es parte de él), entonces la posibilidad de humor dirigido hacia afuera debería ser mayor, así sea porque es más probable que se piense en el grupo externo en primer lugar. Pero la teoría del grupo externo también puede tener impacto en la elección del objetivo del humor y en su severidad (Davies 1990, Guenther y otros 2015, Kutz-Flamenbaum 2014). Un grupo externo admirado, por ejemplo, es menos probable que sea objeto de humor mordaz o sarcástico, mientras que grupos externos tenidos por tontos atraen una gran variedad de chistes hechos a sus expensas.

De modo que los aspectos del concepto del sí mismo comunes al grupo deberían abrir las posibilidades para ciertos tipos de humor, mientras que las cierran para otros. Pero la mera posibilidad, o incluso probabilidad, de ciertos tipos de humor resultantes de los aspectos del concepto del sí mismo y de la teoría del grupo externo, no aseguran por sí mismas que tales tipos de humor ocurrirán, del mismo modo que la existencia de cualquier otro aspecto de la cultura garantiza su uso en una situación concreta (Swidler 2001). La activación última de tales géneros humorísticos tienen lugar en las micro-interacciones a través de una combinación de situaciones específicas, las personas presentes en tales situaciones y su historia de interacción entre ellas. Incluso en un grupo que tiene la posibilidad de usar un humor mordaz contra el grupo externo, por ejemplo, en el cual un grupo externo tonto es central para el concepto del sí mismo del intragrupo, tal humor mordaz puede que no sea usado todo el tiempo. Algunas situaciones, como por ejemplo reuniones o eventos particulares, puede que conduzcan más a este tipo de humor. Notablemente, individuos específicos, especialmente aquellos que tienden a asumir el papel de bufones o payasos del grupo (Goffman 1959), es más probable que activen un marco potencialmente humorístico que otros. También es más probable que los individuos usen un humor más controvertido, si el estilo de humor del grupo les permite conducirlo en esa dirección. El uso del humor, entonces, es siempre social (Davis 1993) y la habilidad humorística es a menudo una forma de capital social dentro del grupo (Kuipers 2015). De modo que, incluso dentro de un grupo u organización con una cultura humorística, puede que existan espacios de humor, o constelaciones de individuos para los que ciertos aspectos del humor posible, tales como el humor ofensivo, es más probable que se den.

Casos empíricos

Si los argumentos expuestos arriba son plausibles, esperaríamos ver los estilos humorísticos variar de acuerdo al concepto del sí mismo del grupo, incluso entre organizaciones de similar estructura organizacional. Los ejemplos

presentados aquí comparan a dos grupos compuestos por minorías religiosas que usan el humor para generar solidaridad, pero que lo hacen de maneras muy distintas: *Lake Church* en Chicago, Illinois y *Prairie Atheists*, una organización atea en Oklahoma[28]. Los miembros de ambos grupos a menudo expresan un sentido similar de confrontación con la cultura estadounidense (Smith 1998; Smith 2013) y son grupos extremadamente sensibles a los grupos externos[29]. A pesar de estas similitudes, el humor expresado por estos grupos es muy diferente. Los ateos de Prairie usan un humor afilado para burlarse de los grupos externos, mientras que Lake Church dirige su humor hacia adentro y de manera mucho más suave. Luego de describir mis datos y métodos, brevemente examinare el humor más suave de Lake Church y luego lo contrastare con el a menudo mordaz humor de los eventos de Prairie Atheists.

Datos y métodos

Este artículo se basa en 20 meses de observación participativa en Praries Atheists, una organización atea ubicada en una ciudad metropolitana del Bible Belt, así como también en tres meses de observación participativa en Lake Church, una congregación evangélica en Chicago. Estos grupos fueron seleccionados como parte de un proyecto etnográfico más extenso que explora las concepciones religiosas entre personas con perspectivas de fe muy diferentes y que pertenecen a entornos contrastantes de demográficas religiosas. Tanto en las reuniones de ateos como de evangélicos, logré fácilmente establecer una estrecha y buena relación con los miembros del grupo. Dado que casi todos los eventos de Prairie Atheists son cuasi-públicos y principalmente de naturaleza social, se asume que uno es un compañero ateo, a menos que se demuestre lo contrario, meramente en virtud de asistir al evento. En Lake Church mi papel fue diferente, allí es común preguntar directamente sobre la relación con Jesucristo y yo no comparto la perspectiva evangélica de la fe. Por lo tanto me fue dada la bienvenida a los grupos de la iglesia como a un potencial futuro miembro, aunque pronto las personas se relajaron alrededor mío y parecían comportarse como si no fuera un extraño[30]. En las reuniones de ambos grupos no me presentaba automáticamente como

28 Los nombres de las organizaciones e individuos son seudónimos.

29 Estimaciones recientes sobre la proporción de evangélicos en Chicago oscilan entre el 8 % (Grammaich y otros 2012) y el 16 % (Pew Research Center 2015) de la población total. Desafortunadamente no existen mediciones del nivel de la población atea en los niveles de condado y metropolitano, pero la mejor estimación es de alrededor del 4 % de los habitantes de Oklahoma que se declaran ateos (Pew Research Center 2015) y no hay evidencia que sugiera que la proporción de ateos en las diversas áreas estudiadas difiera drásticamente de esta estimación.

30 Es común recibir visitantes en espacios evangélicos (un ejemplo de lo cual describo más abajo), lo cual añade a las ambigüedades inherentes a los estatus de extraño y miembro del grupo (Naples 1996). Nada de lo que observé indicaba que las personas estuviesen ajustando significativamente sus estilos de humor por mi presencia. Tampoco negocié ningún marcador interaccional que indicase comportamiento reprimido respecto al humor (como por ejemplo, contacto visual entre miembros del grupo, risa suprimida, disculpas por chistes inapropiados, etc.).

un investigador, en cambio lo revelaba cuando se hacía conversacionalmente apropiado. Esto usualmente sucedía cuando nuevas personas se unían a la conversación y nos preguntábamos mutuamente a que nos dedicábamos.

Los datos sobre Prairie Atheists resultantes incluyen notas tomadas durante 165 horas de observación participativa realizada en persona en 95 eventos, además de 48 notas de campo en-línea tomadas del fórum en-línea privado del grupo y 21 entrevistas a profundidad. Las notas de campo en línea son similares a las notas de campo tradicionales, pero Prairie Atheists no es principalmente una comunidad en línea y el grueso de los datos se reunió a partir de reuniones personales. Los datos sobre Lake Church incluyen 42 horas de observación participativa en personas, realizada durante 19 eventos, complementado con cuatro entrevistas a profundidad. Las notas de campo de ambos grupos fueron escritas después de los eventos para evitar el tener que tomar notas frente a los miembros de los grupos.

El corpus combinado de datos fue analizado y codificado inductivamente múltiples veces específicamente para reflejar eventos humorísticos. Una instancia era marcada como de "humor" si invocaba una reacción humorística entre los presentes o si se ajustaba al género general del chiste. Identificar un evento como humorístico en el análisis es siempre y hasta cierto grado una tarea subjetiva, y este es especialmente el caso cuando nos ocupamos de interacciones en línea, las cuales reflejan menos el contexto debido a la falta de presencia física. Tanto en las notas de campo presenciales como en las en línea, me apoyé en mi conocimiento etnográfico de los grupos y sus culturas para identificar sus comentarios humorísticos, así como para también indicadores adicionales presentes en la interacción, como por ejemplo la reacción de la audiencia, las expresiones faciales, el tono de voz, etc. (Holmes 2000). Una vez codificados todos los eventos humorísticos, busqué patrones en los tipos de humor expresados. Luego recodifiqué las instancias de humor en múltiples subtipos, los cuales representaban los tipos principales de humos en cada grupo.

Lake Church

Lake Church es una congregación evangélica nodenominacional ubicada en Chicago[31]. La iglesia atrae principalmente a personas de entre 20 y 40 años

31 Los miembros de esta congregación se ajustan a las más comunes definiciones teológicas y científico sociales de los evangélicos (por ejemplo Balmer 1989; Bebbington 1989; Larsen 2007; Lindsay 2007). Lake Church está compuesta por protestantes cristianos teológicamente conservadores que hacen hincapié en la Biblia, buscan una relación constante con Jesucristo, creen que la salvación se logra solo por el sacrificio de Cristo en la cruz, intentan convencer a otros de su perspectiva y muchos han pasado por una experiencia de conversión personal. Lake Church también mantiene una afiliación muy laxa con una denominación baptista histórica que es miembro de la Asociación Nacional de Evangélicos, pero esa conexión no es evidente y muchos miembros no están conscientes de ella. Para casi todos los

y oficia servicios en varias locaciones cada domingo en las áreas donde viven sus congregantes. La población de devotos en cualquier locación dada está en el rango de entre unas pocas docenas de personas a trecientas. Durante tres meses asistí a los servicios religiosos en dos locaciones y participé en uno de los pequeños grupos de la congregación organizado por un miembro activo llamado Joel. Un "grupo pequeño" evangélico es un grupo de personas que se reúne regularmente, por lo general en la casa de uno de los miembros, para apoyarse mutuamente en sus caminos de fe. El grupo de Joel se reunía dos o tres veces por mes y por lo general contaba con la asistencia de ocho a diez personas, la mayoría solteras y solteros de entre 20 y 40 años empleados en carreras de oficinistas. En cualquier reunión dada, alrededor del 60 % de los asistentes eran mujeres. Estas reuniones grupales eran muy informales y mezclaban la oración, discusiones de asuntos de fe profundos y personales, socialización, y actividades propias de las festividades, como por ejemplo hacer adornos con calabazas u hornear galletas. Los asistentes disfrutaban de la compañía mutua y a menudo traían comida o bebidas alcohólicas para compartir y crear una atmósfera placentera de compañía y discusión.

El concepto del sí mismo evangélico en Lake Church

"Evangélico" es un término general que incluye un amplio rango de creencias y prácticas cristianas. Aunque naturalmente existe un grado de heterogeneidad entre los conceptos del yo de los miembros de Lake Church, tres elementos básicos del concepto común del yo del grupo pueden ser identificados como esenciales para la comprensión de sus usos del humor. Estos tres elementos no parecen ser controversiales y son generalmente aceptados por la mayoría de los miembros de la comunidad.

1) Los participantes en el pequeño grupo de Lake Chuch se entendían a sí mismos como personas que reconocían y aceptaban la verdad del reino de Dios. Aunque no todos lo ponían en exactamente los mismos términos, sin embargo, si hablaban sobre reconocer una "Verdad" de manera acorde a los aspectos principales de la identidad evangélica estadounidense. Estos aspectos incluían la certeza de un Dios personal que trabaja en el mundo, la noción de que la salvación solo es posible a través del sacrificio de Cristo en la cruz, la concentración en la Biblia como suprema autoridad y el esfuerzo por convencer a otros de estas posiciones (Bebbington 1989, Smith 1998). Lo miembros de Lake Church creían

propósitos prácticos, la iglesia es evangélica nodenominacional. Hay, por supuesto, una gran variedad de creencias, prácticas y culturas dentro de la más amplia comunidad evangélica estadounidense (Balmer 1989; Woodberry y Smith 1998) y tal diversidad está reflejada en este estudio.

que eran capaces de percibir esta verdad, la cual los obligaba a actuar y a tratar de difundir su versión del cristianismo a las personas externas al grupo. Una mujer treintañera explicaba: "Creo que lo que más nos define como creyentes cristianos es esta manera de entender el evangelio y reconocer la historia más amplia. Y creo que esto nos da un propósito y un tipo distinto de sentido de propósito que mucha gente pueda tener"[32].

2) Los miembros del pequeño grupo también se veían a sí mismos como pecadores rotos que luchaban por seguir a Jesús como mejor podían en un mundo secular. En otras palabras, veían el mal y el sufrimiento en el mundo, así como también sus propias limitaciones y errores, como el resultado del orden divino de Dios. De manera que se veían a sí mismos como tan pecadores, si no más, que los no cristianos, y por esta perspectiva estaban predispuestos a adoptar posiciones de humildad. Tal como comentaba una persona: "Yo creo, diablos, seamos honestos, la mayoría de las personas que se llaman a sí mismos seculares son probablemente mejores personas que los que se llaman a sí mismos cristianos".

3) Lo que distinguía a los miembros del grupo de los extraños, que también eran pecadores, era por lo tanto el reconocimiento por parte de los miembros del grupo de que eran personas rotas, su creencia en Jesús y su lucha por seguir la palabra de Dios como mejor podían. Algunos extraños al grupo eran vistos por lo tanto como objetos de lástima, especialmente aquellos que no reconocían su propia naturaleza pecadora y o no se había comprometido con Jesús. Una mujer veinteañera que trabajaba en la escena de música popular de Chicago junto a individuos predominantemente seculares decía al pequeño grupo: "Dios se ha mostrado en mi vida de una manera tan clara. Me siento mal por personas que conozco, que no han tenido esa experiencia, que en su vida luchan con su fe de una manera que yo nunca tuve que hacerlo." El grupo también compartía la mentalidad de fortaleza sitiada común a los evangélicos que los situaba en una manera de comprenderse a sí mismo como una minoría asediada en la sociedad estadounidense (Smith 1998). Por ejemplo, los miembros del grupo estaban conscientes de su estatus de cristianos que trabajaban en empleos seculares y a menudo eran capaces de dar una lista de nombres de los pocos colegas en sus lugares de trabajo que compartían su fe. Esta identidad, sin embargo, era pocas veces expresada como hostilidad hacia el mundo secular y en cambio se manifestaba como un sentimiento de tristeza y pena hacia ese mundo. Personas externas al grupo no eran vistas como lo opuesto a los cristianos, sino simplemente

32 Distingo en este artículo entre conversaciones apuntadas en las notas de campo y las transcritas a partir de entrevistas grabadas. Los textos entre comillas designan citas exactas tomadas de las grabaciones, las cuales han sido revisadas de manera mínima tan solo para facilitar su lectura. Los textos entre comilla simple son tomados de conversaciones tomadas de las notas de campo etnográficas.

como personas que, desafortunadamente, habían elegido no seguir a Jesucristo. Lejos de ser objetos de ridículo, los no cristianos eran en general vistos más como objetos de amables oraciones.

El humor en Lake Church

El humor era usado con frecuencia como parte de la cultura de Lake Church en los servicios, pero también especialmente en el pequeño grupo en el que participé. Cuando las personas hacían chistes, usualmente era a expensas de sí mismos, a expensa del grupo como un todo o como parte de charlas ligeras entre amigos. Los chistes eran rara vez mordaces y chistes dirigidos a las posiciones religiosas de personas externas nunca se dieron mientras yo fui miembro del grupo. La mayoría participaba de los momentos de humor pero algunos, como Joel, el organizador del pequeño grupo, tenían una personalidad extrovertida que transformaba rápidamente cualquier situación en una situación humorística.

Durante los servicios religiosos con frecuencias se hacen chistes fáciles y ocurrentes desde el escenario. Un domingo, por ejemplo, el hombre que predicaba ese fin de semana hablaba sobre el concepto teológico de la unión hipostática en su sermón, usando el término religioso especializado textualmente: "No puedo decir lo que signifique la palabra" dijo, haciendo reír a la audiencia, "pero el asunto es que Jesús era totalmente humano y totalmente divino". En otro domingo, una serie de tormentas eléctricas inusualmente fuertes amenazaban el área de Chicago, lo que hizo que desde la calle se escucharan las sirenas de emergencia de la ciudad en el momento que Brian, el pastor principal de la iglesia, predicaba su sermón. Al escuchar las sirenas Brian interrumpió su sermón y preguntó "¿Es una advertencia de tornados? Al menos estamos en el lugar adecuado". La congregación respondió con risas. Alguien desde el fondo de la sala respondió a Brian con otro chiste: "Es una advertencia de inundación. No vayan a los pisos bajos", dijo el hombre. "Por lo tanto es el trabajo de Satán", respondió a su vez Brian con otro chiste. Tal forma humorística desde el púlpito mantenía el interés incluso en los temas más complicados y suavizaba las situaciones difíciles que podían surgir durante los servicios religiosos.

En otros momentos los chistes podían ser usados desde el púlpito en mensajes potencialmente controversiales, como cuando el equipo pastoral dio una serie de sermones sobre los dones espirituales cristianos[33]. Brian comenzó su sermón reconociendo que hay una gran variedad de creencias y opiniones sobre los dones espirituales dentro de la comunidad de la iglesia. Mencionó que

33 Los dones espirituales son habilidades milagrosas que se cree son dadas a algunos cristianos (por ejemplo, la curación, glosolalia, profecía, liderazgo, etc.

en algunos sermones recientes se habían tratado tópicos controversiales como el uso del velo y la sexualidad. Ahora que se iba a tratar el tema de los dones espirituales, dijo, lo que debe ser discutido ahora es la política. Este chiste hizo que los congregantes rompiesen a reír. Entre otros puntos más serios, el sermón era salpicado con bromas ligeras sobre los dones espirituales. "Quizás, al igual que yo, hayan visto *Jesus Camp* hace algunos años", dijo refiriéndose a un filme documental de 2006 sobre un campamento de verano carismático cristiano para niños. "Fue extraño, hay muchas cosa pasando allá afuera". Esta afirmación de nuevo despertó las risas de la audiencia. Más adelante, hacia el final de una lista de dones espirituales que Brian pensaba podían aparecer en la comunidad añadió "Curación, sí, yo he pasado por eso". Este tipo de humor desde el púlpito resalta la cultura compartida (por ejemplo, la membrecía en la subcultura evangélica), pero también suaviza las diferencias entre asistentes a la iglesia que mantienen una variedad de posiciones teológicas sobre tópicos controvertidos.

Al igual que el humor que se daba dentro del espacio de la iglesia, gran parte del humor en el pequeño grupo de Joel tenía que ver específicamente con las creencias cristianas y con las prácticas comunes de los miembros de la iglesia. Por ejemplo, paralelamente a la serie de sermones de los domingos, se discutía en el pequeño grupo el tema de los dones espirituales. Una tarde de diciembre se reunieron en la casa del pastor para un intercambio de regalos *elefante blanco*[34]. El intercambio seguía múltiples rondas y reglas elaboradas que fijaban cómo se ganaban los regalos y la forma de "robar" regalos a otros jugadores. Antes del intercambio hubo una discusión sobre el límite de tiempo para cada ronda. Peter, un hombre veinteañero bromeaba, "¡usen sus poderes espirituales!". Otro día, varios miembros del pequeño grupo asistían a la presentación de una banda de rock cristiano en un bar local. Monica, una asistente regular al grupo, nos presentó a otro amigo de quién nos dijo que ella había sabido era alguien especial desde el primer momento. "Amo a Jesús" bromeó el amigo de inmediato y ambos se rieron. El humor resalta las creencias y las experiencias que los miembros del grupo tienen en común, aumentando su sentido de comunidad.

Otra forma de humor se enfocaba más en el pequeño grupo como un todo. Una vez, todos se rieron al mismo tiempo cuando se hizo evidente que nadie había hecho la lectura de la Biblia sugerida para la semana, a pesar de las mejores intenciones de todos. Algunos eventos del grupo aun incluían un punto de humor en su misma planificación, como la vez en la que se anunció que para la fiesta de navidad del grupo la gente debía vestirse con jerséis de navidad horribles y que además el grupo haría galletas de navidad en forma de jerséis

34 *Popular forma de intercambio de regalos en la que los participantes intentan obtener el mejor regalo siguiendo ciertas reglas de juego. (N. del T.)*

horribles. A veces el humor del grupo incluía al grupo como un todo y a un individuo específico al mismo tiempo, por ejemplo cuando Joel contaba sobre Allen, un miembro antiguo muy activo que se había mudado a la Costa Oeste. Joel nos contaba a aquellos que no habíamos conocido personalmente a Allen que uno de los evento clave en su vida había sido un viaje a Colorado que había hecho cuando aún vivía en Chicago. Después de viajar a Colorado, Allen volvió a Chicago como una persona completamente nueva, mucho más espiritual y había recibido el don de hablar e interpretar lenguas. Al terminar el relato la gente se reía de la idea de ir hasta Colorado para "encontrarse con Dios" y Tara, una mujer treintañera bromeaba, "creo que todos tendremos que ir a Colorado entonces". Más allá del valor cómico inmediato, el comentario expresaba la idea común de que los miembros del grupo eran pecadores rotos que estaban esforzándose por seguir a Cristo, incluso si ello significaba hacer cambios de vida importantes como por ejemplo mudarse a otro estado distante.

Aparte de un incidente menor durante la visita de un no-miembro llamado Mario, hubo poco o ningún conflicto o controversia en cuanto a los estilos de humor durante el tiempo que pasé con el pequeño grupo. Mario era un cristiano evangélico devoto que vivía en el vecindario de Tara, una de las asistentes regulares al grupo, pero no era miembro de Lake Church. Tara se había topado con Mario por casualidad más temprano y lo había invitado a la reunión del grupo, que esa tarde tendría lugar en el departamento de Tara. Antes de que empezara la reunión, Mario, Joel y yo nos relajábamos en la sala principal esperando que llegasen los demás y Tara estaba en otro lugar del apartamento. Mario me preguntó qué pensaba yo de Jesús. Asumiendo que Mario compartía el estilo de humor de los regulares del grupo respondí en broma, "parece ser un tío muy *cool"*, lo cual hizo reír de inmediato a Joel, tal como esperaba yo que sucedería. A Mario, sin embargo, mi comentario no le hizo gracia y me explicó que Jesús era mucho más que un "tío *cool'* y que llamarlo así no era ningún cumplido. Me disculpé de inmediato y la conversación continuó. Aunque no se hizo ninguna referencia a nuestro intercambio durante el resto de la tarde, ilustra algunas de las diferencias entre la cultura de este pequeño grupo y otros grupos cristianos. Para Joel, el chiste que yo había hecho era normal y en línea con el tipo de humor que regularmente le divertía en la iglesia. Pero para Mario el cristianismo era un asunto serio y el humor estaba fuera de lugar, uno solo puede imaginar cómo habría reaccionado al chiste hecho por Brian desde el púlpito sobre las advertencias de inundación, Satán y el sótano de la iglesia. Tales interacciones demuestran las ideas en gran medida homogéneas de estilos de humor así como también ofrecen un estilo de humor contrastante respecto a la comunidad evangélica extendida.

En general el humor en Lake Church principalmente servía para crear cohesión social facilitando los vínculos en torno a las creencias compartidas,

además de los usos ocasionales del humor para suavizar la interacción (Fine y DeSoucey 2005). En ambos casos el humor se dirigía hacia adentro del grupo, a pesar de la importancia que tenían los no cristianos (es decir, personas que no se habían comprometido con Cristo) para el concepto del sí mismo del grupo. En todas las situaciones del grupo pequeño y de la iglesia, hacer chistes sobre personas externas se sentía como algo que estaba fuera de lugar. Ciertas personas en el grupo pequeño, como por ejemplo el organizador Joel, tendían a bromear más que otras, pero en general el humor era algo compartido por todo el grupo y parecía ser algo compatible con su concepto del sí mismo. En el grupo había poco o ningún conflicto sobre el tema del humor.

Prairie Atheists

Prairie Atheists es una organización abierta que cuenta con cerca de 2.400 miembros y que se reúne entre 15 y 20 veces al mes en varias locaciones por toda la zona metropolitana de la ciudad de Oklahoma. Los miembros son adultos jóvenes hasta mayores de más de 60 años. La mayoría son blancos, aunque hay algunos negros y latinos que asisten a las reuniones. Aproximadamente el 60 % son hombres. La mayoría creció en la región, pero a pesar de ello, lo normal en el grupo es tener ideas sociales y políticas con tendencia liberal. Los trabajos de los miembros varían desde profesionales en posiciones gerenciales a estudiantes y empleados en trabajos de bajo nivel y de nivel inicial.

Prairie Atheists no tenían ni alquilaban local propio y las reuniones por lo general se hacían en restaurantes locales o en otros lugares sociales. Las reuniones eran anunciadas en una página web comercial que vincula a gente con intereses comunes. Mucha de la actividad del grupo también tenía lugar a través de una página privada alojada en una red social en Internet. La mayoría de las reuniones no virtuales eran informales y se hacía hincapié en que se trataba de eventos sociales a los que asistían entre cuatro y cincuenta personas. Los asistentes se entremezclaban y conversaban sobre cualquier tema relacionado o no con el ateísmo, la religión o el grupo en general. Varias reuniones eran comidas en restaurantes en diferentes sitios de la ciudad. Una vez al mes había una cena grande en una pizzería y el grupo organizaba un equipo que regularmente competía en un juego de trivialidades en un bar local. Eventos más formales incluían conferencias y excursiones a museos, las cuales a veces se hacían junto a otros grupos seculares cercanos.

Concepto del sí mismo ateo en Prairie Atheists

De nuevo, mientras que las especificidades del concepto del sí mismo variaban entre los individuos (compárese con LeDrew 2015), cuatro elementos básicos del concepto del yo del grupo pueden ser identificados entre los miembros de Prairie Athiests que son necesarios para entender su uso del humor.

1) Los miembros de Prairie Atheists por lo general se ven a sí mismos como listos, lógicos, científicos y racionales (Baker y Smith 2015, Smith 2011, Williamson y Yancey 2013, Zuckerman 2012). Tal como lo decía un hombre treintañero:

> No estoy diciendo que todos los tontos sean religiosos y no estoy diciendo que todos los listos sean ateos, pero sencillamente veo que en nuestro grupo, creo que si hicieras un estimado *per capita* del coeficiente intelectual o del nivel educativo, creo que estaríamos muy, muy por encima del rango normal.

Una mujer de más de cincuenta años expresaba sentimientos parecidos cuando le preguntaba sobre la diferencia entre los ateos y las personas religiosas. "Creo que nosotros usamos el cerebro que Dios nos dio", replicó sencillamente. Esta noción de la inteligencia a menudo era expresada junto a discursos relacionados que enmarcaban el ateísmo como racional, lógico y científico (compárese con Gouldner 1979).

2) Los miembros de Prairie Atheists también por lo general se veían a sí mismos como individuos de elevada moral (Baker y Smith 2015, LeDrew 2015, Smith 2011). Lo que se percibía como las falencias morales de las religiones era un tema común en las narraciones sobre cómo se había llegado al ateísmo. Un hombre de cuarenta años explicaba cómo las fallas morales percibidas en el cristianismo lo habían empujado al ateísmo: "El punto final fue leer las Escrituras de principio a fin. Diría que eso es lo que me hizo ateo, porque leía estas cosas terribles, llegué a un punto en el que yo me decía, ya sabes, sinceramente, Dios es un cabrón".

El hombre continuó describiendo partes específicas del Antiguo Testamento que encontraba moralmente perturbadoras. Otro miembro del grupo de más de cuarenta años explicaba en la entrevista, "Honestamente, siento que tengo más moralidad que los cristianos". Más adelante, cuando le pedí que describiese a un ateo, el mismo hombre dijo "Educado, amigable y moral". Los miembros de Prairie Atheists a menudo hablaban de las falencias morales de la religión, especialmente del cristianismo, y activamente intentaban presentar el ateísmo como una empresa moral a través del voluntariado en eventos organizados como, por ejemplo, en el banco de alimentos local.

3) Los miembros de Pairie Atheists se veían a sí mismos como libres y emancipados y consideraban al ateísmo como la fuente de esta libertad (Baker y Smith 2015, Zuckerman 2012). Esto podía ser visto en la frecuencia con la que aparecían conceptos como la investigación libre y el pensamiento libre (Cimino y Smith 2007). "Libertad" y sus sinónimos fue lo más mencionado en segundo lugar entre las descripciones del ateísmo en un ejercicio de listado hecho por Internet entre miembros del Prairie Atheists[35]. Era común escuchar a personas expresar opiniones congruentes con nociones de libertad, como por ejemplo, "simplemente siento que la gente debería tomar sus propias decisiones". Una mujer sentía que había fallado porque su hijo era un republicano, pero justificaba su fracaso a través de su idea de libertad de pensamiento: "Quiero decir, ya sabes, creo en la libertad de pensamiento, creo en dejar que tome sus propias decisiones". Otros hablaban de la capacidad que tienen los ateos de hacer lo que quieran y no limitarse a lo que la religión les dice, especialmente en lo concerniente a sus cuerpos y su sexualidad.

4) Implícitamente incluido en el concepto del yo construido en torno a estos otros elementos estaba la idea de que la mayoría de la sociedad poseía las cualidades opuestas, las personas religiosas eran frecuentemente percibidas como irracionales, inmorales y prisioneras de sus creencias (Sumerau y Cragun 2016). No todos los ateos expresaban estas opiniones y algunos las expresaban en diferentes grados, pero estas suposiciones servían de base de mucho de lo que se hablaba sobre la religión en los eventos de Prairie Atheists. Las personas religiosas, por ejemplo, a menudo eran descritas como menos racionales que los ateos porque insistían en que había un Dios. "¿Por qué creen estas personas?" preguntaba retóricamente un hombre de más de 60 años llamado Chester, para luego responder a su propia pregunta: "Yo creo que hay personas que son esencialmente no racionales". De igual manera el teísmo era frecuentemente considerado inmoral, especialmente cuando era visto como opresivo para las mujeres y la sexualidad o cuando era impuesto a los niños quienes eran vistos como muy jóvenes para tomar decisiones por sí mismos. Por último, los teístas eran vistos como agobiados por sus creencias al punto de hacerlos "no libres". Matt, uno de los líderes de la organización, resumía esto sucintamente refiriéndose a la religión: "Todo tiene que ver con el control".

35 En este ejercicio libre participaron 84 personas tomadas en un muestreo de conveniencia de visitantes a una red social encubierta de Prairie Atheists. A los participantes se les preguntó "¿Qué palabra mejor describe X? por favor escriba tantas palabras como se le ocurran", donde "X" era "religión", "ateísmo", "espiritualidad" y "cristianismo".

El humor en Prairie Atheists

El humor en Prairie Atheists de alguna manera imitaba el humor en Lake Church en el sentido de que una parte podría ser descrita como bromas ligeras. La gente bromeaba sobre las pequeñas cosas de la vida cotidiana para de esa manera limar las asperezas de la interacción social y unir al grupo. Por ejemplo, cuando Matt felicitaba a Chester por la corbata que llevaba en el almuerzo, Chester respondió bromeando con una referencia a la película El Padrino: "En mi trabajo, dicen que es mi estilo Vito Corleone". Sin embargo, a diferencia de los evangélicos, quienes rara vez se burlaban de no miembros del grupo, burlarse de la religión era extremadamente común en los eventos de Prairie Atheists.

Cuando la religión era el blanco del humor entre estos ateos, esta era por lo general cómica en sí misma, especialmente cuando se percibían falacias lógicas en ella, lo cual era interpretado como señal de lo fundamentalmente absurdo de la religión (Guenther y otros 2015). En tales casos, no había necesidad de más chistes, se entendía que el encuentro con lo religioso era por sí mismo divertido, y se actuaba en consecuencia. Este encuentro podía ser directo, por ejemplo, en los casos de ateos burlándose de la religión cuando eran expuestos a ella en persona, o indirectamente, cuando la experiencia religiosa era descrita por alguien que la hubiese experimentado en primera mano. Por lo tanto, el "encuentro con lo absurdo" puede servir como categoría maestra para comprender el humor religioso en Prairie Atheists, en donde otros tipos de humor que trataban sobre la religión eran, en gran medida, simples variaciones de este tema (compárese con Oring 2003). Por ejemplo, la gente a menudo parodiaba las religiones y las prácticas religiosas, o actuaban como personas religiosas en son de burla. En tales casos, el "encuentro" religioso no era un ejemplo de comportamiento religioso sincero sino de una parodia actuada por uno o más miembros de Prairie Atheists. El "chiste" también estaba a veces en el juego con los estereotipos religiosos negativos y con la exageración de las cualidades negativas objetos de la mímica.

Hubo muchos casos de todas estas variaciones del humor religioso como encuentro con el absurdo en los eventos de Prairie Atheists. Por ejemplo, durante un almuerzo una mujer llamada Donna hablo de su vecino que era religioso: "¿Ya les conté de mi *fundy* vecino, racista y *redneck*[36]?"[37]

La pregunta en sí misma fue suficiente para que los presentes inmediatamente rompieran a reír. El humor en la pregunta de Donna tenía múltiples niveles. Combinaba el hecho de que su vecino era religioso con los

36 Término peyorativo referido a los blancos pobres, por lo general de áreas rurales, en los Estados Unidos. *N. del T.*
37 "Fundy" es un término peyorativo para referirse a los fundamentalistas cristianos. "Redneck" es un término peyorativo para referirse a personas rurales, de clase baja e incultas.

estereotipos comunes sobre teístas que se escuchan en comunidades no-teístas, como por ejemplo que la religión, a diferencia del ateísmo, está vinculada con la inmoralidad (racismo) y la ignorancia (ser un *redneck*). Además, la postura atea firme y pública de Donna resaltaba el aspecto humorístico de que viviese al lado de un "fundy" y resaltaba también para su audiencia el humor en lo que se percibía como naturaleza absurda de la religión que enfrentaban.

El mismo tipo de risa aparentemente espontánea podía también resultar en el momento del encuentro original con lo religioso. Tal fue el caso cuando un número de miembros regulares de Prairie Atheists asistieron a una charla titulada "El ataque del ateísmo a América" en una iglesia local. La iglesia había traído a un conferencista externo a dar varias charlas durante un fin de semana en apoyo a temas relacionados con el creacionismo. El humor se inició en Internet cuando alguien subió al foro del grupo una fotografía de una pancarta frente a la iglesia con el texto "¿Dinosaurios y humanos juntos?" Junto al texto en la pancarta había un gran dibujo de un esqueleto de dinosaurio. Cuando la imagen apareció en el foro en línea de Prairie Atheists la gente empezó a burlarse casi de inmediato. "¿No eran *Los Picapiedra* un documental en forma de dibujos animados?" escribió alguien. Alrededor de 15 miembros de Prairie Atheists decidieron asistir a la primera charla pública de la tarde en la iglesia. Aunque había habido discusión en el foro de Internet antes de la charla sobre la necesidad de ser respetuosos en el evento, algunas partes de la presentación del conferencista causaron risas contenidas, y aún carcajadas abiertas, en el contingente de Prairie Ahteists, a pesar de todos los esfuerzos por mantener el decoro apropiado. En este caso, el chiste era la religión en sí mima.

En coherencia con el concepto del sí mismo de los ateos, la religión era a menudo considerada como inconsistente. Era común tomar una premisa de lo que se entendía era una doctrina religiosa y reducirla al absurdo. La persona que hacía el chiste creaba una parodia exagerada de la religión que se supone seguía la lógica interna del blanco religioso del chiste. Por ejemplo, una discusión política durante un almuerzo nos llevó a la consideración de lo práctico que resultaría Jesús como una figura política moderna. Todo empezó cuando un hombre llamado Cameron dijo que de hecho debíamos llevar hasta el final la sugerencia de su amigo Mike de inscribir a Jesús como candidato a la presidencia. Mike, sin embargo, tenía una objeción práctica: "Pero Jesús no nació en los Estados Unidos, una vez le tuve que decir a una niña pequeña que Jesús no podía ser presidente porque no había nacido en los Estados Unidos". Cameron comenzó entonces a pensar en otros posibles problemas si Jesús fuera candidato a la presidencia: "Para ser presidente tienes que haber nacido en los Estados Unidos y tener 35 años. Si Jesús volviera hoy tendría ¿qué edad? ¿32? ¿33? Tendría que esperar unos cuantos

años para poder ser presidente". Estas conversaciones reforzaban la solidaridad del grupo a través de la participación en un discurso de racionalidad compartida (Gouldner 1979) y brindaban oportunidades para micro-pruebas que mostraban si se había entendido el chiste o no, y a su vez mostraban si uno compartía aspectos particulares del concepto del sí mismo del grupo (por ejemplo la racionalidad) (Sacks 1974).

Tales burlas podían ser más mordaces que los ejemplos citados y a veces incluían referencias sexuales e indirectas. En una noche de competencia de juego de trivialidades en un bar, el grupo de Prairie Atheists escogió para su equipo el nombre de "Chick-fellation", en referencia a los que percibían como el fanatismo religioso del dueño de una cadena de restaurantes llamada "Chick-fil-A", quién era visto por individuos más liberales políticamente como partidario y activista anti-LGBT. El nombre fue recibido con carcajadas cuando fue anunciado por el animador del juego. Otros ejemplos de burlas sexuales a la religión eran chistes más explícitos., como el que escuché en una de las cenas mensuales del grupo: "Jesús te ama ¡Oh mierda! ¡Eso fue una aventura de una sola noche!"

Aunque tales formas de humor eran comunes, no se daban en todos los eventos. Aunque por lo común había humor en todas las reuniones, algunos eventos recurrentes eran más humorísticos que otros. Ocasionalmente asistí a algún evento en el que no hubo uso del humor, a pesar del hecho de que los asistentes parecían compartir los mismos conceptos del sí mismo ateo más que los asistentes a los eventos más humorísticos. Al igual que en el caso de Lake Church, algunas combinaciones de personas, especialmente cuando estaban juntas, tendían a incitar más situaciones humorísticas. Personalidades como las de Cameron, Mike y Donna, entre otros, eran más proclives a asumir roles humorísticos, iniciando intercambios ocurrentes y de allí escalando a niveles de humor más mordaces y potencialmente ofensivos. Una vez que alguien hubiese activado el marco humorístico, los otros se unían a través de risas o añadiendo algo al diálogo.

El humor, una vez establecido, cumplía un papel cultural significativo en la comunidad atea, más allá de simplemente reflejar el concepto del yo de los ateos. El humor claramente ayudaba a crear un sentido de solidaridad común (Fine y DeSoucey 2005; Meyer 2000), especialmente como una forma de liberación de la cultura religiosa cristiana conservadora que domina a la región del *Bible Belt* donde estaba ubicado el grupo. El vínculo común formado a través del reírse juntos de un "otro" religioso, ayudaba a unirse a un grupo de personas que tenía poco en común aparte de no tener creencias religiosas. Este es un fenómeno ligeramente diferente al descrito en otras teorías sobre el humor que sugieren que las "culturas de la broma" locales están basadas principalmente en el conocimiento generado en las dinámicas de dichos grupos locales (Fine y DeSoucey 2005). En el caso de estos ateos, la información de contexto para

entender los chistes no necesariamente provenía directamente de la experiencia del grupo local, sino del género más amplio del discurso ateo en los Estados Unidos, el cual considera la religión como algo absurdo. Así que incluso los recién llegados al grupo podían de inmediato participar en el humor religioso grupal aun teniendo poco conocimiento específico del propio grupo.

Controversias sobre el concepto del sí mismo y el humor en Prairie Atheist

Al igual que los de Lake Church, los miembros de Prairie Atheists negociaban de manera tanto formal como informal lo que consideraban apropiado en cuando al humor. Cuando se consideraba que el humor era inapropiado usualmente no era porque se hiciera burla de la religión per se, sino porque bien se consideraba inapropiado en el marco de algún evento particular, o porque retaba la interpretación del concepto del sí mismo del grupo de alguien (es decir, la idea del ateísmo como racional, moral y libre). Estas situaciones pocas veces eran problemáticas si las personas se reunían en persona, pero no así cuando las discusiones se daban en línea.

Por ejemplo, alguien colgó en línea un meme sexualmente explícito burlándose de la religión y el moderador de la página pidió quitarlo. Entre las razones que dio el moderador para su decisión estaba que alguien podía accidentalmente ver la imagen simplemente al visitar la página y tenerla en la pantalla, cosa que podía generarle problemas, por ejemplo, si estaba en su puesto de trabajo o si había niños presentes. También estaba el problema de que un pequeño número de miembros del foro en línea de Prairie Atheists eran menores de edad. Sin embargo, el tema no quedó ahí, este fue uno de los pocos asuntos en línea que tuvieron consecuencias en las reuniones cara a cara. En un almuerzo alguien dijo que la persona que había colgado el meme era amiga suya, y que estaba muy molesto de que se le hubiera pedido quitar la imagen. Otros, en cambio, estaban molestos porque se hubiese subido la imagen en primer lugar. Alguien dijo "Había gente diciendo que estaban pensado dejar el grupo por la imagen. Alguien escribió en el foro "Menos mal que mi niño no estaba pasando por aquí".

Un par de meses después otro meme potencialmente ofensivo colgado en el foro de la página web de Prairie Atheists, esta vez de carácter sexista y no relacionado con la religión, resultó en la creación de una segunda página web no oficial de ateos del estado. Varias personas abandonaron Prairie Atheists por lo que percibían como un problema continuado de liderazgo autoritario que

atentaba contra el concepto del sí mismo como libre que muchos consideraban la esencia de su ateísmo. El meme no fue removido de la página y despertó un intenso debate, por momentos muy emocional, sobre qué constituía el decoro apropiado para la página y porqué. Una persona que pensaba que el meme iba demasiado lejos escribió:

> Parte del problema es que este grupo tiene que ver con estar libre de las opiniones de los demás sobre cómo deberíamos ser. Es muy fácil dejar de ir a la iglesia para luego dejar de creer en dios, para de ahí pasar a sentir que todo está permitido. Y todo está permitido. Pero el tema es el contexto. Me encantan los chistes ofensivos, son buenísimos, pero uno no va a un centro de planificación familiar a hacer chistes sobre violaciones. De la misma manera, los miembros de este grupo tienen una sola cosa en común, y quizás es mejor no denigrar a nadie sobre otras cosas.

El autor de este comentario argüía que el grupo debería concentrarse en la única cosa que los miembros tenían en común, un rechazo compartido a cualquier poder superior. También hacía hincapié en el aspecto moral del concepto del sí mismo del ateo, el tema de la libertad, sugiriendo que hay contextos en los que el sentimiento de los otros está por encima del ser libres de decir lo que queramos. Otros, sin embargo, veían las críticas al meme como intimidación y censura, a pesar del hecho de que algunos miembros pudieran considerar el meme ofensivo. Un miembro escribió: "No me interesa tener a un grupo de… oficiales decidir qué cosas puedo o no gestionar, cosa que daría lugar a cambios cada vez que tengamos un moderador nuevo". Esta persona, por contraste, enfatizaba la actitud compartida de que los ateos son y deberían ser pensadores independientes que no necesitan a alguien, por ejemplo un moderador para el foro en línea, tomando decisiones por ellos.

Luego de una larga y caldeada discusión en múltiples hilos en línea, se creó otro foro para aquellos que preferían el todo vale como lo adecuado para un foro de ateos en línea. La persona que creó este segundo espacio lo anunció en el foro original de Prairie Atheists:

> He creado un nuevo grupo para que los ateos se desahoguen y discutan temas que puedan ser ofensivos para los miembros de Prairie Atheists con 'la piel más delicada'… No tenemos una misión, como la tienen otras comunidades maravillosas. Este es simplemente un lugar para aquellos a quienes les gustaría ser descorteses y maleducados, con una inclinación atea… Las reglas del grupo son sencillas… nada de sentirse ofendidos. Quejarse por el contenido en el grupo resultará en tu expulsión del grupo para proteger la paz y preservar tu sensibilidad.

Algunos miembros quienes se habían cansado de "la piel delicada" de sus colegas ateos abandonaron Prairie Atheists y exclusivamente se escribían en el nuevo foro en línea. Eventualmente este grupo escindido comenzó a también reunirse cara a cara. Meses después, las heridas que habían producido los escritos

humorísticos en el foro original todavía estaban abiertas. La persona que había escrito el comentario explícito burlándose de la religión, el cual he descrito en primer lugar, explicaba apasionadamente en una convención regional de librepensadores porqué se había creado el nuevo foro.

> "Rompimos con Prairie Atheists. Lloriquean demasiado. Se ofenden con demasiada facilidad. Deberían dejarse crecer las pelotas. Por ejemplo, yo colgué una imagen una vez que creó todo un problema con gente reportándome a los moderadores y un montón de gente se molestó. Así que un grupo de nosotros se fue y empezamos una página sin moderadores, donde todo vale. Es grandiosa".

De modo que el humor, y los desacuerdos sobre él, ayudan a cerrar algunas de las fisuras en la comunidad atea local sobre cuáles son los conceptos del yo comunes que deberían enfatizarse y en qué escenarios se hacen relevantes. Algunos de los miembros se enfocaban en la libertad asociada a la identidad atea, especialmente la libertad para expresarse a sí mismos en todas las circunstancias. Otras personas imaginaban una comunidad de ateos más gestionada y cohesiva que hiciese hincapié en el conjunto particular de principios morales que deben ser parte de una organización de no creyentes. El tipo de humor aceptable para ambos subgrupos variaba en consecuencia.

Discusión

Dado que el humor y la risa asociada a él ayudan a conformar la acción social en el grupo (Fine y DeSoucey 2005; Jefferson y otros 1987; Kuipers 2008) es importante incrementar nuestro conocimiento de los factores que puedan influir en las formas que toma el humor. Este artículo hace cuatro contribuciones primarias para lograr esta meta. Primero, a diferencia de la literatura psicológica sobre los estilos de humor, aquí se propone la existencia de estilos de humor grupal que varían de acuerdo al objeto del humor (interno/externo) y en su severidad (inofensivo/mordaz). Segundo, los datos de este estudio etnográfico de ateos y de evangélicos sugieren que los estilos de humor grupal no son aleatorios y que en cambio parecen estar relacionados al concepto del sí mismo del grupo, tanto en el sentido de cómo el grupo se piensa a sí mismo y piensa sobre los extraños. El concepto del sí mismo del grupo crea posibilidades para ciertos tipos de humor y cierra el paso a otros géneros humorísticos. Tercero, apunta a la posibilidad de que incluso dentro de los grupos que tienen estilos humorísticos bastante estables, las situaciones concretas y/o los individuos influyen en si las posibilidades de humor creadas por los estilos humorísticos son o no realizadas en la práctica. Parece un hecho común que ciertos individuos dentro del grupo tienden a iniciar las interacciones humorísticas, asumiendo el papel de personas

divertidas (es decir, el comediante o payaso del grupo), mientras que otras no. Cuarto, se demuestra aquí cómo la investigación sobre el conflicto en torno al humor puede arrojar luz sobre conflictos más profundos en torno a concepto del sí mismo del grupo y lo que significa ser un miembro del mismo. Observar el humor de esta manera aumenta las explicaciones teóricas existentes sobre el humor en los grupos pequeños (por ejemplo, Fine y Desoucey 2005; Holmes y Marra 2002), así como también sobre el uso del humor en los movimientos sociales (por ejemplo, Guenther y otros 2015; Kuipers 2008; Mulkay 1988; Owen y otros 2010).

Por ejemplo, el concepto de sí mismos que tienen los miembros del Lake Church hace hincapié en su creencia en la verdad del evangelio y en su estatus como pecadores rotos que intentan emular a Jesús. Personas ajenas al grupo, que no han tenido el tipo de relación personal con Jesús que sí han tenido los verdaderos cristianos, no están sometidas al ridículo y en cambio son objeto de lástima. Esto hace que el humor directo tienda a estar dirigido hacia adentro del grupo en vez de hacia fuera y también hace que el humor sea relativamente suave, en comparación con el agudo humor de los ateos. Burlarse de los no cristianos sería inapropiado porque entraría en conflicto con el concepto de sí mismo del grupo que los define como pecadores rotos intentando emular a Jesús. El blanco del humor en el pequeño grupo de Joel era por lo tanto las creencias y prácticas compartidas por los participantes del grupo. Aunque muchos en el grupo usaban el humor, este prevalecía cuando alguna persona "divertida", como el mismo Joel, asumía un papel humorístico. Conflictos causados por el humor eran prácticamente inexistentes en el grupo pequeño, excepto en aquellas ocasiones en las que un no-miembro, que compartía las creencias del grupo pero que no estaba integrado en la cultura grupal, estaba presente. Esta falta general de conflicto es congruente con el más bien homogéneo concepto del sí mismo expresado por los miembros del grupo pequeño.

El humor en Prairie Atheists era, por otra parte, muy diferente. El concepto del sí mismo sostenido en Prairie Atheists definía a los ateos como inteligentes, morales y libres, al tiempo que definía a los teístas como irracionales, inmorales y esclavos de sus creencias religiosas. La idea de que las personas religiosas son ilógicas y posiblemente no tan inteligentes como los ateos, es central en el humor de los ateos cuando se refieren a la religión. La religión y las personas religiosas eran caracterizadas como tontos, en otras palabras, gente de la que se puede uno burlar y que, comparados con los ateos "racionales", abren las posibilidades para el humor mordaz, especialmente porque la religión tiene un papel central en el concepto del sí mismo de ese grupo (Smith 2013). La religión se convierte así en objeto de burla a muchos niveles consistentes tanto con la incongruencia como

con teorías humorísticas sobre la superioridad. La religión es cómica porque no concuerda con la realidad empírica "objetiva" vivida por los ateos, y burlarse de ello es una forma en que los ateos afirman su superioridad sobre los teístas.

Aunque el concepto del sí mismo de los ateos creaba la posibilidad de tal humor mordaz dirigido hacia el grupo de referencia externo negativo, necesitaba de personas y lugares específicos para poder ser practicado. Las diferencias individuales entre los aspectos de los conceptos del sí mismo que eran enfatizados resultaban en distintos tipos de humor, que a veces eran ofensivos incluso para los miembros del propio grupo. Aquellos que ponían el énfasis en los aspectos relativos a la libertad del concepto del sí mismo de los ateos, era más probable que usasen un humor potencialmente ofensivo que aquellos que consideraban que ser ateo era algo moral. Esto resultaba en que algunos episodios eran más divertidos que otros y también causaba conflictos sobre tipos de humor potencialmente ofensivos en el foro en línea del grupo.

Aunque el humor era parte importante de la cultura de ambos grupos, el humor parece tener un papel más grande en Prairie Atheists que en Lake Church. Esto puede deberse a que el concepto del sí mismo de los ateos se centra en la racionalidad y que por lo tanto la incongruencia es una fuente importante de humor (Attardo 2008; Oring 2003). La creencia en Dios, que para los ateos es lo definitorio de la religión, es considerado por ellos como algo simplemente incompatible con la racionalidad. De allí que la yuxtaposición de la perspectiva teísta, entendida como basada en principios (no científicos) bíblicos, con la perspectiva "científica" de los ateos generase situaciones altamente humorísticas. Esta combinación puede contribuir a explicar cómo el humor es tan prevaleciente entre tantos grupos ateos más allá del descrito en este artículo (por ejemplo por Cimino y Smith 2007; Guenther 2014; Guenther y otros 2015; Heiner 1992).

Las investigaciones futuras deberían enfocarse en verificar y expandir las ideas presentadas aquí sobre la relación entre los estilos de humor y el concepto del sí mismo a nivel grupal. Por ejemplo, aunque parece ser cierto que algunas personas tienden meterse en el papel de comediantes, sería interesante explorar las dinámicas sociales que llevan a algunas personas a asumir ese papel más que otras. También sería importante examinar el grado en el que el concepto del sí mismo y el estilo humorístico están relacionados a diferentes tipos de grupos, diferente a los que tienen que ver con la religión. Adicionalmente debería ser posible usar las observaciones hechas aquí para generar hipótesis contrastables sobre los estilos de humor basados en el concepto grupal del sí mismo de determinados grupos.

Reconocimientos

Me gustaría agradecer a Nidia Banuelos, Courtney Bender, Michaela DeSoucey, Jan Doering, Alessandra Lembo, John Levi Martin, a los asistentes a mi presentación en la reunión de la Asociación Americana de Sociología en 2014 y a los tres revisores anónimos de *Qualitative Sociology* por sus muy útiles comentarios. Esta investigación fue apoyada por la National Science Foundation (Premio número SES-1333672).

Referencias

Abrams, Jessica R., y Amy Bippus. 2011. An intergroup investigation of disparaging humor. *Journal of Language and Social Psychology* 30 (2): 193–201.

Attardo, Salvatore. 2008. A primer for the linguistics of humor. En: *The Primer of Humor Research*, ed. Victor Raskin, 101–155. Berlin: Mouton de Gruyter.

Baker, Joseph O., y Buster G. Smith. 2015. *American secularism: Cultural contours of nonreligious belief systems*. Nueva York: New York University Press.

Balmer, Randall Herbert. 1989. *Mine eyes have seen the glory: A journey into the evangelical subculture in America*. Nueva York: Oxford University Press.

Bebbington, David W. 1989. *Evangelicalism in modern Britain: A history from the 1730s to the 1980s*. Londres: Routledge.

Bender, Courtney. 2003. *Heaven's kitchen: Living religion at God's Love We Deliver*. Chicago: University of Chicago Press.

Cann, Arnie, M. Ashley Norman, Jennifer L. Welbourne, y Lawrence G. Calhoun. 2008. Attachment styles, conflict styles and humour styles: Interrelationships and associations with relationship satisfaction. *European Journal of Personality* 22 (2): 131–146.

Chen, Guo-Hai, y Rod A. Martin. 2007. A comparison of humor styles, coping humor, and mental health between Chinese and Canadian university students. *Humor: International Journal of Humor Research* 20 (3): 215–234.

Cimino, Richard, y Christopher Smith. 2007. Secular humanism and atheism beyond progressive secularism. *Sociology of Religion* 68 (4): 407–424.

Cundall, Michael. 2012. Towards a better understanding of racist and ethnic humor. *Humor: International Journal of Humor Research* 25 (2): 155–177.

Davies, Christie. 1990. *Ethnic humor around the world: A comparative analysis*. Bloomington: Indiana University Press.

Davies, Christie. 2010. *The mirth of nations*. New Brunswick: Transaction Publishers.

Davis, Murray S. 1993. *What's so funny?: The comic conception of culture and society*. Chicago: University of Chicago Press.

Effler, Erika Summers. 2010. *Laughing saints and righteous heroes: Emotional rhythms in social movement groups*. Chicago: The University of Chicago Press.

Eliasoph, Nina, y Paul Lichterman. 2003. Culture in interaction. *American Journal of Sociology* 108 (4): 735–794.

Ferguson, Mark, y Thomas E. Ford. 2008. Disparagement humor: A theoretical and empirical review of psychoanalytic, superiority, and social identity theories. *Humor: International Journal of Humor Research* 21 (3): 283–312.

Fine, Gary Alan. 1983. Sociological aspects of humor. *En Handbook of Humor Research*, ed. Paul E. McGhee y Jeffrey H. Goldstein, 159–182. Nueva York: Springer-Verlag.

Fine, Gary Alan. 1984. Humorous interaction and the social construction of meaning: Making sense in a jocular vein. *Studies in Symbolic Interaction* 5: 83–101.

Fine, Gary Alan. 2012. Group culture and the interaction order: Local sociology on the meso-level. *Annual Review of Sociology* 38 (1): 159–179.

Fine, Gary Alan, y Michaela DeSoucey. 2005. Joking cultures: Humor themes as social regulation in group life. *Humor: International Journal of Humor Research* 18 (1): 1–22.

Fine, Gary Alan, y Lori Holyfield. 1996. Secrecy, trust, and dangerous leisure: Generating group cohesion in voluntary organizations. *Social Psychology Quarterly* 59 (1): 22–38.

Fominaya, Cristina Flesher. 2007. The role of humour in the process of collective identity formation in autonomous social movement groups in contemporary Madrid. *International Review of Social History* 52 (Supplement S15): 243–258.

Goffman, Erving. 1959. *The presentation of self in everyday life*. Nueva York: Doubleday.

Gouldner, Alvin Ward. 1979. *The future of intellectuals and the rise of the new class*. New York: Seabury Press.

Grammich, Clifford, Kirk Hadaway, Richard Houseal, Dale E. Jones, Alexei Krindatch, Richie Stanley, y Richard H. Taylor. 2012. 2010 U.S. *Religion Census: Religious Congregations & Membership Study*. Association of Statisticians of American Religious Bodies. Downloaded from the Association of Religion Data Archives www.TheARDA.com. Accessed 16 August 2016.

Guenther, Katja M. 2014. Bounded by disbelief: How atheists in the United States differentiate themselves from religious believers. *Journal of Contemporary Religion* 29 (1): 1–16.

Guenther, Katja M., Kerry Mulligan, y Cameron Papp. 2013. From the outside in: Crossing boundaries to build collective identity in the New Atheist movement. *Social Problems* 60 (4): 457–475.

Guenther, Katja M., Natasha Radojcic, and Kerry Mulligan. 2015. Humor, collective identity, and framing in the New Atheist movement. *Research in Social Movements, Conflicts and Change*, 38:203–27. Emerald Group Publishing Limited.

Habib, Rania. 2008. Humor and disagreement: Identity construction and cross-cultural enrichment. *Journal of Pragmatics* 40 (6): 1117–1145.

Heiner, Robert. 1992. Evangelical heathens: The deviant status of freethinkers in Southland. *Deviant Behavior* 13(1): 1–20.

Heintz, Sonja, y Willibald Ruch. 2015. An examination of the convergence between the conceptualization and the measurement of humor styles: A study of the construct validity of the Humor Styles Questionnaire. *Humor: International Journal of Humor Research* 28 (4): 611–633.

Holmes, Janet. 2000. Politeness, power and provocation: How humour functions in the workplace. *Discourse Studies* 2 (2): 159–185.

Holmes, Janet y Meredith Marra. 2002. Having a laugh at work: How humour contributes to workplace culture. *Journal of Pragmatics* 34 (12): 1683–1710.

Huller, Harry H. 1983. Humor and hostility: A neglected aspect of social movementanalysis. *Qualitative Sociology* 6 (3): 255.

Jefferson, Gail, Harvey Sacks, y Emanuel Schegloff. 1987. Notes on laughter in the pursuit of intimacy. En: *Talk and Social Organisation*, ed. Graham Button y John R.E. Lee, 153–205. Philadelphia: Multilingual Matters.

Kuipers, Giselinde. 2008. The sociology of humor. En: *The primer of humor research*, ed. Victor Raskin, 8:361–98. Humor Research. Berlin: Mouton de Gruyter.

Kuipers, Giselinde. 2015. *Good humor, bad taste: A sociology of the joke*. Berlin, Nueva York: Mouton de Gruyter.

Kutz-Flamenbaum, Rachel V. 2014. Humor and social movements. *Sociology Compass* 8 (3): 294–304.

Lamont, Michèle, y Virág Molnár. 2002. The study of boundaries in the social sciences. *Annual Review of Sociology* 28 (1): 167–195.

Larsen, Timothy. 2007. Defining and locating evangelicalism. En *The Cambridge companion to evangelical theology*, ed. Timothy Larsen y Daniel J. Treier, 1–14. Cambridge: Cambridge University Press.

LeDrew, Stephen. 2015. *The evolution of atheism: The politics of a modern movement*. Nueva York: Oxford University Press.

Lindsay, D. Michael. 2007. *Faith in the halls of power: How evangelicals joined the American elite*. Nueva York: Oxford University Press.

Martin, Rod A. 2007. *The psychology of humor an integrative approach*. Burlington: Elsevier Academic Press.

Martin, Rod A., Patricia Puhlik-Doris, Gwen Larsen, Jeanette Gray, y KellyWeir. 2003. Individual differences in uses of humor and their relation to psychological well-being: Development of the humor styles questionnaire. *Journal of Research in Personality* 37 (1): 48–75.

Merton, Robert King. 1968. *Social theory and social structure*. Nueva York: Free Press.

Meyer, John C. 2000. Humor as a double-edged sword: Four functions of humor in communication. *Communication Theory* 10 (3): 310–331.

Mulkay, Michael J. 1988. *On humour: Its nature and its place in modern society*. Cambridge: Polity Press.

Naples, Nancy A. 1996. A feminist revisiting of the insider/outsider debate: The 'outsider phenomenon' in rural Iowa. *Qualitative Sociology* 19 (1): 83–106.

Oring, Elliott. 2003. *Engaging humor*. Urbana: University of Illinois Press.

Owens, Timothy J., Dawn T. Robinson, y Lynn Smith-Lovin. 2010. Three faces of identity. *Annual Review of Sociology* 36 (1): 477–499.

Pew Research Center. 2015. *America's changing religious landscape*. http://www.pewforum.org/files/2015/05/RLS-08-26-full-report.pdf. Consultado el 16 de febrero, 2016.

Raskin, Victor. 1985. *Semantic mechanisms of humor*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.

Robinson, Dawn T., y Lynn Smith-Lovin. 2001. Getting a laugh: Gender, status, and humor in task discussions. *Social Forces* 80 (1): 123–158.

Rosenberg, Morris. 1979. *Conceiving the self*. Nueva York: Basic Books.

Sacks, Harvey. 1974. An analysis of the course of a joke's telling in conversation. En: *Explorations in the ethnography of speaking*, ed. Richard Bauman y Joel Sherzer, 337–353. Cambridge: Cambridge University Press.

Smirnova, Michelle. 2014. What is the shortest Russian joke? Communism. Russian cultural consciousness expressed through Soviet humor. *Qualitative Sociology* 37 (3): 323–343.

Smith, Christian. 1998. *American evangelicalism: Embattled and thriving*. Chicago:University of Chicago Press.

Smith, Jesse M. 2011. Becoming an atheist in America: Constructing identity and meaning from the rejection of theism. *Sociology of Religion* 72 (2): 215–237.

Smith, Jesse M. 2013. Creating a godless community: The collective identity work of contemporary American atheists. *Journal for the Scientific Study of Religion* 52 (1): 80–99.

Stieger, Stefan, Anton K. Formann, y Christoph Burger. 2011. Humor styles and their relationship to explicit and implicit self-esteem. *Personality and Individual Differences* 50 (5): 747–750.

Sumerau, Jason E., y Ryan T. Cragun. 2016. 'I think some people need religion': The social construction of nonreligious moral identities. *Sociology of Religion* 77 (4): 386–407.

Swidler, Ann. 2001. *Talk of love: How culture matters*. Chicago: University of Chicago Press.

Terrion, Jenepher Lennox, y Blake E. Ashforth. 2002. From 'I' to 'we': The role of putdown humor and identity in the development of a temporary group. *Human Relations* 55 (1): 55–88.

Tsakona, Villy, y Diana Elena Popa. 2011. Humour in politics and the politics of humour: An introduction. En: *Studies in political humor: In between political critique and public entertainment*, ed. Villy Tsakona y Diana Elena Popa, 1–30. Amsterdam: John Benjamins.

Turner, John C., Penelope J. Oakes, S. Alexander Haslam, y Craig McGarty. 1994. Self and collective: Cognition and social context. *Personality and Social Psychology Bulletin* 20 (5): 454–463.

Williamson, David A., y George Yancey. 2013. *There is no god: Atheists in America*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.

Woodberry, Robert D., y Christian S. Smith. 1998. Fundamentalism et al: Conservative protestants in America. *Annual Review of Sociology* 24 (1): 25–56.

Zuckerman, Phil. 2012. *Faith no more: Why people reject religion*. Nueva York: Oxford University Press.

Capítulo III

RESIGNIFICANDO LAS IDENTIDADES ESTIGMATIZADAS

El estigma es un tema clásico de la sociología (Goffman 1963). Desde la perspectiva durkheimiana las sociedades tienen la necesidad de definir algunas personas o características como ahorrante y excluirlos de la sociedad. De hecho, la religión es uno de los fenómenos sociales que más propicia la estigmatización. Sin embargo, la práctica religiosa también tiene una vocación histórica de ser una manera en que grupos parias pueden contrarrestar tal estigmatización. En la Biblia la figura de la paria aparece en la forma de leprosos, samaritanos y gentiles. La estigmatización como paria fue crucial en el origen del cristianismo mismo.

El capítulo de Winder aporta un retrato de la situación de los negros gay, doblemente excluidos, y de como, en un espacio no religioso, utilizan las praacticas religiosas de las iglesias protestantes negras para apuntalar su estatus. Cuentan sus historias de rechazo y utilizan discursos, metáforas e imágenes religiosas para revalorizar su forma de ser. McDowell examina la música de jovenes cristianos y jóvenes musulmanes que utilizan la música punk para trabajar y superar la estigmatización. Los cristianos usa su música para desarrollar un mensaje que se adapte a las perspectivas de jóvenes. Los jóvenes musulmanes lo tienen más difícil ya que tiene que navegar entre el rechazo social de su religión y el rechazo por parte de su co-religionarios a su subcultura. En los dos casos la música punk les ayuda formar su propia identidad sin rechazar su religión de origen.

En su conmovedor capítulo, Naderi examina la situación que enfrentan los hombres musulmanes en los EE. UU. en la era pos-11/9, donde cualquier práctica musulmán en pública puede suscitar el rechazo o alarma. Muchos hombres musulmanes terminan dejando de lado las prácticas de indentidad —como el uso de barbas o el no extender la mano a mujeres— sencillamente para no ser objeto de escarnio público o el objeto de atención por agentes de seguridad.

Goffman, E. 1963. *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*. Nueva York: Simon & Shuster

GRITÁNDOLO FUERTE Y CLARO: LA RELIGIÓN Y EL DESARROLLO DE IDENTIDADES NEGRAS GAYS*

7

Terrell J. A. Winder[1]

Muchas iglesias demonizan a mucha gente… Necesitas discernimiento espiritual para saber a cuál iglesia ir y de cuál tomar lecciones. –Lawrence

Escuche esto en la iglesia el domingo: No puedes evitar que te muerda la serpiente, pero puedes evitar que el veneno entre en tu sistema. –Henry

Muchos hombres negros[2] y gays están expuestos a mensajes religiosos sobre la sexualidad. Las citas de arriba con las que se abre este artículo resaltan la tensión crítica entre la identificación del yo racial y sexual por un lado y las enseñanzas religiosas experimentadas por hombres jóvenes negros y gays. Lawrence[3] expresa el profundo dilema de negociar los mensajes negativos de las comunidades eclesiásticas sobre la sexualidad, mientras se sigue siendo un practicante de la fe. Henry, por contraste, se apropia de una lección de un sermón religioso que ha escuchado en la iglesia para contrarrestar ideas y mensajes anti-gay. Las dos citas resaltan el papel de la religión en la socialización de los hombres negros gays, incluyendo tanto los desenfrenados mensajes negativos basados en la religión, como los aspectos más positivos de pertenecer a una comunidad religiosa. Tomando de las observaciones de la religiosidad en una organización secular que atiende a hombres negros y gays, este artículo trata sobre cómo estos jóvenes mitigan las experiencias negativas con las instituciones y enseñanzas religiosas e intentan dar sentido a las presumibles incompatibilidades entre sus identidades religiosas y sexuales.

Las organizaciones de atención a los jóvenes han tenido un papel constructivo ayudando a jóvenes y jóvenes adultos LGBT a explorar sus identidades (Boxer 1996). Sin embargo, sabemos menos sobre como los hombres jóvenes negros y gays negocian

* Originalmente publicado como Terrell J. A. Winder. "Shouting it Out": Religion and the Development of Black Gay Identities. *Qualitative Sociology* 38, 375-394 (2017) Traducido y publicado aquí con permiso de Springer Nature.

1 Universidad de California, Los Angeles, Sociología, 263 Haines Hall, 375 Portola Plaza, Los Angeles CA 900095, EEUU.

2 Capitalizamos los nombres *Negro* y *Negros* cuando así lo hace el autor en el original en inglés. *(N. del T.)*

3 Todos los nombres de personas y lugares han sido cambiados para proteger la confidencialidad de los participantes.

los mensajes religiosos raciales y de identidad sexual en el marco institucional. Basándome en trabajos anteriores que han identificado la deslegitimación por parte de maestros religiosos anti-gay (Pitt 2010) y la importancia de la espiritualidad religiosa personal para los jóvenes (Kubicek y otros 2009), analizo el papel de la participación en las organizaciones de desarrollo juvenil en la ayuda a los jóvenes en 1) recibir mensajes autorizados de enseñanza religiosa y 2) trabajar colectivamente en recuperar y redirigir mensajes religiosos. Además, combinando la experiencia religiosa individual con las expresiones de fe colectiva, el análisis hecho aquí contribuye al conocimiento de la religión en la vida cotidiana.

Específicamente, este artículo mostrará como los hombres jóvenes negros y gays en una organización comunitaria 1) se apropian de las enseñanzas religiosas para explicar las dificultades y la homofobia, 2) negocian una identidad religiosa y sexual a raíz de mensajes religiosos negativos a lo largo de la niñez relacionados con la homosexualidad y 3) usan el espacio organizacional para recargar y recrear el sentido de comunidad religiosa. Usando la observación participativa, este estudio ilumina las estrategias que los jóvenes emplean dentro de los espacios de las organizaciones no-religiosas para internalizar los mensajes religiosos que sean favorables a lo gay y a los proponentes de esos mensajes. Adicionalmente, analicé las maneras en que la organización puede, intencionalmente o no, estructurarse para imitar los servicios de devoción religiosa, en particular las prácticas relacionadas con la iglesia, como gritar[4] y llamar y responder[5]. Tomados en conjunto, los análisis sugieren que mientras que el dogma religioso puede transmitir lecciones homofóbicas dañinas que con las que los jóvenes luchan a lo largo de toda la adultez joven, algunos aspectos de las enseñanzas religiosas y las comunidades pueden ser usadas en las organizaciones LGBT, tanto estructural como sustantivamente, para ayudar a los jóvenes a enfrentar la adversidad y la transición a la adultez.

Reconciliando identidades religiosas y sexuales contradictorias

Las iglesias y las instituciones religiosas han sido pilares políticos, sociales y morales importantes de las comunidades negras (véase Morris 1986), pero también han sido asociadas a la homofobia. Mientras que algunos estudios han documentado los beneficios de la religiosidad para la salud (Foster y otros

4 El gritar es una práctica religiosa que a menudo se encuentra en las iglesias Negras y ha sido vinculada a las danzas africanas. En las iglesias cristianas contemporáneas Negras, la danza es a menudo vinculada al Espíritu Santo y al ser tomado por el espíritu al punto de hacer movimientos de gozo (véase Holmes 2004).

5 Los responsorios están asociados a las iglesias Negras y son una experiencia colectiva en la que el pastor o predicador es alentado y su mensaje reforzado a través de las expresiones vocales de los congregantes (véase Costen 2010).

2011; Koenig y otros 1998; Oxman y otros 1995; Pardini y otros 2000), otros han documentado las muchas maneras en que la teología anti-gay ha afectado negativamente las respuestas de las iglesias al HIV/SIDA, el comportamiento homosexual y el desarrollo de las identidades LGBT (Alder y otros 2007; Fullilove y Fillilove 1999; Smith y otros 2005 y Ward 2005). En consecuencia, algunos estudiosos han descubierto el ambiguo papel de la religión entre hombres jóvenes negros y gays: por lo general, pertenecer a una comunidad religiosa puede ser beneficioso, pero la homofobia abierta puede resultar muy perjudicial (Kubicek y otros 2009).

Las investigaciones sobre los niveles de homofobia dentro de varias comunidades étnicas han sido poco concluyentes. Por un lado, altos niveles de religiosidad y de práctica religiosa entre Negros han sido asociadas positivamente con altos niveles de desaprobación hacia la homosexualidad (Glick y Golden 2010; Lewis 2003; Negy y Eisenman 2005). Dados los fuertes lazos históricos de la comunidad Negra con las instituciones religiosas, los investigadores han argüido que los negros están más probablemente expuestos a actitudes negativas sobre su sexualidad de manera más consistente (Barnes y Meyer 2012). Las enseñanzas religiosas negativas pueden ser un asunto más problemático, porque las personas de color LGBT es más probable que residan en comunidades de gente de color en vez de en los predominantemente blancos enclaves gays (Cantu 2009, Moore 2010b, Ocampo 2012), quizás contribuyendo a la cantidad de homofobia racial a la que están expuestos. Esto no quiere decir los entornos religiosos predominantemente negros sean más homofóbicos que otros, sino que la importancia de la religión dentro de la comunidad Negra somete a sus miembros a más situaciones de sentimientos anti-gay, enseñanzas homofóbicas e incluso comentarios abiertamente despectivos. Dadas las relaciones contenciosas entre la homosexualidad y las iglesias Negras, es importante examinar los mecanismos empleados por los jóvenes para combatir las críticas basadas en la religión durante el tránsito a la adultez.

Al mismo tiempo, estudios sobre hombres negros y gays han resaltado las múltiples formas en las que el sentido de comunidad religiosa y la implicación en las actividades de la iglesia, las reuniones sociales y oficios religioso, pueden ser beneficiosos para el desarrollo sicológico de las personas LGBT (Pitt 2010, Walker y Longmire-Avital 2913). Mucha de la investigación que ha examinado las formas en las que las personas LGBT que también son religiosas comprensiblemente han identificado cómo pueden negociar esas identidades dentro de organizaciones religiosas e iglesias (Fuist y otros 2012, O'Brien 2004, Pitt 2012, Rodríguez y Ouellette 2000, Thumma 1991).

Tomando en cuenta el lugar central de la iglesia en la comunidad negra, esperaríamos que la cultura y enseñanza religiosas tuvieran un papel en la socialización de los hombres jóvenes negros y gays, incluso en contextos no religiosos. Por ejemplo, la participación en las comunidades religiosas puede tener importancia en ayudar a los jóvenes negros gays a enfrentar los retos cotidianos relacionados con el VIH, al tiempo que transmiten nociones negativas del comportamiento homosexual (Foster y otros 2011). Tales casos pueden verse en el condado de Los Ángeles donde, siguiendo el diagnóstico positivo de VIH, afro-americanos MSM[6] son el grupo menos probable que se someta a tratamiento en los tres meses siguientes y el grupo que menos alcanza la supresión del virus (Frye 2014). Las investigaciones sugieren que las iglesias que asisten a los LGBT en Los Ángeles, específicamente, han proporcionado un espacio seguro para aquellos que se enfrentan a los efectos de la infección de VIH (Leong 2006).

