



**El Colegio
de la Frontera
Norte**

RELIGIÓN Y VIOLENCIA: ESTUDIO COMPARATIVO DE LAS
INTERPRETACIONES Y FORMAS DE ACTUACIÓN DE TRES SISTEMAS
RELIGIOSOS RESPECTO A LA VIOLENCIA EN TIJUANA

Tesis presentada por

Erika Valenzuela Gómez

para obtener el grado de

MAESTRA EN ESTUDIOS CULTURALES

Tijuana, B.C., México
Agosto de 2012

CONSTANCIA DE APROBACIÓN

Director de Tesis: _____

Dra. Olga Odgers Ortiz

Aprobada por el Jurado Examinador:

1. _____

2. _____

3. _____

Dedico este trabajo a mi familia, con amor incondicional y eterna gratitud

AGRADECIMIENTOS

Agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) por otorgar los fondos que hicieron posible llevar a cabo esta investigación, y por permitir la construcción de conocimiento a muchos estudiantes como yo.

Mi agradecimiento a El Colegio de la Frontera Norte (El Colef). Gracias a los maestros, pues las reflexiones de esta tesis no habrían sido posibles sin sus enseñanzas, empeño y dedicación en las aulas. Asimismo agradezco al personal administrativo por su labor eficiente y su apoyo constante a lo largo de la maestría.

Mi sincero reconocimiento y agradecimiento a la Dra. Olga Odgers por guiarme en cada fase del proceso de investigación. Muchas gracias por sus certeros consejos, por su paciencia, y sobre todo, por compartir sus conocimientos y experiencia de forma sencilla y generosa.

Gracias al Dr. Alberto Hernández y a la Dra. Renée de la Torre, por dedicar su tiempo y esfuerzo para leerme atentamente, y por aportar sus sugerencias para que este trabajo de investigación fuera mejor.

Mi profundo agradecimiento a las personas que me compartieron de qué manera la violencia los ha afectado. Muchas gracias por abrirme una ventana hacia su vida interior, por narrarme experiencias dolorosas que, en muchas ocasiones, afectaron sus vidas de manera significativa; gracias por contarme sobre sus luchas diarias, en solitario y en comunidad, para hacer frente al fenómeno de la violencia, y sobre todo, por manifestarme sus anhelos de paz. Gracias, pues, a los creyentes y líderes de las comunidades religiosas que me abrieron las puertas de manera generosa y desinteresada.

Agradezco también el apoyo, los consejos y las sugerencias del Dr. Ramiro Jaimes, pues su ayuda fue especialmente significativa en algunos momentos de esta investigación.

Gracias también a mis compañeros de la maestría, con quienes no solamente compartí lecturas y discusiones académicas, sino momentos de diversión y solidaridad.

Por último, agradezco especialmente a mi familia. Desde el fondo de mi corazón gracias: Socorro, Graciela, Gerson, Mónica, Samuel, Emiliano y Zitlali. Gracias por su paciencia, por su amor y por avanzar junto conmigo, sobre todo en los momentos más difíciles. Y por supuesto, gracias a papá, a quien le habría gustado mucho ver este logro.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
CAPÍTULO I: LA FENOMENOLOGÍA SOCIOLOGICA Y LA DIMENSIÓN SIMBÓLICA DE LA CULTURA EN EL ESTUDIO DE LA RELIGIÓN.....	12
1.1 Apuntes sobre fenomenología: el mundo de vida como escenario cotidiano del creyente.....	13
1.2 La dimensión simbólica de la cultura.....	18
1.3 Perspectivas teóricas para el estudio de las religiones.....	22
CAPÍTULO II: EL CONTEXTO RELIGIOSO EN BAJA CALIFORNIA.....	35
2.1 Antecedentes: algunos hitos en la formación del contexto religioso en México.....	35
2.2 El contexto religioso en Baja California.....	38
2.3 La condición fronteriza y su relación con el contexto religioso.....	45
2.4 Católicos, Evangélicos y Testigos de Jehová en Baja California.....	49
CAPÍTULO III: VIOLENCIA: ACERCAMIENTOS TEÓRICOS, POSIBLES DETONANTES Y DESPLIEGUES EN LOS ESCENARIOS COTIDIANOS.....	57
3.1 Las definiciones en torno a la violencia.....	57
3.2 El tratamiento de la violencia en América Latina.....	64
3.3 El panorama de la violencia en México.....	67
3.4 La violencia en Tijuana.....	71
CAPÍTULO IV: LAS CREENCIAS Y LOS RITUALES ANTE LA VIOLENCIA EN TIJUANA.....	77
4.1 Las teodiceas y los rituales en la interpretación y vivencia de la violencia.....	79
4.2 Las orientaciones prácticas de la religión con respecto a la violencia.....	87

CAPÍTULO V: LA COMUNIDAD DE CREYENTES COMO UN RECURSO ANTE LA VIOLENCIA EN TIJUANA.....	93
5.1 El papel de la comunidad en las experiencias de violencia.....	95
CAPÍTULO VI: EL APOYO DE LAS INSTITUCIONES RELIGIOSAS ANTE LAS EXPERIENCIA DE VIOLENCIA.....	99
6.1 El papel de la institución en las experiencias de violencia.....	100
CONCLUSIONES.....	109
BIBLIOGRAFÍA.....	116
ANEXOS.....	121
Anexo 1 <i>Guión de entrevista.....</i>	<i>i</i>
Anexo 2 <i>Características generales de los entrevistados.....</i>	<i>viii</i>
Anexo 3 <i>Matriz conceptual y de codificación en Atlas-ti.....</i>	<i>xix</i>

ÍNDICE DE GRÁFICAS Y CUADROS

ÍNDICE DE GRÁFICAS

Gráfica 2.1 Decrecimiento del catolicismo en Tijuana, 1950-2010.....	51
Gráfica 2.2 Creyentes no católicos en Tijuana durante 2010.....	52
Gráfica 2.3 Católicos, evangélicos y Testigos de Jehová en Tijuana, 2010.....	53
Gráfica 3.4 Denuncias presentadas ante agencias del Ministerio Público 2006-2010.....	70

ÍNDICE DE CUADROS

3. 1 Ejecuciones atribuidas al narco en estados fronterizos.....	69
4. 2 Interpretaciones sobre la violencia.....	82
4.3 Rituales a través de los cuales se busca una solución a la violencia.....	85
4.4 Experiencias de violencias por cada grupo de creyentes.....	89
4.5 Creencias y formas de enfrentar la violencia.....	91
5.6 La importancia de la comunidad de creyentes en las experiencias de violencia.....	97
6.7 Interpretaciones de los líderes sobre la violencia.....	101
6.8 Los ministros religiosos y las experiencias de violencia.....	104

RESUMEN

El propósito de esta tesis es observar, describir y comparar los diferentes usos que un grupo multiforme de creyentes (católicos, evangélicos y Testigos de Jehová) otorga a su sistema de creencias, con relación a la violencia urbana en Tijuana. El sistema de creencias (la religión) posee una condición doble: 1) provee a los creyentes un conjunto de representaciones utilizadas para identificarse a sí mismos, a los otros y a la realidad en la cual viven; 2) la religión, como un importante repertorio de representaciones sociales arraigadas en la subjetividad, se traduce en orientaciones prácticas que guían las acciones llevadas a cabo por los creyentes para enfrentar la violencia.

A través de la metodología cualitativa, este trabajo explora cómo la persona se enfrenta a la violencia, un fenómeno abrumador que afecta su entorno e incluso y estructuras más profundas como las emociones y los sentimientos. Por lo tanto, el interés de esta investigación es hacer visible cómo un creyente, a partir de sus recursos –aquellos que la religión le provee- diseña algunas estrategias con la finalidad de enfrentar la violencia.

ABSTRACT

The purpose of the thesis is to observe, describe and compare the different social uses that a multiform group of believers (Catholic, Evangelical and Jehova Witnesses) give to their belief systems, regarding the urban violence experienced in Tijuana. The belief system (religion) has a double condition: 1) it provides the believers with a set of *social representations* used to interpret themselves, other people and the reality in which they live; 2) religion, as an important *repertoire* of *social representations* ingrained on the subjectivity of the believers, turns into practical orientations that lead the actions through which they deal with the violence in Tijuana.

Through qualitative approach, this work explores how the “average” person deals with violence, a phenomenon that seems to overwhelm people, affecting their social environment and even their deepest structures (emotions and feelings, for example). Therefore, the interest is to make visible how a believer, with his/her own resources (those provided by the religion) designs some strategies in order to deal with violence.

INTRODUCCIÓN

Durante una buena parte de la historia, la religión fue el sistema predominante que suministraba las interpretaciones en torno al mundo. Sus explicaciones abarcaban desde aspectos trascendentales –quién es Dios, el origen del bien y el mal, la vida después de la muerte- hasta cuestiones más terrenales ancladas en la cotidianeidad, como la alimentación, el matrimonio y hasta la vida sexual de los sujetos.

Sin bien la religión no ha dejado de ser un referente en la interpretación de la realidad, la progresiva complejización de la vida social coloca su posición privilegiada en perspectiva; esto es, existen fenómenos sociales que por su complejidad y contundencia, demandan explicaciones que no sean reductibles al ámbito religioso. Tal es el caso del fenómeno de la violencia.

Así, el interés por estudiar el vínculo entre religión y violencia surgió al observar la forma en que distintas modalidades de ésta última afectan la vida cotidiana de los sujetos, a veces de forma definitiva y atroz, como en el caso de los secuestros y asesinatos.

Si bien es cierto que la religión no es el único sistema que ofrece respuestas sobre cuestiones específicas de la realidad, en el caso de esta tesis sí interesa conocer cómo la violencia es interpretada y experimentada cuando se es creyente. Es decir, en esta investigación el interés reside en cómo los creyentes, a partir de la religión, construyen interpretaciones y llevan a cabo acciones específicas respecto a la violencia que se vive en Tijuana.

Explorar la dimensión religiosa en la interpretación de la violencia resulta interesante si se considera que, tradicionalmente, a través de la religión se han explicado cuestiones problemáticas de la realidad, tales como la muerte y el sufrimiento. En este orden de ideas, observar las interpretaciones y acciones que llevan a cabo los creyentes respecto a un fenómeno que afecta directamente su historia personal y su vida cotidiana, resulta pertinente y relevante, toda vez que se trata de una problemática actual y preocupante.

De manera más puntual, el interés de esta investigación puede enclavarse en dos condiciones específicas: por un lado, el carácter complejo de la cultura en Tijuana, situación observable en la dinámica de conformación, permanencia y cambio de las

identidades religiosas en la ciudad; por otro lado, el incremento de la violencia en esta zona, así como las estrategias de acción que los creyentes llevan a cabo para afrontar dicho fenómeno.

El análisis de las interpretaciones y acciones de los creyentes en torno a la violencia en Tijuana, tiene como finalidad contribuir al conocimiento en el área de los Estudios Culturales, la cual observa la cultura desde diferentes miradas disciplinarias, subrayando la centralidad de la vida cotidiana. De esta forma, la religión, como cultura que se interioriza y se explicita en un despliegado de prácticas diversas, es un elemento relevante tanto en la interpretación de la realidad, como en las acciones que se emprenden para construirla, legitimarla o cuestionarla.

En virtud de lo anterior, el tema de investigación puede contextualizarse desde tres dimensiones: la cultura, la religión y la violencia.

En primer lugar, se parte de la consideración de que Tijuana es una ciudad caracterizada por la diversificación religiosa, y en últimos años, por el incremento de la violencia. Adicionalmente, como zona fronteriza, posee características específicas que la distinguen de otros lugares del país y que inciden en la conformación del campo religioso y en las expresiones de la fe.

En segundo lugar, la complejidad cultural en la frontera norte puede verse explicitada en la conformación y dinámica de los sistemas religiosos. En efecto, la religión, como artefacto cultural, es una dimensión en donde es posible observar la forma en que los creyentes conciben y actúan en el mundo. Así, las complejas características de Tijuana –aquellas vinculadas a la diversificación religiosa, la violencia, y las que derivan de la frontera como elemento contextual- serán apreciables en el contexto de la religión.

Por este motivo, otra de las contribuciones de este trabajo es el estudio de los sistemas religiosos en la ciudad, vistos como estructuras culturales formadas por representaciones y por prácticas.

Además, este trabajo tiene como finalidad la observación, descripción y análisis de las formas en que es percibido y afrontado un fenómeno que parece haber cobrado notoriedad en la ciudad en fechas recientes. En este punto la aportación del trabajo es relativamente novedosa, pues si bien la antropología se ha encargado ampliamente del tema de la violencia, hay pocos estudios que se centren en la representación que los creyentes

construyen de dicho fenómeno a partir de sus creencias religiosas, y el cómo esta representación orienta sus prácticas.

Al hablar de un hipotético uso diferencial de los sistemas religiosos por parte de los creyentes, se parte de la consideración inicial de que Tijuana se caracteriza por la diversificación religiosa, condición que comparte con otros lugares del norte del país.

En efecto, al observar la adscripción religiosa en la región norte de México, algunos autores han observado lo siguiente: “Una primera lectura de la adscripción religiosa de esta región nos permite notar que, a diferencia del centro de México, su diversificación es mucho más pronunciada en los municipios norteros, aunque el decremento porcentual del catolicismo no es tan acentuado como en el sur del país” (Galaviz et al., 2009: 225).

Por lo anterior, para dar cuenta en términos comparativos de las diversas interpretaciones y acciones sobre la violencia, este estudio se enfoca en tres grupos de creyentes que representan sistemas de creencias con un grado de institucionalización significativo: católicos, evangélicos y Testigos de Jehová¹.

Se asume además que el incremento del fenómeno de la violencia es notorio a partir del 2008, cuando los asesinatos vinculados al crimen organizado se recrudecen y aumentan sus cifras. Como han señalado algunos analistas, ese año fue significativo en términos del despunte de la violencia en la ciudad, cuando ascendió a 900 la tasa de homicidios:

“A principios de 2008 hubo un aumento en el número de homicidios, pero no fue hasta la segunda mitad de septiembre cuando el estrepitoso aumento en la violencia empezó” (Valle-Jones, 2011).

De esta forma, para los fines de esta investigación, al hablar de *violencia* se hace referencia a aquella que toma lugar en los escenarios urbanos, y que frecuentemente está vinculada al crimen organizado. Las manifestaciones de la violencia urbana trascienden el plano físico y se instalan en el orden de lo simbólico, dificultando precisar cuáles son los límites entre ambas. Por esta razón, en este trabajo se consideran tanto las manifestaciones

¹ En el XII Censo General de Población y Vivienda, el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (el INEGI), diseñó el Catálogo de Religiones para clasificar la adscripción religiosa, considerando “tres credos, diez grupos, trece subgrupos y ciento siete denominaciones religiosas” (Gutiérrez et al, 2007:25). Dentro de la clasificación de “cristianos bíblicos no evangélicos” se encuentran Los Testigos de Jehová (Gutiérrez et al, 2007:29).

más explícitas de violencia (especialmente las que comprometen la integridad física del sujeto) como aquellas que se explicitan de forma menos evidente. Las formas de violencia urbana contempladas son, principalmente: el robo, la extorsión, el secuestro y el asesinato.

Tomando en cuenta lo expuesto hasta aquí, la pregunta central de esta investigación es la siguiente:

¿De qué manera los creyentes interpretan la violencia y construyen orientaciones prácticas a partir de sus respectivos sistemas de creencias?

Para lograr mayor precisión y profundidad en el acercamiento a las interpretaciones y acciones de los creyentes en torno a la violencia, la pregunta principal de la tesis se desglosa en las siguientes preguntas específicas:

1. ¿Cuáles son las interpretaciones sobre la existencia de la violencia en Tijuana, de acuerdo a cada sistema de creencias?
2. ¿Cuáles son las acciones que los creyentes llevan a cabo con relación al fenómeno de la violencia en Tijuana?
3. ¿Cuál es la relación entre las interpretaciones sobre la violencia y las acciones que los creyentes llevan a cabo para afrontarla?
4. ¿De qué manera las instituciones religiosas, la comunidad de creyentes, la práctica de rituales religiosos o el conjunto creencias permiten a los sujetos afrontar el fenómeno de la violencia en Tijuana?

De igual forma, para aportar mayor claridad en torno a los intereses de esta investigación, se presentan a continuación los objetivos general y específico de este trabajo:

Objetivo general:

Analizar de qué manera la interpretación de los creyentes sobre la violencia produce orientaciones prácticas.

Objetivos específicos:

1. *Conocer* la interpretación sobre la violencia en cada sistema de creencias.
2. *Identificar* las experiencias de violencia vividas por los creyentes.
3. *Conocer* las acciones que los creyentes realizan respecto a la violencia.
4. *Identificar* la relación entre las interpretaciones sobre la violencia y las distintas maneras en que los creyentes pueden actuar para afrontarla.

5. *Comparar* las interpretaciones y las acciones que los creyentes llevan a cabo respecto al fenómeno de la violencia en la ciudad.

6. *Conocer* las maneras específicas en que las instituciones, comunidades, prácticas y creencias religiosas contribuyen a afrontar la violencia en la ciudad, para cada grupo de creyentes (católicos, evangélicos y Testigos de Jehová).