En la sociología de la religión el concepto de "religión vivida" ha sido propuesto para estudiar y comprender las expresiones, prácticas y creencias individuales que son incorporadas a las actividades cotidianas (McGuire 2008, Talvacchia y otros 2014). Tal como lo define McGuire (2008, 16) "El foco en la religión individual necesita examinar no solo las creencias, las ideas religiosas y los valores morales de la gente (es decir, los aspectos cognitivos de la religión), sino también, y más importante, sus prácticas espirituales cotidianas, que incluyen sus experiencias y expresiones corporales y emocionales tanto como las religiosas". Mientras que este foco en la experiencia religiosa individual indica un alejamiento de la devoción formal, McGuire (2008) también afirma el papel de las experiencias, realidades y mundos religiosos derivados y construidos colectivamente. El foco en la religión viva ilumina la forma en que la práctica religiosa puede ser usada para justificar y dar sentido a los cambios y reveses cotidianos en las vidas de los jóvenes adultos estudiados aquí.

Anteriores investigaciones que han considerado las prácticas religiosas de los hombres negros gays han identificado las múltiples maneras en las que estos responden a la estigmatización basada en la religión. Apoyándose en la teoría de la disonancia cognitiva de Festinger, Pitt (2010) observó que el método primario para combatir los mensajes negativos que provenían de la autoridad religiosa entre los hombres negros gays es el de desacreditar o deslegitimar al mensajero. Él arguye que, dada la probabilidad de que los hombres negros gays permanezcan fuertemente vinculados a la comunidad negra, es más probable que experimenten estos fuertes movimientos anti-gay de manera negativa (Pitt 2010). Igualmente Kubicek y otros (2009,15) han hallado que entre los hombres negros que tienen sexo con otros hombres, los mensajes religiosos positivos eran típicamente

6 *Del inglés* men who have sex with men, *"hombres que tienen sexo con hombres". (N. del T.)*

incorporados a las "relaciones individuales o personales con más poder", mientras que los mensajes religiosos negativos eran "reenfocados o rechazados" pasados cierto tiempo. Shallenberger (1996) halló tendencias similares a adoptar prácticas espirituales individualistas entre una población predominantemente compuesta por mujeres blancas lesbianas y hombres gays. Estos estudios, sin embargo, no explican cómo o porqué los hombres jóvenes negros gays llegan a mantener internamente, y a mostrar públicamente, identidades negras gays frente a los otros en sus mundos sociales. Al examinar las prácticas religiosas individuales vividas por los hombres negros gays podemos elucidar los caminos por los que se reclama una identidad negra gay dentro de un entorno hostil. Mi investigación busca identificar exactamente cómo los adultos jóvenes de Los Ángeles son capaces de readaptar y afirmar una teología y práctica religiosa por sí mismos dentro de un espacio organizacional dedicado a alentar la exitosa confluencia de sus identidades religiosas, sexuales, raciales y otras.

Marcos teóricos

La interseccionalidad aporta un marco práctico para el análisis de la marginalización y el desarrollo de la identificación del sí mismo de los hombres jóvenes negros y gays. Propuesta por el estudioso legal Kimberle Crenshaw (1991), la interseccionalidad fue empleada para evaluar la política y la interconectividad del racismo y el sexismo entre mujeres de color. Otras investigaciones arraigadas en las Teorías Negras Feministas han defendido el uso de la interseccionalidad como marco para estudiar el impacto de la raza, género y sexualidad (entre otros aspectos) sobre el individuo (Collins 2000, Crenshaw 1991, Hancock 2007, Moore 2010a, 2012). Estos análisis se centran en la institución sistemática de la opresión sobre las trayectorias de vida al explorar las experiencias de marginalización y subyugación de identidades minoritarias múltiples.

Debido al sistema dual de opresión al cual los individuos negros homosexuales están sometidos, que estigmatiza la homosexualidad y perpetúa el racismo, los efectos multiplicativos de estas identificaciones minoritarias han dejado a las personas LGBT negras marginadas, tanto de la comunidad negra, como de la comunidad gay blanca establecida (Han 2007). Manalansan y Martin (1996) han caracterizado esta experiencia como una de "doble minoría" de identificación tanto con una minoría racial como son una sexual. Entender estos vínculos entre los sistemas múltiples de opresión puede iluminar las matrices acumulativas del sexismo, clasismo, racismo y heterosexismo. Tal como han explicado Baca, Zinn y Dill (1996, 326) "La idea de una matriz es que varios sistemas fundamentales trabajan con y a través de los otros. Las personas

experimentan la raza, la clase, el género y la sexualidad de maneras diferentes dependiendo de su ubicación social en las estructuras de raza, clase, género y sexualidad". La interseccionalidad proporciona, por lo tanto, un marco práctico para mejor comprender la experiencia singular de los jóvenes negros y gays en su lucha contra la homofobia y el heterosexismo.

Para comprender mejor la intersección de las múltiples identidades en este estudio, es útil considerar las teorías del desarrollo de la identidad. La investigación contemporánea sobre el desarrollo de la identidad y la conceptualización del sí mismo considera al individuo como "un narrador que usa imágenes, tramas, personajes y temas como autor de una vida en el mundo socio cultural" (McAdams y Olson 2010, 10). Comprender a la persona en desarrollo como a un autor continuo que trabaja para narrar una historia de vida conectada es importante para los jóvenes que trabajan para crear una conceptualización innata del sí mismo que racionalice sus experiencias actuales y especialmente para jóvenes gays estigmatizados. Laumann y sus colegas (1994, 291) escriben "El desarrollo de la identificación propia como homosexual o gay es un estado sicológico y social complejo, algo que en una sociedad se logra solo con el tiempo, a menudo con luchas y dudas personales considerables, esto sin mencionar la incomodidad social. La religión y las creencias religiosas pueden ser parte fundamental en la comprensión de estos aspectos diferentes de la construcción de identidad y de la construcción narrativa (Yip 2003).

Las teorías interseccionales han sido usadas para entender la socialización de las minorías raciales y sexuales. Estos estudios que examinan las identidades de hombres negros gays (Crichlow 2004, Hawkeswood 1996, Hunter 2010, Icard 1986), han resaltado cómo la raza, la sexualidad y la religión modelan y conforman las identidades de estos sujetos. Icard (1986) resalta las maneras en que los hombres negros que se enfrentan a sentimientos conflictivos sobre sus identidades sexuales pueden convertirse en "hombres gays negros" o en "hombres negros gays" al escoger entre la precedencia de sus identidades raciales o sexuales. Así mismo, los estudios sociológicos tanto de Hawkeswood (1996) como los de Hunter (2010), hacen hincapié en las maneras en las que los hombres negros gays entienden sus identidades gays. Arguyen que, mientras muchos trabajos consideran que bien la raza o bien la sexualidad dominan como los identificadores principales, en muchos casos los hombres negros gays expresan que aspectos del sí mismo son iguales e inextricables (véase Bowleg 2008).

En este proyecto el uso de un marco interseccional permite develar los procesos que influyen en el lugar social específico de estos hombres jóvenes pertenecientes a minorías sexuales y raciales. Entendiendo las estrategias que los hombres jóvenes negros y gays usan en respuesta a experiencias homofóbicas específicas, este proyecto elucida las formas en que la juventud es entrenada para

que responda a estas actitudes homofóbicas de sus pares. Este estudio se basa en investigaciones previas que examina el papel de las organizaciones de desarrollo para jóvenes no-religiosos en la negociación de las identidades religiosas y sexuales entre hombres jóvenes negros y gays como religión vivida.

Recolección de datos, contextos y análisis

Este estudio se basa en datos etnográficos y entrevistas que fueron hechas en la organización comunitaria para la prevención y tratamiento del VIH de Los Ángeles, UpLiftLA, durante un periodo de 18 meses. Cada entrevista tuvo una duración de entre 30 y 120 minutos y versó sobre cuatro temas principales: el desarrollo de la identidad racial, el desarrollo de la identidad sexual, el desarrollo de la identidad de género y la participación organizacional. Todos los participantes tenían entre 18 y 31 años y la media de edad era de 24 años. También recopilé datos etnográficos en reuniones semanales durante un periodo de 18 meses. Aunque inicialmente los jóvenes mostraron cautela ante mi presencia como "investigador" dentro del espacio, mi identidad como hombre joven negro y gay, y mi participación regular en las discusiones semanales, facilitaron la incorporación de estos jóvenes al estudio. Luego de algunas semanas en las que asistí consistentemente a las reuniones semanales, el miedo de los jóvenes a que "solo nos *uses* para la investigación" había desaparecido. Comenzaron a sentirse cómodos con mi presencia y con participar en mi proyecto y eventualmente me incorporaron al grupo como miembro. Mi investigación se amplió a la recolección de notas de campo etnográficas durante las reuniones semanales, eventos fuera de la sede del grupo (por ejemplo, presentaciones educacionales, conferencias y bailes[7]) y reuniones sociales informales (por ejemplo, clubs, fiestas de cumpleaños, meriendas y cenas). El encuadramiento de estos jóvenes como "juventud transicional" por parte de la organización es algo distintivo, ya que se consideran que están entrando a una nueva fase de maduración, "adultez emergente" (Arnett 2007). Al considerar esta población como adultos emergentes podemos más fácilmente identificar la naturaleza pedagógica del espacio como un lugar para "trabajar" la conciliación de identidades aparentemente dispares.

UpLiftLA es una organización sin fines de lucro fundada en 1992 que lleva adelante un programa juvenil de liderazgo y educación sanitaria principalmente para hombres jóvenes negros y gays. Está ubicada en un discreto edificio del centro de Los Ángeles. Se enfoca en jóvenes de entre 14 y 29 años y es una organización que ha sido particularmente importante en el trabajo con la comunidad local gay que asiste a las sesiones de baile *House/Ballroom* y latino, lo que ha llevado a una presencia significativa de hombres jóvenes negros en ese espacio. Al pasante, el

7 Estos bailes estaban asociados a la *LGTB African American House/Ballroom*. Los bailes eran competencias entre varias "casas" e individuos que competían en varias categorías (véase Bailey 2013).

edificio le parecerá poco más que un depósito común, pero al entrar se topará con una escalera que conduce a una serie de oficinas de la organización. Un pequeño letrero en la puerta con el nombre de la organización que es el único signo externo.

Hombres jóvenes de todo el condado de Los Ángeles (a veces también de condados vecinos), asisten semanalmente en esta organización a reuniones de liderazgo y a los servicios de pruebas de VIH. Los jóvenes que llegan temprano esperan en una sala junto al espacio de reuniones, allí comparten comida, charlan sobre los últimos chismes y ven televisión. Cuando va a comenzar la reunión, los participantes pasan a la sala principal donde los asientos han sido dispuestos en círculo.

Estas reuniones semanales de liderazgo versan sobre tópicos como la prevención del VIH y enfermedades de transmisión sexual (ETS), cómo manejar "las cartas" que te han tocado en la vida, cómo establecer una relación gay positiva y sobre los roles sexuales. Además de estas reuniones de liderazgo, UpLiftLA ofrece servicios de prevención de VIH/SIDA, educación sanitaria, pruebas de ETS y consejería individualizada. Dado que identificar comunidades LGBT de color puede ser difícil (Moore 2006, 2010a, b, 2011), he elegido a la organización UpLiftLA porque es una organización bien conocida entre la comunidad gay negra, porque se ocupa de la población que yo buscaba y porque me ofrecía una muestra consistente en el tiempo.

Durante el tiempo que pasé en UpLiftLA observé a 125 diferentes jóvenes gay de color (principalmente negros) en las reuniones semanales de liderazgo. Casi el 70 % de estos jóvenes solo asistieron a entre una y tres reuniones, lo cual limitó mi capacidad para hacer entrevistas de seguimiento de toda la muestra. Finalmente, hice 26 entrevistas en profundidad con hombres jóvenes negros que se identificaban a sí mismos como gays, bisexuales y pansexuales. En cualquier momento, cualquiera de ellos podía mudarse a otro estado, encontrarse en situación de vivir en la calle o casi desaparecer luego de encontrarse desempleados, todo lo cual dificultaba el proceso de localizar a los individuos. Al momento de realizar las entrevistas, 56 % de los sujetos estaban empleados, 26 % eran estudiantes a tiempo completo y el restante 18 % estaban desempleados. Aunque las entrevistas resultasen en una muestra no representativa del grupo, al combinar las respuestas a las entrevistas con la observación etnográfica, fui capaz de registrar cómo las personas hablan sobre su espiritualidad y religión de manera individual, así como observar su comportamiento y acciones en el contexto del grupo más amplio.

La mayoría de los entrevistados se identificó principalmente como negro o afro-americano (n=24/26), y preferían descriptores masculinos (es decir, varón, hombre, pronombres personales masculinos, etc.) (n=25/26). Como parte de

los requisitos del estudio, todos los participantes entrevistados se identificaron como miembros de la comunidad negra más amplia, vía su ubicación geoespacial y su participación en círculos sociales dominados por otros jóvenes adultos identificados como negros. Setenta y ocho por ciento de los entrevistados se identificó a sí mismo como gay u homosexual, mientras que otro 22 % se identificó como bisexual o pansexual. A lo largo de este artículo, uso "gay" como un término que comprende a todos los que se identifican como pansexual o bisexual, dado que estos jóvenes frecuentemente se incluían a sí mismos como parte de la "Comunidad Negra Gay". La mayoría de los entrevistados residía en California al momento de realizar la entrevista y casi el 80% eran originarios de Los Ángeles (*n*=20). Las entrevistas fueron hechas en persona con 24 miembros residentes en Los Ángeles en la locación de su preferencia (por ejemplo, en el hogar del entrevistado, café local, parque público, etc.), y dos entrevistados que vivían fuera del estado hicieron las entrevistas vía llamadas de video de Skype. Todos los nombres y características de identificación han sido cambiados para proteger la identidad de los participantes y su confidencialidad.

He organizado y analizado las notas de campo etnográficas y los datos de las entrevistas a través de un proceso de análisis *abductivo* que implica el análisis en detalle de los datos a la luz de la literatura teórica relevante (Timmermans y Tavory 2012). Para este estudio la literatura relevante incluí estudios sobre socialización sexual en el proceso de alcanzar la mayoría de edad, formación de la identidad sexual, interseccionalidad, actitudes entre los negros hacia la homosexualidad y el papel de las instituciones en la formación de la identidad. A la luz de esta literatura se resaltaban situaciones específicas en las entrevistas en profundidad y en las observaciones etnográficas. El análisis se enfocó en las instancias en las que los jóvenes instruía a otros sobre cómo percibir sus identidades raciales y sexuales a través de las enseñanzas religiosas, las referencias específicas a palabras negativas tales como pecado, infierno y condena, y las exclamaciones religiosas o expresiones como por ejemplo gritar "Aleluya" y "¡Sí Dios!". Agrupé todas estas instancias en documentos separados y las examiné buscando variaciones y factores comunes a través del proceso de codificación y escritura de memos. Luego reconstruí el análisis resultante basándome en cómo los jóvenes veían su propia sexualidad y cómo la interacción grupal sancionaba y valoraba las demostraciones y manifestaciones particulares del ser hombres negros y gays. Una vez surgido un grupo básico de temas analíticos, continué recogiendo datos buscando casos negativos. Codifiqué separadamente los datos de la observación etnográfica línea por línea de acuerdo a los temas emergentes que estuviesen relacionados con los datos de las entrevistas. Distingo los datos de las entrevistas de los etnográficos usando "entrevistado" o "E" para referirme a los primeros y "extractos de notas de campo" para los segundos.

Pecando sin reconciliación

Dado que la idea predominante entre las comunidades religiosas cristianas en los Estados Unidos es que la homosexualidad es una desviación, los jóvenes que han crecido en comunidades y familias que asisten a las iglesias frecuentemente son el blanco de mensajes anti-gay desde edades muy tempranas. Tal exposición a relaciones variadas y a veces tenues entre jóvenes gays y las comunidades cristianas (Talvacchia y otros 2014). Mis hallazgos revelan conflictos sexuales y religiosos muy enraizados en muchos de mis entrevistados. Más de la mitad de ellos (15/26) afirmaron que sus familias, amigos y pares, tenían respuestas negativas a la homosexualidad. En cada entrevista, se pidió a los entrevistados (E) describir los mensajes que habían recibido al identificarse como gay, bisexual o pansexual. Algunas de las palabras que se usaron en esos mensajes para describir su sexualidad incluían "abominación" (E3, E25, E4, E21, E16), "un pecado" (E3, E8, E12, E19, E25, E2), "[todos los gays] se irán al infierno" (E8, E17, E25, E21, E20, E13, E11), "moralmente malo" o "inmoral" (E25, E21, E15, E13), "en contra de Dios" (E16), "[deberías] rezar hasta que se pase" (E3), "condena" (E17) y "[ser gay] está mal, de acuerdo con la Biblia" (E24). Estas respuestas denotan las enseñanzas religiosas profundamente negativas a las que estos hombres jóvenes negros estaban expuestos.

Identidades gay y comunidades eclesiásticas

¿Qué significan estos mensajes negativos para hombres negros y gays en tránsito hacia la adultez? Dos entrevistados dan ejemplos concretos de cómo estas interacciones han conformado sus identidades. Gary, quien tenía 26 años y era hijo de un pastor, hablaba con cierto dolor de sus experiencias de niño y de cuando se dio cuenta de que era gay:

> Esto va a sonar un poco cliché, pero siempre supe que yo era diferente. Y recuerdo haber aprendido sobre la homosexualidad en la iglesia y siempre me interesaba mucho porque yo crecí en la iglesia de la que mi padre era el pastor. De modo que como me interesaba mucho la homosexualidad, siempre estaba buscando cosas sobre eso en la Biblia. Y aunque probablemente no me identifiqué como gay hasta que llegue a la universidad, ya me había enamorado de otros chicos en la secundaria, pero en aquel momento no me había dado cuenta de lo que era.

De este ejemplo queda claro que las tempranas experiencias de Gary en la iglesia le despertaron el interés en su propia sexualidad, la cual siguió en estado latente sin realizar hasta llegar a la universidad. Es bien sabido que a las personas que pertenecen a comunidades profundamente religiosas, en las que la

homosexualidad es rechazada, les es más difícil aceptar sus propias identidades homosexuales (Buchanan y otros 2001; Clarke y otros 1989; Wagner y otros 1994). Gary señalaba que la Biblia era su punto de referencia para entender la homosexualidad. Aunque algunas personas LGTB han llegado a interpretar textos religiosos de forma que validan su sexualidad (Yip 2005), usar la Biblia para entender la sexualidad, especialmente la homosexualidad, resultó frustrante para Gary. Además, el hecho de ser hijo de un predicador aumentaba la conflictiva interacción entre religión, raza y sexualidad. A pesar de su propio interés de "buscar" a la homosexualidad en la Biblia, esto no le ayudo a reconocer estos sentimientos u orientaciones de "enamoramiento" en sí mismo. Tal como afirmó en la entrevista, Gary recibió mensajes específicos que igualaban la homosexualidad al "pecado", "abominación" o simplemente a lo "moralmente mal", a medida que maduraba dentro del ambiente de la iglesia. Me contó la historia del día en que encontró con el obituario de un tío suyo gay y de la conversación que tuvo con su madre al respecto:

> Le estaba preguntando a mi mamá cómo había muerto y él era gay. Había algo al respecto [su sexualidad] y fue asesinado. Creo que era algo relacionado con que era gay y muy extravagante, ese tipo de cosas. Así que le pregunté si eso quería decir que él estaba en el infierno, y me contesto que sí. Así que esas eran el tipo de cosas, los más tempranos mensajes que recibí y, de alguna manera, sigo recibiendo.

Este pasaje ilustra que las formas en las que ser gay y extravagante son vistas como reprensibles. La madre de Gary le explicó a este que su tío había sido asesinado por ser gay y por expresar su sexualidad de manera extravagante. En vez de condenar un acto de violencia contra un miembro de la familia, la madre juzgaba a la víctima y sugería su condena eterna en el infierno.

Estas experiencias tempranas tendían a ser particularmente derogatorias para estos hombres jóvenes quienes recordaban que otros, y ellos mismos, eran comúnmente condenados al infierno. Un hombre bisexual de 21 años, Rahsaam, me invitó a su casa y me repitió algunos de los mensajes despreciativos que recibió. En el modesto piso al fondo de una calle ciega en el que vivía me contó:

> Bueno [respecto a ser] negro y bisexual el primer mensaje que recibí era que me iba al infierno, era un pecado y una elección que hacía yo solo. Mis padres no lo aprobaban. Bueno *definitivamente* no aprobaban la homosexualidad en lo absoluto. El mensaje que recibí después de eso era que cualquier hombre gay tenía VIH y que eran enfermos y repulsivos. Esos fueron más o menos los dos primeros mensajes que recibí.

Rahsaan, como Gary, hace hincapié en que su sexualidad era percibida no como un pecado o una condena al infierno, sino también como algo "repulsivo" que conducía a la enfermedad. De su respuesta es evidente que los mensajes que Rahsaan recibía sobre su homosexualidad no solo eran desaprobatorios, también

asociaban la homosexualidad con estar enfermo y ser moralmente deficiente. La conexión entre la homosexualidad y la enfermedad es de larga data. La familia de Rahsaan se nutría del discurso popular sobre la homosexualidad como enfermedad que a menudo tiene sus raíces en enseñanzas bíblicas, historias biológicas y evaluaciones sicológicas de la sexualidad humana. Aunque la homosexualidad fue oficialmente removida del Manual de Diagnóstico y Estadísticas de la Asociación Americana de Siquiatría a principios de la década de los 70, la aparición del VIH en la década siguiente efectivamente redefinió a la homosexualidad no solo como una enfermedad, sino como una "sentencia de muerte" (Colvin 2001). Como el SIDA/VIH fue conocido inicialmente como Deficiencia Inmunológica Relativa a los Gays (GRID por su acrónimo en inglés), fue inevitable equipara la homosexualidad con la enfermedad (Altman 1982). La asociación de las identidades gay con el VIH y la enfermedad estigmatiza aún más esas identidades y complica las identidades religiosas.

Las experiencias de Gary y Rahsaan, unidas a otras muy extendidas lecciones religiosas anti-gays entre los jóvenes, demuestran que las experiencias individuales compartidas crean necesidades de espacios donde estos jóvenes puedan aprender y practicar sus religiones y dar sentido a sus vidas. En la siguiente sección trato sobre los datos de la observación participativa dentro de UpLiftLA, donde estos hombres jóvenes vienen a reconciliarse algunos mensajes negativos, readaptar las enseñanzas religiosas y practicar su devoción religiosa como un grupo.

La recarga: paralelos estructurales en el espacio de desarrollo

Aunque ciertamente los hombres jóvenes se enfrentan a mensajes anti-gay que reciben del clero religioso, siguen dando valor a los aspectos emocionales y comunales de la experiencia religiosa. El sociólogo Timothy J. Nelson ha explorado el servicio religioso como "devoción emocional". En particular, su trabajo de 1996 sobre la devoción afroamericana examinaba cómo estos servicios espirituales siguen un orden emocional (Nelson 1996). A pesar de enviar mensajes anti-gay a la juventud LGBT, las instituciones religiosas con frecuencia despertaban la sed por una experiencia espiritual continuada y la seguridad de una comunidad moral (Foster y otros 2011). Aunque los hombres jóvenes se sentían incómodos con los mensajes religiosos anti-gay, aún buscaban un entorno comunal que les recordara la espiritualidad religiosa colectiva de la iglesia. Estos aspectos de las instituciones religiosas pueden salpicar a otros espacios sociales

y así ayudar a estos jóvenes a lidiar con y explicar las variadas experiencias de sus trayectorias de vida. Esta sección explora estas expresiones individuales de devoción religiosa y aspectos de colectividad religiosas dentro de organizaciones no religiosas.

UpLiftLA es un espacio secular en el que la juventud puede discutir cómo negociar los retos sociales, políticos e institucionales de sus vidas generados por aparentemente incompatibles identidades raciales y sexuales. En muchas ocasiones, los hombres jóvenes que acuden a UpLiftLA evocan comportamientos y tradiciones que tienen claras raíces en ambientes religiosos. Basados en los lenguajes y experiencias claramente negativos a los que muchos estuvieron expuestos desde la infancia, cabría esperar que estos jóvenes rechazasen las asociaciones y afiliaciones religiosas. Sin embargo estos jóvenes que acuden a UpLiftLA han reencausado sus experiencias en ambientes religiosos y luchan por mantener los aspectos de sus comunidades religiosas que les son favorables.

Una instancia particular de creación religiosa se da en el cómo los participantes usaban todo el espacio y el tiempo de reunión como una salida emocional y de devoción. Estos hombres jóvenes negros y gays trataban el espacio como un santuario, aunque no explícitamente religioso, y significaban el espacio con un énfasis religioso. A menudo escuché sobre el sentido de reverencia que estos jóvenes sentían por el espacio cuando los llevaba a sus casas o a la estación de trenes más cercana. Durante uno de tales trayectos, Darrius me contó sobre la importancia de UpLiftLA para sus progresos semanales diciéndome, "odio perderme la reunión. No quiero blasfemar, pero es como una iglesia. Me siento energizado cuando salgo de allí". Tales comentarios sobre UpLiftLA resaltaban la importancia que el espacio tenía en su vida semanal. Al igual que la experiencia en la iglesia, las reuniones de UpLiftLA eran energizantes para Darrius. Quizás esto sea porque las reuniones semanales sean un reflejo de los oficios religiosos en cuanto estructura, comportamiento y temática. Las reuniones se hacen a la misma hora todas las semanas, los jóvenes acuden a ellas para aprender cómo dar sentido a sus vidas y aprenden cómo gestionar sus retos sociales. Otros participantes se hacían eco de los sentimientos expresados por Darrius sobre el impacto "energizante" de las reuniones semanales. Por ejemplo en esta interacción entre Avery y Torian:

Avery: Sí, yo voy a la iglesia y doy limosna, y bebo de allí y veo. Pero necesito meterme algo más. Al venir al grupo, aprendemos a beber por nosotros mismos, a añadir algo a nosotros mismos antes que nada. Venir al grupo es como venir a recargarse. Vienes aquí y no hay sesgo, no hay malicia, o mierda, es sobre estar con la familia y ser tú mismo y crecer.

Torian: ¡Como la iglesia!

En esta conversación hay muchos elementos que definen las reuniones en UpLiftLA como un lugar que invita a crecer y a "recargarse", y que asiste a los participantes en la gestión de sus propios retos de vida. Estos son aspectos de las reuniones que sirven un propósito similar a la iglesia para estos jóvenes, aquí pueden usar el espacio para prepararse para el mundo exterior, como en los servicios del domingo en las iglesias. Adicionalmente Avery señala que venir a las reuniones es como estar con la familia y poder ser "uno mismo", lo que indica que los que es más valorado es la camaradería y la comunidad creadas por la organización. Aunque el papel de las reuniones semanales es claro en este intercambio, Avery también señala que él continúa asistiendo a la iglesia y dando limosnas. Esto sugiere que las reuniones no llenan completamente el papel de la iglesia y en cambio, es claro que estas sesiones son suplementarias a los espacios religiosos.

La importancia de las reuniones semanales para estos hombres jóvenes es clara y se motivan entre ellos, del mismo modo como lo hacen las iglesias negras, a difundir el mensaje sobre los servicios y oportunidades ofrecidas por UpLiftLA. Se les motiva para convertirse en *evangelistas organizacionales*. Una semana en específico, los jóvenes discutían las historias de cuando habían salido del closet y las experiencias que habían tenido con sus familias y amigos cercanos. Luego de una discusión de dos horas con el grupo el facilitador, Henry, resumió la reunión y animó a los jóvenes a traer a otros jóvenes para la semana siguiente:

Henry: Traigan a sus amigos porque nunca se sabe quién pueda necesitar…

Justin: Sanación…

Henry: ¡Sí!

Justin termina la frase del facilitador con "sanación", colaborando con lo que él creía que las reuniones podían hacer por los asistentes. La sanación a la que se refiere no es médica sino espiritual. Henry también anima a los asistentes a traer gente de vuelta al grupo, tal como en los servicios de las iglesias se crean metas comunes para convencer a los otros del poderoso trasfondo religioso del espacio. Se urge a los jóvenes a que compartan la experiencia que han tenido con los otros, con aquellos que puedan necesitarla o con otros hombres jóvenes negros y gays que buscan lugares como estos. En la siguiente sección resalto los aspectos de comportamiento que pueden ser traspasados de las tradiciones religiosas afro-americanas e incorporados a las prácticas religiosas vividas de las organizaciones comunitarias, tales como la *llamada y respuesta* y el *grito*.

Llamada y respuesta

Además de servir como substituto de la iglesia para la comunidad gay negra y como fuente de recarga espiritual, para los jóvenes las reuniones semanales cubrían también otros aspectos propios de una iglesia. Cuando el facilitador del grupo, Henry, les habló a los jóvenes sobre la importancia de porqué había elegido este tópico de discusión, los jóvenes reforzaron el mensaje con elogios y lo animaron a dar su "sermón" o lección semanal. En el siguiente ejemplo, en el momento en que el facilitador del grupo cerraba la reunión con una lección para la semana, los participantes Marquis, Jalen, Patrick y Justin todo responden a viva voz a la lección sobre las bendiciones que les deparará la vida:

Henry: Nos quedamos atrapados en los momentos porque tendemos a revivir una historia, creemos que eso nos define. Muchas cosas están por sucedernos… otras bendiciones.

Marquis: ¡Aleluya!

Jalen: ¡Tú lo has dicho! ¡Sí! ¡Dios os envía todo eso!

Aquí, las exclamaciones de los participantes reforzaban y animaban a Henry a continuar con su lección. Así lo hizo desarrollando la idea de las bendiciones futuras con un ejemplo que involucraba una cita con la misma persona del pasado, lo cual despertó adicionales expresiones de apoyo por parte del grupo. Con exclamaciones de "¡Sí Dios!" y "¡Alabad a Dios!" los jóvenes hacían llamados abiertos y respuestas con Henry, quien asumió el papel de pastor del grupo. Uno de los participantes animó el discurso de Henry exclamando "¡Sí! ¡Sí Dios! ¡Que sermón Henry!" Al describir el mensaje de Henry como un "sermón" los jóvenes se posicionaban a sí mismos para recibir un mensaje "enviado por Dios", tal cual como si estuviesen en una lección en la iglesia. A través de expresiones verbales de acuerdo tales como "¡Aleluya!" y "¡Sí, Dios!" los participantes recreaban una experiencia similar a la de la iglesia pero en un espacio organizacional secular. Estas llamadas y respuestas espontáneas han sido vinculadas a los fundamentos de las tradiciones y la predicación de las religiones afro-americanas, vinculando las prácticas religiosas negras con sus orígenes africanos (Pattillo-McCoy 1998).

Pasadas casi dos horas, Henry terminó la reunión cerrando con un mensaje que quería dejar al grupo. Dijo, "Las personas son sus personajes, ustedes deciden lo que ellas puedan hacer en sus historias. Ustedes tienen que tomar el poder y tomar la pluma. Continúen escribiendo". El "sermón" de Henry no solo se enfocaba en el papel que cada persona tenía en su propia vida, sino que también animaba a su "rebaño" a recordar que Dios aún tiene su mano en la construcción de la trayectoria vital de cada uno. Como facilitador, Henry usaba su posición

para enseñar el mensaje de la aceptación por parte de Dios y su involucramiento en la vida de los jóvenes que van en contra de los mensajes y lecciones que había recibido y que fueron expresados en las entrevistas individuales. Estos mensajes evidencian que los espacios organizacionales imitan los de la devoción religiosa de muchas maneras. Al igual que la de un pastor de iglesia, la posición de Henry como líder del grupo le da autoridad para expresar mensajes religiosos a los hombres jóvenes Negros y gays de la organización. Las reuniones semanales le daban a Henry la oportunidad de hacer de pastor dentro de un espacio y de inculcar su propia interpretación, conocimiento y lección religiosa individual en la vida de estos jóvenes. Al igual que un pastor es visto como un guía religioso y espiritual, Henry cumplía esta función para los jóvenes que asistían a UpLiftLA.

Los patrones de llamada y respuesta también sucedían cuando un participante del grupo decía algo con lo cual estaban de acuerdo los otros jóvenes, tanto cuando la afirmación tenía que ver directamente con la iglesia y la religión como cuando se refería a una visión general de la vida. En uno de tales casos, los jóvenes usaron exclamaciones religiosas para expresar acuerdo con la visión de mundo del otro. Tal cosa ocurrió en una reunión en diciembre cuando los jóvenes discutían qué propósitos tenían para el año nuevo. Aunque muchos participantes compartían el deseo de conseguir un trabajo nuevo, educarse o incluso hallar nuevas relaciones, Kyle, un miembro más joven del grupo, habló de cosas de él mismo que quería dejar atrás en el nuevo año:

> Kyle comparte con el grupo que quería deshacerse de esa actitud y de esa maldad. Henry, el facilitador del grupo, exclamo, "¡Sí Dios! ¡¡Sí Dios!!" Kyle, sentado a mi lado, estaba visiblemente molesto por tal exclamación, pero continuó hablando: "Me voy a deshacer de mi feminidad, voy a darle un descanso [en el año nuevo]".

Aunque las exclamaciones de "¡Sí Dios! ¡Sí Dios!" molestaron a Kyle, evidenciando que quizás la gente podía estar de acuerdo en que fuese "malo" o tuviese una mala actitud, también mostraban el apoyo de Henry al deseo de Kyle por cambiar. Este intercambio verbal entre el facilitador y Kyle puede ser hallado en los ambientes religiosos en los que uno da un testimonio o expresión de cambio guiado por la intervención divina. En este caso, aunque el llamado y la respuesta fuesen usados para ilustrar un acuerdo fuera de la conversión religiosa explícita, trajo a la religión al frente al llamar a "Dios" y al apropiarse de los símbolos de la adoración religiosa. Expresiones como esta demuestran que las prácticas y enseñanzas religiosas en los ambientes religiosos son traducibles a otras experiencias de vida de estos jóvenes y que pueden ser reajustadas a los usos cotidianos.

Las exclamaciones religiosas también pueden darse cuando el contenido es explícitamente religioso. Un ejemplo de esto se dio en una reunión en la que

observé a los participantes cuando hablaban de sus experiencias de crecer en la iglesia. Dos participantes, Ian y Avery, discutían sus ideas sobre las diferencias en las citas entre sexualidades y grupos raciales. Específicamente Ian, un joven latino que asistía frecuentemente a las reuniones, estaba de acuerdo con la idea de Avery de que las similitudes entre las comodidades gays y heterosexuales en lo relativo a las citas y expresaba este acuerdo apelando a exclamaciones religiosas. De manera similar Henry dijo en voz alta los nombres de aquellos que tenían la mano levantada para hablar y les asigno a Avery y Ian turnos sucesivos. Avery dijo "vas a la iglesia y actúas como un 'chico'[8], la gente lo ignora y actúa como que no lo ve, 'Él tiene novia y se va a casar'". Llegó el turno de Ian, quien estaba visiblemente emocionado por compartir su experiencia con el grupo. Comenzó por hacer hincapié en cuán diferente era esa experiencia en la iglesia de latinos. Dijo: "Es completamente diferente. Un vez que el Pastor se entera ¡estás fuera!" El grupo se mostró impresionado por este comentario y todos estuvieron de acuerdo en que sus propias experiencias habían sido muy diferentes.

Esta reunión en particular fue impactante porque, en un grupo que era por lo general exclusivamente negro o afroamericano, Ian era tenido por una autoridad en la experiencia latina. Al proporcionar la claramente divergente narrativa de la iglesia latina, Ian inadvertidamente fortaleció la experiencia común entre estos jóvenes hombres negros y gays. Avery hizo notar que entre las iglesias negras, los pastores saben de miembros gays pero generalmente lo ignoran o asumen una postura de "no preguntes, no digas". Pero Ian argumentaba que en las comunidades religiosas latinas eras expulsado de la iglesia, lo cual sugería un fuerte contraste con la experiencia de la mayoría en el sitio. Aunque se ha afirmado que las iglesias proporcionan los fundamentos morales dentro de las comunidades negras, organizaciones como UpLiftLA proporcionan una alternativa al "no preguntas, no digas" o a las relaciones románticas encubiertas que tienden a darse en los ambientes de las iglesias Negras. Este punto es particularmente importante porque sugiere que la función central de la organización es ofrecer a los participantes un espacio en el que expresar abiertamente e integrar sus identidades religiosas, sexuales y raciales.

Otra idea expresada en este intercambio entre los jóvenes es la importancia de la religión y de los espacios religiosos para las relaciones románticas, tanto gay como heterosexuales. Siguiendo orgánicamente al tema de las relaciones, Avery y Rahsaan discutían como la iglesia era un "lugar para encontrar pareja". Avery dijo que entre sus amigos los "chicos" asistían a la iglesia para mantener el estatus en la comunidad y para ser vistos por otros dentro del espacio. Cuando Rahsaan expresó su asombro por el hecho de que la iglesia fuese considerado un lugar

8 Aquí "chico" (*kid*) significa gay u homosexual (véase Hawkeswood 1996; Johnson 2008)

para conocer a otros hombres gays, Avery replicó, "¡Oh sí! Mis amigos los llaman "Chays"[9], los gays de la iglesia, van a los clubs pero nunca sacan a sus parejas de los clubs, siempre consiguen a sus hombres en la iglesia. Ian exclamó "Amen" como respuesta. Avery compartió que las iglesias pueden servir un como lugar para conocer a parejas potenciales, en particular a aquellos que usan aplicaciones de localización geoespacial de las comunidades LGBT entre los hombres que tiene sexo con hombres (Holloway y otros 2014). Esta información y la creencia de que la iglesia es un ligar típico para encontrar parejas románticas fue secundada por Ian, que dio su "Amén" típico de los patrones de responsorios en las iglesias.

Estos ejemplos de responsorios son reveladores porque identifican los múltiples temas y patrones dentro del espacio. Primero, estos jóvenes usan exclamaciones derivadas de la religiosidad para apoyar a otros dentro del espacio de los mensajes compartidos, tanto religiosos como no religiosos. Segundo, la existencia de narrativas contrastantes por algunos grupos participantes conectan a su vez a los participantes negros al resaltar las experiencias comunes del grupo mayoritario. Tercero, las experiencias de vida raciales, sexuales y religiosas convergen en las reuniones semanales y permiten una rica discusión entre los participantes, reflejando las importantes socializaciones religiosas que han ocurrido en sus vidas y cómo crean sentido en el espacio.

Gritando

Las expresiones de acuerdo dentro del espacio también pueden ser religiosas pero no verbales. Avery también usó otra forma de expresión común a los espacios religiosos afro-americanos, el grito, para apoyar una intervención sobre la amistad hecha por Torian quien buscaba consejos del grupo por un reciente conflicto con un amigo cercano. Torian contó que cuando murió su madre, el padre de una amiga le ofreció dinero por su pérdida. El padre le entregó el dinero a su amiga pero esta nunca se lo dio a Torian. Muchos de los presentes exclamaron, "¡No! ¡Por todos los infiernos!". Avery se dirigió directamente a Torian y le preguntó, "¿Cómo puedes llamarla amiga? No es para montar un escándalo, pero tienes que reevaluar esa llamada amistad, ¡porque eso no es ninguna amistad!" Otros expresaron su acuerdo exclamando "¡Amén!" y "¡Sí!". Avery se puso de pie he hizo una "danza de alabanza", moviendo los pies de forma rápida alrededor de la silla y levantando los brazos hacía el cielo.

En la escena, los jóvenes usaban tanto exclamaciones religiosas como danzas de alabanza religiosa para enfatizar sus acuerdos sobre las definiciones

9 De *church*, iglesia, y *gays*. (*N. del T.*)

de amistad en cuestión. De nuevo, la conversación no era sobre religión sino sobre cómo ayudar a un miembro del grupo en un aspecto de sus relaciones interpersonales. Al usar el estilo de expresiones de danza típicos de las iglesias afro-americanas, Avery añadía un elemento religioso a su expresión de acuerdo y adaptaba tal práctica religiosa a un espacio secular. El gritar, en este espacio, señalaba varios mensajes. Primero, como marcador de la tradición religiosa afro-americana, el gritar y comportamientos similares (como por ejemplo los responsorios) resaltan la conexión con la comunidad afro-americana más amplia y su religiosidad. Segundo, los miembros del grupo que son vistos como los más "religiosos", una percepción basada en su comportamiento externo y en la frecuencia con la que dicen asistir a la iglesia, a menudo usaba estas expresiones (a menudo a los miembros más religiosos se les apoda "Hermana Gloria" en el espacio). Como ejemplos de devoción religiosa, estos participantes "santos" imponían el patrón expresivo de las formas de conexión emocional con Dios. El mensaje final sugiere la cohesión de identidades sexuales, raciales y religiosas para estos jóvenes.

Las anteriores observaciones ilustran cómo el lenguaje y las expresiones religiosas son usadas en las conversaciones cotidianas en las reuniones semanales de UpLiftLA. Ponen el foco en las similitudes entre el espacio de la iglesia y el espacio de la organización para estos hombres jóvenes gays y negros. Se pueden hallar muchos paralelos institucionales entre las dos instituciones sociales: 1) Las reuniones se dan semanalmente y en el mismo día, 2) Los acuerdos son frecuentemente expresados por medio de responsorios y de danzas de alanza y 3) Un líder (un pastor o un facilitador) actúa como guía a través de revelaciones personales y espirituales. Además, estas reuniones semanales dan a estos jóvenes una oportunidad para que usen sus expresiones religiosas para discutir relaciones y temas cotidianos y para enfrentar los mensajes religiosos negativos.

Reclamación y reinterpretación

A pesar de las muchas experiencias negativas de hombres jóvenes negros y gays en las iglesias, muchos intentan rescatar aspectos religiosos, espirituales y organizacionales propios de la iglesia y llevarlos fuera de ella. Estos resultados replican otras narraciones sociológicas de las prácticas religiosas de mujeres *queer* en Los Ángeles quienes, más allá de su individualismo religioso, buscaban sentirse en comunidades religiosas (Wilcox 2009). Las reuniones en UpLiftLA presentaban a los jóvenes con oportunidades semanales para interpretar los eventos afortunados que les ocurrían en sus vidas cotidianas. Tal como hemos visto, los participantes frecuentemente usaban "bendiciones" religiosas para explicar estos

cambios positivos en sus vidas. Esta noción de las "bendiciones" está tomada de las enseñanzas de la iglesia, en las que las bendiciones son usadas para designar eventos positivos y celebrados colectivamente en la comunidad. En este contexto, los jóvenes sugerían que Dios les favorecía a través de regalos inesperados y de cosas positivas. De manera notable, en la readaptación del lenguaje y prácticas de la iglesia estos hombres jóvenes negros y gays atribuía estas bendiciones a su aceptación de sí mismos como gays.

Un ejemplo de esto se dio en una reunión en la que Henry guió a los participantes en un ejercicio interactivo para desarrollar estrategias para enfrentar los retos. Henry formó un patrón cuadrado con tarjetas de notas en la pared principal del espacio de discusión. Cada tarjeta tenía una palabra distinta escrita en ella. Pude leer palabras como "juicio", "negatividad" y "relaciones fracasadas". Para iniciar la conversación, Henry invitó a los presentes a hablar sobre los diferentes retos que pueden crear "muros" o "barreras" en la vida. Cada vez que alguien hablaba Henry le pedía que tomase una de las palabras de la pared que reflejara su propia barrera. Uno de los participantes, Reginald, habló sobre la superación de sus propias dudas personales e inseguridades. Henry volvió a repetir la palabra "inseguridades" y él mismo le entregó una tarjeta con esa palabra. Pero detrás de esa tarjeta había otra con un mensaje más positivo, decía "bendiciones". Reginald empezó a hablar sobre cómo justo esa noche una mujer en el tren le había dicho que podía y debía ser actor. Habló sobre cómo la mujer le había alabado por su energía y le había dado una tarjeta de un director que seguro le contrataría al momento. Malachi respondió con gritos de acuerdo y otros jóvenes animaron a Reginald a que diera más detalles de la historia. Reginald continuó "ya saben que soy malo contando historias…" Pero apoyándose en la propia admisión por parte de Reginald de que todo era parte de una historia, Malachi dijo que la mujer le había dado a Reginald la tarjeta y le dijo a Reginald que hiciera como si conociera personalmente al director. Reginald tomó su tarjeta y dijo que se había deshecho de sus inseguridades y que ahora diferentes bendiciones como la experiencia en el tren estaban empezando a suceder en su vida.

Esta actividad abrió una oportunidad para que Reginald construyese su experiencia en el tren ese día como una bendición que solo podía hacerse realidad después de haber superado sus dudas personales. Henry facilitaba esta interpretación implantando la palabra bendición como parte de la estructura analítica. Pero estos jóvenes también discutían las bendiciones orgánicamente a medida que interpretaban sus propias vidas. En el siguiente pasaje, Jalen decía que cuando finalmente admitió abiertamente su sexualidad, nuevos cambios o "bendiciones" llegaron a su vida:

> Dios ha empezado a bendecirme, y mis brazos están abiertos: Dios simplemente me bendice tanto ahora mismo. Das los pasos y Dios, o en quien creas, estará allí para ti.

Las exclamaciones de Jalen sobre el trabajo de Dios en su propia vida fueron la consecuencia de su propia aceptación de sí mismo. Jalen enfatizó sus bendiciones como el resultado de la aceptación de su propia sexualidad, una interpretación que está en franco contraste con las muchas formas en las que estos jóvenes han sido instruidos sobre Dios y la sexualidad.

La comprensión del amplio espectro de las relaciones de los otros participantes con la religión también era evidente dentro del grupo. Esto jóvenes trabajaban para asegurarse de ser inclusivos de las creencias de los otros sin importar lo que estas fueran para así reconocer los diferentes caminos que se pueden seguir para responder a los mensajes anti-gays que habían escuchado en sus vidas. Jalen enfatizaba esto al decir no simplemente "Dios", sino añadiendo "en quien creas". Aunque estas afirmaciones eran inclusivas, no había duda de que aún había una expectativa implícita en que *todos creían en algo*. Como tal, se reforzaba la norma de la religión y espiritualidad dentro del espacio organizacional.

Los participantes del grupo también reinterpretaban las similitudes entre sus propias vidas y las de figuras religiosas. Los jóvenes en el espacio reconciliaban las lecciones negativas de las enseñanzas religiosas que habían acumulado en el tiempo con los muchos retos que Jesús había enfrentado. Algunos jóvenes sentían que, aunque podían ser diferentes a otros, no podían estar errados porque Jesús mismo había sido ridiculizado. Una noche, los participantes recordaban sus narrativas sobre cuando habían revelado su sexualidad. Elijah contó al grupo:

> Dios creó a todos y creó cómo vivo mi vida. Ya estoy muy viejo para rogarle a la gente que sea mi amiga; tengo que primero ser feliz yo antes de tratar de hacer a los otros felices. Yo mismo ¡Yo estoy primero! ¡Déjalos que hablen! Hablarían de mí si fuera millonario y también hablarían de mí si estuviera en la quiebra. ¡Déjalos que hablen! ¡También hablaban de Jesucristo!

Elijah resalta aquí que él debe encontrar su propio camino a la felicidad y él sabe que la gente continuará hablando de él sin importar las circunstancias. Arguye que todas las personas son creadas por Dios y por lo tanto deben ser aceptadas por los otros. Elijah sugiere que él ha llegado a aceptarse a sí mismo y que es "muy viejo" para luchar por amistades sin reciprocidad. Al alinear su propia experiencia con la de Jesucristo, Elijah expresa una actitud de perseverancia y de apatía hacia la opinión de los demás.

Los hombres jóvenes negros y gays explorando su sexualidad dentro de familias que asisten a la iglesia enfrentaban un dilema. Era probable que hubieran escuchado denuncias sobre sus sexualidades tanto en casa como en la iglesia. Sin embargo, todavía mantenían adhesión a ciertos aspectos de la religión organizada. Los jóvenes de este estudio mantenían al menos una conexión mínima o creencia en un ser divino, así no practicasen en una iglesia o con una congregación religiosa. Además, para reconciliar las incongruencias en sus identidades raciales,

sexuales y religiosas, estos jóvenes se apropiaban de las prácticas y enseñanzas religiosas y las importaban al espacio secular. Al crear un lugar para la discusión de las enseñanzas religiosas dentro de un ambiento afirmador de lo gay, estos jóvenes eran capaces de retener el elemento de apoyo de la experiencia religiosa de la iglesia: la participación colectiva y la comunidad.

Conclusión

Este análisis ha revelado las muchas formas en que las organizaciones comunitarias locales pueden servir como espacios espirituales y religiosos para hombres jóvenes negros y gays. El espacio organizacional de UpliftLA ofrece a estos jóvenes una oportunidad para recargar, redirigir, y participar con los otros en las creencias espirituales, así como los recursos para resistir la homofobia enraizada en la religiosidad que los jóvenes de este estudio han experimentado. En vez de rechazar la religión de plano, la mayoría de estos jóvenes han elegido redirigir las lecciones negativas que han recibido sobre sus sexualidades para crear nuevos sentidos que explican los retos de sus experiencias cotidianas. Es decir, mientras que algunos jóvenes han rechazado los mensajes religiosos y se han enfocado en una relación más personal con Dios, simultáneamente han establecido relaciones con un discurso religioso comunal entre ellos mismos de manera afirmativa dentro de estos contextos religiosos.

Muchos de los jóvenes de este estudio, bien permanecían en sus iglesias que sostenían sentimientos anti-gay, o bien habían abandonado por completo esas iglesias. La tendencia por parte de los negros LGTB a asociarse en comunidades étnicas y no LGTB (Moore 2010b) significa que no es fácil tomar la decisión de dejar la iglesia. En los últimos 40 años, han abierto en Los Ángeles iglesias para las personas LGTB negras, tales como la Iglesia Renovada de Los Ángeles y la Iglesia de Cristo Comunidad Unida, entre otras. A medida que estas iglesias ganan adeptos en las comunidades locales, se hará imperativo investigar sobre las nuevas generaciones de adultos jóvenes devotos LGTB en estas comunidades.

Aunque este estudio se limita a un solo espacio organizacional, sus hallazgos resaltan como los hombres jóvenes negros y gays crean espacios religiosos en las organizaciones LGBT, a pesar de que ese no sea el foco de la organización en sí misma. Las organizaciones que tiene como objetivo a los negros LGBT deben reconocer el importante papel que pueden tener en las trayectorias religiosas de estos jóvenes al continuar dando espacios donde sus ideas puedan ser discutidas y negociadas colectivamente. También este estudio sugiere que trabajar *explícitamente* para proporcionar espacios religiosos alternativos para esta población ofrece una conexión más fuerte con una población que a menudo está

buscando formas de dar sentido espiritual fuera de los ambientes eclesiásticos negros tradicionales. El marco interseccional ha permitido una comprensión más profunda de cómo los hombres negros gays negocian sus identidades. Tal como ha hallado Schnoor (2066) en su análisis interseccional de hombres judíos gays, estos hombres jóvenes usan los valores y prácticas religiosas para dar sentido, propósito y significado a sus identidades gays.

En escenarios religiosos Pitt (2010) ha argüido que los hombres negros y gays pueden deslegitimar a los portadores de mensajes religiosos anti-gay. Otras investigaciones sugieren que estas experiencias pueden llevar a una relación personal o individualista con Dios. Los investigadores han hallado que los aspectos comunitarios de la experiencia religiosa son de enorme importancia para los jóvenes adultos de minoría sexual (Yip y otros 2013). Yo he hallado que adicionalmente a estos procesos en escenarios religiosos, los hombres jóvenes negros y gays en este estudio importan elementos sobre los aspectos emocionales y comunitarios de los espacios religiosos para construir nuevas comunidades y dar autoridad a nuevos mensajeros de Dios. Los elementos estructurales de las reuniones semanales establecen paralelos con las enseñanzas y sermones de las iglesias tradicionales cristianas y permiten a los jóvenes retener y recrear los aspectos de sus experiencias religiosas por los que sienten aprecio. Aquí los jóvenes han aminorado la credibilidad de la clerecía religiosa al rechazar los mensajes incompatibles y han transferido la credibilidad a un nuevo espacio con un nuevo líder religioso y espiritual. Al hacerlo, estos participantes hacen un trabajo religiosos, dan sentido a sus experiencias cotidianas a través de una lente religiosa y a través de la práctica de la religión (Bender 2003), creando así caminos de resiliencia.

Reconocimientos

Este artículo no hubiese sido posible sin el apoyo y cooperación de mis participantes, muchos de los cuales hicieron sugerencias sobre el borrador original. Agradezco a Stefan Timmermans por sus útiles sugerencias a lo largo de todo este proyecto, así como al editor en jefe de *Qualitative Sociology* y a los árbitros anónimos por sus reveladoras sugerencias.

Referencias

Alder, Stephen C., y otros 2007. Perspectives on efforts to address HIV/AIDS of religious clergy serving African American and Hispanic Communities in Utah. *The Open AIDS Journal* 1(1): 1–4.

Altman, Lawrence K. 1982. Clue found on Homosexual's Precancer Syndrome. *The New York Times*.

Arnett, Jeffrey Jensen. 2007. Emerging adulthood: what is it, and what is it good for? *Child Development Perspectives* 1(2): 68–73.

Bailey, Marlon M. 2013. *Butch queens up in pumps: Gender, performance, and ballroom culture in Detroit*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Barnes, David M., e Ilan H. Meyer. 2012. Religious affiliation, internalized homophobia, and mental health in lesbians, gay men, and bisexuals. *American Journal of Orthopsychiatry* 82(4): 505–515.

Bender, Courtney. 2003. *Heaven's kitchen: Living religion at God's love we deliver*, 1st ed. Chicago: University of Chicago Press.

Bowleg, Lisa. 2008. When black + lesbian + woman ≠ black lesbian woman: The methodological challenges of qualitative and quantitative intersectionality research. *Sex Roles* 59(5–6): 312–325.

Boxer, Andrew. 1996. *Children of horizons: How gay and lesbian teens are leading a new way out of the closet*. Boston: Beacon.

Buchanan, Melinda, Kristina Dzelme, Dale Harris y Lorna Hecker. 2001. Challenges of being simultaneously gay or lesbian and spiritual and/or religious: A narrative perspective. *American Journal of Family Therapy* 29(5): 435–449.

Cantu, Lionel. 2009. *The sexuality of migration: Border crossings and Mexican immigrant men*. Nueva York: NYU Press.

Clarke, J. Michael, Joanne Carlson Brown y Lorna M. Hochstein. 1989. Institutional religion and gay/lesbian oppression. Marriage & Family Review 14(3–4): 265–284.

Collins, Patricia Hill. 2000. Gender, black feminism, and black political economy. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 568(1): 41–53.

Colvin, Christopher J. 2011. HIV/AIDS, chronic diseases and globalisation. *Globalization and Health* 7(1): 31.

Costen, Melva W. 2010. *African American Christian worship*, 2nd ed. Nashville: Abingdon.

Crenshaw, Kimberlé. 1991. *Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color*. Stanford Law Review 43(6): 93–118.

Crichlow, Wesley Eddison Aylesworth. 2004. *Buller men and batty boys: Hidden men in Toronto and Halifax black communities*. Toronto: University of Toronto Press.

Festinger, Leon. 1962. *A theory of cognitive dissonance*. Redwood City: Stanford University Press.

Foster, Michael L., Emily Arnold, Gregory Rebchook y Susan M. Kegeles. 2011. 'It's my inner strength': Spirituality, religion and HIV in the lives of young African American men who have sex with men. *Culture, Health and Sexuality* 13(9): 1103–1117.

Frye, D. 2014. *Annual update of the epidemiologic profile of HIV*. Presentation to the Los Angeles County Commission on HIV, Los Angeles, CA.

Fuist, Todd Nicholas, Laurie Cooper Stoll, y Fred Kniss. 2012. Beyond the liberal-conservative divide: Assessing the relationship between religious denominations and their associated LGBT organizations. *Qualitative Sociology* 35(1): 65–87.

Fullilove, Mindy Thompson y Robert E. Fullilove. 1999. Stigma as an obstacle to AIDS action the case of the African American community. *American Behavioral Scientist* 42(7): 1117–1129.

Glick, Sara Nelson y Matthew R. Golden. 2010. Persistence of racial differences in attitudes toward homosexuality in the United States. *Journal of Acquired Immune Deficiency Syndromes* (1999) 55(4): 516.

Han, Chong-suk. 2007. They don't want to cruise your type: Gay men of color and the racial politics of exclusion. *Social Identities* 13(1): 51–67.

Hancock, Ange-Marie. 2007.When multiplication doesn't equal quick addition: Examining intersectionality as a research paradigm. *Perspectives on Politics* 5(01): 63–79.

Hawkeswood, William G. 1996. *One of the children: Gay black men in Harlem*. Oakland: University of California Press.

Holloway, Ian W. y otros. 2014. Acceptability of Smartphone application-based HIV prevention among young men who have sex with men. *AIDS and Behavior* 18(2): 285–296.

Holmes, Barbara Ann. 2004. *Joy unspeakable: Contemplative practices of the black church*. Minneapolis: Fortress Press.

Hunter, Marcus Anthony. 2010. All the gays are white and all the blacks are straight: Black gay men, identity, and community. *Sexuality Research & Social Policy* 7(2): 81–92.

Icard, Larry D. 1986. Black gay men and conflicting social identities: Sexual orientation versus racial identity. *Journal of Social Work & Human Sexuality* 4(1–2): 83–93.

Johnson, E. Patrick. 2008. *Sweet tea: Black gay men of the south*, 1st ed. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

Koenig, Harold G., Linda K. George y Bercedis L. Peterson. 1998. Religiosity and remission of depression in medically ill older patients. *American Journal of Psychiatry* 155(4): 536–542.

Kubicek, Katrina, y otros. 2009. 'God made me gay for a reason': Young men who have sex with men's resiliency in resolving internalized homophobia from religious sources. *Journal of Adolescent Research* 24(5): 601–633.

Laumann, Edward O., John H. Gagnon, Robert T. Michael y Stuart Michaels. 1994. *The social organization of sexuality: Sexual practices in the United States*. Chicago: University of Chicago Press.

Leong, Pamela. 2006. Religion, flesh, and blood: Re-creating religious culture in the context of HIV/AIDS. *Sociology of Religion* 67: 295–311.

Lewis, Gregory B. 2003. Black-white differences in attitudes toward homosexuality and gay rights. *Public Opinion Quarterly* 67(1): 59–78.

Manalansan, I.V. y F. Martin. 1996. Double minorities: Latino, black, and Asian men who have sex with men. En: *The lives of lesbians, gays, and bisexuals: Developmental, clinical and cultural issues*, ed. Ritch Savin Williams y Kenneth Cohen, 393–415. Fort Worth: Harcourt, Brace and Co.

McAdams, Dan y Brad Olson. 2010. Personality development: Continuity and change over the life course. *Annual Review of Psychology* 61: 517–542.

McGuire, Meredith B. 2008. *Lived religion: Faith and practice in everyday life*. Oxford: Oxford University Press.

Moore, Mignon R. 2006. Lipstick or timberlands? Meanings of gender presentation in black lesbian communities. *Signs* 32(1): 113–139.

Moore, Mignon R. 2010a. Articulating a politics of (multiple) identities. *Du Bois Review: Social Science Research on Race* 7(2): 315–334.

Moore, Mignon R. 2010b. Black and gay in LA. En: *Black Los Angeles: American dreams and racial realities*, editores Darnell Hunt y Ana-Christina Ramon, 118–212. Nueva York: NYU Press.

Moore, Mignon. 2011. *Invisible families: Gay identities, relationships, and motherhood among black women*. Oakland: University of California Press.

Moore, Mignon R. 2012. Intersectionality and the study of black, sexual minority women. *Gender and Society* 26(1): 33–39.

Morris, Aldon D. 1986. *Origins of the civil rights movement*. Nueva York: Free Press.

Negy, Charles y Russell Eisenman. 2005. A comparison of African American and white college students' affective and attitudinal reactions to lesbian, gay, and bisexual individuals: An exploratory study. *Journal of Sex Research* 42(4): 291–298.

Nelson, Timothy J. 1996. Sacrifice of praise: Emotion and collective participation in an African-American worship service. *Sociology of Religion* 57(4): 379–396.

O'Brien, Jodi. 2004. Wrestling the angel of contradiction: Queer Christian identities. *Culture and Religion* 5(2): 179–202.

Ocampo, Anthony C. 2012. Making masculinity: Negotiations of gender presentation among Latino gay men. *Latino Studies* 10(4): 448–472.

Oxman, T.E., D.H. Freeman y E.D. Manheimer. 1995. Lack of social participation or religious strength and comfort as risk factors for death after cardiac surgery in the elderly. *Psychosomatic Medicine* 57(1): 5–15.

Pardini, Dustin A., Thomas G. Plante, Allen Sherman y Jamie E. Stump. 2000. Religious faith and spirituality in substance abuse recovery: Determining the mental health benefits. *Journal of Substance Abuse Treatmen*t 19(4): 347–354.

Pattillo-McCoy, Mary. 1998. Church culture as a strategy of action in the black community. *American Sociological Review* 63(6): 767–784.

Pitt, Richard N. 2010. 'Killing the messenger': Religious black gay men's neutralization of anti-gay religious messages. *Journal for the Scientific Study of Religion* 49(1): 56–72.

Rodriguez, Eric M. y Suzanne C. Ouellette. 2000. Gay and lesbian Christians: Homosexual and religious identity integration in the members and participants of a gay-positive church. *Journal for the Scientific Study of Religion* 39(3): 333–347.

Schnoor, Randal F. 2006. Being gay and Jewish: Negotiating intersecting identities. *Sociology of Religion* 67(1): 43–60.

Shallenberger, David. 1996. Reclaiming the spirit: The journeys of gay men and lesbian women toward integration. *Qualitative Sociology* 19(2): 195–215.

Smith, Justin, Emma Simmons, y Kenneth H. Mayer. 2005. HIV/AIDS and the black church: What are the barriers to prevention services? *Journal of the National Medical Association* 97(12): 1682–1685.

Talvacchia, Kathleen T., Michael F. Pettinger, y Mark Larrimore (editores). 2014. Queer Christianities: Lived religion in transgressive forms. Nueva York: NYU Press.

Thumma, Scott. 1991. Negotiating a religious identity: The case of the gay evangelical. *Sociology of Religion* 52(4): 333–347.

Timmermans, Stefan y Iddo Tavory. 2012. Theory construction in qualitative research from grounded theory to abductive analysis. Sociological Theory 30(3): 167–186.

Wagner, Glenn, James Serafini, Judith Rabkin, Robert Remien y Janet Williams. 1994. Integration of one's religion and homosexuality. *Journal of Homosexuality* 26(4): 91–110.

Walker, J.J. y B. Longmire-Avital. 2013. The impact of religious faith and internalized homonegativity on resiliency for black lesbian, gay, and bisexual emerging adults. *Developmental Psychology* 49(9): 1723–1731.

Ward, Elijah G. 2005. Homophobia, hypermasculinity and the US black church. *Culture, Health and Sexuality* 7(5): 493–504.

Wilcox, Melissa M. 2009. *Queer women and religious individualism*. Bloomington: Indiana University Press.

Yip, Andrew K.T. 2003. The self as the basis of religious faith: Spirituality of gay, lesbian, and bisexual Christians. En: *Predicting religion: Mainstream and margins in the west*, ed. G. Davie, L. Woodhead y P. Heelas, 135–146. Aldershot: Ashgate.

Yip, Andrew K.T. 2005. Queering religious texts: An exploration of British non-heterosexual Christians' and Muslims' strategy of constructing sexuality-affirming hermeneutics. *Sociology* 39(1): 47–65.

Yip, Andrew Kam-tuck, Sarah-jane Page y Michael Keenan. 2013. *Religious and sexual identities: A multifaith exploration of young adults*. Farnham: Ashgate Pub Co.

Zinn, Maxine Baca y Bonnie Thornton Dill. 1996. Theorizing difference from multiracial feminism. *Feminist Studies* 22(2): 321–331.

GUERREROS Y TERRORISTAS: EL ANTAGONISMO COMO ESTRATEGIA EN EL HARDCORE CRISTIANO Y EL PUNK ROCK "TAQWACORE" MUSULMÁN*

8

Amy McDowell

La juventud sub-cultural cristiana y musulmana de Estados Unidos está haciendo música rock punk al margen de la cultura religiosa y juvenil tradicional. Tal música es parte de un fenómeno global más amplio en el que jóvenes expresan la religión en una diversidad de formas musicales desafiantes, como el hip hop y el thrash metal. Estudios recientes muestran que la juventud comunica la religión a través de géneros musicales subversivos teniendo "fines culturales y políticos variados" (Solomon 2011, 28; véase también LeVine 2008), tales como oponerse a los conceptos morales tradicionales (Hecker 2011), promover valores culturales conservadores (Giagnoni 2009) y/o hacer proselitismo entre los no creyentes (Ackfeldt 2012; Luhr 2009). Sin embargo, se ha estudiado menos cómo la juventud usa la sub-cultura musical para expresar a las religiones tradicionales en formas y lugares no convencionales.

En este trabajo comparo cómo los punks cristianos y musulmanes estadounidenses toman motivos del antagonismo punk Hardcore (ideas oposicionales, símbolos y rituales) para apropiarse de lo religioso dentro de sus propias subculturas punk. Estudio los discos, afiches, páginas web y conciertos en vivo de las dos escenas musicales: rock punk hardcore cristiano y "taqwacore" Musulmán (*taqwa* significa "consciencia de dios" en árabe). Muestro cómo los jóvenes del hardcore cristiano y el taqwacore se apropian de la religión en dos aspectos: se examina cómo usan la actitud oposicional del punk hardcore para entenderse a sí mismos como punk/religioso, y cómo desarrollan un antagonismo hardcore que expresa la religión en forma de rock punk. Pero antes de avanzar, quiero definir un par de términos que uso en este trabajo. Aquí me refiero como "escena musical" a una comunidad difusa de individuos de pensamiento similar que se reúnen alrededor de la música

* Originalmente publicado como Amy McDowell. Warriors and Terrorists: Antagonism as Strategy in Christian Hardcore and Muslim "Taqwacore". *Qualitative Sociology* 37, 225-276 (2014) Traducido y publicado aquí con permiso de Springer Nature.

para compartir ideas y experiencias (Anderson 2009; Bennett y Paterson 2004; Futrell y otros 2006; Haenfler 2006; Khan-Harris 2007; Simi y Futrell 2010). Ocasionalmente, usaré el término "escena" a secas que, como "escena musical", quiere indicar el cambiante (Creasap 2012) mundo social expresivo en el que las personas construyen sentido a través de la experiencia compartida de una actividad como la música en vivo (Irwin 1977).

Los punks hardcore cristianos y los "Taqwacore" musulmanes usan el punk hardcore para apropiarse de la religión por motivos diferentes. Los jóvenes hardcore cristianos dicen estar en una misión para salvar a los punks que han sido rechazados por la sociedad por ser punks. Expanden la iglesia a las subculturas *underground* al vincular las creencias evangélicas sobre la guerra espiritual en el llamado fin de los tiempos a las ideas hardcore sobre el honor social. Los taqwacore, por otro lado, quieren crear una escena musical para los jóvenes musulmanes estadounidenses que se sienten alienados tanto del islam tradicional como de la sociedad estadounidense. Crean una comunidad para musulmanes social y culturalmente rechazados por el exagerado imaginario sobre el terrorismo, lo cual combinan con ideas punk sobre inconformismo social.

Los jóvenes hardcore cristianos y taqwacore tienen relaciones distintas con sus respectivas instituciones religiosas y con la sociedad estadounidense establecida, lo cual los hace casos excepcionales contrastantes para comprender como los jóvenes de la religión dominante (cristiana) y marginal (musulmana) se apropian de la religión y la hacen suya. Aunque los punks cristianos por lo general sostienen que son independientes de la religión establecida, muchas bandas hardcore cristianas están apoyadas financiara y/o ideológicamente por instituciones protestantes evangélicas de blancos[10]. El punk cristiano comenzó en la década de los 80 y es parte de la industria de la música contemporánea cristiana (MCC) que surgió del Movimiento Jesús de los años 70 (Howard y Streck 1999; Luhr 2009; Stowe 2011). Pero a diferencia de sus predecesores del MCC punk, quienes hacían música para "llegar a los perdidos" y que sin embargo eran escuchados principalmente "por los que ya habían sido encontrados" (Howard y Streck 1999, 71) en los retiros y festivales rock cristianos, los punks Hardcore cristianos de hoy en día por lo general tocan en bares y clubs nocturnos junto a bandas seculares y atraen a audiencias cristianas, pero también a seculares, a sus presentaciones.

El taqwacore es un movimiento mucho más de bases comunitarias, un esfuerzo mucho más de *hazlo-tu-mismo* que el hardcore cristiano. El taqwacore no está apoyado, ni ideológica ni financieramente, por las instituciones tradicionales

10 Los evangélicos valoran mucho el proselitismo entre los no creyentes y creen en la experiencia de "volver a nacer" que descansa en la decisión individual de aceptar a Jesucristo como salvador personal (Balmer 1989). Muchos de los jóvenes cristianos a quienes conocí crecieron en iglesias protestantes evangélicas y creen en el espíritu bautismal, la sanación por la fe y en la teología del Fin de los Tiempos. Pero se llaman a sí mismos "cristianos" no "evangélicos" porque creen que el términos "evangélico" innecesariamente divide a los cristianos (Putman y Campbell 2010), y señalan que algunos católicos también forman parte de su movimiento.

islámicas, las cuales consideran ese tipo de música como *haram* (contra la ley islámica), también es un movimiento mucho más pequeño y menos estable que el hardcore cristiano. Es un movimiento mayoritariamente de estadounidenses inmigrantes de segunda generación del sur de Asia y de países árabes. El movimiento se formó como una red en línea de jóvenes inspirados por *The Taqwacores*, una novela publicada en 2004 por Michael Muhammad Knight, un hombre blanco convertido al Islam. La novela (Knight 2004) describe un imaginario local punk musulmán en la ciudad de Búfalo en el estado de Nueva York, donde una subcultura de jóvenes, desde góticos hasta *Straight-Edge*[11], que participaban en sesiones de oración mixtas de hombres y mujeres, hacían música y daban fiestas salvajes. Al igual que en la novela, los taqwacore de la vida real no se definen por un sonido particular o un solo punto de vista religioso (Fiscella 2012) sino por una actitud común no conformista, religiosamente herética y por una experiencia compartida de rechazo social. La escena incluye una variedad de géneros musicales, punk anarco-*crust*, rap, o incluso música country independiente, que dan testimonio más de la protesta simbólica y del estatus del ser extraño, que de la calidad de sonido o de estilo de vestir (Clark 2003a). En efecto, los taqwacore consideran a los artistas y músicos que rechazan la guerra o la islamofobia, o que simplemente se identifican como "marrones", como parte de la escena no porque parecen o suenan como punks, sino porque su mensaje es contestatario.

La amalgama punk cristiana hardcore y taqwacore de significantes religiosos con el sufijo "core" (núcleo) propio del subgénero del rock punk es notable por el carácter hazlo-tú-mismo de su música. El hardcore estadounidense, cuya escena está dominada por bailes y música agresiva, comenzó en los años 80 con jóvenes blancos ventilando su repudio a la comercialización del rock punk y el conservadurismo social propio de la presidencia de Ronald Reagan. En las presentaciones hardcore, jóvenes golpeaban a otros jóvenes con sus guitarras, o bailaban salvajemente en el escenario, rompiendo sus instrumentos con puños y pies. La postura violenta del hardcore revelaba su actitud: los jóvenes sentían que tenían que luchar por construir su propia cultura (Blush 2010; Rachman 2006). Varias escenas musicales que están bajo el paraguas del punk (queercore, emocore y taqwacore), han desde entonces adoptado el sufijo "core" del punk hardcore, pero no por eso son necesariamente igual de violentas, ni todas despliegan la misma música abrasiva y de ritmo rápido. En cambio, en estas escenas lo "core" significa códigos fundacionales del punk: actitudes confrontadoras y la producción cultural del hazlo-tu-mismo.

Los jóvenes hardcore cristianos y los taqwacore se aproximan a la religión de maneras distintas, pero ambos grupos asumen las posturas antagonistas del

11 Subcultura de tendencia ascética dentro del punk. Sus seguidores se abstienen de beber alcohol, fumar tabaco y consumir otras drogas. *(N. del T.)*

hardcore para expresar su religiosidad en ambientes punk. Veámos estas dos escenas de conciertos en vivo:

> "¡Si alguien no se está moviendo, empujadle!" Ordenó el fornido cantante de *War of Ages*, una histórica banda de hardcore/metalcore cristiano. Bajo su dirección, un enjambre de jóvenes blancos se movió hacia el escenario con sus pechos arqueados, describiendo círculos con los brazos. *War of Ages* tocaba en el Altar Bar de Pittsburgh, una iglesia transformada en sala de conciertos, para una multitud de unas 500 personas, en su mayoría jóvenes varones que movían las cabezas al ritmo de la feroz y ensordecedora música. El cartel incluía dos bandas más: Una reconocida banda "anti-cristiana" y otra que no hacía referencia a la religión. Es sabido que las bandas seculares hardcore detestan a las bandas cristianas, pero en este concierto *War of Ages* se había ganado el respeto de todos. Todos, jóvenes cristianos y no cristianos, aplaudieron al grupo, ya que usaban símbolos, rituales y cualidades sonoras violentas propias del hardcore y el metal para expresar un cristianismo masculinizado, una visión de mundo cristiano basado en ideales masculinos hegemónicos sobre el poder físico y la guerra (véase Putney 2001).
>
> En Cambridge, Massachusetts, los punks musulmanes *The Kominas* (que significa "canalla" o "persona poca clase" en Urdu y Punjabi) fueron la banda principal en un espectáculo para unas 100 personas en un club nocturno y restaurant de Middle East. Luego de una banda de rock punk de ritmo rápido compuesta por jóvenes varones blancos, el cantante de *The Kominas* subió al escenario llevando un turbante y una kurta (vestido tradicional del sudeste asiático), se inclinó en el micrófono y gritó: "¡Esto va para los chicos marrones!" Ante esta declaración lo miembros de la audiencia blancos, quienes habían estado bailando toda la noche, de repente se detuvieron y se miraron unos a otros, dándose cuenta que esta canción no era para ellos. Un zapato voló del fondo de la sala y cayó en la tarima, junto al guitarrista de *The Kominas*. En reconocimiento y gratitud por lo que parecía ser un gesto anti-George W. Bush[12], el guitarrista recogió el zapato y gritó "¡Uuuuju!" y procedió a interpretar la provocadora canción de la banda "Bombardeo Suicida contra la Brecha", que audazmente parodia el tratamiento mediático sobre suicidas con explosivos de piel marrón y se burla de una gran tienda por departamentos notoria por sus pantalones kaki, camisetas polo y maniquíes blancos para gente bien. Junto a la tarima se reunió un grupo de mujeres y hombres jóvenes que gritaban haciéndose notar como "los chicos marrones". En minutos por toda la sala había recomenzado el baile al provocador ritmo del "punk musulmán".