Cabe señalar que esta serie de intereses están delineados a partir de algunas condiciones que, de antemano, se asumen en torno al objeto de estudio; sin embargo, en su condición de hipótesis, están sujetas a la discusión a partir de los hallazgos empíricos. En términos específicos, son las siguientes:

Hipótesis principal: La religión es un elemento importante en la interpretación del incremento de la violencia en Tijuana, así como en las acciones que los creyentes realizan para afrontarla; sin embargo, en las diferentes religiones, los creyentes recurren a distintas dimensiones de sus respectivos sistemas de creencias, como son la práctica ritual, la institución religiosa, las creencias y la comunidad de creyentes.

Hipótesis complementarias:

1. Para los creyentes católicos, la práctica ritual es la dimensión más relevante que interviene en su interpretación sobre la violencia, así como en las acciones que desempeñan para afrontarla.

2. Para los creyentes evangélicos, las creencias y la comunidad son las dimensiones más relevantes que intervienen en su interpretación sobre la violencia, así como en las acciones que desempeñan para afrontarla.

3. Para los Testigos de Jehová, las creencias y el ámbito institucional son las dimensiones más relevantes que intervienen en la interpretación sobre la violencia, así como en las acciones que desempeñan para afrontarla.

Cabe señalar, además, que la importancia de este trabajo radica en cuatro aspectos fundamentales. En primer lugar, explora un fenómeno que ha cobrado centralidad no sólo en Tijuana, sino en el resto del país: la violencia.

El fenómeno de la violencia es “único” porque afecta directamente la subjetividad de las personas (sus emociones y sentimientos), planteándoles cuestiones trascendentales como el *bien* y el *mal*, conceptos sobre los cuales la religión ha ofrecido varias interpretaciones.

Por ello, se vuelve relevante conocer cuáles son los recursos que los sujetos utilizan no sólo para interpretar la violencia, sino para emprender acciones que busquen hacerle frente. En el caso específico de esta investigación, el interés se centra en analizar cómo se comprende y actúa respecto a la violencia haciendo uso de los sistemas de creencias.

En este sentido, un segundo nivel de importancia lo constituye el estudio de la religión; específicamente, de las formas en que la religión aporta elementos simbólicos para dotar de sentido a la realidad y cómo sugiere maneras de actuar en la vida cotidiana.

En efecto, pese a algunos pronósticos de la sociología de la religión al emerger la modernidad, la religión es un espacio vigente en donde se aprecia la forma en que los sujetos organizan y dotan de significado al mundo. De este modo, en la actualidad no sólo es posible observar la persistencia de la religión en el mundo moderno, sino su acomodamiento a las demandas y directrices de la vida contemporánea:

Si durante más de un siglo la sociología de las religiones se caracterizó por sostener el progresivo declive de las religiones por el impacto de la modernidad, en las últimas décadas su sello distintivo parece ser el opuesto: lejos de constatar la continua pérdida de plausibilidad de los sistemas de creencias religiosas, la modernidad tardía parece caracterizarse por el surgimiento de nuevas expresiones de la religiosidad que se expresan con gran vitalidad en los más diversos aspectos de la vida individual y colectiva (Odgers, 2009:5).

Así, este trabajo permite comprender la religión como un sistema anclado en una realidad concreta, que cobra sentido a partir de las prácticas de los creyentes. Es decir, permite observar la forma en que la religión se modifica y adecua para interpretar fenómenos contemporáneos, atendiendo a las características del contexto en donde está enclavada.

En tercer lugar, la importancia de este trabajo reside en su aportación al campo de estudio de la cultura. Tradicionalmente, el análisis de la cultura se ha centrado primordialmente en las formas objetivadas de la misma (lo que puede observarse, como objetos, artefactos, bienes culturales, etc). Este trabajo, por otro lado, se enfocará en los procesos de interiorización de la cultura, desde los cuales el sujeto interpreta la realidad.

Además, esta investigación permitirá explorar el fenómeno de la diversificación religiosa, característica del norte del país. Esto significa que a través de este estudio podrá

observarse la diversidad de interpretaciones y formas de enfrentar la violencia en Tijuana, toda vez que dicha pluralidad alude a la multiplicidad de la oferta religiosa.

Por último, si bien existen numerosos trabajos que analizan la violencia al interior de los sistemas religiosos (cómo se ejerce la violencia dentro de una religión), o cómo estos mismos se disputan entre sí las definiciones legítimas de la realidad, pocas investigaciones han indagado sobre la forma en que la violencia se conceptualiza desde los sistemas de creencias. En este sentido, esta investigación es importante porque se centra en el vínculo entre violencia y religión desde una perspectiva poco explorada: la forma en que los discursos religiosos, la comunidad de creyentes, o las prácticas rituales se utilizan para comprender la violencia y para actuar frente a la misma.

Para abordar este objeto de estudio, se seleccionó la *Metodología Cualitativa* como la vía de acercamiento para nuestra investigación. Esta decisión se sustenta en el hecho de que se busca explorar la manera en que los creyentes, desde sus contextos cotidianos, construyen significados acerca de la violencia, recurriendo a los marcos interpretativos que les proporcionan sus respectivos sistemas de creencias. Además, el interés también se dirige hacia las maneras en que dichas interpretaciones se materializan en usos específicos de la religión.

Bajo esta perspectiva analítica –anclada en los significados y las prácticas– la *metodología cualitativa* resulta idónea porque “es eminentemente interpretativa y trata de penetrar en el mundo personal de los sujetos, busca la objetivación en el ámbito de los significados” (Reynaga, 1998:126).

A diferencia de las aproximaciones cuantitativas, la metodología cualitativa tiene las siguientes características: es inductiva; observa la realidad desde una perspectiva holística; los investigadores comprenden que su intervención tiene efectos en los sujetos de estudio; el investigador trata de comprender el punto de vista de los sujetos de estudio, es decir, sus marcos de referencia; el investigador trata, en la medida de lo posible, de “suspender” sus creencias y perspectivas durante la investigación. Por último, la investigación cualitativa sustenta su validez en la comprensión, antes que en la cuantificación o predicción (Álvarez -Gayou, 2009:23-27).

Se trata entonces de una perspectiva flexible que permite ir reformulando los elementos del proyecto, toda vez que apuesta a la comprensión de los sujetos, con quienes

se interactúa durante el desarrollo de la investigación. Esta cualidad es importante para los propósitos de este trabajo, puesto que la conversación e interacción con los creyentes permitirá ir complejizando –añadiendo o afinando- el marco interpretativo y conclusiones.

Como parte de la *metodología cualitativa*, se seleccionó la *entrevista cualitativa* en este trabajo. Esta técnica posibilita la interacción entre el investigador y el informante, de tal suerte que combina exitosamente, tanto el rigor de un cuestionario, como la libertad de la conversación cotidiana. Así, tenemos que dicha técnica “se encuentra a medio camino entre la conversación cotidiana y la entrevista formal. Se trata de una conversación con un alto grado de institucionalización y artificiosidad, debido a que su fin o intencionalidad planeada determina el curso de la interacción en términos de un objetivo externamente prefijado” (Sierra, 1998:297).

En tanto el propósito de este trabajo es comprender los significados que los sujetos construyen desde sus creencias religiosas, y cómo éstos suponen alternativas de acción frente a la violencia, la entrevista cualitativa resulta de gran utilidad, pues permite el acercamiento “a la vida de los otros, sus creencias, su filosofía personal, sus sentimientos, sus miedos” (Sierra, 1998:298).

Dentro de los tipos de entrevista cualitativa, se recurrió a la entrevista a profundidad en esta investigación. Siguiendo a Francisco Sierra: “por entrevista en profundidad entendemos un tipo de entrevista cualitativa de carácter holístico, en la que el objeto de investigación está constituido por la vida, experiencias, ideas, valores y estructura simbólica del entrevistado aquí y ahora” (Sierra, 1998:299).

De esta forma, con la entrevista a profundidad se busca observar cómo la experiencia de la violencia está mediada por la cultura y, de manera específica, por la religión, a partir del relato y argumentación de los creyentes. Como señala Blair: “Dado que la gente está confrontando el mundo contextual –experiencias de conflicto y violencia- y el mundo narrado –cómo se relata el evento-, la experiencia es mediada por significaciones culturales e interpretaciones” (2005:25). Así pues, la entrevista tiene como propósito explicitar las significaciones que orientan la interpretación y las prácticas respecto a la violencia, a través de la “conversación” guiada que supone esta técnica.

Con la finalidad de estructurar y orientar la entrevista a profundidad, ésta se organizó por bloques temáticos (ver el *anexo I*), los cuales atienden cuatro aspectos fundamentales:

- 1) La percepción de los creyentes sobre la violencia en Tijuana
- 2) Las experiencias de violencia vividas en primera persona, así como a familiares o amigos
- 3) Las formas en que los individuos han experimentado la violencia
- 4) Las acciones concretas que los creyentes han llevado a cabo como resultado del clima de violencia e inseguridad en Tijuana. De manera específica, la importancia que cada grupo de creyentes otorgan a las creencias, a la institución, a los miembros de su comunidad y a las prácticas al interior de su religión para afrontar la violencia.

Asimismo, dentro de las estrategias cualitativas, se eligió la técnica de la observación participante como complementaria a la entrevista. Con dicha técnica, el investigador “cumple la función de observador durante periodos cortos” (Álvarez -Gayou, 2009:105). La observación participante resume las características centrales de la metodología cualitativa descritas arriba, puesto que : “it involves establishing rapport in a new community; learning to act so that people go about their business as usual when you show up; and removing yourself everyday from cultural immersion as you can intellectualize what you’ve learned, put it into perspective and write about it convincingly” (Bernard, 1988:148).

Si bien la observación participante estuvo presente durante todo el trabajo de campo, fue especialmente útil durante los primeros acercamientos a los sujetos de estudio y a los escenarios donde se desenvuelven. Asimismo, esta técnica permitió recoger aspectos importantes como la comunicación no verbal, así como datos relacionados con la dimensión proxémica.

Una vez descritas y justificadas las opciones metodológicas, resta especificar que se seleccionó el área de Playas de Tijuana para este análisis, pues es una zona que demuestra bien la diversidad religiosa característica de Tijuana; en esta área se concentran comunidades de los tres sistemas de creencias que se observaron en la investigación. Además, es un terreno que ya ha sido estudiado previamente por el Dr. Ramiro Jaimes en

su estudio sobre el neo pentecostalismo como expresión del cambio religioso en la ciudad (2007).

Se llevaron a cabo 5 entrevistas para cada sistema de creencias: católico, evangélico y Testigos de Jehová. Como ya se aclaró, dichas entrevistas están estructuradas a partir de ejes temáticos que buscaban explorar cada una de las dimensiones que conforman los sistemas de creencias (ritual, comunidad, creencias e institución) y la manera en que éstas son utilizadas por los creyentes en la interpretación de las experiencias de violencia.

Las entrevistas se dirigieron a un tipo específico de sujeto, con la finalidad de lograr una mirada lo más plural posible a la interpretación de la violencia por los creyentes. De esta manera, las entrevistas fueron distribuidas de la siguiente forma: un líder religioso, con la finalidad de que aporte la visión “oficial” del grupo; un hombre adulto y una mujer adulta, para integrar las visiones desde el género; un hombre joven y una mujer joven, con el propósito de incluir la forma en que los jóvenes creyentes observan el fenómeno, en contraste con los demás (para observar las características generales de los entrevistados, ver el *anexo 2*).

Finalmente, los datos obtenidos se analizaron con el paquete *Atlas-ti*, con la finalidad de identificar líneas temáticas en las entrevistas realizadas (ver el *anexo 3*).

La codificación en esta paquetería de software permitió observar las expresiones más representativas de cómo la comunidad, las creencias, los rituales y el ámbito institucional son utilizados por los creyentes para explicar qué es la violencia, por qué ocurre y cómo se actúa cuando se experimenta en primera persona o cuando acontece a familiares y amigos.

Para cerrar este capítulo, vale la pena señalar que la primer parte de esta tesis es eminentemente teórica. En el capítulo 1, se explican las diversas perspectivas teóricas para el estudio de la religión, además de especificarse el enfoque teórico que se retoma para este trabajo. En el segundo capítulo, se ofrece un panorama general del contexto religioso en Baja California, con la finalidad de posicionar el objeto de estudio. En el tercer capítulo, se describen algunos enfoques teóricos en torno a la violencia, y se da un panorama de cómo se ha explicitado este fenómeno en el país.

La segunda parte corresponde al análisis de los datos empíricos. En el capítulo 4 se detalla cómo los creyentes recurren a las creencias y rituales, para interpretar o para vivir

una experiencia de violencia. En el quinto capítulo se describe cómo la comunidad religiosa apoya a los creyentes que han padecido violencia, o que pudieran experimentarla en el futuro. En el capítulo 6 hay una descripción sobre la manera en que el ámbito institucional, una vez incorporado por el sujeto, se traduce en formas específicas de entender y reaccionar ante la violencia; además se detallan las explicaciones que los ministros religiosos dan a este fenómeno.

Por último, en el apartado de conclusiones, se resumen los principales hallazgos de la investigación, se ponderan sus logros y limitantes principales y se plantean nuevas vías de análisis para abordar el objeto de estudio.

CAPÍTULO I

LA FENOMENOLOGÍA SOCIOLÓGICA Y LA DIMENSIÓN SIMBÓLICA DE LA CULTURA EN EL ESTUDIO DE LA RELIGIÓN

Tal como se explicó en la introducción, el propósito de este trabajo es comprender de qué manera los sujetos usan los sistemas de creencias para explicar y afrontar las experiencias de violencia, tanto las que acontecen en primera persona, como aquellas que suceden a familiares, amigos y conocidos.

El acercamiento a los usos sociales de la religión implica, al menos, dos condiciones preliminares: en primer lugar, reconocer que las creencias representan elementos discursivos a través de los cuales los sujetos dan significado a las experiencias de violencia; en segundo lugar, comprender que, tanto los procesos a través de los cuales se incorporan las creencias, como aquellos mediante los cuales éstas se explicitan en interpretaciones y acciones, ocurren en el ámbito de la vida cotidiana.

De esta manera, comprender las representaciones que se construyen a partir de las creencias implica explorar su dimensión cultural y su cualidad dinámica, pues al tiempo que permiten al sujeto la elaboración de una idea sobre el mundo, también lo abastecen de modelos ejemplares sobre cómo actuar frente a ámbitos específicos de la realidad.

En este sentido, las creencias son tanto pautas referenciales para interpretar la realidad, como elementos simbólicos que contribuyen a la legitimación y transformación del entorno, conforme se reproducen a través de prácticas sociales. Asimismo, tanto la apropiación de las creencias como su externalización en modos de pensar y actuar toman lugar en escenarios cotidianos, bajo un velo de naturalidad y asentimiento mutuo, incuestionable a fuerza de su propia reproducción.

Dado que el propósito de esta tesis es observar de qué forma los sistemas de creencias permiten al sujeto comprender y actuar respecto a aspectos específicos de la realidad –en este caso, la violencia- resulta entonces necesario un enfoque cuyo interés central sea la vida cotidiana, su construcción, legitimidad y mantenimiento a partir de las representaciones y acciones de los sujetos. La realidad de la vida cotidiana es, precisamente, el escenario donde toman lugar las experiencias de violencia; pero también el espacio donde los creyentes despliegan la manera en que entienden al mundo, incluyendo sus aspectos conflictivos, como la violencia.

1. 1 Apuntes sobre fenomenología: el mundo de vida como escenario cotidiano del creyente

Tomando en consideración estas particularidades, la sociología fenomenológica resulta pertinente para los propósitos de esta investigación porque permite abordar la dimensión dual de las creencias (representación y acción) en la vida cotidiana de los creyentes: su papel en la construcción de la realidad y su intervención (junto con otra serie de factores) en las acciones que emprenden para hacer frente a la violencia.

La sociología fenomenológica es inaugurada por Alfred Schütz partir de las reflexiones de Edmund Husserl². A diferencia del enfoque filosófico que tenía inicialmente, la sociología fenomenológica se propone estudiar cómo es percibida la realidad a través de una conciencia que se forma socialmente, a través de procesos de interacción. Además, al interior de esta teoría, se considera que dicha realidad se vive como cotidiana; los sujetos la asumen desde una actitud natural y pre-reflexiva, depositando su confianza en la legitimidad de las estructuras que la conforman.

Por lo tanto, si bien Schütz toma como punto de partida las aportaciones de la fenomenología filosófica, posteriormente el autor enfila sus reflexiones al campo de la sociología y hacia las formas mediante las cuales los sujetos dotan de sentido al mundo:

Schütz a diferencia de Husserl, comprendió a la fenomenología como una instancia de aproximación a lo cotidiano y definió a la realidad como un mundo en el que los fenómenos están dados, sin importar si son reales, ideales o imaginarios. En este mundo, los sujetos viven en una actitud natural, desde el sentido común. Esta actitud permite a los sujetos suponer un mundo externo en el que cada sujeto vive experiencias significativas y asume que otros también las viven (Rizo, 2009:26).

Como puede observarse, la dimensión de la vida cotidiana es central en el marco de la fenomenología sociológica, pues es el espacio en donde los sujetos incorporan los referentes para dar significado a sus experiencias, y a la vez, es el ámbito que persiste a través de las interacciones de los sujetos.

² La fenomenología filosófica tiene como propósito comprender las experiencias tal y como son vividas a través de la conciencia de los propios sujetos, sin otro tipo de discurso mediador. Rizo sintetiza este interés al afirmar que la fenomenología, como movimiento filosófico “describe las estructuras de la experiencia tal y como se presentan a la conciencia, sin recurrir a teorías, deducciones o suposiciones procedentes de otras disciplinas” (Rizo, 2009:26). Asimismo, al referirse al pensamiento de Husserl, figura central y fundacional de esta corriente, plantea: “La misión de la filosofía de Husserl fue trascender todo significado cultural y científico, regresar al contacto prerreflexivo con el mundo que define a la conciencia natural para darle el estatus filosófico necesario” (Rizo, 2009:26).

Un concepto primordial para referirse a la dimensión de la vida cotidiana es el *mundo de vida*. Si bien el término alude a distintos aspectos,³ en el marco de este trabajo se retoma la conceptualización que apunta al carácter pragmático y cotidiano de las estructuras que conforman la realidad. De esta forma, el mundo de vida es “el trasfondo de autoevidencias y convicciones incuestionadas que usan los participantes en los procesos cooperativos de interpretación” (Flecha et al, 2001:63).

El mundo de vida es, pues, la realidad cotidiana asumida a través de la actitud natural; sin embargo, aun bajo su aparente objetividad y materialidad aplastante, se sostiene mediante las relaciones y negociaciones de los sujetos. Éstos, a través de relaciones intersubjetivas, cristalizan por medio del lenguaje lo que viven internamente como imágenes, sentimientos, recuerdos, conocimientos. De esta manera, la subjetividad⁴, en tanto contenido de la conciencia, se vuelve accesible a los otros mediante la interacción⁵.

La subjetividad, como se ha nombrado a este mundo interior que singulariza a los sujetos, se vuelve inteligible cuando se despliega en creencias y acciones que hacen posible el entendimiento mutuo y la construcción de la realidad. Schütz llama *reservorio de conocimientos* al conjunto de experiencias y conocimientos que el sujeto emplea en su encuentro con los otros y que median la representación de la realidad.

El reservorio de conocimientos, comprendido como el “almacenamiento pasivo de experiencias” (Schütz, 1993:107) no agota su carácter pragmático en las referencias que ofrece al sujeto para dar significado al mundo de vida, sino que su utilidad se amplía a un

³ El término *Lebenswelt* se refiere, simultáneamente, tanto a las estructuras estables y duraderas de la vida, como a aquellas que son cambiantes y finitas: “*Lebenswelt*, en su complejidad, nos habla del todo finito, del mundo atemporal que posee una temporalidad vital en cuanto es el mismo sujeto el que lo interpreta, lo crea y lo recrea constantemente” (Salas, 2006:173).

⁴ En términos más específicos, la subjetividad es “la conciencia que se tiene de todas las cosas desde el punto de vista propio” (Rizo, 2009:10).

⁵ Schütz resalta la importancia de la intersubjetividad en la legitimación del mundo de vida, señalando que las relaciones que vinculan a los sujetos se amplían más allá del presente, hacia el pasado y el futuro: “Al vivir en el mundo, vivimos con otros y para otros, y orientamos nuestras vidas hacia ellos. Al vivenciarlos como otros, como contemporáneos y congéneres, como predecesores y sucesores [...] comprendemos la conducta de los otros y suponemos que ellos comprenden la nuestra” (Schütz, 1993:39). Por lo tanto, la intersubjetividad es, decisivamente, el medio por el cual los sujetos comparten, negocian, legitiman o reconfiguran los términos que sostienen el mundo de vida, orientando sus acciones no sólo al presente, sino hacia el pasado y el futuro.

conocimiento práctico sobre asuntos concretos de los contextos que conforman la vida cotidiana:

Cada paso de mi explicación y comprensión del mundo se basa, en todo momento, en un acervo de experiencia previa, tanto de mis propias experiencias inmediatas como de las experiencias que me transmiten mis semejantes [...] Todas estas experiencias, comunicadas e inmediatas, están incluidas en una cierta unidad que tienen la forma de mi acervo de conocimiento, el cual me sirve como esquema de referencia para dar el paso concreto de mi explicitación del mundo (Schütz, 1977:28).

El reservorio (acervo) de conocimientos se emplea rutinariamente para orientar las acciones en la vida cotidiana, toda vez que alude a conocimientos y experiencias que ilustran la forma corriente de “hacer las cosas” en escenarios específicos. Por ello, el acervo de conocimientos funciona a manera de tipificaciones de conducta que permiten el entendimiento mutuo entre los sujetos.

En este orden de ideas, Berger y Luckmann, continuadores del pensamiento de Schütz, plantean que la *socialización* es el proceso a través del cual el sujeto incorpora las pautas sociales que le permitirán desempeñarse satisfactoriamente en la vida cotidiana. La socialización puede comprenderse como la “inducción amplia y coherente de un individuo en el mundo objetivo de una sociedad o un sector en él” (Berger y Luckmann, 2006:164). Por lo tanto, las tipificaciones sobre las cuales los sujetos orientan sus acciones, se adquieren mediante la aprehensión de esquemas normativos que sustentan la realidad de la vida cotidiana.

A través del significado de la socialización, se puede entrever el planteamiento central de los autores: la realidad es construida por los sujetos, quienes la legitiman desde el repertorio de conocimientos que han incorporado mediante procesos de socialización; por lo tanto, las representaciones y acciones en torno a la realidad, son también parte de los aspectos sociales que son internalizados por los sujetos. Esta dimensión dual en la construcción de la realidad es explicada así por los autores: “El mundo de la vida cotidiana no sólo se da por establecido como realidad por los miembros ordinarios de la sociedad en el comportamiento subjetivamente significativo de sus vidas. Es un mundo que se origina en sus pensamientos y acciones, y que está sustentado como real por éstos” (Berger y Luckmann, 2006:35).

Esta breve descripción permite observar la pertinencia de algunos de los conceptos relevantes de la fenomenología para esta investigación. De esta forma, en este trabajo se considera que el mundo de vida de los creyentes es el escenario en donde incorporan, a través de diversos procesos de socialización –como la participación en los rituales de cada sistema de creencias- un conjunto de referentes que les permiten comprender y actuar respecto al fenómeno de la violencia. Los referentes derivados de los sistemas de creencias, no son los únicos que participan en la construcción de la representación de la violencia: otros referentes tales como los que provienen de los medios de comunicación, la familia, la escuela o el trabajo entran en relación con la interpretación del ámbito religioso creando tensiones o complementariedades diversas. En conjunto, tanto los referentes religiosos como los que pertenecen a otras dimensiones de la vida social, se convierten en el reservorio de conocimientos a través del cual los creyentes interpretan la realidad.

Como se dijo anteriormente, el reservorio de conocimientos se construye e incorpora mediante procesos intersubjetivos, a través de los cuales los creyentes comunican los significados relevantes al interior del sistema de creencias. La intersubjetividad vincula a los creyentes en una comunidad que comparte ciertas creencias y rituales; dicha comunidad les permite evocar un pasado en común, pero también posibilita la proyección de acciones que, realizándose en el presente, tienen alcance en el futuro. Esta condición es especialmente relevante para los fines de esta investigación, pues interesa observar si el sistema de creencias compartido por una comunidad funge como modelo explicativo en torno a la violencia, y además constituye una directriz de acción respecto a formas de prevenir este fenómeno, aminorar su impacto y sobrellevarlo en dado caso de experimentarlo en el futuro.

En este sentido, vale la pena señalar que el planteamiento fenomenológico de esta investigación es consecuente con la postura de Peter L. Berger en torno a la religión, propuesta en “El Dosel sagrado” (1969). En esta obra, el autor expone que, si bien los sujetos construyen estructuras que soportan la vida social y le otorgan a la realidad cotidiana un carácter contundente e inobjetable, también existen elementos de esa realidad que, por su complejidad e incertidumbre, parecieran atentar contra el equilibrio que sustenta la coherencia y objetividad del mundo de vida. Refiriéndose a este punto, el Berger explica: “las situaciones marginales de la existencia humana revelan la precariedad innata de los

mundos sociales. Toda realidad socialmente definida es amenazada por ‘irrealidades’ acechantes. Todo *nomos* construido socialmente debe enfrentar la constante posibilidad de su derrumbe en la anemia” (Berger, 1969:38). Visto así, el *nomos*⁶ de la vida cotidiana constantemente padece el acecho de vicisitudes y circunstancias que pueden descomponerlo: guerras, accidentes, enfermedades, experiencias novedosas, prácticas fuera de lo “común”, entre otras.

Según Berger, la sociedad “suministra al individuo varios métodos para eludir el mundo de la anemia y permanecer dentro de los seguros límites de lo establecido” (1967:38). La sociedad, a través de mecanismos y sistemas institucionales, normaliza los significados que podrían alterar la estabilidad de la vida cotidiana; provee un modelo explicativo para interpretar y encauzar debidamente tales significados y experiencias. De acuerdo al autor, la religión sería uno de los sistemas culturales que permitiría a los sujetos incorporar dichos elementos y vivencias al caudal de acontecimientos de la vida cotidiana, normalizándolos y volviéndolos plausibles al interior de la sociedad. Sobre esta función social de la religión, Berger apunta: “la religión ha desempeñado un papel estratégico en la empresa humana de construir mundos [...] Para expresarlo en otros términos, la religión es el audaz intento de concebir todo el universo como humanamente significativo” (1969:43).

Como se señalará más adelante, esta aproximación a la religión es útil para esta investigación, si se considera que la violencia es un fenómeno que por su complejidad y contundencia afecta no solamente las estructuras amplias de la vida social, sino la subjetividad y los espacios cotidianos de los creyentes. La religión aportaría a los creyentes una serie de insumos para dotar de significado a las experiencias de violencia, incorporándolas a la trayectoria de vida y, además, comprendiéndolas dentro del marco amplio de un fenómeno que afecta a muchas personas e incide en distintos ámbitos de la sociedad.

Si se atiende a las reflexiones de la fenomenología sociológica, podrían resultar algunas preguntas relevantes en torno al tema de esta tesis, como las siguientes: ¿De qué forma las creencias, como parte del reservorio de conocimientos, permiten a los creyentes

⁶ El *nomos* es “es un área de significado excavado en una vasta masa de carencia de significado, un pequeño claro de luz en una jungla informe, oscura y siempre ominosa [...] todo *nomos* es un edificio erigido frente a las fuerzas potentes y extrañas del caos” (Berger, 1969:38).

dar significado a las experiencias de violencia? ¿De qué manera intervienen los sistemas de creencias en las acciones que los creyentes llevan a cabo para prevenir o a minorar el impacto de las experiencias de violencia?

Así, al abordar la religión desde la perspectiva fenomenológica se reconoce su dimensión pragmática y funcional en sociedad, en tanto acervo de conocimientos que permite configurar al mundo, y esquema tipificador de la conducta que opera en la vida cotidiana.

De manera específica, la perspectiva fenomenológica en torno a la religión implica comprenderla como un conjunto de símbolos que estructuran el mundo y permiten hacerlo inteligible a los demás. Por lo tanto, es indispensable explorar la dimensión simbólica de la religión, vista como sistema cultural, con la finalidad de comprender su intervención en la construcción de las estructuras de la realidad y la vida cotidiana. En el caso de esta investigación, esta labor exploratoria de la realidad desde el punto de vista de los creyentes se enfoca al fenómeno específico de la violencia.

1.2 La dimensión simbólica de la cultura

En concordancia con lo expuesto anteriormente, para comprender la religión como un sistema cultural que incide en la interpretación y construcción de la realidad, es necesario explorar la dimensión simbólica de la cultura; puesto que los referentes simbólicos de los sistemas de creencias son utilizados por los creyentes para interpretar su mundo de vida y para actuar en la cotidianidad.

La cultura es un término abordado por diversas tradiciones teóricas, y su polisemia obedece a las múltiples realidades empíricas que busca describir. Asimismo, su carácter ubicuo la convierte en una expresión de uso corriente en la vida cotidiana. De esta manera hay quienes la consideran como indisociable del arte, a tal punto que ambos términos se vuelven sinónimos; existen también quienes asocian el concepto a las marcas inmutables de la identidad nacional; otros más la relacionan con una manera arquetípica y recurrente de hacer las cosas.

La pluralidad de sentidos asociados al concepto de cultura se relaciona con los abordajes teóricos y las disciplinas que la han tomado como objeto de reflexión, atendiendo a circunstancias contextuales específicas. Desde el campo de la antropología,

Kuper ilustra este punto cuando sintetiza algunas tradiciones teóricas que exploraron el tema de la cultura.

Kuper señala dos grandes tradiciones desde las cuales pensar la cultura: la primera de ellas se refiere a la tradición francesa, que encuentra en la cultura el producto culmen del hombre civilizado, fruto de la modernidad y del pensamiento ilustrado. La segunda es la tradición alemana, que exalta a la cultura como el refugio contra los embates de la barbarie que supone la modernización y la industrialización. La cultura será entonces el lugar de reivindicación de lo local, del arte, el mundo hacia donde se repliega el sujeto en busca de su vida interior; por ello, es el ámbito de la poesía y del arte (Kuper, 2001:24-25).

Como puede apreciarse, existen diferencias notables entre ambas posturas. A diferencia de los franceses, los alemanes asociaban el término *Kultur* a los hechos intelectuales, el arte y la religión; además, el énfasis recaía en la esfera individual, pues cada sujeto era responsable de incorporar la cultura. En cambio, la tradición francesa identifica la cultura con los logros de la civilización moderna, de modo que el término tiene una reminiscencia universalista.

De ello deriva la tensión entre el concepto francés *civilización* (que trasciende naciones) y de cuya grandeza da cuenta la cultura del hombre “civilizado”, y el término alemán *kultur*, que veía en la civilización una amenaza a las culturas locales, y que se inclinaba hacia la producción intelectual individual y la crítica al modo de vivir cortesano (Kuper, 2001:48).

Por su parte, y atendiendo a las reflexiones de T.S. Elliot, la perspectiva cultural inglesa propone que la cultura engloba por igual a ricos y pobres, a las manifestaciones individuales y a las colectivas, integrando una cultura nacional (Kuper, 2001:56). Posteriormente, Williams pensaría la cultura como salvadora de la sociedad industrial de la Inglaterra moderna (Kuper, 2001:58).

El panorama se complejizará aún más con los planteamientos de Charles Darwin, en los cuales algunos intelectuales encontraron una justificación a las posturas sustancialistas que explican la cultura desde la propia biología, dando origen a interpretaciones racistas.

Clifford Geertz explica cuan problemático ha resultado conceptualizar la cultura dentro de la antropología, en donde prima la dispersión teórica sobre el término, como se explicitó anteriormente. Así, la cultura es entendida de formas tan diversas que van desde el

modo de vida de un pueblo, legado social, manera de percibir el mundo, depósito de saber, conjunto de orientaciones estandarizadas, mecanismo de regulación normativo, hasta considerarse la matriz organizadora de sentido en la vida social (Geertz, 1973:20).

Con el fin de alejarse de las reminiscencias sustancialistas y al mismo tiempo colocar un límite racional, operativo y eficaz al término, el autor propone considerar a la cultura desde el filón semiótico. Desde este punto de vista, la cultura es un producto simbólico que surge mediante la interacción social, y su función es orientar a los sujetos en cuanto a las percepciones y las maneras de obrar en la realidad.

Compuesta por “estructuras de significación socialmente establecidas” (Geertz, 1973:26), la cultura es un entramado de significados a través de los cuales se da sentido a la realidad. Por esta razón, debe comprenderse como:

sistemas en interacción de signos interpretables (que, ignorando las acepciones provinciales, yo llamaría símbolos), la cultura no es una entidad, algo a lo que puedan atribuirse de manera causal acontecimientos sociales, modos de conducta, instituciones o procesos sociales; la cultura es un contexto dentro del cual pueden describirse todos esos fenómenos de manera inteligible, es decir, densa (Geertz, 1973:27).

En la misma línea argumentativa que Geertz, Gilberto Giménez propone definir la cultura como “la organización social de significados, interiorizados de modo relativamente estable por los sujetos en forma de esquemas o de representaciones compartidas, y objetivadas en formas simbólicas, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados” (Giménez, 2007:49).

De acuerdo a Giménez, la cultura posee una dimensión dual: no se agota en representar aspectos del mundo a través de símbolos, sino que ofrece un repertorio de pautas de actuación íntimamente ligadas a las representaciones sobre la realidad. En tanto construida por los sujetos, la cultura se modifica continuamente, afectando las imágenes y los modos de operar en el mundo. En este sentido, la cultura es un “proceso de continua producción, actualización y transformación de modelos simbólicos (en su doble acepción de representación y de orientación para la acción) a través de la práctica individual y colectiva en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados” (Giménez, 2007:9).

Por lo tanto, afirmar que la cultura es simbólica significa considerar como indisolubles sus dos facultades: la de ofrecer modelos representativos sobre el mundo y la de dirigir las acciones de los sujetos. Siguiendo a Pierre Bourdieu, Giménez alude a esta dimensión dual, refiriéndose a las *formas objetivadas* y las *formas interiorizadas* de la cultura. Las formas objetivadas de la cultura son el conjunto de “símbolos objetivados bajo forma de prácticas rituales y objetos cotidianos, religiosos, artísticos, etc” (Giménez, 2007:44), mientras que la cultura objetivada es la cristalización de lo socialmente incorporado y resulta observable a través de objetos, artefactos y prácticas. Por su carácter más accesible en términos empíricos, las formas objetivadas son la dimensión más ampliamente explorada de la cultura.