Las actuaciones en vivo de *War of Ages* y *The Kolimas* son evidencia de cómo el hardcore cristiano y el taqwacore toman de los motivos antagonistas del rock hardcore punk para expresar la religión en subculturas seculares. Los grupos hardcore cristianos saben que el punk y el metal seculares son por lo general poco receptivos al cristianismo, el cual es asociado a la conformidad social y a

12 En diciembre de 2008 el presidente George W. Bush aparecía en una conferencia de prensa junto al primer ministro iraquí Nuri Kamal al-Maliki en Bagdad. Para ese momento hacía ya cinco años desde la invasión de Irak por Estados Unidos y el presidente Bush visitaba Bagdad para firmar un tratado de seguridad entre los Estado Unidos e Irak. En el evento, un reportero iraquí, Muntade al-Zaidi, arrojó un par de zapatos a Bush, aunque no llegó a golpearle. Cuando arrojaba el primer zapato, Zaidi gritó en árabe, "¡Este es un regalo de parte de los iraquíes y un beso de despedida, perro!" y cuando arrojó el segundo gritó "¡Este va por las viudas, los huérfanos y aquellos que fueron asesinados en Irak!" (Myer, Steve y Alissa Rubin 2008). Esta historia fue titular de los medios internacionales porque el arrojar un zapato a alguien significa que este está por debajo de la tierra que uno pisa.

la pasividad. Muchos del público se dan cuenta de que *War of Ages* es cristiano porque buscan a la banda en internet, leen las letras de las canciones o porque conocen de la orientación cristiana de Facedown Records, el sello discográfico que edita los álbumes de la banda. Para obtener credibilidad hardcore, los miembros de *War of Ages* a menudo usan rituales violentos (animan a su público a empujarse unos a otros) y presentan a los cristianos como guerreros dispuestos a luchar por sus ideales. Incluso el belicoso nombre de la banda, *War of Ages*, vincula la naturaleza conflictiva del hardcore con la creencia evangélica sobre la guerra espiritual del fin de los tiempos. Como resultado, la banda forja un espacio donde jóvenes cristianos y seculares bailan *slam* y cantan juntos profecías bíblicas.

A diferencia de los hardcore cristianos, los taqwacores sufren la hostilidad tanto de sus comunidades religiosas tradicionales por ser punks, como de la sociedad establecida estadounidense por ser musulmanes. En un esfuerzo por desacralizar las ideas dominantes en los Estados Unidos, grupos de rock punk como *The Kominas* juegan con el miedo estadounidense al terrorismo como una forma de protesta contra las injustas guerras en los países del medio oriente y contra el imperialismo estadounidense. Cantan sobre "atacantes suicidas", las tiendas de ropa Gap, una cadena de tiendas basada en los Estados Unidos que ha sido acusada de emplear a niños por pagas mínimas en lugares en vías de desarrollo como Nueva Deli, India. Los taqwacore a veces parecen agresivos, al igual que los grupos Hardcore cristianos, pero su ferocidad es mantenida dentro de límites satíricos para evitar caer en listas del FBI (Oficina Federal de Investigación) o incluso en prisión, una preocupación que surge de sus experiencias como un grupo religiosamente radicalizado en la sociedad estadounidense. Los taqwacores usan el antagonismo para integrar la religión y el punk, pero lo hacen con un toque de sarcasmo para formar lo que Futrell y otros (2006, 276) han denominado una "escena musical de movimiento", en la cual usan el punk Hardcore para apoyar las ideas e identidades Taqwacore que van en contra de las convenciones religiosas y que buscan cambiar a la sociedad estadounidense.

En la siguiente sección conecto mi trabajo con los nuevos estudio sociológicos sobre la religión en los Estados Unidos y discuto porqué la gente puede usar la música, particularmente el rock punk, para enmarcar sus enfoques de la religión en espacios seculares. En la subsiguiente sección sobre métodos, describo mis datos cualitativos y explico que gran parte de mis datos del Hardcore cristiano provienen de observaciones cara a cara y que la mayor parte de mis datos del taqwacore proviene de una variedad de materiales textuales, incluyendo la novela, una webzine y de blogs, así como también sobre filmaciones de la escena musical. A partir de allí introduzco mis hallazgos sobre el antagonismo y arguyo que tanto el hardcore cristiano como el punk taqwacore usan actitudes,

símbolos y rituales del punk para apropiarse de sus propias tradiciones religiosas en dos dimensiones: como *Rechazados* y como *Guerreros/Terroristas*. Los punks cristianos se ven a sí mismos como rechazados porque condenan a otros cristianos por denunciar al punk y usan una imaginería guerrera para construir su propia "iglesia" para punks seculares "rechazados" dentro de la subcultura punk. A diferencia de los hardcore cristianos, los taqwacores no solo se sienten rechazados por las instituciones religiosas establecidas por ser punks, sino también por la sociedad estadounidense establecida y el punk dominado por los blancos por ser musulmanes. Al satirizar la imaginería terrorista, los taqwacores se bregan un espacio cultural donde los marrones alienados y los jóvenes musulmanes pueden expresar su ira sobre la intolerancia religiosa en la sociedad de los Estados Unidos y cultivar identidades musulmanas estadounidenses no conformistas que ellos llaman "taqwacore".

Religión y la música rock punk

Esta investigación sobre el punk cristiano y musulmán considera a la religión y a la cultura secular como instancias que interactúan y se refuerzan mutuamente. Se nutre de investigaciones de sociología de la religión que sostienen que el foco de las organizaciones y las congregaciones religiosas reducen el significado de la religión a creencias y modos de ver el mundo y en efecto se pierden de las expresiones religiosas de la gente en contextos seculares (Bender y otros 2013; Lichterman 2012). Los individuos y los grupos no reducen las experiencias y expresiones religiosas a las instituciones religiosas; practican la religión y afirman sus identidades religiosas en contextos seculares. Por lo tanto, nuevos estudios de sociología de la religión están mirando a la esfera "publica" para evaluar cómo el objeto mismo de la religión es producido, e incluso reforzado, desde las instituciones y la cultura secular (Bender 2003; Lichterman 2013). En el estudio de la religión en los contextos seculares, los estudiosos pueden evaluar cómo "las ideas y discursos religiosos activamente permean la cultura y la política" (Dillon 2012, 561; Bender y otros 2013), incluso al tiempo que más y más estadounidenses informan no estar afiliados a ninguna tradición religiosa particular (Chaves 2011).

La juventud estadounidense está buscando una experiencia religiosa que se sienta "verdadera" (Roof 1999; Wuthnow 2007) y algunos jóvenes abandonan instituciones y organizaciones tradicionales religiosas porque las encuentran falsas o sofocantes (Chaves 2011; Putnam y Campbell 2010). Los jóvenes que abandonan las instituciones religiosas pueden ser espiritualmente individualistas, no religiosos o estar entre dos religiones; pero también hay

jóvenes que abandonan porque piensan que las instituciones religiosas en las que crecieron son muy conservadores, muy permisivas o poco interesantes (Madsen 2009), no porque rechacen su herencia religiosa por completo. Algunos jóvenes pueden escoger representar la religión en escenarios y formas inusuales, un fenómeno contemporáneo que se ha descuidado en los estudios y encuestas congregacionales.[13]

En efecto, algunos jóvenes eligen "hacer" religión en los espacios seculares. Una de las formas en las que los jóvenes practican la religión en locaciones no convencionales es atando la religión a la cultura popular, en vez de a un tiempo o lugar específicos (Burke y McDowell 2012; Eickelman y Anderson 2033; Einstein 2008; Hendershot 2004; Hoover 2006; Lynch 2007; Steinberg y Kincheloe 2009; Wuthnow 2003). Este cambio es significativo porque los estudiosos pocas veces se ocupan de cómo los jóvenes usan la cultura popular para desinstitucionalizar la religión, cómo usan la religión para transformar la cultura popular o, si vamos al caso, cómo los jóvenes construyen puentes entre la religión y la cultura popular en contextos "seculares" para apropiarse de la religión. Para explorar este último fenómeno, es lógico comenzar con la música popular ya que los estudios demuestran que los jóvenes usan la música para comunicarse con Dios (Wuthnow 2003) y que usan la música para formar sus identidades sociales, hacer amigos y fortaleces la solidaridad política (Frith y otros 1996; Haenfler 2006; Marcus 2010).

Este estudio considera la música punk como una "caja de herramientas", dependiente del contexto, y que incluye símbolos, historias, rituales y formas de ver el mundo (Swidler 1984, 273), que los punks cristianos y musulmanes usan de acuerdo a los tipos de problemas que quieren resolver o de las metas que quieren alcanzar (Blee 2012). Los punks cristianos y musulmanes se nutren de la misma caja de herramientas punk para oponerse a sus respectivas tradiciones religiosas y para apropiarse de su religión. Pueden usar la música para crear prácticas religiosas no convencionales e identidades fuera de las instituciones religiosas porque la música es "un proceso, una actividad" que la gente moviliza "para darse sentido a sí mismos y al mundo" (Roy y Dowd 2010, 186, 187; véase también Eyerman 2002; Roy 2010).

La música rock punk es notable por ser desafiante, lo cual la convierte en una herramienta particularmente útil para construir identidades y prácticas religiosas oposicionistas. La música punk surgió en los años 70 cuando el sistema

13 Además, la investigación por encuestas no puede medir los cambios en la religiosidad entre los grupos de fe minoritarios, como por ejemplo los musulmanes estadounidenses, cuya popularidad es tan pequeña que los análisis cuantitativos disgregados son muy difíciles de realizar (Putnam y Campbell 2010). Estos vacíos en la investigación están siendo llenados por etnografías que muestran que los jóvenes musulmanes estadounidenses de manera creciente se adhieren a tradiciones islámicas y están creando un Islam estadounidense (Abdo 2006; Haddad 2007; Williams 2011).

post-Segunda Guerra Mundial de compromisos entre las grandes empresas, los trabajadores organizados y el estado de bienestar, llegaban a su final en el Reino Unido y Estados Unidos y estaba siendo remplazado por una economía post-Fordista de alcance y extensión globales (Moore y Roberts 2009). Este cambio vino acompañado por un viraje a la derecha política en el Reino Unido y en los Estados Unidos y en un esfuerzo sostenido por retroceder en las victorias de los movimientos sociales de los años 60 y 70 (Moore y Roberts 2009). Desde sus inicios, el rock punk confrontó simbólicamente, a través de su estilo y sonido, las "tradiciones y normas de los poderes fácticos" (Clark 2003a, 225; véase también Hebdige 1979). Musicalmente, el punk es de un volumen ensordecedoramente alto y de ritmo rápido. Muchas personas se identifican con el punk por sus actitudes e ideas no conformistas (Haenfler 2006; Hebdige 1979; Leblanc 1999; Moore y Roberts 2009; Rosenberg y Garofalo 1998), no porque aparenten ser o suenen punk (Andes 1998; Clark 2003a). Otros se llaman a sí mismos punk porque les gusta su rebeldía, los manierismo y la vestimenta, o porque les gusta la música, no porque quieran transformar a la sociedad. Estos pueden ser considerados punks "hot topics" porque compran la vestimenta y la música en tiendas llamadas Hot Topics en los centros comerciales. Los punk "verdaderos" (no comerciales) operan con una ética independiente, una serie de prácticas hazlo-tu-mismo de producción cultural (Moore 2007) que definen y cultivan la autonomía punk alejados de los sellos disqueros corporativos y de las marcas establecidas de ropa. En efecto, los jóvenes pueden adaptar el punk hazlo-tu-mismo para aproximarse a la religión de manera diferente a como lo hacen las instituciones tradicionales.

Materiales y métodos

Para esta investigación recabé cuatro tipos distintos de datos cualitativos de la escena punk cristiana hardcore y musulmana taqwacore[14], apliqué y recogí información a través de: observación participativa, entrevistas en profundidad, conversaciones informales, artefactos tales como discos, páginas web, artículos de periódico y películas sobre las dos escenas musicales. Pasé alrededor de 350 horas conduciendo investigaciones etnográficas en el medio oeste y noroeste de los Estados Unidos, observando conferencias sobre subculturas cristianas,

14 Aunque mi propósito inicial era estudiar a los cristiano Hardcore, hallé que esta escena intersecta con el *metal* y en algunos casos ambas forman el "Metalcore", un nuevo género de música en cuyo desarrollo los jóvenes cristianos han tenido un papel destacado. El Metalcore mezcla el punk Hardcore con el metal extremo, los cuales están "basados en ideologías de poder, independencia y autocontrol personal" (Khan-Harris 2007, 44). La música Metalcore cristiana incluye la base pesada del punk Hardcore, particularmente la del *straight edge* Hardcore (Haenfler 2006), pero también las rápidas e intrincadas secuencias de acordes del metal extremo (Khan-Harris 2007). Incluso las partes vocales de los dos géneros se mueven entre los cantos Hardcore y los fantasmales e infernales gritos a elevado volumen.

festivales de rock cristianos, proyecciones y discusiones de películas taqwacore y presentaciones en vivo de hardcore cristiano y punk taqwacore. En estos eventos conversé con músicos y público sobre música y el lugar de la religión en la música punk. En cuanto a las entrevistas en profundidad, hice entrevistas intensivas personales con varias personas vinculadas al hardcore cristiano y al punk taqwacore (cristianos 23; taqwacore 29). Los entrevistados eran miembros de bandas punk musulmanes y cristianos, miembros religiosos y no religiosos del público, promotores de discos y de giras, pastores cristianos y ministros de la juventud, blogeros Taqwacore y cineastas. Realicé cinco entrevistas grupales con punks Hardcore cristianos y analicé 25 entrevistas publicadas de Hardcore cristianos y punks Taqwacore[15]. La mayoría de los participantes en la investigación tenían entre 20 y 26 años de edad, sin embargo, más de 10 individuos tenían más de 30 y algunos más de 40. De modo que no uso la categoría "joven" para referirme a un grupo de edad sino a un estilo de vida y gustos que son comúnmente asociados a subculturas juveniles, tales como el hip hop, rave y rock punk (Gelder y Thornton 1997; Muggleton y Weinzeirl 2003).

Aunque el grueso de mis datos sobre la música cristiana hardcore proviene de contactos cara a cara hechos en las presentaciones en vivo, la mayor parte de mis datos sobre el taqwacore proviene de blogs, páginas de redes sociales y películas que conforman la escena virtual del taqwacore (Murthy 2010). La red del hardcore cristiano es más grande y tiene más apoyo monetario que la del taqwacore y por lo tanto los grupos cristianos salen a menudo de gira. Por ejemplo, es común que una banda cristiana esté en el mismo programa que una banda secular hardcore o metalcore. Por esta razón pude asistir a casi un show semanal son alejarme de mi residencia en Pittsburgh, Pennsylvania. Las presentaciones en vivo taqwacore, en cambio, ocurren con mucha menos frecuencia porque los grupos son menos y carecen de dinero para giras. Los taqwacore reúnen dinero y usan sus vacaciones para viajar a los ocasionales eventos taqwacore, tales como conciertos en vivo y proyecciones de películas, donde pueden conocer a sus amigos virtuales en persona. Al igual que estos taqwacore, yo también viajé a Boston, Chicago y Cincinnati, Ohio, a estos eventos Taqwacore para encontrarme con los participantes en persona.

En total, tuve más interacciones con mujeres en el taqwacore que en el hardcore cristiano. El punk hardcore es una subcultura dominada por hombres y esto es especialmente así en el caso del hardcore cristiano. La escena Hardcore cristiana está centrada en bandas lideradas por hombres y en música y bailes agresivos, lo que puede explicar por qué mis contactos con mujeres hardcore

15 Para asegurar la confidencialidad de los participantes, he usado seudónimos para referirme a los entrevistados con quienes hablé en privado. Sin embargo uso nombre reales de los individuos que aparecen en entrevistas publicadas.

cristianas fueron limitados. Por ejemplo, para las entrevistas personales uno a uno (*N*=23) y las entrevistas a pequeños grupos (*N*=5) de punks cristianos, solo encontré a 8 mujeres. En taqwacore, siete de mis 20 entrevistas uno a uno fueron con mujeres y la mitad de las entrevistas publicadas, blogs y críticas de álbumes y películas eran escritas por mujeres taqwacore. La presencia casi igualitaria de mujeres y hombres en taqwacore pude deberse a que los medios y redes sociales, y no solo las bandas punk, tienen un papel central en la construcción de taqwacore. Dicho esto, la mayor parte de la atención mediática que recibe taqwacore está fuertemente enfocada en un puñado de bandas punk lideradas por hombres.

Antagonismo

El punk hardcore descansa en el motivo del antagonismo, construido sobre ideas antiautoritarias y simbolismo violento (Blush 2010; Haenfler 2006; Rachman 2006). Como ejemplo, consideremos *Minor Threat*, una banda punk hardcore que se inició en los años 80 luego de que dos de sus miembros fundadores, Ian MacKaye y Jeff Nelson, asistieran a su primer concierto punk. MacKaye dice que el concierto lo inspiró a convertirse en punk y a formar su propia banda porque "aquí estaba una comunidad que era políticamente beligerante, que era artísticamente beligerante, sexualmente beligerante, físicamente beligerante, musicalmente beligerante" (Azerrad 2001, 122).

En la siguiente sección muestro cómo los cristianos hardcore y los taqwacore toman de los motivos de antagonismo Hardcore para apropiarse de la religión en torno a dos dimensiones. Primero, en el apartado titulado *Definiendo a los Rechazados*, muestro como los punks cristianos hardcore y los taqwacore adaptan la óptica oposicional para entenderse a sí mismos como religiosos/punk. En el segundo apartado titulado *Guerreros y Terroristas: Expresando la Religión en el Punk*, evalúo cómo los productores de ambas escenas usan una imaginería violenta para expresar la religión a través del punk.

Definiendo a los rechazados

Los cristiano hardcore y los taqwacore se ven a sí mismos como rechazados de manera particular. Los jóvenes cristianos hardcore afirman que "la iglesia establecida" –los cristianos que no aprueban el punk secular o el cristiano –les rechaza por ser punks. Piensan que esto está mal porque creen que Cristo les ha llamado para que sean punks, para puedan representar a la iglesia cristiana en el punk, en el que jóvenes rechazados socializan y construyen un sentido juntos. Al

definirse a sí mismos en oposición a la iglesia establecida, los jóvenes cristianos hardcore extienden el cristianismo a la cultura rock punk. Para los taqwacore, el sentido de rechazo es multifacético y puede ser mejor descrito como alienante. Esto es porque los taqwacore se sienten excluidos de su comunidad religiosa tradicional por ser punks, y de la cultura establecida estadounidense, incluso de la cultura del rock punk, por ser musulmanes. Al definirse en oposición a varias esferas culturales a la vez, los taqwacore crean una escena musical exclusiva para musulmanes estadounidenses punks alienados.

Punks hardcore cristianos como rechazados

Los jóvenes cristianos hardcore se definían a sí mismos como "rechazados" porque querían distinguirse del cristianismo "establecido" y llevar el evangelio a los punk seculares, a quienes también consideran como rechazados. Desde 2007, los miembros de Esperanza para los Rechazados, una rama subcultural de Baltimore de Jóvenes para Cristo, han organizado el Subterráneo Organizado (Unified Unerground, UU), un evento que dura un fin de semana de oraciones en grupo, talleres pastorales y punk duro cristiano. La meta de la reunión es "unir a las tres más grandes comunidades subterráneas –punk, gótica y hardcore– en una sola comunidad y fortalecer a los líderes de estas comunidades a través del discipulado". Los participantes en UU por los general creen que Dios quiere que el punk tome una dirección cristiana antes de que Jesucristo regrese a la tierra y deje atrás a los no creyentes. Durante uno de los servicios religiosos en UU, un reconocido predicador rock punk afirmaba que los cristianos necesitan ser como los zombis de la película de horror *El Regreso de los Muertos Vivientes.* Los zombis tiene "una misión" decía: están "enfocados en comer cerebros" y los cristianos necesitan estar enfocados de la misma manera en "servir a Jesús", llegando a la juventud subcultural antes de que esta se vaya al infierno.

Los punk hardocre cristianos arguyen que usan la música hardcore para llevar la iglesia cristiana a los jóvenes rechazados de las subculturas musicales subterráneas. La noción de que usan la música para llegar a los rechazados desinstitucionaliza el concepto mental de lo que significa "ser una iglesia" y al mismo tiempo centraliza la colectividad de la iglesia. Tómenos como ejemplo el rústico panfleto construido con retazos publicado por la *Take Hold Church*. En la primera página, la iglesia usa el desafiante lenguaje del rock punk para oponerse a la idea de que la iglesia es un *lugar* de adoración. Dice: "La iglesia es literalmente 'EL PUEBLO DE DIOS', NO UN EDIFICIO". El panfleto propone a continuación que la iglesia es una relación con Cristo y con los cristianos. De

modo que la iglesia puede darse en cualquier lugar, en cualquier momento, a través de la música y de las conexiones formadas por la música.

De acuerdo a la juventud cristiana hardcore, los cristianos deben llevar la casa de Dios a la esfera secular, incluso a los más oscuros rincones subterráneos. Creen que los cristianos que no apoyan esta misión son unos intolerantes insinceros. Desde su perspectiva, la "iglesia establecida" representa mal a Jesús cuando denuncia a los punks en vez de intentar comprenderlos y amarlos. En conversaciones informales y entrevistas privadas, los jóvenes cristianos Hardcore hablan de la iglesia establecida como si se tratase de un individuo inmoral que sostiene estereotipos ignorantes y malvados sobre la juventud subcultural. Sostienen que "la iglesia" los ha rechazado y juzgado por ser punks y que "la iglesia" los ha intentado cambiar a favor de lo establecido. Al caracterizar a la iglesia como una persona, los cristianos hardcore señalan que es la gente, no Dios, quien hace las reglas (no tocar música rock o ir a bares seculares, etc.) que limitan a la comunidad cristiana y a su ministerio.

Desde la perspectiva del punk hardcore cristiano, la música rock hecha por cristianos para cristianos es insuficiente porque los jóvenes rechazados, que son quienes más necesitan del evangelio, no van a las iglesias tradicionales ni escuchan las emisoras de radio religiosas. Es por ello que algunos punks hardcore cristianos son críticos de la Música Cristiana Contemporánea (MCC). La ven como una rama de la música "establecida" que tan solo apoya música para iglesias, retiros juveniles y estaciones de radio cristianas. Es más, sienten que la MCC hace más daño que bien espiritual porque intenta mantener a los jóvenes cristianos alejados de la gente y música no cristiana, la experiencia y relación misma que fuerza a los cristianos a practicar el evangelicalismo (Smith 1998). Por ejemplo, Jacob, un músico hardocre, arguye que mientras que la MCC fue originalmente establecida para "proteger a la gente joven de las tentaciones de la cultura secular", de hecho debilita la fe de los jóvenes cristianos en Cristo. Jacob piensa que la MCC es demasiado separatista (Howard y Streck 1999) y obstaculiza la devoción a Cristo porque mantiene a los jóvenes cristianos aislados de quienes no comparten sus creencias. Jacob explica su música y sus giras así: "La música y los espectáculos y cambiar las llantas en la nieve y dormir en la camioneta: todo eso es tan solo un puente. Es tan solo una oportunidad para amar a la gente, servirla, compartir a Cristo con ellos a través de la acción". Igualmente Paul, un músico hardcore, dice que quiere tocar música para los no cristianos e ir de gira con bandas seculares. En una entrevista señalaba, "Si eres una linterna y tan solo iluminas un cuarto que ya está iluminado ¿qué sentido tiene? ¿Tan solo juntarse con personas que ya están en la luz?". Paul no solo insiste en que los punks cristianos pueden usar música rebelde para anunciar el evangelio, sino que también al usar esta música, revigorizan el propósito primario de la iglesia: discipulado y comunidad.

Punks taqwacore como rechazados

A diferencia de los hardcore cristianos quienes se consideran a sí mismos rechazados de la iglesia establecida por ser punks, los taqwacore se ven a sí mismos como rechazados en dos frentes: de la América Blanca por ser musulmanes, y del Islam establecido por ser punks. La juventud taqwacore se define a sí misma como "rechazada" porque quieren abrirse un espacio donde los musulmanes jóvenes no conformistas puedan expresar el Islam de maneras que van contra las instituciones islámicas tradicionales así como contra el rock punk dominado por los blancos. En el documental *Taqwacore: el Nacimiento del Islam Punk* (Majeed 2009), Michael Muhammad Knight levanta su dedo medio en dos direcciones distintas y exclama "Le dedicamos este dedo a ambos lados. Jódete tú y Jódete tú". Tal como indica la exclamación de Knight, los taqwacore no solo se sienten alienados de la sociedad americana, señalando que los musulmanes han sido injustamente demonizados luego de los ataques terroristas del 11 de septiembre de 2001, sino de los musulmanes convencionales que condenan los valores y prácticas punk por la asociación del punk con la cultura occidental. Jehangir, un personaje prominente en la película *Los Taqwacores* (Zahra 2009), expresa de manera inmejorable este sentimiento de alienación. Él explica que el taqwacore es donde "todos los locos y jodidos rechazados de la comunidad se juntan… Nadie los quiere. Los musulmanes dicen que no son verdaderos musulmanes. Los punks dicen que no son verdaderos punks".

Cuando los taqwacors re refieren al punk cristiano, lo hacen para señalar que taqwacore es "la voz de la alienación", no un dogma religioso. Saima, una cineasta punk musulmana y artista de teatro, dice que quiere "¡gritar!" cada vez que se compara a los punks taqwacores y cristianos. Ella aclara:

> El punk cristiano tiene que ver con meter moral y decirte que tienes que amar a Jesús, taqwacore es simplemente un espacio para los punks musulmanes que son inmigrantes o hijos de inmigrantes y que no se siente aceptados en la escena punk de los blancos y que tampoco se siente aceptados por otros musulmanes o gente de color, así nació la escena taqwacore, para que los punks no blancos, no cristianos, no WASP, pudiesen expresarse a sí mismos y cantar sobre su cultura, o identidad, o política, algo con lo que todos se pudiesen relacionar.

De manera similar un blogero taqwacore dice: "El punk cristiano es todo sobre alabar al Señor", pero el taqwacore es "este espacio que te ofrece la red de apoyo para explorar lo que significa los musulmán, o lo que no ser musulmán significa. No creo que la escena punk cristiana permitiría eso".

Al paso de la idea de que el taqwacore no es un espacio para el dogma religiosos, un editorial en un webzine menciona al taqwacore como "la expresión de una lucha… no un género de proselitismo". Mucho de esa lucha responde a la islamofobia, la "actitud hostil hacia el islam y los musulmanes basada en

la imagen del Islam como el enemigo y como una amenaza vital, irrefutable y absoluta a 'nuestro' bienestar, e incluso a 'nuestra' existencia, independientemente de cómo se defina a los musulmanes, en base a criterios religiosos o étnicos" (López 2011, 570; véase también Allen 2012). De hecho, una encuesta Gallup de 2009 encontró que el 53 % de los estadounidenses dijo que veían al Islam desfavorablemente y Lori Peek (2011), autora del libro Beyond the Backlash, afirma que los musulmanes estadounidenses, especialmente aquellos que tienen piel oscura o que visten símbolos religiosos, son regularmente sometidos a acoso, amenazas verbales y a caracterizaciones raciales. Esto se debe a que luego de los ataques del 9/11 al World Trade Center en Nueva York, más y más individuos e instituciones estadounidenses no musulmanes comenzaron a unir el Islam con el terrorismo, la misoginia y el extremismo religioso (Esposito y Kalin 2011; Peek 2011)[16]. Consciente de estos estereotipos, Zahira, una bloguera taqwacore y activista política describe al Islam como "una identidad cultural, espiritual y política" pero la política, afirma, "es la que más se siente en los Estados Unidos"[17].

Muchos taqwacores sentían el embate de la islamofobia en los conciertos de rock punk, espacios subculturales en los que se supone que los grupos estigmatizados pueden sentirse en casa. Varios Taqwacores de piel oscura afirman que los punks blancos se les acercaban en los conciertos y hacen señalamientos ignorantes sobre el Islam y sobre la cultura del sur del Asía, o les retan sobre sus conocimientos de la historia del rock punk, insinuando que los jóvenes de piel oscura no pueden saber nada sobre el rock punk. Una entrevistada me dijo:

> Recuerdo una vez que alguien se me acercó y se presentó. Pensé, "Oh que bien. Alguien quiere conocerme". Pero luego nos sentamos [a hablar], y él fue y me dijo algo así como, "¿Tú crees en el Islam?" y yo respondí "Si". Y él entonces me dijo "No lo sé, no creo que se puede ser punk y musulmán".

Otros taqwacores señalan que aunque sus amigos punk blancos no odian al Islam, por lo general están mal informados o son indiferentes sobre su herencia étnica. Una entrada en un webzine taqwacore dice:

16 Algunas asociaciones hechas por no musulmanes del Islam con el fanatismo están tan extendidas que hay expresiones de molestia cuando los medios no presentan a los musulmanes estadounidenses como cualquier cosa que no sean islamistas devotos o terroristas. Cuando el canal de televisión TLC (The Learning Channel) lanzó su serie documental "Musulmán Americano" sobre musulmanes ordinarios de clase media en Dearborn, Michigan, la Asociación Familia de Florida (un grupo cristiano conservador), pidió a las agencia publicitarias boicotear la serie porque sentían que el programa "amenaza con esconder la clara agenda Islámica, la cual presenta un peligro para las libertades y valores tradicionales americanos". Luego de que el grupo hiciera su petición de boicot, Lowes, una cadena de artículos para el hogar, retiró sus anuncios del programa. Luego de tan solo una temporada, TLC canceló el programa, citando como razón una caída pronunciada en el número de televidentes (Bauder, David 2011).

17 A pesar del auge de la islamofobia en la sociedad estadounidense, los estudios etnográficos muestran que en vez de esconder sus identidades religiosas y asimilarse, los musulmanes estadounidenses están afirmando sus tradiciones religiosas en la esfera pública (Abdo 2006). Haddad (2007, 254) arguye que luego del 9/11, las mujeres jóvenes musulmanes estadounidenses de segunda generación empezaron a usar el hiyab porque rechazaban permitir a los medios occidentales definirlas y querían garantizar "la libertad de religión y de palabra". Pero los Taqwacores no se han conformado ni han afirmado las tradiciones y estilos islámicos convencionales. Los Taqwacores usan el antagonismo Hardcore para expresar su identidad musulmana en la cultura del rock punk.

> Siempre fui la chica "rara" en mi grupo de amigos, por la religión, raza o creencia, o lo que sea… Con mi círculo de amigas (blancas) solía ir a los conciertos y ellas no entendían por qué yo tenía que regresar a casa antes de la puesta del sol para poder rezar el Maghrib. No entendían por qué no se me permitía salir con chicos, por qué no podía usar camisetas sin mangas o pantalones cortos, ni por qué no podían traer a sus novios a mi casa a mi fiesta de cumpleaños.

Los taqwacores también enfrentan el rechazo de sus comunidades religiosas tradicionales porque desafían a los musulmanes convencionales que piensan que la música rock punk está prohibida por el Islam. Cuando son confrontados por otros musulmanes que creen que la música eléctrica y de alto volumen es cosa del demonio, los taqwacores arguyen que la forma más pura del Islam no está definida por la sumisión a la autoridad humana o a los mitos. Sanji, un autor de un webzine taqwacore, quien se describe a sí mismo/misma como una musulmana tradicional educada por imames, arguye: "La piedad en el Islam siempre ha significado más que simplemente la obediencia adecuada. De modo que parece apropiado tomar el punk, una música nacida de la ética anti-establishment y del rechazo a lo establecido, y transformarla en algo en un asunto de la consciencia de Dios".

De acuerdo a los taqwacores, a los musulmanes tradicionales les molesta el hecho de que los taqwacores usen la ética anti-autoritaria del rock punk para argüir que le interpretación universalizante y ortodoxa del Corán no es un asunto de Alá, sino una ley hecha por los hombres (Fiscella 2011). Un ejemplo es esta conversación en línea sobre el podcast producido por la radio pública (NPR): "Taqwacore: The Real Muslim Punk Underground", un programa que presentó un resumen del libro y de la primera gira de bandas en Estados Unidos (Crafts, Lydia 2009). Un comentarista escribió en la discusión en línea:

> Uno de los principios básicos del Islam es que una persona puede alcanzar la paz en su alma solo sometiéndose a la voluntad de Dios. ¿Cómo se pude afirmar ser musulmán (literalmente, uno que se somete) si se contorsiona la religión hasta que se ajuste a los propios deseos? Si realmente se quiere agradar a Dios, debe hacerse en los términos de Dios.

Como musulmán devoto, este individuo objeta la noción de que los musulmanes puedan cambiar el Islam para ajustarlo a sus estilos de vida, en vez de ajustar sus estilos de vida al Islam. Al comentario anterior, otra persona quebró una lanza por el taqwacore, arguyendo que experiencias culturales distintas lógicamente llevan a diferentes lecturas del Corán. Él o ella pregunta:

"¿Cómo pueden todos los que han leído el Corán creer todos en la [misma] interpretación exacta? Todos tenemos experiencias de vida distintas que reflejan nuestras perspectivas," y continúa, "los individuos definen a Dios" y depende de ellos "interpretar el significado de los libros que siguen".

En una entrevista privada conmigo, Sam, un taqwacore de Australia, resume la actitud punk autónoma que los taqwacores adaptan para definir el Islam: "Para mí no es realmente el desarrollo que hizo el hombre a partir de los textos originales. En mi creencia, el Islam no tiene rangos ni jerarquías y eso es esencial para el punk también". Las afirmaciones de Sam resuenan con las de otros participantes taqwacores quienes señalan que las ideas y creencias institucionalizadas sobre los musulmanes son antitéticas a su aproximación del Islam. En efecto, los entrevistados rápidamente señalaban que los musulmanes son presionados desde muchos grupos diferentes: la comunidad, familia, los medios, la cultura blanca estadounidense, para que sean musulmanes de una manera específica. Como lo decía un entrevistado: "Como musulmán no se te permite realmente explorarlo para hacerlo tuyo". Con las herramientas del hardcore, los taqwacores pueden hacer exactamente eso: apropiarse de la religión.

Contrastando definiciones de los rechazados

Tanto los cristianos hardcore, como los jóvenes taqwacore adaptan la actitud oposicional del punk hardcore para definirse a sí mismos como punks/religiosos, pero por diferentes razones. Muchos de los entrevistados cristianos hardcore creen que Dios les hizo punks para que pudiesen alcanzar a los rechazados de las subculturas *undergound*. Como punks estos jóvenes piensan que la iglesia establecida carece de sinceridad, incluso es sacrílega al condenar al punk. Y al sugerir que la iglesia "establecida" le da a Satán la oportunidad de ganar para sí a la música *underground*, los punks cristianos se establecen a sí mismos como los cristianos anti lo establecido que llevan a cabo la verdadera voluntad de Dios: Construyen espacios en los ambientes subculturales en los que los jóvenes rechazados se puedan sentir cómodos. A diferencia de los cristianos hardcore, el sentimiento de rechazo de los taqwacores no está circunscrito por el proselitismo o por las creencias religiosas convencionales. En cambio, quieren crear un espacio cultural para los jóvenes musulmanes estadounidenses que no se ajustan a la sociedad estadounidense establecida o al Islam establecido. Esta experiencia colectiva de primera manos y expresión de rechazo cultural/religioso, es el vínculo que une a la juventud musulmana secular y religiosa en esta escena musical. De hecho, algunos taqwacores ni siquiera son musulmanes, un fenómeno que habla del sentido compartido de alienación social que surge de la exclusión religiosa, racial o cultural.

Guerreros y terroristas: expresando la religión en el punk

Los hardcore cristianos y los taqwacores usan las imágenes violentas del punk hardcore para expresar la religión en el punk, pero de maneras distintas. Los cristianos hardcore por lo general usan la imagen del "guerrero" para expresar el cristianismo, dado que esta imagen funciona bien en una subcultura que glorifica al hombre que lucha por su honor social. Los taqwacores se presentan a sí mismos como terroristas de manera humorística para expresar identidades musulmanas estadounidenses que aún no son representadas en la cultura popular de los Estados Unidos o en las comunidades islámicas tradicionales.

Guerreros hardcore cristianos

La música hardcore punk es descrita por los entrevistados como una "hermandad de pensadores independientes" que no temen defender sus creencias. Para representar la "hermandad" cristiana en la cultura musical, los cristianos hardcore describen a Jesús como a un macho guerrero que va a la batalla por Dios. En un taller evangelizador subcultural, Rebecca (una de las pocas líderes mujeres del taller) le explicaba a los asistentes como presentar a Jesús a los hombres jóvenes: minimiza la idea de que Jesús era un pacifista. Rebecca aclaraba: "Si les dices a los chicos que Jesús era rudo. Que no era un tío debilucho, blanco y de ojos azules, que Jesús probablemente te noquearía, eso los atrapa. Los chicos pequeños no quieren adorar a un debilucho. ¡Tienen que saber que es un malote! ¡Si estuviera aquí ahora, sería un chicho hardcore!".

El énfasis que la juventud cristiana hardcore pone en un cristianismo macho y agresivo recuerda a los educadores religiosos de principios del siglo veinte quienes creían que "la imagen del cristianismo ha sufrido entre los americanos, particularmente entre chicos americanos, por la emasculación de Jesús" (Morgan 2007, 199; véase también Putney 2001). En 1908, renovadores (*revivalists*) como Billy Sunday prometían que lucharían "contra el infierno hasta que este se congele" (Morgan 2007, 204). Sunday incluso hizo que esta frase fuese plasmada en una postal que lo mostraba a él con el puño cerrado listo para golpear a su adversario imaginario (Morgan 2007). Con su agresiva posición, Sunday mostraba que no tenía miedo de luchar por Jesús. De manera similar Mattie, el cantante de la banda cristiana Harcore/Metalcore *For Today*, sugiere que los no creyentes siente demasiado miedo para comprometerse con Dios; la devoción a Dios requiere coraje. En una entrevista pública Mattie decía, "Creo

que el miedo es algo que estás devastando a nuestra generación. Sea el miedo al fracaso o el miedo al abandono, nos mantiene atados, separados del verdadero compromiso con Dios y sus intenciones". Cuando *For Today* actuó en un club nocturno de Pittsburg, Mattie llevó una camiseta con un "SIN MIEDO" escrito en letras grande. Durante el concierto cantó "Firme e imperturbable, proclamo el nombre de Cristo a un mundo muerto y agonizante", luego se dirigió al público y les indicó que gritasen a una: "¡No siento vergüenza! ¡No siento vergüenza! ¡No siento vergüenza!" A Alex, un agnóstico de 19 años, le gusta esta canción porque es desafiante [*gutsy*]. Él, al igual que otros jóvenes hardcore seculares que asistían al concierto, aprecia y se identifica con este tipo de actitud combatiente. Luego del concierto, Alex exclamaba "¡Son valientes sobre su fe y yo respeto eso!".

Los hardcore cristianos se presentan a sí mismos como "agentes de Dios" (Riesebrodt 1998, 62) en una lucha apocalíptica contra Satán. El anuncio de la UU de su conferencia de 2011 titulada "El Final está Cerca"[18] dice: "Como cristianos somos llamados para siempre vivir con el conocimiento de que 'El Final está Cerca'. Este sentido de inminencia nos llama a prepararnos para el retorno de Jesús –cuando quiera que sea ese regreso –viviendo completamente el propósito para el cual nos llamó a cada uno de nosotros, ser parte de las acciones [*business*] del Padre y esparciendo el Evangelio hasta en los confines del mundo". Este mensaje sugiere que los cristianos hardcore creen que son llamados por Dios para destruir a su némesis maligno en el *underground* estadounidense antes de la Segunda Venida de Cristo. Para destruir esta maldad en el *underground* los punks Hardcore cristianos retan a la juventud subcultural a que se hagan guerreros en lucha por Dios. Hacen esto haciendo que la batalla por Cristo suene como algo peligroso, incluso mortal. Una publicidad de un grupo del ministerio subcultural afirma: "Este grupo es para personas que están enraizadas en sus creencias en Cristo. No tienen miedo a dar la cara por lo que creen. Morirían por su fe; enfrentarían balas; serían mártires". La imagen de un guerrero impávido, enfrentando balas, posiciona a los punks cristianos como valiente creyentes dispuestos a ir a la batalla por sus creencias, una posición que les defiende contra el juicio negativo de otros cristianos que cuestionan su dedicación a Cristo y de los punks seculares que les llaman "débiles" por obedecer a la Biblia.

Conscientes de la necesidad de mantener una apariencia de dureza, las bandas cristianas hardcore por lo general usan imágenes de destrucción corporal para enfatizar una perspectiva ominosa cristiana[19]. En las presentaciones en vivo,

18 Mis entrevistados no afirman saber exactamente cuándo llegará "el fin" pero creen que es inminente. Hacen referencia a los ataques terroristas, al crimen y tiroteos en las escuelas para apoyar sus creencias de que Jesús planea regresar para el juicio final (véase Boyer 1992)

19 La violencia es tan omnipresente en la cultura popular que ha abierto un espacio para el auge de las profecías más oscuras. Monahan (2008) muestras que la multimillonaria industria apocalíptica "alimenta los miedos de los cristianos al jugar con sus creencias de fin del mundo. En un artículo publicado en el *New York Times* Almond (2013)

es común leer en las camisitas "Trágate una Bala" y "Jódete" [*Fuck you*], lo que subraya porqué los nombres de las bandas cristianas hardcore y metalcore son identificables por sus términos violentos. Bandas Metalcore como *Después del Entierro* y *Con la Sangre Viene la Limpieza,* adoptan un oscuro lenguaje de fin de los tiempos de la teología de las Revelaciones para sugerir que la destrucción física trae la promesa de la vida después de la muerte. Las cualidades sonoras de las bandas hardcore/metalcore cristianas también son explicadas en términos horripilantes. Una publicidad de *Después del Entierro* describe la música de la banda como "un tren de carga de brutalidad y pura fuerza bruta" que "incendia tu cerebro en todos sus cilindros para que pueda procesar la cantidad de material que es machacado en tus oídos."

El tema bíblico más prominente en las letras de las canciones del hardcore cristiano es el de la guerra espiritual y el derramamiento de sangre. "¡Habrá violencia!" es una canción de la banda de metalcore *Destrucción Inminente* la cual asegura que su Dios es un Dios iracundo. La carátula del álbum de la banda muestra la imagen de los cielos desplomándose sobre la tierra y connota un proceso de purificación sobrenatural en el que Jesús regresa para masacrar a los demonios terrenos. La canción "Ejercito de Uno" de *Gigante Dormido*, un grupo de hardcore cristiano, es sobre "la lucha buena". Relata los más oscuros y malignos días del fin de los tiempos, cuando los cristianos serán oprimidos por sus creencias:

> Hay una agenda del anticristo
> Notarás el día
> Cuando sigas la idea de tu Dios de tu propia manera
> […] Todos sabíamos que esto vendría
> Pero no pensamos que llegaríamos a verlo
> El último cristiano amordazado y fusilado en TV
> […] ¡Bienvenidos al Nuevo Orden Mundial!

Aunque la canción comienza con una narrativa que sugiere que los cristianos serán perseguidos por sus creencias por gobiernos autoritarios, los cristianos ganarán finalmente esta espectacular guerra entre el bien y el mal cuando regrese Cristo. De manera similar, *Para Hoy*, una banda famosa por su "música aplastante", canta sobre sufridos y luchadores cristianos como la manifestación última de la liberación espiritual. Su canción "El Vigilante", la cual incluye la frase "levanta tu espada y escoge tu bando", específicamente advierte a los estadounidenses que acepten a Jesús como su salvador personal antes del Juicio Final. Cuando tocaron la canción en un local de rock secular en Austin, Texas, Mattie le dijo a la audiencia "Esto es para cada persona de este

arguye que la industria apocalíptica no se limita a creencias sobre cómo ser mejores personas a los ojos de Dios. En cambio, "la más reciente ola de visiones apocalípticas, tengan la intención de hacernos reír o gritar de miedo, están casi todas basadas en actos de violencia sádica."

país" y que era su esperanza que los fans del grupo llegasen a conocer "el mismo arrojo, la misma autoridad" que él había encontrado en Jesús. Luego Mattie gritó "¡Estamos de pie aquí esta noche en nombre de la libertad, la libertad desatada que nadie, jamás, será capaz de sacudir y si no conoces a mi Jesús: encuéntralo esta noche!".

En efecto, la asociación entre cristianismo y guerra no está limitada a las canciones del cristianismo hardcore; el valiente guerrero cristiano es una de las más constantes imágenes en la música popular de los protestantes. Los himnos protestantes, nuevos y viejos, comúnmente urgen a los adherentes a luchar en la guerra en favor del Dios cristiano, literalmente (Crabtree 1989). Juergensmeyer (2000, 169) señala: "los predicadores protestante en todas partes han animado a sus rebaños a luchar en la guerra contra las fuerzas del mal, y las homilías son seguidas de himnos sobre "solados cristianos" luchando "la buena pelea", "avanzando virilmente". Lo que es particular del cristianismo hardcore es la manera en la que se representan en el escenario estos temas de guerra espiritual. Durante los conciertos, los miembros de las bandas cristianas personifican la lucha del bien contra el mal con sus cuerpos. Los ejecutantes se desplazan desde los movimientos victoriosos, orgullosos y de sacrificio, a movimientos más cerrados, introspectivos, protectores. La fórmula consiste en extender los brazos hacia afuera y moverlos ligeramente de lado a lado –de manera que recuerda a Cristo crucificado –y luego ir recogiendo los brazos hacia el cuerpo, abrazados a sí mismos y gritando, terminan agachados, mirando al suelo. Con voces de sargento militar, los cantantes también ordenan a sus audiencias a "¡Moverse!" Siguiendo esta orden los punks cristianos y seculares patean el piso y se mueven formando un círculo y moviendo los puños en el aire.

Terroristas taqwacore

A diferencia de la juventud cristiana hardcore que usa una imaginería violenta para presentarse a sí mismos como guerreros que luchan por Jesús, los taqwacore juegan con los estereotipos destructivos de sobre los musulmanes para expresar la religión a través del punk, una cultura musical que motiva "ira justificada y rabia que pueden ser movilizadas para la acción política (Moore y Roberts 2009, 276). Por ejemplo la siguiente canción tomada de *Taqwacore: El Nacimiento del Islam Punk* (Majeed 2009), la cual suena de fondo mientras unos taqwacore viajan de gira en un bus y las personas en los coches cercanos les lanzan miradas intimidatorias.

Noto que todos me están mirando
Y me pregunto porqué
De repente alguien atrás se levanta
Y empieza a señalarme
Y los ojos de todos se vuelven rojos
Están llenos de ira
O quizás de miedo

Esta canción no hace referencia al Islam, en cambio, habla sobre la racialización de los musulmanes en los Estados Unidos. Canciones como esta, que describen los peligros a los que se enfrentan los musulmanes en los Estados Unidos, hacen que Saima sienta que finalmente ha hallado una comunidad de musulmanes no definidos por creencias religiosas y prácticas, sino por una experiencia compartida de marginalización racial/religiosa. Afirma: "Ser musulmán es simplemente sobre el racismo y odio hacia todo el que es considerado o percibido como 'musulmán'. No soy una musulmana religiosa y rechazo el Islam como religión organizada pero me sigo llamando a mí misma musulmana por razones puramente culturales, raciales y políticas". De acuerdo a Saima, los de tez oscura [*brown*] del sudeste asiático como ella no tienen otra opción que ser musulmanes debido a la racialización de aquellos percibidos como islámicos por los no musulmanes (Selod y Embrick 2013).

Durante una entrevista pública Shaj, el guitarrista de *The Kominas*, explica que antes del 9/11, se sentía como un "chico Americano normal de los suburbios" pero ahora siente que siempre tiene que defenderse a sí mismo como estadounidense y como musulmán. En un panel público sobre la película documental Taqwacore, Basim, el cantante de *The Kominas*, narró una historia sobre una vez que se le dijo que "regresara a casa" cuando esperaba en fila para comprar una donut. Otros taqwacore informan de haber escuchado a gente murmurando "terrorista" en la escuela, en el bus urbano o en el supermercado. Aún aquellos quienes no han experimentado agresiones verbales relatan que regularmente son objeto de miradas. Los taqwacore piensan que los medios son en gran medida responsables de alentar la islamofobía en los Estados Unidos. Señalan que la mayoría de los estadounidenses blancos no sabe mucho sobre el Islam, más allá de lo que ven por los medios establecidos, los cuales por lo general retratan a los musulmanes como fanáticos religiosos que oprimen a las mujeres.

Dado que los musulmanes son en gran parte presentados como extremistas en la cultura popular estadounidense, los Taqwacores deben tener cuidado al usar la imaginería terrorista para abrirle espacio a la identidad musulmana en el punk. En otras palabras, no están en libertad para "explotar" de la misma manera que los blancos cristianos punks. En cambio, usan la ironía para transmitir oposición (Michael 2011) en el ambiente punk. La canción "Ley Sharia en U.S.A." de *The*

Kominas es un ejemplo de ello. Se inicia con una grabación de noticias sobre la caída de las torres gemelas del *World Trade Center* en el 9/11. Con el fondo sonoro de helicópteros y sirenas de policía, la canción sigue con una melodía al estilo Rock-a-Billy:

> Soy un islamista
> Soy el anticristo
> Muchos normales [*squares*] no llegan a la listas de los más buscados
> ¡Pero yo! Yo sí que tengo estilo

Jugando con el tema de la amenaza islámica, este verso convierte en rock punk el ser percibido como peligroso, el ser cuestionado por los Estados Unidos blanco. Aquellos que no son objeto de escrutinio son considerados "*square*", convencionales y poco *cool*.

Mucha de la música Taqwacore puede ser considerada como "humor de patíbulo", una forma de "humor que surge de una situación trágica en la que un grupo oprimido intenta transformar su miseria mofándose de su opresor" (Fine 1983, 173). Por ejemplo, en su canción "Blues post-9-11", Riz M.C.[20] hace un comentario sobre la racialización reductiva propia de la islamofobia. Riz M.C. rapea "los morenos son terroristas. ¿Qué tan simple es?" El artista toma prestado el pánico sobre el terrorismo para hablar sobre cómo los gobiernos occidentales hacen uso de la violencia para asegurar su seguridad y libertad. Al son de una canción de cuna que dice: "Jack y Jill se subieron a un árbol; B-E-S-A-N-D-O-S-E", el coro del "Bules post-9-11" dice "Bush y Blair en un árbol; M-A-T-A-N-D-O". Otra canción taqwacore que usa el "humor de patíbulo" es el álbum "Noches Salvajes en la Bahía de Guantánamo" de *The Kominas*, un disco que enfatiza los estereotipos unidimensionales (Véase Goffman 1963; también Waldner et al., 2006) usados por los medios y analistas políticos para describir a los Musulmanes y hacer que lo estereotipado sea visto como el mal. Con un título en tono de burla sobre las torturas en las prisiones militares de los Estados Unidos, el álbum incluye una advertencia escrita en el estilo de la censura: "Taqwa Explosivo". ¿Es un álbum pacifista? ¿Es una burla al miedo estadounidense a lo musulmán? Mezclando símbolos occidentales con orientales, la carátula del álbum fusiona lo ininteligible, invitando al público a reflexionar sobre sus miedos a los híbridos culturales. El sujeto sexualmente ambiguo en la imagen de la cultura combina un vestido corto a rayas de cebra con una burka negra. Ella/él está de pie orgullosa con un arma en un alto al fuego, un gesto que habla de un desafío frente a un ataque.

Mientras que la juventud cristiana hardcore representa la guerra como espiritualmente liberadora, los taqwacore la presentan como cruel e injusta.

20 Riz M.C. (también conocido como Riz Ahmed) fue el actor principal de una comedia llamada Cuatro Leones que sigue las aventuras de cuatro británicos ordinarios en su travesía hasta convertirse en yijadistas.

Por ejemplo en el panfleto del "descaro apocalíptico experimental sin vuelos programados de Chicago" de *Al-Thawra* (La Revolución en árabe), un grupo multiétnico que quiere dar la impresión de que sus miembros son una amenaza para la seguridad nacional de Estados Unidos. Al jugar con temas como el peligro, el grupo crea conciencia sobre los perfiles étnicos y religiosos que comenzaron a formarse después de la guerra de Irak, al tiempo que llama la atención sobre el imperialismo estadounidense. En este panfleto, el Ojo de la Providencia es puesto sobre una mano abierta que simboliza que la avaricia, no Dios, determina el destino humano. Frente a esta imagen, hay una aterradora interacción entre dos niños. Uno de alrededor de ocho años de edad, sostiene una pistola apuntando a la cabeza de otro aún más joven. El niño más pequeño está aterrado, tiene una mano tapándose la boca y parece temer por su vida. No queda claro si el violento acto del niño mayor es un juego, es producto del hambre de la nación estadounidense por las armas, o un símbolo de militancia terrorista. En cualquier caso, alineada con la política de *Al-Thawra*, esta imagen violenta vincula el consumismo estadounidense con la guerra global. Una de sus canciones en el álbum Edificio, "Amenaza de Odio", termina con este verso:

> Hagámonos los ciegos frente a todos los crímenes de guerra
> Que podamos tolerar para mantener nuestras vidas
> Así podrás tener una vida feliz
> Dentro de las limitaciones de la ignorancia

En efecto, los taqwacore expresan la identidad musulmana en el punk a través de uso de la sátira para condenar la guerra liderada por Estados Unidos en el Oriente Medio. Juicio Secreto Cinco, ha adaptado la imagen del fanatismo religioso a la protesta contra las guerras y las medidas de seguridad nacional que amenazan a los musulmanes en todo el mundo. La banda obtuvo su nombre de cinco sospechosos de terrorismo que fueron detenidos bajo un certificado de seguridad, un dispositivo legal del gobierno canadiense que permite la detención indefinida y/o deportación de sospechosos de terrorismo, sin cargos y sin juicio. Indignados por estas injusticias legislativas Juicio Secreto Cinco escribió la canción "Zombis de Oriente Medio", una canción sobre venganza. La letra dice: "Has matado a muchos y ahora han perdido la cabeza". Esta narrativa une los estereotipos sobre el extremismo islámico –"han perdido la cabeza"–con la fijación con lo sobre natural propia de la cultura juvenil (Clark 2003b) para alertar a las audiencias punk sobre las vidas perdidas en la guerra.

Contrastando las expresiones religiosas

Los productores de hardcore cristiano y de taqwacore usan el simbolismo violento del hardcore para expresar la religión en el rock punk, pero lo usan de maneras distintas. Los jóvenes hardcore cristianos se dan cuenta de que los punks hardcore seculares no quieren escuchar historias sobre un Jesucristo amoroso y pasivo, estas historias hacen parecer a Dios femenino. Por esta razón, los punks cristianos hardcore adaptan las ideas antiautoritarias del punk hardcore para mostrar a Dios como el "amo del universo" y por esta razón "Él" es al único al que los jóvenes hardcore deben temer y obedecer. A través del violento simbolismo de sus letras, portadas de álbumes, actuaciones en escena y bailes, los hardcore cristianos se presentan a sí mismos como valientes guerreros en la lucha contra Satán en el Fin de los Tiempos. Los punks cristianos usan estas imágenes para crear escenas en las que los cristianos y no cristianos se unen para bailar empujándose, chocar las manos y liberar las frustraciones al son de una música hecha para que suene agresiva. A diferencia de la juventud cristiana hardcore, los taqwacore no usan una imaginería violenta para promover su particular conjunto de creencias religiosas. En cambio usan las imágenes violentas para protestar contra la islamofobia, las convenciones religiosas y la guerra liderada por los Estados Unidos en el Oriente Medio. Al satirizar la imaginería terrorista, los taqwacores construyen escenas en las que los musulmanes culturales, políticos y espirituales pueden intercambiar ideas y expresar sus sentimientos sobre lo que es sentirse excluido de varias esferas culturales al mismo tiempo.

Conclusión

A través del foco teórico de la sociología cultural, muestro que los cristianos hardcore y los taqwacore usan en punk hardcore para apropiarse de la religión. He hallado que no solo tienden un puente entre las religiones tradicionales y las subculturas de la música punk, también hacen complementarios estos mundos sociales aparentemente incompatibles. Los cristianos hardcore y los taqwacore son conscientes de la "serie particular de prácticas" (Goffman 1967,13) en la que hace hincapié la subcultura de la música punk y usan este conocimientos para afirmar y expresar sus identidades religiosas punk en una subcultura notable por su desprecio a la religión. Ambos grupos adaptan una serie de prácticas oposicionales propias del punk hardcore para verse a sí mismos como punk/religiosos y presentarse como tales en las subculturas punk. Los cristianos hardcore toman de la actitud antagonista del punk hardcore cuando afirman que Dios les ha llamado

para desafiar a la iglesia establecida y para extender a la iglesia a las subculturas *underground* a través de una música osada y agresiva. Con sus representaciones antagonistas, estos jóvenes cristianos se presentan como guerreros en la lucha contra el mal y en efecto hacen congruentes con las actitudes hardcore de "mantener virilmente" los principios con las creencias evangélicas de una guerra por Jesús. A diferencia de los jóvenes hardcore cristianos, los taqwacore no están tendiendo puentes entre la religión y el punk para crear espacios para los valores y creencias tradicionales islámicas en las subculturas *underground*. En cambio, combinan la religión y el punk con finalidades variadas. Por un lado, se oponen al estereotipo de los musulmanes como terroristas y por lo tanto justificadamente oprimidos, perfilados o asesinados en el nombre de la libertad y de la democracia. Por otro lado, protestan contra las autoridades y comunidades musulmanas que piensan que todos los musulmanes deben seguir su religión de una única manera. Satirizando las representaciones del terrorismo, los taqwacore unen a la juventud de tez oscura que no se conforman a la sociedad estadounidense establecida, al punk dominado por los blancos y/o al Islam convencional.

Las locaciones estructurales del hardcore cristiano y del taqwacore modelan cómo estos usan el punk hardcore para apropiarse de la religión y hasta qué punto lo hacen. Los jóvenes cristianos hardcore tienen una conexión profunda con la más amplia subcultura evangélica, lo cual explica por qué sus prácticas y creencias religiosas no se apartan de las de la mayoría de los cristianos evangélicos. Al igual que sus predecesores del Movimiento Jesús, los jóvenes cristianos hardcore están apoyados por las organizaciones del ministerio de jóvenes, iglesias establecidas y disqueras cristianas. Adicionalmente, las iglesias regularmente permiten a bandas usar sus espacios y equipos de grabación de manera gratuita, lo que es especialmente atractivo para las bandas que están comenzando y no han logrado aún un contrato con alguna disquera. De igual manera, la juventud cristiana hardcore que mantiene grupos de estudios bíblicos en sus casas u organizan conciertos hardcore a menudo reciben fondos por sus "ministerios" de la iglesias. Constreñidos por las exigencias ideológicas de sus patrocinadores evangélicos y libres de la marginalización racial o religiosa de la sociedad estadounidense, los jóvenes cristianos hardcore no siempre se apartan de las tradiciones religiosas establecidas y en cambio abren un nuevo espacio para el cristianismo en las subculturas musicales.

El taqwacore representa un estilo de hazlo-tu-mismo asi como el hardcore cristiano. En efecto, las bandas taqwacore no cuentan con el apoyo de las comunidades musulmanes establecidas y su exclusión de la sociedad estadounidense en términos amplios significa que no son tan económicamente estables como las bandas hardcore cristianas y que no cuentan con los recursos

para dejar el trabajo, irse de gira, grabar discos y producir mercancía. La ética independiente de los taqwacore les permite usar el antagonismo punk en formas que retan abiertamente la percepción pública del Islam, las creencias y reglas conservadoras islámicas y lo que significa ser punk. En el proceso, habilitan espacios públicos para una identidad musulmana estadounidense contra lo establecido que incluye a creyentes, ateos y a todo el que se sienta identificado con taqwacore en lo personal o en lo político. En consecuencia, su sentido de la religión es más abierto y flexible que el del hardcore cristiano porque aprecian los peligros de minimizar lo que debería ser el Islam. Por lo tanto su apertura y flexibilidad hacen que el sentido de la religión y la religiosidad de la identidad taqwacore sea más difusa y efímera que la del hardcore cristiano.

Los estudiosos de la religión deberían investigar más sobre cómo los jóvenes se apropian de lo colectivo en sus espacios seculares y cómo estos espacios modelan sus creencias, expresiones y prácticas religiosas (Bender 2003; Lichterman 2012). Por ejemplo, examinando cómo los grupos expresan la religión en locaciones públicas los estudiosos pueden evaluar de mejor manera cómo la religión se intersecta con identidades y culturas seculares. En un estudio cuantitativo a gran escala sobre las tendencias contemporáneas de la religión en los Estados Unidos, Putnam y Campbell (2010, 135) arguyen que "la identidad religiosa en los Estados Unidos es ahora menos heredada y fija y más elegible y cambiable". De acuerdo a Putman y Campbel (2010), las personas que *eligen* sus identidades religiosas son "liminales" porque a menudo tiene un pie dentro y otro fuera de la religión tradicional:

A veces los encontramos pensando de sí mismos que son 'algo' (baptistas, católicos o lo que sea), y otras veces piensan que son 'nada' (Putman y Campbell 2010, 135-6). ¿Están los jóvenes sintiéndose religiosos tan solo cuando les convienes o cuando se siente bien? Mi estudio demuestra que algunos jóvenes no solo están pensando liminalmente sobre la religión sino que están colectivamente creando prácticas y expresiones religiosas que activamente retan los límites entre los religiosos y lo secular.

Mi análisis de cómo los jóvenes toman de las actitudes, símbolos y rituales del punk para tender un puente entre las identidades religiosas y punk plantea cuestiones que ameritan mucha más atención académica. Los estudiosos interesados en entender las vidas religiosas de los jóvenes subculturales deben no sólo revaluar qué es la religión más allá de las instituciones religiosas sino también cómo estudiar a la religión en contextos subculturales. Al principio de mi recolección de datos, entendí que preguntarle directamente a alguien "¿te consideras una persona religiosa? ¿Por qué? ¿Por qué no? Demasiado pronto o demasiado directamente no era una buena forma de construir una buena relación.

Esto se debe a que los sujetos no querían ser "encasillados" o "estereotipados" por su religión. Por ejemplo, en una conversación informal en un concierto hardcore, un taqwacore dijo que no todos los taqwacore son religioso y que estaba cansado de que la gente le preguntara sobre religión. De igual manera un punk cristiano me dijo "todas las revistas me preguntan sobre religión", un comentario que usaba para hacerme saber que estaba harto de tales preguntas. Al final logré que mis entrevistados hablasen sobre religión, pero lo hice investigando sobre sus luchas y conflictos. Preguntar sobre sus luchas era no solo un buen método para hacer que los jóvenes subculturales hablaran de religión, también les permitía ilustrar cómo usan la religión fuera de las instituciones religiosas.

Reconocimientos

Quiero agradecer al editor y a los árbitros anónimos por sus útiles sugerencias y comentarios. Gracias al Taller de Escritura de la Universidad De Pittsburg por sus cometarios a este trabajo. También quiero agradecer a Jay Howard por establecer un lugar de campamento para mí en Cornerstone y hablar sobre mi investigación sobre el punk cristiano. Por último, estoy especialmente agradecida con Kathellen Blee por su excepcional apoyo y consejos.

Referencias

Abdo, Geneive. 2006. *Mecca and main street: Muslim life in America after 9/11*. Nueva York: Oxford University Press.

Ackfeldt, Anders. 2012. "Imma march' toward Ka'ba": Islam in Swedish hip-hop. *Contemporary Islam* 6: 283–296.

Allen, Chris. 2010. *Islamophobia*. Burlington: Ashgate.

Almond, Steve. 2013. The Apocalypse Market is Booming. *The New York Times*. September 27.http://www.nytimes.com/2013/09/29/magazine/the-apocalypse-market-is-booming.html. Consultado el 15 de noviembre, 2013.

Anderson, Tammy. 2009. *Rave culture: The alteration and decline of a Philadelphia music scene*. Philadelphia: Temple University Press.

Andes, Linda. 1998. Growing up punk: Meaning and commitment careers in a contemporary youth subculture. En *Youth culture: Identity in a post-modern world*, ed. Johnathan Epstein, 212–231. Oxford: Blackwell.

Azerrad, Michael. 2001. *Our band could be your life: Scenes from the American indie underground 1981–1991*. U.S.A.: Little Brown.

Balmer, Randall. 1989. *Mine eyes have seen the glory: A journey into the evangelical subculture in America*, 3rd ed. New York: Oxford University Press.

Bauder, David. 2011. *All American Muslim: TLC's New Show Takes On September 11 Attacks*. HuffPost TV. 29 de diciembre. http://www.huffingtonpost.com/2011/12/29/all-american-muslim-tlc-september-11_n_1175266.html. Consultado el 20 de marzo, 2013.

Bender, Courtney. 2003. *Heaven's kitchen: Living religion at god's love we deliver*. Chicago: Chicago University Press.

Bender, Courtney, Wendy Cage, Peggy Levitt y David Smilde (eds.). 2013. *Religion on the edge: Decentering and Re-centering the sociology of religion*. New York: Oxford University Press.

Bennett, Andy, and Richard Peterson. 2004. *Music scenes: Local, translocal, and virtual*. Nashville: Vanderbilt University Press.

Blee, Kathleen. 2012. *Democracy in the making: How activist groups form*. Nueva York: Oxford University Press.

Blush, Steven. 2010. *American Hardcore: A tribal history*, 2nd ed. Feral House: EE.UU.

Boyer, Paul. 1992. *When time shall be no more: Prophecy belief in modern American culture*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.

Burke, Kelsy y Amy McDowell. 2012. Superstars and misfits: two-pop trends in the gender culture of contemporary evangelicalism. *Journal of Religion and Popular Culture* 24: 67–79.

Chaves, Mark. 2011. *American religion: Contemporary trends*. Princeton: Princeton University Press.

Clark, Dylan. 2003a. The death and life of punk, the last subculture. En: *The post-subcultures reader*, ed. David Muggleton y Rupert Weinzeirl, 223–236. Nueva York: Berg.

Clark, Lynn Schofield. 2003b. *From angels to aliens: Teenagers, the media, and the supernatural*. Nueva York: Oxford University Press.

Crabtree, Harriet. 1989/1990. Onward Christian Soldiers? The Fortunes of a Traditional Christian Symbol in the Modern Age. *Bulletin of the Center for the Study of World Religion*. Harvard University. 16: 6–27.

Crafts, Lydia. 2009. *Taqwacore: The Real Muslim Punk Underground*. NPR Music. July 25. http://www.npr.org/templates/story/story.php?storyId=107010536. Consultado el 26 de julio, 2009. Creasap, Kimberly. 2012. Social movement scenes: Place-based politics and everyday resistance. *Sociology Compass* 6: 182–191.

Dillon, Michelle. 2012. Religion contextualized. *Contemporary Sociology: A Journal of Reviews* 41: 561–570.

Eickelman, Dale y Jon Anderson (eds.). 2003. *New media in the Muslim world: The internet and the emerging public sphere*, 2nd ed. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Einstein, Mara. 2008. *Brands of faith: Marketing religion in a commercial Age*. Nueva York: Routledge.

Esposito, John y Ibrahim Kalin (eds.). 2011. *Islamophobia: The challenge of pluralism in the 21st century*. Nueva York: Oxford University Press.

Eyerman, Ron. 2002. Music in movement: Cultural politics and Old and New social movements. *Qualitative Sociology* 25: 443–458.

Fine, G. 1983. Sociological aspects of humor. En *Handbook of humor research*, ed. P.E. Goldstein y J.H. McGhee, 159–182. Nueva York: Springer.

Fiscella, Anthony. 2012. From Muslim punks to taqwacore: An incomplete history of punk Islam. *Contemporary Islam* 6: 255–281.

Frith, Simon, Hall Stuart y Paul du Gay. 1996. Music and identity. En: *Questions of cultural identity*, ed. Hall Stuart y Paul du Gay, 108–127. Thousand Oaks: Sage.

Futrell, Robert, Pete Simi y Simon Gottschalk. 2006. Understanding music in movements: The white power music scene. *The Sociological Quarterly* 47: 275–304.

Gelder, Ken y Sarah Thornton (eds.). 1997. *The subcultures reader*. Nueva York: Routledge.

Giagnoni, Silvia. 2009. Crossover Christian rock and the music industry: tendencies, discourses, and limitations. En *Christotainment: Selling Jesus through popular culture*, ed. Shirley Steinberg y Joel Kincheloe, 227–45. Boulder: Westview Press.

Goffman, Erving. 1963. *Stigma: Notes on the management of a spoiled identity*. EnglewoodCliffs: Prentince-Hall Inc.

Goffman, Erving. 1967. *Interaction ritual: Essays on face-to-face behavior*. Nueva York: Anchor Books.

Haddad, Yvonne. 2007. The post-9/11 hijab as icon. *Sociology of Religion* 68: 253–267.

Haenfler, Ross. 2006. *Straight edge: Hardcore punk, clean-living youth, and social change*. New Brunswick: Rutgers University Press.

Hebdige, Dick. 1979. *Subculture: The meaning of style*. Nueva York: Routledge.

Hecker, Pierre. 2011. Contesting Islamic conceptions of morality: Heavy metal in Istanbul. En: *Muslim Rap, halal soaps, and revolutionary theater:*

Artistic developments in the Muslim world, ed. Karin Van Nieuwkerk, 55–83. Austin: University of Texas Press.

Hendershot, Heather. 2004. *Shaking the world for Jesus: media and conservative evangelical culture*. Chicago: University of Chicago Press.

Hoover, Stewart. 2006. *Religion in the media age*. Nueva York: Routledge.

Howard, Jay y John Streck. 1999. *Apostles of rock: The splintered world of contemporary Christian music*. Lexington: The University Press of Kentucky.

Irwin, John. 1977. *Scenes*. Beverly Hills: Sage Publications.

Juergensmeyer, Mark. 2000. *Terror in the mind of God: The global rise of religious violence*. Berkeley: University of California Press.

Khan-Harris, Keith. 2007. *Extreme metal: Music culture on the edge*. Nueva York: Berg.

Knight, Michael Muhammad. 2004. *The taqwacores*. Brooklyn, N.Y.: Soft Skull.

Leblanc, Lauraine. 1999. *Pretty in punk: Girls' gender resistance in a Boys' subculture*. New Brunswick: Rutgers University Press.

LeVine, Mark. 2008. *Heavy metal Islam: Rock, resistance, and the struggle for the soul of Islam*. Nueva York: Random House.

Lichterman, Paul. 2012. Religion in public action: From actors to settings. *Sociological Theory* 30:15–36.

Lichterman, Paul. 2013. Studying public religion: Beyond the beliefs-driven actor. En: *Religion on the edge: Decentering and Re-centering the sociology of religion*, ed. Bender Courtney, CadgeWendy, Levitt Peggy y Smilde David, 115–136. Londres: Oxford University Press.

López, Fernando Bravo. 2011. Towards a definition of islamophobia: Approximations of the early twentieth century. *Ethnic and Racial Studies* 34: 556–573.

Luhr, Eileen. 2009. *Witnessing suburbia: Conservatives and Christian youth culture*. Berkeley: University of California Press.

Lynch, Gordon (ed.). 2007. *Between sacred and profane: Researching religion and popular culture*. Nueva York: I.B. Tauris.

Madsen, Richard. 2009. The archipelago of faith: Religious individualism and faith community in america today. *American Journal of Sociology* 114: 1263–1301.

Majeed, Omar. 2009. *Taqwacore: The birth of punk Islam*. Lorber: Films.

Marcus, Sara. 2010. *Girls to the front: The true story of the riot grrrl revolution*. Nueva York: Harper Collins.

Michael, Jaclyn. 2011. American Muslims stand Up and speak. Out: Trajectories of Humor in Muslim American

Stand-Up Comedy. *Contemporary Islam*. doi:10.1007/s11562-011-0183-6.

Monahan, Toni. 2008. Marketing the beast: Left behind and the apocalypse industry. *Media, Culture, & Society* 30: 813–830.

Moore, Ryan. 2007. Friends Don't Let friends listen to corporate rock: Punk as a field of cultural production. *Journal of Contemporary Ethnography* 36: 438–474.

Moore, Ryan y Michael Roberts. 2009. Do-It-yourself mobilization: punk and social movements. Mobilization: *An International Journal* 14: 273–291.

Morgan, David. 2007. *The lure of images: A history of religion and visual media in America*. Nueva York: Routledge.

Muggleton, David y Rupert Weinzeirl (eds.). 2003. *The post-subcultures reader*. New York: Berg.

Murthy, Dhiraj. 2010. Muslim punks online: A diasporic Pakistani music subculture on the internet. *South Asian Popular Culture* 8: 181–194.

Myers, Steve y Alissa Rubin. 2008. Iraqi Journalist Hurls Shoe at Bush and Denounces Him on TVas a "Dog." *The New York Times*. Diciembre 14. http://www.nytimes.com/2008/12/15/world/middleeast/15prexy.html?pagewanted=all&_r=1&. Consultado el 15 de noviembre, 2013.

Peek, Lori. 2011. *Behind the backlash: Muslim americans after 9/11*. Philadelphia: Temple University Press.

Putnam, Robert D. y David E. Campbell. 2010. *American grace: How religion divides and unites Us*. NuevaYork: Simon & Schuster.