Por otro lado, la dimensión subjetivada de la cultura se refiere a “las representaciones socialmente compartidas, los esquemas cognitivos, las ideologías, las mentalidades, las actitudes, las creencias y el stock de conocimientos propios de un grupo determinado” (Giménez, 2007:45-46). Así, las formas interiorizadas de la cultura, abarcan los saberes que se incorporan mediante procesos de socialización.

Al considerar esta condición dual de la cultura –formas objetivadas y subjetivadas– es posible observar el carácter cultural de la religión, si se le comprende como un conjunto de creencias que se aprehenden socialmente y se explicitan en prácticas y rituales; esto es, el carácter cultural de la religión emerge cuando se contempla la capacidad que posee para ofrecer tanto explicaciones, como directrices de acción sobre cuestiones trascendentales para el humano.

Esta característica es particularmente relevante para esta investigación, pues concuerda con los aspectos centrales del enfoque fenomenológico que se ha seleccionado como marco teórico general. Como se apuntó anteriormente, de acuerdo a la fenomenología sociológica, la realidad cotidiana se construye a través de las acciones de los sujetos, quienes externalizan las pautas sociales que previamente han incorporado: “Toda sociedad humana es un edificio de significados externalizados y objetivados, que tienden siempre a una totalidad significativa. Toda sociedad está empeñada en la empresa, que nunca se completa, de construir un mundo humanamente significativo” (Berger, 1969:42).

En este orden de ideas, la religión es uno de los sistemas culturales que contribuye a la legitimación de la realidad social, dando forma a la subjetividad de los creyentes y explicitándose en una serie de formas de actuar frente a condiciones específicas.

La religión, como cultura subjetivada (creencias) y objetivada (rituales) otorga sentido a las experiencias de la vida cotidiana; en la medida que lo hace, contribuye a aportar significado en aquellas zonas donde parece prevalecer la incertidumbre, como es el caso de la violencia.

Por lo tanto, para esta investigación es indispensable el reconocimiento de la dimensión simbólica de la cultura, toda vez que se comprende la religión como un sistema cultural que se incorpora a través de procesos de socialización y se externaliza en la vida diaria en modos de percepción y acción frente al fenómeno de la violencia.

1. 3 Perspectivas teóricas para el estudio de las religiones

Al igual que ocurre con el concepto de cultura, la religión puede abarcarse desde diferentes tradiciones teóricas que se asemejan, divergen e incluso se contraponen en algunos puntos. De esta forma, las distintas definiciones en torno a la religión poseen características específicas en virtud de los contextos sociales y de las orientaciones teóricas de los diferentes autores. En todo caso, cualquier mapa trazado para acercarse al fenómeno no deja de ser una tentativa clasificatoria, un intento pragmático para acotar la pluralidad de sentidos que éste puede adquirir.

Tomando en cuenta esta consideración, en este apartado se describen de manera sucinta algunos acercamientos a la religión, varios de los cuales nacen en el interior de perspectivas teóricas plenamente reconocidas, mientras otras tantas, si bien no toman la religión como centro de reflexión, sí la tocan tangencialmente. Por tanto, el objetivo de esta síntesis es encontrar algunas líneas temáticas en el estudio de la religión a partir de las conceptualizaciones que existen sobre dicho fenómeno; la finalidad de dicha revisión es considerar y retomar las posturas que resulten más pertinentes en el acercamiento a la religión para este trabajo.

En este orden de ideas, una propuesta de clasificación en torno a las religiones es la distinción propuesta por Cipriani, entre las definiciones *sustantivas* y *funcionales* de la religión. Las definiciones sustantivas “se refieren precisamente a elementos sustantivos

como el culto, lo sobrenatural, lo invisible, el rito, etc”. A diferencia del énfasis en el componente sobrenatural, las definiciones funcionales “subrayan la connotación funcional, el papel de la religión en la sociedad” (Cipriani, 2004:13).

Siguiendo a Cipriani, dentro de las definiciones sustantivas de la religión pueden citarse como ejemplos las perspectivas de Durkheim y de Weber. Para Durkheim la religión atañe al universo de lo sacro, e involucra un conjunto de creencias y prácticas en torno a los cuales los creyentes se agrupan formando una comunidad. Sintetizando la postura del autor, para Durkheim “una religión es un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a las entidades sacras, es decir, separadas, prohibidas; creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral llamada iglesia todos los que creen en ella” (Durkheim citado por Cipriani, 2004:14).

Como puede observarse, el énfasis de la definición recae en los elementos constitutivos de la religión: las creencias y prácticas, las entidades sacras y la iglesia. Tales elementos son el núcleo de la religión, condición por la cual esta postura es clasificada como sustantiva, desde el punto de vista de Cipriani.

Daniel L. Pals parece diferir con Cipriani en cuanto a que el abordaje de Durkheim sobre la religión pueda ser clasificado como sustantivista. Más bien, Pals describe cómo la aproximación de Durkheim se aleja las definiciones que subrayan la creencia en seres sobrenaturales como la característica esencial de la religión⁷, acentuando más bien la dimensión funcional que ésta tiene dentro de la sociedad. De este modo, Durkheim compartiría con otros autores el papel explicativo de la religión, enfatizando su carácter pragmático, en tanto permite expresar impresiones íntimas y construir un sentido de comunidad entre los sujetos: “Religions true purpose is not intellectual but social. It serves as the carrier of social sentiments, providing symbols and rituals that enable people to express the deep emotions which anchor them to their community” (Pals, 1996:11). En este panorama, resulta evidente, por lo tanto, que la función de la religión es eminentemente social.

⁷ Para apoyar este punto, Durkheim señala como hay sistemas de creencias en donde ni siquiera hay un dios, como en el budismo (Pals, 1996:11).

Así, la religión no es reductible a un conjunto de creencias, sino que posee una dimensión funcional, ya que involucra una forma de operar en la vida cotidiana que se opone a otras formas de conocimiento.

De esta manera, a diferencia del énfasis en los elementos sustantivos que conforman la religión, Pals subraya que en el planteamiento Durkheim, lo que define a la religión no es propiamente la creencia en seres espirituales, sino el carácter funcional que deriva de la oposición entre dos categorías del mundo: lo *sacro* y lo *profano*.

Por oposición a lo profano (el mundo ordinario de todos los días), lo sacro se refiere al universo de lo sagrado, aprehensible a través de la religión. Esta oposición puede explicarse de la siguiente manera: “sacred things are always set apart as superior, powerful, forbidden to normal contact, and deserving of great respect. Profane things are the opposite; they belong to the ordinary, uneventful, and practical routine of everyday life” (Pals, 1996:99).

Por lo tanto, se deduce que lo *sacro* es el universo de la religión, de manera que ésta no termina siendo sólo un compendio de creencias en entidades superiores, sino que compromete la dimensión ética de los creyentes, en la medida que les demanda una serie de rituales cuya finalidad es, justamente, perpetuar el carácter sagrado de los sistemas de creencias.

Vista así, la religión involucra no solamente un repertorio de creencias, sino un conjunto de prácticas referentes a las cosas sagradas: “religion is a unified system of beliefs and practices relative to sacred things, this is to say, things set apart and forbidden” (Durkheim citado por Pals, 1996:99). Además, la religión, tiene una finalidad pragmática, pues a través de ella los sujetos se vinculan en una comunidad de creyentes. Como resume Pals, al referirse a la segunda parte de la definición de Durkheim, el objetivo de la religión es “unite into one moral community called church, all those who adhere to them” (Durkheim citado por Pals, 1996:99).

Dentro de la clasificación sustantivista de Cipriani se encuentra también la perspectiva de Weber sobre el fenómeno religioso. Si bien Weber no proporciona una definición exacta de la religión, es posible acercarse a sus planteamientos sobre este tema a partir de algunos indicios en sus obras. Por ejemplo, en su análisis sobre la dimensión ética de la economía en la religión, el autor sostiene que ésta puede comprenderse como

“sistemas de reglamentación de la vida” (Weber citado por Cipriani, 1997:14). En cuanto a la acción, aspecto central en la sociología weberiana, el autor sostiene que “actuar de modo religioso o mágicamente orientado tiene su origen en un proceso mundano. Las acciones que se presentan como religiosas o mágicas deben ser realizadas para que todo vaya bien y tenga larga vida en la tierra” (Weber citado por Cipriani, 2004:14).

Además, al igual que otros autores antes de él, Weber contempla la relación entre el ámbito religioso y el terrenal. De esta forma, el interés del autor es el estudio de la acción religiosa orientado en la comunidad, con miras a regular las relaciones entre los sujetos y las entidades superiores. Cipriani resume su perspectiva de esta forma:

Lo que sí está claro es el intento de Weber de estudiar la acción religiosa colectiva, es decir en la comunidad, y lo que se refiere a las potencias sobrenaturales. En realidad, la atención está puesta en la regulación de las relaciones entre lo humano y lo sobrenatural. De este modo la definición implícita de religión es también de tipo funcional, en cuanto sirve para organizar tales relaciones (Cipriani, 2004:15).

No debe olvidarse que de fondo está la reflexión sobre el sentido de la acción, aspecto fundamental en el pensamiento de Weber; por tanto, se debe comprender el significado que la acción religiosa tiene para los sujetos, evitando prejuicios del investigador.

Asimismo, en los planteamientos de Weber pueden ubicarse las formas analógicas o metafóricas de la religión que aluden a modalidades profanas -del ámbito mundano- que se “sacralizan”, tomando como analogía la dimensión religiosa (Cipriani, 2004:16). Estas formas tienen la posibilidad de dar luz y sentido sobre ciertos aspectos de la realidad: “Precisamente por estar dotadas de significado, algunas formas no específicamente religiosas se convierten casi en religiones de reemplazo” (Cipriani, 2004:16).

En el recuento de Cipriani sobre las definiciones sustantivas y funcionales de religión pueden ser añadidas las aportaciones de otros autores. Por ejemplo, si se atiende a la síntesis de Pals, dentro de la antropología destacan los planteamientos iniciales E. B. Tylor y G. Frazer, que bien podrían ser incluidos en la categoría de definiciones sustantivas sobre la religión.

Las aportaciones Tylor guardan parecido con las nociones tradicionales y de uso corriente respecto a la religión: como intento explicativo del mundo, la religión se resume

en la creencia en seres sobrenaturales⁸. Respecto al origen de la religión, Tylor explica que ésta surge como un intento de los hombres para explicar los aspectos novedosos, desconocidos y conflictivos del mundo: “they undoubtedly observed the world at work and then tried to explain it” (Pals, 1996:24).

Para el autor, todas las religiones, independientemente de sus características, comparten la creencia en espíritus que actúan como humanos: “the one characteristic shared by all religions [...] is the belief in spirits who think, act and feel like human persons. The essence of religion, like mythology, seems to be animism (from the latin anima, meaning spirit) –the belief in living, personal powers behind all things” (Pals, 1996:24). Sobre el desarrollo de la religión, Tylor apunta que el animismo inicial progresa hacia formas más complejas: “animism also follows a pattern of growth and development” (Pals, 1996:26).

G. Frazer destaca la dimensión pragmática del fenómeno religioso. Si bien comparte con Tylor que la religión es un intento por explicar el mundo, el autor contrasta las prácticas provenientes de la magia con aquellas que son esencialmente religiosas. La diferencia se condensa en que la religión, a diferencia de la magia que actúa a base de conjuros, se traduce cotidianamente en oraciones dirigidas a los dioses: “When truly religious people want to control or change the course of nature, they do not normally use magical spells but rather prayers and pleadings addressed to their favorite god or goddess” (Pals, 1996:36). De esta forma, religión y magia se disputan el sentido de un saber verdadero.

Otro autor considerado por Pals es Mircea Eliade, cuyas aportaciones también pueden figurar en la lista de definiciones sustantivas sobre religión. Eliade, si bien retoma la distinción entre lo sacro y lo profano de Durkheim, no considera que la religión deba estudiarse en función de las necesidades sociales que satisface, sino eminentemente en relación con el aspecto sobrenatural, el cual constituye su núcleo: “the concern of religion is with supernatural, plain and simple; it centers on the sacred in and of itself, not on the sacred merely as a way of depicting the social” (Pals, 1996:164). En este sentido, la

⁸ En términos del autor, el núcleo de la religión, independientemente de cuál se trate, es la creencia en seres espirituales; lo esencial de la religión es, por tanto “belief in spiritual beings” (Tylor citado por Pals, 1996:24).

perspectiva teórica de Eliade en torno a la religión puede considerarse como sustantivista, toda vez que enfatiza la dimensión sagrada de la religión como su componente primordial.

En cuanto a las definiciones funcionales de religión, Cipriani recupera las reflexiones de Luckmann y Luhmann. Resumiendo la perspectiva del primer autor, Cipriani explica: “Para Luckmann la religión es definible como una concepción del mundo” (2004:19), y refiriéndose a esta manera de representarse la realidad, cita al autor: “la visión del mundo como realidad social objetiva e histórica cumple una función esencialmente religiosa y podemos definirla como una forma elemental de religión. Esta forma social es universal en la sociedad humana” (Luckmann citado por Cipriani, 2004:19).

Luckmann considera que el proceso de socialización es esencialmente religioso, pues a través del mismo se incorpora una realidad que se experimenta, cotidianamente, como “objetiva” y trascendental; por lo tanto, hay diversas temáticas religiosas que son en realidad fenómenos sociales modernos. Esta definición ha sido criticada por extender el adjetivo de “religioso” a una cantidad considerable de fenómenos, de tal suerte que la distinción entre aquello que es religión y lo que no es parece difuminarse.

Por otro lado, las reflexiones de Luhmann se enfocan en el carácter funcional del sistema de la religión al interior de la sociedad. En ese sentido, la función de la religión es representar aquello que, por su misma naturaleza, no puede ser representado (lo a-presentado). De esta manera, la religión reduce el nivel de incertidumbre, puesto que la idea de Dios –que es en sí misma contingente- responde a varias preguntas y problemas que apuntan a la incertidumbre de la sociedad. Al resumir la perspectiva de Luhmann, Cipriani expone:

la religión es un sistema en cuyo interior se colocan quienes pertenecen a él en cuanto creyentes; fuera de la religión está el ambiente de los no creyentes, los sujetos no religiosos; ambos tipos de colocan en el mundo. Así, a Luhmann no le interesa el problema de Dios como entidad trascendente, que se relaciona con el creyente, sino más bien el de la adecuada condición funcional de la religión respecto a la diferenciación de la compleja sociedad contemporánea (Cipriani, 2004:21).

De nuevo, este recuento de las perspectivas funcionalistas puede ser completado por autores que, según Pals, también están interesados en los aspectos funcionales de la religión.

Por ejemplo, en otro ámbito distinto a la antropología, Sigmund Freud sitúa el fenómeno de la religión en el marco de la teoría psicoanalítica. Siguiendo a Freud, la religión es un producto sublimado, fruto de represiones entre las fuerzas del inconsciente. Resumiendo este punto de vista: “Religion arises from emotions and conflicts that originate early in childhood and lie deep beneath the rational, normal surface of the personality. It is best seen as an obsessional neurosis” (Pals, 1996:78).

Por otro lado, para Marx (otro autor clásico, a la par de Durkheim) la religión es ideología opresiva, al menos en términos de sus consecuencias. Refiriéndose a la concepción de Marx sobre la religión, Pals resume: “Religion, he says, is pure illusion. Worse, it is an illusion with most definitely evil consequences. It is the most extreme example of ideology, of a belief system whose chief purpose is simply to provide reasons – excuses, really- for keeping things in society just the way the oppressors like them” (Pals, 1996:138).

Por último, otra aportación notable al concepto de religión (vista en términos funcionales) puede contextualizarse en las reflexiones sobre el carácter simbólico de la cultura, de Clifford Geertz. Como se mencionó anteriormente, para el autor, la cultura debe comprenderse como un entramado de símbolos a través de los cuales los sujetos interpretan y se relacionan con el mundo. En términos del autor, la cultura se refiere a “estructuras de significación socialmente establecidas” (Geertz, 1973:26).

Siguiendo con la concepción simbólica de la cultura -esto es, comprendiendo que la religión, como sistema de significados, forma parte de la producción cultural del hombre- Geertz afirma que la religión es: “1) un sistema de símbolos que obra para 2) establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres 3) formulando concepciones de orden general de existencia 4) revelando estas concepciones con una aureola de efectividad tal que 5) los estados anímicos y las motivaciones parezcan de un realismo único” (1973:89).

Al igual que en la perspectiva de Giménez, en donde la cultura es una diada de interpretación/acción, para Geertz la religión posee una dimensión dual: “On the one side, then stand conceptions of the world, and on the other a set of mods and motivations guided by moral ideals; taken together, these two lie the core of true religion” (Geertz citado en Pals, 1996:245).

Por último, dentro de los enfoques más contemporáneos que subrayan la dimensión funcional de la religión, están las posturas de Pierre Bourdieu y Daniele Hervieu-Léger.