Putney, Clifford. 2001. *Muscular Christianity: Manhood and sports in protestant america, 1880–1920*. Cambridge: Harvard University Press.

Rachman, Paul. 2006. *American Hardcore: The history of american punk rock 1980–1986*. Sony Pictures Home: Entertainment.

Riesebrodt, Martin. 1998. *Pious passion: The emergence of modern fundamentalism in the united states and Iran*. Berkeley: University of California Press.

Roof, Wade Clark. 1999. *Spiritual marketplace: Baby boomers and the remaking of american religion*. Princeton: Princeton University Press.

Rosenberg, Jessica y Gitana Garofalo. 1998. Riot grrrl: Revolutions from within. *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 23: 809–841.

Roy, William. 2010. *Red, whites, and blues: social movements, folk music, and race in the united states*. Princeton: Princeton University Press.

Roy, William y Timothy Dowd. 2010. What is sociological about music? *Annual Review of Sociology* 36: 183–203.

Selod, Saher y David G. Embrick. 2013. Racialization and Muslims: situating the Muslim experience in race scholarship. *Sociology Compass* 7: 644–655.

Simi, Pete y Robert Futrell. 2010. *American swastika: Inside the white power Movement's hidden spaces of hate*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.

Smith, Christian. 1998. *American evangelicalism: Embattled and thriving*. Chicago: University of Chicago Press.

Solomon, Thomas. 2011. Hardcore Muslims: Islamic Themes in Turkish Rap between Diaspora and homeland. En *Muslim Rap, halal soaps, and revolutionary theater: Artistic developments in the Muslim world*, ed. Karin Van Nieuwkerk, 27–53. Austin: University of Texas Press.

Steinberg, Shirley R. y Joel Kincheloe (eds.). 2009. *Christotainment: Selling Jesus through popular culture*. Boulder: Westview Press.

Stowe, David. 2011. *No sympathy for the devil: Christian Pop music and the transformation of american evangelicalism*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Swidler, Ann. 1986. Culture in action: Symbols and strategies. *American Sociological Review* 51: 273–286.

Waldner, Lisa, Heater Martin y Lyndsay Capeder. 2006. Ideology of Gay racialist skinheads and stigma management techniques. *Journal of Political and Military Sociology* 34: 165–184.

Williams, Rhys H. 2011. Creating an american Islam: Thoughts on religion, identity, and place. *Sociology of Religion* 72: 127–153.

Wuthnow, Robert. 2003. *All in sync: How music and Art are revitalizing american religion*. Berkley: University of California Press.

Wuthnow, Robert. 2007. *After the baby boomers: How twenty- and thirty-somethings are shaping the future of American religion*. Princeton: Princeton University Press.

Zahra, Eyad. 2009. *The taqwacores*. Runmanni: Filmworks.

HOMBRES MUSULMANES NO AMENAZANTES: MANEJO DEL ESTIGMA Y PRÁCTICAS RELIGIOSAS*

9

Pooya S. D. Naderi[21]

Mucho después de los eventos del 9/11, los musulmanes que viven en los Estados Unidos y en otros países occidentales han sido sometidos a descripciones negativas en los medios, esfuerzos legislativos por restringir o prohibir prácticas islámicas y a una vigilancia extraordinaria de musulmanes "malos" (Banks 2005, Ibrahim 2010, U.S. Immigration and Customs Enforcement 2010, Lyon 2002, Mamdani 2005, Obeidallah 2014, U.S. Congress 2011, Wajahat y otros 2011). Mientras que la islamofobia tiene una larga historia en los Estados Unidos (Bali 2014), los ataques terroristas continuados alrededor del mundo previos a las elecciones presidenciales estadounidenses de 2016 significan que los musulmanes han debido enfrentarse a los efectos generalizados y estigmatizadores de estos eventos (Barkdull y otros 2011, O'Brien 2011, Peek 2011, Ryan 2011). Sin embargo, nuestro conocimiento de cómo los diferentes subgrupos musulmanes han sufrido esta estigmatización colectiva es todavía limitada, en particular en el caso de las generaciones jóvenes de musulmanes estadounidenses que viven en comunidades etnoreligiosas menos establecidas (Hermansen 2003, Peek 2005, Shams 2015). Un resultado importante y contra intuitivo del efecto post 9/11 en musulmanes en los Estados Unidos ha sido una identificación con el Islam y un mayor compromiso con identidades religiosas entre esta población (Peek 2011). El aprendizaje de las reglas islámicas sobre el género y la reconciliación de estas reglas con la demostración de genero normativo en las sociedades occidentales parece ser una parte integral de este proceso (por ejemplo, Fadil 2009, Meer y otros 2010, Winchester 2008). Estos estudios han acrecentado nuestro conocimiento de las experiencias de vida, la formación de identidad y las trayectorias sociales de los musulmanes en los

* Originalmente publicado como Pooya S. D. Naderi. Non-threatening Muslim Men: Stigma Management and Religious Observance in America. *Qualitative Sociology* 41, 41-62 (2017) Traducido y publicado aquí con permiso de Springer Nature.

21 Departamento de Sociología, Universidad de Kansas, 716 Fraser Hall, 1415 Jayhawk Blvd, Lawrence, KS, 66045, Estados Unidos.

Estados Unidos, pero son necesarias más investigaciones empíricas para evaluar las formas personalizadas y situacionales en las que los musulmanes muestran su compromiso al Islam y realizan el género en la interacción cotidiana con el público no musulmán. Con la mirada puesta en las dinámicas y demostraciones de género, este estudio examina las formas estratégicas en las que los jóvenes musulmanes practicantes en el medio oeste de los Estados Unidos se enfrentan a un entorno social crecientemente hostil asociado a sus cuerpos, creencias y prácticas.

Haciendo género en el Islam

Los estereotipos anti-islámicos a menudo se enfocan en el género. Las caracterizaciones del Islam en los medios occidentales, por ejemplo, de manera recurrente presentan a los hombres musulmanes como agresivos y opresivos y sugieren que la manera musulmana de *hacer* el género es inherentemente desviada (Merod 2016, Mishra 2007, Naber 2008). La barba Sunna o *lihyah* es una característica de la masculinidad musulmana que despierta estos estereotipos de género negativos. De acuerdo a maestros islámicos prominentes, la barba Sunna representa piedad, cercanía con el profeta Mahoma, una diferencia fundamental entre hombres y mujeres y es algo considerado obligatorio (*wajib*) para todos los hombres capaces de dejárselas crecer (Bhala 2011, Khalilullah 2011). Afeitarse es por lo tanto prohibido (*haram*) por la religión y señalado como violatorio de las costumbres de la *ummah* o comunidad musulmana (Bilici 2012, 98-99, Winchester 2008, 1772-1173). En el contexto post 9/11 de la cultura estadounidense, tales muestras externas de género son vistas como signos de extremismo religioso que "convierte a estos hombre y niños en extranjeros y extraños a la nación, al mismo tiempo que vinculados con 'el terrorista'" (Khosravi 2012, 69). El sistema de apartheid de género de algunos países de mayoría musulmana, especialmente de aquellos acusados de apoyar el terrorismo por las autoridades occidentales, también ha contribuido a la denigración del *ghad al-basar*, el edicto religiosos que prohíbe estrictamente estrechar la mano y hacer contacto visual con personas del sexo opuesto que no sean parte de la familia. Aunque se aplica tanto a hombres como a mujeres, el edicto de (no) estrechar la mano es visto en Occidente como un reflejo e indicación del patriarcalismo extremo del Islam y de las tendencias controladores de los hombres musulmanes. Ciertamente el estigma que rodea a esta prácticas es anterior al 9/11 (Shaheen 2001), pero el creciente escrutinio y vigilancia sobre el Islam en los años siguientes ha enmarcado estas prácticas como incompatibles con valores y normas occidentales. De modo que, de manera similar a como sucede con otros grupos religiosos en los Estados Unidos (véase

por ejemplo Irby 2014, Nielsen y White 2008), el modo en el que los musulmanes practicantes manejan esas muestras en la vida cotidiana es un asunto de gran importancia, un asunto que confirma o contradice los estereotipos y que impacta como se enfrenta a las consecuencias sociales de esos estigmas tanto dentro como fuera del grupo de referencia.

Tanto en cuanto los roles de género y las relaciones en el Islam son continuamente criticadas en Occidente, se convierten en componentes significativos del estigma anti-islámico. A su vez, la manera en la que los musulmanes practicantes manejan el estigma en sus vidas cotidianas necesariamente involucra demostraciones de masculinidad y feminidad durante los *contactos-mixtos* o "los momentos en los que lo estigmatizado y lo normal se dan en la misma situación social" (Goffman 1963, 12). Aquí, específicamente, los contactos-mixtos denotan encuentros con personas ajenas a la religión que ayudan a revelar las bases situacionales, relacionales y personales del hacer el género de acuerdo con la fe personal. Al igual que la fe y el estigma personalizados, la *lihyah* provoca las demandas de audiencias tanto musulmanas como no musulmanas de adherirse a las creencias y reglas apropiadas en estas situaciones. De hecho, los estudios han demostrado la importancia de las prácticas personalizadas para la práctica religiosa apropiada entre minorías musulmanas y conversos y presupone investigaciones de tales prácticas en otros contextos (Fadil 2009, Winchester 2008). Estas investigaciones deberían incluir cómo el género influye y conforma el comportamiento de otros subgrupos musulmanes estadounidenses en contactos mixtos. Que tan exitosos son estos musulmanes mitigando los efectos de las etiquetas de estigma en gran medida depende de su habilidad para presentar las expectativas de información y control sobre sí mismos en estas situaciones, especialmente en términos de género. Por ejemplo, O'Brien (2011) ha descrito cómo los jóvenes musulmanes anticipan estas situaciones en parte imaginando escenarios hipotéticos y ensayando distintas réplicas, incluyendo comentarios preparados para educar a los no musulmanes sobre las creencias y prácticas musulmanas legítimas. Este informativo estudio muestra cómo los musulmanes encaran incidentes estigmatizadores a través de la discusión privada sobre los pros y los contras de defensas de la identidad musulmana agresivas o pasivas y distingue las estrategias dominantes de manejo de estigma de los musulmanes devotos de acuerdo a estos parámetros. La respuesta de O'Brien a la pregunta "¿qué factores modelan la estrategia dominante establecida?" incluye las posiciones ideológicas defendidas por líderes de grupos, la deseabilidad percibida y las consecuencias de ciertas estrategias (305). Tales afirmaciones podrían beneficiarse de estudios que especifiquen más los factores que afectan estas estrategias dominantes, como por ejemplo las interpretaciones de los musulmanes de y las reacciones a las muestras

normativas de género. En este artículo examino las estrategias de manejo del estigma de hombres jóvenes musulmanes practicantes en un medio particular, con el objetivo de delinear las dimensiones interseccionales y de género de la islamofobia en los Estados Unidos.

Datos y métodos

En 2011 y 2012 hice una serie de entrevistas a veintiséis jóvenes musulmanes que vivían en el Medio Oeste de los Estados Unidos con el propósito de entender sus experiencias cotidianas e identificar las estrategias con las que manejaban sus encuentros con el público no musulmán. El foco de este aspecto de la investigación era la manifestación y el manejo del estigma en la vida diaria de hombres jóvenes musulmanes practicantes. Los entrevistados contaban con entre diecinueve y veintiocho años y diferían en términos de origen nacional y étnico[22]. El grupo se dividía en partes más o menos iguales entre participantes que seguían las tradiciones sunita o chiita del Islam, y entre los que se identificaban como hombres y mujeres. La mayoría eran ciudadanos estadounidenses de segunda generación o ciudadanos inmigrantes naturalizados. Tres participantes estaban en proceso de aplicación para la ciudadanía estadounidense y dos tenían visas de estudiante tipo F1[23], ambos expresaron interés en encontrar trabajo en los Estados Unidos una vez terminados sus estudios. En términos religiosos, casi todos los participantes (20) expresaron su compromiso con la práctica diaria de la religión, incluyendo *salah* y *namaz* (la oración musulmana), *wudu* (ablución parcial), asistencia regular a los servicios religiosos en la mezquita (por ejemplo, oraciones de los viernes), participación en grupos juveniles (como la Asociación de Estudiantes Musulmanes - MSA) y guardar los días de fiesta islámicos incluyendo Ramadán y Eid[24]. Las entrevistas se hicieron en el área metropolitana de una gran ciudad del Medio Oeste, un lugar que fue escogido por haber sido recientemente recomendado como un lugar adecuado para el estudio de la identificación etnoreligiosa entre las diásporas nuevas y emergentes (Braziel y Mannur 2003, Moghissi y Ghorashi 2010, Shams 2015). Más allá de algunas comunidades grandes de musulmanes en la región de Medio Oeste (por ejemplo en Dearborn, Michigan), esta región ha sido considerada como una nueva puerta

22 Las etnias representadas entre los participantes incluían árabes, azerí, bengalí, pastunes, persas y punjabi. Las nacionalidades de los participantes incluían países del Oriente Medio y del Sur de Asia, incluyendo Paquistán, India, Irán, Arabia Saudita y Palestina.

23 Las visas F1 son un tipo específico de las visas F para no-inmigrantes que permiten a la persona estudiar en los Estados Unidos siempre que lo hagan a tiempo completo. Para detalles véase *The ABC's of Immigration – F3 and M3 Non-immigrant Visa* – 18 de agosto, 2003. http://www.visalaw.com/immigration-resources/abcs-of-immigration/. Visitado el 14 de enero de 2014. (Hay versión en español: http://www.visalaw.com/visalaw-en-espanol/)

24 Los otros participantes asistían a reuniones de la MSA para mantenerse en contacto con la comunidad, pero admitían que lo hacían irregularmente. Es estos casos las presiones de los estudios y el trabajo, las inseguridades individuales y las preocupaciones familiares, fueron citadas como razones para el bajo nivel de participación.

de entrada para musulmanes y otros inmigrantes (Waters y Jimenez 2005). En comparación con aquellos que viven en enclaves más establecidos, se sabe menos sobre cómo los musulmanes manejan la islamofobia en estos nuevos enclaves. Vale señalar que, con las excepciones de Arizona, Alaska y Maine, todos los veintitrés estados de los Estados Unidos en los que se ha propuesto legislación anti-Sharia al momento de hacer este estudio, estaban ubicados en el medio oeste o en el sur del país (Wajahat y otros 2011, 38). Tales propuestas no solo sugieren grandes miedos de y hostilidad contra el islam es estos estados, sino también que los musulmanes que residen en ellos manejan los sentimientos anti-islámicos de maneras particulares.

Los participantes son miembros de la Asociación de Estudiantes Musulmanes (MSA) de dos grandes universidades del medio oeste, de un centro islámico y de una mezquita[25]. Estos círculos sociales han sido escudriñados por políticos estadounidenses, personalidades de los medios, expertos contra-terrorismo y comentaristas como lugares en los que se facilita la radicalización de hombres jóvenes e incluso por instigar el "terrorismo yihadista" (Por ejemplo: Center on Security Policy 2009, Coalition to Honor Ground Zero 2010, Emerson 2006, Geller 2015, Grantham 2010, Pipes 2010, Post y Sheffer 2006, Seibold 2011, Silber y Bhatt 2007, Spencer 2014, U.S. Congress 2011). Esto se hizo evidente con el descubrimiento de que la policía espiaba a las MSA de varias universidades estadounidenses y la controversia que siguió a ese descubrimiento (Devereaux 2012, Powell2012). Esto llevó a varios líderes musulmanes a creer que hay informantes en casi todas las mezquitas de los Estados Unidos (véase Ewing y Grady 2013). El grado en el que los *espacios musulmanes* son percibidos como facilitadores e instigadores del terrorismo es indicativo de su importancia como puntos de entrada para esta investigación. Adicionalmente, la mayoría de los jóvenes con los que hablé eran estudiantes de disciplinas técnicas aplicadas, como por ejemplo ingeniería, y por lo tanto "se ajustaban" al perfil de los secuestradores del 9/11 y de otros yihadistas en cuanto a edad, educación y clase social (Aslan 2009, Kimmel 2005). Tomadas en conjunto, estas identidades y espacios musulmanes siguen siendo el blanco de vigilancia y control social.

Recogí los datos usando el muestreo de bola de nieve, un método establecido para estudiar temas sensibles en poblaciones internamente aisladas (Bailey 1994, 438, Biernacki y Waldorf 1981, 141, Lee y Renzetti 1993, 5, Oliver 2006, Platzer y James 1997, Sadler y otros 2010). Comencé reclutando y entrevistado a un número pequeño de informantes clave de las MSA[26]. Después

25 Como iraní de segunda generación, era aceptado por los participantes como alguien conocedor de sus situaciones y se me dio acceso a los lugares y eventos que por lo general están vetados a extraños (por ejemplo a las oraciones de los viernes y a las reuniones de la MSA).

26 Al momento de las entrevistas, a cada persona se le entregó una planilla con información sobre el propósito, procedimientos y riesgos de este estudio y un consentimiento escrito que debían firmar y devolver.

de las entrevistas, les pedí a los informantes que me recomendasen a otras personas apropiadas y dispuestas a participar en el estudio. Se citaron reuniones por medio del correo electrónico y teléfono y la mayoría de las entrevistas se realizaron en cuartos privados reservados en las universidades o la mezquita. Las restantes entrevistas se hicieron en residencias privadas. Todos los participantes hablaban el inglés fluidamente o con suficiente competencia y, con la excepción de un converso al Islam, todos pertenecían a familias musulmanas[27]. También me reuní con participantes en cafés, restaurantes y otros lugares públicos de su elección. Al entrevistar a estos jóvenes musulmanes practicantes me interesaba: 1) narraciones detalladas de cómo se percibían, sentían y manejaban discursos occidentales sobre el Islam, yihad y terrorismo y 2) descripciones densas de cómo definían y negociaban sus identidades sociales en contactos mixtos. Para logar esto, les pedí a los participantes que compartieran conmigo sus recuerdos, pensamientos y sentimientos sobre el 9/11, sus experiencias con prejuicios anti-islámicos y discriminación, si las hubiesen tenido, y la manera en que encararon las actitudes anti-islámicas. Al principio del estudio el tema de género surgió como un factor clave en el proceso de estigmatización. Es decir, ser un musulmán practicante significaba conocer y actuar apropiadamente las pautas de género para contactos mixtos. Preguntas de seguimiento sobre el tema de género fueron por ello añadidas a las entrevistas para conceptualizar empíricamente las relaciones entre constructos culturales (por ejemplo, masculinidad y feminidad) y las estrategias de manejo del estigma (por ejemplo, pasar y cubrir). En lo que sigue ilustraré estas relaciones en términos de las reacciones de los participantes a las representaciones occidentales de identidades musulmanas.

Representaciones discursivas del yihadismo militante y la ruina de las identidades musulmanas

Mientras que los musulmanes en Occidente, incluyendo los hombres y mujeres jóvenes estudiados aquí, sufrieron de manera aguda la experiencia del 9/11, la comprensión de cómo manejan los discursos anti-musulmanes y el impacto negativo en la opinión pública sobre el Islam como resultado de esa fecha, es aún limitado. Algunos estudios recientes sugieren que el género tiene una parte importante en ese proceso (Meer y otros 2010, Ryan 2011, Winchester 2008). Por ejemplo, al enmarcar el 9/11 y otros actos como "terrorismo islámico" en Occidente e invocar representaciones negativas de los roles y relaciones de género musulmanes (Mishra 2007, Ryan 2011). En términos de recepción, mis

27 Todos los nombres de los participantes dados aquí son seudónimos o falsos. Para facilitar la revisión de nombres, permití a cada participante elegir su seudónimo. Menos de un tercio lo hizo y el resto dejó la elección de su seudónimo en mis manos.

entrevistas apoyan observaciones sobre un discurso "muy enfocado en el género" sobre el Islam (Ryan 2011, 2), especialmente en las representaciones negativas de los hombres y la masculinidad musulmana en los medios. Por ejemplo, cuando se les preguntó sobre cómo los hombres musulmanes eran representados en los principales medios occidentales, los participantes usaron términos como "violentos", "locos", "atemorizantes", "opresores", "intolerantes", "hostiles", "abusivos", "extremistas", "no americanos", o tal como me dijo Maryam, una mujer musulmana practicante de 21 años, "sus identidades todas terminan bajo la etiqueta de terroristas". Aunque distinguían estas caracterizaciones en términos de retratos del Islam de antes y después del 9/11, las afirmaciones de los participantes hacían hincapié en las formas en las que los ataques masivos eran llevados adelantes por militantes yihadistas y en cómo los medios occidentales han efectivamente arruinado las identidades de los hombres musulmanes. Por ejemplo, Karim, una inmigrante de primera generación de Bangladesh, musulmana de 28 años, decía: "Antes del 9/11, realmente no veía ninguna representación de mí como hostil a la cultura americana, ideología americana, o los intereses nacionales de América. Pero después del 9/11, todas las representaciones mediáticas de mi identidad han sido puestas en términos de atraso, hostiles e intolerantes". Por culpa del 9/11, las identidades sociales interseccionadas de Karim se habían vuelto repentinamente visibles y problemáticas.

En otra entrevista, Naseem, un musulmán de 20 años, estadounidense de segunda generación de origen iraní, describía la caracterización de su identidad junto a sus atribuciones negativas:

> Siento que somos representados como superiores a las mujeres tan solo porque usualmente son los hombres los que se hacen estallar o algo así. Y aparte de eso, pienso que con toda la situación sobre la hijab con las mujeres, y luego escuchan que gobiernos como el de Arabia Saudita no deja a las mujeres conducir o votar. Creo que eso puede que haya cambiado. No estoy seguro, pero creo que todas esa leyes y reglas tontas sobre como las mujeres no pueden hacer esto o aquello pero los hombres lo pueden hacer todo… Yo creo que eso hace que los hombres musulmanes parezcan agresivos y aplastantes sobre las mujeres y que no hay derechos para las mujeres y que simplemente tratamos mal a las mujeres.

De manera similar, Yasmine, una mujer inmigrante musulmana de origen pakistaní decía:

> Creo que los hombres musulmanes son vistos como actores irracionales por los medios. Siempre se los representa en algún tipo de papel amenazante, bien sea un dictador del que tenemos que deshacernos, o cualquier joven revolucionario que usa medios violentos para derrocar a un dictador, o hasta una persona que se siente junto a ti en un avión con la intención de hacerte daño. Y creo que no importa como lo mires, él es irracional, amenazador, atemorizante y siempre está opuesto a todo lo que representa Occidente. Nunca cree en la libertad o en los ideales que Occidente tiene en alto como ideales sinceros.

Estas citas ilustran cómo los hombres musulmanes son caracterizados como terroristas potenciales y desviantes en cuanto a temas de género cuyas vidas diarias están signadas por la resistencia a, y la disrupción de las instituciones sociales occidentales, incluyendo el orden relativo a los géneros en estas instituciones. La forma hegemónica de masculinidad en Occidente es caracterizada por el estoicismo, racionalidad, individualismo feroz, proclividad a una sexualidad libertaria y racialmente blanca (Connell 2005, Connell y Wood 2005, Goffman 1963, 128). En contraste, la masculinidad islámica, tal como es descrita arriba, definida como "irracional", "amenazante", impredecible e indisciplinada. La desviación y la masculinidad están tan fundidas que forman un marco conceptual que reduce las identidades de los hombres musulmanes, en las mentes de las audiencias occidentales, de "lo completo y usual" a lo "contaminado y descartado" (Goffman 1963, 3). Los participantes en el estudio eran muy sensibles al impacto de este marco sobre el islam, sus comunidades musulmanas y en ellos mismos como musulmanes practicantes. Veían la cobertura noticiosa del 9/11 y de otros actos violentos de yihadistas como cosas que desacreditaban sus identidades sociales entrecruzadas haciéndolas parecer amenazadoras para las sociedades occidentales. Los participantes musulmanes chiitas a menudo atribuían este problema al fundamentalismo sunita y a la fusión por parte de los medios y los gobiernos occidentales del Islam sunita y chiita. Por ejemplo, Naseem afirmaba que, a diferencia de los mártires inspirados por el wahabismo de los movimientos yihadistas que han surgido en países como Arabia Saudita, "nunca ha habido un terrorista suicida iraní". Rara vez los participantes sunitas hacían esta clase de afirmaciones. A pesar de tales argumentos sectarios, la mayoría de los participantes estaban de acuerdo en que las caracterizaciones anti-musulmanas en gran parte mostraban a los *hombres musulmanes* como un grupo único y desviante, un grupo inherentemente volátil, resueltamente antiamericano y fácilmente llevado al extremismo. Tal como más adelante lo diría Maseem, "nunca verás a los medios decir 'Oh, un hombre musulmán ha salvado a diez personas', siempre veras algo así como 'un hombre musulmán mata a diez personas'". La noción de que los hombres musulmanes se inclinaban más a matar que a salvar vidas era una narrativa poderosa contra la que él y los otros jóvenes intentaban definirse a sí mismos y a sus situaciones.

El dilema al que se enfrentan estos hombres jóvenes despierta importantes preguntas sobre la construcción y negociación de las identidades musulmanas en los contextos occidentales. Por ejemplo ¿cómo se muestra el género tanto en las actitudes anti-islámicas y en las estrategias de manejo de esas actitudes por parte de hombres musulmanes practicantes estadounidenses? Y ¿hasta qué punto la normatividad masculinos y los cuerpos masculinos tienen que ver en

la formación de estas actitudes y estrategias? Las respuestas a estas preguntas presuponen un viraje empírico del examen de cómo las sociedades occidentales perciben a las minorías musulmanas a la determinación de cómo diferentes grupos y generaciones de musulmanes sienten que son percibidos por audiencias occidentales, asunto que paso a tratar a continuación.

Exhibiendo la masculinidad musulmana en Occidente

Al analizar estas declaraciones e historias, hallé que las percepciones de estereotipos anti-islámicos entre los participantes les llevaban a adoptar estrategias personales, relacionales y situadas para manejarse en contactos mixtos. Las tres estrategias más importantes podrían ser denominadas: 1) *personificación mitigante*, la alteración física de la manifestación del estigma para neutralizar los miedos y sospechas de las personas normales, es decir, de los públicos no musulmanas; 2) *acomodo venial*, la modificación o el simple descarte de prácticas religiosas que violan las normas culturales prevalentes y; 3) *afirmación de la normalidad*, resistir los estereotipos distanciándose de las demostraciones desviantes de extremismo religioso y en cambio ajustar las creencias y modos de ser a los roles tradicionales en la sociedades occidentales. Estas estrategias estaban notablemente signadas por el género, o más exactamente, invocaban demostraciones normativas del género. Por ejemplo, casi todo estos hombres y mujeres jóvenes querían alejar la masculinidad musulmana de las acusaciones de sexismo y sadismo. En cambio, describían a los hombres musulmanes "reales" como pacíficos, tolerantes, respetuosos de la mujer y, sobre todo, como "hombres de familia". Aunque los participantes a menudo hablaban de una combinación de estrategias, las presento aquí como formas distintas de manejo del estigma. También me enfoco en las narraciones de los participantes que más clara y convincentemente ilustran estas estrategias.

Atenuando la personificación del cuerpo y ajuste venial: desde el afeitarse a estrechar la mano

Una estrategia usada por los hombres jóvenes para manejar los contactos mixtos tenía que ver con la alteración de la presentación personal, en particular con respecto a dos aspectos de la práctica islámica: mantener el *lihyah*, que es una forma de devoción al Profeta Mahoma basada en sus propias palabras en el *Hadith*, y evitar los apretones de mano en contactos mixtos, un acto considerado *haram* por varios estudiosos islámicos que representan diferentes escuelas de

jurisprudencia[28]. Parecido a lo que sucede con los nombres musulmanes o los velos (Khosravi 2012, 66; MacDonald 2006), estas prácticas eran vistas como cargadas de información negativa sobre las identidades sociales, alterando las interacciones sociales y posiblemente produciendo confrontación pública y daños a la persona. Estos temores contribuían a crear un sentimiento de presión para controlar tal información desacreditadora en la interacción cotidiana con el público no musulmán y hacían que los sujetos intentaran influenciar las creencias de los otros y sus reacciones hacia ellos (es decir, no quiero parecer un potencial terrorista y no quiero ser tratado como tal). Por ejemplo, cuando pregunté cómo habían respondido a la imagen que presentaban los medios occidentales de los musulmanes, Salem, un musulmán estadounidense de generación 1.5[29*] originario de Qatar, habló de un ahora conocido punto relativo a la interacción con él y con otros musulmanes:

> Bueno, cuando voy al aeropuerto, trato de asegurarme de llevar la barba afeitada. Bien arreglado. Así, con buena pinta. Ya sabes, trato de ser *cool*… de modo que la gente me vea como un tipo *cool*… No culpo a la gente por pensar así, se les ha entrenado para que piensen así, ya sabes, que alguien con barba que es musulmán, es un terrorista y cosas así… Quiero decir, [el 9/11] tuvo un impacto grande en mucha gente y ¿ves? Si me dejo crecer la barba, no quiero que mis amigos, o mis compañeros de trabajo, o mis colegas, o quién sea, piense que yo soy uno de ellos [terrorista]. Así que termino debatiéndome si debo vivir como se supone que tengo que vivir, mi forma de vida… Ese es el reto, [pausa] es un asunto importante de hecho, tener que lidiar con esto en mi vida diaria.

El asunto de tener que afeitarse fue mencionado por la mayoría de los hombres jóvenes[30]. Para Salem, una consecuencia clara del 9/11 había sido el cambio de significado de la barba Sunna, de un símbolo de piedad a uno de extremismo. La aparición de esta barba podía provocar controles especiales por parte de los agentes de seguridad de los aeropuertos y de otros pasajeros. Este proceso es expresado en la cita anterior sobre el vínculo entre la imagen de "alguien con barba que es musulmán" y la conclusión de que "es un terrorista". Temiendo que su barba trajera a la mente tal estereotipo, especialmente en sitios vigilados como los aeropuertos, Salem decidió afeitarse para aparecer como "cool". Aquí la palabra "cool" significaba aceptable, reconocible, bajo perfil, pacífico y especialmente, no violento. La *lihyah* era considerada aquí como incorporación de una información que podía ser interpretada por el público no musulmán como una amenaza inminente. Una forma de manejar esta información en los contactos mixtos era literalmente extirparla del cuerpo. Varios de los hombres jóvenes, incluyendo a Salem, realizaron esta "transformación del rostro" [*facework*] (Goffman 1967, 9) para evitar incidentes.

28 Por ejemplo, Imam Hanifah, Imam Malik, Imam Ash-Shafi'i, Iman Ahmand ibn Hanbal (Khalilullah 2011).

29 * La generación de inmigrantes 1.5 se refiere a los llegados al país antes de cumplir la mayoría de edad. *(N. del T.)*

30 De los 12 hombres entrevistados, nueve mencionaron el tema sin necesidad de que se les preguntase.

El manejo de la identidad musulmana en un aeropuerto es posiblemente distinto a otros lugares, pero la mayoría de los participantes expresaron incomodidad y aprensión frente a contactos mixtos sin importar en donde se dieran estos. Cada situación presentaba riesgos y presuponía un programa de demostraciones de sus verdaderos sentimientos y lealtades frente al público no musulmán. Tal como decía Salem: "Donde quiera que vaya, ya sabes, tengo que dar estos pasos y tomar precauciones adicionales para no ser percibido como uno de ellos… para que no me perciban como un furiosos terrorista de mirada iracunda". En el trabajo, viajando, haciendo diligencias de rutina, haciendo vida social en público, estos hombres jóvenes expresan ansiedad sobre cómo los otros van a reaccionar frente a la barba Sunna. De modo que no importa tanto *en dónde* se encuentran con el público no musulmán como *qué tan flexibles* pueden ser manejando sus apariencias. Dramatúrgicamente el afeitarse se pensaba que influía en la definición de la situación, permitiendo a los hombres musulmanes evitar "disrupciones definicionales" durante los contactos mixtos y proceder con éstos sin perturbaciones (Goffman 1959, 13). Estas disrupciones eran descritas desde formas sutiles de humillación (por ejemplo, miradas odiosas y suspicaces) hasta más abiertos actos de exclusión (acoso y violencia). En este sentido, afeitarse constituía un intento por pasar o, más específicamente "adaptar ciertos aspectos de la identidad para poder pasar 'sin marca' de musulmán" (Khosravi 2012, 78).

Es interesante que, mientras que algunos hombres jóvenes señalaban el *hijab* (la práctica musulmana de usar velo) como un marcador de identidad musulmana más perjudicial que la *lihjah*, algunas mujeres jóvenes expresaron justo lo contrario. Aunque reconocían el obvio estigma que acarrea el velo en el contexto occidental, estas mujeres resaltaban las situaciones problemáticas a las que se enfrentaban los hombres. Por ejemplo, Sana, una musulmana estadounidense de segunda generación decía:

> Muchas veces las chicas dicen, "Bueno, es más difícil para mí. Yo soy la que anda por ahí con un hiyab en la cabeza". Eso no es muy justo. Los chicos también cargan con su hiyab y tenemos que entender la lucha que eso implica… Quiero decir, es difícil despertar todas las mañanas y tener que andar por ahí con el hiyab en la cabeza, pero luego de un tiempo se convierte en parte de uno y se hace más fácil, aunque puede que tengas que enfrentarte a la reacción de alguna persona que nunca haya visto una chica con hiyab. Pero yo sigo sintiendo esa comodidad que da el saber que, ¿sabes?, todo el mundo sabe que soy musulmán. No tengo que explicarme a mí misma todo el tiempo, pero los pobres hermanos con *lihyab*, ellos sí que lo tienen que hacer.

La sensibilidad de Sana hacia las dificultades de sus "pobres hermanos" es conmovedora y revela cómo el estigma corporizado representa un reto singular para los hombres musulmanes. Siendo cercana a los retos que los hombres musulmanes en Occidente, mujeres jóvenes "sabias" como Sana intentaban

compartir el peso de un "estigma de cortesía" (Goffman 1963, 31). Tal como lo decía Sana: "Los chicos también cargan con su [versión de] hiyab" en la *lihyah*. Aunque ciertamente el velo crea problemas para estas mujeres jóvenes, éstos no están directamente asociados al peligro, de modo que no acarrean el mismo tipo de vigilancia. Tales testimonios sirven para corroborar la evidencia de compensación emocional por las experiencias negativas de los hombres musulmanes practicantes en los Estados Unidos, de nuevo, basada en problemáticas demostraciones de género.

Aunque afeitarse era considerado por muchos hombres jóvenes como una manera efectiva de manejar el estigma, no era una solución unánimemente aceptada. Hablando de su decisión, Ahmed, un palestino estadounidense musulmán de 21 años y miembros de la MSA, decía:

> Para mí, yo veo eso de los aeropuertos y en mi opinión, no respeto eso porque, en primer lugar, ninguno de ellos [por ejemplo, los yihadistas responsables por el 9/11], ninguno llevaba barba. Segundo, es una marca roja en tu nombre, sin que importe nada más, así llegues desnudo… El hecho de que te cambies a ti mismo, de que te pases al otro lado, digamos que al gobierno de los Estados Unidos. Demuestra dos cosas, o estás escondiendo algo y por eso nos estás tratando de engañar, o que no eres lo suficientemente fuerte. No tienes fuerza. No tienes orgullo de ser lo que crees. De cualquiera de las dos formas, es algo negativo. Algo malo.

Para Ahmed, afeitarse la barba Sunna con el propósito de evitar interacciones negativas con el público no musulmán es tan cobarde como contraproducente. Desde su punto de vista hacerlo demuestra falta de inteligencia (por ejemplo, desconocimiento de las bases concretas para la vigilancia adicional en los aeropuertos y la seguridad a la que se enfrentan los musulmanes), o bien demuestra una falta de fortaleza (al no mostrar compromiso con el Islam). Al describir a estas personas como "que se esconden" o "tratando de engañar" a los otros, Ahmed asociaba esta estrategia específica para lidiar con la situación como debilidad, cobardía, y apaciguamiento, todas características que van en contra al ideal de masculinidad islámico (Aslam 2012; Gerami 2005; Ouzgane 2006). Tal punto de vista también corresponde a las afirmaciones de que actos desidentificadores representan una trampa para los hombres musulmanes: "Para los musulmanes conservadores", como Ahmed, "les falta autenticidad y han vendido su fe verdadera al precio de la admisión a Occidente. Para el grupo dominante de sus hogares occidentales, son sospechosos que merecen ser vigilados" (Gerami 2005, 455). El rechazo a afeitarse como estrategia sugiere que el asunto de las distorsiones sociales causaba tensión y conflicto *entre* los hombres musulmanes. Unos pocos participantes, como Ahmed, veían los riesgos del revelarse en la apariencia en términos de religiosidad, es decir, el costo de ser musulmán deshonesto y desleal pesaba más que los beneficios de rebajar los miedos y

ansiedades personales. En otras palabras, es mejor manejar las consecuencias sociales que la información social producida por las demostraciones de género. El desacuerdo sobre la racionalidad para afeitarse, aunque limitado, revelaba en este caso el estigma corporizado y sugería lo que estaba en juego para los participantes que usaban esta estrategia, dos puntos importantes sobre los que volveré luego. Algunos pocos participantes que no parecían estereotipadamente musulmanes (es decir, musulmanes árabes), tomaban ventaja de sus apariencias racialmente ambiguas durante los contactos mixtos. Por ejemplo, no mencionaban voluntariamente sus antecedentes musulmanes o creencias, a menos que se les preguntase directamente. Muchos consideraban la posibilidad de desmarcar sus cuerpos para bajar las ansiedades percibidas y las sospechas del público no musulmán. Al describir sus motivos y sus dudas sobre el afeitarse, estos hombres jóvenes claramente se enfrentaban con la realidad de que sus cuerpos eran vistos como "verdaderamente malos o peligrosos" (Goffman 1963, 3) y por tanto sujetos a "vigilancia policial, control y exclusión de formas particulares para minimizar la amenaza" (Howarth 2006, 445). A pesar de que afeitarse-para-pasar era solo una estrategia "momentánea" (Goffman 1963, 80) y no era unánimemente aceptada por los participantes, era sin embargo vista como una cubierta efectiva para contactos diarios con el público no musulmán. Los hombres jóvenes que se afeitaban admitían sentir menos incomodidad y más tranquilidad al enfrentarse a situaciones de contactos mixtos.

Además del *lihyah*, los hombres jóvenes discutían las prácticas religiosas específicas que ellos sentían que debían modificar o abandonar totalmente en los contactos mixtos. Una preocupación común eran las *ghad al-basar* y otras reglas islámicas referentes a la interacción entre los géneros. Por ejemplo, estrechar la mano a personas del sexo opuesto es considerado *haram* por varios académicos islámicos, así como cualquier contacto físico entre hombres musulmanes y mujeres que no sean parientes cercanos. Las *ghad al-basar* también pide a los hombres "bajar la mirada" para evitar hacer contacto visual con mujeres musulmanas (Bhala 2011; El Guindi 2005). A pesar de que estas reglas relativas al contacto entre géneros son vistas por los musulmanes practicantes como signos de respeto y disciplina moral (véase Deeb 2006; Fadil 2009), han sido vistas como lo opuesto por culturas occidentales (Mishra 2007; Razcak 2004). Muchos hombres jóvenes expresan recelos respecto a las contradicciones que surgen de estas reglas y sienten presión para abandonarlas. Para Hani, un musulmán estadounidense de segunda generación de 20 años de edad, el estrechar o no la mano representa dilemas parecidos al de afeitarse o no:

> Quiero decir, estrechar la mano no está permitido en el Islam, un hombre musulmán no pude estrechar la mano de una mujer, ok, eso está ahí… Pero cuando alguien, una mujer americana u otra mujer musulmana viene y quiere

> saludarte y decir hola, solo presentarse, y yo le digo "Oye, no puedo estrechar tu mano", eso es insultante para ella. Así que tiene que hacerlo. Yo personalmente esto es lo que hago, de hecho, cuando conozco a alguien [se sienta ligeramente hacia atrás]. Yo no me aproximo. Hago lo posible por no involucrarme físicamente, sea con un apretón de manos o de cualquier otra manera. Si se me aproximan con la mano extendida, entonces sí lo hago, pero no lo hago por mí mismo… Quiero decir, tengo que, así como, asegurarme de que sepan que soy una buena persona. Que no estoy siendo sexista o algo así.

Como en el caso de muchos otros hombres jóvenes, la elección de Hani en los contactos mixtos era clara: cometer *haram* estrechando la mano de mujeres, sean musulmanes o no, o correr el riesgo de ser considerado "uno de ellos" (es decir, extremista islámico). Hani sopesaba este riesgo cuidadosamente y buscaba una estrategia efectiva. "Yo no me aproximo" [con la mano extendida a una mujer], dice Hani, [pero] "si ella se me aproximan con la mano extendida, entonces si lo hago". Sin intentar esconder sus creencias, Hani intentaba presentarse a sí mismo como un participante voluntatio de las normas de identidad, un proceso que Goffman (1963, 30-31) denominaba "normación". Mostrarse de acuerdo con la participación en tales rituales demostraba mente abierta y reverencia hacia los códigos de conducta externos a las culturas islámicas. En este sentido, los apretones de mano codificados eran una forma de "cambio de códigos" (St. Claire y Guadalupe 1980) que señalaba el acuerdo con el público no musulmán. Al igual que en el caso de las observaciones del (no) estrechar la mano entre las mujeres practicantes musulmanas de Bélgica observadas por Fadil (2009, 444), mis entrevistados expresaron el "deseo de no perturbar o transgredir las sensibilidades dominantes" ejerciendo la conciencia de las demostraciones de genero desviadas o aceptando las normas de género prevalecientes en la sociedad liberal-secular en donde se encuentran.

Al preguntarles sobre cómo, si tal era caso, la caracterización de los musulmanes por parte de los medios afectaba sus comportamientos, tanto Karim, como Khalid, un musulmán de generación inmigrante 1.5 de la India de 23 años de edad, también mencionaron este ritual:

> Así que, por ejemplo, respecto a estrechar la mano de una mujer. Es algo muy pequeño. Así que en situaciones así trato de evitar la idea [islámica] de que no debería estrechar la mano de una colega o de alguien del género opuesto. Trato de evitar esta idea. Trato de evitar esa idea por miedo a que, okei, ella va a pensar que soy uno de esos que son retratados por los medios. (Karim, 28)

> Sí, siento que tengo que esforzarme para disipar los estereotipos negativos. Quiero decir, mi opinión sobre saludarse estrechando las manos ha cambiado con el tiempo. Antes, no lo hubiera hecho nunca… pero cuando alguien, una dama americana u otra dama musulmana quieren ser amables contigo y saludarte y, ya sabes, tan solo presentarse. Si le digo que no puedo estrecharle la mano, eso es

> insultante para ella, y hay algunos estudiosos que han dicho que eso es peor que estrechar la mano. (Kahlid, 23).

El riesgo y miedo de parecer irrespetuoso con las mujeres llevaba a estos hombres jóvenes a reconsiderar el estrechar (o no) las manos. Mientras que Karim intentaba "evitar la idea" de que los apretones de manos codificados estaban completamente prohibidos, Khalid hacía sinceros intentos por explicar a las mujeres no-musulmanas su decisión de evitar ciertas formas de saludos. Finalmente, sin embargo, la presión situacional para "actuar" el género apropiadamente les forzaba las manos, literalmente. La posibilidad de que el estrechar la mano (o no) para causar perturbaciones de definición no solo era un problema en los contactos mixtos, sino también en términos de la práctica religiosa apropiada. Sus padres y familiares, líderes religiosos locales y otros agentes socializadores reconocían la importancia de *ghad al-basar*, pero los participantes a menudo atribuían sus opiniones personales a *surahs* específicos del Corán, Hadith y a las opiniones de los estudiosos islámicos a los que seguían tanto en las MSA como en línea. Por ejemplo, Karim señalaba las enseñanzas de un *alim* de la ciudad estadounidense de St. Louis que explicaba esta práctica como "una muestra de respeto a ambos géneros" y como lo opuesto al sexismo. Rehusarse a estrechar la mano con una mujer también era algo problemático para Omar, un inmigrante de segunda generación de Paquistán de 20 años, por lo que percibía como sexismo en contactos mixtos y por algunos desacuerdos que mantenía con los códigos de conducta de género del Islam. "Yo personalmente pienso que, si una mujer extiende la mano, yo la estrecho," dijo, "trato de mirarla a los ojos, lo cual es muy difícil. Es un hábito al que hay que acostumbrarse y algo en lo que aún estoy trabajando". Omar explica que aprendió sobre el *ghad al basar* de su padre y de la *ulama* como reglas importantes para musulmanes practicantes. La incomodidad que experimentaba en los contactos mixtos reflejaba la tensión producida por tales reglas y expectativas. Aunque la tensión sobre la práctica de la cultura mundana del apretón de manos pueda parecer sorprendente, se corresponde con la visión de muchos musulmanes practicantes en otras sociedades occidentales (Fadil 2009). También es indicativa de un más elevado nivel de religiosidad y refleja los puntos de vista raciales, étnicos y generacionales de estos participantes, la mayoría de los cuales son hijos de inmigrantes recientes del sur del Asia y del Oriente Medio, y "parecen musulmanes" (Shams 2015, 381). Por ejemplo, al contrario de los afroamericanos estadounidenses musulmanes que pueden tener una interpretación y aceptación del (no) estrechar la mano más culturalmente situada, la posición interseccional de estos hombres jóvenes parecía hacer tales transgresiones religiosas más llevaderas. Omar narró una historia de una interacción cargada de mucha ansiedad que había tenido con una conferencista

invitada a un evento copatrocinado por la MSA. La conferencista, una mujer no musulmana, estrechaba manos con un grupo mixto antes de su conferencia y eventualmente se acercó a Omar. "Allí estaba yo pensando ¿qué debo hacer? ¿Qué haces? Y fui y le estreché la mano".

Estos hombres jóvenes estaban entonces preocupados por las reglas y ritos religiosos que se desviaban de las normas occidentales, de modo que desde sus perspectiva estrechar la mano y hacer contacto visual con mujeres durante contactos mixtos facilitaba el ajuste con audiencias no musulmanas. Tal como en el caso del afeitarse, este ajuste era contingente a la norma de demostración de género. La decisión de los participantes de abandonar la *ghad al-basar* era racionalizada como una deferencia cultural y como tolerancia religiosa. Como tal, el estrechar la mano de una mujer era considerado una trasgresión perdonable. El rechazo a la significación religiosa asociada a (no) estrechar la mano coincide con las afirmaciones de musulmanes en otros contextos culturales (Deeb 2006; Fadil 2009; 444-46). En el grado en el que los participantes interpretaban estas transgresiones como permisibles o justificables, las percibían también como benignas o veniales. Esta estrategia de acomodo constituía otra forma en la que los participantes intentaban influir en sus situaciones, usando gestos y poniendo los rituales entre corchetes para tranquilizar a las audiencias no musulmanas. Preferían esta estrategia a la de personalización mitigante por varias razones, incluyendo la justificación y excusa religiosa superior al apretón de manos mixto y la aceptación de otros pares masculinos. A diferencia el caso de afeitarse, el apretón de manos tenía un costo menor, estos hombres jóvenes admitían sentirse menos ambivalentes, culpables y falsos en sus intentos estratégicos por eludir los estereotipos de géneros sobre ellos.

Afirmando la normalidad: los hombres musulmanes son hombres de familia

La tercera estrategia puede ser resumida en una única cita y afirmación de Omar: "Solo somos personas normales, promedio". Es decir, los hombres musulmanes jóvenes y practicantes son comunes, típicos y aceptables, así como también lo son sus maneras de "hacer el género" (West y Zimmerman 1987). En contraste con otras estrategias, esta aproximación se refiere a resistir el estigma a través de un proceso de "afirmar lo normal" (Ryan 2011, 3). Este proceso tiene dos vertientes, por un lado los participantes denuncian las demostraciones de género de los extremistas islámicos y, por el otro, asimilan sus roles de género y relaciones con el Islam a los arreglos tradicionales en la cultura estadounidense

del tipo "patriarquía suave" (Wilcox, 2004). Por ejemplo, tanto las mujeres como los hombres jóvenes rechazaban las nociones de honor, gloria y altruismo usadas por los yihadistas violentos para definirse a sí mismos y sus acciones, en cambio llamaban a estos hombres "cerebros lavados" y "cobardes". A partir de allí, tomaban pasajes del Corán, Hadith y de sus experiencias de la realidad para rechazar el término yihad y definir el rol de los hombres musulmanes en términos de proveedores y cuidadores de la familia.

Primero, la interpretación y exhibición de la yihad por parte de grupos militantes era vista como una equivocación trágica y alejada de la creencia en la no violencia, la cual percibían como el centro de los principios islámicos. La perspectiva correcta sobre el yihad, explicaban los participantes, era la de una lucha personal por superar los deseo profanos y llevar una vida piadosa, esto era denominado el "gran yihad" (Aslan 2006, 81). Notablemente, la desaprobación de los movimientos yihadistas era a menudo articulada en términos de rechazo de las demostraciones de género de los yihadistas mismos. Por ejemplo, al preguntarles qué intentaban lograr los ejecutantes del 9/11, Fatimah y Omar respondieron así:

> Aún se me hace difícil de tragar que se considerasen a sí mismos musulmanes. Y todo eso de que se prometen todas estas vírgenes. Estoy segura de que eso es una metáfora, pero se lo toman como literalmente, setenta y dos vírgenes, lo que te hace algo así como un pervertido. (Fatimah 21)

> Eso no es lo que me han enseñado a mí, como yo aprendí a ser musulmán, a ser hombre. Yo no aprendí a matar gente para obtener estas mujeres… Ellos definitivamente pensaban que lo que hicieron estaba lleno de honor y querían obtener respeto de otra gente y de otras naciones y religiones. Definitivamente querían demostrar poder, pero al final no me siento, siento que simplemente humillaron nuestra religión. Usaron el nombre del Islam y humillaron la religión. (Omar, 20)

Lejos de restaurar el honor de la *ummah*, a los yihadistas violentos se les ve socavando el Islam, parcialmente a favor de sus propios ilusorios deseos sexuales. Por ejemplo, el prospecto de setenta y dos vírgenes prometidas a los mártires musulmanes (*shahid*) en la vida después fue mencionado a menudo, y rechazado como base sagrado para actos violentos, es decir, era indicativo de perversión, no de devoción. La interpretación yihadista del martirio perpetuaba la falsa creencia de que *en el Islam la violencia te da sexo*, y de que tal violencia era una forma aceptable de demostrar masculinidad islámica. Sin embargo, tal como afirmaba Omar, tales demostraciones se desviaban de la forma apropiada de socialización de género en el Islam. Su expresión de un sentimiento de humillación fue replicada por varios participantes cuando recordaban el 9/11 y otros actos de violencia masiva perpetuados en nombre del Islam. Esto es notable, considerando que los yihadistas a menudo enmarcan su violencia como una forma de enfrentar

la humillación a la que los musulmanes han sido sometidos (véase Hafez 2007; Khosrokhavar y Macey 2005; Capítulo 3; Sageman 2008). En estos casos, el afirmar la normalidad era rechazar contundentemente a esos hombres y sus "elusivas"[31] demostraciones de hombría.

Los participantes también se enfrentaban a las descripciones de los hombres musulmanes y la hombría hechas en medios occidentales. Por ejemplo Salem (21) afirmaba:

> No veo a musulmanes como yo en la TV, o musulmanes como mis amigos, para nada… estos tíos con turbantes en la cabeza, o con barbas, haciendo esto, con pistolas o con espadas en las manos, y dando estos discursos, por lo general si han secuestrado a alguien, esos son los musulmanes que muestran. Quiero decir, no veo a musulmanes como yo, esos tipos, ¡ni siquiera son musulmanes!

Tales afirmaciones demuestran lo extendido y generalizado de las caracterizaciones anti-musulmanas en los medios, y la manera constante en la que estas caracterizaciones son vinculadas a las prácticas corporales de los hombres musulmanes practicantes (la barba, el turbante, y taqiyah). Salem y otros hombres jóvenes argüían que las imágenes de yihadistas militantes transmitidas por la televisión occidental en nada se parecían a ellos. Como musulmanes practicantes, ellos no comparten el gusto yihadi por la violencia o el desprecio fundamental por la vida humana. Sus afirmaciones son parecidas a las estrategias de *distanciamiento social* de las mujeres musulmanas entrevistadas por Ryan (2011). En ese caso, los participantes afirmaban su normalidad distinguiendo entre demostraciones de género aberrantes de las genuinas. Cuando se le preguntó qué tan importantes, si era el caso, las nociones de honor, gloria y coraje eran para los autoproclamados hombres "musulmanes", como los que perpetraron los ataques del 9/11, Yasmine, una musulmana estadounidense de primera generación de 26 años, dijo:

> Nadie los está glorificando. Nadie los honra, aparte de los que pertenecen a ese grupo terrorista. Eso es todo. Así que es solo el grupo el cual, cuando lo miras bien, no es mucha gente. Pero como lo presentaron en nuestro país, pareciese que hay millones de ellos por ahí, pero nadie los está glorificando, nadie más los honra. ¡No se le llama a eso coraje! Incluso su propia gente, en sus propios países, los llaman cobardes. Quiero decir, todos los están llamando cobardes, excepto por ese grupo, los terroristas.

El tono y la terminología usados por Yasmine para describir a los secuestradores del 9/11 lo dice todo: Esos hombres son definidos como "terroristas" y "cobardes", y la etiqueta "ellos" aparece seis veces en cuatro oraciones. La cobardía, en particular, es una marca de poca hombría en las culturas tanto islámicas como cristianas occidentales (Aslam 2012; Nagel 2005; Ouzgane

31 En el Islam, el concepto de "eludir" [*shirk*] se refiere a una acción que directamente socava la unidad de Dios (Aslan 2006).

2006). De tal manera que los participantes afirman la normalidad directamente des-islamizando la masculinidad de los hombres yihadistas.

Además de afirmar la distancia social entre las identidades de hombres musulmanes concretos y los hombres virtuales de la yihad, estos participantes también enfatizaban cómo los roles de género y las relaciones en el Islam eran compatibles con los arreglos tradicionales de la cultura occidental. Esto se expresaba a través de historias personales, anécdotas y consejos sobre cómo que debían ser los verdaderos hombres musulmanes, así como en invocaciones a las virtudes y valores de los profetas musulmanes (todos hombres). Mohamed, un musulmán estadounidense de segunda generación de 22 años, afirmaba:

> Le diría [a los otros] que el punto final de nuestros deseos es el mismo… Creo, obviamente, que debido a las caracterizaciones de los medios, es difícil ver a un hombre de familia en un hombre musulmán. Pero es así, es lo que queremos. Tan solo queremos trabajo, cuidar a los niños, cuidar a nuestras familias y vivir vidas felices. No creo que muchos americanos vean eso.

De manera similar Omar, de 20 años, afirmaba:

> Los medios nos presentan como violentos, arrogantes y qué se yo que más, pero solo somos tipos promedio normales. Quiero decir, yo no soy al-Qa'ida. No estoy aquí para establecer la ley Sharia… quiero obtener un grado e ingresar en una escuela de leyes prestigiosa y después de eso quiero trabajar, trabajar, trabajar y cosechar los beneficios de mi trabajo. Estoy muy seguro de que eso es lo que tú quieres también.

A pesar de las caracterizaciones occidentales de que los hombres occidentales sugieren otra cosa, estos jóvenes expresaban sus deseos de seguir por caminos aceptados y respetados en las sociedades occidentales. Al igual que las afirmaciones hechas por estudiosos islámicos entrevistados por Aslam (2012, 109), los jóvenes hacían hincapié en "el papel del que se ocupa de la familia en vez del guerrero como ideal para los hombres jóvenes musulmanes". El énfasis en los roles y responsabilidades de familia es un claro intento de des-identificación, el establecimiento de una identidad por medio de "hacer dudar gravemente la validez de una identidad virtual" (Goffman 1963, 44). Los jóvenes hablaban de la importancia de unirse a sociedades profesionales y a grupos cívicos que los confirmasen como hombres honorables. Básicamente, estos hombres jóvenes musulmanes no hacían propaganda por la Sharia o planeaban actos terroristas, porque estaban demasiado ocupados preparándose para ser buenos proveedores de sus familias.

Muchas de las mujeres jóvenes también se resistían a los estereotipos de normatividad de género de los hombres musulmanes verdaderos. Cuando discuten sus perspectivas y experiencias de ser presentadas como objetos de un régimen de género opresivo, por lo general señalan las luchas y privaciones de los

hombres musulmanes, el origen aparente de sus miserias. Por ejemplo, Noor, de 20 años, describe como se ha enfrentado a estereotipos de hombres musulmanes en contactos mixtos:

> Te encuentras con estas mujeres que actúan como, oh pobre, tengo que liberarte. Me siento tan mal por ti. Apuesto a que tu marido te pega. Apuesto a que te viola, o apuesto a que te pones el velo, te vistes así, porque estos hombres necesitan que lo hagas. No lo hacía antes, pero ahora las corrijo. Les digo, no necesito ser liberada y, ya sabes, los chicos nos tratan muy bien, ¡gracias!

Encuentros como este significaban no solo piedad y escarnio dirigidos a su identidad, sino también suspicacia y aversión dirigidos a sus hermanos musulmanes. Cuando esto ocurría, Noor desafiaba las etiquetas de estos hombres como terroristas, rebeldes y violadores. Al respecto, ella y otras mujeres musulmanas, afirmaban que los hombres musulmanes "lo pasan peor" que ellas. Maryam, de 21 años, argüía: "Tienen sus propias vidas, llevan a sus chicos a la escuela y los van a buscar, aman a sus esposas y a sus trabajos, llevan sus negocios y al mismo tiempo van a sus oraciones. No aterrorizan nadie. No matan a nadie". Ella señalaba los *surahs* (capítulos) del Corán que específicamente animan a los hombres a cumplir sus roles familiares y aminorar las controversias en torno al *qawwam* (tutela de los hombres sobre las mujeres en el Islam) como una base legítima para la desaprobación social. En vez de representar los privilegios de supermachos en el Islam, Noor explicaba que el *qawwam* ponía una presión significativa en los hombres para que cumpliesen con sus familias y actuasen honoradamente[32]. En otras palabras, esta regla religiosa era vista como una forma de hacer que los hombres musulmanes fuesen más responsables para con las mujeres musulmanas, en vez de servir como un pretexto para que las exploten y abusen de ellas. Cuando se les preguntaba acerca de los roles de género en el Islam, estas jóvenes intentaban educar a los demás en cómo el *qawwam* y sus prácticas relacionadas son compatibles con los arreglos tradicionales de las culturas occidentales.

Esta estrategia requería trabajo en equipo y reflejaba el poder de la audiencia para vigilar las normas de género y los límites. Primero, al retar ellas mismas los estereotipos sobre los límites de la acción y el poco valor de las mujeres en el Islam, estas jóvenes afirmaban la normalidad de los hombres. Al contrario de la dicotomía desviante de "hombres musulmanes opresores/mujeres musulmanas 'víctimas'" (Khosravi 2012, 69), definían a los hombres musulmanes y su hombría como fundamentalmente no-violenta, orientada a la familia, y en todo compatible con la vida social en Occidente. Aunque no podían controlar las caracterizaciones negativas de los hombres musulmanes en los medios, podían

32 El principio islámico del *qawwam* define el papel de los hombres como proveedores (véase Brekke 2012, 257).

enfrentarlas con algunas "medidas de protección" a través de la corroboración de afirmaciones de identidad dentro del grupo en los contactos mixtos (Goffman 1959, 212). Considerando el poderoso papel que tienen las voces de las mujeres musulmanas legitimando u ofreciendo correcciones a los estereotipos sobre las relaciones de género en el Islam (Bartowski y Read 2003), tales testimonios eran indispensables para los esfuerzos de los hombres musulmanes por afirmar su normalidad. Así, los hombres jóvenes gestionaban los contactos mixtos a través de las presentaciones personales y las actuaciones que coincidían como los guiones aceptados de masculinidad en las culturas occidentales, por su lado las jóvenes lo hacían tomando de sus propias experiencias y observaciones para validar esas presentaciones y actuaciones de los hombres. Las expresiones de frustración por parte de Noor, Yasmine y Omar muestran cómo, para estos participantes, las audiencias occidentales[33] tiene una comprensión limitada del género en el Islam pero a su vez un poder considerable para definir (léase: arruinar) sus identidades sociales en intersección.

Así que, junto al rechazo a los objetivos y actos de los militantes yihadistas y las caracterizaciones asociadas a los hombres y a la virilidad musulmana en los medios occidentales, los participantes también gestionaban el estigma enfatizando las dimensiones normativas de la masculinidad en el Islam. Tomadas en conjunto, estas estrategias revelan como las demostraciones de género formaban e influenciaban cómo se enfrentaban a la estigmatización colectiva en la vida diaria. Con estos casos y conexiones en mente, paso a discutir los hallazgos de este estudio.

Discusión y conclusión

Tal como proclamó Gerami (2005, 450) luego del 9/11, "las culturas populares occidentales han visto sus propios demonios, y estos son hombres musulmanes". La facilidad y la angustia con la que los participantes describen este proceso de demonización apuntan a una importante intersección entre género y estigma. A través de una aproximación dramatúrgica, clarifico esta intersección relacionando las reacciones de los jóvenes practicantes a la islamofobia con las formas desacreditadas en las que los jóvenes musulmanes despliegan su masculinidad, revelando así el impacto personal, relacional y situacional de la identidad de género o "generismo" (Goffman 1979, 9) en la gestión de las

33 Ahí dos audiencias que considerar: las audiencias discretas, encausadas a través de los medios y los discursos sobre políticas públicas, y las audiencias inmediatas, aquellas que se encuentran cara a cara. Aunque los participantes culpaban a las audiencias discretas por crear y perpetuar estereotipos sobre el género en el Islam, su foco y concentración estaba puesto sobre las audiencias inmediatas. Era en los contactos mixtos en los que estos estereotipos podían ser probados y en los que ciertas demostraciones de género podían influenciar ciertas actitudes y reacciones de los otros.

identidades estigmatizadas en la vida diaria. Para estos jóvenes musulmanes los contactos mixtos eran un espacio trascendental para el encuentro de actitudes anti-musulmanas y una ocasión para encontrarse con estereotipos negativos sobre los musulmanes practicantes, principalmente a través de la demostración y alineación con el generismo prevaleciente. Sus estrategias de gestión pueden ser conceptualizadas como de personalización mitigante, acomodación venial y afirmación de la normalidad con llamados a colaborar con las formas occidentales de hacer el género. Paso ahora a discutir el papel del género en la conjuración y confrontación de la islamofobia y cómo las estrategias observadas aquí elaboran las afirmaciones más recientes sobre la negociación de las identidades musulmanas en el contexto occidental. También propongo y cualifico la aplicación de estos hallazgos por parte de otros hombres musulmanes y minorías a través de la explicación de la interseccionalidad del estigma. Cierro la discusión considerando las limitaciones e implicaciones de esta investigación, incluyendo cómo el manejo del estigma es contrarrestado por un juego complejo de demandas y expectativas de grupos internos y externos.

Primero que nada, estos hallazgos revelan el papel fundamental de las demostraciones de género en la creación, confrontación y control de la información descalificadora. También indican cómo y porqué estas demostraciones son invocadas para gestionar las identidades dañadas en diferentes contextos, explicaciones que no son comunes en la literatura sobre el estigma (véase Lebel 2008, 420). Estas estrategias a las que llamo personalización mitigante y acomodación venial, en particular, revelan los cuerpos y gestos hechos género de los hombres como dimensiones críticas del manejo del estigma. Estos participantes estaban muy conscientes de que la barba Sunna y otras muestras físicas de la identidad musulmana habían llegado a significar diferencia y peligrosidad para las audiencias occidentales y consideraban el desmarcarse de esas muestras para así apaciguar y calmar a estas audiencias y evitar las sanciones sociales negativas. Esta estrategia refleja el poder general de las audiencias para aceptar o negar las actuaciones de género y las formas precisas en las que los cuerpos masculinos pueden significar o mitigar el estigma (Gerschick 2005). Aunque justificadas con base en la religión, las decisiones de dejarse o cortarse la barba eran situacionales, basadas en el nivel de amenaza estereotípica que enfrentaban estos individuos e invocaba cualidades asociadas con la masculinidad ideal en las culturas tanto islámicas como cristianas occidentales, incluyendo autenticidad, honor, compromiso, coraje y autodeterminación (Aslam 2012; Connell 2005; Nagel 2005; Ouzgane 2006). Las consecuencias de ignorar cualquiera de los lados de este dilema eran por tanto sustanciales. Por un lado, comprometerse en estrategias pasajeras de encubrimiento puede facilitar la aceptación social y,

presumiblemente, la movilidad social que permite a estos jóvenes vivir de acuerdo a los roles esperados de sostén de familia, mientras que rechazar estas estrategias podría, aparentemente, minar sus capacidades para lograr esas cosas. Por un lado, tal como indicaba Ahmed más arriba, afeitarse para poder pasar, pude ser visto como ingenuo e indicar la voluntad de abandonar la fe y el respeto a uno mismo, lo cual puede resultar en la pérdida de apoyo del grupo de referencia más importante. En este sentido, el dilema al que se enfrentan estos hombres es similar al de otras minorías cuyos cuerpos son representados como inherentemente amenazadores por parte de las autoridades culturales, especialmente los hombres jóvenes latinos y negros (Anderson 1998; Chavez 2013; Howarth 2006), y cuyas prácticas corporales están caracterizadas por presiones para que se conformen a las expectativas de los grupos internos y externos (Nielsen y White 2008). En efecto, esta estrategia refuerza al cuerpo blanco estadounidense como el requisito necesario de normatividad masculina y al criterio esencial(ista) de juicio de la demostración de género de otros hombres. Mientras el cuerpo es tanto un signo de fe, como una fuente de estigma, la consciencia y capacidad para proyectar las normatividad masculina corporeizada es crítica para que los hombres de las minorías puedan transitar los contactos mixtos en la vida cotidiana.

Los jóvenes también gestionaban las identidades dañadas modificando ciertos códigos religiosos de conducta que violaban las costumbres de género prevalecientes en la cultura huésped, principalmente modificando la *ghad al-basar*. La sensibilidad de estos jóvenes hacía las demostraciones que pudieran significar sexismo llevaba a muchos a apegarse a estas costumbres, como por ejemplo estrechar la mano y hacer contacto visual con las mujeres durante los contactos mixtos. Aunque aplicable a ambos géneros, esta regla concernía principalmente a los hombres jóvenes que se encontraban a sí mismos cargados de significados socialmente negativos. Como en los atributos estigmatizados de los hombres gays en los Estados Unidos (Gowen y Britt 2006), el foco aquí era en los aspectos negativos de ciertos gestos y acciones involuntarias. Tal como hace tiempo dejó dicho Mead (1934, 141), "la conversación gestual es el principio de la comunicación", y esta comunicación estructura las experiencias cotidianas de la persona. El uso de esta estrategia sugiere que el manejo del estigma conlleva la comunicación de un *generismo* normativo en los contactos mixtos. Los participantes también se resistían a los estereotipos sobre los hombres musulmanes y la masculinidad en el Islam estableciendo una distancia social y enfatizando la normatividad de género. El hombre de familia es, por supuesto, un ideal casi universal y expresión de la masculinidad en las culturas cristianas (Bartkowski 2004; Wilcox 2004) y sirve para alinear los valores de género del Islam con ellas. Esta estrategia era colaborativa, en el sentido de que las mujeres

jóvenes se unían a los hombres en su afirmación. En otras palabras, exhibía una "lealtad dramatúrgica" compartiendo la "definición divisional del trabajo" con los hombres (Goffman 1963, 9.24). Este hallazgo también obliga a reconsiderar ciertas afirmaciones sobre la gestión y formación de la identidad entre las minorías musulmanas que viven en Occidente. Similar a lo que ha teorizado Ryan (2011, 4-7) sobre las mujeres musulmanas en Gran Bretaña, estos participantes se distanciaban de lo "anormal" afirmando sus cualidades compatibles con las posturas morales de los hombres musulmanes practicantes. Sus relatos sugieren que la conceptualización de Ryan sobre "afirmar la normalidad" puede extenderse a las estrategias de gestión de otros subgrupos musulmanes.

Tomadas en conjunto estas estrategias arrojan luz sobre el ímpetu y racionalidad en el manejo del estigma entre jóvenes musulmanes en los Estados Unidos. Por ejemplo, la personalización mitigante y la acomodación venial implican el ocultamiento y la revelación selectiva y no presentan un reto a las etiquetas del estigma, lo cual es similar a las técnicas usadas por minorías musulmanas en otras sociedades occidentales (Khosravi 2012; Kunst y otros 2012). Tales estrategias resaltan las dificultades por mantener identidades musulmanas que probablemente son relevantes para otras actividades profesionales y de descanso, tales como (no) consumir alcohol o (no) bailar con personas del sexo opuesto, a menos que sea tu esposa, (no) privilegiar las demandas individuales por encima de las familiares, etc. A diferencia de otras estrategias, sin embargo, el afirmar la normalidad supone una confrontación directa y una resistencia a la información descalificadora. Era más probable que las mujeres discutiesen esta estrategia que los hombres, lo cual revela el peligro y contingencia de las estrategias más agresivas de manejo del estigma (O'Brien 2011). Estos esfuerzos eran también parte de la gestión de las experiencias de estigma como mujeres musulmanas y una muestra del mayor impacto que sus voces pueden tener en contrarrestar estereotipos, comparado con el de los hombres musulmanes. De cualquier manera, el potencial de los estereotipos de género para constituirse en parte de la verdad sobre los hombres y mujeres musulmanes puede hacer que estas estrategias parezcan necesarias en la vida cotidiana. Esto también puede explicar por qué los participantes expresaban un compromiso fuerte a las identidades religiosas y sin embargo, consideraban alterar sus apariencias y acciones en los contactos mixtos. A pesar de estas diferencias, las tres estrategias sugieren una cierta apuesta y riesgo para las minorías religiosas que no logran entender y/o efectivamente manejar el "generismo" prevaleciente. Parte integral de este proceso dramatúrgico es proyectar una forma de masculinidad no amenazante que a la vez tranquilice el orden de género de la cultura anfitriona y que se apoye en las digresiones supuestas sobre los códigos de género de la conducta en el Islam.

El hecho de que estos participantes fuesen principalmente inmigrantes de segunda generación del sur de Asia y del Oriente Medio también apunta a la dimensión interseccional del manejo del estigma. En otras palabras, las creencias de los participantes sobre el género en el Islam y las manifestaciones de estas creencias en sus interacciones con las audiencias no musulmanas reflejaban las relaciones mutuas y correspondientes (o co-construcciones) entre el género y otras categorías de identidad social, por ejemplo la edad, raza, religión, nacionalidad y ciudadanía. La personalización mitigante por medio del género, por ejemplo, indica el grado en el que un símbolo de estigma varía de significado de un apersona a otra y de un grupo a otro (por ejemplo, la barba Sunna no tiene el mismo significado o estatus social que la llamada "barba hípster" usada por hombres blancos estadounidenses), y la idea de que las identidades sociales son fluidas, contextuales y toman su significado en relación de unas con otras. Esto lleva a preguntarse por los efectos estigmatizadores de la *lihyah* para otros subgrupos musulmanes. Por ejemplo, ¿en qué grado los hombres musulmanes afro-americanos y los fenotípicamente blancos se preocupan por lo mismo y usan estrategias similares en contactos mixtos? El trabajo empírico aquí presentado sugiere que diferencias entre para quién y entre cuáles marcos se hacen las demostraciones de identidad musulmana son problemáticos. Los hallazgos también aclaran y extienden afirmaciones recientes sobre la negociación de las identidades musulmanas en contextos occidentales. Por ejemplo, este estudio ilustra las formas específicas en las que los jóvenes musulmanes estadounidenses manejan sus identidades "escogidas" y "declaradas" en la vida cotidiana (Peek 2005). No sorprende que estos jóvenes entraran en un manejo de estigma, sino el cómo, cuándo y porqué eligen hacerlo: el uso de estrategias para reducir las divisiones de género en los contactos mixtos. Este proceso de estigma involucra y resuelve la cuestión sobre qué es obligatorio, recomendado, permitido, mal visto y prohibido en el Islam, y quién determina cuáles comportamientos caen en cuál categoría (Asad 2009, 221). Adicionalmente, los hallazgos reflejan lo que Bilici (2012, 111-114) llama una "morada del acuerdo" que cubre "un espectro de existencia desde la participación renuente hasta el compromiso seguro y esperanzado con el ambiente americano." Esto es importante para posicionar las trayectorias religiosas de los jóvenes practicantes musulmanes estadounidenses de cara al futuro, por ejemplo, cuando se enfrentan al mercado de trabajo de los Estados Unidos y se ven forzados a entrar en contactos mixtos regularmente. ¿Continuarán apelando a estas estrategias de gestión? ¿En cuánto las ajustarán? Estas conexiones y preguntas empíricas sugieren la importancia de la *vecindad del estigma*, es decir, qué tanto y de qué manera el discurso estigmatizador se

inmiscuye en la vida cotidiana y estigmatiza a la persona, y qué pueden hacer las personas en la vida cotidiana sobre ello.

En esta investigación se reconocen las limitaciones de los datos y del abordaje analítico. Los participantes entrevistados fueron reclutados usando el método no probabilístico de bola de nieve que, aunque apropiado para estudios cualitativos de este tipo, limita la generalización de los resultados. Estos resultados también vienen restringidos por la forma, la extensión y la verificabilidad de las prácticas religiosas. Por ejemplo, estos eran miembros activos de los MSA y sus niveles de religiosidad expresados por ellos mismo probablemente afectaban las estrategias de gestión que mencionaban usar. Dado que la proveniencia de la mayoría de los participantes era el sudeste asiático, es probable que también experimentasen el estigma personalizado y abordasen las estrategias de gestión de manera distintiva. Hay algo de debate entre los estudiosos musulmanes contemporáneos sobre si la *lihyah* es o no obligatoria para los hombres musulmanes (por significar austeridad religiosa) y evidencia de que los hombres musulmanes afro-americanos (que no estuvieron entre los entrevistados) tienen actitudes y reacciones más culturalmente sensibles hacia tales prácticas. Estos debates es importante considerarlos en este caso y en futuros estudios sobre el estigma anti-islámico. Adicionalmente, las entrevistas concretas pueden introducir sesgos que limitan la fiabilidad de los hallazgos (véase Ryan y otros 2011). Esto es especialmente relevante para preguntas "que atrapan" la lealtad dramatúrgica, como por ejemplo, cómo mujeres jóvenes musulmanas practicantes en occidente ven y experimentan el género en el Islam. La verificación de las explicaciones de los participantes por lo tanto se beneficiaría de más observación directa y de técnicas de triangulación. Aunque importantes, estas cuestiones son consideradas aspectos comunes y posiblemente inevitables de las entrevistas de investigación que intentan poner sus resultados en un contexto más amplio en vez de bajo una nube de sospechas.