Para comprender mejor la aportación de Pierre Bourdieu al fenómeno de la religión es indispensable repasar algunas nociones básicas, como *campo* y *hábitus*. El campo⁹, alude a “espacios estructurados de posiciones (o de puestos) cuyas propiedades dependen de su posición en dichos espacios y pueden analizarse independientemente de las características de sus ocupantes (en parte determinados por ellas)” (Bourdieu, 1990:135). Cabe señalar que los agentes posicionados en los distintos campos comparten formas de percepción y acción que son inherentes a dichos espacios.

En este sentido, el campo como espacio estructurado por “formas más o menos estables de reproducción de sentido” (Vizcarra, 2002:57) juega un papel estructurante con relación al sujeto, puesto que da forma a las representaciones y produce modelos de actuación que se consideran “típicos”, “normales” y “ortodoxos” dentro del campo, excluyendo por tanto aquellos comportamientos y acciones que son valorados como “distintos” “incorrectos” o “ilegítimos”. Por esta razón, el campo produce un sistema de relaciones entre los sujetos, que lo aleja o acerca entre sí según compartan determinados esquemas de representación del mundo y formas de acción específicas.

Conforma el campo perfila la subjetividad de los individuos, orientando sus percepciones y acciones, contribuye a formar un *habitus*: un esquema compuesto por representación y acción, encargado de engendrar un sistema de diferencias dentro de los distintos campos. El *habitus* es entonces un “sistema de disposiciones adquiridas por medio del aprendizaje implícito o explícito que funciona como un sistema de esquemas generadores, genera estrategias que pueden estar objetivamente conformes con los intereses objetivos de sus autores sin haber sido expresamente concebidas con este fin” (Bourdieu, 1990:141). Visto así, el *habitus* es el resultado de los procesos de incorporación

⁹ Una definición ampliada del concepto de campo lo caracteriza como “un espacio social estructurado y estructurante compuesto por instituciones, agentes y prácticas. Está estructurado en la medida que posee formas más o menos estables de reproducción de sentido, desplegando así un conjunto de normas y reglas no siempre no siempre explícitas que establecen lógicas de relación entre los agentes adscritos. Los principios de funcionamiento de los campos son asimilados por los sujetos a través de procesos complejos de socialización que hacen de estos espacios estructuras estructurantes. Aquí los sujetos incorporan activamente aquellas nociones fundamentales que orientan la racionalidad de sus actos y, simultáneamente, contribuyen a estructurar y reestructurar permanentemente los sentidos del mundo, produciendo así formas reconocibles de relación social” (Vizcarra, 2002:57)

de las demandas del campo y la subjetividad del individuo. De ahí que se traduzca en un abanico de formas de percepción y acción que distinguen a los sujetos

El campo, como espacio estructurado por relaciones de fuerza entre agentes que detentan volúmenes distintos de capital, produce representaciones sobre el mundo íntimamente ligadas con formas de acción específicas. El capital¹⁰, comprendido como la riqueza del campo (Vizcarra, 2002:61), es el objeto de disputa al interior del campo, de manera los sujetos se comprometen en una lucha que tiene como objetivo la apropiación o la conservación de los capitales valorados en el campo. Bourdieu explica el sentido de esta lucha, destacando que es el centro mismo de la vida del campo:

La estructura del campo es un *estado* de la relación de fuerzas entre los agentes o las instituciones que intervienen en la lucha o, si ustedes prefieren, de la distribución del capital específico que ha sido acumulado durante luchas anteriores y que orienta las estrategias ulteriores (Bourdieu, 1990:136).

La perspectiva analítica de Pierre Bourdieu resulta útil para acotar el universo de lo religioso desde el punto de vista sociológico. De esta manera, atendiendo a las definiciones descritas anteriormente, el campo religioso resulta ser un espacio en donde diferentes creyentes comparten un estilo de vida compuesto por creencias, rituales, formas de entender el mundo y de actuar cotidianamente que los acercan o los alejan en el espacio social. Asimismo, los creyentes, quienes poseen volúmenes de capitales desiguales, compiten por la apropiación y conservación de los *bienes de salvación*.

El autor explica así la dinámica del campo religioso, resultado de procesos de producción de sentido y de lucha entre los saberes resguardados por un cuerpo de especialista, y el cuerpo de creyentes:

¹⁰ Hay tres tipos principales de capital: económico, social y cultural (en sus expresiones subjetivadas y objetivadas). Vizcarra explica en qué consiste cada tipo: el capital económico está formado por el dinero, las propiedades, inversiones, etc; el capital social se refiere a las relaciones, los parentescos, las membresías, etc; el capital cultura subjetivado se forma de los conocimientos y saberes que los sujetos apropia a través de procesos de socialización; por último, el capital cultural objetivado se refiere a la cultura que cristaliza en objetos, como obras de arte, libros, videos, etc (Vizcarra, 2002:62).

En tanto que es el resultado de la monopolización de la gestión de los bienes de salvación por un cuerpo de especialistas religiosos, socialmente reconocidos como los detentadores exclusivos de la competencia específica que es necesaria para la producción o la reproducción de un cuerpo deliberadamente organizado de saberes secretos (luego raros), la constitución de un campo religioso es correlativa a la desposesión objetiva de los que están excluidos de él y que se encuentran constituidos por eso mismo en tanto laicos (o profanos en el doble sentido del término) desposeídos del capital religioso (como trabajo simbólico acumulado) y que reconocen la legitimidad de esta desposesión por el solo hecho de que la desconocen como tal (Bourdieu, 2006 [1971]:42-43).

Por lo tanto, la dinámica de constitución del campo religioso se produce a través de la disputa entre los agentes mejor posicionados –aquellos que poseen el monopolio del campo- y quienes son de ingreso reciente. El objetivo, como se ha señalado, es la posibilidad de disponer y gestionar los bienes de salvación. Además, el campo se sustenta por la reproducción de las creencias y prácticas asociadas al campo; esto es, el campo se revitaliza y subsiste por la reproducción del habitus.

Otra perspectiva analítica para comprender la religión, ligada más bien a las formas en que ésta es apropiada a los fines individuales en el ambiente posmoderno, es la aproximación de Hervieu-Léger, quien argumenta que una forma de circunscribir aquello que define a la religión en un mundo donde los referentes mutan continuamente, es buscando un anclaje que una a la comunidad de creyentes a través de un lazo que sea, de alguna forma “trascendente” (en el sentido que une a creyentes pasados, presentes y futuros). La autora se referirá al *linaje* para señalar el este tipo de anclaje al que recurren los creyentes.

En efecto, la vida contemporánea plantea una aparente contradicción, pues si bien tiende hacia la secularización, ello no implica que aniquile la religión, sino que diversifica las creencias religiosas. Refiriéndose a esta aparente ambigüedad o tensión, Hervieu-Léger apunta: “Esta tensión se refiere a las condiciones en que los individuos y los grupos humanos pueden producir sistemas de significación de los que tienen necesidad –a falta de algún código de sentido heredado de la tradición- para situarse en un universo complejo y cambiante” (1996:30).

De esta manera el linaje resulta ser un anclaje en un mundo cambiante, caracterizado por el bricolaje religioso y el sincretismo de lo nuevo y lo viejo, en donde la línea que divide los aportes de las religiones tradicionales y las formas religiosas

emergentes se vuelve difusa. El linaje otorga un sentido de pertenencia, pero también de arraigo temporal, y por ende, de legitimidad.

En vista de lo anterior, lo que caracteriza a la religión como tal en medio de una multiplicidad de posibilidades, es el linaje; en efecto, éste brinda estructura, coherencia y un conjunto de atributos a través de los cuales los creyentes se singularizan y construyen su identidad. Como afirma Hervieu-Léger: “se definirá por lo tanto como religión a todo tipo de dispositivo –ideológico, práctico y simbólico al mismo tiempo- mediante el cual se constituye, mantiene, desarrolla y controla la conciencia individual y colectiva de pertenencia a un linaje creyente particular” (1996:39).

En este acercamiento hacia la definición de la religión se observan algunos elementos que están presentes en la revisión expuesta anteriormente (por ejemplo, la idea de que la religión es un repertorio de significados que vincula intersubjetivamente a los creyentes). Sin embargo, lo esencialmente diferente es el énfasis que se concede a la capacidad de la religión para construir referentes identitarios que dan sentido a la experiencia propia y los acontecimientos de un entorno cada vez más cambiante, acercando a los sujetos en una comunidad que puede rastrearse a través del tiempo.

Como puede apreciarse, los enfoques teóricos para definir la religión han transitado desde aquellos que enfatizan el aspecto sobrenatural como la condición más relevante para definir a este fenómeno, hasta los que subrayan el ámbito funcional como la dimensión más importante. Por supuesto, ambas miradas se solapan en algunos casos, de manera que hay enfoques que bien pueden ser interpretados como sustantivistas por unos, y funcionales por otros.

Así, partir de este recuento sobre las perspectivas en torno a la religión, se explican las elecciones teóricas para esta investigación.

La distinción entre posturas sustantivas y funcionales permite posicionar esta investigación en el ámbito de las perspectivas funcionales de la religión; es decir, el interés aquí no es estudiar la religión en sí misma, ni mucho menos describir detalladamente los elementos que la componen, sino la forma en que éstos permiten a los creyentes la construcción de un marco interpretativo y de acción frente al mundo, específicamente frente al fenómeno de la violencia.

En este sentido, cabe señalar que si bien las aportaciones más recientes en torno a la religión -como las de Pierre Bourdieu y Hervieu-Léger- son relevantes dentro de los estudios contemporáneos sobre religión, en la presente investigación no fueron retomadas como referentes centrales, pues desviarían la atención hacia aspectos específicos de las religiosidades contemporáneas que no resultan centrales en el objeto de estudio que se ha construido. En efecto, este trabajo busca explorar cómo los sujetos usan los sistemas de creencias para interpretar la realidad ante el fenómeno de la violencia, y no observar las formas en que los sistemas de creencias compiten entre sí en un campo por los bienes de salvación en un campo específico.

Del mismo modo, el propósito de esta investigación no es analizar cómo los creyentes negocian los elementos de su identidad religiosa en un contexto posmoderno, ni observar el tránsito (peregrinaje) de los creyentes entre los diversos sistemas religiosos como una característica específica de la religiosidad contemporánea, sino “sencillamente” explorar las interpretaciones y acciones que construyen los creyentes a partir de sistemas de creencias bien delimitados y con fronteras institucionales bien definidas.

El estudio de las formas en que estos peregrinos aluden a la religión ante situaciones de violencia si bien es relevante, quedará como un punto pendiente en una agenda a futuro.

Por esta razón, en concordancia con el abordaje fenomenológico de este trabajo, se retoma la perspectiva de religión propuesta por Peter L. Berger. Como se apuntó anteriormente, de acuerdo al autor, la sociedad posee mecanismos para normalizar los fenómenos y experiencias que atentan contra la normalidad y continuidad de la vida cotidiana. Sobre este punto, el autor explica: “toda sociedad elabora procedimientos que ayudan a sus miembros a ‘orientarse en la realidad’ (esto es, permanecer dentro de la realidad oficialmente definida) y a ‘volver a la realidad’ (es decir, volver de las esferas marginales de la irrealidad al nomos establecido)” (Berger, 1969:38).

Bajo esta perspectiva, la religión cumple la función de orientar, a través de una serie de significados, las percepciones y acciones de los sujetos en la realidad de la vida cotidiana. Es, por tanto, un mecanismo más, entre otros, que “normaliza” las experiencias y fenómenos con miras a su incorporación en el curso “natural” del mundo. Esto es particularmente evidente cuando estas zonas inciertas resultan perturbadoras o amenazantes, como en los casos donde la violencia involucra la muerte de las personas, o la

amenaza de muerte, como sucede en los secuestros. Sobre la forma en que la experiencia de la muerte irrumpe en la cotidianidad y hace peligrar el equilibrio de la vida diaria, Berger plantea: “La muerte representa para la sociedad un tremendo problema no sólo por su amenaza obvia a la continuidad de las relaciones humanas, sino también porque amenaza las suposiciones básicas del orden en el que reposa la sociedad” (1969:38).

La religión, como sistema cultural que se incorpora mediante la socialización y se exterioriza en prácticas y rituales, provee a los creyentes de un repertorio de significados para interpretar al fenómeno de la violencia, y actuar en relativa conformidad con las normas de los sistemas de creencias.

El énfasis, por lo tanto, está puesto en la dimensión funcional de la religión, como marco interpretativo y como guía de acción frente a las condiciones de la realidad, especialmente aquellas contingentes, abrumadoras o conflictivas. Respecto a este punto, Berger sintetiza lo siguiente: “Así, la religión sirve para mantener la realidad de ese mundo socialmente construido dentro del cual viven los hombres su existencia cotidiana” (Berger, 1969:59).

Esta perspectiva es concordante con las posturas de Geertz y Giménez respecto a la dimensión simbólica de la religión, toda vez que se le comprende como cultura. Vista así, la religión involucra un conjunto de creencias y rituales compartidos por una comunidad de creyentes, quienes acudirán a dichos elementos para dotar de significado a las experiencias de violencia, tanto aquellas que ya ocurrieron como las que podrían ocurrir en el futuro. La religión, por tanto, contribuye a dar sentido al mundo de vida de los creyentes.

Con la finalidad de apreciar mejor la forma en la que los creyentes recurren a la religión para interpretar y actuar respecto a la violencia, en esta investigación se recurre a la distinción que propone Kurtz para abordar el estudio de la religión. De acuerdo al autor, ésta puede analizarse a través de las creencias, los rituales y el nivel institucional (Kurtz, 2007:23). De esta manera, como se verá más adelante, los creyentes acuden con mayor o menor intensidad a cada una de estas dimensiones, tanto para interpretar el fenómeno de la violencia, como para sobrellevar experiencias violentas.

CAPÍTULO II

EL CONTEXTO RELIGIOSO EN BAJA CALIFORNIA

En el apartado anterior se expuso cómo los sistemas de creencias son uno de los mecanismos a través de los cuales los creyentes no sólo interpretan, sino construyen la realidad de la vida cotidiana. En tanto sistemas culturales, están compuestos de elementos simbólicos que se incorporan a través de procesos intersubjetivos, y se objetivan en prácticas, artefactos, rituales, entre otras expresiones. En virtud de esta característica, nunca son del todo acabados, sino que, en grados diversos, se encuentran en continua modificación a partir de la práctica de los creyentes.

Por esta razón, si se toma en cuenta la dimensión simbólica de los sistemas de creencias, debe considerarse el contexto en donde los significados se configuran continuamente a lo largo del tiempo. Así, el contexto se refiere tanto al espacio y las condiciones en donde se enraízan los sistemas de creencias, como al resultado de la reconfiguración constante (a veces acelerada, a veces pausada) de dichos sistemas.

En vista de lo anterior, en este apartado se esbozan algunas condiciones contextuales en torno a los sistemas de creencias considerados en esta tesis. En una primera parte, se expone una síntesis sobre algunos momentos importantes en la conformación del mapa religioso en México; luego se ofrece un panorama general sobre la presencia del catolicismo, las iglesias evangélicas y de los Testigos de Jehová en Baja California; además, se enlistan algunas formas en que la frontera ha incidido, aun de forma indirecta, en el contexto religioso de la región.

2.1 Antecedentes: algunos hitos en la formación del contexto religioso en México

Para comprender las características del contexto religioso actual en México, conviene mencionar brevemente algunas características del periodo colonial que tendrán un impacto relevante en el contexto religioso del norte de México.

Siguiendo a Ramiro Jaimes (2007:101:122), se destacan cinco características en la conformación del campo religioso colonial:

- 1) El poder de la iglesia católica como agente de socialización e integración entre conquistadores y conquistados.

2) La vinculación de la iglesia con la corona española.

3) La incapacidad de la iglesia católica para atender de forma uniforme todos los territorios novohispanos. Esta circunstancia tendrá un impacto notable para Baja California, territorio que padecerá la carencia de una cobertura completa y constante de la iglesia católica

4) La separación progresiva entre la iglesia y los sectores laicos, condición que adquiere más visibilidad a partir del periodo independiente. Esta división habrá de ser más marcada durante el porfiriato y las políticas liberales del siglo XIX, y una de sus principales consecuencias será la incursión de denominaciones protestantes bajo el auspicio de la tolerancia de culto.

5) El carácter sincrético de las expresiones religiosas.

Así pues, si bien durante la colonia se perfilaron algunos de los rasgos predominantes en el campo religioso mexicano, otros momentos relevantes de la historia nacional contribuyeron a reconfigurarlo. El periodo liberal fue crucial en la definición de las relaciones entre la iglesia católica y el Estado, de tal suerte que aquella impulsó una religiosidad militante –el catolicismo social, promovido por los jesuitas- para no perder terreno frente a las políticas liberales del país (De la Torre, 2007:40).

La máxima expresión de esta lucha es la Guerra Cristera, “rebelión en la que los católicos tomaron las armas para defender los espacios de acción de la Iglesia Católica, que no quería ser reducida al espacio privado” (De la Torre, 2007:41). En este periodo, son evidentes las disputas entre el ámbito religioso y político y la redefinición de los límites entre la iglesia y el Estado.