Dado que un número creciente de estudios buscan explicar el rango de experiencias que afectan a la islamofobía en Occidente, se debe prestar más atención empírica a las dinámicas de género de los subgrupos musulmanes en diferentes contextos sociales. Este estudio contribuye a la literatura al delinear la gestión personalizada, relacional y situacional del estigma entre jóvenes musulmanes en los Estados Unidos, incluyendo qué tipos y consecuencias estos jóvenes perciben y preparan para los contactos mixtos y cómo sus habilidades para manejar expectativas de género tanto de sus grupos como de los grupos externos son críticas para este proceso. Esta investigación también propone conceptos basados en lo empírico (definidos aquí como personalización mitigante, acomodación venial y afirmación de la normalidad) para dar sentido a las estrategias específicas usadas para enfrentar la islamofobia y negociar las identidades musulmanas, las cuales pueden extenderse a otros grupos estigmatizados y a contactos mixtos.

La inclusión y análisis de hombre y mujeres, tanto Shi'a como Sunni, también de persistentes diferencias sectarias (por ejemplo, que las interpretaciones y experiencias de islamofobia entre las mujeres de las minorías musulmanas varía de acuerdo a estas diferencias), indican la importancia de la solidaridad a lo interno del grupo para gestionar el estigma que rodea a la masculinidad y a los hombres musulmanes. Estas nuevas revelaciones empíricas y conceptuales son importantes dado que la investigación en torno al género y el Islam tiende a centrarse en las experiencias de las mujeres (Bartkowski y Read 2003; Byng 1998; Williams y Vashi 2007), y las historias y condiciones contemporáneas diferenciadas de la islamofobia en los países occidentales, especialmente con el surgimiento y normalización de las organizaciones extremas anti-musulmanas en los Estados Unidos (Bail 2014; Barkdull y otros 2011; Kunst y otros 2013). Los futuros estudios sobre el manejo del estigma se beneficiarían, por lo tanto, de considerar tales hallazgos y planteamientos dramatúrgicos.

Agradecimientos

Me gustaría agradecer a los doctores Joane Nagel, Robert Antonio, Eric Hanley y Reza Aslan por sus valiosas contribuciones y decidido apoyo a esta investigación, a los árbitros anónimos por sus agudos comentarios y útiles críticas, al programa del Departamento de Educación en Lenguas Extranjeras y Estudios de Área de los Estados Unidos (FLAS) por facilitar este estudio a través de una beca otorgada al autor, y a mis entrevistados por su valiente voluntad al compartir información íntima y narraciones provocadoras. Una versión preliminar de este trabajo fue presentado en la reunión anual (2016) de la Sociedad Sociológica del Medio Oeste en Chicago, Illinois.

Referencias

Anderson, Elijah. 1998. The police and the black male. En *Constructions of deviance: Social power, context, and interaction*. ed. Patricia Adler y Peter Adler, 122–133. Belmont: Wadsworth Publishing Co.

Asad, Talal. 2009. *Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Aslam, Maleeha. 2012. *Gender-based explosions: The nexus between Muslim masculinities, jihadist Islamism and terrorism*. Nueva York: United Nations University Press.

Aslan, Reza. 2006. *No god but god: The origins, evolution, and future of Islam*. Nueva: Random House.

Aslan, Reza. 2009. *How to win a cosmic war: God, globalization, and the end of the war on terror*. Nueva York: Random House.

Bail, Chris. 2014. *Terrified: How anti-Muslim fringe organizations became mainstream*. New Brunswick: Princeton University Press.

Bailey, Kenneth D. 1994. *Methods of social research*. Nueva York: Free Press.

Banks, William. 2005. United States response to September 11. *En Global anti-terrorism law and policy*, ed. Victor V. Ramraj, Michael Hor y Kent Roach, 490–510. Cambridge: Cambridge University Press.

Barkdull, Carenlee, Khadija Khaja, Irene Queiro-Tajalli, Amy Swart, Dianne Cunningham, y Shiela Dennis. 2011. Experiences of Muslims in four western countries post-9/11. *Journal of Women and Social Work* 26 (2): 139–153.

Bartkowski, John P. 2004. *The promise keepers: Servants, soldiers, and godly men*. Nueva Jersey: Rutgers University Press.

Bartkowski, John P., y Jen'nan Ghazal Read. 2003. Veiled submission: Gender, power, and identity among evangelical and Muslim women in the United States. *Qualitative Sociology* 26 (1): 71–92.

Bhala, Raj. 2011. *Understanding Islamic law*. Newton: Reed Elsevier.

Biernacki, Patrick, y Dan Waldorf. 1981. Snowball sampling: Problems and techniques of chain referral sampling. *Sociological Methods and Research* 10 (2): 141–163.

Bilici, Mucahit. 2012. *Finding Mecca in America: How Islam is becoming an American religion*. Chicago: University of Chicago Press.

Braziel, Jana E., y Anita Mannur. 2003. *Theorizing diaspora: A reader*. Nueva York: Wiley-Blackwell.

Brekke, Torkel. 2012. *Fundamentalism: Prophecy and protest in the age of globalization*. Nueva York: Cambridge University Press.

Byng, Michelle. 1998. Mediating discrimination: Resisting oppression among African-American Muslim women. *Social Problems* 45: 473–487.

Center on Security Policy. 2009. *Terror from within: A panel discussion on 'stealth Jihad'*. http://www.centerforsecuritypolicy.org/p17882.xml. Consultado en septiembre 22, 2011.

Chavez, Leo. 2013. *The Latino threat: Constructing immigrants, citizens, and the nation*. Palo Alto: Stanford University Press.

Coalition to Honor Ground Zero. 2010. About us. http://stopthe911mosque.com/about-2. Consultado en septiembre 22, 2011.

Connell, R.W. 2005. *Masculinities*. Segunda edición. Berkeley: University of California Press.

Connell, R.W. y Julian Wood. 2005. *Globalization and business masculinities. Men and Masculinities* 7 (4):347–364.

Deeb, Lara. 2006. *An enchanted modern: Gender and public piety in Shi i Lebanon*. Princeton: Princeton University Press.

Devereaux, Ryan. 2012. Muslim students monitored by the NYPD: 'It just brings everything home'. *The Guardian*. Febrero 22. http://www.theguardian.com/world/2012/feb/22/nypd-surveillance-muslimstudent-groups. Consultado en abril 10, 2013.

El Guindi, Fadwa. 2005. Gendered resistance, feminist veiling, Islamic feminism. *The Ahfad Journal* 22 (1): 53–78.

Emerson, Steven. 2006. *Jihad incorporated: A guide to militant Islam in the US*. Nueva York: Prometheus Books.

Ewing, Heidi, and Rachel Grady. 2013. *The education of Mohammed Hussein*. Nueva York: Home Box Office.

Fadil, Nadia. 2009. *Managing affects and sensibilities: The case of not handshaking and not fasting*. Social Anthropology 17 (4): 439–454.

Geller, Pamela. 2015. *Co-conspirators: Muslim student associations (MSAs) against 'countering violent extremism' measures*. Pamelageller.com. Febrero 22. https://pamelageller.com/2015/02/co-conspirators-muslimstudent-associations-msas-against-countering-violent-extremism-measures.html. Consultado en octubre 12, 2015.

Gerami, Shahin. 2005. Islamic masculinity and Muslim masculinities. En *Handbook of studies on men and masculinities*, ed. Michael S. Kimmel, Jeff R. Hearn, y R.W. Connell, 448–457. Thousand Oaks: Sage.

Gerschick, Thomas. 2005. Masculinity and degrees of bodily normativity in western cultures. En *Handbook of studies on men and masculinity*, ed. Michael S. Kimmel, Jeff R. Hearn, y R.W. Connell, 367–378. Thousand Oaks: Sage.

Goffman, Erving. 1959. *The presentation of self in everyday life*. Nueva York: Doubleday.

Goffman, Erving. 1963. *Stigma: Notes on the management of spoiled identity*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

Goffman, Erving. 1967. *Interaction ritual: Essays on face-to-face interaction*. Nueva York: Anchor Books.

Goffman, Erving. 1979. *Gender advertisements*. Nueva York: Harper and Row.

Gowen, Catherine W. y Thomas W. Britt. 2006. The interactive effects of homosexual speech and sexual orientation on the stigmatization of

men: Evidence for expectancy violation theory. *Journal of Language and Social Psychology* 25 (4): 437–456.

Grantham, Christian. 2010. Murfreesboro mosque opponents appear in chancery court. *The Murfreesboro Post*. Septiembre 27. http://www.murfreesboropost.com/murfreesboro-mosqueopponents-appear-in-chancerycourt-cms-24572. Consultado en septiembre 28, 2010.

Hafez, MohammedM. 2007. Martyrdom mythology in Iraq: How jihadists frame suicide terrorism in videos and biographies. *Terrorism and Political Violence* 19 (1): 95–115.

Hermansen, Marcia. 2003. How to put the genie back in the bottle? Identity, Islam and Muslim youth cultures in America. En *Progressive Muslims: On justice, gender, and pluralism*, ed. Omid Safi, 306–319. Oxford: Oneworld Publications.

Howarth, Caroline. 2006. Race as stigma: Positioning the stigmatized as agents, not objects. *Journal of Community & Applied Social Psychology* 16 (6): 442–451.

Ibrahim, Dina. 2010. The framing of Islam on network news following the September 11th attacks. *International Communication Gazette* 72 (1): 111–125.

Irby, Courtney. 2014. Dating in light of Christ: Young evangelicals negotiating gender in the context of religious and secular American culture. *Sociology of Religion* 75 (2): 260–283.

Khalilullah, Ismail. 2011. *Keeping the beard: Is it mandatory in Islam?* Alim.org. http://www.alim.org/grouppost/163857/164196. Consultado en octubre 8,1015.

Khosravi, Shahram. 2012. White masks/Muslim names: Immigrants and name-changing in Sweden. *Race & Class* 53 (3): 65–80.

Khosrokhavar, Farhad y David Macey. 2005. *Suicide bombers: Allah's new martyrs*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Kimmel, Michael. 2005. Globalization and its mal(e)contents: The gendered moral and political economy of terrorism. En: *Handbook of studies on men and masculinities*, ed. Michael S. Kimmel, Jeff R. Hearn, y R.W. Connell, 414–431. Thousand Oaks: Sage.

Kunst, Jonas R., Hajra Tajamal, David L. Sam y Pål Ulleberg. 2012. Coping with islamophobia: The effects of religious stigma on Muslim minorities' identity formation. *International Journal of Intercultural Relations* 36 (4): 518–532.

LeBel, Thomas P. 2008. Perceptions of and responses to stigma. *Sociology Compass* 2 (2): 409–432.

Lee, RaymondM. y ClaireM. Renzetti. 1993. The problems of researching sensitive topics: An overview and introduction. En *Researching sensitive topics*, ed. Claire M. Renzetti y Raymond M. Lee, 3–13. Newbury Park: Sage.

Lyon, David. 2002. *Surveillance as social sorting: Privacy, risk and automated discrimination*. Nueva York: Routledge.

Macdonald, Myra. 2006. Muslim women and the veil: Problems of image and voice in media representations. *Feminist media studies* 6 (1): 7–23.

Mamdani, Mahmood. 2005. *Good Muslim, bad Muslim: America, the cold war, and the roots of terror*. Nueva York: Three Leaves Publishing.

Meer, Nasar, Claire Dwyer, and Tariq Modood. 2010. Embodying nationhood? Conceptions of British national identity, citizenship, and gender in the 'veil affair. *The Sociological Review* 58 (1): 84–111.

Merod, Amy. 2016. Donald Trump questions army father's DNC speech. wife's silence. *NBC News*. (Julio 30) http://www.nbcnews.com/politics/2016election/donald-trump-questions-army-father-sdnc-speech-wife-sn620241. Consultado en agosto 2, 2016.

Mishra, Smeeta. 2007. SavingMuslim women and fightingMuslim men: Analysis of representations in the New York times. *Global Media Journal* 6 (11): 1–33.

Moghissi, Haideh, y Halleh Ghorashi. 2010. *Muslim diasporas in the west: Negotiating gender, home and belonging*. Reino Unido: MPG Books.

Naber, Nadine. 2008. Look, Mohammed the terrorist is coming. En *Race and Arab Americans before and after 9/11: From invisible citizens to visible subjects*, ed. Jamal Amaney y Nadine Naber, 276–303. Syracuse: Syracuse University Press.

Nagel, Joane. 2005. Nation. En *Handbook of studies on men and masculinities*, ed. Michael S. Kimmel, Jeff R. Hearn, y R.W. Connell, 397–413. Thousand Oaks: Sage.

Nielsen, Michael E. y Daryl White. 2008. Men's grooming in the latter-day saints church: A qualitative study of norm violation. *Mental Health, Religion, and Culture* 11 (8): 807–825.

O'Brien, John. 2011. Spoiled group identities and backstage work: A theory of stigma management rehearsals. *Social Psychology Quarterly* 74 (3): 291–309.

Obeidallah, Dean. 2014. 13 years after 9/11, anti-Muslim bigotry is worse than ever. *The Daily Beast*. Septiembre 11. https://www.thedailybeast.com/13-years-after-911-anti-muslim-bigotry-is-worse-than-ever. Consultado en septiembre 11, 2015.

Oliver, Paul. 2006. Snowball sampling. En *The SAGE dictionary of social research methods*, ed. Victor Jupp, 281–282. Thousand Oaks: Sage.

Ouzgane, Lahoucine. 2006. *Islamic masculinities*. New York: Palgrave MacMillan.

Peek, Lori. 2005. Becoming Muslim: The development of a religious identity. *Sociology of Religion* 66 (3): 215–242.

Peek, Lori. 2011. *Behind the backlash: Muslim Americans after 9/11*. Philadelphia: Temple University Press.

Pipes, Daniel. 2010. *Reflections on an Islamic center in lower Manhattan. Lion's Den*. August 16. http://www.danielpipes.org/blog/2010/08/islamic-center-lower-manhattan. Consultado en julio 6, 2011.

Platzer, Hazel y Trudi James. 1997. Methodological issues conducting sensitive research on lesbian and gay men's experiences of nursing care. *Journal of Advanced Nursing* 25 (3): 626–633.

Post, Jerrold M. y Gabriel Sheffer. 2006. Risk of radicalization and terrorism in US Muslim communities. *The Brown Journal of World Affairs* 13: 101–112.

Powell, Michael. 2012. Police monitoring and a climate of fear. *New York Times*. (Febrero 27) http://www. nytimes.com/2012/02/28/nyregion/nypd-muslim-monitoring-and-a-climate-of-fear.html?_r=0. Consultado en julio 6, 2013.

Razack, Sherene H. 2004. ImperiledMuslim women, dangerousMuslim men and civilised Europeans: Legal and social responses to forced marriages. *Feminist Legal Studies* 12 (2): 129–174.

Ryan, Louise. 2011. Muslim women negotiating collective stigmatisation: 'We're just normal people'. *Sociology* 45(6): 1–16.

Ryan, Louise, Eleonore Kofman y Pauline Aaron. 2011. Insiders and outsiders:Working with peer researchers in researching Muslim communities. I*nternational Journal of Social Research Methodology* 14 (1): 49–60.

Sadler, Georgia, Hau-Chen Lee, Rod Seung-Hwan Lim y Judith Fullerton. 2010. Recruitment of hard-to-reach population subgroups via adaptations of the snowball sampling strategy. *Nursing & Health Sciences* 12 (3):369–374.

Sageman, Marc. 2008. *Leaderless Jihad: Terror networks in the twenty-first century*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Seibold, Marisol. 2011. Muslim student associations: The mother ship of all the Muslim brotherhood front groups. *Jihad watch*. March 22. https://www.jihadwatch.org/2011/03/muslim-students-association-themother-ship-of-all-the-muslim-brotherhood-front-groups. Consultado en enero 13, 2016.

Shaheen, Jack. 2001. *Reel bad Arabs: How Hollywood vilifies a people*. Northampton: Interlink Publishing.

Shams, Tahseen. 2015. Bangladeshi Muslims in Mississippi: Impression management based on the intersectionality of religion, ethnicity, and gender. *Cultural Dynamics* 27 (3): 379–397.

Silber, Mitchell D., and Arvin Bhatt. 2007. *Radicalization in the west: The homegrown threat*. Departamento de Policía de Nueva York. https://info.publicintelligence.net/NYPDradicalization.pdf. Consultado en septiembre 22, 2011.

Spencer, Robert. 2014. Robert Spencer on the Sean Hannity show on support for Jihad terror in US mosques. *Jihad watch*. (Diciembre 14) https://www.jihadwatch.org/2015/12/video-robert-spencer-on-the-seanhannity-show-on-support-for-jihad-terror-in-us-mosques. Consultado en enero 13, 2016.

St. Claire, Robert YValdes Guadalupe. 1980. The sociology of code-switching. *Language Sciences* 2 (2):205–221. http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0388000180800131?via%3Dihub.

U.S. Congwress. 2011. Audiencia del Comité de Seguridad Interior sobre la Radicalización del Islam en los Estados Unidos. Serial n. 112–9, Primera Sesión. Washington, D.C. marzo 10, junio 15 y julio 27.

U.S. Immigration and Customs Enforcement. 2010. Cambios al programa NSEERS. ICE. http://www.ice.gov/pi/news/factsheets/NSEERS-FAQ120103.htm. Consultado en febrero 15, 2010. Accessed 15 Feb 2010.

Wajahat, Ali, Eli Clifton, Matthew Duss, Lee Fang, Scott Keyes, y Faiz Shakir. 2011. *Fear, Inc., the roots of the islamophobia network in America*. Center for American Progress. Agosto 11. https://www.americanprogress.org/issues/religion/reports/2011/08/26/10165/fear-inc. Consultado en marzo 10, 2016.

Waters, Mary C. y Tomas R. Jimenez. 2005. Assessing assimilation: New empirical and theoretical challenges. *American Review of. Sociology* 31: 105–125.

West, Candace y Don H. Zimmerman. 1987. Doing gender. *Gender & Society* 1 (2): 125–151.

Wilcox, Bradford. 2004. *Soft patriarchs, new men: How Christianity shapes fathers and husbands*. Chicago: Chicago University Press.

Williams, Rhys H. y Gira Vashi. 2007. Hijab and American Muslim women: Creating the space for autonomous selves. *Sociology of Religion* 68 (3): 269–287.

Winchester, Daniel. 2008. Embodying the faith: Religious practice and the making of a Muslim moral habitus. *Social Forces* 86 (4): 1753–1780.

Capítulo IV

GLOBALIZACIÓN, ETNICIDAD Y CONFLICTO

Frecuentemente considerada una forma de particularismo, históricamente la religión es una de las principales formas de ampliar comunidades humanas y una de las principales fuentes de globalización. Fueron las "religiones del mundo" (world religions) las que desarrollaron comunidades amplias y la Iglesia Católica que fue uno de las principales fuerzas globalizadoras en la conquista de América. El Islam ahora es la fe de más que mil millones de personas.

Rachel Rinaldo examina debates sobre moralidad en Indonesia mostrando como los discursos globales del Islam y del feminismo ofrecen un repertorio que actores locales acomodan según sus realidades locales. Es una perspectiva que narra a los discursos globales con un poder causal pero no determinante, entre actores sociales que enfrentan los retos de su contexto y arman sus propias estrategias. Prema Kurien rastrea como una versión del cristianismo de la región Kerála, India, sirve de contexto para reafirmar la identidad étnica de los inmigrantes. Sin embargo muchos de la segunda generación de inmigrantes de la India, terminan dejando de un lado esa reafirmación étnica y afiliándose a congregaciones religiosas evangélicas más típicas estadounidenses que, en lugar del ritualismo, enfatizan la búsqueda personal de sí mismo.

Turkmen examina la relación entre la etnicidad y la religión en el conflicto kurdo en Turquía. Muchos han visto en la religión, en este caso en el Islam, un potencial para superar los conflictos dando una identidad común a grupos en conflicto. Pero Turkmen muestra que no hay una primacía causal natural de la religión sobre la etnicidad. Dependiendo del contenido de las ideas religiosas, la religión puede afirmar la identidad étnica y no contribuir a construir un sentido de pertenencia común para superar el conflicto.

MUJERES MUSULMANAS, PERSPECTIVAS MORALES: CONTROVERSIAS DE GÉNERO Y GLOBALIZACIÓN EN INDONESIA*

10

Rachel Rinaldo

> Creo que la mujer indonesia ideal debe ser inteligente, moral, y en cuanto a la religión, *shalehah*[1]. De modo que con su inteligencia ella pueda desarrollarse a sí misma, a su familia y a la sociedad, y con su bondad y moral, pueda influir en las generaciones futuras, porque de su vientre nacerá la siguiente generación de la nación. Lo más importante de todo esto es su moral, porque el valor de esta moral es inconmensurable. Porque en esta era de tecnologías avanzadas, todo está permitido y me preocupa el altísimo nivel de inmoralidad.
>
> -Mujer del Partido de la Justicia Próspera, 2005.

Los años siguientes al colapso del régimen de Suharto en Indonesia estuvieron signados por polémicos debates en el país. Desde 1998 los indonesios han estado ocupados en controversias sobre temas como la pornografía, la poligamia, la ley islámica, el aborto y la homosexualidad. Estos debates se dan en los medios, internet, el parlamento y en las calles de las ciudades más importantes, donde se convierten en detonantes de protestas y de otras formas de acción colectiva. Es claro que la democratización de Indonesia ha generado intensas luchas políticas. ¿Qué nos dicen estos debates sobre temas como género, política y globalización?

Estos son debates complejos que implican ideas sobre familia, género, la relación entre el islam y el Estado y el bien común. Sin embargo, este artículo se enfocará en estudiar cómo estos debates sobre la moral en Indonesia ilustran las maneras en que los procesos globales se manifiestan en contextos locales. Específicamente se examinará cómo las activistas *mujeres* musulmanas adaptan el discurso global para participar en tales debates[2]. Tal como veremos, estas controversias no sólo se centran en la mujer, sino que además involucran a mujeres provenientes de todo el espectro político.

---

* Originalmente publicado como Rachel Rinaldo. Muslim Women, Moral Visions: Globalization and Gender Controversies in Indonesia. *Qualitative Sociology* 34, 539-560 (2011) Traducido y publicado aquí con permiso de Springer Nature.

1 Modesta, devota y obediente a Alá. Este adjetivo es usado a menudo para referirse a la mujer musulmana ideal.

2 Uso aquí una definición amplia de activismo femenino para referirme a mujeres que organizan a otras mujeres con propósitos que se piensa que beneficiarán a las mujeres. Esto incluye a las mujeres activistas que luchan por una mayor igualdad, así como el activismo de mujeres que quieren que el Islam juegue un mayor papel en el Estado.

Recientemente, algunos estudiosos han examinado cómo el discurso global sobre los derechos humanos, religión y sexualidad conforma las identidades y la política local (Blackwood 2008; Wyrod 2008; Boellstorff 2005). Además, la literatura sobre el feminismo transnacional han generado preguntas sobre cómo las ideas del feminismo son transformadas en diferentes lugares (Davis 2008). Sin embargo, subsiste la necesidad de prestar mayor atención a los mecanismos a través de los cuales los procesos transnacionales se manifiestan en los contextos nacionales, así mismo hay la necesidad de narraciones más detalladas sobre cómo lo nacional y lo global se intersectan. En todo esto hay una pregunta clave: ¿En qué son relevantes los contextos nacionales para las formas en las que los miembros de la sociedad civil o de los movimientos sociales interpretan el discurso global?

El debate moral en Indonesia demuestra cómo los discursos globales son negociados en el ámbito nacional. En este artículo, examino dos discursos globales: el feminismo y las ideas relacionadas con el resurgimiento del Islam. Indonesia es un lugar ideal para el estudio de las manifestaciones locales de estos discursos. El país cuenta con la más grande población musulmana del mundo y en años recientes nuevas libertades religiosas han permitido el surgimiento de un vibrante debate en el ámbito público. Mi foco aquí apunta a cómo las mujeres activistas se apropian de discursos globales como parte de sus peticiones de reformas políticas. De interés particular aquí es la manera en que el activismo de estas mujeres está conformado por su membrecía en organizaciones nacionales, en especial la interpretación particular de textos islámicos que las mujeres aprenden en estas organizaciones. En los debates, algunas mujeres devotas utilizan discursos feministas y del Islam liberal para exigir la igualdad de las mujeres, mientras que otras usan el Islam para reclamar que la sociedad ejerza una mayor regulación moral. Mi argumento central es que los discursos globales del feminismo y del resurgimiento del Islam se presentan mediados por organizaciones nacionales que conforman el activismo político de las mujeres y que encauzan ese activismo en diferentes direcciones.

Este artículo se centra en las mujeres activistas pertenecientes a dos organizaciones nacionales, Fatayat Nahdlatul Ulama y el Partido de la Justicia Próspera, y cómo estas mujeres han intervenido en los debates sobre la pornografía y la poligamia[3]. También se examina aquí las consecuencias más generales para la comprensión de las conexiones entre lo global y lo local. Los científicos sociales que estudian los procesos globales a menudo suponen que los individuos simplemente hacen una selección a partir de una variedad de ideas que circulan globalmente o, por el contrario, suponen que las subjetividades

3 Estas organizaciones han dado su permiso para utilizar sus nombres reales aquí. Los nombres de todos los individuos mencionados han sido cambiados.

están estrictamente conformadas por discursos globales. Mi análisis sugiere que las subjetividades políticas de las mujeres son conformadas a través de su participación en organizaciones nacionales que estructuran las formas en las que se vinculan con los discursos globales. El caso de Indonesia muestra, no solo que lo nacional no debe ser confundido con lo local, sino también la importancia del contexto nacional para la compresión de los procesos globales.

Globalización, feminismo e Islam

La globalización puede ser estudiada de muchas maneras, pero la literatura sobre la globalización y la cultura hace énfasis en los discursos transnacionales y movimientos sociales. Los sociólogos se han interesado cada vez más por la circulación de las ideas, así como también por las movilizaciones transnacionales, tales como el Foro Social Mundial (Moghadam 2009; Smith 2008; Naples y Desai 2002). Aunque estos estudios son extremadamente valiosos, creo que existe la necesidad de una narración más sofisticada sobre cómo lo global hace intersección con lo nacional. Esto implica distinguir más cuidadosamente entre lo local y lo nacional, cosas que se confunden a menudo.

En parte de la literatura más reciente se ha enfatizado la comprensión de la intersección entre lo global y lo nacional. Sassen (2008) ha contribuido a este viraje en los términos del debate sobre la globalización y la gobernanza al mostrar como el orden global actual ha sido conformado y posibilitado por instituciones y redes que había sido originalmente diseñadas para construir el Estado nación. Sassen (2008a) también arguye que el aspecto clave de los procesos globales contemporáneos es el surgimiento de estructuras especializadas de territorio, autoridad y derechos que constituyen lo que denomina marcos normativos alternativos. Mientras que conceptos de territorio, autoridad y derechos ahora son bastante congruentes con el Estado nación, Sassen sostiene que actualmente presenciamos el surgimiento de órdenes normativos que no se ajustan exactamente al Estado nación. Este desarrollo, de acuerdo a Sassen, reta a la autoridad moral del Estado nación y representa un movimiento hacia la transnacionalización de las identidades y de las formas de pertenencia.

El trabajo de Sassen, por lo tanto, ofrece nuevas formas de pensar sobre la relación entre lo global y lo nacional como instancias que se refuerzan mutuamente en lugar de oponerse. Yo me he basado en el trabajo de Sassen para resaltar la importancia de las mujeres activistas en la adaptación de dos discursos globales: el feminismo y las ideas relativas al resurgimiento del Islam. Sostengo que estos procesos son mediados por las organizaciones de los movimientos sociales que

encauzan los vínculos de las mujeres activistas con el feminismo y el Islam. El feminismo y el resurgimiento del Islam pueden también ser vistos como marcos normativos que unen los debates morales a las diferentes perspectivas sobre el Estado nación de Indonesia.

Mi análisis de cómo las mujeres activistas indonesias se vinculan al feminismo también se apoya en la literatura feminista transnacional[4]. Estas investigaciones han trazado el itinerario de la difusión de las ideas feministas por todo el globo y, especialmente a partir de la década de 1980, han sido incorporadas a las agendas de organizaciones internacionales, nacionales y de base. Ciertamente esta no es la primera vez que las ideas feministas se han globalizado pero, tal como sostiene Moghadam (2998), las redes internacionales feministas proveen de nuevos modelos de movilización a los movimientos feministas en todo el mundo. Aunque se ha prestado menos atención a los contextos nacionales que conforman estos procesos, un aspecto importante de estas investigaciones ha sido el énfasis en cómo los discursos feministas son transformados en los contextos locales (Davis 2008; Naples y Desai 2002).

Sin embargo, hay un grupo relacionado de literatura académica feminista que examina las conexiones entre el género y el Estado nación. Los estudiosos sostienen que las mujeres a menudo son vistas como la encarnación de la identidad nacional o comunitaria. En tiempos de convulsiones sociales a menudo el cuerpo y el comportamiento de la mujer se vuelven el centro de atención (Yuval-David 1997; Moghadam 1994). Los cambios sociales también generan tensiones que se reflejan en debates sobre los roles sociales "apropiados" de la mujer y en discursos que vinculan la sexualidad de la mujer a la reproducción nacional. Esta literatura es valiosa para comprender por qué la tumultuosa Indonesia posterior a Suharto ha estado caracterizada por controversias sobre concepciones morales que a menudo giran en torno a cuestiones de género y sexualidad.

El segundo discurso global examinado en este artículo está relacionado con el Islam. Enfoco mi análisis en el resurgimiento islámico, un movimiento religioso que en la década de 1970 ha enfatizado las formas visibles de las prácticas de culto. El movimiento surgió en el Oriente Medio y ha sido influyente en Asia y África (Juergensmeyer 2005; Roy 2004). El resurgimiento islámico incluye muchas corrientes, pero la que ha atraído mayor interés es el Islam político o el movimiento que busca llevar el islam al Estado. Sin embargo, algunos estudiosos también han dejado constancia del movimiento pietista, el cual subraya el *dakwah* (llamado religioso) y busca llevar valores islámicos a todos los aspectos

4 Siguiendo a Ferree y Trip (2006), uso el término feminismo internacional para referirme a un conjunto de ideas e instituciones que buscan retar la subordinación de las mujeres a los hombres, ideas que están basadas en la teoría feminista y que pueden ser utilizadas por individuos y organizaciones de diferentes maneras.

de la vida, pero que no necesariamente se involucra en política (Mahmood 2005). Menos visible en las discusiones académicas es el Islam liberal, el cual aplica una aproximación crítica y contextual a los textos islámicos para compatibilizar el Islam con las ideas de los derechos humanos (Kurzman 1998). Una de sus vertientes más dinámicas es el feminismo islámico o musulmán, que integra las ideas feministas al Islam (Badran 2008; Mir-Hosseini 2006).

Al igual que el feminismo, el resurgimiento islámico coincide con cambios sociales y políticos más amplios, lo que ha contribuido a alimentar debates sobre el género y la sexualidad en países de población mayoritariamente musulmana desde los años 80 (Ong 1995). Los movimientos islámicos, comparables a otros movimientos sociales a partir de la década de los 60, establecen un puente entre la política formal y el ámbito cultural (Tugal 2009), se ocupa de las políticas estatales al tiempo que también critica la vida diaria de la gente y traslada discursos morales al ámbito público (Salvatore y LeVien 2005).

El feminismo transnacional y el resurgimiento islámico tienen en común que ambos son corrientes éticas que demandan cambios en los arreglos sociales, especialmente aquellos relacionados a los roles de género y familia. Ninguno de los dos discursos es monolítico e incorporan prescripciones sobre cómo hombres y mujeres deberían relacionarse unos con otros, la organización del hogar y la reproducción. La circulación de estos discursos globales alimenta debates sobre el comportamiento y derechos de la mujer. Es precisamente en tales debates en los que vemos al contexto nacional conformando cómo las mujeres activistas indonesias interpretan y negocian estos discursos globales.

El contexto indonesio

Con una población de 230 millones, 90 % musulmana, Indonesia es el país del mundo con más musulmanes. Fue gobernada por un régimen autoritario, liderado por el General Suharto, de 1965 a 1998. La crisis económica asiática ayudo y espoleó al movimiento de oposición democrático y obligo a Suharto a apartarse del poder en 1998. Después de ese año, Indonesia sufrió una oleada de atentados con bombas ligados al extremismo musulmán. En años recientes, el país ha retornado a la estabilidad y al crecimiento económico y ha celebrado elecciones directas en 2004 y 2009. La democratización ha fomentado un ámbito público abierto en el cual las organizaciones musulmanas tienen un papel significativo.

El Islam llegó a Indonesia en el siglo XIV y se practica en el país de diversas maneras. Desde la década de los setenta, el resurgimiento islámico ha llevado a

los indonesios a practicar el Islam de una forma más visible y devota (Van Doorn-Harder 2006; Brenner 1996). Sin embargo, el Islam en Indonesia mantiene una identidad distintiva, especialmente en relación a su énfasis en la *fiqh*, la ciencia de la ley islámica, la cual incluye los fallos e interpretaciones de los juristas islámicos a lo largo de muchos siglos.

Se suele distinguir en el Islam entre "modernistas" y "tradicionalistas". Aunque tales categorías son objeto de debate, tradicionalista se ha convertido en la etiqueta para aquellos que incorporan las prácticas "locales" y se basan en las interpretaciones académicas, mientras que los modernistas son aquellos que integran el Islam a las instituciones modernas al tiempo que apelan a una lectura más literal del Corán. La organización Nahdlatul Ulama, formada en reacción a la ola de reformismo islámico de principios del siglo XX, es considerada tradicionalista, mientras que Muhammadiyah, inspirada en ese reformismo centenario, es considerada modernista (Ricklefs 2009). Se estima que estas organizaciones agrupan a 45 y 35 millones de miembros respectivamente y tienen un papel vital en la vida pública.

Ambas organizaciones se han acomodado al nuevo orden político. Sin embargo, el resurgimiento islámico contribuyó al surgimiento del activismo islámico en las décadas de los 80 y 90, incluyendo la aparición de un movimiento devocional, llamados a la creación de un Estado islámico, así como también de abordajes más liberales Islam (Sidel 2006; Hefner 2000). En los años 90 hubo intercambios de ideas entre estudiantes musulmanes y defensores de los derechos humanos e igualdad de géneros y ambientalistas (Aspinall 2005; Brenner 2005). Estos activistas se agruparon en un movimiento democrático llamado *reformasi*.

Desde 1998 Indonesia ha estado transitando un proceso de redefinición. Se ha debatido sobre el lugar que el Islam debe ocupar dentro del Estado, especialmente con el surgimiento de partidos políticos musulmanes como el Partido de la Justicia Próspera (Sidel 2006). De hecho, las discusiones sobre si Indonesia debería ser gobernada por un Estado secular o por la ley islámica se vienen dando desde 1945, el año en el que el país declaró su independencia de Holanda. El primer presidente de Indonesia, Suharto, resolvió el asunto adoptando una filosofía de Estado que denominó Pancasila, una doctrina de cinco componentes: monoteísmo, humanitarismo, unidad nacional, democracia representativa por consenso y justicia social. Los partidarios de un Estado islámico ganaron popularidad luego de la caída de Suharto, pero en 2002 el parlamento rechazó la propuesta de que la constitución sancionase la ley *Shariah* para los musulmanes. Sin embargo, la descentralización política implementada en 2001 creó muchas nuevas legislaturas provinciales y otros cuerpos de gobierno y, desde entonces, algunas de estas instancias han adoptado regulaciones inspiradas en la

ley islámica, incluyendo ordenanzas que obligan a las mujeres a llevar velo o que incluyen el estudio del Corán en las escuelas.

Los debates sobre el papel de las mujeres en la vida pública y en la familia han sido una constante desde los años 90 y feministas sugieren que los movimientos islámicos representan el intento de reinstaurar lo privilegios de los hombres (Robinson 2009). La pregunta de qué tipo de nación debe ser Indonesia, incluyendo el lugar de las mujeres en la sociedad y el ámbito público, está lejos de ser resuelta.

Después de 1998 los debates morales se convirtieron en una parte constitutiva del ámbito público. La pornografía y la poligamia, cuestiones que examino en este artículo, han sido dos de los temas más contenciosos. El debate sobre la ley de pornografía fue alimentado por la idea de que ciertas exhibiciones del cuerpo de la mujer violan los valores islámicos. De similar manera, el debate sobre la poligamia se da en torno a ideas sobre la familia e interpretaciones religiosas, así como a críticas sobre los efectos de la poligamia en las mujeres. Los participantes principales en estos debates pertenecen a las clases medias urbanas, con una participación especialmente notable de mujeres activistas.

Feminismo e Islam en Indonesia

Indonesia siembre ha estado influenciada por fuerzas globales, pero la naturaleza y configuración de esas fuerzas ha cambiado con el tiempo. Por lo tanto es importante poner en contexto los discursos globales actuales sobre el feminismo y el resurgimiento islámico en Indonesia para examinar las múltiples formas en que las activistas mujeres son influidas por esos discursos y para entender lo que revelan sobre la era actual de la globalización. No es que yo considere en este artículo el feminismo y el Islam como algo ajeno a Indonesia, al contrario, quiero explicar las diferentes formas en que las mujeres feministas interactúan con estos temas.

Aunque las activistas en Indonesia no usan necesariamente el término feministas para describirse a sí mismas tienen, sin embargo, una tradición de interacción con ideas de igualdad de género, así como una historia de movilización de mujeres. Los ideales de los derechos de las mujeres tuvieron por primera vez importancia en Indonesia en la década de 1920 entre grupos de mujeres holandesas. Rápidamente esas ideas se diseminaron entre organizaciones nacionalistas, muchas de las cuales tenían alas femeninas. Globalmente, en aquel tiempo, las ideas de igualdad política para las mujeres solían ser parte de las plataformas de los grupos nacionalistas, e Indonesia no era la excepción

(Jayawardena 1986)[5]. En las décadas de los años 20 y 30, las mujeres en Indonesia también comenzaron a participar en organizaciones musulmanas. Pero las mujeres musulmanas y seculares a menudo estaban divididas, especialmente en torno a temas como la poligamia (Robinson 2009).

Después de la independencia, la constitución garantizó la igualdad de derechos ciudadanos a hombres y mujeres, pero pocas mujeres sintieron la llamada de la política. Muchas, sin embargo, ingresaron al Partido Comunista de Indonesia y para 1957 el ala femenina del partido, *Gerwani*, tenía 650.000 miembros. Las mujeres pertenecientes a Gerwani rara vez se veían a sí mismas como feministas, pero estaban inspiradas en la ideología comunista, que incluía la idea de la igualdad de la mujer (Wieringa 2002).

Luego de un intento de golpe de Estado en 1965 y su secuela de represión violenta, el gobierno de Suharto acorraló la participación de las mujeres en organizaciones controladas por el Estado que enfatizaban el papel de las mujeres como esposas y madres. Sin embargo, la expansión del sistema educativo facilitó el surgimiento de más mujeres que podían participar en la vida pública. Cediendo a la presión internacional en torno a los derechos de las mujeres, el gobierno creó el Ministerio para Roles de las Mujeres en 1978, y en 1984 ratificó la "Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer".

El activismo femenino independiente reavivó en los años 80. Las mujeres indonesias que asistieron a las conferencias sobre la mujer de las Naciones Unidas se sintieron motivadas a formar organizaciones no gubernamentales (Robinson 2009; Brenner 2005) y algunas recibieron apoyo de donantes internacionales. Para los 90 ya existía una red de ONGs activa en Indonesia y "feminismo" e "igualdad de género" eran términos de moda dentro el creciente movimiento estudiantil.

Hasta mediados de la década de los 90, la típica "mujer activista" indonesia era una mujer secular de elite (Robinson 2009; Blackburn 2004). En esa época hubo una reacción contra el feminismo, que fue acusado por sus oponentes de destruir los valores religiosos. Sin embargo, en la más reciente década algunas activistas musulmanas se han ocupado del discurso de igualdad de género. El feminismo no solo ha encontrado un terreno fértil en la historia nacional indonesia de movilización de las mujeres, sino que el activismo democrático de los 90 reintrodujo a muchas mujeres indonesias en ideas de derechos e igualdad. Esto contribuyo a establecer las bases para las redes actuales de organizaciones de mujeres, algunas de las cuales se ven a sí mismas como parte de un movimiento transnacional de derechos de la mujer.

5 Las activistas indonesias se nutren de tradiciones culturales que permiten la movilidad pública de las mujeres y cierta autonomía económica. Sin embargo, esto no se traduce necesariamente en que las mujeres tengan más autoridad en asuntos públicos o más igualdad dentro de los hogares. Mientras que el trabajo femenino fuera del hogar es rara vez discutido, las interpretaciones convencionales del Islam en Indonesia enfatizan el papel de las mujeres como esposas y madres (Robinson 2009).

Las corrientes islámicas transnacionales siempre han sido influyentes en Indonesia, pero en dos periodos, a principio del siglo XX y desde finales de la década de los 70 hasta el presente, estas corrientes han sido particularmente importantes (Ricklefs 2009; Feener y Sevea 2009). Al igual que el feminismo, estos discursos tradicionales se han cruzado con ideas nacionales y locales, incluyendo una lectura más contextual del Islam, la aceptación de la separación entre Estado y religión y la inclusión de las mujeres en la vida pública. A principio de los 90 los reformistas, inspirados por los modernizadores musulmanes egipcios, tales como Mohammad Abduh, intentaron depurar al Islam indonesio de lo que consideraban prácticas preislámicas y reconciliarlo con las ideas de progreso. Muchos reformistas indonesios creían que la modernización del Islam ayudaría en la lucha contra el régimen colonial (Ricklefs 2009).

El reformismo islámico también abrió espacios para las mujeres. En 1917 la organización modernista Muhammadiyah fundó Aisyiyah, la primera organización formal Musulmana para mujeres. Aisyiyah promovía la educación religiosa para niñas y mujeres (Van Doorn-Harder 2006). Nahdlatul Ulama fue fundada en 1926 como reacción a Muhammadiyah y no incorporó mujeres hasta que estableció la organización Muslimat (para mujeres mayores) en 1946 y Fatayat (para mujeres jóvenes) en 1950.

Aunque el movimiento nacionalista incluía corrientes tanto seculares como religiosas, después de la independencia en 1947 predominó el nacionalismo secular. Las influencias transnacionales islamistas recobraron su influencia al final de la década de los 70, como parte del resurgimiento islámico (Sidel 2006; Hefner 2000). En Indonesia el resurgimiento islámico fue alimentado por indonesios que habían recibido becas para estudiar en el Oriente Medio. Algunos de estos estudiantes trajeron de vuelta a Indonesia las ideas de la Hermandad Musulmana, que considera el Islam como un modo de vida y rechaza la separación entre religión y política (Machmudi 2008, Sidel 2006)[6]. Estos estudiantes contribuyeron a establecer una amplia red de grupos *dakwah* en los campus de las universidades y adoptaron una lectura más literal del Islam, prácticas de devoción como las oraciones regulares e infundieron en sus miembros el sentimiento de resurgimiento islámico.

El Partido de la Justicia Próspera (PKS) había sido fundado por veteranos de los grupos *dakwah*, los cuales continuaban siendo su principal fuente de reclutamiento. El PKS no tenía conexiones formales con la Hermandad Musulmana de Egipto, pero las traducciones de pensadores de la Hermandad, como por ejemplo Yusuf al-Qaradawi, son ampliamente leídas dentro del partido,

6 La Hermandad Musulmana es actualmente un movimiento más diverso y ha aceptado la democracia electoral.

y los artículos de Qaradawi y de otras figuras de la Hermandad se publican en periódicos y revistas vinculadas al partido (Machmudi 2008; Rinaldo 2008).

Aunque muchas descripciones del resurgimiento del Islam tratan sobre el Islam político, uno de los desarrollos más interesantes en Indonesia fue la liberalización de NU en los años 80. Las jóvenes activistas de NU querían reconciliar el Islam con los derechos humanos, la democracia y el pluralismo. Se inspiraban en reformistas musulmanes como Fazlur Rahman, quien había enseñado en la Universidad de Chicago y tutorado a varios futuros líderes. Para los 90 las activistas de UN estudiaban los escritos de intelectuales musulmanes liberales como Abdulfarim Soroush y Mohammed Arkoun, quienes popularizaron una lectura contextualizada de los textos islámicos (Van Doorn-Harder 2006; Ali 2005).

Además, los escritos de las feministas de Oriente Medio Fatima Mernissi y Nawal el-Sadaawi, que incluían el feminismo en el Islam reformado, estaban siendo traducidos a la lengua indonesia. Estas escritoras hacían lecturas revisionistas de los textos religiosos para promover la igualdad de las mujeres. Los escritos de las feministas musulmanas se hicieron populares entre grupos a favor de los derechos de las mujeres y entre activistas estudiantiles de principios de los 90 (Brenner 2005). Al mismo tiempo, donantes internacionales hacían talleres para grupos de mujeres musulmanas, incluyendo Fatayat, en los que se introducía el concepto de la construcción social del género.

Para principios de los años 90, un creciente número de indonesios se estaban incorporando a los grupos *dakwah*. Cada vez más los grupos musulmanes pedían a las mujeres vestirse y comportarse con recato. Fue una época de manifestaciones por parte de mujeres que demandaban el derecho a usar el velo en las escuelas. Estas manifestaciones estuvieron entre las primeras muestras de resistencia al gobierno desde la década de los 70.

De este modo, el resurgimiento islámico contribuyó a impulsar debates en los que a menudo el tema central era el comportamiento de las mujeres. El velo era tanto un símbolo de devoción como una forma de identificación con la comunidad global musulmana. Como tal, era un reto a un gobierno visto como autoritario, secular, y occidental (Brenner 1996). El éxito de los llamados a usar el velo se hizo evidente en el número creciente de mujeres que empezó a usar el vestido musulmán, particularmente en las áreas urbanas (Smith-Hefner 2007).

¿Qué es exactamente lo que ha cambiado con respecto a los procesos globales en Indonesia desde el final de la década de los 70? Primero, la clase media indonesia ha crecido considerablemente en los últimos treinta años. Millones de indonesios se han beneficiado de la bonanza económica de finales

de los 80 y de la expansión del sistema universitatio (Sidel 2006). La clase media está en capacidad de acceder a los discursos globales a través de las instituciones educativas, la sociedad civil y los medios de comunicación.

Las instituciones educativas son el medio principal por el cual las mujeres han adquirido familiaridad con los discursos islámicos globales, tanto liberales como conservadores. Van Doorn Harder (2006) sostiene que el Estado ha generado una cohorte de mujeres que manejan con familiaridad los textos islámicos y los enfoques interpretativos al permitir que las egresadas de internados entrarán en la universidad gracias a la expansión del sistema estatal de universidades islámicas. De hecho, muchas líderes de Fatayat son graduadas de las universidades islámicas públicas. Muchas mujeres pertenecientes al PKS han estudiado árabe y otras asignaturas en internados privados como Lembaga Ilmu Pengetahuan Islam dan Arab, fundado en 1980 con financiamiento del gobierno de Arabia Saudita (Machmudi 1008).

El segundo cambio tiene que ver con el relajamiento del control estatal sobre el discurso público. Aunque el gobierno de Suharto controlaba los medios, en la década de los 90 hubo una explosión de materiales fotocopiados ilegalmente que eran muy populares entre los estudiantes. Muchos de mis informantes participaron en grupos de estudio en los que se leía desde Marx hasta teoría feminista. El Estado no regulaba demasiado el material religioso y libros y casetes de pensadores musulmanes de Oriente Medio inundaban las tiendas y mercados, diseminando nuevas ideas sobre las prácticas musulmanas apropiadas y sobre cómo el Islam debía integrarse a la sociedad. En 1998 el nuevo gobierno de Habibie había suspendido los principales mecanismo de censura de los medios, lo que generó una explosión de medios populares.

La liberalización de los medios ocurrió en un periodo de rápido crecimiento de información y tecnología, especialmente a través de Internet. Aunque el acceso a internet sigue siendo limitado, han proliferado los cafés y los teléfonos celulares. Los indonesios de clase media son especialmente adeptos a los blogs y a las redes sociales, pero estos cambios tecnológicos también han tenido un impacto más allá de la clase media.

Los discursos globales sobre el feminismo y el Islam, por lo tanto, se vienen entrecruzando desde hace ya bastante tiempo con el imaginario nacional de Indonesia. Pero estos discursos globales hoy confluyen con cambios mayores a nivel nacional en el país, incluyendo el crecimiento de la clase media, la democratización y los cambios en las tecnologías de la información. Aunque el feminismo y el Islam están vinculados a redes transnacionales, son también discursos domesticados por los indonesios. Aquí, investigo cómo las mujeres indonesias musulmanas adaptan el feminismo y el Islam para participar en

debates sobre pornografía y poligamia. Las organizaciones nacionales a las que están afiliadas estas mujeres tienen, sostengo aquí, un papel clave en cómo estos discursos globales son interpretados y puestos en acción. En la siguiente sección hago un breve resumen de la historia de dos organizaciones nacionales, el Fatayat Nahdlatul Ulama y el Partido de la Justicia Próspera, para luego presentar los hallazgos fundamentales de mi investigación.

Fatayat NU y el Partido de la Justicia Próspera

En este artículo comparo a las mujeres de la sede central de Fatayat Nahdlatul Ulama y del Partido de la Justicia Próspera. He elegido estas organizaciones porque a nivel nacional las mujeres pertenecientes a ambas presentan características demográficas similares, pero expresan diferentes opiniones respecto temas como género, religión y política.

Fatayat, fundado en 1950, es una organización de mujeres de entre 25 y 45 años de edad pertenecientes a NU y se estima que cuenta con 3 millones de miembros[7]. Durante muchas décadas, las mujeres fueron marginadas dentro del socialmente conservador NU y Fatayat era esencialmente considerada una organización auxiliar de mujeres. Sin embargo, el liderazgo de Fatayat se vio muy afectado por la incorporación de ideas sobre la sociedad civil y los derechos humanos a los programas de NU (Van Doorn-Harder 2006). Por ejemplo, a principio de los 90, la activista de NU, Mansour Fakih, empezó a dictar talleres de sensibilización a los temas de género entre el personal de Fatayat. Los líderes de Fatayat también se toparon con ideas de igualdad de géneros en los talleres que organizaban la Fundación Ford y la Fundación Asia, y en los escritos de pensadores musulmanes liberales. Hoy día Fatayat asume una lectura contextual y revisionista de los textos islámicos y sus afiliadas entienden la lucha por los derechos de la mujer como su misión. Muchos de entre el personal y voluntarios de Fatayat que conocí eran graduados de la universidad y trabajaban como educadoras, y en muchos casos, provenían de familias que habían estado vinculadas a NU por varias generaciones.

El Partido de la Justicia Próspera (PKS) fue fundado en 1998 y es uno de los partidos políticos nuevos más exitosos de Indonesia. La organización inicialmente pedía la creación de un Estado islámico, pero luego de pobres resultados electorales en 1999, se reconstituyó con una plataforma más moderada. Abandonó los llamados a imponer la ley *Shariah*, pero en cambio

7 El liderazgo de NU está compuesto por eruditos religiosos hombres. Fatayat tiene cierto nivel de autonomía, pero sus actividades deben seguir los principios de NU. Al igual que NU, Fatayat tiene ramas por todo el país. En las ciudades grandes muchos de sus líderes son graduados de las universidades, pero la mayoría de los miembros proviene de la clase baja.

continuó pidiendo que el Islam fuese la fuente de las políticas de Estado. En las elecciones de 2009 el partido recibió cerca del 8 por porciento de los votos nacionales (Indonesian Election Commission 2009).

Las mujeres a las que estudié estaban vinculadas a la División de Mujeres, aunque hay mujeres también participando en otras secciones del partido. Las mujeres del PKS a las que conocí en su mayoría habían estudiado en la universidad, estaban casadas, tenían hijos y muchas trabajaban como educadoras. Pero, y esta es una distinción importante, la mayoría de las mujeres del PKS a las que conocí provenían de familias que no estaban afiliadas al PKS.

Parece extraño hacer una comparación entre mujeres pertenecientes a una organización voluntaria y a un partico político. Pero, tal como lo indican sus raíces *dakwah*, el PKS es similar a un movimiento social. Presta servicios comunitarios y su misión es reformar a la sociedad indonesia. De hecho, las organizaciones musulmanas como Fatayat y PKS se mueven en la frontera entre la política y otras esferas de la vida. Otra razón para comparar estas organizaciones es que sus líderes mujeres tienen muchas cosas en común. Aunque surgieron de contextos islámicos diferentes, pertenecen a la misma clase media urbana y comparten el compromiso de practicar el Islam en todos los aspectos de sus vidas. Sin embargo, la noción de qué significa una sociedad más islámica es muy distinta para los dos grupos de mujeres (Rinaldo 2008, 2010).

Métodos de investigación

Este artículo se basa en una investigación etnográfica llevada a cabo entre mujeres activistas en Indonesia durante un año y medio. Es parte de un estudio más amplio sobre mujeres activistas en cuatro organizaciones nacionales. La investigación inicial se hizo en Yakarta entre agosto de 2002 y agosto de 2003, con visitas de seguimiento de tres meses en 2005 y dos meses en 2008.

Mi trabajo de campo fue principalmente de observación participativa. El trabajo de campo con Fatayat consistió en actuar como voluntaria en la oficina nacional y asistir a eventos como reuniones, talleres y conferencias. No pude pasar mucho tiempo en las oficinas del PKS y por lo tanto mis entrevistas se limitaron a mujeres seleccionadas por las líderes de la división de mujeres. Sin embargo, pude asistir a eventos como la conferencia nacional y a talleres y manifestaciones.

La observación participativa fue reforzada con 48 entrevistas a profundidad, incluyendo entrevistas a 8 miembros de Fatayat y 12 miembros del PKS. Se hicieron entrevistas de seguimientos en 2005 y 2008 a 3 miembros de Fatayat y 5 del PKS. Las entrevistas tuvieron una duración de entre 45 a

90 minutos y todas fueron hechas en la lengua indonesia. Todas las entrevistas fueron grabadas, transcritas y traducidas al inglés por mí o por un transcriptor profesional indonesio.

Mantengo contacto con muchos de mis informantes y desde que regresé del campo he seguido de cerca los eventos en Indonesia. Así que también me nutro de fuentes secundarias tales como reportes de los medios y estudios académicos relevantes para el tema. Continúo este artículo con una discusión sobre la pornografía y la poligamia en Indonesia para luego investigar las intervenciones multifacéticas de las mujeres activistas en estas controversias públicas.

Mujeres activistas y debates morales: pornografía y poligamia

La legislación sobre pornografía que se aprobó en 2008 desató protestas aireadas y una avalancha de artículos en periódicos y revistas, así como acalorados debates en el parlamento. La pornografía se convirtió en el tema de creciente preocupación por parte de muchos indonesios con el surgimiento de medios libres después de 1998. Allen (2009; 2007) ha resaltado que el interés en la nueva legislación sobre la pornografía se vino fermentando desde finales de los 90, y Blackwood (2007) arguye que el punto álgido para la legislación llegó luego de que los intentos de grupos religiosos conservadores por reformar las regulaciones nacionales sobre la sexualidad quedaran estancados a principios de este siglo. Leyes antiguas que permitían algunas formas de censura seguían vigentes, pero algunos indonesios empezaban a sentir que los programas de televisión y las revistas se arriesgaban más y más con temas que antes eran tabú, como el sexo antes del matrimonio y las mujeres que usan minifaldas o bañadores. En un artículo publicado en el semanario *Tempo*, por ejemplo, Syamsul Muarif, el Ministro para la Información y la Comunicación, decía que el 60% de los indonesios estaban accediendo a pornografía a través de internet y de otros medios. "Y como eso es lo que les gusta, tales espectáculos también están siendo permitidos en la televisión", advertía el ministro (Sunudyantoro 2003).

La ansiedad parecía estar concentrada en torno a la disponibilidad de DVDs pornográficos y en la aparición de presentadoras femeninas con pocas ropas en los programas de televisión (Allen 2007). Pero lo que contaba como pornografía también parecía haber cambiado, tanto como había cambiado el tipo de vestido usado por las mujeres. En Indonesia se había usado ropa relativamente conservadora por mucho tiempo, pero en los años 70 y 80 algunas mujeres jóvenes a menudo se vestían de manera casual, con camisetas cortas y vaqueros o con faldas hasta las rodillas. Esos estilos eran ahora rechazados por muchas mujeres devotas por ser demasiado atrevidos.

La ira desatada por el caso de la cantante Inul Daratista en 2002 y 2003 fue indicativo de la reacción por parte de algunas mujeres musulmanas, y también demostró el grado en el que la presentación del cuerpo de la mujer se estaba convirtiendo en un tema problemático. A medida que Inul se convertía en la cantante más popular del país, despertó el pánico moral de muchos con su particular paso de baile llamado *goyang ngebor* y sus vestidos ajustados. En las oficinas de Fatayat había un pequeño aparato de televisión al que el personal a veces prestaba atención. Por lo general estaba sintonizado a programas de variedades y celebridades y las historias sobre Inul eran una constante. Recuerdo un programa en el que se afirmaba que el estilo de Inul era influyente y se mostraban imágenes de mujeres en Yakarta llevando vaqueros extremadamente ajustados. La cosa se puso más seria cuando el cantante rival de Inul, Rhoma Irama, un musulmán abiertamente devoto, la denunció. El Consejo de Ulemas de Indonesia (MUI), un cuerpo cuasi gubernamental que sanciona en asunto relativos la ley islámica, declaró el estilo de baile de Inul, *haram* (prohibido). El asunto se calmó luego de una reunión entre Inul y Rhoma y de que ella dejase de actuar en público. Pocos meses después, en su retorno a la televisión, Inul mostraba una nueva imagen y una rutina de baile más recatada.

La intervención de Rhoma en el asunto hizo que muchas mujeres activistas salieran en defensa de Inul. Como parte de las demostraciones en mayo de 2003, activistas bailaron el *goyang ngebor* en una rotonda de Yakarta. Pero las mujeres de Fatayat estaban divididas: muchas se sentían incómodas con la censura, pero también lamentaban la sexualización del entretenimiento en los medios. Algunas, en cambio, afirmaban que les gustaba Inul. Una miembro de Fatayat me dijo: "Yo digo, déjala ser, porque hasta ahora no hay una definición del erotismo o de la pornografía". Le pregunté si pensaba que los bailes tradicionales indonesios también eran eróticos: "Si, moviendo las caderas, Inul es enérgica. Y no busca excitar a la gente. Tan solo está siguiendo la música. Yo creo que es apropiado. Mis hijos la pueden ver".

En cambio, las mujeres del PKS consideraban a Inul una vergüenza. Una integrante del PKS explicaba:

> He visto un video de Inul. Inul en *kampung* [vecindario o aldea pobre] es aún peor que en la televisión porque no hay ninguna censura. Esto se debe al bajo nivel educativo, de modo que el entretenimiento va más en la dirección de la auto-gratificación y no del desarrollo intelectual. Si tuvieran una buena educación, no les interesarían cosas así, porque escogerían cosas de desarrollo intelectual. Si entiendo bien, todas las religiones prohíben cosas que explotan la sexualidad de esa forma. No creo que contribuyan a la dignidad de la mujer y en cambio la destruyen. Así que es muy desafortunado que se admire a las mujeres por las curvas de sus cuerpos y no por su agudeza intelectual, es muy desafortunado, muy triste.

Las mujeres del PKS sentían que Inul era un signo de una cultura crecientemente sexualizada, una en la que los niños veían pornografías en cafés de internet y compraban películas piratas en la calle. No es sorprendente que el impulso para una nueva legislación sobre pornografía proviniera de las bases del PKS.

En 2003 asistí a un seminario y a una manifestación de la división de mujeres del PKS contra la pornografía. Entre los oradores había representantes del Consejo de los Ulemas. En el seminario se habló de la pornografía como una amenaza a la nación. La líder de la división de mujeres del partido abrió el evento diciendo: "Nos enfrentamos al reto de construir una Indonesia que sea moral". Una legisladora del PKS afirmó que Indonesia enfrentaba la amenaza de "exportaciones culturales americanas"; incluyendo pornografía. "No debemos tener miedo de expresar el deseo de la mayoría", dijo la legisladora, "tenemos la responsabilidad para con la siguiente generación de construir una Indonesia mejor".

Varios de los oradores definían la pornografía de manera amplia. Uno denunció la publicidad que mostraba a mujeres sin cubrir su *aurat* (un término árabe que describe las partes de la mujer que deben quedar fuera de la mirada pública, en Indonesia típicamente desde los hombros hasta los tobillos para las mujeres musulmanas). Aunque esto no se discutió en el seminario, muchas de tales preocupaciones ya estaban siendo incluidas en la nueva legislación que prohibiría la pornografía.

En febrero de 2006 miembros del parlamento, incluyendo varios legisladores del PKS, introdujeron una propuesta de ley que había sido escrita en colaboración con la MUI y con otras autoridades religiosas. Tal como estaba en el borrador de ley, se habrían prohibido, desde los besos en público, hasta los bikinis en las playas. Pero la indignación pública forzó que la ley fuera devuelta al parlamento para su revisión lo que llevó a que quedara estancada durante años. En el punto álgido de la controversia, Yoyoh Yusroh, una legisladora del PKS y secretaria ejecutiva del comité especial que discutía la ley, explicaba su apoyo a la misma en una entrevista publicada en el *Jakarta Post*:

> Nuestra sociedad necesita con urgencia la ley sobre la pornografía. Los actos pornográficos (en la televisión) y en las publicaciones, que hasta ahora se han dado sin control, han dañado la moral de nuestros niños, y esto tiene que parar. La disponibilidad sin control de pornografía también ha arruinado matrimonios. Estamos en desacuerdo con los que opinan que la ley pondría en peligro el derecho de las mujeres a vestir como quieran. Una vez discutida la ley, protegeremos a las mujeres para que no sean víctimas de la globalización. Las protegeríamos de ser las víctimas de las firmas multinacionales que convierten a las mujeres en "mercados" para sus productos (de moda) (Suryana 2006).

Finalmente, en noviembre de 2008 se aprobó una versión un tanto más liberal de la ley que exceptuaba de censura "materiales sexuales" que fueran parte de la cultura tradicional y de las bellas artes[8]. Los legisladores que aprobaron la ley también insistieron que los bikinis en la playa no estarían incluidos en la misma.

Tal como lo revelan sus declaraciones a lo largo del debate, los argumentos de las mujeres del PKS estaban imbuidos en el discurso islámico de la moralidad. Pedían la protección de las mujeres y los niños y recato en la exhibición de los cuerpos de las mujeres. Y aún más relevante, argüían que la ley era necesaria para crear una nación moral. Aunque sus declaraciones también se nutrían de preocupaciones generales sobre la familia y la globalización, las mujeres del PKS hacían fuertes conexiones entre la moralidad y el nacionalismo. Es también interesante que los hombres fueran rara vez mencionados en estos discursos. Lo cual es indicativo de cómo los discursos sobre la familia y la moralidad a menudo están atados a las ideologías de género que ponen a las mujeres como las principales responsables por los niños y por lo tanto como necesitadas de protección y guía moral (Yuval-David 197). Pero esto también debe ser entendido en referencia a los orígenes del partido. Inspirado por la lectora del Islam de la Hermanad Musulmana, las activistas *dakwah* de Indonesia enfatizaban que todos los aspectos de la vida, incluyendo la política, debían estar impregnados de ideales islámicos. Los argumentos de las mujeres del PKS reflejaban esta filosofía, así como una lectura literal de los llamados al recato en el Corán.

Las mujeres activistas en Indonesia se encontraban en lados opuestos del debate sobre la pornografía (Robinson 2009; Allen 2009; 2007). Mujeres activistas de los derechos humanos, así como artistas y cantantes se oponían a la ley y muchas, pertenecientes a los partidos políticos musulmanes como el PKS, la apoyaban. Aunque la pornografía también fue un asunto polémico para los movimientos feministas de los 80 en Estados Unidos y en Australia, el caso de las mujeres defensoras de los derechos humanos en Indonesia era un tanto diferente. Las activistas de derechos humanos, tanto religiosas como seculares, se oponían a la ley por preocupaciones sobre la censura y sus efectos sobre la igualdad de género. Aunque pocas mujeres indonesias asumieron posiciones como las "pro-porno" o "sexo positivo" que surgieron en los movimientos feministas en Estados Unidos y Australia, el apoyo a la libertad de expresión por parte de las organizaciones a favor de los derechos de las mujeres llevó a las activistas que habían expresado preocupación por la pornografía a sin embargo oponerse a la ley.

8 En la ley se define pornografía como el acto del coito, estimulación y diversiones sexuales relativas a las relaciones sexuales, violencia sexual, masturbación u onanismo, el desnudo o alusiones e ilustraciones del desnudo y los genitales. Una clarificación de la ley define el desnudo como "aparición o referencia a cuerpos desnudos" (Véase el texto completo de la ley en http://www.indonesiamatters.com/2474/porn-laws/).

El interés del PKS en la pornografía refleja el deseo del partido de reformar Indonesia a través de una forma muy pública de moralidad. Para muchas mujeres la organización es un vehículo para inculcar valores islámicos en la sociedad. Tal como me dijo una de ellas, "Espero que la política en Indonesia esté apoyada en el Islam, porque la mayoría de la población es musulmana. Del Islam se dice que es *rahmatan li al-`âlamîn*, llevar el bien a todo el mundo. Así que si es implementado, estoy segura de que Indonesia progresará". Los líderes del partido se referían a la ley como la salvaguarda de las mujeres y niños. Tal como dice un artículo en la página en Internet del PKS, "La Ley Anti-pornografía protege a las mujeres del negocio de la explotación sexual que ha estado creciendo en Indonesia" (Heriawan 2006).

Las mujeres del PKS participaron en demostraciones a favor de la ley, tales como una manifestación organizada por grupos musulmanes en mayo de 2006 y que contó con un estimado de 100.000 asistentes (Ghani 2006). Allen (2009) afirma que las mujeres que apoyaban la legislación se movilizaban bajo organizaciones paraguas musulmanas, mientras que las oponentes se movilizaban como parte de grupos de mujeres y organizaciones seculares. Sin embargo, cuando hice entrevistas de seguimiento a principios de 2008, las mujeres del PKS con quienes hablé estaban unidas en su apoyo entusiasta por la legislación. Una de mis informantes me explicó su punto de vista: "Espero que sea ratificada, porque en verdad es representativa. Quiero decir, una vez más, es buena para las mujeres mismas y también es buena para el bien común. Quizás puedes imaginarte que si se continúa permitiendo este tipo de cosas, la generación futura de niños consumirá cosas que no son apropiadas".

Las manifestaciones en contra de la ley, tales como la gran marcha que se realizó en el Día Internacional de la Mujer en 2006, estaban organizadas por grupos a favor de los derechos de la mujer que sostenían que la ley era un intento por endosar ideas particulares de conducta islámica a todos los indonesios (Allen 2007). Al principio no estaba claro si las organizaciones de mujeres musulmanas apoyarían o rechazarían la legislación. En mayo de 2006, sin embargo, las líderes de Fatayat publicaron un texto cuidadosamente redactado en el que expresaban su oposición a la ley, precisamente porque no proporcionaba protección a las mujeres y niños víctimas de la industria sexual. También afirmaban que la legislación ya existente debía ser aplicada de manera más efectiva. Este texto fue republicado por todos los medios nacionales y fue ampliamente compartido en los blogs que habían surgido como parte de la oposición a la ley. Una activista de Fatayat explicaba la postura de su grupo reiterando la importancia de dar poder a las mujeres:

> En Fatayat estamos de acuerdo en que la pornografía no debe ser admitida, pero tampoco pensamos que esta ley deba ser aprobada a la carrera. No es que estemos de acuerdo con la pornografía, sino que hay muchos párrafos que son perjudiciales para la mujer… Por ejemplo, si las mujeres salen después de la media noche deben estar acompañadas, si no, serán arrestadas. ¿Para qué es eso? Mientras tanto salir por la noche sí está bien para los hombres, y yo creo que eso es injusto. De modo que creo que hay un número de puntos que son perjudiciales para las mujeres, por eso la rechazamos… Sí, hay cosas con la que estoy de acuerdo, pero estas leyes no dan poder a las mujeres, de hecho, es al contrario.

Otra activista consideraba la pornografía como un asunto individual. Decía: "Creo que la pornografía debe ser un asunto de responsabilidad del individuo. Si hay problemas con los medios, entonces hay que regular los medios con políticas claras. Pero el problema, tal como lo ve Fatayat, es que las leyes deben ser racionales, no deben perjudicar a las personas". También cuestionaba por qué el asunto había cobrado importancia, y culpaba al PKS, "que piensa de manera distinta a la comunidad NU".

En las manifestaciones, líderes individuales de Fatayat expresaban críticas mucho más duras a la ley. Una activista relacionaba la ley con la adopción reciente en varias provincias de leyes inspiradas en la *Shariah* islámica:

El fenómeno de la ley anti-pornografía comenzó con la aparición de leyes paralelas en algunas regiones. Aunque explícitamente no las han llamado anti-pornografía, han aprobado leyes anti-prostitución, leyes morales e incluso leyes *Sharia* islámicas. Todos estos intentos de leyes tienen el propósito de devolver a las mujeres a sus hogares. (Koesoemawiria 2006)

Muchas mujeres de Fatayat consideraban que el debate sobre la pornografía era una distracción de problemas más serios. Cuando les preguntaba a las miembros de Fatayat cuál consideraban era el más importante problema al que se enfrentaban las mujeres y el país, a diferencia de las mujeres del PKS, rara vez mencionaban la moralidad. En cambio hablaban de la necesidad de reformas políticas y económicas. Esto está en consonancia con los intereses de Fatayat desde principios de los 90 a favor de la democratización y la sociedad civil, así como con su énfasis en organizaciones de base comunitarias. Tal como explicaba otra voluntaria de Fatayat, "Los ricos se están haciendo más ricos, los pobres se quedan pobres, y los pobres no están en una buena posición para negociar. La sociedad civil en Indonesia es aún débil… hasta ahora los programas sociales del gobierno han ido de arriba hacia abajo y no parten desde abajo, no canalizan las aspiraciones de la sociedad".

Los discursos de las mujeres de Fatayat contra la ley de pornografía utilizaban argumentos feministas para cuestionar si la ley daba poder a las mujeres o no. Pero esos argumentos también revelaban preocupaciones sobre los

derechos individuales y el papel de la sociedad civil en la política nacional. En tal sentido estaban marcados por discursos liberales de libertad e igualdad que a menudo estaban entremezclados con el discurso feminista.

La mayor parte de 2007 y 2008 transcurrió con la ley en revisión por parte de un comité parlamentario. A principios de 2008 pregunte a mujeres del PKS sobre su apoyo a la ley y por qué esta había resultado ser tan controversial. No pensaban que la ley estuviese en peligro porque fuese muy extremista, en cambio culpaban de la controversia a poderosos intereses mediáticos y a la pobre explicación de la ley por parte de los que la apoyaban. Un cuadro femenino del partido, quien se mostraba confiada en que la ley se aprobaría, explicaba:

> Cero que pude ser por el factor comunicación, que no siempre es fácil. A veces hay obstáculos, debates desde varios lados, por lo que no siempre la comunicación es clara y entonces no nos entendemos bien entre todos, no somos abiertos los unos con los otros. El tema principal es que nosotros apoyamos la ley porque protege a la sociedad de los malos efectos de la pornografía y de la actividad porno… En los términos de nuestra posición, ya hemos sido muy claros en que nuestro apoyo está relacionado a cómo la siguiente generación de niños será protegida. De modo que nuestra sociedad sea moralmente mejor, porque la moralidad es algo muy importante para mejorarnos a nosotros mismos.

El ejemplo de la pornografía demuestra cómo las preocupaciones relativas a la globalización, en este caso la creciente disponibilidad de imágenes sexualizadas, son leídas como parte de asuntos y preocupaciones nacionales y producen debates morales sobre el género como algo atado al futuro de la nación. A medida que se abría y ampliaba el ámbito de lo público en Indonesia, se fue desatando el furor por la proliferación de imágenes del cuerpo de la mujer en los medios. El PKS y otros culpaban a la globalización por un incremento de la inmoralidad, en particular por lo que consideraban la diseminación de una cultura occidental preocupada por el sexo. El resurgimiento islámico y el poder de las organizaciones musulmanas también contribuyeron a conducir la creciente preocupación por el comportamiento moral a los espacios públicos. El nuevo interés por el recato se hizo visible en el creciente número de mujeres que adoptaban vestidos musulmanes desde principios de los 2000.