Otro momento decisivo sería el impulso modernizante y la redefinición de las relaciones Iglesia-Estado en los noventa, cuando se reanudan las relaciones con el Vaticano y se otorga el reconocimiento jurídico a las iglesias en México (De la Torre, 2007:41). Esta etapa de reorganización geopolítica se caracterizó por la “centralización del poder eclesial, activismo en la esfera de la política electoral, fortalecimiento de las posiciones conservadoras en torno a temas de familia, sexualidad y derecho a la vida” (De la Torre, 2007:43).

Así pues, desde la colonia el catolicismo ha sido la institución religiosa con mayor influencia en el país, a pesar de que hubo momentos en que pareció perder terreno, sobre

todo en los periodos de agitación liberal. Es efecto, a raíz de los cambios sociales y políticos, principalmente derivados de las reformas liberales, el contexto religioso mexicano experimentó cambios importantes, especialmente en cuanto al decrecimiento discreto del catolicismo en algunas regiones y la llegada de los credos protestantes.

En este sentido, Baja California será uno de los estados en donde es posible advertir el decremento del catolicismo. Más adelante se explicará brevemente cómo algunas circunstancias que venían perfilándose de la Colonia, aunadas a la condición de la frontera, incidirán de diversas formas en el decrecimiento discreto del catolicismo y la diversificación de la oferta religiosa.

Según se explicó, si bien la iglesia católica ha sido el sistema de creencias predominante en el país, también es cierto que existe una multiplicidad de adscripciones religiosas en el país. Para los fines de esta investigación, en este recuento se retoma en términos generales la llegada del protestantismo histórico, algunas denominaciones del cristianismo evangélico y los Testigos de Jehová, considerados como parte de las denominaciones bíblicas no evangélicas.

En cuanto al protestantismo histórico, éste llega al país por el trabajo misionero estadounidense a mediados del siglo XIX. Su llegada se enmarca en el contexto liberal del país -especialmente a partir de la guerra de Reforma- que favoreció la libertad de culto (Gutiérrez, 2007:50).

Al examinar el desarrollo del protestantismo histórico en el país, Cristina Gutiérrez Zúñiga ofrece un panorama en torno a las fechas y los lugares en los cuales se asentaron dentro del territorio nacional sus principales denominaciones:

Los presbiterianos llegan desde 1857 a Zacatecas y posteriormente a Monterrey (Scott, 1991:63-64; García Ibarra, 1986:22). Los bautistas llegan en 1862 y en 1903 se funda oficialmente la Convención Nacional Bautista de México (www.cnb.org.mx, 1990); los metodistas en 1872 (Bastián, 1938:55); los nazarenos lo hacen a Chiapas en 1903 y a la ciudad de México en 1908 (Duque, 2003:16). Hacia 1917 las denominaciones evangélicas estadounidenses presentes en México firmaron el Plan Cincinnati, con el que se repartieron el territorio mexicano para lograr una evangelización eficaz y evitar duplicación de esfuerzos (Bastián citado por Gutiérrez, 2007-50-51).

Cabe señalar que en México, el protestantismo histórico abarcó no solamente el ámbito de la evangelización, sino que se extendió a labores sociales como el impulso a la educación y las campañas de salud. Aunque inicialmente fue impulsado por las clases medias durante el siglo

XIX, actualmente también se ha expandido a las zonas rurales y desfavorecidas del país. Además, ha experimentado profundas transformaciones, tales como: el énfasis en la experiencia religiosa individual (en lugar del marcado interés por transformar las condiciones sociales, que fue su distintivo al inicio); la incorporación de alabanzas neopentecostales y formas de proselitismo más dinámicas (Gutiérrez, 2007:51).

En cuanto a los sistemas de creencias diferentes al catolicismo que se seleccionaron para este trabajo, puede anotarse que el pentecostalismo se estableció en México a través del trabajo misionero de Romanita Valenzuela, quien en 1912 funda la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús en Chihuahua. En 1926, María Rivera Atkinson funda las Iglesias de Dios del Evangelio, en Ciudad Obregón. Posteriormente, en 1921, Anna Sanders funda el primer Templo de las Asambleas de Dios, en el Distrito Federal (Garma, 2007:80).

Por otro lado, los Testigos de Jehová llegan al país después de la Revolución Mexicana; de hecho, su primer centro de reunión se funda en el Distrito Federal en 1929. Un dato importante es que este sistema de creencias tuvo un auge considerable en los años ochenta, aunque su crecimiento ha ido en descenso (De la Torre, 2007:74).

Una vez descrito el panorama general en México de los tres sistemas de creencias seleccionados para este trabajo (católico, evangélico y Testigos de Jehová), resta ofrecer una descripción breve sobre la conformación del mapa religioso en la frontera norte.

2. 2 El contexto religioso de Baja California

Muchas de las características del contexto religioso en la frontera norte se gestaron en virtud de las circunstancias históricas y sociales descritas anteriormente. La región norte de México –Baja California, Baja California Sur, Sonora, Sinaloa, Chihuahua, Coahuila, Durango, Nuevo León y Tamaulipas- destaca por su tendencia al cambio religioso, singularidad que puede explicarse a través de dos condiciones específicas, que, de alguna forma, guardan relación con los acontecimientos socio-históricos del país. De manera puntual, estas condiciones son los rasgos que adquirió el proceso de evangelización en esta región y los procesos de población de la frontera norte (Galaviz et al, 2009:226).

Como se expuso con anterioridad, durante la colonia se perfilan algunas de las tendencias del campo religioso en México. Uno de los rasgos fundamentales es la escasa cobertura de la iglesia católica en la región norte del país, pues desde el principio ésta

represento un terreno inhóspito poco propicio para la evangelización. Así “en el norte, la escasez dispersión y movilidad de la población indígena constituyó un gran obstáculo en el proceso de sometimiento militar y espiritual de sus pobladores” (Galaviz et al, 2009:227).

Según se aprecia, la propia geografía del terreno, que dificultaba el abastecimiento agua y víveres, volvió conflictivo no sólo el poblamiento de la zona (los grupos indígenas se encontraban en grupos dispersos) sino también su conquista espiritual.

A pesar de que la iglesia católica logra establecerse progresivamente en la región, no debe pensarse que esto significó el control real y total de la región norte:

La frontera de la evangelización, perpetuamente frágil e inestable, integró progresivamente esta región al catolicismo, antes de manera nominal- por la implantación de misiones aisladas y sin recursos suficientes para atender a sus integrantes- que como un proceso profundo de construcción de un territorio de hegemonía católica (Galaviz et al, 2009:227).

En el periodo de la colonia, el interés de la corona por los territorios del norte obedece principalmente a que por algún tiempo fueron centros estratégicos mineros (como Monterrey, Hermosillo, Chihuahua y Saltillo) o bien, existía la ambición de ampliar la frontera del Imperio español, como ocurrió con la región noroeste (Galaviz et al, 2009:227-228).

Sin embargo, había claros obstáculos tanto para los propósitos de la corona como para la evangelización de la región norte. Así pues, durante la colonia, las condiciones hostiles del terreno, las características del proceso de poblamiento -las escasos habitantes situados en vastos territorios, la movilidad frecuente de los grupos indígenas, la migración de población sureña, la llegada de extranjeros- dificultaron el proceso de evangelización y el establecimiento sólido de la iglesia católica en la región norte.

Como se aprecia, estas circunstancias incidieron en la tendencia posterior a la diversificación religiosa, rasgo indiscutible de esta región, como se verá más adelante:

El hecho de que los núcleos poblacionales y el número de sus integrantes no se incrementaran de forma notoria, imposibilitó el proceso de integración generalizado al control real de la corona española y la consolidación del proceso de evangelización. En muchas poblaciones no había sacerdote alguno o, si lo había, residía en ellas solo temporalmente [...] En consecuencia la iglesia Católica ejercía una menor influencia en estos territorios (Galaviz et al, 2009:228).

Este fue el panorama problemático con el que se topó el gobierno al inicio del periodo de independencia, de manera que su propósito central sería la integración del territorio norteño a la naciente nación mexicana. La solución más factible fue la implementación de políticas que tuvieran como objetivo el poblamiento de la zona.

En este sentido, los esfuerzos del Estado se encaminaron principalmente a promover la inmigración europea que tuvo que enfrentarse con el ambiente anticlerical de la época (el cual habrá de recrudescerse durante el periodo liberal).

Sin embargo, el cambio más drástico en cuanto al proceso de poblamiento durante esta época, habrá de ser la anexión de extensos territorios del norte país (Texas, Nuevo México y la Alta California) a Estados Unidos. Este hecho inaugurará una nueva dinámica entre ambos países, a partir del establecimiento de la frontera (Galaviz et al, 2009:229).

La nueva frontera se encontraba escasamente poblada -las ciudades más pobladas y con capitales eran Hermosillo, Saltillo, Monterrey- de manera que los esfuerzos por poblar el territorio fueron una preocupación central del gobierno de Porfirio Díaz, quien además “logró atraer capitales del vecino país del norte con una legislación liberal y facilidades fiscales” (Galaviz et al, 2009:229).

El auge económico propiciado por las políticas de Porfirio Díaz –líneas ferroviarias, apertura de fábricas y minas en la región fronteriza- repercutió en el aumento de población en la zona de la frontera norte. A partir esta época, el cruce entre ambos países habrá de ser un elemento distintivo de la región: “Nunca antes, como entonces, la línea fronteriza había sido tan frecuentada por los habitantes de uno y otro país. Sin temor a exagerar, puede decirse que fue la primera vez que las localidades fronterizas sirvieron de puerta a México” (Galaviz et al, 2009:230).

El poblamiento de la región norte del país y el apoyo por los regímenes liberales atraerían los trabajos misioneros de las comunidades protestantes estadounidense; la presencia de éstas en la frontera norte se registra sino hasta fines del siglo XIX, toda vez que fue obstaculizada por la oposición de la iglesia católica, que aunque débilmente, tenía el control del campo religioso en la región (Galaviz et al, 2009:230).

Además, como ya se apuntó, la escasa población volvía la frontera poco atractiva como territorio de conquista espiritual de las misiones protestantes. Por esta razón, no es

sino a partir de los acontecimientos ya descritos (el auge económico, el poblamiento del norte y la migración) que la frontera norte del país atrae a las misiones protestantes.

La apertura a los credos protestantes es más intensa durante el gobierno de Porfirio Díaz, cuyas políticas al tratar de “mejorar las comunicaciones del país y abrir el campo y las ciudades a la inmigración y las inversiones foráneas favorecieron la incursión de los credos protestantes” (Galaviz et al, 2009:230). Como un ejemplo de este fenómeno, en 1877 llega la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los últimos Días, cuyos miembros negociaron con Porfirio Díaz la adquisición de 70,000 hectáreas en Sonora y Chihuahua (Galaviz et al, 2009:232).

Otros hitos importantes son la llegada de 17 sociedades misioneras estadounidenses, entre 1870 y 1880, en Monterrey, Matamoros, Tampico, Saltillo, Múzquiz, Torreón, Parral, Chihuahua, Ciudad Juárez y Hermosillo (Hernández, citado por Galaviz et al, 2009:232). La fundación de la Primera Iglesia Bautista, fundada en Monterrey por James Hickey, el primer bautista que predicó en México (Reid, citado por Galaviz et al, 2009:232).

Los cuáqueros (Sociedad de los Amigos) se establecen en la frontera de Tamaulipas, donde Pardie funda una misión en 1871.

Los presbiterianos se establecen en Matamoros, donde J. Pardie y Anthony Grabill fundan una misión en 1874.

Los discípulos de Cristo se esparcen a los territorios de la frontera mexicana con Texas, bajo el liderazgo de Samuel G. Igman.

Asimismo, los nombres más importantes del periodo de llegada y asentamiento del protestantismo en la frontera norte son: James Hickey, Melinda Rankin, Thomas Westrup, John Powell, Santiago Eaton, Anthony Graybil y Samuel G. Igman. Las estrategias de evangelización de estos personajes fueron variadas, desde obras educativas hasta programas asistenciales (Hernández, citado por Galaviz et al, 2009:232).

Así, puede advertirse que la frontera norte del país muestra una tendencia a la diversificación religiosa por las características que vienen perfilándose desde la colonia, y que se complejizarán con el arribo y asentamiento de las comunidades protestantes:

A principios del siglo XX, los estados de la frontera norte concentraron gran parte de la población que se declaró protestante (27 por ciento en 1990 y 32 por ciento en 1910: 51 988 y 68 787, respectivamente). Asimismo, los estados fronterizos con mayor porcentaje protestante durante ese periodo eran Coahuila, Tamaulipas y Nuevo León (Galaviz et al, 2009:233).

El escaso interés del gobierno por la región norte cambia hasta la segunda mitad del siglo XIX, a partir de los acontecimientos descritos. Posteriormente, desde la segunda mitad del siglo XX la otrora olvidada región del norte se convierte en punto de interés del gobierno federal, por su condición estratégica de frontera y las ventajas económicas que derivan de esta circunstancia.

Este interés se ve reflejado en la implementación de diversos programas que tenían como objetivo mejorar la infraestructura urbana, incentivar la industria, el turismo y fortalecer los vínculos con Estados Unidos (como ejemplo, el “Programa bracero”, la “Junta de mejoras materiales”, el “Programa maquila”, y el “Programa de industrialización de la frontera”, entre otros) (Galaviz et al, 2009:233).

El auge de la industria reconfiguró el mapa urbano, de tal suerte que las ciudades fronterizas incrementan notablemente su población, especialmente a través de la migración proveniente de sur del país con intenciones de lograr el “sueño americano”. A la par de este fenómeno –y como consecuencia del mismo- el campo religioso de la región también se transforma; el cambio y la tendencia hacia la diversificación serán dos rasgos constantes:

Este impulso económico como resultado del auge maquilador produjo un crecimiento caótico de las ciudades fronterizas, las cuales recibieron grandes cantidades de población migrante con intenciones de cruzar la frontera hacia Estados Unidos y aprovechar la rica fuente de empleo en que se convirtieron los estados del norte. A la par que los estados fronterizos recibieron un impulso económico y demográfico intenso, las dos estructuras religiosas principales ampliaron su cobertura institucional (Galaviz et al, 2009:234).

Si bien la iglesia católica sigue siendo la adscripción religiosa predominante, a partir de los cambios descritos comienza a presentar una tendencia al decrecimiento en ciertas regiones, como Sinaloa (Galaviz et al, 2009:234).

Otro cambio significativo en la iglesia católica sería el incremento de diócesis en la región: de ser únicamente seis en 1950, se incrementaron a 17 de ese año a la fecha, con lo que se amplió notablemente la cobertura institucional. Además, otro cambio sustantivo

fueron las reformas inauguradas por el Concilio Vaticano II, cuya influencia más notable es el impulso al trabajo de los laicos.

Esto no es un cambio menor en la región norte, si se considera la larga historia plagada de dificultades en el proceso de evangelización y establecimiento de la Iglesia católica, que se tradujo, entre otras características, en la falta de sacerdotes: “en el norte la incursión del laicado en las actividades religiosas ha sido de gran importancia para el desarrollo de la iglesia Católica porque, debido a la falta de sacerdote, los laicos han sufragado parte del trabajo. Tal es el caso de Baja California, Sonora y Chihuahua” (Galaviz et al, 2009:235).

En síntesis, los cambios producidos en la segunda mitad del siglo XX (el auge industrial, la llegada de las guerras mundiales y la consecuente demanda de mano de obra barata, la implementación de programas para estimular la economía fronteriza, los flujos migratorios) reconfiguraron en gran medida la dinámica poblacional de la frontera, y por ende, el comportamiento del contexto religioso, que por estas circunstancias se caracterizó por su tendencia al cambio y la diversificación: “Lo que interesa resaltar, para el caso de los estados de la frontera norte, es que este impulso o cambio de directiva religiosa, tanto católica como de otras denominaciones, no hubiera existido sin la intensa dinámica que experimentó la región a raíz de su auge económico” (Galaviz et al, 2009:235).

En su recuento sobre los factores que influyeron en la formación de la diversidad religiosa de Baja California, Alberto Hernández y Olga Odgers señalan (2010), además de las condiciones descritas –el singular desarrollo de la evangelización de la región norte y las particularidades de su proceso de poblamiento- la condición de la frontera.

En efecto, al referirse a la herencia de los procesos de evangelización en el norte del país, los autores destacan cómo en virtud de las condiciones físicas del territorio y de las características de su población, la iglesia católica no logró establecerse de forma homogénea y constante en esta región. “lejos de lograr la implantación de mecanismos de control social y territorial semejantes a los existentes en el centro del país, en el norte la Iglesia Católica difícilmente lograba atender a una población escasa y dispersa, cuya práctica religiosa podría ser considerada como un catolicismo nominal” (Hernández y Odgers, 2010:337).

Asimismo, los autores señalan a las características del poblamiento como uno de los factores que, de manera indirecta, contribuiría a la diversidad social del norte del país. De manera puntual, los autores consideran que la invasión de Estados Unidos y la consecuente reconfiguración de la zona fronteriza, la llegada del ferrocarril y la demanda de mano de obra serían factores relevantes en la conformación de la diversidad de esta zona (Hernández y Odgers, 2000:337).