Aunque los procesos globales provocaban ansiedad sobre la pornografía, también estimulaban la participación de las mujeres en las discusiones. Las mujeres a ambos lados del debate adaptaban los discursos globales, especialmente el Islam y el feminismo, a sus argumentaciones. Eran capaces de hacerlo porque sus organizaciones servían de plataformas para diferentes formas de activismo femenino y porque sus argumentos se nutrían de las ideologías de sus organizaciones nacionales establecidas. Las mujeres del PKS hacían uso de discursos sobre el recato y la moralidad para sostener que las imágenes "pornográficas" eran una

amenaza a la nación y para enfatizar la necesidad de una regulación pública de la moralidad. Mientras que las opositoras a la ley se nutrían del feminismo internacional para argüir que la ley contravendría el progreso del fortalecimiento de las mujeres. En especial las mujeres de Fatayat usaban discursos liberales sobre libertad, la sociedad civil y los derechos para sostener que una mayor regulación estatal de la expresión no es la manera de alcanzar la igualdad de género. También tomaban de la herencia islámica para cuestionar si una particular interpretación del Islam debía ser la guía de la política y el desarrollo nacional. Es importante señalar que ambas formas divergentes en que las mujeres del PKS y de Fatayat interpretaban el discurso global, tenían credibilidad y legitimidad en gran medida precisamente *porque* tenían sus raíces en las ideologías de sus respectivas organizaciones nacionales.

Poligamia

Aunque el tema de la poligamia no estaba tan vinculado a la propuesta de ley como lo estaba el de la pornografía, había sido un tema de creciente interés para los musulmanes en Indonesia desde el 2000 (Nurmila 2009; Brenner 2006). De hecho, la práctica de la poligamia no es común en Indonesia, pero el tema reapareció periódicamente como un asunto de discusión moral durante todo el siglo XX. En los movimientos nacionalistas de las décadas de los 20 y 30, las mujeres activistas estaban divididas entre religiosas y seculares. De acuerdo a Robinson (2009), las mujeres musulmanas no eran entusiastas de la poligamia, pero se oponían a los intentos del Estado colonial por intervenir en las prácticas religiosas.

En las décadas de los años 60 y 70, las líderes de las organizaciones aquí estudiadas, apoyadas por el Estado, propusieron la prohibición de la poligamia. El gobierno respondió a esa propuesta en 1974 con una ley del matrimonio que permite al hombre tomar una segunda esposa si la primera es inválida, infértil o enferma terminal, pero se requiere la aprobación de un tribunal para poder hacerlo. En 1983 el gobierno empezó a exigir a los hombres empleados en la administración pública que pidieran permiso a sus superiores antes de divorciarse o de contraer segundas nupcias (Robinson 2009). Las nuevas regulaciones estaban en consonancia con la agenda desarrollista de Suharto, la cual promovía a las familias nucleares, con un marido que ganase el sustento y una mujer como ama de casa. Para los años 90, la creciente clase media indonesia por lo general veía la poligamia como un signo de atraso, aunque los intentos por parte del Estado por prohibirla directamente enfrentaban algo de resistencia.

Sin embargo, después de la renuncia de Suharto en 1998, el debate moral sobre la poligamia reemergió. El vicepresidente de 2001 a 2004, Hamzah Haz, promovió su matrimonio polígamo como el ideal para los musulmanes. Mucho se ha escrito sobre los "premios a la poligamia" patrocinados por el empresario Puspo Wardoyo. Wardoyo, quien era dueño de una cadena de restaurantes de pollo, anunció un premio para promover la poligamia transparente, en la que el marido informaría a su esposa de su nuevo matrimonio. Los restaurantes de Wardoyo también asumieron el tema de la poligamia, sirviendo productos como el "jugo de poligamia". En la gala de los premios, Wardoyo honró a 37 hombres y distribuyó libros pro-poligamia. Cientos de manifestantes, incluyendo miembros de Fatayat, marcharon frente al hotel donde se desarrollaba el evento con pancartas en las que se leía "Monogamia si, poligamia no". Según los reportes de la protestas, muchas de las mujeres manifestantes llevaban velo y varias llevaban pancartas en las que se leía "La poligamia viola los derechos humanos" (Robinson 2009; Brenner 2006; Nurmila 2005).

No mucho después, la académica feminista y antigua líder de Fatayat, Musdah Mulia, publicó un folleto titulado "El Islam Critica la Poligamia". En el texto Mulia sostenía que en el Corán de hecho se quería eliminar la poligamia, y que aquellos que hacían uso del Corán para justificarla estaban malinterpretando su mensaje. En 2004 Mulia fue la coautora principal de un documento conocido como "Contra-Borrador de Ley", un intento ambicioso por reformular la ley sobre la familia basándose en una interpretación revisionista de *Shariah*. El "Contra-Borrador de Ley" incluía apoyo a los matrimonios interreligiosos y prohibía la poligamia, pero fue rápidamente rechazado por el Ministerio de la Religión (Robinson 2009).

En 2006 el debate se hizo aún más polarizado con el anuncio del conocido predicador musulmán, Aa Gym, de se había casado con una segunda esposa. Su popularidad se fue a pique y su imperio comercial se redujo dramáticamente (Hoesterey 2008). El debate desde entonces ha generado numerosos libros y panfletos exaltando los valores de las familias polígamas o por el contrario, sosteniendo que no hay lugar para la poligamia en Islam contemporáneo. Las declaraciones de Aa Gym inspiraron manifestaciones callejeras enfrentadas de mujeres, tal como lo describía un artículo:

> El debate se llevó a las calles, con grupos opuestos marchando y llevando pancartas: "La poligamia es *halal*" (permitido en el Islam). Relaciones extramatrimoniales son *haram* (prohibidas), decía una pancarta pro-poligamia. Un momento después había otro grupo de mujeres en el mismo lugar, esta vez gritando consignas anti-poligamia. "Uno, amo a mi madre. Dos, amo a mi padre. Tres, amo a mis hermanos y hermanas. Uno, dos tres, rechazo la poligamia", cantaban a la melodía de una conocida canción infantil (Female Beauty 2006).

La poligamia también ha sido objeto de la cultura pop en Indonesia. En 2008, el filme *Ayat-Ayat Cinta* (Versos de Amor) fue visto por millones de indonesias que lo convirtieron en un rotundo éxito. *Ayat-Ayat Cinta*, que culmina con el matrimonio del héroe romántico con una segunda esposa, aparentemente ha servido de incentivo para para un género de historias y filmes islámicos románticos. Aunque el presidente actual Susilo Bambang Yudhoyono y líderes de las organizaciones musulmanas alabaron el filme por presentar la piadosa historia de un joven musulmán casándose de acuerdo a los preceptos islámicos, los grupos de los derechos de la mujer se sintieron incomodos por el tratamiento ambiguo de la poligamia en el filme. *Ayat-Ayat Cinta* era la segunda obra, la primera se titulaba *Amor para compartir*, de una de las cineastas independientes más importantes de Indonesia, Nia Dinata. Dinata se había nutrido de su propia experiencia habiendo crecido en una familia polígama para filmar *Amor para compartir*, película que sí condenaba inequívocamente la poligamia.

La poligamia también tuvo su parte en el las elecciones parlamentarias de 2009. Durante la campaña, grupos por los derechos de la mujer públicamente "repudiaron" a 11 candidatos que supuestamente practicaban o apoyaban la poligamia. La lista incluía cuatro candidatos del PKS que, se decía, tenían varias esposas (Nurhayati 2009).

La crítica a la poligamia ha ganado algo de apoyo en el gobierno. El Ministerio de Asuntos Religiosos ha redactado un borrador de ley que requeriría a los hombres que quieran casarse con una segunda esposa a obtener el consentimiento de la primera y demostrar que poseen los medios para sostener a todas sus esposas. Oficiales del gobierno aseguran que esta medida tendría la intención de proteger los derechos de la mujer (IslamOnline.Net 2009).

Desde los años 70 muchos grupos de mujeres musulmanas de Indonesia han llegado a oponerse a la poligamia, incluyendo Fatayat (Van Doorn-Harder 2006). Tal como lo indica el folleto escrito por Mulia, las líderes de Fatayat no disputan que el Corán permita al hombre tener cuatro esposas. Sin embargo, influenciadas por las interpretaciones revisionistas de reformistas como Fatima Mernissi y Ali Asghar Engineer, sostienen que los versos sobre la poligamia en el texto deben ser entendidos en su contexto histórico. Claramente estos argumentos también se derivan del deseo por promover una forma de practicar el Islam con más igualdad de género. Las líderes de Fatayat sostienen que el principal verso sobre la poligamia deja muy claro que al hombre solo se le permitirá tener más de una esposa si es capaz de mantener a todas sus esposas en igualdad de condiciones. Pero, afirman, lograr tal cosa en el mundo actual es básicamente imposible, especialmente cuando se tiene en consideración las necesidades emocionales de

cada esposa. Fatayat ha publicado libros y artículos para divulgar este punto de vista más extensamente.

Las activistas de Fatayat también han participado en manifestaciones y en otros eventos criticando la poligamia. Durante el caso de Aa Gym, por ejemplo, una coalición de grupos mujeres que incluía a Fatayat y Muslimat, dedicaron una celebración en el Día de la Mujer al tema del rechazo a la poligamia. El grupo publicó un comunicado titulado "La Poligamia es Discriminación y Violencia contra Mujeres y Niños", que condenaba la poligamia por su discriminación y violencia contra la mujer (Perspektif Online 2006).

Un ejemplo de los argumentos de Fatayar contra la poligamia se puede leer en un artículo de periódico escrito en 2002 por Maria Ulfah Ansor, entonces la líder de Fatayat. Ella sostenía que la práctica de la poligamia por parte del Profeta Mahoma se debió a una circunstancia especial ya que en aquel momento había muchas viudas debido a los conflictos tribales. En cambio, afirmaba la autora, el "principio básico" del matrimonio en el Islam es la monogamia, y por lo tanto los versos sobre la poligamia deben ser entendidos en el contexto de su tiempo y lugar particulares (Ansor 2002). Ansor es citada en un artículo más reciente afirmando que "El Islam no la prohíbe, pero tampoco la apoya. El Corán tiene un verso sobre la poligamia, pero cuando se lee el verso completo, allí no se apoya la poligamia. Demanda un trato justo y dice que la poligamia no es necesaria" (Pambudy 2009).

La posición de Fatayat, como división femenina de Nahdlatul Ulama, complica las posturas sobre la poligamia. Aunque muchos líderes de NU desaconsejan la poligamia y reiteran la postura de que el marido debe contar con los medios para sostener a todas sus esposas, no necesariamente rechazan por completo la poligamia. NU es una organización con diversidad interna y algunos de sus miembros son polígamos. Aunque Fataya disfruta de bastante autonomía, debe transitar por la delgada línea que separa su propia oposición a la poligamia de la tendencia por parte de algunos miembros de NU a aceptarla.

Las mujeres del PKS expresan una posición muy diferente sobre la poligamia, aunque allí tampoco las opiniones sean monolíticas. Los líderes del PKS sostienen que la poligamia debería ser legal porque está permitida en el Corán. Se considera una práctica aceptable si la mujer no puede procrear o si el marido tiene un exceso de deseo sexual. Por ejemplo, un líder polígamo del partido comentaba sobre la controversia en un artículo de prensa: "Si una mujer encuentra una buena pareja, pero él ya está casado y está dispuesto a tomarla como segunda esposa ¿entonces por qué no? El Islam se asegura de que la canalización de los deseos personales se haga de una manera socialmente beneficiosa" (Female Beauty 2006).

En 2003, cuando conocí a Nita, una de las fundadoras del partido, me decía orgullosa que ninguno de los líderes del partido era polígamo. Pero cuando regresé para continuar mi investigación en 2005, otros miembros del partido mencionaron el hecho de que algunas de las figuras principales del PKS, incluyendo Anis Matta, el secretario general, tenían más de una esposa. Más recientemente, en 2008, el antiguo líder del partido, Hadiyat Nurwahid, también se casó con una segunda esposa.

Las mujeres del PKS que conocí tenían opiniones distintas sobre la práctica de la poligamia, pero estaban decididamente en contra lo que veían como esfuerzos por prohibirla. Los sentimientos expresados por una de estas mujeres a quien entrevisté en 2003 eran ampliamente compartidos. Nita sostenía que la poligamia es una disposición importante para casos especiales:

> El Islam, creo, representa las reglas provenientes de Allah. Es lo que llamamos *Shariah*. Allah conoce las debilidades de la humanidad y hace reglas para ellas. Así que para los humanos para quienes no es suficiente una esposa, el Islam abre la oportunidad de la poligamia… Si un hombre quiere tener niños, pero un doctor le ha dicho a su esposa que no es posible para ella tener niños, entonces Islam permite la poligamia. También si un hombre tiene altas necesidades sexuales, Islam permite la poligamia. Porque no es posible para una mujer servir a un hombre todo el día, de modo que el hombre puede tomar otra esposa… En la práctica, tenemos que prestar atención al contexto de la poligamia. Si solo es para satisfacer el deseo, entonces está en contradicción con el Islam. Desafortunadamente en Indonesia, mucha gente no entiende esto.

La preocupación por las disposiciones necesarias para las necesidades sexuales de los hombres es una característica común del discurso a favor de la poligamia en Indonesia, ya que algunos de sus defensores sostienen que esta disposición evita el adulterio. Algunas mujeres del PKS me dijeron que no les gustaba la idea de la poligamia, pero sentían que como musulmanas tenían que aceptarla (ninguna de las mujeres a las que entrevisté dijo estar en una relación polígama). Esto es algo diferente a lo que sostenían los grupos de mujeres musulmanas de las primeras décadas del siglo XX. Esas mujeres defendían la práctica contra un régimen colonial que quería imponer regulaciones religiosas, pero también actuaban para mitigar los efectos de la poligamia en las mujeres, por ejemplo, educando a las mujeres sobre sus derechos en un matrimonio polígamo (Locher-Scholten 2000). En cambio, las mujeres del PKS se apoyan en una lectura más directa del Corán que es parte central de la ideología del partido. Esto contrasta fuertemente con la lectura historizada y contextualizada del Corán defendida por Fatayat y por muchos reformistas musulmanes.

Por ejemplo, cuando le pregunté a Susanti su opinión sobre la poligamia, me dijo que los musulmanes no pueden simplemente seleccionar lo que les guste del Corán. "El problema es que solo podemos poner nuestra confianza en Allah.

Claro que un marido que quiera hacerlo tiene que considerar muchas cosas. Tienen que pedirles permiso a su esposa y a sus niños, si están listos para tal cosa. Individualmente, como musulmán, lo acepto. Esto es porque quiero que mi familia sea plena, integra, y no solo que escoja lo que es bonito dejando atrás lo que no es tan bueno. Quiero ser así."

Algunas mujeres del PKS se mostraban más dispuestas a defender la práctica directamente. Una integrante con un largo historial de militancia, directora de un colegio musulmán, explicaba extensamente lo difícil que era para un hombre cumplir las disposiciones del Corán (en especial la de que debe mantener a todas sus esposas) y por tanto ella pensaba que el profeta Mahoma prefería la monogamia. Sin embargo también afirmaba que "en principio, si hay la necesidad y el hombre es capaz de mantenerlas, si él puede ser justo y lo ha discutido con su esposa, ¿por qué no? Se puede decir que la poligamia es como una puerta de emergencia, si hay necesidades que no pueden ser llenadas, ello puede llevar al sexo fuera del matrimonio, al sida y a un montón de cosas. Y creo que eso es más peligroso y puede tener efectos sociales más graves". También citaba el ejemplo de una amiga en un matrimonio polígamo, "Respeto mucho que ella pueda demostrar que está bien y es ok para ella. La relación entre ellos es más armoniosa, creo que es un buen ejemplo".

Recientemente parece haber un resurgimiento del debate dentro del PKS. La fundadora del partido Hidayat Nurwahid dio un discurso en 2008 en el que dijo que la poligamia no beneficia la imagen del partido (Inilah.com 2008). En 2007 un miembro del partido publicó el libro *Bahagiakan Diri Denga Satu Istri* ("Se feliz con una sola esposa"), que provocó críticas dentro del partido. El libro no parece sugerir directamente que la poligamia esté mal, sino solo que a menudo causa problemas en las relaciones y termina en fracaso (Wartafeminis.com 2007). Dado que dentro del PKS la poligamia es probablemente una práctica poco común, el compromiso expresado por la práctica entre las mujeres del PKS es más bien retórico. Algunos estudios sobre las familias evangélicas en los Estados Unidos también han encontrado una brecha entre los ideales de la existencia de un jefe de familia en el hogar y las prácticas concretas. Gallagher (2004) propone que el compromiso con el ideal de la autoridad masculina es una forma de definir las fronteras alrededor de normas de género conservadoras. Yo sugiero que la defensa de las mujeres del PKS de la poligamia representa un compromiso con una particular forma de practicar el Islam, una que está basada en la lectura literal del Corán que define la identidad del PKS como organización nacional.

Como en el caso de la pornografía, los procesos globales tienen un impacto significativo sobre la poligamia. Pero, de nuevo aquí, los asuntos globales son filtrados por la lente nacional y el debate sobre la poligamia viene unido a un

percepción nacional de crisis del matrimonio y la moralidad y a un debate sobre cuál forma de familia es apropiada para la nación. Por ejemplo, para algunos la poligamia es un símbolo del estilo de vida islámico, autentico y devoto, mientras que para otros representa la opresión de la mujer, y aun para algunos nacionalistas seculares representa retraso. También es un reflejo de las luchas sobre cómo debe interpretarse la religión, literal versus contextual, un debate que continúa entre muchos musulmanes.

Hasta muy recientemente, muchos indonesios veían la poligamia como algo inconsistente con la sociedad moderna, aunque la mayoría también se opusiera a una prohibición directa. Aunque pocas mujeres del PKS eran defensoras directas de la poligamia, su oposición a ponerle límites a la práctica está basada en su compromiso a practicar el Islam tan plenamente como sea posible, lo que significa aceptar el texto del Corán literalmente. Los argumentos del PKS representan una lectura del Islam "pleno" que lleva la marca del resurgimiento islámico global y del énfasis en llevar una vida islámica plena. De allí que las mujeres del PKS favorezcan la lectura directa del Corán, lo que constituye su interpretación distintiva.

Otros discursos islámicos globales, así como marcos trasnacionales feministas, han contribuido a retar a la poligamia. Mientras que Fatayat se apoya en la tradición indonesia establecida para interpretar el Islam, usan estas tradiciones para impulsar metas explícitamente igualitarias. Influenciadas por feministas musulmanas, las mujeres de Fatayat entretejen lecturas historizadas y revisionistas de los textos islámicos con discursos de igualdad de género y de derechos de las mujeres para enfrentar la poligamia. Tanto las mujeres de Fatayat como las del PKS han sido educadas en la lectura contextual del Corán, lecturas que a su vez están influenciadas por los discursos globales del feminismo transnacional y del resurgimiento islámico. Las intervenciones a favor y en contras de la poligamia por parte de las activistas mujeres están por tanto profundamente estructurada por las organizaciones nacionales que las han entrenado para que adapten los discursos globales en formas específicas para sus propios propósitos.

Globalización, debates morales y género en el ámbito público

En un mundo cada día más interconectado, los discursos globales como el feminismo y el resurgimiento islámico no solo modelan las identidades locales, sino que son también transformados por contextos diferentes. Este artículo ha intentado iluminar estos procesos a través del examen del activismo de mujeres

musulmanas en los debates sobre la pornografía y la poligamia. El caso de Indonesia revela cómo las mujeres activistas encaran discursos globales distintos pero a veces solapados, y demuestra la importancia de las historias nacionales, organizaciones nacionales e imaginación nacional para las formas en las que las mujeres adaptan estos marcos discursivos.

Mientras que las mujeres de Fatayat UN afirman que la ley sobre la pornografía amenaza la libertad de expresión y discrimina contra las mujeres, las mujeres del PKS apoyan la ley y afirman que es necesaria para combatir la degradación moral de la nación y promover los valores islámicos. Las activistas de Fatayat NU sostienen que la poligamia contraviene los ideales de igualdad y justicia. Las mujeres de PKS arguyen que la poligamia es intrínseca al Islam y que el Estado no debe interferir en la práctica del Islam.

Ambas organizaciones tienen sus raíces en la política indonesia y en las tradiciones islámicas. Fatayat se nutre de una compleja historia de lecturas de los textos islámicos, así como de una larga historia de esfuerzos por dar poder a las mujeres, mientras que el PKS es heredero un Islam modernista y político. Ambos grupos también aprovechan la historia indonesia de movilización de mujeres en el ámbito público, tanto por motivos nacionalistas como de mejora de la condición de las mujeres.

Las mujeres pertenecientes a estos grupos adaptan los discursos globales del feminismo y del resurgimiento del Islam a estos debates, pero desde perspectivas morales sobre el futuro de Indonesia muy distintas. Las mujeres de Fatayat hacen uso de discursos sobre igualdad y derechos para afirmar que la ley sobre pornografía es discriminatoria. También toman del liberalismo, tanto secular como islámico, para afirmar que la ley sobre pornografía representa una interpretación cerrada del Islam y del Estado nación. En cambio, las mujeres del PKS hacen uso de discursos de recato y moralidad, inspirados por el resurgimiento islámico, para argüir que las imágenes sexualizadas amenazan la nación. Aunque los discursos islámicos no son cosa nueva en Indonesia, las mujeres del PKS se nutren de una perspectiva globalizada del Islam para demandar más separación entre hombres y mujeres y más recato en la presentación del cuerpo de la mujer.

En el curso del debate sobre la poligamia, las mujeres de Fatayat hacen uso de los discursos transnacionales del feminismo y del reformismo islámico para sostener que la poligamia no es inherente al Islam y que, en cambio, viola la igualdad femenina, la cual ven como parte del verdadero espíritu del Islam. En contraste, las mujeres del PKS, inspiradas por los discursos del resurgimiento islámico, se enfrentan a las limitaciones a la poligamia, sobre la base de que los verdaderos creyentes deben seguir el Corán al pie de la letra.

Fatayat NU y PKS actúan como mediadores culturales. Estas organizaciones nacionales entrenan a las mujeres en diferentes lecturas interpretativas del Islam que están inspiradas tanto por tradiciones nacionales, como por corrientes globales tales como el movimiento *dakwah* y el feminismo islámico. Así, estructuran el compromiso de las mujeres activistas con los discursos globales y canalizan su activismo en diferentes direcciones. Las activistas de Fatayat y del PKS hacen uso de los marcos normativos del feminismo y del resurgimiento islámico para construir sus discursos sobre el futuro de Indonesia, presentando una visión de igualdad y democracia plural por un lado y de una nación islámica por el otro.

Las activistas musulmanas indonesias demuestran que los procesos transnacionales también tienen consecuencias en las relaciones entre la religión y el Estado. En los primeros años del régimen de Suharto había una división clara entre religión y política, pero en años posteriores el Estado intentó manejar la religión, especialmente el Islam (Sidel 2006). Desde 1988 muchos grupos islámicos han intentado redefinir esta relación. Grupos como el PKS abogan por lazos más cercanos entre Estado e Islam, mientras que Fatayat quiere que el papel del Islam en el ámbito público sea el de promotor de justicia e igualdad, y su activismo en torno a la pornografía y la poligamia reflejan esta perspectiva. Es un debate entre los musulmanes indonesios sobre lo que significa una sociedad islámica y que está profundamente influido por discursos globales, tanto liberales como conservadores.

El caso de Indonesia ilumina no solo cómo los procesos globales influyen en debates del ámbito público, sino también las maneras en que el tema de género está implicado en tales debates. Las activistas debaten en torno a visiones morales en competencia sobre qué tipo de nación debe ser Indonesia, y estás visiones están entrelazadas con ideas sobre los derechos de la mujer y la interpretación de los textos islámicos.

Investigar las diferentes formas en las que las mujeres musulmanas indonesias adaptan los discursos del feminismo y el resurgimiento islámico en sus intervenciones en el ámbito público revela cómo las subjetividades políticas son modeladas a través de organizaciones nacionales que estructuran las maneras en que la gente asume los discursos globales. Sin embargo, estas organizaciones también son parte de una historia nacional de implicación con la política islámica y la movilización femenina. Los discursos globales y las historias nacionales se intersectan en el activismo de las musulmanes indonesias, demostrando así la importancia de las organizaciones, contextos y política nacionales para el estudio de los procesos transnacionales.

Reconocimientos

Este artículo se benefició de los comentarios de los participantes en la conferencia "Religion in Southeast Asian Politics: Resistance, Negotiation and Transcendence", que tuvo lugar en el Institute of Southeast Asian Studies (ISEAS) en diciembre de 2008 y del simposio "Religion and Globalization in Asia" de la Universidad de San Francisco reliazado en marzo de 2009. Agradezco especialmente a Robert Wyrod y Jeffrey Olick por sus críticas constructivas, también a Javier Auyero y los árbitros anónimos de Qualitative Sociology por sus útiles sugerencias. Este artículo se basó en una investigación doctoral financiada por Fulbright-Hays, la U.S. Indonesia Society y la National Science Foundation Doctoral Dissertation Improvement Grant, así como también en trabajos posteriores financiados con una beca postdoctoral en la Asian Research Institute (Universidad Nacional de Singapur) y en el Center for the Pacific Rim (Universidad de San Francisco).

Referencias

Ali, M. 2005. The Roots of the Liberal Islam Network (JIL) en Contemporary Indonesia. *American Journal of Islamic Social Sciences* 22(1): 1–27.

Allen, Pam. 2009. Women,Gendered Activism, and Indonesia's Anti-Pornography Bill. Intersections: Gender and Sexuality in Asia and the Pacific, Tomo 19 http://intersections.anu.edu.au/issue19/allen.htm#t31

Allen, P. 2007. Challenging Diversity?: Indonesia's Anti-Pornography Bill. *Asian Studies Review* 31(2): 101–115.

Ansor, Maria Ulfah. 2002. Poligami: Manifestasi Dominasi Suami terhadap Istri. *Kompas* marzo 4, 35–36.

Aspinall, E. 2005. *Opposing Suharto: Compromise, Resistance, and Regime Change in Indonesia*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Badran, M. 2008. *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences*. Oxford: Oneworld Press.

Blackburn, S. 2004. *Women and the State in Modern Indonesia*. Cambridge: Cambridge University Press.

Blackwood, E. 2008. Transnational Discourses and Circuits of Queer Knowledge in Indonesia. *Gay & Lesbian Quarterly* 14(4): 481–507.

Blackwood, Evelyn. 2007. Regulation of Sexuality in Indonesian Discourse: Normative Gender, Criminal Law and Shifting Strategies of Control. *Culture Health & Sexuality* 9/3: 293–307.

Boellstorff, T. 2005. *The Gay Archipelago: Sexuality and Nation in Indonesia*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Brenner, S. 1996. Reconstructing self and society: Javanese Muslim women and 'the veil. *American Ethnologist* 23(4): 673–697.

Brenner, Suzanne. 2005. Islam and Gender Politics in Late New Order Indonesia. En *Spirited Politics: Religion and Public Life in Contemporary Southeast Asia*, editor Andrew C. Willford y Kenneth M. George, 93–118. Ithaca: Cornell University Press Southeast Asia Program Publications.

Brenner, Suzanne. 2006. Democracy, Polygamy, and Women in Post-Reformasi Indonesia. *Social Analysis* 50(1): 164–170.

Davis, K. 2008. *The Making of Our Bodies, Ourselves: How Feminism Travels across Borders*. Durham, N. C: Duke University Press.

Feener, M.R., y T. Sevea (editores). 2009. *Islamic Connections: Muslim Societies in South and Southeast Asia*. Singapur: Institute of Southeast Asian Studies.

Female Beauty. 2006. Aa Gym, Popular Indonesian Preacher Sparks Polygamy Debate. http://www.femalebeauty.info/2006/aa-gym-popular-indonesian-preacher-sparks-polygamy-debate.html.

Ferree, Myra Marx y Aili Maria Tripp. 2006. *Global Feminism: Transnational Women's Activism, Organizing, and Human Rights*. Nueva York: NYU Press.

Gallagher, Sally K. 2004. Where are the anti-feminist evangelicals?: Evangelical identity, subcultural location and attitudes toward feminism. *Gender and Society* 18: 451–72.

Ghani, Azhar. 2006. "Indonesia: Anti-Porn Bill Backed by Massive Jakarta March." *Straits Times*, lunes, 22 de mayo http://www.asiamedia.ucla.edu/article-southeastasia.asp?parentid=46303

Hefner, R. 2000. *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*. Princeton: Princeton University Press.

Heriawan, Ahmad. 2006. "RUU Anti Pornografi Lindungi Perempuan dari Eksploitasi Seks." Página en Internet del PKS. http://pk-sejahtera.org/2006/main.php?op=isi&id=1143.

Hoesterey, James B. 2008. *Marketing Morality: The Rise, Fall and Rebranding of Aa Gym. In Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia*, editores Fealy Greg y White Sally, 95–112. Singapur: Institute of Southeast Asian Studies.

Indonesian Election Commission. 2009. "Hasil Penghitungan Suara Sah Partai Politik Peserta Pemilu."http://mediacenter.kpu.go.id/images/

mediacenter/berita/SUARA_KPU/HASIL_PENGHITUNGAN_SUARA_SAH.pdf.

Inilah.Com. 2008. Poligami Bisa Rugikan PKS. 31 de mayo, 2008. http://www.inilah.com/berita/politik/2008/05/31/30951/poligami-bisa-rugikan-pks/.

IslamOnline.Net. 2009. Indonesia Tightens Polygamy Rules. Lunes 2 de marzo, http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?c=Article_C&pagename=Zone-EnglishNews/NWELayout&cid=1235628782541.

Jayawardena, K. 1986. *Feminism and Nationalism in the Third World*. Londres: Zed Books.

Juergensmeyer, M. (editor). 2005. *Religion in Global Civil Society*. Oxford y Nueva York: Oxford University Press.

Kosoemawiria, Edith. 2006. "March for Diversity." *Qantara.de: Dialogue with the Islamic World*. http://en.qantara.de/webcom/show_article.php/_c-478/_nr-442/i.html

Kurzman, C. 1998. *Liberal Islam: A Sourcebook*. Nueva York: Oxford University Press.

Locher-Scholten, E. 2000. *Women and the Colonial State: Essays on Gender and Modernity in the Netherlands Indies, 1900–1942*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Machmudi, Yon. 2008. Islamizing Indonesia: The Rise of Jemaah Tarbiyah and the Prosperous Justice Party (PKS). Australian National University E-Press, http://epress.anu.edu.au/islamic/islam_indo/html/frames.php.

Mahmood, S. 2005. *The Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Mir-Hosseini, Z. 2006. Muslim Women's Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminism. *Critical Inquiry* 32(4): 629–645.

Moghadam, V. 2009. *Globalization & Social Movements: Islamism, Feminism, and the Global Justice Movement*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

Moghadam, V. 1994. *Identity Politics and Women: Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspective*. Boulder, CO: Westview Press.

Naples, N. y M. Desai (editores). 2002. *Women's Activism and Globalization: Linking Local Struggles and Transnational Politics*. Nueva York: Routledge.

Nurhayati, Desi. 2009. "Women Say No to Polygamous Legislative Aspirants." *The Jakarta Post*, miércoles 1 de abril, 2009. http://www.

thejakartapost.com/news/2009/04/01/women-say-no-polygamous-legislativeaspirants.html.

Nurmila, N. 2009. *Women, Islam and Everyday Life: Renegotiating Polygamy in Indonesia*. Londres: Routledge.

Ong, Aihwa. 1995. State versus Islam: Malay Families, Women's Bodies, and the Body Politic in Indonesia. En *Bewitching Women, Pious Men: Gender and Body Politics in Southeast Asia*, editor Ong Aihwa, Ong Aihwa y Peletz Michael, 159–194. Berkeley: University of California Press.

Pambudy, Ninuk Mardiana. 2009. Poligami dan Menteri Perempuan. *Kompas*, viernes 23 de octubre.http://cetak.kompas.com/read/xml/2009/10/23/05311994/poligami.dan.menteri.perempuan.

Perspektif Online. 2006. Perempuan Indonesia Bersatu Tolak Poligami. http://www.perspektif.net/article/article.php?article_id=488

Ricklefs, Merle C. 2009. *A History of Modern Indonesia since C. 1300*, Tercera edición Stanford, CA: Stanford University Press.

Rinaldo, R. 2008. Envisioning the Nation: Women Activists, Religion, and the Public Sphere in Indonesia. *Social Forces* 86(4): 1781–1804.

Rinaldo, R. 2010. The Islamic Revival and Women's Political Subjectivity in Indonesia. *Women's Studies International Forum* 33(4): 422–431.

Robinson, K. 2009. *Gender, Islam and Democracy in Indonesia*. Londres: Routledge.

Roy, O. 2004. *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*. Nueva York: Columbia University Press.

Salvatore, A. y M. LeVine. 2005. *Religion, Social Practice, and Contested Hegemonies: Reconstructing the Public Sphere in Muslim Majority Societies*. Nueva York: Palgrave.

Sassen, S. 2008a. Neither global nor national: novel assemblages of territory, authority and rights. *Ethics & Global Politics* 1: 61–79.

Sassen, S. 2008b. *Territory, Authority, Rights: From Medieval to Global Assemblages*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Sidel, J. 2006. *Riots, pogroms, jihad: Religious violence in Indonesia*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Smith, J. 2008. *Social Movements for Global Democracy*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Smith-Hefner, N. 2007. Javanese Women and the Veil in Post-Suharto Indonesia. *Journal of Asian Studies* 66: 389–420.

Sunudyantoro. 2003. Tayangan Mistik di Televisi tidak ada Nilai Positifnya. *Tempo*, miércoles 14 de mayo, http://www.tempointeraktif.com/hg/nasional/2003/05/14/brk,20030514-15,id.html.

Suryana, Aan. 2006. Pornography bill going strong in the House." *The Jakarta Post*, viernes 7 de abril.

Tugal, C. 2009. Transforming Everyday Life: Islamism and Social Movement Theory. *Theory and Society* 38(5): 423–458.

Van Doorn-Harder, Pieternella. 2006. *Women Shaping Islam: Reading the Qur'an in Indonesia. Chicago*: University of Illinois Press.

Wartafeminis. 2007. Ketika Buku Anti-Poligami Membuat Kader PKS 'Terbelah.' 30 de noviembre. http://wartafeminis.wordpress.com/2007/11/30/ketika-buku-anti-poligami-membuat-kader-pks-%E2%80%9Dterbelah%E2%80%9D/.

Wieringa, S. 2002. *Sexual Politics in Indonesia*. Londres y Nueva York: Palgrave Macmillan.

Wyrod, R. 2008. Between Women's Rights and Men's Authority: Masculinity and Shifting Discourses of Gender Difference in Urban Uganda. *Gender & Society* 22(6): 799–823.

Yuval-Davis, N. 1997. Gender and Nation. Londres: University of East London.

SEPARANDO RELIGIÓN Y ETNICIDAD: LOS ESTADOUNIDENSES CRISTIANOS ORIGINARIOS DE LA INDIA DE SEGUNDA GENERACIÓN*

11

Prema Kurien

La teoría de asimilación clásica en los Estados Unidos, basada en las experiencias de los inmigrantes europeos que llegaron al país a finales del siglo XIX y principios del XX, presuponía un modo individualista de adaptación. Se esperaba que los inmigrantes, o al menos sus hijos, se desprendiesen de sus lenguas y culturas étnicas y adoptasen el comportamiento y los "caracteres culturales extrínsecos" de los blancos protestantes de la clase media acomodada (Gordon 1964, 82). En el ámbito religioso, sin embargo, los inmigrantes europeos pudieron mantener sus tradiciones comunitarias y sus "caracteres culturales intrínsecos" (Gordon 1964, 81) estableciendo sus propias denominaciones (protestantes), parroquias étnicas (católicos) o religiones (judíos). De hecho, estudiosos como Will Herberg (1960) y Andrew Greeley (1972) han sostenido que la estructura de la religión estadounidense permitía a los europeos de segunda y posteriores generaciones ubicarse socialmente en el país desarrollando identidades "americanas" al tiempo que mantenía sus peculiaridades distintivas.

Con la inmigración a gran escala de las últimas cuatro décadas, estudiosos y responsables de la formulación de las políticas públicas se han ocupado de nuevo por el tema de la incorporación de los inmigrantes. Pero ahora el multiculturalismo, la búsqueda espiritual y el postdenominacionalismo, han puesto el paradigma anterior patas arriba. El reconocimiento público del pluralismo como un ideal social (Klassen y Bender 2010, 2) ha significado que a los inmigrantes contemporáneos y a sus hijos se les permita, incluso se les anima, a desarrollar una identidad étnica pública y a mantener sus tradiciones. Pero, debido al impulso espiritual en las sociedades occidentales, la religión o la espiritualidad son percibidos como algo referido a una búsqueda individual y personal, mientras que la cultura es vista como un obstáculo para la práctica de la religión (Heelas 1996; Houtman y Auoers

* Originalmente publicado como Prema Kurien. Decoupling Religion and Ethnicity: Second-Generation Indian American Christians. *Qualitative Sociology* 35, 447-468 (2012) Traducido y publicado aquí con permiso de Springer Nature.

2007). En los Estados Unidos esta manera de entender la religión ha resultado en un tránsito desde el denominacionalismo al postdenominacionalismo y el surgimiento del cristianismo evangélico no denominacional. Como resultado de este cambio, muchos de los nacidos de inmigrantes occidentales ya no perciben su etnicidad e identidad religiosa como algo vinculado. En cambio, abrazan una religión depurada de las tradiciones culturales y prácticas propias de sus padres. Se ha publicado una gran cantidad de literatura que trata sobre el resurgimiento "de-culturizado" del Islam entre jóvenes musulmanes en Occidente (Kibria 2008; Mandaville 2007; Roy 2004; Salih 2004). Sin embargo, el impacto de la desvinculación entre religión y etnicidad entre los jóvenes protestantes cristianos no ha despertado el mismo interés. Dado que los hijos de inmigrantes nacidos en el país de acogida son considerados como la generación clave en el modelaje de patrones de incorporación del grupo étnico inmigrante (Kasinitz et al. 2008; Portes y Rumbaut 2001), es importante entender como este cambio de paradigma afecta el comportamiento étnico y religioso de la segunda generación y como este comportamiento afecta a su vez a las instituciones religiosas en la sociedad en general.

Las teorías contemporáneas de incorporación de los inmigrantes reconocen que el estatus racial no-blanco de la mayor parte de la inmigración a los Estados Unidos posterior a 1965 presenta una barrera potencial a su integración social (Alba y Nee 2003; Basch et al. 1994; Portes y Zhou 1993). Al mismo tiempo, los estudiosos han comenzado a examinar el papel que juega la religión en el establecimiento de vínculos entre los inmigrantes y su descendencia, y las instituciones y grupos de la sociedad en general (Alba et al. 2009; Foner y Alba 2008; Schiller et al. 2006), dado que alrededor de dos tercios de estos inmigrantes son cristianos (Jasso et al. 2006) y como tales, son parte de tradiciones religiosas que están bien establecidas en los Estados Unidos. Mi artículo examina cómo el giro espiritual y el postdenominacionalismo han conformado la relación entre raza, religión e incorporación social de los cristianos estadounidenses de segunda generación. Está basado en una investigación cualitativa y trata sobre el impacto del cristianismo evangélico no denominacional entre los miembros nacidos en los Estados Unidos de una antigua comunidad cristiana proveniente de la India, los Cristianos Sirios de Malankara del estado de Kerala, el grupo más grande de cristianos provenientes de la India en los Estados Unidos (Williams 1996, 93). Aquí enfoco a una denominación en particular, la Iglesia Ortodoxa Reformada de Mar Thoma, considerada la mejor organizada y más activa denominación dentro de la tradición sirio-malankara en los Estados Unidos (William 1996, 137). Dado que la iglesia Mar Thoma es parte de la tradición ortodoxa, hace énfasis en el episcopado histórico, el mantenimiento de la liturgia y el culto corporativo de los creyentes iniciados que pertenecen a una tradición religiosa particular y a un contexto etnolingüístico determinado.

Mi investigación demuestra que los estadounidenses de segunda generación pertenecientes a Mar Thoma han sido influenciados por el evangelismo no denominacional, el cual les ha llevado a rechazar las prácticas "étnicas" del culto denominacional Mar Thoma y en muchos casos a abandonar la iglesia Mar Thomas una vez que se hacen adultos. Aunque estos adultos valoran su identidad étnica, sienten que su etnicidad debe estar confinada al hogar y a la esfera secular y no debe estar vinculada a la religión. Aquellos que permanecieron en la iglesia Mar Thoma están atrapados entre su crítica al carácter étnico de la iglesia y sus tradiciones y su aprecio por sus relaciones cálidas y familiares de comunidad. Este dilema es enfrentado de diversas maneras, pero a la larga, la iglesia Mar Thoma en los Estados Unidos e incluso la denominación como un todo, puede verse transformada por esta segunda generación influida por el evangelismo. De manera más general, esta investigación demuestra que la religión continúa proporcionando una ruta para la incorporación de estadounidenses de segunda generación contemporáneos, pero una ruta que tiene una forma distinta y que de hecho es el espejo de la que era proporcionada en el pasado por la "sociedad denominacional" (Greeley 1972).

Paradigmas de incorporación de los inmigrantes: antes y ahora.

La teoría de la asimilación proporciona una narración canónica del proceso de integración de los inmigrantes en los Estados Unidos hasta los años 60 del siglo XX (Alba y Nee 2003). De acuerdo a esta perspectiva, el mantenimiento de la etnicidad y de las comunidades étnicas era una carga a la hora de incorporar a los individuos de origen europeo a la sociedad porque obstaculizaba sus oportunidades de movilidad ascendente (Warner y Scrole 1945, 295). Aunque se esperaba que los hijos de los inmigrantes abandonaran el idioma y la cultura de sus padres y se convirtiesen en *americanos*, esto no significaba el abandono de sus tradiciones religiosas. Al contrario, Will Herberg (1960) sostiene en su conocido libro *Protestant – Catholicc – Jew*, que la estructura del pluralismo religiosos estadounidense significaba que se pedía a los hijos de inmigrantes que mantuviesen algo de su cultura étnica y que lograsen "un lugar identificable en la vida americana" a través de la religión (28). En su estudio clásico *The Denominational Society*, Andrew Greeley (1972) se apoya en el análisis de Herberg para sostener que la religión estadounidense fue exitosa precisamente "porque las denominaciones americanas son grupos étnicos… [en los cuales] miembros de las denominaciones son capaces de obtener de sus religiones medios para definir quiénes son y dónde se ubican en una sociedad grande y compleja" (108). En la sociedad denominacional estadounidense, cada denominación mantiene

su tradición singular, liturgia y teología, basadas en su historia y cultura pero desarrolladas en estructuras de organización similares para poder incorporarse al "dosel sagrado" nacional (Berger 1967). Ser parte de estas comunidades de fe era crucial para la identidad y conexión del individuo. Aunque la estructura de organización en denominaciones fue originalmente un fenómeno protestante, en los Estados Unidos se convirtió en el principio aceptado para todos los grupos religiosos, incluyendo católicos y judíos (Herbert 1960).

El periodo post-1960 fue testigo de grandes cambios, tanto en la filosofía de la identidad nacional, como en la estructura de la religión estadounidense. Los movimientos por los derechos civiles, feministas y étnicos de la década de los 60 sentaron las bases para el desarrollo del pluralismo político en la educación y luego en la filosofía policía. Los Estados Unidos, a diferencia de Canadá y Australia, nunca adoptaron el multiculturalismo como una política nacional. Sin embargo, desde la década de los 80, el reconocimiento de que el país incluye a ciudadanos de origen diversos, cuyas identidades deben ser públicamente reconocidas y respetadas, ha sido un "signo de la política" en muchas áreas: la escuela, las corporaciones, las fuerzas armadas y las instituciones socioculturales (Dhingra 2007; Newfield y Gordon 1996, 76-77). Como consecuencia, los modelos contemporáneos de incorporación de inmigrantes, tales como la asimilación segmentada y el transnacionalismo, han puesto al viejo paradigma de asimilación "cabeza abajo" (Waters 1999, 5). Ambos modelos, de manera diversa, sostienen que el conservar la identificación étnica, integrada a la familia, comunidad y redes transnacionales es beneficioso para la incorporación económica y social de inmigrantes contemporáneos y sus niños, en particular para grupos distintos a los blancos (Basch et al. 1994; Portes y Zhou 1993; Waters 1999). Incluso aquellos estudiosos que proponen un paradigma de asimilación modificado, reconocen que los inmigrantes obtienen muchos beneficios de la conservación de la cultura, las instituciones étnicas y los vínculos grupales (Alba y Nee 2003, 5-7).

Al mismo tiempo que el mantenimiento de la etnicidad ha sido adoptado en el ámbito secular, ha habido un retroceso de la cultura y las tradiciones heredadas en el área de la religión. Desde la década de los 80 del siglo XX, estudiosos estadounidenses notaron que los denominacionalismos perdían importancia y que un gran número de individuos estaban cambiando de denominación, a menudo más de una vez (Wuthnow 1988). Se ha llegado a un conceso en torno a que los Estados Unidos es ahora una sociedad "postdenominacional" (Miller 1998). Este giro al postdenominacionalismo se debió a dos factores, ambos vinculados al "giro espiritual" en Occidente que tuvo lugar durante el mismo periodo, caracterizado por la "sacralización del sí mismo" (Houtman y Aupers 2007). El primero fue el triunfo de un clima religioso voluntarista, anti-institucional y

consumista que animaba a los individuos a escoger su propia tradición religiosa y a combinar varias doctrinas y prácticas religiosas para satisfacer sus gustos. El segundo fue el desarrollo de la perspectiva terapéutica de la religión, la idea de que la religión debía satisfacer las necesidades psicológicas de los individuos (Ellingson 2007; Miller 1997; Roof 1999; Sargeant 2000). A diferencia de la sociedad denominacional, con su énfasis en que los individuos son formados y viven dentro de comunidades de memoria, la cultura religiosa contemporánea de los Estados Unidos y de muchas otras sociedades occidentales, es individualista y da importancia a la autonomía y la integridad del espíritu interior (Bellah et al. 1985; Hervieu-Léger 2006; Roof 1999, 83; Taylor 2007). Tradiciones heredades y ritos son vistos como fuerzas que alienan a los individuos de sus sí mismos auténticos y, por lo tanto, como debilidades (Heelas 1996; Houtman and Aupers 2007).

En respuesta a estos cambios generales, un modelo de iglesia protestante no denominacional y evangélica, que se enfocaba en aquellos que estaban en la "búsqueda", con servicios religiosos informales, anti-litúrgicos y anti-ceremoniales, se desarrolló en los Estado Unidos. Estas iglesias recogen un concepto de religión que pone el énfasis en la salvación personal. Cuando se asiste a ellas, se lo hace con la idea de lograr "alimento espiritual" o de escuchar sermones que sean aplicables a la vida y que se cree, ayuden a los individuos a "crecer espiritualmente" para que sean más cariñosos, alegres y libres de ansiedades. Dado que la meta del cristianismo, se cree, es crear una nueva comunidad en Cristo, la etnicidad es a menudo vista como una barrera para lograr la identidad cristiana (Jeung 2005). La preponderancia de las mega-iglesias no denominacionales ha resultado en una pérdida de miembros, en especial jóvenes, entre principales denominaciones protestantes. En respuestas, muchas de ellas han intentado incluir la música, las prácticas rituales e incluso la teología del evangelismo no denominacional (Ellingson 2007). Incluso católicos y miembros de las iglesias ortodoxas han sido afectados por este giro individualista evangélico (Fisher 2005; Maurer 2010; Pew Forum 2007).

Multiculturalismo, espiritualismo y la segunda generación contemporánea

¿Cómo afectan a la transición generacional de "inmigrante" a "étnico" estos cambios de patrones y expectativas relativas a la etnicidad y la religión, particularmente en los grupos cristianos? A pesar del modelo dominante de separación entre religión y espiritualidad, para muchos inmigrantes la identidad religiosa y las tradiciones son partes inextricables de la identidad étnica. Las

organizaciones religiosas inmigrantes a menudo consagran tradiciones religiosas y culturales de larga data y los estudiosos han mostrado que, al igual que en el caso de los anteriores inmigrantes europeos, las instituciones religiosas tiene un papel importante en la adaptación de inmigrantes contemporáneos, ya que se convierten en medios para crear comunidad y para transmitir la cultura y los valores del país de origen a las nuevas generaciones. También proporcionan beneficios económicos al compartir información y construir redes entre sus miembros y para los inmigrantes no-blancos, actúan como un dique contra el racismo y la discriminación de la sociedad en general (Bankston y Zhou 1995; Ebaugh y Chafetz 2000; Hirschman 2004; Warner y Wittner 1998). ¿Considerarán los cristianos nacidos en los Estados Unidos estos beneficios como algo importante y permanecerán dentro de las instituciones étnicas religiosas o adoptarán el modelo más individualista de cristianismo que se ha hecho dominante y sentirán que las tradiciones y ritos étnicos son una debilidad para ellos?

La proliferación de literatura sobre estadounidenses originarios del este de Asia proporciona algunas pistas sobre el comportamiento de los protestantes estadounidenses de segunda generación pertenecientes a minorías raciales (Alumkal 2003; Ecklund 2006; Kim 2006; Kim 2010; Yang 1999). Aunque crecían en medio de iglesias de inmigrantes, jóvenes estadounidenses coreanos y chinos por lo general atendían servicios de habla inglesa en iglesias distintas, que usaban los estilos y música de las iglesias evangélicas (Chai 1998; Min 2010; Yang 1999). Ya de adultos, muchos priorizan la identidad religiosa por sobre la racial o étnica y se apartan de las prácticas étnicas de las iglesias de inmigrantes, lo cual resulta en un "exilio silencioso" de las iglesias de sus progenitores (Chai 1998; Min 2010, 137). Pero aun así, prefieren integrarse a las organizaciones religiosas evangélicas que se dedican a los estadounidenses de segunda generación originarios del este de Asia, que a las iglesias de blancos o multirraciales. Esto fue el resultado de lo que sentían como la *racialización* de la sociedad en general, así como de sus experiencias de marginación en las iglesias predominantemente blancas, su falta de confianza con familias evangélicas blancas y la comodidad que sentían en continuar participando del culto dentro del grupo étnico de segunda generación (Alumkal 2003; Jeung 2005; Kim 2006; Kim 2010; Min 2010). Por ejemplo, solo dos de los sesenta y seis coreanos estadounidenses de segunda generación entrevistados por Pyong Gap Min (2010, 138), pertenecían a una congregación predominantemente blanca. Karen Chai halló que algunos chinos estadounidenses de segunda generación en Nueva York asistían a iglesias multirraciales, pero estos individuos formaban minorías grandes dentro de esas iglesias y en consecuencia, todavía disfrutaban allí de "compañerismo étnico" (Chai 2004).

De acuerdo a Russell Jeung (2005, 74-76) los líderes de las iglesias evangélicas de los asiáticos estadounidenses de segunda generación que él

estudió, se referían al principio de homogeneidad evangélica (la idea de que la mejor manera de formar iglesias es centrarse en grupos homogéneos), para justificar la homogeneidad racial, cultural y de clases de sus congregaciones. Otros investigadores han afirmado que los asiáticos estadounidenses de segunda generación que asisten a iglesias étnicas sienten contradicción entre el separatismo étnico y el universalismo de la doctrina cristianan evangélica (Alumkal 2001; Chai 1998; Kim 2006; Kim 2010). Alguno estudiosos parecen sugerir, sin embargo, que en vez de ver a estas iglesias de asiáticos estadounidenses de segunda generación como "étnicas" de la misma manera que se veía a las de sus padres, puede que sea más exacto verlas como iglesias evangélicas con una predominante membrecía étnica. Pyong Gap Min (2010) por ejemplo, señala que las iglesias estadounidenses de asiáticos de segunda generación mantienen muy poco o nada de la cultura de las iglesias de sus padres y en cambio, adoptan las prácticas de culto y las canciones devocionales del evangelismo estadounidense más general. No hay, por lo común, mención alguna del tema de la etnicidad o de la identidad, ni siquiera en los sermones, y la mayoría de los pastores y miembros insisten en que la prioridad de estas iglesias es la fe cristiana, no la cultura étnica (Min 2010, 146-147). Finalmente, estas iglesias están teóricamente abiertas a todos y a menudo incluyen a algunos miembros no-étnicos (Chai 1998, 322; Min 2010, 147).

Grupos como los cristianos estadounidenses originarios del este de Asia que concentran números importantes de miembros de segunda generación agrupados en pocas áreas, tienen la opción de formar iglesias étnicas de segunda generación. Sin embargo, para miembros de otros grupos, la elección se limita a permanecer en la iglesia étnica multi-generacional o asistir a una iglesia no-étnica. El caso de Mar Thoma muestra cómo las ideas y prácticas de los cristianos evangélicos estadounidenses de segunda generación están produciendo cambios en las iglesias en las que predominan los inmigrantes. También muestra que los miembros de grupos más pequeños no se identifican a sí mismos en los términos raciales de los grupos más grandes. En consecuencia, este caso demuestra que las iglesias evangélicas orientadas hacia la búsqueda, que restan importancia a la herencia cultural y denominacional, pueden potencialmente ofrecer una ruta para la incorporación de inmigrantes. En las más grandes iglesias evangélicas ha habido un énfasis reciente en el multiculturalismo y un abandono de la doctrina de la homogeneidad (Emerson 2009). La literatura sobre congregaciones multirraciales en la actualidad trata de la integración de miembros negros en las iglesias blancas (Edwards 2008; Emerson y Smith 2000). Sin embargo, es probable que aún más minorías raciales se integren a estas iglesias en el largo plazo, lo cual es otra razón para examinar cómo el evangelismo estadounidense puede ayudar a nuevos grupos étnicos a incorporarse a la sociedad en general.

La denominación Mar Thoma

La denominación Mar Thoma es parte de la iglesia Malankara Siria Cristiana, que remonta sus orígenes a la legendaria llegada del apóstol Tomás a Kerala en el año 52 d.C. Es una iglesia Ortodoxa Oriental, pero fue "reformada" al final del siglo XIX bajo la influencia de misioneros británicos de la Sociedad Misionera de la Iglesia Anglicana (CMS). Seguidamente la iglesia tradujo su liturgia de San Jaime Siríaco al Malayalam, el vernáculo del estado de Kerala, y omitió o modificó pasajes que se referían a los poderes mediadores de los santos y de María. Qué es lo que esta identidad de "ortodoxia reformada" significa exactamente no está totalmente claro para los miembros seglares, o incluso para muchos del clero, un problema que se profundiza por el hecho de que la posición oficial de la iglesia Mar Thoma es que "la liturgia es la teología". En los Estados Unidos, la mayoría de los miembros de la iglesia se identifican como protestantes.

La iglesia Mar Thoma mantiene una teología litúrgica Ortodoxa de devoción que enfatiza los elementos no racionales del culto y utiliza música, colores y olores, junto a gestos y acciones, para expresar el misterio de Cristo y manifestar el evangelio. El idioma litúrgico es un malayalam ornamentado y ceremonial, con algunas palabras en siríaco y en arameo. La ceremonia es cantada e incluye responsorios de la congregación. Los achens (sacerdotes) y obispos usan elaborados trajes, el altar y la sacristía están ricamente decorados, incensarios se balancean en varios lugares durante el servicio y la liturgia incluye varios gestos ritualizados (reverencias, estampar la firma en una cruz). En palabras de uno de sus obispos: "La comunidad Mar Thoma deriva su identidad y cohesión de… la liturgia que usa. Toda la teología de la iglesia está integrada en la liturgia" (Mar Theodosius 2000, 97). A través de su participación en la liturgia, el mensaje bíblico se planta en los corazones y mentes de los participantes, lo cual es considerado una forma más efectiva de impartir las escrituras que a través de la enseñanza formal. De modo que la liturgia de la iglesia cobra preponderancia por sobre la "predicación de la Palabra" (Mar Theodosius 2000, 96; Varghese 2004; Verghese 1967), y se cree que los cristianos "experimentan el misterio, místicamente" (Mar Theodosius 2000, 98), a través del calendario litúrgico de la iglesia. La ceremonia dura aproximadamente dos horas y media, el sermón o mensaje es por lo general corto (entre quince y veinte minutos) y está basado en el leccionario de la iglesia.

El énfasis en el culto participativo y corporativo está basado en la idea de que la *theosis* (divinización, definida como hacerse consciente del centro divino interno de los humanos) opera en el individuo, pero se logra a través del culto corporativo y es otorgada a la iglesia como un todo (Mar Theodosius 2000, 99).

Mientras que las iglesias no denominacionales atienden a aquellos que están en búsquedas religiosas, la iglesia malankara siria enfatiza el culto comunitario del iniciado. De acuerdo a la doctrina de la iglesia: "Uno puede conocer las riquezas espirituales del culto solo a través de la total y repetida participación en una comunidad cultivada en la misma tradición litúrgica" (Mar Theorosius 2000, 101), ya que "la eucaristía jamás fue pensada para los no creyentes o los no bautizados" (Verghese 1967, 20). Esto significa también que, al igual que en otras iglesias ortodoxas, el culto no es accesible de manera no mediada al no iniciado.

La iglesia Mar Thoma estadounidense

La denominación Mar Thoma tenía en 2007 varias diócesis y parroquias regadas por toda la India y en muchas otras partes del mundo y se estima que pertenecían a ella más de 900.000 personas (Mar Thoma Syrian Church 2007). Su administración, sin embargo, seguía siendo centralizada: El Metropolitano de la iglesia y el sínodo de obispos asentados en Kerala mantenían el control sobre la red global. Todos los achens (sacerdotes) son enviados desde Kerala a las distintas parroquias a otras partes de la India y al resto del mundo para cumplir periodos de servicio de tres años de duración. El resultado ha sido una notable uniformidad en el ritual y las prácticas organizacionales de las parroquias Mar Thomas en distintos países. La denominación estadounidense permanece así mismo con la vista puesta en Kerala y dominada y liderada por inmigrantes que crecieron en Kerala. La primera parroquia Mar Thoma en los Estados Unidos fue fundada en 1976 en la ciudad de Nueva York. La diócesis de América del Norte y la de Europa fueron formadas en 1988 y en 2012 respectivamente, de acuerdo a la página de la iglesia en internet, hay cincuenta y tres parroquias y congregaciones Mar Thoma en Estados Unidos que sirven a 23.000 individuos de 5.755 familias Mar Thoma residencialmente desperdigadas.

La primera ola de inmigrantes Mar Thoma a los Estados Unidos fue principalmente de enfermeras y sus familias provenientes de Kerala. Muchos de los maridos de estas enfermeras se emplearon en trabajos "de cuello azul" en fábricas, al menos inicialmente, porque muchos carecían de conocimientos del idioma inglés y de educación profesional. Sin embargo, a estas primeras familias les fue bien en términos económicos, porque las mujeres trabajaban muchas horas al día y la enfermería era una profesión lucrativa en los años 70 y 80, particularmente si se estaba dispuesto a trabajar horas extra. Hacia finales de los 90 hubo una nueva ola de inmigración Mar Thoma, alimentada principalmente por gente que buscaba trabajo en el sector de las tecnologías de la información. Para ese entonces, la segunda generación de la primera ola contaba con activistas

que querían reformar la iglesia y muchos la estaban abandonando. Aunque los inmigrantes de los 90 tenían generalmente la misma edad que los de segunda generación de la primera ola, entre los primeros había grupos vehementemente opuestos a las reformas. Los nuevos inmigrantes querían evitar los conflictos intergeneracionales que estaban sacudiendo a la iglesia y detener el éxodo de la segunda generación sumergiendo a sus hijos en el idioma y la cultura de su denominación tradicional.

Como la generación inmigrante y los líderes están interesados en mantener la herencia apostólica y la tradición litúrgica, la iglesia Mar Thoma, a diferencia de otras iglesias provenientes del este de Asia en los Estados Unidos, productos más recientes del evangelismo estadounidense en Corea y China, no permite una ceremonia separada para los jóvenes de la segunda generación: se exige a padres e hijos participar juntos en el culto litúrgico. Como una concesión a padres e hijos que han crecido fuera de Kerala y no tiene fluidez en el idioma Malayalam, algunas parroquias fuera de Kerala ahora ofician servicios cada dos domingos en inglés con una liturgia traducida. La iglesia Mar Thoma exige a todos los candidatos a sacerdotes que sepan Malayalam y que aprendan la liturgia en esa lengua, también deben asistir al seminario en Kerala. Como consecuencia, hay muy pocos pastores Mar Thoma estadounidenses de segunda generación. En cualquier caso, los estadounidenses de segunda generación de Mar Thoma son un grupo pequeño y a diferencia de los cristianos provenientes del este de Asia, no cuentan con los números o los recursos para formar sus propias iglesias. Debido a las diferencias históricas y a las tensiones entre las denominaciones cristianas sirias, estas no están en "completa comunión" las unas con las otras, es decir, mutuamente no aceptan que cada una pueda mantener la esencia de la fe cristiana, y no hay iglesias cristianas pan-sirias. También hay pocas iglesias no denominacionales estadounidenses originarias de la India que atiendan a la segunda generación de inmigrantes. Por lo tanto, los jóvenes cristianos siríacos de orientación religiosa deben escoger entre permanecer en la iglesia de inmigrantes o ir a iglesias no provenientes de la India.

A diferencia de otros jóvenes estadounidenses de origen asiático, para quines la familia es lo más influyente en lo relativo a la religión (Park y Ecklund 2007), la mayoría de los pertenecientes a las cohortes de más edad de los miembros de Mar Thoma de segunda generación en mi estudio indicaron que se "convirtieron al cristianismo" a través de sus vínculos a grupos e iglesias evangélicas cuando se mudaron de sus hogares paternos para ir a la universidad. Aunque mi estudio es cualitativo y no puede ofrecer el porcentaje de los que abandonaron la iglesia, todos los jóvenes de mayor edad que habían pasado por la universidad con los que hablé, indicaron que muchos de los pertenecientes a sus cohortes habían dejado la iglesia Mar Thoma. Este éxodo comenzó cuando se fueron de casa para asistir a la universidad, pero muchos no volvieron a la iglesia incluso cuando retornaron

a trabajar en empleos en las cercanías de sus hogares. Algunos se convirtieron en personas "sin iglesia", otros migraron a iglesias más grandes, predominantemente de blancos o evangélicas multirraciales, cerca de sus hogares. En palabras de Anu, una mujer joven de casi treinta años que había crecido en la iglesia Mar Thoma pero que ahora asistía a una gran iglesia evangélica multirracial:

> A medida que fui creciendo, comencé a ir a diferentes iglesias a ver qué tal eran… y siento que, una vez que vas a una iglesia distinta a Mar Thoma, mucha gente se aleja de la iglesia Mar Thoma… Como nuestra generación… la mayoría ya no va a la iglesia. Sí, muchos en verdad empezaron a ir a iglesias locales y se involucraron en ellas.

A partir del 2000, sin embargo, algunos activistas jóvenes evangélicamente influenciados por Mar Thoma comenzaron a retornar con el objetivo de servir de ministros para la segunda generación y para retar y transformar a la iglesia. Desde entonces, los miembros más jóvenes eligen, de entre otras, algunas ideas de la iglesia Mar Thoma. Los jóvenes líderes que dan clases en las escuelas dominicales, y que enseñan a otros jóvenes y a familias jóvenes, son los mismos que asisten, en algunos casos hasta el día de hoy, a grupos evangélicos universitarios como InterVarsity y grupos evangélicos de lectura de la Biblia como el Bible Study Fellowship, o a iglesias no denominacionales. Todas las clases y organizaciones en inglés de la iglesia Mar Thoma usan materiales de los grupos evangélicos. Por ejemplo, los cantos devocionales son tomados de materiales de las grandes casas editoriales evangélicas, como Indelible Grace, y las clases para Familias Jóvenes usan recursos de la serie Family Life. Tal como en el caso de las iglesias luteranas estudiadas por Ellingson (2997), los presupuestos teológicos de estas organizaciones, sus formas de devoción y educación, son muy diferentes a los de la iglesia Mar Thoma.

Métodos

Entre 1999 y 2003, y posteriormente entre 2006 y 2009, llevé a cabo investigaciones de campo y entrevistas para este proyecto en varios lugares de Estados Unidos y de la India. Asistí a los servicios de parroquias Mar Thoma en regiones del oeste y del este de los Estados Unidos por periodos de un año y medio y medio año respectivamente, e hice observación participativa y entrevistas. Dado que soy de origen cristiano de Kerala (aunque de una denominación distinta), podía entender y participar en los servicios de Mar Thoma. Adicionalmente entrevisté a miembros y pastores de Mar Thoma en cuatro parroquias del Medio Oeste y del Este. Asistí a tres conferencias nacionales en 2001, 2007 y 2008, en las que también hice entrevistas. Además hice entrevistas telefónicas, que me ayudaron a hacerme una idea de los asuntos a los que se enfrenta la iglesia Mar

Thoma a nivel nacional. Dado que trabajé a través de contactos en la iglesia, los individuos a quienes entrevisté en su mayoría asistían a los servicios de manera regular y eran activos dentro de la iglesia. A pesar de mis mejores esfuerzos, no pude hablar con individuos que habían dejado de asistir a los servicios de la iglesia Mar Thoma y que ya no mantenían contactos con sus miembros. En estos casos, o bien no tuve acceso a la información de contacto o aquellos con quienes logré hacer contacto, no mostraron interés en participar en el estudio. Esta es una limitación importante del estudio pues tales individuos parecen ser una porción significativa de la juventud de Mar Thoma y podían haber aportado una perspectiva importante sobre la iglesia. En total logré realizar ochenta y cuatro entrevistas con estadounidenses de primera y segunda generación pertenecientes a Mar Thoma y con *achens* Mar Thoma en los Estados Unidos, y cuarenta y nueve entrevistas en el sur de la India. Veinte de las entrevistas en los Estados Unidos fueron realizadas por asistentes de investigación cursantes de postgrado.

La discusión en este artículo se basa en gran medida en entrevistas con cuarenta y cinco estadounidenses de segunda generación Mar Thoma (veintiun mujeres y veinticuatro hombres) de edades entre quince y cuarentaicuatro años. Los participantes incluyen a cuatro individuos que asistían a otras iglesias regularmente, ocho que asistían a la iglesia Mar Thoma y también a alguna iglesia evangélica y dos individuos que no asistían a ninguna iglesia al momento de la entrevista. Treinta y un participantes asistían principalmente a la iglesia Mar Thoma cuando fueron entrevistados. Sin embargo todos, excepto uno, de este grupo habían asistido a servicios de iglesias evangélicas, a veces de manera regular y parecen haber tomado elementos del modelo evangélico de cristianismo. Con la excepción de dos chicas adolescentes (de quince y diecinueve años) que habían asistido a servicios evangélicos en compañía de sus padres o de amigos de la familia, todos en este grupo habían asistido a tales servicios mientras estudiaban en la universidad, trabajaban en otra ciudad o en algún otro periodo de sus vidas de jóvenes adultos.

Aunque estoy consciente de que existen diversos tipos de evangelicalismo cristiano, siguiendo a Ellingson (2007), Miller (1997) y otros, en este estudio hago uso de evangelicalismo no denominacional como un término genérico. Me atengo a tal término porque he escuchado ideas notablemente parecidas (con pequeñas variaciones) de miembros de segunda generación en las parroquias de distintas partes de los Estados Unidos, y de individuos que habían asistido a una amplia variedad de iglesias y grupos de lectura de la Biblia. Algunas de estas similitudes puede que tengan que ver con las redes internas Mar Thoma, donde tales creencias son compartidas y discutidas, pero también eran ideas sostenidas por individuos que no eran parte de estas redes. Las entrevistas tuvieron

una duración de una hora en promedio y fueron transcritas. Los nombres e información de identificación de los individuos han sido cambiados para proteger su confidencialidad. Analicé las entrevistas y las notas de campo de acuerdo a temas, siguiendo las líneas establecidas por Glaser y Strauss (1967) y Strauss (1987).

Perspectivas de la primera generación: las identidades religiosas y étnicas están entrelazadas

Aunque muy poco de lo que se ha presentado hasta aquí de la teología de devoción de Mar Thoma fue narrado en las entrevistas con la generación de inmigrantes, era evidente que muchos de ellos tenían una comprensión implícita de los elementos centrales del modelo religioso Mar Thoma. Para esta primera generación inmigrante ser cristiano estaba inextricablemente unido a ser sirio cristiano malayalis Mar Thoma. Hacían énfasis en que la iglesia Mar Thoma era parte de su herencia y en el valor de mantener el idioma, liturgia y tradiciones de la iglesia por esa razón, pero también porque encontraban esas cosas intrínsecamente hermosas y significativas. También señalaban la importancia de la comunidad de la iglesia en los Estados Unidos, la cual ofrecía apoyo emocional, social y espiritual en periodos difíciles en los que estaban lejos de sus familias en India.

En mis entrevistas en los Estados Unidos, la generación inmigrante por lo general se identificaba a sí misma como de la India, o más comúnmente, como Malayalis "viviendo en América". Tendían a minimizar las situaciones de racismo, viéndolas como incidentes de prejuicio aislados, pero en cambio hablaban del abismo cultural que a veces sentían cuando interactuaban con otros miembros de la sociedad en general. Algunos miembros de la primera generación habían asistido a iglesias locales cuando vivían en áreas en las que no había iglesia Mar Thoma. Algunos habían sido miembros de iglesias de blancos estadounidenses, pero las habían abandonado y comenzado a asistir a la iglesia Mar Thoma aunque tuvieran que trasladarse grandes distancias. Todos estos individuos indicaban que, aunque en las otras iglesias las congregaciones habían sido amistosas, nunca se habían sentido parte de la comunidad debido a las diferencias culturales.

Perspectivas de la segunda generación: entrelazar la etnicidad y la religión compromete a la espiritualidad

Aunque los miembros de Mar Thoma estadounidenses de segunda generación crecieron en la iglesia y asistían regularmente a sus servicios durante su

niñez y adolescencia, entendía la relación entre la etnicidad y la religión de manera diferente a la generación inmigrante. Como muchos otros grupos estadounidenses de segunda generación orientados religiosamente (S. Kim 2010; Kibria 2008; Yang y Ebaugh 2001), casi todos los miembros de la segunda generación asistían regularmente a la iglesia (Mar Thoma o alguna otra iglesia no-étnica), separaban su identidad religiosa de su identidad de la India o Mar Thoma y consideraban su identidad cristiana como la principal. Tal como me decía Sheila: "Ser cristiana es más importante que ser de Mar Thoma. Mar Thoma es una parte secundaria de lo que soy. Ser cristiana es lo primero y principal, saber que nuestro señor y salvador es Jesucristo. Solo después de eso viene mi ser Mar Thoma".

Debido a la idea de que el propósito de asistir a la iglesia es desarrollar una relación más cercana con Dios ("la devoción es un asunto de uno mismo y de Dios y de nadie más" es un tema que escuché recurrentemente) y no para formar vínculos sociales, la naturaleza de orientación comunitaria de la iglesia es vista como un atenuante de su objetivo espiritual. Muchos jóvenes parecían sentir que la iglesia Mar Thoma era solo un sitio "de reunión social" y no una comunidad de fe unida por la devoción. Eran críticos de amigos que, creían, solo asistían a la iglesia Mar Thoma por razones sociales. Por ejemplo, Anu (quien había abandonado la iglesia Mar Thoma) decía despectivamente: "tengo muchos amigos que todavía asisten a iglesias de la India porque quieren que sus niños crezcan con otros niños de su mismo tamaño y color y quién sabe qué más. Y yo siento… yo no siento que eso sea necesario".

Todos los individuos que hacían estas críticas, contraponían la iglesia Mar Thoma a las iglesias evangélicas no denominacionales. Por ejemplo, Manju decía: "Vas a la iglesia a aprender sobre Dios, a acercarte a él, sentir su presencia y renovarte. No para todas estas cosas políticas y sociales". Lo que a ella le gustaba de Millbury, una gran iglesia no denominacional a la que ahora asistía con su familia, era que podía "enfocarse solo en Dios", porque "no tengo que pensar en nadie más, no tengo que preocuparme por lo que otros piensen o digan de mí". En resumen, la segunda generación veía la etnicidad y los vínculos sociales como una distracción en el camino al logro de metas espirituales.

La barrera lingüística era otro obstáculo para el crecimiento espiritual mencionado por varios jóvenes. Incluso miembros de la segunda generación como Mary, que sabía malayalam bastante bien, mencionaban la barrera lingüística a la que se enfrentaba cuando asistía a servicios en Malayalam:

> Yo entiendo el malayalam y todo, pero para mí, para realmente adorar a Dios y rezar a Dios, lo tengo que hacer en inglés. Sé malayalam, pero cuando rezo desde el fondo de mi corazón, es en inglés… Ya sabes, los padres siempre están diciendo que bueno, los niños deberían aprender malayalam. Pero una quisiera

preguntarles, es como si, mamá ¿tu serías realmente capaz de sentir el Espíritu Santo dentro de ti si cantaras una canción en inglés en vez de malayalam?

Una iglesia étnica no es una iglesia cristiana

En fuerte contraste con los estadounidenses cristianos provenientes del este asiático, que aparecen como articuladores de un sentido fuerte de marginación racial (Alumkal 2003; Min 2010, 152; Yep et al. 1998), muchos jóvenes de Mar Thoma se referían a su estatus racial tan solo indirectamente. Aunque mostraban conciencia de ser racialmente diferentes o "marrones", solo una pequeña minoría (seis) de mis entrevistados relataron incidentes racistas, por lo general como algo a lo que tuvieron que enfrentarse cuando crecían, o como resultado de encuentros aislados con gente prejuiciada. De nuevo, a diferencia de los entrevistados estadounidenses del este de Asia, quienes hablan de sentirse marginados en las iglesias evangélicas grandes (Alumka 2003; Min 2010; Jeung 2005; Yep et al. 1998), los jóvenes Mar Thoma que asisten a las grandes iglesias no denominacionales indican sentirse felices y bien integrados. Jóvenes que asisten a la iglesia Mar Thoma y que tiene amigos que la han abandonado por iglesias evangélicas, describen a estos como miembros activos y en posiciones de liderazgo de esas iglesias. En vez de subrayar, o incluso simplemente señalar sus diferencias étnicas o raciales con la sociedad en general, en las entrevistas los miembros de Mar Thomas nacidos en los Estados Unidos, implícita o explícitamente, contrastaban sus identidades "americanas" y su comodidad en el trato con individuos de diversos grupos étnicos y raciales, con la insularidad de sus padres. Luego de releer cuidadosamente las transcripciones de las entrevistas, me di cuenta de que ello iba más allá de simplemente mostrar que, a diferencia de sus padres, son "americanos" de mente abierta. Más importante para ellos es demostrar que entienden que el pluralismo es un indicador crucial del ser "verdadero" cristiano (de nuevo, en contraste con sus padres). Esto también puede ser visto en la importancia que le dan a que la iglesia sea "abierta".

Viju, que asistía a una iglesia no denominacional, ponía el énfasis en el valor de la devoción junto a personas de otras culturas. Cuando se le preguntó por qué tal cosa era importante, respondió:

> La razón principal es, quiero decir, el cielo será multicultural. Y por lo tanto, ya sabes, una de las cosas que siempre decimos de nuestra iglesia es que queremos que la gente anticipe cómo será el cielo y el cielo no será igual que cuando uno venera junto a gente que es igual a uno, pero con gente de todas las proveniencias. Como dice en la Biblia, tribus, lenguas, ya sabes, de todas las naciones.

Satish era un joven de veinte y tantos años que asistía tanto a Mar Thoma como a una iglesia no denominacional. Estaba buscando un seminario porque le interesaba dedicarse al ministerio religioso a tiempo completo y quería convertirse en pastor. Decía que a largo plazo quería pertenecer a una iglesia que se basase "estrictamente en la fe" ya que sentía que el "aspecto político" de la iglesia Mar Thoma era una barrera para el crecimiento espiritual. Continuaba explicando:

> Satish: Y no puedo… no puedo. No me veo a mí mismo en ese, en ese tipo de entorno.
>
> LKM[9]: Ajá, entonces… ¿en qué tipo de entorno te ves a ti mismo? ¿Sería importante para ti tener una iglesia que incluyera a otros Malayalis, o…?
>
> Satish: Ah… sí. Sería bonito, tener a otro Malayalis… pero para mí tiene que ver con… culturas mezcladas… todo el mundo… uniéndose… siento que con la iglesia [Mar Thoma] todo el mundo aquí, todo el mundo piensa que un día va ser solo gente Mallu [Malayali] allá en el cielo, ¡y eso es todo! [Risas] pero no puedo culparlos, porque todos llegaron de un país distinto… simplemente fue lo que se les enseñó… es duro. Pero la siguiente generación, sabemos mucho más, de modo que podemos pensar y hacer cosas fuera de lo establecido.

Satish, como Viju, hace énfasis en que el cielo será multicultural y que la presente generación reconoce la importancia de tener una iglesia "mezclada" que resulte de un compromiso entre gente de una variedad de orígenes, no solo Malayalis. Su explicación pone en claro que los jóvenes Mar Thoma nacidos en los Estados Unidos no ven a las iglesias mezcladas como un compromiso que tengan que aceptar porque no tengan suficientes miembros de la segunda generación para formar una iglesia étnica. En cambio Satish y Viju ven a las iglesias multirraciales como un mandato teológico de la Biblia. Esto en contraste con estadounidenses de segunda generación del este del Asia que aunque sostienen que las iglesias deberías abandonar sus lenguas y prácticas étnicas y que deben estar abiertas a todos, aún prefieren mantener una membrecía en su mayor parte étnica. Es interesante que Rebecca Kim (2011) recientemente señalara que la segunda generación de coreanos estadounidenses haga uso del mismo versículos del Libro del Apocalipsis (7:9) al que se refiere Viju (gente "de todas las naciones, tribus y lenguas" orando juntos en el cielo) para afirmar que la Biblia indica que las divisiones étnicas continuarán hasta el fin de los tiempos, ¡y que por lo tanto las iglesias étnicas están justificadas!

En cambio vemos que en la interpretación de Viju y Satish, el versículo citado significa que las iglesias no deben ser étnicas sino multirraciales. Pero una iglesia multirracial necesariamente significaría que muchas de las tradiciones Mar Thoma, que son asequibles solo a los iniciados, tendrían que ser abandonadas. Viju y Satish crecieron en dos iglesias Mar Thoma diferentes (Viju

9 Esta entrevista fue hecha por Laurah Klepinger-Mathew, mi asistente de investigación.

en el medio oeste y Satish en la costa este de los Estado Unidos) y ambos fueron entrevistados en 2008-2009. Varios otros jóvenes entrevistados después de 2007 también afirmaron la importancia de tener iglesias multiculturales, porque "el cielo será multicultural". No escuché esta justificación teológica en particular de miembros de la segunda generación entrevistados antes de ese año, aunque también estos afirmasen la importancia de tener una iglesia "abierta" y no-étnica. Esto puede deberse al reciente giro al multiculturalismo dentro de las grandes iglesias evangélicas y puede indicar que los jóvenes están siendo influidos por los discursos de estas iglesias (Emerson 2009).

Incluso aquellos que permanecen en la iglesia critican su naturaleza étnica y cerrada. Por ejemplo, Jacob declaraba, "creo en abrir nuestras puertas a todos. La fe Mar Thoma no lo hace. Está muy orientada a ser una iglesia de puertas cerradas. Para mí, eso no es ser muy cristiano". Jacob se refiere a la incomodidad que siente la generación de inmigrantes con que miembros de la comunidad local entren en la iglesia. De manera similar Anisha sostenía que los jóvenes de su iglesia sentían que era importante para la congregación Mar Thoma no ser "tan cerrada". Continuaba:

> Creo que esto va a requerir [atravesar] la barrera del idioma. Definitivamente vamos a necesitar oficiar servicios en inglés si queremos abrirnos a la comunidad más amplia. Así que cambiar el idioma, y luego hay mucho [más] que también será necesario hacer para abrir las mentes de la generación más antigua.

Anisha pone el énfasis en la importancia de tener servicios religiosos en inglés de modo que sean accesibles a miembros de la comunidad estadounidense más amplia. Al igual que Jacob, ella también ve la mentalidad de la generación inmigrante como una barrera importante para lograr una iglesia "abierta". Nos podemos percatar de que, desde la perspectiva de la segunda generación, la etnicidad no solo representa una distracción espiritual, sino que las iglesias étnicas como Mar Thoma son de hecho anti-cristianas por no ser abiertas a otros grupos étnicos y raciales.

Las características étnicas de la iglesia como algo negativo

Otras características étnicas de la iglesia, como su liturgia, son también el blanco de muchas críticas. Muchos de la generación nacida en los Estados Unidos comparan negativamente la devoción litúrgica de la iglesia Mar Thoma con la de las iglesias evangélicas a las que han asistido. Dicen que en Mar Thoma la devoción es "repetitiva", "aburrida", "regimentada" y "muerta", en contraste con la devoción en las iglesias no denominacionales, que describen como

"encendidas para Cristo", "inspiradoras", "asombrosas" y "apasionadas". Algunos otros también comparaban el mesurado estilo de la iglesia Mar Thoma con lo que describen como "devoción libre" (en la que la gente se pone de pie y aplaude durante el servicio). Reeba, una mujer de veintinueve años madre de dos niños, decía: "Siento que al ser una iglesia de la India eso me inhibe porque si levanto las manos, alguien va a decírselo a mi mamá algo así como, oh ¿es ella es pentecostal o qué? Así que adorar libremente es un asunto importante, ya sabes".

Muchos de la segunda generación también parecen sentir que la generación de sus padres percibe la religión como un rito étnico o mágico y cuestionan si en verdad tienen una relación personal con Jesús. Por ejemplo, de acuerdo a Ravi, un joven veinteañero:

> Tenemos la generación de los padres, ya sabes, y… no sé si han aceptado a Jesús como su salvador ¿sabes? Sino [que simplemente hacen] las cosas ritualistas como venir a la iglesia, mandar a los niños a la escuela dominical, cantar en el coro. Todo eso es grandioso, pero ¿tienes una relación personal?

Al igual que otros en la iglesia, Ravi veía la religión de sus padres tan solo como una superficial "Iglesia de los Domingos", en vez de como algo más profundo y personal.

No ser "espiritualmente alimentado" por la iglesia

Otra queja común entre los jóvenes de la iglesia Mar Thoma era que no estaban siendo "espiritualmente alimentados" y que no experimentaban ningún "crecimiento espiritual". Esta crítica se refería principalmente a la naturaleza de los sermones de los achens de Mar Thoma que venía de la India que no hablaban suficientemente bien el inglés y carecían de conocimiento del contexto estadounidense y que por lo tanto hacían prédicas poco relevantes para las vidas de los miembros. Por ejemplo Chris, que además de Mar Thomas asistía a los servicios de una iglesia no denominacional, explicaba que, aunque le gustaba asistir a Mar Thoma por la comunidad que encontraba en ella, en cambio llenaba sus necesidades espirituales en la iglesia no denominacional. De acuerdo a Chris, "Pasas en la iglesia dos horas pero el mensaje dura tan solo quince minutos. Así que sentí que no estaba siendo alimentado. Quería sentirme comprometido con el mensaje. Quiero un mensaje evangélico de la Biblia". Alex explicaba así el éxodo de jóvenes de la iglesia: "Buscaban más, en el sentido de que querían ser alimentados espiritualmente. Porque cada domingo venían y escuchaban un sermón que no les tocaba, no les enseñaba nada, solo les hacía sentir mal". Amalia se enfocaba en la falta de habilidad de los achens de la India para relacionarse con la vida y dificultades de los jóvenes:

> Los sacerdotes que llegaban de Kerala, ellos no tenían ni idea de lo que pasaba aquí. No saben lo que es la vida en las universidades. No saben cómo es la vida social aquí. ¿Cómo podrían relacionarse con nosotros? Conocen la Biblia, pero tienen que ser capaces de relacionar la Biblia con lo que sucede en la vida normal. Para poder guiarnos y decirnos, lo que han hecho aquí está mal, lo que han hecho aquí está bien.

Reeba había asistido a servicios de una iglesia Calvary[10*] cuando estudiaba en la universidad y daba importancia a tener una relación prolongada con el pastor y a escuchar sermones que tuviesen aplicación práctica en su vida:

> Creo que lo más grande de la iglesia Calvary durante los cinco años que asistí a ella fue tener un solo pastor. Fue *tan* maravilloso. Construyes tu relación con él, llegas a conocer su estilo de enseñanza… Y lo otro es que todos los mensajes que escuchábamos en la iglesia Calvary estaban relacionados con nuestras vidas. De modo que todos los días íbamos con la convicción de que algo debía cambiar en nuestras vidas para hacerla más como la de Cristo. Te llegaba el mensaje. En cambio en Bethel [la iglesia Mar Thoma a la que pertenecía Reeba], el mensaje es más algo así como que Dios es bueno, y no me quedaba claro cómo eso se aplicaba a mi vida.

Varios de los jóvenes fueron muy críticos con el mensaje teológico de los sermones y lo que, según ellos, eran herejías predicadas por la iglesia. Alex, quien continua en Mar Thoma por lealtad a la iglesia de sus padres, admitía que "la enseñanza aquí no es buena, no creo haber escuchado un solo sermón de nuestro reverendo actual que me impactase de manera alguna. Se debería predicar sobre Jesucristo *todos* los domingos en nuestra iglesia, pero no es así." Preeti, treintañera con tres niños pequeños, asiste a una iglesia no denominacional a la que dice que adora. Dice que abandonó la iglesia Mar Thoma porque "el evangelio de Jesucristo no era predicado desde el púlpito." Y añade:

> He sido testigo de herejías, cosas completamente opuestas a los fundamentos de la iglesia cristiana. Los de Mar Thoma deberían creer que Jesucristo es el hijo de Dios, el único camino al cielo, al Padre, al perdón de los pecados, el aliento de la vida… había allí un sacerdote que creía en algo fundamentalmente diferente, creía que había varios caminos al cielo. Que Jesucristo es *una* de las maneras, no *la* manera, no *la* verdad y *la* vida.

Mary siente que la iglesia Mar Thoma no pone suficiente énfasis en el evangelio y se pregunta: "¿a cuántos de nosotros se nos pide ir a nuestros puestos de trabajo y compartir? ¿Qué tan cómodos podemos sentirnos como para invitar a la gente a nuestra iglesia? No se nos incentiva a que lo hagamos. Y esto es parte del gran llamado del evangelio, es lo que nos pide que hagamos". Muchos jóvenes también se quejaban de que la iglesia no se ocupara y tomara partido claro en

10 *Calvary Chapel*, una de las grandes iglesias evangélicas no denominacionales de los Estados Unidos, fundada en 1965 en California. *(N. del T.)*

asuntos contemporáneos como la evolución, el bautismo de niños, el aborto, la homosexualidad y las relaciones pre-matrimoniales. Por ejemplo, Tom decía:

> Creo que en la actualidad la iglesia Mar Thoma no tiene una postura fuerte en un montón de temas claves. Por ejemplo, ¿qué papel tiene la evolución en todo? ¿Qué hay del creacionismo? ¿Por qué bautizamos a nuestros niños? Son muchos porqués. ¿Por qué cantamos en la liturgia? ¿Por qué tenemos una liturgia?... [Queremos] más doctrina, más teología, enfocarnos más en, digo, cuáles *son* los asuntos.

Valorando los beneficios sociales de la iglesia

A pesar de las críticas a cómo las características "étnicas" de la iglesia Mar Thoma eran un obstáculo para el crecimiento espiritual, la mayoría de los estadounidenses Mar Thoma de segunda generación, incluso aquellos que habían abandonado la iglesia, hablaban de cuanto habían disfrutado, por razones sociales, ser parte de una congregación de la que eran los jóvenes. Para ellos la comunidad de la iglesia había sido como su familia extendida. Dado que los padres solía ser muy restrictivos, no permitiéndoles ir a las casas de sus compañeros de clases, la iglesia era el único lugar de libertad en el que podía pasar tiempo con los amigos. Reeba lo recuerda así: "Los padres te regañaban, te regañaban lo padres de los amigos, era todo muy comunitario. Y yo lo adoraba. ¡Lo adoraba completamente!" Los jóvenes que asistían a una universidad local y que por lo tanto seguía asistiendo a la iglesia Mar Thoma, hablaban entusiasmados por reconfortante entorno juvenil. Comparando su vida en los Estados Unidos con la de sus padres en la India, Rekha, una joven de diecinueve años, decía, "Tenemos vidas distintas y nos enfrentamos a pruebas distintas a las que nuestros padres tuvieron que enfrentar y por lo tanto nos hacemos preguntas distintas". Pero ella encontraba respuestas a esas preguntas en el grupo de jóvenes Mar Thoma. Concluía Rekha: "Si no fuera por los jóvenes, no querría ir a la iglesia. Son mi segunda familia".

Varias personas de la primera generación también hablaron de cuanto apreciaban la manera en la que los miembros de la iglesia se unían en tiempos de dificultades. Shelby, un treintañero que solo ocasionalmente asistía a los servicios de Mar Thoma, recordaba como la comunidad de la iglesia los había ayudado a él y a su madre cuando su padre falleció: "Me gusta que cuando ocurre alguna tragedia o algo así, la iglesia Mar Thoma es muy buena uniéndose en torno a eso. Llaman a la persona, todo el mundo acude y preparan una cena y tienen una sesión de oración y esto y aquello. Eso es muy, pero muy reconfortante".

La orientación comunitaria y la naturaleza familiar de la iglesia fue el factor de motivación primario para que algunos de los miembros de la segunda generación continuaran asistiendo a los servicios religiosos (a veces asistiendo también en paralelo a servicios de iglesias no denominacionales), regresaran para ayudar a otros jóvenes o para que sus niños crecieran dentro de la iglesia. Alex decía que había permanecido en Mar Thoma a pesar del hecho de que la mayor parte de su cohorte acudía a otras iglesias. Su padre le había enseñado que "tu iglesia es tu familia" y por lo tanto sentía que era su responsabilidad ser el tutor de otros "chicos jóvenes" de la iglesia. De igual manera declaraba Ravi:

> He asistido a sesiones de un estudio de la Biblia llamado BSF, *Bible Study Fellowship*. Y allí es donde me convertí en cristiano. De modo que me hice cristiano fuera de la iglesia. Pero… todavía voy a la iglesia. Por la BSG, por los lazos familiares y por todos esos chicos de la iglesia.

Suja, una joven casada y madre de un niño, hablaba sobre como el haberse casado había cambiado sus ideas sobre a cuál iglesia debía asistir:

> Quiero decir, es interesante porque, antes de casarme fui a un millón de iglesias no denominacionales diferentes. Pero después de casarme y pensar en, bueno, dónde me gustaría tener una familia, ahora estoy inclinándome más hacia la iglesia Mar Thoma de la India.

Continúa diciendo Suja que este cambio de perspectiva no solo se ha debido a razones familiares, sino también a que ella y su marido sentían que tenían la capacidad de ayudar a los jóvenes de la iglesia:

> Hemos hablado sobre, por ejemplo, como hay mucha gente joven en las iglesias ahora, que simplemente están, ya sabes, alejándose de ellas… y sentimos, quiero decir, por lo menos yo siento que… esa es gente a la que podemos llegarles de una mejor manera, porque nosotros hemos pasado por esa experiencia. Así que creo que tenemos algo… algo único que ofrecer a la iglesia Mar Thoma… algo diferente a lo que podríamos ofrecer, por ejemplo, a una iglesia totalmente interdenominacional, intercultural.

Algunos jóvenes también afirmaron que permanecían en la iglesia Mar Thomas para complacer a sus padres o para mantenerse cerca de los amigos. Johnny dijo que había pensado cambiar de iglesia luego de casarse, pero "no creo que en realidad lo considerase seriamente, porque no quiero defraudar a mis padres". Sarah, quien acudía a una iglesia no denominacional y sólo asistía a la iglesia Mar Thomas una vez al mes con su marido, decía que la razón por la que continuaba haciéndolo era para mantenerse en contacto con la cultura de la India, el idioma Malayalam y sus amigos, y añadía: "Pero espiritualmente, en lo que respecta al crecimiento espiritual, queremos seguir asistiendo a la iglesia a la que vamos ahora". También Raju, que asistía a una iglesia no denominacional con su esposa casi todos los domingos, describía el tiempo que había pasado en la iglesia Mar Thoma de esta forma: "Era una comunidad social y nos divertíamos

mucho relacionándonos y haciendo fiestas en la iglesia. Pero teníamos muy poco crecimiento espiritual". Los comentarios de Sarah y Raju apuntan a una tensión compartida por muchos jóvenes Mar Thoma nacidos en los Estados Unidos quienes han absorbido el paradigma individualista evangélico y que por un lado sienten necesidades sociales y culturales y por el otro necesidades espirituales. Aquellos que permanecían en la iglesia Mar Thoma apreciaban la comunidad étnica y el apoyo social que la iglesia proporcionaba, pero sentían que la iglesia y los servicios religiosos proporcionaban un ambiente óptimo para el desarrollo espiritual.

Valorando la etnicidad, pero en ambientes seculares

Esta tensión es particularmente aguda entre los miembros Mar Thoma de la segunda generación porque estos valoran la herencia de Kerala. Muchos se han casado con otros miembros de la comunidad y al igual que en el caso de sus padres, casi todos sus amigos cercanos pertenecen a alguna de las denominaciones sirio cristianas. Luego de decirme que su identidad cristiana era más importante que su identidad de la India, Sarah me contaba lo que apreciaba de la cultura de ese país: "El respeto por los mayores, el énfasis en la familia. Yo disfruto cuando viajo de regreso a la India. La comida, la gente, todo eso. Los valores, me imagino. Creo que la cultura allá es muy diferente de la cultura americana y cuando regreso a la India, me siento como en casa". Y añadía:

> Quiero que mis niños mantengan los valores de la India, que sepan que son de la India, que sepan de donde vienen y que mantengan un contacto cercano con la cultura India. Por ejemplo, en el tema de los matrimonios, nosotros valoramos mucho casarse y mantenerse casado, y tenemos nuestro tiempo para casarnos y muchas otras cosas que no son iguales en la cultura americana.

Sin embargo, a diferencia de sus padres, los miembros de Mar Thoma nacidos en los Estados Unidos, sentían que sus objetivos espirituales se debilitaban si estos eran mezclados con metas seculares, tales como el aprendizaje del idioma o el mantenimiento de vínculos étnicos. En palabras de Sanjay, "Apoyo todo el tema del Malayalam. Aprender cinco idiomas, me da igual. Pero la iglesia no es el lugar para aprender idiomas. Enséñalos en casa. Pero eso no está sucediendo". Miriam, quién tenía sentimientos encontrados con respecto a la iglesia Mar Thoma, pero permanecía en ella por deseo de su marido, expresaba claramente incomodidad por la mezcal de etnicidad y religión:

> No me malinterpretes. *Amo* mi cultura. Soy más de la India que muchos de mis amigos… Pero no creo que la cultura y el cristianismo tengan que ir de la mano. Creo que puedo enseñarles [a mis hijas] la tradición de la India y de nuestros

> ancestros sin comprometer su fe. Y a veces creo que cuando voy a la iglesia Mar Thoma eso es realmente lo que estoy haciendo.

Podemos ver claramente el concepto de una religión "no-étnica" en el modo en el que Miriam entiende la relación entre cultura y cristianismo. Ella arguye que mantener las tradiciones de Mar Thoma comprometería la fe cristiana de sus hijas. De igual manera Sarah, quien habla tan elocuentemente de su aprecio por la cultura de la India, es clara al afirmar que cuando tenga niños, los mandará a la escuela de domingo en la iglesia no denominacional a la que asiste en este momento.

> No los mandaría a la iglesia Mar Thoma… porque, por sobre la cultura, la identidad y todo eso, tenemos una identidad en Cristo y el crecimiento espiritual necesita ser parte de ello. Y creo que esta iglesia [no denominacional] ofrece eso. Todavía haría cosas con gente de la India. Tengo primos. Hacemos muchas cosas, pero tienes que estar anclado en la palabra de Dios y creo que la iglesia Mar Thoma no ofrece eso.

En otras palabras, ésta segunda generación que ha abandonado la iglesia Mar Thoma ha intentado resolver la tensión entre su aprecio por su legado étnico y su oposición a las iglesias étnicas arguyendo que no necesitan ir a la iglesia para estar con gente de su misma etnia. Pueden hacerlo fuera de la iglesia, lo que significa que pueden atender sus necesidades espirituales en la iglesia y sus necesidades sociales y culturales a través de reuniones seglares. Por ejemplo, tal como se ha mencionado, Anu, quien asistía a una iglesia no denominacional, era despectiva respecto a sus amigas que continuaban asistiendo a la iglesia Mar Thoma para que sus niños tuviesen contacto con la comunidad Malayali. Respondiendo a la pregunta de si ella regresaría a la iglesia Mar Thoma una vez que tuviera niños, dijo:

> Sé que siempre tendré a la comunidad Malayali… Pero no, quiero decir, no quiero que mis niño crezcan en la iglesia Mar Thoma… o en una iglesia de la India per se. Crecerán rodeados por… [niños de amigos Malayali]. Ninguno de nosotros va a la iglesia los domingos juntos. Pero nos vemos en reuniones sociales, por ahí, en cenas y cumpleaños y cosas así. Así que siempre estarán con otros niños [Malayali].

De igual manera Tony, un joven treintañero, me dijo que había dejado a la iglesia Mar Thoma por su "hipocresía" y había ido a la iglesia Calvary por un tiempo. Al momento de su entrevista conmigo, se describía a sí mismo como "básicamente sin iglesia". Sin embargo, muchos de sus amigos cercanos eran cristianos siríacos, y decía que todavía se mantenía en contacto con ellos a través de encuentros en eventos seculares. Tony tampoco veía la necesidad de asistir a la iglesia Mar Thoma para mantenerse dentro de su comunidad social.

Discusión

Vemos en esta selección de las entrevistas que los miembros de la generación de los nacidos en los Estados Unidos internalizaron la perspectiva individualista de la espiritualidad y el evangelismo contemporáneo y por tanto perciben las prácticas sociales, culturales e históricas de la iglesia Mar Thoma como una distracción de su misión espiritual. Hay tres razones principales por las que los miembros de la segunda generación internalizan las perspectivas evangélicas a pesar de haber asistido a la iglesia Mar Thoma en su infancia y juventud. Primero, los achens de Mar Thomas son incapaces de relacionarse con el contexto cristiano estadounidense en el que la segunda generación está inmersa. Segundo, los jóvenes nacidos en Estados Unidos aprenden sobre el cristianismo evangélico no solo asistiendo a las iglesias no denominacionales, sino también a través de la radio y la televisión cristiana y a través de internet. Por todo esto, se producen tensiones entre el carácter particular y los valores de la tradición Mar Thoma y los modelos de cristiandad en los Estados Unidos. Finalmente, he señalado que a partir de por lo menos el año 2000, los jóvenes han estado expuestos a la perspectiva evangélica en la misma iglesia Mar Thomas, ya que las escuelas de domingo y los programas para jóvenes de la iglesia son a veces dirigidos por miembros jóvenes de la segunda generación influenciados por el evangelismo.

Debido a su orientación evangélica, los jóvenes de Mar Thoma nacidos en los Estados Unidos separan su fe de su identidad sociocultural. Como resultado, aunque valoran su herencia y eventualmente se casan con otros cristianos siríacos, preservar la historia y la tradición de la iglesia Mar Thoma no es una prioridad para ellos. Tal como lo hallaban en las iglesias evangélicas, estos jóvenes esperan un servicio religioso emocionante, no litúrgico sino orientado a la búsqueda espiritual, con pastores que den un "mensaje" fuerte cada domingo y que pongan el énfasis en Jesucristo como *la* vía y no solo como *una* vía. También quieren mensajes que sean aplicables a sus vidas y que los ayuden a navegar a través de los temas candentes que deben confrontar hoy día. Por último, hacen énfasis en la importancia de que la iglesia sea "abierta" y "multirracial", y sienten que las iglesias étnicas no son en verdad cristianas. Estas interpretaciones contrastan con las respuestas más ambivalentes dadas por estadounidenses provenientes del este asiático de segunda generación sobre las iglesias étnicas (por ejemplo en Alumka 2001), y probablemente es una consecuencia de las diferencias de opciones disponibles en ambos grupos para formar iglesias étnicas evangélicas.

Las expectativas de la segunda generación de las iglesias Mar Thoma en los Estados Unidos se enfrentan a la forma ortodoxa de entender las prácticas

que ponen el énfasis en la devoción litúrgica por sobre el sermón, la integración de la comunidad social y cultural con la comunidad de fe y las bases históricas y apostólicas de la iglesia, en contraposición a su posición doctrinal en asuntos sociales contemporáneos. Debido a este enfrentamiento de perspectivas religiosas, gran parte de la generación nacida en los Estados Unidos cuestiona las credenciales religiosas de la generación inmigrante y de los achens y se encuentran insatisfechos con los aspectos fundamentales de la iglesia Mar Thoma.

Sin embargo, aprecian a los amigos y a la comunidad que la iglesia ofrece. En consecuencia, están atrapados entre lo que consideran sus necesidades espirituales y sus necesidades sociales. Anteriormente he identificado cuatro estrategias distintas que tales individuos adoptan para abordar ésta situación. Primero está un grupo algo mayor que había abandonado la iglesia en los años 90 (algunos ya no iban a ninguna iglesia, otros asistían a iglesias evangélicas), quienes mantenía pocos vínculos con la comunidad Mar Thoma más allá de su familia inmediata y que solo guardaban su identidad étnica en el hogar (no pude hablar con nadie perteneciente a este grupo). Hay también individuos de edades entre veinte y treinta años, como por ejemplo Anu, Preeti, Viju y Manju, quienes habían abandonado la iglesia Mar Thoma pero aún mantienen relaciones cercanas con gente de su misma edad dentro de la iglesia. Un tercer grupo, en la misma categoría de edad, al cual pertenecen Reeba, Alex, Ravi y Jacob, permanece en la iglesia pero, tal como hemos visto, son críticos de muchas de sus prácticas étnicas centrales. Muchos de ellos intentaron transformar su iglesia, pero al no lograrlo, se retiraron a subgrupos y organizaciones como "el grupo de parejas jóvenes", donde se encontraban con otros miembros de segunda generación de mentalidad similar. Un cuarto grupo, el de Satish y Chris, es más joven, veinteañeros, solteros y que estudian o trabajan. Estos individuos asisten a la iglesia Mar Thoma y a una iglesia evangélica todas las semanas, probablemente porque la falta de obligaciones familiares así se lo permite.

Hemos visto que la segunda generación de miembros de Mar Thoma creció y se benefició de las ventajas de una comunidad acogedora proporcionada por la iglesia étnica. Los individuos con los que hablé que habían dejado la iglesia no habían tenido niños, o bien sus niños eran aún muy pequeños. Asistían a la iglesia Mar Thoma de manera ocasional, tan solo a eventos especiales y permanecían en contacto con sus amigos y familiares cristianos siríacos. A pesar de la confianza que expresaban en que serían de capaces de sumergir a sus hijos en la comunidad de cristianos siríacos a través de eventos seculares, está por ser visto si en realidad serán capaces de proporcionar una comunidad étnica de apoyo para sus hijos a través de este tipo de contacto intermitente. La única persona del grupo que tenía un niño un poco mayor (de cinco años), expresó esa preocupación en la entrevista

y había enviado a su niño a la escuela bíblica de vacaciones Mar Thoma el verano anterior como una forma de mantenerlo "en contacto cultural y en contacto con la comunidad".

La situación de cada parroquia Mar Thoma difiere en algunas particularidades, dependiendo de la composición de la congregación (la proporción de inmigrantes versus los nacidos en Estados Unidos y sus respectivos antecedentes educativos y ocupacionales) y la naturaleza de la localidad (urbana o suburbana y si allí hay suficientes puestos de trabajo como para retener a los jóvenes). De modo que las perspectivas a largo plazo pueden variar. Independientemente de estas variaciones, es probable que la diócesis estadounidense de Mar Thoma sea sustancialmente transformada a través de la influencia de sus miembros estadounidenses a su vez influenciados por el evangelismo. Como la denominación está centralizada, un cambio en las parroquias estadounidenses probablemente cambiará las doctrinas tradicionales y las prácticas de la iglesia Mar Thoma como un todo. Se da además el caso de que algunas iglesias evangélicas estadounidense ahora tienen ramas en la India y los jóvenes Mar Thoma de habla inglesa en las ciudades de la India se sienten atraídos por iglesias que tienen conexiones con iglesias estadounidenses no denominacionales. En consecuencia, un conflicto entre dos paradigmas de religión también está teniendo lugar dentro de las parroquias Mar Thoma en la India.

Conclusión

Hoy en los Estados Unidos, la preponderancia del multiculturalismo significa que tanto los inmigrantes como sus hijos pueden hallar un sitio identificable en la sociedad estadounidense, al tiempo que conservan sus identificaciones étnicas y grupales (Dhingra 2007, 82). Al igual que la estructura denominacional que permitió que anteriores grupos étnicos se incorporasen a la sociedad estadounidense al mismo tiempo que mantenía sus diferencias religiosas, el multiculturalismo permite a los grupos contemporáneos hacerse estadounidenses permaneciendo o convirtiéndose en étnicos (Kurien 1988). La religión, por otra parte, se ha desprendido del componente étnico y se ha individualizado en la sociedad postdenominacional. He mostrado que en vez de "desculturizarse", como han sugerido algunos estudiosos respecto al Islam (por ejemplo Roy 2004), para los grupos protestantes desprenderse de lo étnico significa desprenderse de idiomas, teologías y culturas denominacionales étnicas, y adoptar la teología, la música y las prácticas devocionales de los evangélicos blancos de clase media alta. Más en general, algunos estudiosos han señalado que en el periodo contemporáneo, miembros de la segunda generación de una variedad

de tradiciones religiosas tienden a abrazar una religión individualista y basada en textos, con una teología minimalista y purificada de casi todas las prácticas rituales (Hervieu-Léger 2006, 64; Kurien 2007). En consecuencia, sostengo que los patrones de integración de inmigrantes en los Estados Unidos después de 1965 y sus descendientes son la imagen especular del caso de los inmigrantes europeos anteriores, con las dimensiones religiosas y seculares invertidas. Se esperaba de los hijos de los inmigrantes europeos que se asimilasen desprendiéndose de lo étnico y haciéndose individualistas en el ámbito secular y público, pero podían mantener sus comunidades, idiomas y tradiciones en el ámbito de la religión. La segunda generación contemporánea se incorpora a la sociedad estadounidense manteniendo su identidad étnica en contextos seculares, pero adopta identidades y prácticas religiosas individualizadas y desvinculadas de lo étnico.

¿Cómo afecta este cambio de paradigma la relación entre religión e integración de inmigrantes contemporánea en los grupos cristianos? Las barreras idiomáticas y culturales enfrentadas por los inmigrantes y el hecho de que experimentan su etnicidad y religión como entrelazadas, probablemente significa que la mayor parte de esta generación permanecerá dentro de las instituciones religiosas. En una sociedad denominacional las iglesias étnicas funcionan como espacios de integración. En una sociedad postdenominacional, sin embargo, las iglesias étnicas funcionan más como espacios de separación de la sociedad dominante. Si las iglesias étnicas continúan enfocándose principalmente en satisfacer las necesidades de la generación inmigrante, es más probable que la segunda generación de inmigrantes estadounidenses abandone sus iglesias étnicas. Los individuos que pertenecen a los grupos que no tienen la opción de formar iglesias de segunda generación pueden irse a las grandes iglesias evangélicas para satisfacer sus necesidades espirituales.

He sostenido que este proceso podría ser facilitado por el hecho de que los miembros de la segunda generación de grupos más pequeños pueden desarrollar diferentes estructuras de identidad debido a que no pueden segregarse a sí mismos en iglesias étnicas o formar subcomunidades en congregaciones más grandes, lo cual a su vez afecta su comodidad en comunidades religiosas no étnicas. Por ejemplo, los jóvenes Mar Thoma estadounidenses que asistían a grupos universitarios o iglesias evangélicas a menudo mencionaban que eran los únicos estadounidenses provenientes de la India en esos sitios. Como consecuencia, es probable que la visión del mundo de esos individuos fuera conformada más por organizaciones evangélicas blancas o interraciales que restaban importancia a la identidad racial, en vez de serlo por grupos cercanos de la misma etnia. Esto puede que explique la usencia de discurso racial o étnico y el énfasis en la importancia de iglesias multirraciales como manifestación de la identidad cristiana y

estadounidense de estos grupos, en contraste con grupos más grandes como los estadounidenses coreanos y chinos. Las iglesias multirraciales pueden ofrecer una ruta de incorporación a los miembros de segunda generación de grupos pequeños a través del cristianismo individualista. Los hijos de inmigrantes nacidos en los Estados Unidos puede que a su vez generen cambios en estas iglesias. Quizás una mera coincidencia que las mega-iglesias evangélicas hayan recientemente abrazado el multiculturalismo (Emerson 2009).

Mientras que los estadounidenses urbanos provenientes del este asiático son capaces de adoptar un evangelicalismo que resta importancia a lo étnico pero que preserva la comunidad étnica en las iglesias de segunda generación, la desvinculación de la religión y la etnicidad significa que los individuos de segunda generación que asisten a las grandes iglesias evangélicas tendrán que satisfacer sus necesidades sociales y culturales y las de sus hijos a través de reuniones étnicas seculares. Sin embargo, esta es una estrategia que requiere de mucho tiempo y trabajo y probablemente no es factible que se dé de manera regular entre aquellos con largas jornadas de trabajo. Sigue siendo incierto si los miembros recientes de las comunidades étnicas consecuentemente experimentarán una pérdida de la "cultura intrínseca" y la tradición comunitaria de los grupos étnicos y qué implicaciones tendrá esto para los grupos a largo plazo. Más en general, la universalización y globalización de las formas religiosas particulares pueden resultar en una eventual pérdida de muchas tradiciones religiosas, a medida que las prácticas, basadas en supuestos muy diferentes del modo dominante de entender la religión, son deslegitimadas.

Tal desvinculación entre la religión y la etnicidad también podría tener más amplias consecuencias. Pudiese resultar en la creación de una congregación genuinamente multiétnica y multirracial que, por su diversidad interna y mayores recursos, pueda ayudar a las minorías étnicas a superar las dificultades de vida y contribuir con procesos de incorporación más efectiva que las comunidades étnico-religiosas del pasado. Tales congregaciones multirraciales también pudiese ser que transformasen las relaciones raciales en la sociedad como un todo. Pero también existe el peligro de que las asambleas multirraciales de fe terminen siendo reuniones anónimas e impersonales, y en consecuencia sean incapaces de proporcionar a los individuos de las comunidades étnicas el apoyo que necesitan para integrarse de manera exitosa en la sociedad más amplia.

Referencias

Alba, Richard y Victor Nee. 2003. *Remaking the American mainstream: Assimilation and contemporary immigration*. Cambridge: Harvard University Press.

Alba, Richard, Albert J. Raboteau y Josh DeWind (editores). 2009. *Immigration and religion in America: Comparative and historical perspectives*. Nueva York: New York University Press.

Alumkal, Antony. 2001. Being Korean, being Christian: Particularism and universalism in a secondgeneration congregation. En: *Korean Americans and their religions: Pilgrims and missionaries from a different shore*, ed. Ho-Youn Kwon, Kwang Chung Kim y R. Stephen Warner, 181–191. University Park: Pennsylvania State University Press.

Alumkal, Antony. 2003. *Asian American evangelical churches: Race, ethnicity and assimilation in the second generation*. Nueva York: LFB Scholarly Publishing.

Bankston III, Carl L. y Min Zhou. 1995. Religious participation, ethnic identification, and adaptation of Vietnamese adolescents in an immigrant community. *Sociological Quarterly* 36: 523–534.

Basch, Linda, Nina G. Schiller y Cristina S. Blanc. 1994. *Nations unbound: Transnational projects, postcolonial predicaments, and deterritorialized nation-states*. London: Gordon and Breach Science Publishers.

Bellah, Robert N., Richard Marsden, William M. Sullivan, Ann Swidler y Steven M. Tipton. 1985. *Habits of the heart: Individualism and commitment in American life*. Berkeley: University of California Press.

Berger, Peter. 1967. *The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion*. Garden City, N.Y.: Doubleday.

Chai, Karen J. 1998. Competing for the second generation: English-language ministry at a Korean Protestant church. En: *Gatherings in diaspora: Religious communities and the new immigration*, ed. Stephen Warner y Judith Wittner, 295–332. Philadelphia: Temple University Press.

Chai, Karen J. 2004. Chinatown or uptown? Second-generation Chinese American Protestants in New York City. En: *Becoming New Yorkers: Ethnographies of the new second generation*, ed. Philip Kasinitz, John H. Mollenkopf y Mary Waters, 257–279. Nueva York: Russell Sage Foundation.

Dhingra, Pawan. 2007. *Managing multicultural lives: Asian American professionals and the challenge of multiple identities*. Stanford: Stanford University Press.

Ebaugh, Helen R. y Janet S. Chafetz. 2000. *Religion and the new immigrants: Continuities and adaptations in immigrant congregations*. Walnut Creek, Cal.: AltaMira Press.

Ecklund, Elaine H. 2006. *Korean American evangelicals: New models for civic life*. Nueva York: Oxford University Press.

Edwards, Korie. 2008. *The elusive dream: The power of race in interracial churches*. Nueva York: Oxford University Press.

Ellingson, Stephen. 2007. *The megachurch and the mainline: Remaking religious tradition in the twenty-first century.* Chicago: University of Chicago Press.

Emerson, Michael. "Managing racial diversity: A movement toward multiracial congregations." Trabajo presentado en la reunión anual de la American Sociological Association, San Francisco, California, 10 de agosto de 2009.

Emerson, Michael, and Christian Smith. 2000. *Divided by faith: Evangelical religion and the problem of race in America*. Nueva York: Oxford University Press.

Fisher, Timothy N. 2005. *In church with my ancestors: The changing shape of religious memory in the Republic of Armenia and the North American diaspora*. Disertación doctoral, University of Southern California, Los Angeles.

Foner, Nancy y Richard Alba. 2008. Immigrant religion in the U.S. and Western Europe: Bridge or barrier to inclusion? *International Migration Review* 42: 360–392.

Glaser, Barney G. y Anselm L. Strauss. 1967. *The discovery of grounded theory: Strategies for qualitative research*. Hawthorne, Nueva York: Aldine de Gruyter.

Gordon, Milton. 1964. *Assimilation in American life: The role of race, religion and national origins*. Nueva York: Oxford University Press.

Greeley, Andrew. 1972. *The denominational society: A sociological approach to religion in America.* Glenview, Ill.: Scott Foresman.

Heelas, Paul. 1996. *The new age movement: The celebration of the self and the sacralization of modernity*. Oxford: Blackwell.

Herberg, Will. 1960. *Protestant – Catholic – Jew: An essay in American religious sociology*. Garden City, N.Y.: Anchor Books.

Hervieu-Léger, Danièle. 2006. *In search of certainties: The paradoxes of religiosity in societies of high modernity.* Hedgehog Review 8: 59–68.

Hirschman, Charles. 2004. The role of religion in the origin and adaptation of immigrant groups in the United States. *International Migration Review* 38: 1206–1233.

Houtman, Dick y Stef Aupers. 2007. The spiritual turn and the decline of tradition: The spread of post-Christian spirituality in 14 countries, 1981–2000. *Journal for the Scientific Study of Religion* 46: 305–320.

Jasso, Guillermina, Douglas S. Massey, Mark R. Rosenzweig y James P. Smith. 2006. "The new immigrant survey 2003 round 1." Marzo 2011. Cosultado el 3 de marzo de 2011. http://nis.princeton.edu.

Jeung, Russell. 2005. Faithful generations: *Race and new Asian American churches*. New Brunswick: Rutgers University Press.

Kasinitz, Philip, John H. Mollenkopf, Mary C. Waters yJennifer Holdaway. 2008. *Inheriting the city: The children of immigrants come of age*. Nueva York: Russell Sage Foundation.

Kibria, Nazli. 2008. "The new Islam" and Bangladeshi youth in Britain and the US. *Ethnic and Racial Studies* 31: 243–266.

Kim, Rebecca Y. 2006. *God's new whiz kids?: Korean American evangelicals on campus*. Nueva York: New York University Press.

Kim, Sharon. 2010. *A faith of our own: Second-generation spirituality in Korean American churches*. New Brunswick: Rutgers University Press.

Kim, Rebecca Y. 2011. "Author meets Critics panel for Preserving ethnicity through religion in America: Korean Protestants and Indian Hindus across generations by Pyong Gap Min." Trabajo presentado en la reunión anual de la American Sociological Association, Las Vegas, Nevada, 19 de agosto de 2011.

Klassen, Pamela E. y Courtney Bender. 2010. Introduction: Habits of Pluralism. En: *After pluralism: Reimagining religious engagement*, ed. Courtney Bender and Pamela E. Klassen, 1–28. Nueva York: Columbia University Press.

Kurien, Prema. 1998. Becoming American by becoming Hindu: Indian Americans take their place at the multi-cultural Table. En: *Gatherings in diaspora: Religious communities and the new immigration*, ed. R.Stephen Warner y Judith G. Wittner, 37–70. Philadephia: Temple University Press.

Kurien, Prema. 2007. *A place at the multicultural table: The development of an American Hindusm*. New Brunswick: Rutgers University Press.

Mandaville, Peter. 2007. *Transnational Muslim politics: Reimagining the umma*. London: Routledge.

Mar Theodosius, Geevarghese. 2000. Eastern spirituality and identity of the Mar Thoma church. En: *The Mar Thoma church: Tradition and modernity*, ed. P. Alexander, 94–103. Tiruvalla: Malankara Mar Thoma Syrian Church.

Mar Thoma Syrian Church. 2007. *My Lord and my God: A documentary film on the faith journey of the Mar Thoma Syrian church*. Delhi: Mar Thoma Syrian Church, Diócesis de Delhi.

Maurer, Susan A. 2010. *The spirit of enthusiasm: A history of the Catholic Charismatic renewal*, 1967–2000. Lanham, Md.: University Press of America.

Miller, Donald. 1997. *Reinventing American Protestantism: Christianity in the new millenium*. Berkeley: University of California Press.

Miller, Donald. 1998. Postdenominational Christianity in the twenty-first century. *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 558: 196–210.

Min, Pyong Gap. 2010. *Preserving Ethnicity through Religion in America: Korean Protestants and Indian Hindus across Generations*. Nueva York: New York University Press.

Newfield, Christopher y Avery F. Gordon. 1996. Multiculturalism's unfinished business. En: *Mapping Multiculturalism*, ed. A. Gordon y C. Newfield, 76–115. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Park, Jerry Z. y Elaine H. Ecklund. 2007. Negotiating continuity: Family and religious socialization for second-generation Asian Americans. *Sociological Quarterly* 48: 93–118.

Pew Forum on Religion and Public Life and Pew Hispanic Center. 2007. *Changing faiths: Latinos and the transformation of American religion*. http://pewform.org/surveys/hispanic.

Portes, Alejandro y Ruben G. Rumbaut. 2001. *Legacies: The story of the immigrant second generation*. Berkeley: University of California Press.

Portes, Alejandro y Min Zhou. 1993. The new second generation: Segmented assimilation and its variants. *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 530: 73–96.

Roof, Wade Clark. 1999. *Spiritual marketplace: Baby boomers and the remaking of American religion*. Princeton: Princeton University Press.

Roy, Oliver. 2004. *Globalized Islam: The search for a new umma*. Nueva York: Columbia University Press.

Salih, Ruba. 2004. The backward and the new: National, transnational, and post-national Islam in Europe. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 30: 995–1011.

Sargeant, Kimon Howland. 2000. *Seeker churches: Promoting traditional religion in a nontraditional way*. New Brunswick: Rutgers University Press.

Schiller, Nina Glick, Ayşe Çağlar y Thaddeus C. Guldbrandsen. 2006. Beyond the ethnic lens: Locality, globality, and born-again incorporation. *American Ethnologist* 33: 612–633.

Strauss, Anselm L. 1987. *Qualitative analysis for social scientists*. New York: Cambridge University Press.

Taylor, Charles. 2007. *A secular age*. Cambridge: Harvard University Press.

Varghese, Baby. 2004. West Syrian liturgical theology. Burlington, Vt.: Ashgate.

Verghese, Paul. 1967. *The joy of freedom: Eastern worship and modern man*. Londres: Lutterworth.

Warner, Lloyd W. y Leo Scrole. 1945. *The social systems of American ethnic groups*. New Haven: Yale University Press.

Warner, Stephen R. y Judith Wittner (editores). 1998. *Gatherings in diaspora: Religious communities and the new immigration*. Philadelphia: Temple University Press.

Waters, Mary C. 1999. *Black identities: West Indian immigrant dreams and American realities*. Nueva York: Russell Sage Foundation.

Williams, Raymond Brady. 1996. *Christian pluralism in the United States: The Indian immigrant experience*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wuthnow, Robert. 1988. *The restructuring of American religion*. Princeton: Princeton University Press.

Yang, Fenggang. 1999. ABC and XYZ: Religious, ethnic, and racial identities of the new second generation Chinese in Christian churches. *Amerasia Journal* 25: 89–114.

Yang, Fenggang y Helen Rose Ebaugh. 2001. Transformations in new immigrant religions and their global implications. *American Sociological Review* 66: 269–288.

Yep, Jeanette, Peter Cha, Paul Tokunaga, Greg Jao y Susan Cho Van Riesen. 1998. *Following Jesus without dishonoring your parents*. Downers Grove, Ill.: Intervarsity Press.

NEGOCIANDO LAS FRONTERAS SIMBÓLICAS EN LA RESOLUCIÓN DE CONFLICTOS: RELIGIÓN Y ETNICIDAD EN EL CONFLICTO KURDO EN TURQUÍA*

12

Gülay Türkmen

"Los creyentes son hermanos. Por lo tanto, haz la paz con tus hermanos".

Corán 49:10 (*Al-Hujurat*)

Religiones supra-nacionales, como el Islam y el cristianismo, piden a sus seguidores unirse en sus identidades religiosas y no permanecer divididos. Sin embargo, la historia nos muestra en repetidas ocasiones que grupos pertenecientes a la misma religión fácilmente luchan entre ellos (Hanf 1994). Incluso entre grupos que pertenecen a la misma secta, la identidad religiosa no necesariamente tiene el papel unificador (Byrnes 2001) de otros marcadores de diferencia, como la etnicidad (Shtromas 1992). Por ejemplo, en conflictos étnicos entre grupos religiosos homogéneos, la religión a menudo falla como herramienta de resolución del conflicto (Aspinall 2009; Gürses 2015; Gürses y Rost 2017), una identidad supra-nacional que podría poner fin al conflicto. Enfocándose en porqué esto es así, este artículo se centra en el papel de las élites religiosas en zonas de conflicto y propone como factor explicativo las divergencias en las conceptualizaciones de la religión e identidades étnicas de esas élites. Empíricamente, examina el papel del Islam y de las élites religiosas musulmanas Suníes en el conflicto kurdo en Turquía.

Como actores de mucha influencia y legitimidad (Bercovitch y Kaayifçi-Orellana 2009), las élites religiosas son indispensables en los procesos de resolución de conflictos (Svensson 2016). Tienen mucha influencia en la comunidad, particularmente porque son consideradas como actores por encima y más allá de las polarizaciones políticas, y porque tienen la capacidad para movilizar apoyo masivo para los procesos de paz (Johnston y Cox 2003). Además, dado que son quienes transmiten enseñanzas religiosas a la gente, la forma en la que interpretan estas enseñanzas importa inmensamente en sí los legos ven a la religión como una fuerza unificadora o divisoria. El foco en las élites religiosas y sus interpretaciones de las

* Originalmente publicado como Gülay Türkmen. Negotiating Symbolic Boundaries in Conflict Resolution: Religion and Ethnicity in Turkey's Kurdish Conflict. *Qualitative Sociology* 41, 569-591 (2018) Traducido y publicado aquí con permiso de Springer Nature.

enseñanzas religiosas es aún más pertinente si se considera que las élites religiosas también tiene un papel vital en la formación de la identidad étnica (Hastings 1997). Como "emprendedores étnicos" (Brass 1991) tienen la capacidad de cosificar tanto a los grupos religiosos como a los étnicos como "cosas substánciales en el mundo" (Brubaker 2002).

Los estudiosos de resolución de conflictos han resaltado la importancia del papel de las élites religiosas en procesos de paz (Abu-Nimer y Kadayıfçı-Orellana 2008; Haynes 2009; Little 2007; Shore 2009; Toft et al. 2011). Sin embargo, estos estudios, en su mayoría trabajos cuantitativos realizados por estudiosos de las relaciones internacionales y científicos políticos, analizan el asunto con una lente macro que sobre dimensiona la importancia de los factores estructurales en detrimento de factores culturales de niveles medio y micro. Como resultado, hay una escasez de investigación cualitativa en profundidad sobre cómo las élites religiosas en zonas de conflicto conceptualizan las identidades religiosas y étnicas y qué repercusiones estas conceptualizaciones pueden tener en el papel de la religión en el logro de la paz. ¿Cómo construyen, negocian y navegan las élites religiosas los límites religiosos y étnicos? ¿Cómo distinguen entre los dos factores? (¿lo hacen?) ¿Cómo reconcilian el universalismo supranacional de las enseñanzas religiosas con el particularismo de las identidades étnicas?

Estas preguntas tienen importantes implicaciones, no solo para la investigación sobre la resolución de conflictos, sino también sobre la formación de la identidad y de los límites, la cual está aún por teorizar la relación entre religión e identidad, especialmente en zonas de conflicto. Señalando la dificultad de la definición de la etnicidad como una categoría analítica y construyendo sobre la presuposición de que las identidades religiosas y étnicas se solapan demasiado como para lograr una distinción analítica significativa (Hanj 1994; Watson y Boag 2000), los científicos sociales que trabajan sobre la formación de límites (Bail 2008; Bauböck y Rundell 1998; Lamont y Fournier 1992; Lamont y Molnar 2002; Lichterman 2008; Wimmer 2008, 2009, 2013) por lo general asumen una "postura generalizadora" (Brubaker 2015) que tiende a emplear la etnicidad como un término paraguas que cubre una amplia gama de marcadores de identidad, incluyendo la religión, la raza y la identidad nacional (Chandra 2006; Horowitz 1985). Aunque es cierto que las identidades religiosas y étnicas por lo general se solapan y funcionan como identidades anidadas (Feldman 1979; Herb y Kaplan 1999), especialmente en casos como el conflicto palestino-israelí o el de Irlanda del Norte (Coakley 2002), en el campo de los estudios de conflictos "agrupar religión y etnicidad es no reconocer el carácter distintivo que cada uno trae a la distinción simbólica y a la división social (Ruane y Todd 2010, 2).

No se pretende aquí cosificar la religión o la identidad, o afirmar que la religión y las identidades étnicas son entidades concretas e inmutables. Al contrario, este artículo suscribe la creencia de que las identidades son construidas y constantemente reconstruidas de acuerdo a los contextos, condiciones y oportunidades cambiantes (Barth 1969; Laitin 1998). Como tales, son "procesos" continuados que requieren un análisis relacional (Brubaker 2002). Precisamente por esta inestabilidad, es bastante difícil distinguirlas de otros casos. Sin embargo, los estudiosos han mostrado que hay diferencias importantes entre los conflictos movilizados religiosa o étnicamente (Stewart 2012; Brubaker 2015) y el ignorar lo que constituye los componentes "religiosos" o "étnicos", puede resultar en conclusiones incorrectas sobre estos conflictos en particular y sobre la relación entre la religión, la etnicidad y la violencia en general. Poniendo atención en estas diferencias no solo es vital para comprender los orígenes de los conflictos, sino también para detenerlos. Sin el escrutinio sobre cómo las personas en las áreas de conflicto negocian, navegan y perciben los límites entre lo étnico y lo religiosos y cómo "suceden" (Brubaker 2002) estas identidades, no podemos entender la naturaleza divisiva o unificadora de estas identidades.

Con tal propósito, paso a considerar el papel de la religión en el conflicto kurdo en Turquía, un conflicto armado encabezado por el Partido de los Trabajadores del Kurdistán (*Partiya Karkeren Kurdistan*/ PKK) contra las Fuerzas Armadas de Turquía (TSK). Enfocándome en el periodo entre 2002 y 2015, me baso en la observación participativa y en 62 entrevistas en profundidad que conduje con élites religiosas kurdas y turcas, la mayoría con clérigos suníes musulmanes (*imans*), pero también con miembros de ONG religiosas y de órdenes religiosas (*tariqahs*). Usando estos datos propongo una tipología tripartita que muestra como estas élites conceptualizan las identidades étnicas y religiosas: 1) religioso-étnica; 2) étnico-religiosa; 3) religiosa. Sostengo que las distintas conceptualizaciones en esta tipología tienen un papel importante impidiendo que el Islam suní actúe como una herramienta de resolución de conflictos específicamente entre las élites religiosas kurdas y turcas, pero más en general en el conflicto kurdo en Turquía. Esta tipología también complementa a las teorías sociológicas que ignoran la gradación en la convergencia y divergencia de la religión y la etnicidad al proponer una perspectiva más sofisticada sobre la relación entre identidades religiosas y étnicas, específicamente introduciendo la categoría de identidad "religioso-étnica". En vez de confinar la investigación a la identidad "étnico-religiosa", la cual privilegia la etnicidad como término omnicomprensivo que da pie a subcategorías, se sugiere que es igualmente importante comprender la identidad "religioso-étnica" la cual privilegia a la religión al trazar la identidad específicamente a Dios.

Por razones analíticas, defino "etnicidad" como el nivel individual de identificación con el grupo étnico, donde el grupo étnico significa un auto-definido o hetero-definido grupo que comparte cierta creencia subjetiva sobre su descendencia común dadas las similitudes de tipo físico, de costumbres o de ambas, o por memorias de colonización y migración" (Weber 1978, 389). Un conflicto étnico es "un conflicto violento entre grupos étnicos o entre grupos étnicos y fuerzas gubernamentales que consisten en uno o más grupos étnicos" (Byman, citado por Jesse y Williams 2011, 7). Asumiendo que cualquier intento por ofrecer una definición satisfactoria de religión está condenado al fracaso, siguiendo a Brubaker, uso el término religión para referirme a "religión organizada".

El resto del artículo está estructurado de la siguiente manera: Primero hago una revisión de la literatura sobre religión, etnicidad y resolución de conflictos. Luego de una breve revisión del contexto histórico del conflicto kurdo y de una sección sobre metodología, muestro en la sección de hallazgos que las diferentes conceptualizaciones sobre religión e identidad étnica de las élites musulmanas suníes constituyen un factor importante en la explicación de sí el Islam puede tener un papel conciliador en el conflicto. Concluyo con las implicaciones teóricas y de políticas de mis hallazgos.

Religión, etnicidad y resolución de conflictos: una revisión teorética

La literatura sobre resolución de conflictos, por mucho tiempo se ha enfocado en la religión como una fuerza divisoria. Bajo tal etiqueta, algunos estudiosos han analizado a la religión como el detonante de conflictos en lugares como Sri Lanka (Little 1994), Bosnia (Sell 1996) o Indonesia (Sidel 2006), y se han centrado en la relación de la religión con el "terrorismo" y el "fundamentalismo" (Juergensmeyer 2000; Pratt 2006; Stern 2003). Otros han sostenido que, en lugar de iniciar conflictos, la religión por lo general actúa como un factor de exacerbación del conflicto (Svensson 2013), especialmente cuando se combina con la etnicidad (Basedau et al 2011; Bernauer 2016; Fox 2000; véase Gorski y Türkmen- Dervişoğlu 2013 para una revisión bibliográfica), y dificulta el final de los conflictos (Hassner 2009; Svensson 2007; Toft 2007). Aún otros han llamado la atención sobre la débil correlación entre religión y conflicto (Ellingsen 2005; Svensson 2013), afirmado que en vez de analizar las creencias religiosas o ideologías, se deberían analizar los mecanismos que subyacen a esta correlación (Véase Isaacs 2016).

Reconociendo "la ambivalencia de lo sagrado" (Appleby 2000), en años recientes los estudiosos han comenzado a presentar a la religión como una herramienta de resolución de conflictos (Abu-Nimer 2001; Alger 2002; Coward y Smith 2004; Goldberg y Blancke 2011; Gopin 1997; Little y Appleby 2004; Omer et al. 2015; Philpott 2007). Bajo esta rúbrica, una rama importante de investigación ha ponderado cómo los actores religiosos influyen en las perspectivas de paz (Haynes 2009; Little 2007; Sampson 1997; Shore 2009; Toft et al. 2011). Esta línea de investigación por lo general explica el involucramiento de las élites religiosas en los procesos de resolución de conflictos a través del impacto de normas teológicas y valores religiosos (Gopin 2000; Ter Haar 2005; van Butselaar 2005). Pero no todas la élites religiosas se involucran en la resolución de conflictos (Lee 2015). Para explicar esta variación, los estudiosos por lo general recurren a los análisis de nivel macro que estudian los factores estructurales, tales como las estructuras de oportunidad (Harpviken y Roislien 2008), las afiliaciones y redes institucionales, y los riesgos que conlleva el involucramiento activo (De Juan y Vullers 2012). Sin embargo, estos trabajos a menudo dan por sentada la "religiosidad" de las élites religiosas y no analizan cómo esas élites interpretan (o reinterpretan) las enseñanzas religiosas (Svensson 2016). Considerando que el papel del liderazgo religiosos en la resolución de conflictos es una espada "de doble filo" (Bock 2001), esta cuestión tiene implicaciones importantes, especialmente para conflictos religiosos homogéneamente étnicos, en los que la lealtad a identidades diferentes puede ser muy importante. Entender cómo las élites religiosas interpretan las enseñanzas religiosas en la construcción de límites religiosos y étnicos puede iluminar sí, y cómo, estas interpretaciones afectan el involucramiento de las élites religiosas específicamente en los procesos de paz y el uso de la religión como una herramienta de resolución de conflictos más en general.

Para lograr esta meta, tiendo un puente entre la literatura sobre resolución de conflictos y la literatura sociológica sobre la formación de identidad, la cual emplea una aproximación procedimental y culturalista para investigar cómo las identidades son formadas, mantenidas y negociadas (Alba 1990; Becker 2014; Bernstein 2005; Brubaker 2002; Nagel 1994; Özgen 2015; Sanders 2002; Wimmer 2009). Creo que las herramientas conceptuales desarrolladas en esta literatura, como por ejemplo el "trabajo de identidad" (Snow y Anderson 1987), los "límites simbólicos" (Lamont y Molnar 2002) y el "mapeo" (Lichterman 2008), podrían ser de gran ayuda para el análisis del papel de las identidades religiosas y étnicas en la resolución de conflictos. Hago uso especialmente de la teoría de Andreas Wimmer (2008, 987-989) sobre la construcción de fronteras étnicas en la que este autor menciona cinco posibles estrategias por las que los

actores construyen fronteras simbólicas: expansión de la frontera, contracción de la frontera, inversión de orden jerárquico de grupo étnico, reposicionamiento del estatus personal dentro de un sistema de fronteras jerárquicas existente y el difuminar las fronteras para minar la importancia de las fronteras étnicas.

A pesar de lo útil que es esta literatura, ella emplea la "etnicidad" como un término expansivo que cubre un amplio espectro de identidades, incluyendo la religión (véase Wimmer 2013). Al hacerlo, glosa la compleja relación entre identidades religiosas y étnicas (véase la excepción de Ruane y Todd 2010)[11]. Tal relación constituye el tópico de tan solo un grupo de trabajos. Como lo resume Claire Mitchell (2010), algunos estudiosos han señalado que la religión es una etiqueta vacía que actúa como portadora de etnicidad (Gans 1994; Winter 1996; Kunovich y Hodson 1999), otros consideran a la religión como un instrumento empleado para aguzar, preservar y reproducir identidades étnicas (Min 2010; O'Malley and Walsh 2013), aun otros hacen hincapié en el papel vital de la religión para la construcción de identidades étnicas (Grosby 1991; Mitchell 2006; T. Smith 1978), al tiempo que también tratan sobre casos en los cuales, con el tiempo, la identidad religiosa sobrepasa a la étnica (Jacobson 1997; Peek 2005). La identidad religiosa también está en el centro de los trabajos que se enfocan en los grupos étnicos diversos que se vinculan religiosamente (Mahler y Hansing 2005; Saunders 2008; véase Cadge and Ecklund 2007 para una revisión de la literatura) o de redes denominacionales que trascienden las diferencias étnicas y nacionales (Casanova 2005; Goh 2011; Rudolph y Piscatori 1997).

Estos trabajos son de gran utilidad para comprender la relación entre la etnicidad y la religión, pero no buscan teorizar sobre la gradación entre ambas, tampoco las analizan en el contexto de la resolución de conflictos. Al demostrar que las elites religiosas difieren en sus conceptualizaciones de las identidades religiosas y étnicas en el conflicto kurdo y cómo estas conceptualizaciones afectan el papel de la religión como herramienta de resolución de conflictos, trato estos límites y complemento, tanto la literatura sobre la resolución de conflictos, como la que versa sobre la formación de identidad. Antes de pasar a mis hallazgos, siguen dos cortas secciones sobre el conflicto Kurdo y sobre la metodología de esta investigación.

11 Esta tendencia está enraizada desde mediados del siglo XX, cuando los sociólogos estadounidenses (por ejemplo Glazer y Moynihan 1963; Warner y Lunt 1941) usaron el término "grupo étnico" para referirse a "casi cualquier minoría discernible, *religiosa*, lingüística o de cualquier otro tipo" (Connor 1994, 101). Tal definición tan flexible llevó a la idea de que es fútil intentar separar las identidades religiosas y étnicas (Enloe1996). Así, mientras que Gans habla de "identidades judías y católicas" (1979, 2-3), Smith (1993) incluye en su lista de grupos étnicos a los Chiíes y Jesse y Williams (2011, 11) usan a los protestantes y a los católicos como ejemplos de "grupos étnicos".

El conflicto kurdo en Turquía: una narración histórica.

Los orígenes del conflicto kurdo en Turquía están en la fundación del PKK en 1978[12]. Desde el primer ataque armado del PKK en 1984, más de 40.000 personas de ambos lados han muerto (Arjomand 2016). Aunque el conflicto comenzó como una lucha por la independencia, el movimiento kurdo ha remplazado esa demanda recientemente con un énfasis en la descentralización del Estado turco que deje espacio a una región autónoma kurda[13]. Siendo étnicamente heterogéneo y religiosamente homogéneo, el conflicto kurdo es un buen caso para estudiar la complejidad de los nexos religioso-étnicos y el papel de la religión en la resolución de conflictos. Esto es así especialmente porque el gobernante Partido de la Justicia y Desarrollo (AKP), proislámico, ha asumido activamente, desde su ascenso al poder en 2002, un discurso de "fraternidad musulmana", el cual presenta al Islám Suní como una herramienta de resolución de conflictos que puede tender un puente entre las divisiones étnicas entre los predominantemente musulmanes suníes turcos y kurdos[14]. Como tal, el caso kurdo nos ayuda a entender un poco más cómo las identidades religiosas y étnicas coexisten sin problemas en las áreas libres de conflicto y son negociadas cuando las alianzas étnicas y religiosas se hacen importantes.

Desde hace tiempo los estudiosos han llamado la atención sobre el importante papel que tiene el Islam entre los kurdos en Turquía (Atacan 2001; Cizre-Sakallıoğlu 1998; Çevik 2012; Houston 2001; Jacoby y Tabak 2015; Özoğlu 2007; van Bruinessen 1992, 2000). Sin embargo, tanto el brazo ilegal del movimiento kurdo, representado por el PKK, como su brazo legal, representado por el HDP (Partido Democrático del Pueblo)[15], han estado históricamente

12 Sin embargo las raíces de la disconformidad kurda nos retrotraen al siglo XIX cuando se dieron las primeras revueltas kurdas contra el Imperio Otomano que tenía un carácter en su mayor parte feudal. Estas revueltas fueron organizadas por líderes tribales contra las tendencias centralizadoras del gobierno otomano. Luego de la fundación de la República Turca se produjeron tres notables revueltas kurdas: La Rebelión del Sheikh Said de 1925, la Revuelta del Monte Ararat de 1027-1930 y la Rebelión Dersim de 1937-8. Aunque estas revueltas buscaban "traer de vuelta el carácter islámico del Estado, el cual había sido destruido por (…) la abolición del sultanato (1923) y del califato (1924)" (Cizre-Sakallıoğlu 1998, 79), la mayor parte de los historiadores concuerdan en que el objetivo de estas revueltas fue defender la identidad tradicional kurda, independientemente de su carácter religiosos o étnico (Cevik 2012; van Bruinessen 2984). Mientras que las primeras revueltas kurdas estuvieron todas marcadas por el discurso dominante religioso, junto al nacionalista, el período entre 1950 y 1980 fue testigo de la secularización del movimiento kurdo y la decreciente influencia de la religión entre los líderes kurdos nacionalistas (pero no entre la población kurda).

13 "Movimiento kurdo" se refiere en este artículo al complejo conjunto de prácticas legales e ilegales de las organizaciones kurdas asociadas a la lucha por mayores derechos políticos y culturales y por la autonomía política. Comprende al PKK ilegal [*Partiya Karkerên Kurdistan*/Partido de los Trabajadores Kurdos] y al KCK [*Koma Civakên Kurdistan*/Unión de Comunidades Kurdas] y los legales HDP [*Halkların Demokratik Partisi*/Partido Democrático del Pueblo], DBP [*Demokratik Bölgeler Partisi*/Partido Democrático de las Regiones], DTK [*Demokratik Toplum Kongresi*/Congreso de la Sociedad Democrática], y HDK [*Halkların Demokratik Kongresi*/Congreso Democrático del Pueblo].

14 Véase Atatürk 2018 para una compilación de discursos de Erdoğan en los que este promueve el Islam como "vínculo" entre kurdos y turcos.

15 El HDP fue establecido junto al Partido de la Paz y la Democracia (BDP), descendiente del Partido de la Sociedad Democrática (DTP) el cual fue prohibido por la Corte Constitucional en 2009. En las elecciones municipales de 2014

caracterizados por un firme secularismo. Como el PKK fue establecido como una organización marxista, su manifiesto fundacional no incluía referencia o mención alguna a la religión. La religión hizo su debut en el discurso del PKK en los años 80 y 90, con el surgimiento del Hizbullah kurdo como un importante rival en el campo político[16]. En 1995, el líder del PKK Abdullah Öcalan criticó al Hizbullah kurdo y declaro al PKK como "el verdadero luchador por el Islam entendido como una religión de justicia contra toda forma de opresión" (Özsoy, 2010, 148).

Luego del arresto de Öcalan y su condena a prisión de por vida en 1999, el PKK declaró un cese al fuego unilateral y entró en un periodo de pasividad hasta el momento en que rompió el cese al fuego en 2004. Mientras tanto el 2002 marcó un punto de inflexión al ganar el partido proislámico AKT las elecciones generales de forma contundente. Desde entonces ha estado en el poder. El AKT intentó calmar las aspiraciones kurdas cooptándolas al islamismo. Así, en diciembre de 2011, el presidente de Asuntos Religiosos [*Diyanet İşleri Başkanlığı*] –la más alta autoridad religiosa en Turquía –declaró su intención de contratar a 1000 *meles* (líderes religiosos locales) kurdos como imanes contratados por el estado[17]. En febrero de 2012, en una reunión del Consejo Nacional de Seguridad (NSC), el gobierno decidió dar a la *Diyanet* un papel más activo en "la lucha contra el terrorismo" (Çiçek 2013, 159).

La idea no era nueva. Ya en 1969, el antropólogo Nur Yalman había sugerido que si no fuese por los vínculos religiosos habría habido una "oposición turco-kurda de un tipo más decisivo" (1969, 59). Así mismo, en 1993 el líder del Partido del Bienestar Islámico (RP), Necmettin Erbakan, había ya dicho en una reunión del parlamento de su partido que solo "la fraternidad musulmana" podría combatir al PKK (Karmon 1997). Lo que si era nuevo, sin embargo, era la postura del PKK. En marzo de 2013, en una carta escrita en prisión, Öcalan recordaba al pueblo turco que "su coexistencia de mil años con los kurdos bajo la bandera del Islam descansaba en principios de fraternidad y solidaridad" (*Akşam* 2013). En abril de 2014, el sucesor del partido HDP, el BDP (Partido de la Paz y la Democracia) organizó una reunión para celebrar el nacimiento del Profeta Muhammad durante la "Semana del Nacimiento Bendito". Un mes después, en

el BDP se presentó en el sudeste de Turquía, dominado por los kurdos, mientras que el HDP compitió en el resto del país. El 28 de abril de 2014, todo el grupo parlamentario del BDP se unió al HDP y se asignó al BDP exclusivamente la tarea de la representación en la administración local. En el Tercer Congreso del BDP, el 11 de julio de 2014, se le cambió el nombre al partido a Partido Democrático de las Regiones (DBP) y se adoptó una nueva estructura restringiendo sus actividades a los gobiernos locales y regionales.

16 Hizbullah kurdo estuvo envuelto en conflictos armados con el PKK durante los años 90. Formado por kurdos suníes, no está vinculado al Hizbullah del Líbano, el cual es una organización chiita. En el año 2000 su líder, Hüseyin Velioğlu, fue abatido en una redada policial en Estambul y cientos de miembros de Hizbullah fueron detenidos. En 2013 los miembros restantes fundaron un partido llamado *Hür Dava Partisi* (Partido de la Causa de la Libertad). Para un detallado recuento véase Mehmet Kurt *Kurdish Hizbullah in Turkey: Islamism, Violence and the State* (2017).

17 Dado que las conversaciones de paz entre el gobierno y el PKK se dieron en secreto no es posible saber qué tan activo fue el papel que les fue encomendado a las *meles* en el proceso de paz.

mayo de 2014, el Congreso de la Sociedad Democrática (DTK), una plataforma de ONGs cercanas al movimiento kurdo, organizó el primer Congreso Democrático Islámico en Diyarbakir. En una carta de tres páginas enviada al congreso, Öcalan afirmaba que él "hallaba muy significativa la 'unidad nacional' de la *ummah* islámica moderna" (*Bianet* 2014). Bien sea por pragmatismo o por aceptación sincera, parecía que Öcalan ahora consideraba a la religión como una fuerza social demasiado importante para ser ignorada.

Aunque algunos comentaristas eran suspicaces de la implementación de la religión como un remedio para el conflicto por parte de AKP (Çakır 2011; Gürses 2015; Sarıgil y Fazlıoğlu 2013; Yavuz y Özcan 2006), una serie de iniciativas de paz, y los derechos culturales limitados que los kurdos han logrado durante el gobierno de AKP, "llevó a muchos observadores a concluir que los islamistas turcos tienen más potencial ideológico para exitosamente gestionar la diversidad étnica que sus contrapartes seculares" (Somer y Glüpker-Kesebir 2015, 2). Esta línea de pensamiento se vio fortalecida cuando, en mayo de 2013, el PKK anunció su retirada más allá de la frontera turca, y en agosto 2014, Öcalan afirmaba que "la guerra que ha durado 30 años está por terminar por la vía de la negociación democrática" (BBC Türkçe 2014).

Sin embargo, hubo una salvedad a esta "exitosa historia": las oraciones civiles de los viernes. Iniciadas como actos de desobediencia civil por las *meles* kurdas en 2011 para llamar la atención sobre las restricciones a la lengua kurda, y concluidas en julio 2013, estas oraciones se hicieron en espacios públicos (en lugar de en las mezquitas). Reusándose a leer los sermones en turco preparados por la *Diyanet* estatal, las *meles* prepararon sus propios sermones en kurdo y los basaron en los versos coránicos que hacen hincapié en la identidad étnica. Estos sermones se hicieron populares en las ciudades de mayoría kurda de la Anatolia del este y del sureste.