La diversidad, pues, no se ceñiría estrictamente al espacio religioso, sino a la pluralidad misma de los habitantes de la región:

Así, aunque a inicios del siglo XX la parte norte de la península de Baja California registraba asentamientos incipientes y los centros urbanos estaban aún por desarrollarse [...] en la región se registraba la presencia de inmigrantes chinos, japoneses, ingleses, estadounidenses, armenios y rusos, además de que resultaba visible la presencia de la comunidad judía. Budistas, protestantes, cristianos ortodoxos y judíos compartían su vida espiritual y religiosa en un mismo territorio (Hernández y Odgers, 2000:337).

Así, la heterogeneidad de la población en Baja California tendría algunas consecuencias en la conformación de la oferta religiosa en esta región. Por ejemplo, Tijuana sería el lugar de arribo de las familias que venían huyendo de la recesión económica de Estados Unidos, en 1929, y de la guerra cristera en el sur del país (Hernández y Odgers, 2000:338).

Estas circunstancias generarían las condiciones propicias para el establecimiento de otras ofertas religiosas diferentes al catolicismo. Por ejemplo, en 1922, y bajo la dirección de un italiano, se establece la iglesia bautista en Tijuana. Asimismo, en 1927 llega a Tijuana la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, con Jesús Arballo como figura central; no obstante, es hasta 1928 cuando logra establecerse de forma permanente en la colonia Marrón de esta ciudad (Hernández y Odgers, 2000:338).

Respecto a la iglesia católica, cabe destacar que su primera capilla en la ciudad se establece al lado del puente México; como fue destruida por la corriente del río en 1904, se comienza la edificación de una nueva en 1925, concluyendo hasta 1940. Este recinto se ubica en la zona centro de la ciudad, entre la Avenida Niños Héroes y la calle Segunda (Hernández y Odgers, 2000:338).

Cabe destacar que la historia de la iglesia católica en Baja California tuvo algunos momentos fundacionales, en virtud de su relevancia y considerando el desarrollo previo que

había tenido en la región. Por ejemplo, es en 1930 cuando, por el interés del Papa Pío XII, se retoma la labor evangelizadora de Baja California, labor que emprendería Monseñor Felipe Torres Hurtado en 1929 (Hernández y Odgers, 2000:338).

Asimismo, en 1947 se produce una reorganización territorial de la iglesia católica bajacaliforniana, cuando el vicariato se divide en dos zonas: norte y Sur. Este hecho traerá consecuencias fundamentales, pues cada zona avanzaría en direcciones distintas: la parte norte se encaminaría a la conformación de una iglesia diocesana, mientras el distintivo de la zona sur seguiría siendo la labor misional. Otra consecuencia relevante sería la creación de la diócesis de Tijuana, en 1964 (Hernández y Odgers, 2000:339).

Por último, la condición fronteriza de Baja California es señalada por Hernández y Odgers como el tercer factor que interviene en la diversidad religiosa de esta región. Siguiendo el planteamiento de los autores, las transformaciones en los procesos de población y la dinámica de las relaciones entre los habitantes incidieron en la pluralización de la oferta religiosa bajacaliforniana, aunque, desde luego, esta última sea un fenómeno multicausal (Hernández y Odgers, 2000:340).

Antes de proseguir con el recorrido sobre la conformación del contexto religioso en Baja California, y en virtud del carácter insoslayable de la frontera, como elemento que permea de diversas maneras las relaciones y las prácticas sociales de los sujetos, en el siguiente apartado se describen brevemente algunas de las formas en que la frontera ha contribuido a perfilar el contexto religioso de esta región.

2.3 La condición fronteriza y su relación con el contexto religioso

Como ocurre con otros fenómenos sociales cuya relevancia demanda explicaciones y teorizaciones continuas, y cuya presencia en la cotidianidad los vuelve objetos de interpretaciones desde el sentido común, la frontera es un término y una realidad que alude a distintas dimensiones; de hecho, algunos de los significados que se le adjudican resultan ser más “populares” o conocidos que otros. Así, la frontera puede ser barrera que constriñe, espacio que excluye, zona limítrofe, entre otros.

Sin embargo, un acercamiento a la frontera que no la reduzca a un territorio geográfico ni pondere su carácter restrictivo por encima de su poder habilitador, debería

considerar, como mínimo, dos conceptos fundamentales: el espacio y la movilidad, ambos ligados estrechamente.

De esta forma, se considera que la frontera adquiere sentido cuando se convierte en un espacio construido a través de relaciones entre los sujetos; justamente, son éstos quienes lo habitan, lo transitan y lo significan. Es decir, la movilidad en el espacio delinea los márgenes de las fronteras; éstas, lejos de ser territorios inertes, son espacios vivos que se sostienen por la acción de los sujetos.

Esta concepción dinámica del espacio permite eludir las interpretaciones esencialistas, desde las cuales éste posee un significado en sí mismo, en vez de ser el resultado de las relaciones intersubjetivas y las prácticas sociales de los individuos: “in contrast to a category of space as a self-present social essence, it is more useful to start with a conception of space that, like the subject, is a lack to be filled, contested, and reconfigured through contingent and partially determined social relations, practices, and meanings” (Natter & Jones citado por Campos y Odgers, 2012: s/p).

Visto así, el espacio se construye como tal en la medida que los sujetos se mueven dentro de él; la movilidad, pues, es la condición indispensable para su existencia. Alicia Lindón resume esto cuando afirma: “la espacialidad no sólo ha quedado subordinada a la temporalidad sino que también se ha asociado muy estrechamente al movimiento” (Lindón citada por Campos y Odgers, 2012:s/p).

Si se considera lo anterior, la frontera no se reduce a un territorio, sino que es un espacio cargado de múltiples significados sociales, sometido a relaciones de poder y vivificado por las prácticas de los sujetos. Como señalan Campos y Odgers: “Desde esta perspectiva, la región fronteriza constituye un espacio marcado por la presencia de un límite geopolítico, pero son las interacciones de sus habitantes así como la movilidad de quienes transitan la región las que lo estructuran y jerarquizan (2012:s/p).

Por lo tanto, abordar la frontera a partir del espacio y la movilidad evita comprenderla como una condición exterior al individuo, como estructura definitiva que, desde fuera, da forma a la identidad de los sujetos. Es decir, si bien reconoce su contundente dimensión geopolítica, este enfoque enfatiza los significados que los sujetos construyen en torno a la frontera

El proceso de construcción de significados en torno a la frontera se lleva a cabo en ámbitos cotidianos; así, este enfoque toma en cuenta la dimensión macro en la comprensión de la frontera. Considerando lo anterior, las fronteras tendrían que comprenderse como “zones of cultural production, spaces of meaning-making and meaning-breaking” (Donnan y Wilson, citados por Campos y Odgers, 2012:s/p).

Tal como se observa, la perspectiva de la frontera como espacio que se construye a través de la acción de los sujetos concuerda con el enfoque fenomenológico de esta investigación. Como se mencionó en el apartado teórico, la religión es un sistema simbólico a través del cual los creyentes dan sentido al mundo; como entramado de significados que orienta la interpretación y acción en la realidad, la religión se explicita en una diversidad de creencias y prácticas que toman lugar en contextos específicos.

Por esta razón resulta importante explorar la frontera como espacio de vida que enmarca y afecta, de diversas formas, la vida cotidiana de los creyentes. La frontera es, por lo tanto, el contexto que aporta características peculiares a la conformación del mapa religioso del norte del país. Es decir, algunas de las condiciones ligadas a la vida fronteriza -especialmente la movilidad de los sujetos entre México y Estados Unidos- contribuyen a dibujar algunos rasgos vinculados a la oferta religiosa.

En tanto no es el objetivo de este apartado describir detalladamente las características culturales de la vida en la frontera en su conjunto, la descripción se acotará a identificar algunas circunstancias en donde se explicita el impacto de la frontera con referencia a los sistemas de creencias.

En primer lugar, la condición fronteriza comienza a cobrar relevancia a partir del acelerado proceso de industrialización en Baja California, situación que incrementó los vínculos sociales entre mexicanos y estadounidenses (Hernández y Odgers, 2000:339). Entre otras manifestaciones, esta intensa interacción se traducirá en un perfil poblacional cada vez más diverso, sobre todo si se considera además la migración procedente del interior del país.

Aunque no es la única causa, la diversidad poblacional característica de la frontera norte se habrá de reflejar, además, en la pluralidad de la oferta religiosa. De manera más específica, Hernández y Odgers apuntan que la interacción fronteriza entre México y

Estados Unidos, aunada a los procesos de migración, serán dos factores relevantes en la diversificación del contexto religioso bajacaliforniano (2000:340).

Respecto a la interacción fronteriza, puede señalarse que el contacto con el campo religioso estadounidense, caracterizado justamente por su diversidad, podría incidir en la diversificación de la oferta religiosa en Baja California, si bien ésta no se conforma exclusivamente por este motivo. Olga Odgers explica esta relación de la siguiente forma: “la proximidad a un campo religioso más diverso no es en sí misma una explicación de la pluralización religiosa bajacaliforniana, pero sí permite comprender que la población fronteriza tenga un mayor contacto con la diversidad [...] además de ofrecer un contexto propicio para el cambio” (Odgers, citada por Hernández y Odgers, 2000:340).

La influencia de la migración sobre la diversidad religiosa puede comprenderse mejor si se considera la condición vulnerable de los migrantes, su alejamiento con respecto a los medios de control tradicionales y los reajustes que atraviesa su identidad (Odgers, citada por Hernández y Odgers, 2000:340).

Si bien no son los únicos, estos factores, aunados al débil establecimiento del catolicismo en la región norte, incidirán en la tendencia al cambio religioso en Baja California (Hernández y Odgers, 2000:340).

De esta manera, la movilidad –esto es, la posibilidad de migrar entre uno y otro lado de la frontera- es un aspecto relevante vinculado a la frontera. En el caso de esta investigación, la movilidad sugiere el poder de migrar a otra parte (especialmente a Estados Unidos) como estrategia de afrontamiento o prevención frente a una experiencia de violencia.

Asimismo, la frontera podría exacerbar el fenómeno de la violencia, sobre todo si ésta se encuentra vinculada con el narcotráfico. La razón, como apuntan algunos autores, es la relativa facilidad para adquirir armas en Estados Unidos, condición que es hábilmente aprovechada por los grupos delictivos y los carteles del narcotráfico (Ramírez, 2009:380).

Una vez explicada brevemente la relación en torno a la frontera y la diversificación religiosa en Baja California, resta describir de forma sintética las características generales de los sistemas de creencias seleccionados en esta investigación, enmarcados en el contexto bajacaliforniano.

2.4 Católicos, evangélicos y Testigos de Jehová en Baja California

Antes de ofrecer algunas cifras sobre los sistemas de creencias considerados en esta investigación, es útil describir las características de los perfiles socio demográficos de estas adscripciones religiosas.

De esta manera, y con base en el Censo de Población y Vivienda 2010, el INEGI (Instituto Nacional de Estadística y Geografía) sintetiza algunas de las características de la población adscrita a cada sistema de creencias en el documento “Panorama de las religiones en México 2010”.

De acuerdo a este texto, hay 92 924 489 católicos en el país (INEGI, 2011:3). De éstos, 2 274 186 se concentran en Baja California (INEGI, 2010:19). Algunas de las características de la población católica en este estado son las siguientes: el 50.1 por ciento son mujeres, mientras que el 49.9 por ciento son hombres; el 33.7 por ciento no concluyó la instrucción básica, no obstante 97 de cada 100 personas saben leer y escribir; de cada 100 individuos que sobrepasan la edad de 12 años, 58 realizan una actividad económica; además, el 34.1 por ciento están vinculados por un matrimonio religioso. Con relación a este último punto, estrechamente vinculado con la conformación del hogar, el INEGI indica que en el 90.3 por ciento de los hogares donde el jefe (a) de familia es católico se comparte la misma creencia religiosa; únicamente el 9.7 por ciento corresponde a hogares mixtos, en el sentido de que los otros miembros de la familia no comparten las creencias católicas del jefe (a) de familia (INEGI, 2011:20).

Por otro lado, existen 7 565 463 creyentes adscritos a la categoría Pentecostal/cristiana/evangélica en México; de éstos, 1 782 021 son pentecostales (INEGI, 2011:3). En el caso de Baja California, hay 362 881 creyentes en la categoría Pentecostal/cristiana/evangélica, de los cuales 57 651 son pentecostales (INEGI, 2011:19). Entre las características de la población Pentecostal/cristiana/evangélica destacan las siguientes: el 52.0 por ciento son mujeres y el 48.0 son hombres; el 39.1 por ciento no terminó la instrucción básica y de de cada 100 personas, 96 saben leer y escribir. De cada 100 personas mayores de doce años de edad, 54 realizan una actividad económica. El 36.1 por ciento de la población casada tiene un matrimonio religioso, y con una variación respecto a lo que sucede en el caso católico, una buena parte de los hogares cuyo jefe (a) de

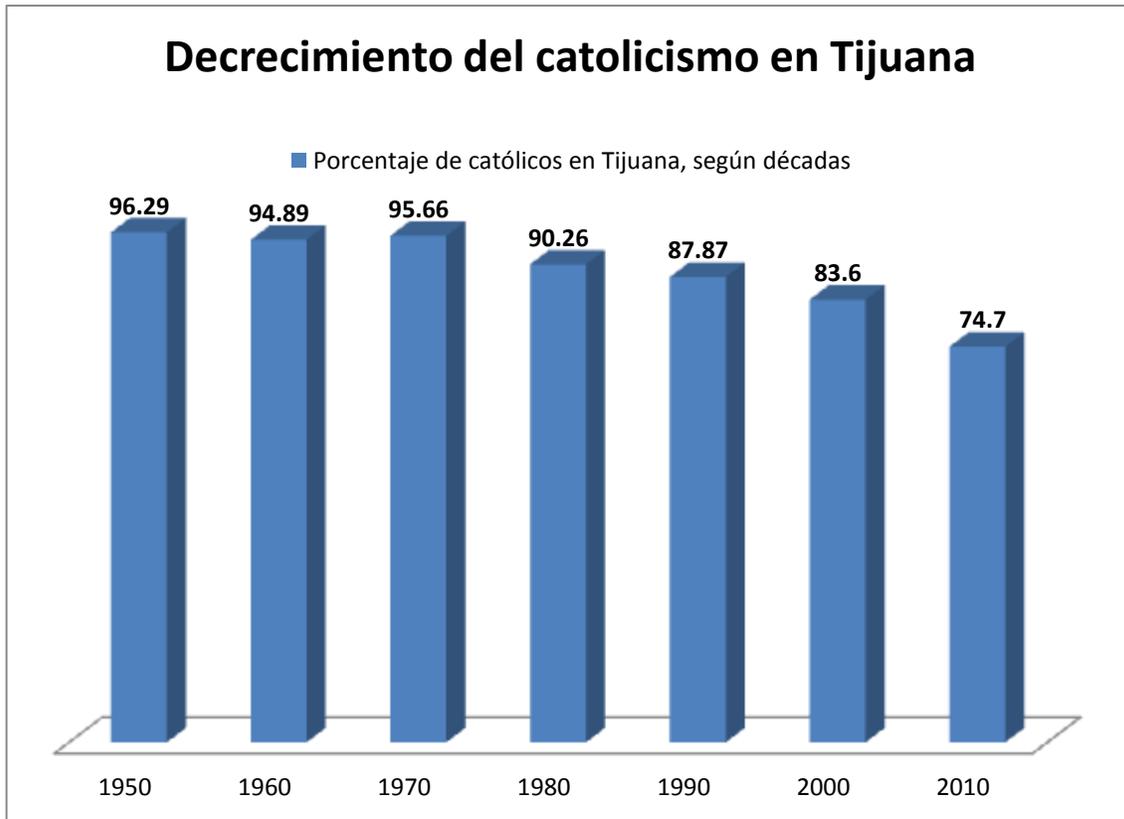
familia se adscribe a estas categoría, se caracterizan por diferir en términos de creencias. De esta manera, el 29.9 por ciento practican creencias diferentes a las del jefe (a) de familia, frente al 70.1 por ciento que practican las mismas creencias.

Por último, dentro de las denominaciones bíblicas diferentes a las evangélicas, los Testigos de Jehová se posicionan en el territorio nacional con 1 561 086 (INEGI, 2011:3). En Baja California existen 73 579 Testigos de Jehová (INEGI, 2011:19). Entre las características poblacionales de estos creyentes se encuentran las siguientes: el 55.9 por cientos son mujeres y el 44.1 son hombres; de manera parecida a los casos de los católicos y evangélicos, 97 de cada 100 personas saben leer y escribir, aunque a diferencia de ambos grupos, el porcentaje de Testigos de Jehová que no concluyeron la instrucción básica es el 42.2 por ciento. De cada 100 personas mayores de 12 años, 54 llevan a cabo alguna actividad económica. El 20.9 por ciento tienen matrimonio religioso con sus cónyuges, y por último, el 38.2 por ciento tienen creencias diferentes a las del jefe (a) de familia que es Testigo de Jehová, ante el 61.8 por ciento que sí comparten sus creencias (INEGI, 2011:24).

Una vez descritas estas generalidades, resulta pertinente contextualizar estas adscripciones religiosas la ciudad de Tijuana. En primer lugar, es importante señalar la tendencia hacia la diversificación religiosa característica de la zona norte del país, misma que puede verse explicitada en las cifras censales que muestran el decrecimiento discreto del catolicismo y el crecimiento de otras ofertas religiosas.