Fue como consecuencia de estos desarrollos que realicé mi investigación en la región y me percaté de que el esencialmente exitoso proyecto de la "fraternidad Musulmana" se asentaba sobre un terreno inestable formado por una red de identidades étnicas y religiosas. Mientras tanto, luego de una serie de desarrollos políticos –el más importante de los cuales fue la fundación de facto de una región autónoma kurda (Rojava) en el Norte de Siria y el apoyo mostrado por los kurdos de Turquía –las conversaciones de paz fueron interrumpidas. En marzo 2015, unos días después de que el líder de HDP, Selahattin Demirtaş, afirmase que "no permitiremos que Erdoğan se convierta en presidente", (Cumhuriyet 2015) Erdoğan se declaró en contra del borrador de diez puntos para el desarme propuesto por Öcalan (Yeğen 2015). En las elecciones generales del 7 de junio de 2015, el HDP logró el 13% de los votos, lo que lo convertía en el primer partido

político pro-kurdo en obtener más del 10% de los votos. Poco después de las elecciones, en julio 2015, terminó el cese al fuego (T24 2015). En enero 20 de 2016, Erdoğan anunciaba que el proceso de paz había definitivamente terminado (T24 2016). De julio 20 de 2015 hasta septiembre 19 de 2017, 3.132 personas, 417 de ellas civiles, murieron en enfrentamientos[18]; entre agosto de 2015 y agosto de 2017 un total de 252 toques de queda habían sido impuestos en 11 ciudades y pueblos de mayoría kurda[19] y miles de personas se habían convertido en desplazados internos.

Metodología

Mis datos provienen principalmente de 62 entrevistas en profundidad semiestructuradas con miembros de las élites religiosas kurdas y turcas, en su mayoría *imams* musulmanes sunitas, pero también miembros de ONG y órdenes religiosas, de Estambul, Diyarbakir y Batman, entre junio 2012 y junio 2013. Además de las entrevistas, he usado fuentes secundarias así como observación participativa realizadas durante las Oraciones Civiles de los Viernes.

En Turquía, todos los *imams* son funcionarios civiles designados por la *Diyanet*. Sin embargo, en las ciudades de mayoría kurda también hay *imams* locales (*meles*) no designados por el estado y entrenados en las *medrese*[20]. Aunque ilegales, estas *meles* trabajan lado a lado con los *imams* designados por el estado y en algunas áreas gozan de más respeto como autoridades religiosas que los *imams Diyanet*. Entrevisté a integrantes de ambos grupos en Diyarbakir y Barman, y a *imams* designados por el estado en Estambul. Todos, excepto dos de los entrevistados eran hombres de más de 30 años. Aunque algunos eran miembros de ONGy de órdenes religiosas[21], algunos eran miembros de partidos políticos y de sindicatos, otros no tenían filiación alguna. No conocía previamente a mis entrevistados. Utilicé la técnica de muestreo de bola de nieve para elegirles. Los contactos iniciales los obtuve de dos periodistas de Estambul conocedores de Diyarbakir y Batman. De los 62 entrevistados, 18 eran turcos y 44 kurdos. Los entrevistados kurdos fueron más que los turcos porque las *meles* kurdas son las que públicamente pusieron resistencia al proyecto de fraternidad

18 Datos tomados de http://www.crisisgroup.be/interactives/turkey/ septiembre 29, 2017.

19 Datos tomados de http://tihv.org.tr/16-agustos-2015ten-bugune-2-yilda-ilan-edilen-sokaga-cikma-yasaklari/#_ftn1 septiembre 29, 2017.

20 *Medreses* son instituciones escolares en las que se enseña la teología islámica. Estuvieron en auge durante el período otomano, pero han estado prohibidas en Turquía desde 1924, aunque continúan funcionando clandestinamente. Muchas de las más grandes *medreses* estaban en la región Kurda y eran consideradas una amenaza doble para los fundadores de la República Kurda que las percibían como potenciales fuentes de nacionalismo islamista y kurdo.

21 Las ONGs con las que estuve en contacto son DIAYDER, Diyanet-Sen, Ay-Der, Özgür-Der, Azadi, Mazlum-Der y Nubihar/Med-Zehra Vakfi. Las órdenes religiosas a las que pertenecían algunos de mis entrevistados eran, *Menzil*, *Mevlevis*, Gülenistas y *Karadis*.

musulmana e iniciaron las oraciones civiles de los viernes y por lo tanto son las que más contribuyen a iluminar el papel ambivalente del Islam en la resolución de conflictos en Turquía[22].

La mayoría de las entrevistas tuvieron entre una y dos horas de duración y fueron realizadas en el lugar escogido por el entrevistado. Aunque la mayoría de las entrevistas fueron individuales, por petición de algunos, varias fueron en grupos de dos a cuatro personas. Todas las entrevistas se hicieron en idioma turco. Aunque la mayoría de los entrevistados eran kurdos, la mayoría hablaba fluidamente el turco dado que es la lengua oficial de la educación en Turquía. Todas, excepto seis entrevistas fueron grabadas digitalmente y transcritas con el permiso de los entrevistados.

Se estima que alrededor del 15% de la población turca es alevita, los alevitas kurdos se cree conforman alrededor del 15% de la población alevita de Turquía (Gezik2014). Sin embargo, descarté conscientemente a los alevitas kurdos de mi investigación dado que mi pregunta inicial ("¿puede el Islam actuar como identidad unificadora entre los kurdos musulmanes suníes y los turcos musulmanes suníes?") requiere que se mantenga la identidad sectaria como una constante[23]. Una limitación notable es que mientras que la mayoría de los kurdos suníes pertenecen a la jurisprudencia Shafi, la mayoría de los turcos suníes son Hanefis. Sin embargo, cuando pregunté a mis entrevistados por la diferencia entre ambas jurisprudencias, me dijeron que tales diferencias no influyen en sus interpretaciones de las enseñanzas religiosas, en cambio, arguyeron, las diferencias entre shafies y hanefies se traduce más en diferencias rituales.

Hallazgos: la interacción entre la religión y la etnicidad

Mis entrevistas revelan que las distintas conceptualizaciones de las identidades étnicas y religiosas por las élites religiosas kurdas y turcas, constituyen un obstáculo importante para la utilización del Islam suní como herramienta de resolución de conflictos en Turquía en general, y como lazo unificador entre las élites religiosas en particular. Aunque todas la élites que entrevisté concuerdan en que "la fraternidad musulmana" podría ayudar a terminar el conflicto al acercar al público turco y kurdo, difieren significativamente en sus afirmaciones sobre

22 Esto no significa que las *meles* kurdas fuesen las únicas élites religiosas que rechazaron el papel del Islam suní como herramienta de resolución de conflictos. Al contrario, tal como discutiré en el apartado de Hallazgos, mis entrevistas con las élites religiosas turcas revelaron que la "turquidad" es otro obstáculo para el establecimiento de la "unidad musulmana suní".

23 Para una discusión más detallada sobre la identidad kurda alevita y su relación ambigua con el movimiento curdo, consúltese a van Bruinessen 1997 y a Leezenberg 2003.

cómo esto podría lograrse, dado que sus interpretaciones sobre las enseñanzas islámicas de etnicidad e identidad musulmana general difieren ampliamente. Mientras que algunos de mis interlocutores claramente distinguían entre etnicidad (como identidad secular) e identidad religiosa (como identidad supranacional general por sobre las diferencias étnicas), algunos afirmaban que las identidades religiosas y étnicas son inseparables en el sentido de que la etnicidad es dada por Dios. Consideran la existencia de diferentes identidades étnicas como la voluntad de Dios. En esto, se pliegan a lo que he llamado identidad "religioso-étnica". Pero otros muestran una apreciación "étnico-religiosa" que prioriza la identidad turca y ve a los turcos como "los líderes de la *ummah* musulmana". Para ellos, la etnicidad y la religión están entrelazadas, aunque son separables dado que la etnicidad está por encima de la identidad religiosa. Estos hallazgos indican que es erróneo usar la etnicidad como un término general en el conflicto kurdo. Por lo tanto, categorizo las conceptualizaciones de las identidades étnicas y religiosas por parte de la élites religiosas de la siguiente manera: 1) religioso-étnica; 2) étnico-religiosa; 3) religiosa (véase el cuadro 1).

Cuadro 1

Tipología de las identidades religiosas y étnicas
[tal como son conceptualizadas por las élites religiosas sunitas en el conflicto kurdo de Turquía]

Tipo de identidad	Afiliación	Estrategia de construcción de fronteras	Conceptualización de la identidad
Religioso-étnica	Imanes kurdos no designados por el estado, imanes kurdos designados por el estado, turcos no afiliados y élites musulmanas kurdas	Contracción de fronteras (No "musulmanes" sino "kurdos musulmanes)	Dada por Dios (*fitri*) Se construye como inseparable de la identidad religiosa
Étnico-religiosa	Imanes turcos designados por el estado, élites turcas musulmanas sin afiliación	Orden jerárquico de la etnicidad (turcos>kurdos)	Superior a la identidad religiosa
Religiosa	Élites musulmanas kurdas sin afiliación, imanes kurdos designados por el estado	Difuminado/ universalismo de la frontera (No "musulmanes kurdos" sin o "musulmanes")	Artificial Divisoria y dañina para la unidad religiosa

Yo sostengo que la formación de la identidad étnica y religiosa, en esta tipología tripartita, depende de dos mecanismos interrelacionados y complementarios: 1) la forma en la que las enseñanzas y textos religiosos son interpretados por las élites religiosas en la construcción de fronteras: 2) el tipo de estrategia usada por las élites religiosas en la construcción de fronteras. Estos dos mecanismos trabajan juntos para determinar las categorías de identidad resultantes. Tomadas en su sentido literal, las explicaciones que dan las élites sugieren que la interpretación de los textos religiosos determina el tipo de estrategia de construcción de frontera usada. Por ejemplo, un clérigo que prioriza los versos coránicos sobre la existencia de diferentes etnicidades por sobre los versos que piden que la fraternidad musulmana debe abarcar una "contracción de las fronteras" como estrategia de construcción de fronteras. Sin embargo, dado que el contexto político más amplio requiere que las explicaciones de las élites sean sometidas a una vigilancia más amplia, sugiero que la relación entre los dos mecanismos puede, de hecho, darse en ambas direcciones. Las élites religiosas pueden usar ciertas estrategias de construcción de fronteras porque interpretan las enseñanzas religiosas de cierta manera o porque interpretan las enseñanzas religiosas de manera que pueden ser alineadas con sus estrategias predilectas de formación de fronteras (por ejemplo, las élites que emplean el "difuminado de las fronteras" priorizarían los versos coránicos que se centran en la unidad musulmana).

Se podría especular que uno de los principales factores detrás de las preferencias de las élites religiosas por ciertas interpretaciones o estrategias de construcción de fronteras es su postura política sobre el conflicto kurdo. Pero también debe observarse que ni la etnicidad ni la afiliación son por sí mismas suficientes para explicar cómo un actor conceptualizaría las identidades religiosas y étnicas, y a cuál categoría corresponderían. A pesar de que la etnicidad tiene un papel importante y gran parte de la élite religiosa kurda promueve la identidad religioso-étnica y gran parte de la élite turca promueve la étnico-religiosa, la etnicidad no explica todo el panorama ya que parte de las élites religiosas turcas pertenecen a la primera categoría. La afiliación también se queda corta como explicación en estos casos. Hay *imams* kurdos designados por el estado como no designados por el estado, así como élites religiosas kurdas y trucas no afiliadas que abogan por la identidad religiosa-étnica. Sin embargo, esto no impide que estos grupos tengan diversas posturas sobre el movimiento kurdo en general, y las oraciones civiles de los viernes en particular. Mientras que muchos de los *imams* kurdos y turcos designados por el estado están en contra de las oraciones civiles de los viernes y se mantienen alejados del movimiento kurdo, la mayoría de los *imams* kurdos no designados por el estado tiene simpatías tanto por las

oraciones como por el movimiento. De manera similar, mientras que todas las élites religiosas turcas que están afiliadas al estado abogan por la identidad étnico-religiosa, también hay algunos entre las élites turcas no afiliadas que propugnan tal identidad. Por último, las élites religiosas kurdas que abogan por una identidad religiosa supranacional están compuestas tanto por elementos afiliados al estado como por los no afiliados.

Religioso-étnico. "De quererlo, Dios nos habría creado a todos iguales"

Una soleada tarde en Batman, tomando té en la oficina de DIAYDER, una ONG de los *meles* asociados a las oraciones civiles de los viernes, escucho a Suleyman[24], un *mele* de 90 años de edad, quien me cuenta como da comienzo a las oraciones: Primero cita dos versos del Corán: 49:13 (*Surat al-Hujurat*): "¡Oh humanidad! Te hemos creado de un hombre y de una mujer, y te hemos hecho naciones para que podáis conoceros mejor los unos a los otros" 30:22 (*Surat al-Rum*): "Y entre Sus Signos está la creación de los cielos y de la tierra, y las diferencias entre vuestras lenguas y colores".

Partiendo de estos versos, arguye: "Tal como claramente muestra el Corán, nuestras etnicidad es innata (*fitri*). Uno puede cambiar de religión, pero no de etnicidad. Si Dios hubiese querido, nos habría creado a todos iguales, pero no lo hizo". "¿Por qué entonces el gobierno rechaza el derecho a dar los sermones de los viernes en kurdo?" le pregunto. "¿No están conscientes de estos versos?" "Claro que lo están, pero aun así quieren que rechacemos nuestra lengua nativa y nuestra etnicidad. Dicen ser musulmanes piadosos pero actúan contra la voluntad de Dios. Si se llaman a sí mismos musulmanes entonces deberían actuar como tales".

El *mele* Ibrahim, quien ha estado escuchando nuestra conversación, está de acuerdo y cita otro verso que me sería repetido posteriormente por otros *meles*: "Dice el Corán 'nunca enviamos a un mensajero que no hable la lengua de su gente, para que el mensaje sea claro para ellos' (*Surat Ibrahim*, 4:14). Claramente Dios quiere que te comuniques con tu *cemaat* en su propio idioma. Nuestro *cemaat* está formada por kurdos, somos kurdos, ¿por qué no se puede dar los sermones en kurdo? ¿En qué clase de Islam cree el AKP?"

A pesar de que entrevisté a estos *meles* al principio de mi investigación de campo, la forma en que conceptualizan la relación entre las identidades kurdas y turcas es una narrativa que escucharía continuamente en mis posteriores conversaciones. No es el caso que estas élites prefieran sus identidades étnicas a

24 Todos los nombres han sido cambiados para proteger la identidad de los entrevistados.

las religiosas. En cambio, ven a las primeras como inseparables de las segundas en el sentido de que son dadas por Dios: el ser kurdo deriva de la identidad musulmana. En respuesta al intento de la ATK por borrar las fronteras étnicas enfatizando una más amplia pertenencia a la *ummah* islámica, los *imams* kurdos destacan sus identidades como "kurdos musulmanes". Al desidentificarse con la categoría que les ha asignado la AKP, y dividiendo la categoría de "musulmán" en "musulmanes kurdos" y "musulmanes turcos", emplean la estrategia de "contracción de fronteras", (Wimmer 2009) lo cual les permite dibujar fronteras más definidas. En esto ejemplifican lo que Aspinall llama "diferenciación de identidad" (2007) y Gürses llama "la kurdificación del Islam" (2015).

La cita a continuación es del *Mele* Zekeriya, quien lideró un considerable número de oraciones civiles de los viernes en Diyarbakir, resume sucintamente porqué muchos *imams* kurdos cuestionan la "fraternidad musulmana" como solución: "Los turcos siempre dicen que somos hermanos en la religión. Sin embargo, a sus ojos, somos hermanos siempre que ellos [los turcos] sean los hermanos mayores". Cuando le pido que desarrolle este punto, responde con su propia pregunta:

> ¿De qué Islam estamos hablando? ¿El Islam coránico o el Islam represivo del estado turco? Si estamos hablando del Corán, allí claramente se habla de la existencia de diferentes grupos étnicos y se permite que cada uno use su propia lengua. Sin embargo, el Islam del estado, durante años, se ha negado a dejarnos orar en nuestra propia lengua. De esto es de lo que hablamos en nuestros sermones: decimos que los kurdos son un pueblo oprimido, han sido oprimidos por gobiernos seculares, ahora están siendo oprimidos por un gobierno que se llama religioso. Nosotros decimos que el verdadero Islam es la solución. Si este gobierno es religioso, tal como afirma serlo, entonces debería permitirnos dar los sermones en kurdo tal como es nuestro derecho innato (*fitri*).

Cómo puede verse, para el *Mele* Zekeriya la "fraternidad musulmana" está condenada al fracaso porque la interpretación estatal de las enseñanzas musulmanas está en conflicto con las enseñanzas de los *meles* kurdos. De acuerdo al *Mele* Zekeriya, un "musulmán real" debería asumir su identidad sin dudarlo, porque eso es lo que pide el Islam. En el Islam "real", las identidades religiosas y étnicas no están en conflicto. Sin embargo, sostiene el *Mele* Zekeriya, al pedir a los kurdos privilegiar su identidad religiosa, el estado va en contra de las "autenticas" enseñanzas islámicas.

Pero, dado que la mayoría de estos *meles* tienen simpatía y/o están afiliados al movimiento kurdo, se podría argüir que es natural para ellos defender su identidad kurda. Sin embargo, he sido testigo de la misma línea de justificación por parte de numerosos *imams* designados por el estado. Davut, un *imam* kurdo designado por el estado en uno de los vecindarios centrales de Diyarbakir, resaltaba este punto:

> Por lo general no notamos el hecho de que existe una verdadera fraternidad musulmana, la cual defiende la igualdad y la justicia para todos, y hay una falsa fraternidad musulmana, que es nada más que una herramienta para garantizarse el estatus y el poder. El Islam verdadero nunca trata de asimilar. (…) Yo soy musulmán, soy kurdo, puedo ser blanco o negro, hombre o mujer. No tengo control sobre estas cosas. Si Dios quiere que yo sea de esta manera, no tengo alternativa sino obedecer la voluntad de Dios.

Otro argumento que podría alzarse aquí es que las élites religiosas están divididas por líneas étnicas. La etnicidad, indudablemente, tiene un papel importante porque la mayoría de las élites kurdas promueven la identidad religiosa-étnica y la mayoría de las élites turcas promueven la étnico-religiosa. Esto, sin embargo, no explica todo el asunto, ya que hay algunas élites turcas que adoptan la identidad religioso-étnica. La cita a continuación de Mustafá, un devoto político turco que ha tenido un papel activo en organizaciones y partidos políticos islámicos, es un buen ejemplo de esto:

> Durante 1000 años los kurdos y los turcos han formado una *ummah* que ha luchado contra los ejércitos invasores *kuffar* (pecadores). Sin embargo, aún bajo esta unión, los kurdos han seguido siendo kurdos y los turcos, turcos. Así es como debe usarse la religión, no debe usarse con propósitos de asimilación, tal como insiste hacerlo el estado turco. En el pasado, en las ciudades kurdas, el estado turco arrojaba desde aviones panfletos con versos coránicos que enfatizaban la fraternidad musulmana. ¿Funcionaba esto? No. El Islam mismo prohíbe este tipo de intentos de asimilación. Por ello es que encuentro valiosos los intentos de los musulmanes kurdos por subrayar la igualdad musulmana y los apoyo en su búsqueda de la igualdad de derechos.

Étnico-religiosa: "solo los turcos puede liderar una unión musulmana"

Esta categoría comprende a los *imams* designados por el estado turco y algunos musulmanes turcos. Aunque en una primera instancia pueda parecer demasiado cercana a la categoría religioso-étnica como para permitir una distinción significativa, hay una diferencia importante: para los entrevistados de este grupo, la etnicidad no deriva de la identidad religiosa: las ven como cosas separadas y priorizan la primera. Al enfocarse en la diferencia coránica entre los nacionalismos negativos (*menfi*) y positivos (*müsbet*), afirman que la mayoría de los *imams* kurdos practican un nacionalismo *menfi*, lo cual está prohibido en las enseñanzas islámica. Para defender este argumento, se refieren a los versos coránicos que enfatizan la fraternidad musulmana y acusan a los *imams* kurdos de dividir a la *ummah* musulmana. En esto, pareciera que defienden una identidad musulmana amplia que se extiende más allá de las divisiones étnicas.

Sin embargo, las conversaciones en profundidad con ellos revelan un panorama distinto: Aunque defienden la unidad entre kurdos y turcos bajo el dosel del Islam, aceptan la versión de la síntesis turco-islámica y privilegia la identidad turca para el bienestar de la identidad musulmana amplia. Para justificar esta postura, apelan a los ejemplos históricos que, en sus mentes, prueban la "habilidad" turca para liderar el mundo musulmán.

Tahsin Hoca, un *imam* turco en uno de los suburbios de Estambul, ejemplifica esta paradójica postura de manera bastante clara:

> En el pasado, había una fuerte corriente de nacionalismo turco en este país. Eso, en el Islam, es llamado nacionalismo negativo (*menfi milliyetçilik*). Lo mismo puede decirse del nacionalismo kurdo: es *menfi* y va en contra de la naturaleza del Islam. El único nacionalismo aceptado por el Islam es el nacionalismo positivo (*müsbet milliyetçilik)*, el cual enfatiza la hermandad de todos los musulmanes. Ve a todos los musulmanes como iguales. Por lo tanto, lo que necesitamos es establecer una Unión Musulmana. Mira a la Unión Europea, ¿por qué no podemos hacer algo similar? La pregunta es: ¿qué país puede establecer y liderar tal unión? Ningún estado árabe puede hacerlo. Indonesia, Irán o Paquistán tampoco pueden… Solo los turcos lo pueden lograr. Porque, de hecho gobernaron el mundo musulmán durante 600 años [en referencia al Imperio Otomano].

Tahsin Hoca comienza su respuesta enfatizando la fraternidad de los musulmanes y condenando el nacionalismo tanto kurdo como turco. Sin embargo, seguidamente presenta a los turcos como superiores, no solo a los kurdos sino también a otras naciones musulmanas.

Erhan, un miembro del movimiento Gülen que vive Diyarbakir, concuerda con Tahsin Hoca. Primero critica los nacionalismos turcos y kurdos:

> Los otomanos fueron muy exitosos en lograr la fraternidad musulmana. Desafortunadamente, perdimos esa coherencia con el nacimiento del nacionalismo. Siendo honestos, el nacionalismo turco despertó al nacionalismo kurdo y se alimentaron el uno al otro.

Sin embargo, al igual que Tahsin Hoca, continúa resaltando la importancia de los turcos para la *ummah* musulmana:

> Somos un solo cuerpo. Los turcos son nuestra mente mientras que los kurdos son nuestra fuerza y coraje. Deberíamos actuar juntos, no deberíamos estar divididos. Si lo estamos, seremos derrotados. Permíteme darte un ejemplo: Una vez unos ejércitos musulmanes hacían planes para conquistar una ciudad particular. Los kurdos dijeron "¡Conquistémosla ahora!" Los turcos dijeron: "No, esperemos a que sea el momento adecuado," y los árabes se mantuvieron en silencio. Eventualmente todos escucharon a los turcos, esperaron por el momento adecuado y conquistaron la ciudad. Por eso es que kurdos y turcos se necesitan unos a otros. Por sí mismos, los kurdos no son ni siquiera capaces de elegir al jefe (*muhtar*) de una aldea. Hay rumores de que en una aldea 60 kurdos se mataron entre ellos durante la elección de un *muhtar*.

De nuevo, lo que empieza como una crítica al nacionalismo y una elegía a la unidad musulmana, se convierte en una elegía a la superioridad turca.

Yusuf, un miembro entusiasta de la orden religiosa *Menzil*, ubicada en Adiyaman, concuerda:

> Nuestro profeta compara a los musulmanes con los dientes de un peine. Todos son exactamente iguales. Por eso no debemos fijarnos en las diferencias. Ya sé que los kurdos y turcos hablan lenguas distintas y soy consciente de las injusticias y discriminaciones a las que los kurdos han estado expuestos en el pasado. Sin embargo, eso es cosa del pasado. Lo que tenemos que hacer es resaltar nuestras similitudes en vez de nuestras diferencias. Compartimos una patria con los kurdos, compartimos una bandera. Deberíamos asumir estas similitudes. He escuchado sobre las oraciones civiles de los viernes, pero no he asistido a ninguna. Entiendo que quieran hablar en su propia lengua pero no entiendo el reclamo de los *imams* kurdos por dar los sermones de los viernes en kurdo. Creo que eso dividirá más a la *cemaat* kurda. Hoy día todo el mundo en Diyarbakir habla turco, es difícil toparse con alguien que no lo entienda.

Es claro que aunque estas élites comienzan la conversación con un énfasis en la unidad musulmana, todas derivan en el discurso nacionalista que enfatiza la indispensabilidad de los turcos para otros musulmanes. Por lo tanto fracasan en su intento por emplear la expansión de fronteras (Wimmer 2009), la cual tiene por meta fusionar categorías separadas (turcos y kurdos) en una categoría expandida (musulmana). En cambio lo que hacen es asumir el orden jerárquico normativo de las diferentes etnicidades en el cual los turcos son considerados superiores a los kurdos.

Estas élites demuestran muy bien la relevancia del "contrato de lo turco" (Ünlü 2016) para comprender por qué el Islam suní fracasa en su mayor parte como identidad supranacional en el conflicto kurdo en Turquía. Estudiosos han escrito extensamente sobre cómo la élites fundadoras en Turquía imaginaron lo turco como un constructo que incluiría a los musulmanes no turcos (incluyendo a los laz, circasianos y kurdos) siempre y cuando estuviesen dispuestos a asimilarse como turcos (Bayar 2014, Serdar 2017, Yeğen 2004, Yıldız 2010). Sin embargo, aquellos kurdos que se resisten activamente a la asimilación a lo turco son apartados del alcance del contrato de lo turco, el cual promete a todos los turcos o individuos turquificados "movilidad social a lo largo de todo espectro socioeconómico" (Ünlü 2016, 400) En tal escenario, en el que "lo turco" es privilegiado, "lo musulmán" pierde importancia (o la mantiene tan solo en el nivel discursivo) y se hace muy difícil para el Islam suní tener un papel unificador.

Religioso: "solo hay una nación y esa es la nación de Ibrahim [Abraham]"

Las élites en esta categoría piensan que la "fraternidad musulmana" es una herramienta de resolución de conflictos viable. Para estas élites, ni el nacionalismo turco ni el musulmán son aceptables; los musulmanes solo deben asumir la identidad musulmana. Aunque esta no era una actitud común entre mis interlocutores, si existía, principalmente entre los musulmanes kurdos no afiliados.

En apoyo a su caso, por lo general se referían al último sermón del Profeta Muhammad, el cual hace énfasis en la igualdad de todos los musulmanes: "Toda la humanidad fue creada a partir de Adam y Eva. Un árabe no es superior a un no árabe, ni un no árabe es superior a un árabe; el blanco no es superior al negro; ni el negro al blanco; excepto en la piedad y en las buenas acciones". Afirmaban que privilegiar lo kurdo o lo turco significa ir en contra de las órdenes del profeta.

Serhat, un hombre kurdo de mediana edad, líder de una ONG religiosa en Diyarbakir, representa esta categoría perfectamente. Como musulmán piadoso, versado en teología y filosofía, Serhat me ofreció un largo discurso sobre los males del nacionalismo:

> Nuestra comprensión del Islam está depurada del nacionalismo pero desafortunadamente, ni el islamismo kurdo ni el islamismo turco en Turquía han sido capaces de lograr aun esa purificación. (…) Hemos estado intentando purificar el islamismo en Turquía occidental del impacto de corroboración del nacionalismo turco, ahora tenemos un nuevo frente de lucha: estamos tratando de limpiar el islamismo de los efectos negativos del nacionalismo kurdo. (…) Si hay algo que nos ha mantenido que nosotros –turcos y kurdos –juntos por tanto tiempo, es nuestra creencia común. Podemos no estar de acuerdo en algunos asuntos pero tenemos una cultura común conformada por nuestras creencias, tenemos una tradición similar que proviene de nuestra creencia, tenemos las mismas oraciones, compartimos las mismas mezquitas, lloramos a nuestros muertos de la misma manera, celebramos las mismas fiestas religiosas. Si perdemos esta base en común, no sé qué otra cosa podría mantenernos unidos.

Mele Musa, un imam kurdo sin afiliación, también resalta esta discrepancia entre el Islam y el nacionalismo. Él me dijo que había sido amenazado varias veces por el PKK por su postura en contra de perspectiva secular nacionalista:

> El Islam no distingue entre distintas etnicidades. Trata a todas las razas y etnicidades igualmente y las une bajo la identidad islámica. El racismo y el nacionalismo negativo están prohibidos en el Islam, son *haram*. El Corán 49:11 nos dice: "los creyentes son sobre todo hermanos". Y luego sugiere que "hagamos la paz entre nuestros hermanos". Los kurdos, turcos y todos los otros musulmanes

> son hermanos. Esta perspectiva también está apoyada por un hadith que alaba al Islam por "deshacerse de todo el racismo que prevalecía entre los árabes en el periodo de *jahiliyya*". Por eso me abstengo de apoyar al movimiento kurdo. Creo que fortalece el nacionalismo negativo entre los kurdos y debilita los lazos islámicos entre turcos y kurdos.

Eşref, un miembro de una ONG religiosa en Batman, concuerda. Luego de contarme sobre los asesinatos cometidos en Batman por el Hizbullah kurdo, el PKK y el estado turco en los años 90, propone una "fraternidad musulmana" como única solución a este problema:

> Los turcos y kurdos están unidos por el Islam. El Islam es el más fuerte vínculo entre nosotros, es lo que nos mantuvo juntos cuando se disolvió el Imperio Otomano. Por lo tanto deberíamos aferrarnos a ello. Alá nos advierte contra las divisiones. En el Corán 3:103 claramente nos pide "aferrarnos firmemente a la cuerda de Alá todos juntos y no dividirnos. Y recuerda el favor de Alá sobre ti cuando eran enemigos y Él acercó vuestros corazones y os hicisteis, por Su Favor, hermanos". (Surat al-Imran). Solo hay una nación para mí, y esa es la nación de Ibrahim (Abraham).

Otra persona que expresó su preocupación fue Cemal *Hoca*, quien es un miembro de la orden Sufí *Qadiri*. Proveniente de Siirt, una ciudad en la que mayoritariamente viven ciudadanos turcos de origen árabe, medio kurdo (por el lado materno) y medio árabe (por el lado paterno), Cemal *Hoca* condena fuertemente cualquier tipo de racismos (tal como él lo define):

> En el pasado, era solo gracias al Islam que kurdos, turcos, zazas y árabes podían vivir juntos en esta región. Solo cuando la gente se alejó del Islam es que empezaron estos actos de terrorismo en todas partes. Si estableces todo un sistema basado en el racismo, si constantemente enfatizas lo kurdo, entonces eso causará problemas. Lo mismo se aplica a los turcos. El hecho de que todos somos musulmanes es la más grande razón para unirnos. Mira, yo soy medio árabe, medio kurdo, mis nueras son turcas, mi tío es kurdo, ¿cómo podríamos separarnos? Simplemente no podemos, no es posible. Es por eso que el Islam es la única solución, podríamos fácilmente unirnos en nuestra identidad musulmana.

Tal como muestran las citas anteriores, estas élites emplean el "difuminado de las fronteras étnicas" la cual "reduce la importancia de la etnicidad como principio de categorización y organización social" (Wimmer 2009, 1041). Añoran un pasado en el que el Islam tuvo un papel unificador importante y las fronteras étnicas no estaban tan claras. Por lo tanto, proponen una fraternidad musulmana como solución a los actuales conflictos étnicos. Si tomamos en cuenta el hecho de que "las cualidades morales universales y la membrecía en las familias humanas por lo general son evocadas por los grupos más excluidos y estigmatizados" (Wimmer 2008, 989) no sorprende que todas las élites religiosas que asumen esta postura sean kurdas[25].

25 Dado que mi muestra de musulmanes turcos es pequeña, no he visto esta postura entre ellos. Puede que haya menos musulmanes turcos asumiendo esta postura dado que la síntesis islámica del estado tiene mucho impacto en estos

Discusión y conclusión

Al contrario de lo predicho por científicos sociales, las últimas décadas del siglo veinte han sido testigos de la creciente importancia de la religión y de las identidades religiosas. La revitalización del papel público de las tradiciones religiosas desde la década de 1980 ha llamado la atención sobre el rostro de Jano de "la religión como la portadora, no solo de identidades exclusivas, paticularistas y primarias, sino también de identidades inclusivas, universalistas y trascendentes" (Casanova 1994, 4). Como resultado, el número de obras que se enfocan en la religión como herramienta de resolución de conflictos se ha incrementado dramáticamente.

En diálogo con esta literatura, en este artículo, he preguntado por qué, a pesar de su creciente importancia e influencia, la religión a menudo no tiene impacto como herramienta de resolución de conflictos étnicos homogéneamente religiosos. Intentando responder a esta pregunta, me he enfocado en el papel de las élites religiosas como potenciales constructores de paz y he explorado cómo la identidad religiosa puede no fungir como puente para sortear las divisiones étnicas, incluso entre las élites religiosas de la misma identidad sectaria. Mis hallazgos han revelado que en el caso del conflicto kurdo en Turquía una de las razones principales por las que el Islam suní no une a las élites musulmanas suníes turcas y kurdas es la variación en cómo estas élites conceptualizan las identidades religiosas y étnicas. Casi todas las élites religiosas con las que hablé concuerdan en que "el Islam puede ser implementado como herramienta de resolución de conflictos". Sin embargo, dado que divergen en la interpretación de las enseñanzas islámicas y su conceptualización de las identidades religiosas y étnicas, el Islam tiene un papel mucho menos influyente que el esperado en poner fin al conflicto.

Las élites que asumen lo que he llamado la categoría "religioso-étnica" aceptan que a religión puede actuar como una herramienta de resolución de conflictos, pero no están dispuestas a aceptar la implementación del Islam suní por parte de la AKP como herramienta de resolución de conflictos porque piensan que el gobierno (mal)representa las enseñanzas religiosas sirviéndose de ellas para sus propios propósitos. En sus mentes, las enseñanzas del Islam no piden a los musulmanes privilegiar la identidad religiosa en detrimento de la identidad étnica, en cambio la identidad étnica deriva de la identidad religiosa, y esa es la razón por la que el musulmán "real" debe respetar la afiliación étnica del otro.

círculos (Cizre-Sakallıoğlu 1998), o puede ser que los musulmanes turcos, como parte del grupo étnico mayoritario, no sientan la necesidad de escapar de la estigmatización (a diferencia de los musulmanes kurdos). En cualquier caso, es errado afirmar que los musulmanes turcos rechacen esta postura completamente.

En respuesta al intento de AKP por difuminar las fronteras étnicas, implementan una contracción de las fronteras que diferencia entre los musulmanes turcos y los musulmanes kurdos. Las élites que asumen la categoría "étnico-religiosa", por otra parte, defienden la fraternidad musulmana como herramienta de resolución de conflictos porque ordenan jerárquicamente las identidades étnicas y priorizan "lo turco", su preferencia hacia la identidad turca por encima de las preferencias por una identidad musulmana supranacional. Se concibe al Islam, entonces, como una identidad unificadora solo por parte de unas cuantas élites que asumen la categoría "religiosa". Estas élites, las cuales difuminan las fronteras étnicas, aceptan la implementación estatal de la fraternidad musulmana como herramienta de resolución de conflictos en el conflicto kurdo.

Mientras que las diferentes conceptualizaciones de las identidades étnicas y religiosas de las élites musulmanas suníes turcas y kurdas definitivamente tienen un papel importante en prevenir su unificación bajo el dosel del Islam suní, sería errado afirmar que tal es la única razón que ha impedido el uso de la religión como una herramienta exitosa de resolución de conflictos en el conflicto kurdo de Turquía. Dado que las categorías de identidad no existen en un vacío, factores políticos e históricos relacionados deben ser tenidos en cuenta al discutir este asunto. Por ejemplo, la continua desconfianza entre el gobierno y los movimientos kurdos durante las conversaciones de paz (las cuales se realizan en secreto, otro factor que ha contribuido a la fragilidad del proceso); el papel vital del secularismo y de los actores seculares tanto en el movimiento kurdo como en algunos segmentos de las sociedades kurda y turca; la importancia de los kurdos Aleví en algunas regiones de mayoría kurda y en los más altos niveles del movimiento kurdo; los desarrollos geopolíticos en Siria (especialmente el establecimiento de una región autónoma kurda en el norte de Siria); y los desarrollos internos en Turquía (especialmente la decisión del HDP de no apoyar la candidatura presidencial de Erdogan), están entre los factores que contribuyeron a terminar con el proceso de paz en el verano de 2015. En tal entorno fue muy difícil para el Islam sunita actuar como el "cemento" que Erdogan había imaginado (Hürriyet 2015).

Aun así, los hallazgos presentados en este artículo son de gran importancia para entender el papel de la religión en los procesos de resolución de conflictos, particularmente porque las entrevistas hechas en un periodo en el que el proceso de paz parecía avanzar tranquilamente y cuando la co-religiosidad parecía ser influyente en tender puentes entre kurdos y turcos, al menos retóricamente. Los datos de las entrevistas revelan que, de hecho, la identidad musulmana suní no era influyente en unir las élites religiosas en ese momento, mucho menos motivarlas a apoyar la "fraternidad musulmana". Teniendo en mente la importancia de las

élites religiosas en la formación de la perspectiva de las comunidades, podría concluirse que no debe darse por sentado que las élites religiosas puedan ser facilitadoras de la paz en conflictos homogéneamente religiosos dado que no son inmunes a la "ambivalencia de lo sagrado" y que difieren en la forma en que se aproximan a la religión como identidad unificadora.

Tal como lo demuestra este caso, la literatura sobre la resolución de conflictos podría definitivamente beneficiarse de un estudio más detallado del papel de las élites religiosas en la implementación de la religión como herramienta de construcción de paz. En vez de presuponer la "religiosidad" de las élites religiosas y enfatizar el impacto de los mecanismos causales a nivel macro al preguntar por las variaciones en el involucramiento de las élites religiosas en el proceso, los estudiosos deberían comenzar por prestar más atención a los factores micro y medios, tales como la formación de identidad, la construcción de fronteras simbólicas y la interpretación de textos religiosos. Por el otro lado, la literatura sociológica sobre la construcción de fronteras y la formación de identidad podría beneficiarse de una aproximación más sofisticada a las identidades étnicas y religiosas que dejaría de agruparlas bajo la rúbrica de etnicidad, dado que funcionan a veces como identidades separadas que otra veces convergen para producir identidades compuestas, especialmente en las zonas de conflicto donde las diferentes identidades se retan las unas a las otras.

Aunque este es un estudio de un único caso, puede servir como punto de partida para desarrollar una teoría detallada sobre el papel de las élites religiosas y la formación de identidades religiosas y étnicas en áreas de conflicto, así como también para la categorización de las posibles interacciones entre ambas. Por ejemplo, investigaciones futuras podría enfocar la relación entre la etnicidad y catolicismo en el conflicto vasco. Bajo tal noción, los estudiosos podrían explorar el rol de las élites religiosas católicas en el conflicto y si hay ejemplos católicos de nociones de etnicidad como algo dado por Dios (o si otras tradiciones religiosas se prestan a similares conceptualizaciones de la identidad religiosa y etnicidad). Tales comparaciones nos darían más información sobre los detalles de la formación de identidad en grupos étnicamente heterogéneos, pero religiosamente homogéneos, lo cual a su vez prepararía el terreno para una teoría más generalizable sobre la formación de identidad, así como sobre la resolución de conflictos.

Otro asunto al que este estudio podría contribuir es al debate sobre el posible "rediseño sectario del Oriente Medio" en el cual estudiosos y formuladores de políticas, quienes señalan la importancia de las identidades sectarias en países como Irak, Líbano y Siria, afirman que las fronteras de los países del Oriente Medio deben redibujarse siguiendo líneas sectarias. Este estudio refuta ese argumento mostrando que las identidades sectarias, por sí mismas, son insuficientes para unir a grupos heterogéneamente diferentes. Por lo tanto, es aconsejable que los formuladores de políticas presten más atención a los grados de formación de

identidad, así como también a factores estructurales como las relaciones de poder y los cambios institucionales en los campos políticos y religiosos si quieren llegar a soluciones más eficientes y a largo a plazo a los conflictos étnicos y religiosos.

Referencias

Abu-Nimer, Mohammed. 2001. Conflict resolution and religion: Toward a training model of interreligious peacebuilding. *Journal of Peace Research* 38 (6): 685–704.

Abu-Nimer, Mohammed, y Ayşe Kadayıfçı-Orellana. 2008. Muslim peacebuilding actors in Africa and the Balkan context: Challenges and needs. *Peace & Change* 33 (4): 549–581.

Akşam. Marzo 22, 2013. "İşte Öcalan'ın Mektubu." http://www.aksam.com.tr/siyaset/iste-öcalanin-mektubu/haber-179573. Consultado el 22 de agosto, 2015.

Aktürk, Şener. 2018. One nation under Allah? Islamic multiculturalism, Muslim nationalism and Turkey's reforms for Kurds, Alevis, and non-Muslims. *Turkish Studies*. doi:10.1080/14683849.2018.1434775

Alba, Richard. 1990. *Ethnic identity: The transformation of White America*. New Haven: Yale University.

Alger, Chadwick. 2002. Religion as a peace tool. *Global Review of Ethnopolitics* 1 (4): 94–109.

Appleby, Scott. 2000. *The ambivalence of the sacred: Religion, violence and reconciliation*. Lanham: Rowman and Littlefield Publishers.

Arjomand, Noah. 2016. "Nobody Knows How Many Have Died in the Turkey-PKK Conflict." https://bullshit.ist/nobody-knows-how-many-have-died-in-the-turkey-pkk-conflict-c09c49b131ee. Consultado el 26 de septiembre, 2016.

Aspinall, Edward. 2009. *Islam and nation: Separatist rebellion in Aceh, Indonesia*. Stanford: Stanford University Press.

Aspinall, Edward. 2007. From Islamism to nationalism in Aceh, Indonesia. *Nations and Nationalism* 13 (2): 245-263.

Atacan, Fulya. 2001. A Kurdish Islamist movement in modern Turkey: Shifting identities. *Middle Eastern Studies* 37 (3): 111–144.

Azak, Umut. 2010. *Islam and secularism in Turkey: Kemalism, religion and the nation state*. London: I.B. Tauris

Bail, Christopher. 2008. The configuration of symbolic boundaries against immigrants in Europe. *American Sociological Review* 73 (1): 37–59.

Barth, Fredrik. 1969. *Ethnic groups and boundaries: The social organization of culture difference*. Boston: Little, Brown and Co.

Basedau, Matthias, Georg Strüver , Johannes Vüllers, Tim Wegenast. 2011. Do religious factors impact armed conflict? Empirical evidence from Sub-Saharan Africa. *Terrorism and Political Violence* 23 (5): 752–779.

Bauböck, Rainer y John Rundell. 1998. *Blurred boundaries: Migration, ethnicity, citizenship*. Aldershot: Ashgate.

BBC Türkçe. 16 August 2014. "Öcalan: 30 yıllık savaş sonuçlanma aşamasında." http://www.bbc.com/turkce/haberler/2014/08/140816_öcalan. Consultado de 12 de enero de 2016.

Becker, Elisabeth. 2014. Little of Italy? Assumed ethnicity in a New York City neighbourhood. *Ethnic and Racial Studies* 38 (1): 109–124.

Bercovitch, Jacob and Ayşe Kadayıfçı-Orellana. 2009. Religion and mediation: The role of faith-based actors in international conflict resolution. *International Negotiation* 14: 175–204.

Bernauer, Eva. 2016. *Identities in civil conflict: How ethnicity, religion and ideology jointly affect rebellio*n. Mannheim: Springer VS.

Bernstein, Mary. 2005. Identity politics. *Annual Review of Sociology* 31: 1–39.

Bianet. Mayo 10, 2014. "Öcalan'dan İslam Kongresi'ne mesaj." http://bianet.org/bianet/siyaset/155582-öcalan-dan-islam-kongresi-ne-mesaj Consultado el 11 de enero de 2016.

Bock, Joseph. 2001. *Sharpening conflict management: Religious leadership and the double-edged sword*. Westport: Praeger.

Brass, Paul. 1991. *Ethnicity and nationalism: Theory and comparison*. London: Sage Publications.

Brubaker, Rogers. 2015. Religious dimensions of political conflict and violence. *Sociological Theory* 33 (1): 1–19.

------. 2013. Language, religion, and the politics of difference. *Nations and Nationalism* 19 (1): 1-20.

------. 2002. Ethnicity without groups. *European Journal of Sociology* 43 (2): 163–189.

Byrnes, Timothy. 2001. *Transnational Catholicism in postcommunist Europe*. Lanham: Rowman and Littlefield Publishers.

Cadge, Wendy y Elaine Howard Ecklund. 2007. Immigration and religion. *Annual Review of Sociology* 33: 359–79.

Casanova, Jose. 2005. Catholic and Muslim politics in comparative perspective. *Taiwan Journal of Democracy* 1 (2): 89–108.

Casanova, Jose. 1994. *Public religions in the modern world*. Chicago: The University of Chicago Press.

Chandra, Kanchan. 2006. What is ethnicity and does it matter? *Annual Review of Political Science*, 9: 397–424.

Cizre-Sakallıoğlu, Ümit. 1998. Kurdish nationalism from an Islamist perspective: The discourse of Turkish Islamist writers. *Journal of Muslim Minority Affairs* 18(1): 73–89.

Coakley, John. 2002. Religion and nationalism in the First World. In *Ethnonationalism in the contemporary world: Walker Connor and the study of nationalism*, ed. Daniele Conversi, 206-223. Lodres y Nueva York: Routledge.

Connor, Walker. 1994. *Ethnonationalism: A quest for understanding*. Nueva Jersey: Princeton University Press.

Coward, Harold, and Gordon Smith. 2004. *Religion and peacebuilding*. Albany: State University of New York Press.

Cumhuriyet. 17 March 2015. "Seni başkan yaptırmayacağız." http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/siyaset/231943/_Seni_baskan_yaptirmayacagiz_.html. Consultado el 15 de febrero de 2018.

Çakır, Ruşen. İslam kardeşliği Kürt sorununun cözüm anahtarı olabilir mi? 2011. *Vatan*, June 2. http://www.gazetevatan.com/rusen-çakır-381112-yazar-yazisi--islam-kardeşligi--kürt-sorununu-cozumun-anahtari-olabilir-mi-/. Consultado el 20 de agosto de 2015.

Çevik, Yusuf. 2012. The reflections of Kurdish Islamism and everchanging discourse of Kurdish nationalists toward Islam in Turkey. *Turkish Journal of Politics* 3 (1): 85–99.

Çiçek, Cuma. 2013. The pro-Islamic challenge for the Kurdish movement. *Dialectical Anthropology* 37: 159–163.

De Juan, Alexander, Johannes Vullers. 2010. Religious peace activism: The rational element of religious elites' decision-making processes. Working Paper No. 130. Hamburg: German Institute for Global and Area Studies (GIGA). https://www.giga-hamburg.de/en/system/files/publications/wp130_juan-vuellers.pdf. Consultado el 18 de enero de 2018.

Ellingsen, Tanja. 2005. Toward a revival of religion and religious clashes? *Terrorism and Political Violence* 17 (3): 305–332.

Enloe, Cynthia. 1996. Religion and ethnicity. In *Ethnicity*, ed. John Hutchinson and Anthony Smith, 197–202. Oxford: Oxford University Press.

Feldman, Saul. 1979. Nested identities. *Studies in Symbolic Interaction* 2: 399–418.

Fox, Jonathan. 2000. The ethnic-religious nexus: The impact of religion on ethnic conflict. *Civil Wars* 3 (3): 1–22.

Gans, Herbert. 1994. Symbolic ethnicity and symbolic religiosity: Towards a comparison of ethnic and religious acculturation. *Ethnic and Racial Studies* 17 (4): 577–592.

Gans, Herbert. 1979. Symbolic ethnicity: The future of ethnic groups and cultures in America. *Ethnic and Racial Studies* 2 (1): 1–20.

Gezik, Erdal. 2014. *Alevi Kürtler: Dinsel, etnik ve politik sorunlar bağlamında*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Glazer, Nathan, and Daniel P. Moynihan. 1963. *Beyond the melting pot: The Negroes, Puerto Ricans, Jews, Italians and Irish of New York City*. Cambridge: MIT Press.

Goh, Robbie B.H. 2011. Christianity, transnationalism and Indian identities. *Journal of Religion and Society* 13: 1–20.

Goldberg, Rachel, and Brian Blancke. 2011. God in the process: Is there a place for religion in conflict resolution? *Conflict Resolution Quarterly* 28(4): 377–398.

Gopin, Marc. 2000. *Between Eden and Armageddon: The future of world religions, violence, and peacemaking*. Oxford: Oxford University Press.

Gopin, Marc. 1997. Religion, violence, and conflict resolution. *Peace & Change: A Journal of Peace Research* 22 (1): 1–31.

Gorski, Philip y Gülay Türkmen-Dervişoğlu. 2013. Religion, nationalism and violence: An integrated approach. *Annual Review of Sociology* 39: 193–210.

Grosby, Steven. 1991. Religion and nationality in Antiquity. *European Journal of Sociology* 32: 229–65.

Gürses, Mehmet. 2015. Is Islam a cure for ethnic conflict? Evidence from Turkey. *Politics and Religion* 8: 135–154.

Gürses, Mehmet y Nicolas Rost. 2017. Religion as a peacemaker? Peace duration after ethnic civil wars. *Politics and Religion* 10: 339-362.

Hanf, Thedor. 1994. The sacred marker: Religion, communalism and nationalism. *Social Compass* 41 (1): 9–20.

Harpviken, Kristian Berg y Hanne Eggen Roislien. 2008. Faithful brokers? Potentials and pitfalls of religion in peacemaking. *Conflict Resolution Quarterly* 25 (3): 351–373.

Hassner, Ron. 2009. *War on sacred grounds*. Ithaca: Cornell University Press.

Hastings, Adrian. 1997. *The construction of nationhood: Ethnicity, religion and nationalism*. Cambridge y Nueva York: Cambridge University Press.

Haynes, Jeffrey. 2009. Conflict, conflict resolution and peace-building: The role of religion in Mozambique, Nigeria and Cambodia. *Commonwealth and Comparative Politics* 47 (1): 52–75.

Herb, Guntram y David Kaplan. 2000. *Nested identities: Nationalism, territory and scale*. Lanham: Rowman and Littlefield Publishers.

Horowitz, Donald. 1985. *Ethnic groups in conflict*. Berkeley, Los Ángeles: University of California Press.

Houston, Christopher. 2001. *Islam, Kurds and the Turkish nation state*. Oxford: Berg.

Hürriyet. Diciembre 11, 2005. "Erdoğan: Din Türkiye'nin çimentosudur." http://www.hurriyet.com.tr/erdoğan-din-turkiye-nin-cimentosudur-3634007. Consultado el 15 de febrero de 2018.

Isaacs, Matthew. 2016. Sacred violence or strategic faith? Disentangling the relationship between religion and violence in armed conflict. *Journal of Peace Research* 53 (2): 211–225.

Jacobson, Jessica. 1997. Religion and ethnicity: Dual and alternative sources of identity among Young British Pakistanis. *Ethnic and Racial Studies* 20: 238–256.

Jacoby, Tim y Hüsrev Tabak. 2015. Islam, nationalism, and Kurdish ethnopolitics in Turkey. *Peace Review: A Journal of Social Justice* 27: 346–353.

Jenkins, Richard. 1996. *Social identity*. Londres: Routledge.

Jesse Neal G. y Kristen P. Williams. 2011. *Ethnic conflict: A systematic approach to cases of conflict*. Washington, DC: CQ Press.

Johnston, Douglas y Cox, Brian. 2003. Faith-based diplomacy and preventive engagement. In *Faith-based diplomacy: Trumping realpolitik*, ed. Douglas Johnston, 11–31. Nueva York: Oxford University Press.

Juergensmeyer, Mark. 2000. *Terror in the mind of God: The global rise of religious violence*. Berkeley: University of California Press.

Karmon, Ely. 1997. Radical Islamic political groups in Turkey. *The Middle East Review of International Affairs* 1 (4). http://www.rubincenter.org/1997/12/karmon-1997-12-02/. Consultado el 18 de septiembre de 2017.

Kunovich, Robert y Randy Hodson. 1999. Conflict, religious identity and ethnic intolerance in Croatia. *Social Forces* 78 (2): 643–668.

Kurt, Mehmet. 2017. *Kurdish Hizbullah in Turkey: Islamism, violence and the state*. Londres: Pluto Press.

Laitin, David. 1998. *Identity in formation: The Russian-speaking populations in the near abroad*. Ithaca: Cornell University Press.

Lamont, Michele y Marcel Fournier, eds. 1992. *Cultivating differences: Symbolic boundaries and the making of inequality*. Chicago: University of Chicago Press.

Lamont, Michele y Virag Molnar. 2002. The study of boundaries in the social sciences. *Annual Review of Sociology* 28: 167–95.

Lee, Sung Yong. 2015. Peacebuilding and Islamic leadership in Southern Thailand. *Peace Review: A Journal of Social Justice* 27 (3): 328–336.

Leezenberg, Michiel. 2003. Kurdish Alevis and the Kurdish nationalist movement in the 1990s. In *Turkey's Alevi enigma: A comprehensive overview*, ed. Paul J. White and Joost Jongerden, 197–214. Leiden:Brill.

Lichterman, Paul. 2008. Religion and the construction of civic identity. *American Sociological Review, 73* (1): 83–104.

Little, David, ed. 2007. *Peacemakers in action: Profiles of religion in conflict resolution*. Cambridge: Cambridge University Press.

Little, David. 1994. *Sri Lanka: The invention of enmity*. Washington, DC: United States Institute of Peace Press.

Mahler, Sarah J. y Katrin Hansing. 2005. Toward a transnationalism of the middle: How transnational religious practices help bridge the divide between Cuba and Miami. *Latin American Perspectives* 32 (1): 121–146.

Min, Pyong Gap. 2010. *Preserving ethnicity through religion in America: Korean Protestants and Indian Hindus across generations*. Nueva York: New York University Press.

Mitchell, Claire. 2010. The push and pull between religion and ethnicity: The case of loyalists in Northern Ireland. *Ethnopolitics: Formerly Global Review of Ethnopolitics* 9 (1): 53–69.

Mitchell, Claire. 2006. The religious content of ethnic identities. *Sociology* 40: 1135–1152.

Nagel, Joane. 1994. Constructing ethnicity: Creating and recreating ethnic identity and culture. *Social Problems* 41 (1): 152–176.

O'Malley, Eoin y Dawn Walsh. 2013. Religion and democratization in Northern Ireland: Is religion actually ethnicity in disguise? *Democratization* 20 (5): 939–958.

Omer, Atalia, Scott Appleby and David Little, eds. 2015. *The Oxford handbook of religion, conflict, and peacebuilding*. Oxford, Nueva York: Oxford University Press.

Özgen, Zeynep. 2015. Maintaining ethnic Boundaries in 'non-ethnic' contexts: Constructivist theory and the sexual reproduction of diversity. *Theory and Society* 44 (1): 33–64.

Özoğlu, Hakan. 2007. The impact of Islam on Kurdish identity formation in the Middle East. En *Evolution of Kurdish Nationalism*, ed. Michael Gunter, 18–35. Costa Mesa: Mazda Publishing.

Özsoy, Hişyar. 2010. Between gift and taboo: Death and the negotiation of national identity and sovereignty in the Kurdish conflict in Turkey. Tesis doctoral no publicada. University of Texas at Austin.

Peek, Lori. 2005. Becoming Muslim: The development of a religious Identity. *Sociology of Religion* 66 (3): 215–242.

Philpott, Daniel. 2007. Explaining the political ambivalence of religion. *The American Political Science Review* 101(3): 505–25.

Posner, Daniel. 2005. *Institutions and ethnic politics in Africa*. Nueva York: Cambridge University Press.

Pratt, Douglas. 2006. Religion and terrorism: Christian fundamentalism and extremism. *Terrorism and Political Violence* 22 (3): 438–456.

Ruane, Joseph y Jennifer Todd. 2010. Ethnicity and religion: Redefining the research agenda. *Ethnopolitics* 9 (1): 1–8.

Rudolph, Susanne H. y James Piscatori. 1997. *Transnational religion and fading states*. Boulder: Westview Press.

Sarıgil, Zeki y Ömer Fazlıoğlu. 2013. Religion and ethno-nationalism: Turkey's Kurdish issue. *Nations and Nationalism* 19 (3): 551–571.

Sanders, Jimmy M. 2002. Ethnic boundaries and identity in plural societies. *Annual Review of Sociology* 28: 327–357.

Saunders, Robert A. 2008. The ummah as nation: A reappraisal in the wake of the Cartoons Affair. *Nations and Nationalism* (14) 2: 303–321.

Serdar, Ayşe. 2017. Strategies of making and unmaking of ethnic boundaries: Evidence on the Laz of Turkey. *Ethnicities* doi: 10.1177/1468796817739933

Shore, Megan. 2009. *Religion and conflict resolution: Christianity and South Africa's truth and reconciliation commission*. Farnham y Burlington: Ashgate Publishing.

Shtromas, Alexander. 1992. Religion and ethnicity in world order. *International Journal on World Peace* 9 (2): 33–45.

Sidel, John T. 2006. *Riots, pogroms, jihad: Religious violence in Indonesia*. Ithaca: Cornell University Press.

Smith, Anthony. 1993. The ethnic sources of nationalism. In *Ethnic conflict and international security*, ed. Michael Edward Brown, 27–43. Princeton: Princeton University Press.

Smith, Timothy L. 1978. Religion and ethnicity in America. *The American Historical Review* 83 (5): 1155–1185.

Snow, David y Leon Anderson. 1987. Identity work among the homeless: The verbal construction and avowal of personal identities. *American Journal of Sociology* 92 (6): 1336–1371.

Somer, Murat y Gitta Glüpker-Kesebir. 2015. Is Islam the solution? Comparing Turkish Islamic and secular thinking toward ethnic and religious minorities. *Journal of Church and State*.

Stewart, Frances. 2012. Religion versus ethnicity as a source of mobilization: Are there differences? In *Understanding collective political violence*, ed. Yvan Guichaoua, 196–221. Londres: Palgrave Macmillan.

Svensson, Isak. 2016. Conflict and peace. In *Handbook of Religion and Society*, ed. David Yamane, 467–484. Suiza: Springer International Publishing.

------. 2013. One God, many wars: Religious dimensions of armed conflict in the Middle East and North Africa. *Civil Wars* 15 (4): 411–430

------. 2007. Fighting with faith: Religion and conflict resolution in civil wars. *Journal of Conflict Resolution* 51 (6): 930–949

T24. Enero 20, 2016. "Erdoğan: Bundan sonraki süreçte ne terör örgütü ne de partisi asla muhatap alınmayacak." http://t24.com.tr/haber/erdoğan-bundan-sonraki-surecte-ne-teror-orgutu-ne-de-partisi-asla-muhatap-alinmayacak-o-is-bitti,324930. Consultado el 22 de enero de 2016.

T24. Julio 11, 2015. "KCK ateşkesin bittiğini açıkladı: Bundan sonra tüm barajlar gerillanın hedefinde olacaktır." http://t24.com.tr/haber/kck-ateskesin-bittigini-acikladi-bundan-sonra-tum-barajlar-gerillanin-hedefinde-olacaktir,302608. Consultado el 23 de febrero de 2018.

Ter Haar, Gerrie. 2005. Religion: Source of conflict or resource for peace? *Bridge or barrier: Religion, violence, and visions for peace*, ed. Gerrie Ter Haar, and James J. Busuttil, 3–34. Leiden: Brill.

Toft, Monica Duffy. 2007. Getting religion? The puzzling case of Islam and civil war. *International Security* 31 (4): 97–131.

Toft, Monica Duffy, Daniel Philpott, and Timothy Samuel Shah. 2011. *God's century: Resurgent religion and global politics*. Nueva York: W.W. Norton.

Ünlü, Barış. 2016. The Kurdish struggle and the crisis of the Turkishness contract. *Philosophy and Social Criticism* 42 (4-5): 397–405.

Van Bruinessen, Martin. 2000. *Mullahs, Sufis and heretics: The role of religion in Kurdish society: Collected articles.* İstanbul: Isis Press.

------. 1997. "Aslını inkar eden haramzadedir!" The debate on the ethnic identity of the Kurdish Alevis. In *Syncretistic religious communities in the Near East*, ed. Krisztina Kehl-Bodrogi, Barbara Kellner-Heinkele y Anke Otter-Beaujean, 1–23. Leiden: Brill.

------. 1992. *Agha, shaikh and state: The social and political structure of Kurdistan*. Londres and Nueva Jersey: Zed Books.

------. 1984. Popular Islam, Kurdish nationalism and rural revolt: The rebellion of Shaikh Said in Turkey (1925). In *Religion and revolt*, ed. Janos M.

Bak y Gerhard Banecke, 281–295. Manchester: Manchester University Press.

Van Butselaar, Jan. 2005. The promise of the kingdom and the reality of sin: Christian religion, conflict and vision for peace. In *Bridge or barrier: Religion, violence, and visions for peace*, ed. Gerrie ter Haar y James J. Busuttil, 121–152. Leiden: Brill.

Warner, Lloyd y Paul Lunt. 1941. *The social life of a modern community*. New Haven: Yale University Press.

Watson, Helen y Jack Boag. 2000. Religion and ethnicity. Paper presented at the 50th Pugwash Conference on Science and World Affairs: Eliminating the Causes of War. Queens College, Cambridge, UK.

Weber, Max. 1978. *Economy and society: An outline of interpretive sociology*, ed. Guenther Roth y Claus Wittich. Berkeley, Los Ángeles, Londres: University of California Press.

Wimmer, Andreas. 2013. *Ethnic boundary making: Institutions, power, networks*. Oxford, Nueva York: Oxford University Press.

------. 2009. Elementary strategies of ethnic boundary making. *Ethnic and Racial Studies* 31 (6): 1025–1055.

------. 2008. The making and unmaking of ethnic boundaries: A multilevel process theory. *American Journal of Sociology* 113 (4): 970–1022.

Winter, Alan J. 1996. Symbolic ethnicity or religion among Jews in the United States: A test of Gansian hypotheses. *Review of Religious Research* 37 (3): 233–247.

Yalman, Nur. 1969. Islamic reform and the mystic tradition in Eastern Turkey". *European Journal of Sociology* 10 (1): 41–60.

Yavuz, Hakan y Nihat Ali Özcan. 2006. The Kurdish question and Turkey's Justice and Development Party. *Middle East Policy* 13 (1): 102–119.

Yeğen, Mesut. 2015. The Kurdish peace process in Turkey: Genesis, evolution and prospects. *Global Turkey in Europe* working paper series. Working paper 11. http://www.iai.it/en/pubblicazioni/kurdish-peace-process-turkey. Consultado el 3 de junio de 2017.

Yeğen, Mesut. 2007. Turkish nationalism and the Kurdish question. *Ethnic and Racial Studies* 30 (1): 119–151.

Yıldız, Ahmet. 2010. *"Ne mutlu Türküm diyebilene": Türk ulusunun etno-seküler sınırları (1919-1938)*. İstanbul: İletişim Yayınları.

12

LISTA DE AUTORES

Andrew Johnson es profesor Asistente de Orden Público y Justicia Criminal en la Metropolitan State University en St. Paul, Minnesota. Es autor del libro *If I Give My Soul: Faith Behind Bars in Rio de Janeiro*, el cual fue merecedor del Premio a la Excelencia para Libro de Ensayo sobre *Religión de la Religion News Association* en 2018. Ha sido el co-director de un documental sobre su investigación filmado en Brasil y continúa trabajando en proyectos sobre cristiandad y justicia criminal.

James Densley es profesor de Orden Público y Justicia Criminal en la Metropolitan State University en St. Paul, Minnesota. Ha publicado más de 40 artículos arbitrados y capítulos de libros en los principales foros de ciencias sociales así como ensayos en medios como *USA Today*, *The Wall Street Journal* y *The Washington Post*, y ha recibido la atención de los medios globales por sus trabajos sobre bandas, redes criminales, violencia, policía. Es autor de *How Gangs Work: An Ethnography of Youth Violence* (Palgrave Macmillan 2013).

Gretchen Purser es profesora asociada del Departamento de Sociología de la Escuela Maxwell de Ciudadanía y Asuntos Públicos de la Universidad Syracuse. Recibió su Ph. D. en Sociología de la Universidad de California en Berkeley y su B.A. en Sociología de Smith College. Las investigaciones de Purser versan sobre el trabajo precario y el mercado de trabajo mal remunerado, así como también sobre la reproducción y la experiencia de vida de la pobreza urbana en los Estados Unidos. Utiliza una perspectiva etnográfica y/o métodos de investigación comunitarios para estudiar la naturaleza cambiante del trabajo y de los movimientos laborales, los problemas de vivienda entre los pobres y las prácticas sobre el terreno del manejo neoliberal de la pobreza.

Brian Hennigan es un candidato a Ph. D. en el Departamento de Geografía y Ambiente de la Escuela Maxwell de Ciudadanía y Asuntos Públicos de la Universidad Syracuse. Investiga sobre el trabajo, la pobreza urbana y la reproducción social desde una perspectiva histórico materialista.

Erin F. Johnston es investigadora asociada en la Clergy Health Care Iniciative de la Universidad Duke, donde se encarga de la recolección de datos cualitativos y análisis para el Seminary to Early Ministry (SEM) Study. Ha escrito sobre narrativas de conversión entre paganos contemporáneos (*Sociological Forum,*

2012), la naturaleza de la aspiración de la identidad en comunidades espirituales (*Religions, 2016*) y las dinámicas de los cambios emocionales a través de prácticas espirituales como el yoga y la oración (*Symbolic Interancion*, 2020). Actualmente está escribiendo un libro analizando el cultivo de la reflexión sobre el sí mismo y el capital narrativo en un programa internacional de año de descanso. Erin es doctora en sociología por la Universidad Princeton.

Iddo Tavory es profesor asociado de sociología de la Universidad de Nueva York y actual editor de *Sociological Theory*. Sociólogo de la cultura y etnógrafo, está interesado en los patrones de interacción que la gente construye para entender sus vidas en variados contextos. Su libro *Abductive Analysis* (escrito con Stefan Timmermans) ofrece una perspectiva pragmatista que permite al investigador aprovechar los aspectos sorprendentes que surgen durante el proceso de investigación. Su segundo libro, *Summoned*, es una etnografía de un vecindario judío en Los Ángeles, así como un tratado sobre la construcción conjunta de la interacción, identidad y mundos sociales. Actualmente trabaja en una etnografía de una agencia de publicidad en Nueva York, también está co-escribiendo un libro sobre el trabajo *pro bono* y la gramática de las bondades en el mundo de la publicidad. Entro otros premios, Iddo ha recibido el *A. Coser Award* por definir la agenda teórica en sociología.

Michal Pagis es profesora asociada en sociología de la Universidad Bar Ilan, Israel. Estudia las transformaciones del sí mismo y la identidad en la cultura contemporánea post-industrial, con el foco en la imbricación entre religión y sicología. Investiga las prácticas modernas de la meditación en el budismo, el *coaching* de vida, el cuidado espiritual en el sistema médico y la penetración de la sicología popular en comunidades ultra-ortodoxas y anti-liberales. Es autora de *Vipassana Meditation and the Embodiment of the Self* (University of Chicago Press, 2019).

Rick Moore es director asistente de Valoración y Evaluación del Centro para el Aprendizaje de la Universidad Washington en St. Louis. Sus investigaciones sociológicas versan sobre la religión, la cultura y la cognición entre ateos y blancos cristianos evangélicos en los Estados Unidos. El Dr. Moore usa una perspectiva multi-metodológica y basada en múltiples locaciones que combina datos cualitativos y cuantitativos recolectados a través de la observación participante, entrevistas en profundidad y experimentos estructurados de campo. Sus publicaciones examinan las cambiantes identidades religiosas entre los blancos evangélicos, el humor religioso, las formas internacionales de las libertades religiosas y los movimientos políticos de protesta.

Terrell J. A. Winder es candidato a doctor en sociología por la Universidad de California, Los Ángeles. Es un metodólogo cualitativo cuyos intereses de investigación incluyen la sociología urbana, género y sexualidad, raza, etnicidad y estigma. Su disertación doctoral es un método mixto de estudio del desarrollo de la identidad y de las respuestas al estigma anti-gay entre jóvenes negros y gays en Los Ángeles.

Amy McDowell es profesora asociada de Sociología del Departamento de Sociología y Antropología de la Universidad de Mississippi y es co-directora del proyecto Mississippi Historias Invisibles. Estudia cómo la religión influye en jerarquización social de raza, género y sexualidad y cómo la religión es usada para el cambio social y político en la vida cotidiana. Ha publicado sus investigaciones en *Sociology of Race and Ethnicity*, *Sociology of Gender*, *Sociology of Religion*, *Symbolic Interaction* y *Qualitative Sociology*.

Pooya S. D. Naderi es profesor asistente de sicología social de la Universidad Park y director para el estado de Missouri de la Sociedad Sociológica del Medio Oeste. Sus áreas de docencia e investigación incluyen sociología de la familia, asimilación e identidad, métodos cualitativos y microteorías sociológicas del género, la raza, la religión y el estigma en las sociedades occidentales. Sus trabajos actuales se enfocan en las dimensiones estructurales del estigma social y la auto-estima, especialmente en cómo las juventudes de las minorías construyen y negocian sus identidades en contextos occidentales y gestionan los eventos traumáticos.

Rachel Rinaldo es profesora asociada de sociología de la Universidad de Colorado Boulder. Sus intereses son los temas de género, globalización, religión, cultura y métodos cualitativos. Su primer libro, *Mobilizing Piety: Islam and Feminism in Indonesia* (Oxford 2013), es un estudio etnográfico de mujeres activistas musulmanes y seculares. Sus proyectos de investigación actuales incluyen el estudio del matrimonio y el divorcio en Indonesia y un estudio sobre cómo los procesos globales y transnacionales influyen en los ambientes artísticos en el sudeste de Asia.

Prema Kurien es profesora de sociología de la Universidad Syracuse y presidenta de la Sociedad para el Estudio Científico de la Religión (2020-2021). Es autora de tres libros premiados, *Kaleidoscopic Ethnicity: International Migration and the Reconstruction of Community Identities in India* (2002), *A Place at the Multicultural Table: The Dvelopment of American Hinduisim* (2007) y *Ethnic Church Meets Mega Church: Indian American Christianity in Motion* (2017), y de más de 50 artículos y capítulos de libros. Actualmente trabaja en un nuevo libro: *Race, Religion,*

and Citizenship: Advocacy Organizations of New Ethnic Americans y en un proyecto de investigación: "The Political Incorporation of Religious Minorities in Canada and the United States."

Gülay Türkmen es socióloga política e investigadora postdoctoral del Instituto de Sociología de la Universidad de Goettingen. Sus trabajos examinan cómo ciertos desarrollos históricos, culturales y políticos influyen en temas de pertenencia y formación de identidad en sociedades multi-étnicas y multi-religiosas. Sus intereses de investigación y docencia se ubican en la intersección entre la política y la religión, y se relacionan con los temas de migración, nacionalismo, ciudadanía e inclusión/exclusión en contextos multi-culturales. Es autora de *Under the Banner of Islam: Turks, Kurds, and the Limits of Religious Unity* (OUP 2021). Ha publicado en varios foros académicos como el *Annual Review of Sociology*, *Qualitative Sociology*, *Sociological Quarterly*, *Nations and Nationalism* y *New Diversities*.

Este ejemplar se terminó de editar en
Caracas en julio del año 2021.
Para su diseño se utilizó la tipografía
Adobe Garamon Pro a 11 ptos.
Ha sido impreso sobre papel Saima White.
Se realizaron 300 ejemplares,
encuadernados en los talleres de
GRÁFICAS LAUKI, C.A.

Últimos títulos publicados en la colección

La primera revolución de Caracas, 1808 - 1812. Del juntismo a la independencia absoluta. (2019). Carole Leal Curiel

Liderar, emprender y gerenciar la crisis: el modelo LEG y el liderazgo tridimensional. (2019) Víctor Guédez

Crónica menor de la época de un obispo: el Arzobispo Críspulo Uzcátegui (1884 - 1904). (2019). Carlos Rodríguez Souquet

Sociedad civil y ciudadanía cosmopolita. (2019) Jorge Tricás Pamelá

Tramas y tramos de América Latina: una mirada venezolana. (2019). Elsa Cardozo

Patrimonio Cultural, aspectos jurídicos sobre su naturaleza y regulación (2020). Ninoska Rodríguez

La danza y *la performance*. Cuerpo a cuerpo entre la danza, *la performance* y la comunicación (2021) Vanessa Vargas

Cristianismo y sistema musical occidental en Venezuela y América. Importancia y trascendencia de los aportes del cristianismo en la introducción, instauración y desarrollo del sistema musical occidental en Venezuela y América (2021).
Jesús Ignacio Pérez Perazzo

¿Está el mundo en el que vivimos tan secularizado como lo creía la sociología de la religión del siglo pasado?, ¿qué hace la gente cuando vive eso que llama religión?, ¿cómo y qué estudia la sociología de la religión actual? Para la sociología, la religión es una forma de práctica humana que tiene como referencia una dimensión sobrenatural, a veces entendida como sagrada. Sirve para cualquier fin humano, desde la salvación después de la muerte, el fortalecimiento de un matrimonio, o la reconstrucción del sí mismo. Es un fenómeno relevante en cualquier sociedad, con iglesias y asociaciones religiosas que controlan amplios recursos y que proveen servicios sociales de importancia. Pero también es un medio a través del cual la gente puede trabajar y reconstruir su micro-contexto social, incluyendo su propia identidad. Los capítulos de este libro son traducciones de artículos originalmente publicados en la revista académica *Qualitative Sociology* entre 2011 y 2018, período en el cual David Smilde fue su director. Reflejan las tendencias más recientes en metodología cualitativa y la dirección conceptual en los estudios de la religión que se ha denominado "la religión vivida."

978|980|439|014|2

abediciones / UCAB 67 años

ISBN: 978-980-439-014-2

9 789804 390142