En la siguiente gráfica puede apreciarse la tendencia al decrecimiento del catolicismo. Como se apuntó anteriormente, si bien este factor no explica por sí solo la tendencia a la diversificación religiosa, sí ha sido un elemento que ha contribuido, junto con otros previamente descritos (el proceso de poblamiento, la industrialización y la condición fronteriza entre otros) a pluralizar el panorama religioso de Baja California.

Gráfica 1. *Decrecimiento del catolicismo en Tijuana, 1950-2010.*



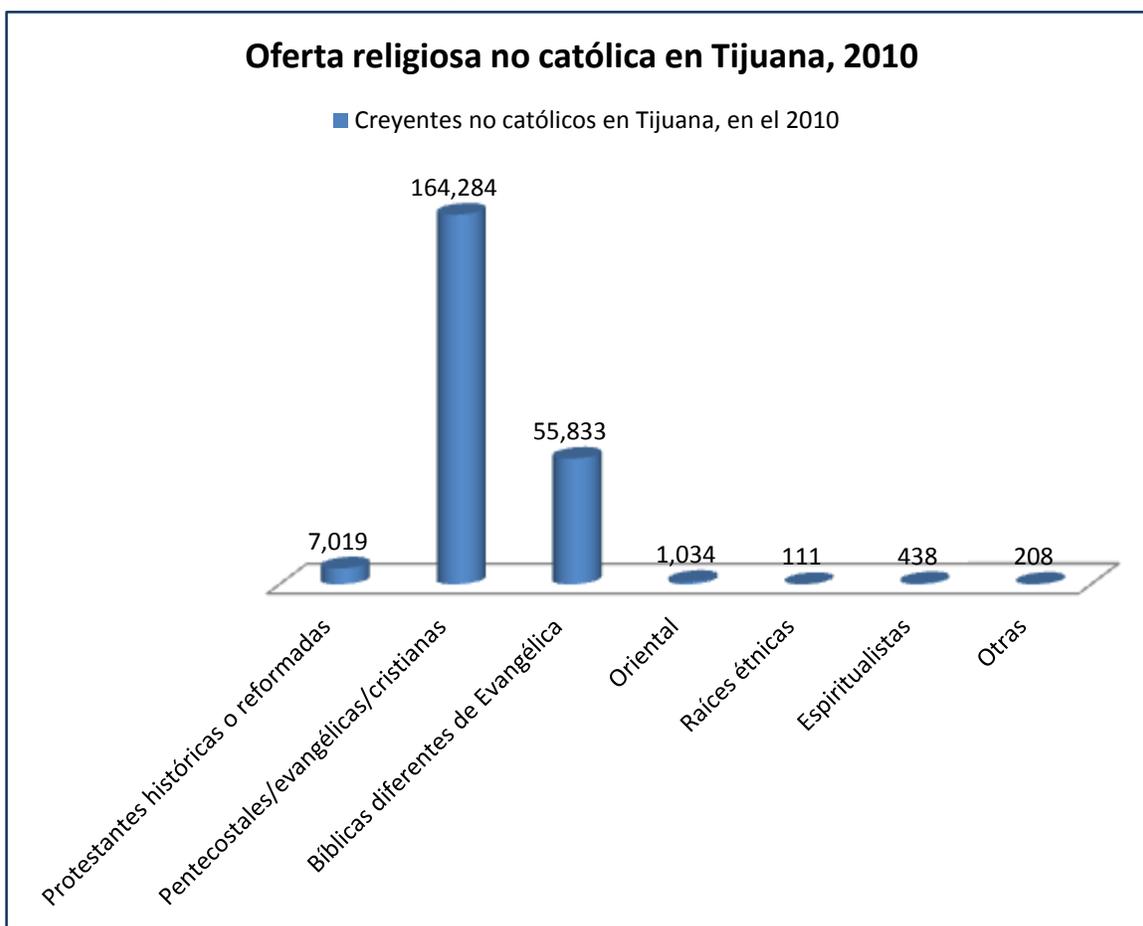
Fuente: Elaboración propia con datos del INEGI.

Como puede apreciarse, el porcentaje de católicos ha disminuido de forma casi constante desde 1950 al 2010. Junto con esta tendencia al decrecimiento, es interesante observar la amplia gama de ofertas religiosas no católicas que existen en Tijuana.

Un rasgo de la diversificación religiosa en la ciudad, es el crecimiento de la población adscrita a la categoría Pentecostal/evangélica/cristiana. Resulta interesante observar cómo esta categoría destaca ampliamente en el conjunto de las demás ofertas religiosas.

En la siguiente gráfica se pueden observar estas tendencias:

Gráfica 2. *Creyentes no católicos en Tijuana durante el 2010.*

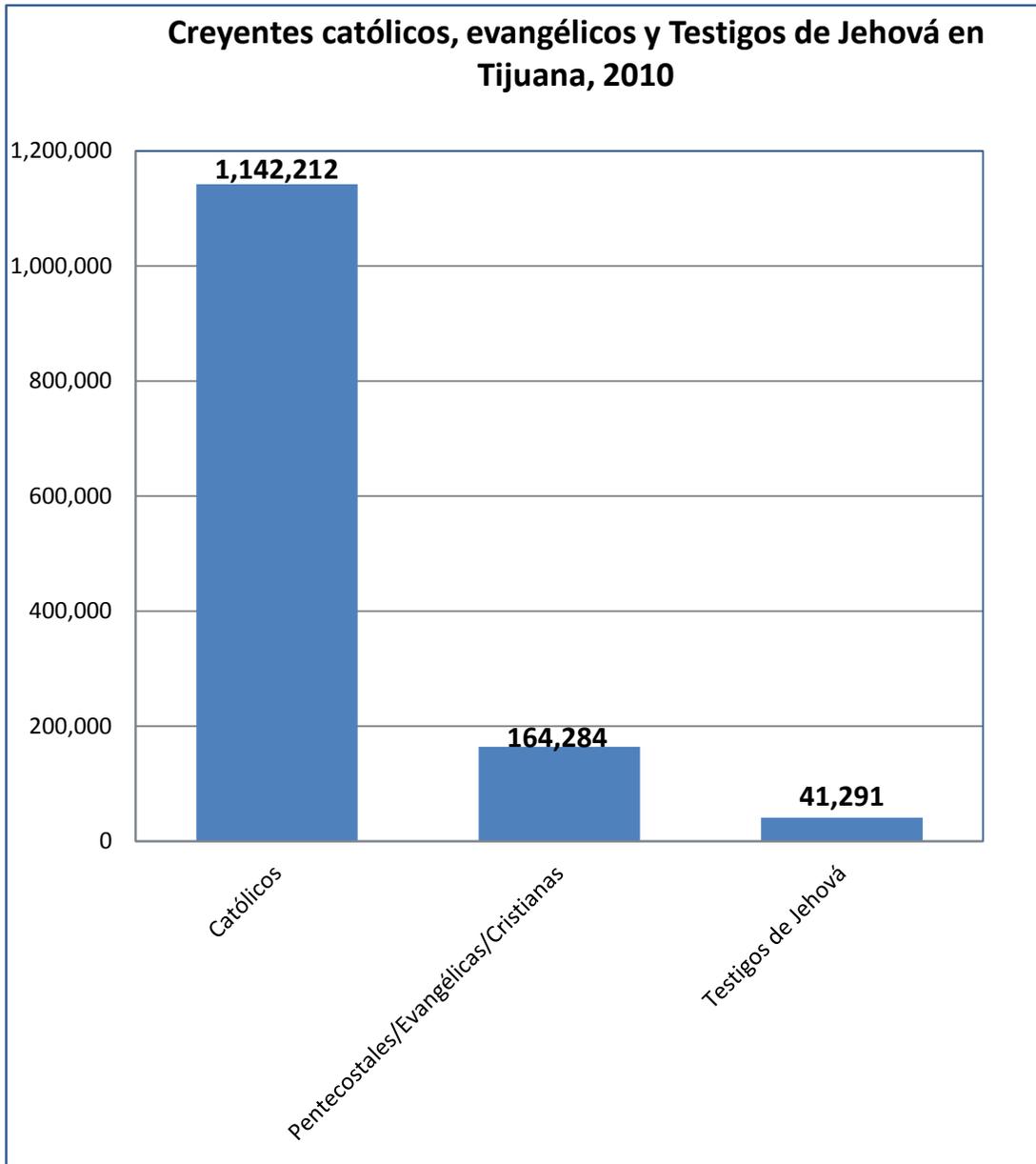


Fuente: Elaboración propia con datos del INEGI, a partir del Censo de Población y Vivienda 2010

Según se aprecia, dentro de variada oferta religiosa en la ciudad, la adscripción “Bíblica diferente a la evangélica” (la cual engloba a los Testigos de Jehová, los mormones y la Iglesia Adventista del Séptimo día) ocupa el segundo lugar en cuanto al número de creyentes, superada apenas por la “Pentecostal/evangélica/cristiana. De esta forma, los dos grupos con mayor número de creyentes en Tijuana, después de los católicos, son los seleccionados en esta investigación: pentecostales y Testigos de Jehová.

Por último, resta especificar el número de creyentes en Tijuana, para cada uno de los sistemas de creencias seleccionados en esta investigación. A continuación se expone este dato en la siguiente gráfica:

Gráfica 3, Católicos, evangélicos Y Testigos de Jehová en Tijuana, 2010



Fuente: Elaboración propia con datos del INEGI, a partir del Censo de Población y Vivienda 2010

Si bien el catolicismo sigue siendo mayoritario, los pentecostales y Testigos de Jehová tienen una presencia considerable en la ciudad. En el caso específico de la delegación de Playas de Tijuana, los tres grupos están ampliamente representados.

En este sentido, cabe señalar que esta zona destaca por concentrar a una buena cantidad de creyentes no católicos. Refiriéndose a la tendencia hacia diversificación religiosa en las periferias de las ciudades, y poniendo como ejemplo la delegación de

Playas de Tijuana, Jaimes apunta: “Playas conjunta los rangos más altos de los tres indicadores representados: porcentaje de población no católica y niveles de ingreso e instrucción escolar” (2007:307).

Dentro del paisaje urbano de la delegación Playas de Tijuana destacan dos templos: la parroquia Santa María Estrella del Mar y el correspondiente a la Iglesia Evangélica San Pablo.

Es importante señalar que gran parte de las actividades en la parroquia están encaminadas a la enseñanza formal de la doctrina y a los grupos de adolescentes, jóvenes solteros y matrimonios: En estos grupos se ofrecen recomendaciones y sugerencias sobre cuestiones prácticas de la vida cotidiana, atendiendo a las enseñanzas de la Biblia y la Iglesia.

Estas actividades concuerdan con el énfasis impulsado por la Archidiócesis de Tijuana, que ofrece tanto centros de formación teológica para laicos –por ejemplo, la Escuela de la Educación en la Fe Santa Teresa, la Escuela de Formación Teológica para Laicos EDOCTUS, la Escuela Pastoral San José María Robles, entre otros- así como centros de estudio particulares, entre los cuales están la Universidad Iberoamericana, el Colegio Cristóbal Colón, el colegio La Paz y el Instituto Estrella del Mar, sólo por nombrar algunos.

No obstante la importancia concedida a la enseñanza, la Archidiócesis también promueve las obras asistenciales. Como ejemplo de este interés, puede nombrarse a la Casa de los Pobres, la Comisión Diocesana de Pastoral Social Cáritas, así como varios asilos y centros de retiro, entre los que destacan La Casa del Migrante.

Sobresalen, además movimientos como la Asociación Mexicana para la Superación Integral de la Familia (AMSIF), el Movimiento Familiar Cristiano, Regum Christi, el Movimiento de Renovación Carismática en el Espíritu Santo, entre otros.¹¹

Por otro lado, la Iglesia Evangélica San Pablo lleva a cabo una serie de actividades a lo largo de toda la semana. Además del culto dominical, esta comunidad ofrece enseñanza en el Instituto Bíblico Evangélico, los martes y jueves a las 9 pm. Asimismo, cuenta con una gran variedad de cursos, talleres y reuniones que se ofrecen de forma regular y

¹¹ Los detalles referentes a la actividades promovidas por la Archidiócesis de Tijuana pueden ser consultadas en su página de internet, en: <http://www.iglesiatijuana.org/a/>

constante. Como ejemplo de ello, se pueden nombrar las siguientes actividades: el Café de las Mujeres, todos los viernes; Madres Orando por sus Hijos, los martes; Hombres de Valor, los lunes; la Reunión de Jóvenes, los viernes, e incluso una Jornada Médica que se lleva a cabo una vez al mes¹².

Respecto a los Testigos de Jehová, vale la pena señalar que únicamente hay un Salón del Reino en la Delegación Playas de Tijuana. En general, la mayor parte de las actividades que realizan sus miembros están repartidas entre la enseñanza y la predicación. De manera regular, asisten a una reunión el miércoles y domingo, mientras que se dedican a la predicación de casa en casa en otro día de la semana.

Una vez descrito brevemente el panorama del contexto religioso en Baja California, desde la Colonia hasta la época reciente, basta añadir para cerrar este apartado que la serie de factores señalados a lo largo de este capítulo –tales como el proceso de evangelización de la frontera norte, las características del poblamiento y la condición de frontera- han contribuido, entre otros factores, a la diversificación del campo religioso en Baja California que se exhibe actualmente.

Como se apuntó al inicio del capítulo, desde los tiempos de la Colonia, la iglesia católica tuvo dificultades para establecerse en la región norte, logrando más bien un establecimiento frágil. A lo largo del tiempo, esta circunstancia habrá de conjugarse con los factores señalados propiciando la tendencia al cambio religioso y el decremento discreto del catolicismo en Tijuana.

No obstante, cabe señalar que, debido a la forma en que se levantaron los censos, los datos que provienen desde 1950 no son estrictamente comparables con los más recientes; esto porque a partir del 2000 hay más adscripciones que las que había, por ejemplo, entre 1950 a 1990. En este periodo, las categorías de pertenencia religiosa con las que contaba el censo eran “Católica”, “Protestante”, “Protestante o Evangélica”, “Judaica” “Otras”, “Ninguna” y “No especificada”.

¹² Los detalles referentes a las actividades promovidas por la Iglesia Evangélica San Pablo pueden ser consultadas en su página de internet, en: <http://www.sanpablo.org/>

Fue hasta el Censo del año 2000 cuando esta lista se amplía. En ese año, el “Catálogo de Religiones” del INEGI incluirá “tres credos, diez grupos, trece subgrupos ciento siete denominaciones religiosas” (Gutiérrez et al, 2007:24-25).

Tal como se observa, esta nueva clasificación permite una observación más fina de los perfiles de adscripción de los creyentes. Asimismo, ofrece la posibilidad de apreciar, con mayor claridad, la diversidad del contexto religioso en regiones en donde ésta es la tendencia, como el norte de país.

Hacer visible la diversidad religiosa en el contexto de Baja California y Tijuana es particularmente importante para el caso de esta investigación; justamente, en este trabajo la importancia reside en la comparación de las semejanzas y diferencias entre sistemas de creencias distintos, a través de las apreciaciones y acciones que construyen los creyentes en torno a la violencia.

CAPÍTULO III

VIOLENCIA: ACERCAMIENTOS TEÓRICOS, POSIBLES DETONANTES Y DESPLIEGUES EN LOS ESCENARIOS COTIDIANOS

Si bien la violencia no es el tema medular de esta investigación, sino más bien las variadas formas en que los sujetos de tres sistemas de creencias distintos la interpretan y la viven, es necesario un acercamiento sintético a este fenómeno, con la finalidad de apreciar de manera general qué es, cómo se clasifica y cuáles son sus posibles expresiones en los contextos cotidianos de los creyentes.

Así, en este apartado se exponen algunas definiciones en torno a la violencia, su posible tipificación y algunas de sus causas y manifestaciones en México y Tijuana. Además de clasificar las experiencias de violencia vividas por los creyentes, la finalidad de este capítulo es retomar una definición que concuerde con el marco fenomenológico de esta investigación; esto es, una definición que comprenda la violencia como un fenómeno que se experimenta en escenarios cotidianos y se significa desde el repertorio de significados culturales, y específicamente religiosos, de los creyentes.

3.1 Las definiciones en torno a la violencia

Antes de ofrecer algunas definiciones y tipologías de la violencia, es importante comprender el contexto en donde ésta despliega sus múltiples manifestaciones, puesto que cualquier explicación en torno a este fenómeno alude a las condiciones sociales que lo rodean. De igual forma, las tipologías de la violencia se relacionan estrechamente con las formas peculiares en que los sujetos la interpretan y experimentan en sus contextos cotidianos.

Por esta razón, las diversas interpretaciones y acciones respecto a la violencia deben enclavarse en un escenario social caracterizado por la diversidad, la movilidad y la fragmentación constante, condiciones que pueden complicar la vida cotidiana del sujeto, generando miedo y motivando una constante búsqueda de certezas¹³.

¹³ Bauman describe a los sujetos que viven en las condiciones inciertas de la sociedad contemporánea, subrayando la dificultad de escapar a los ubicuos peligros que la caracterizan: “Incapaces de aminorar el ritmo vertiginoso del cambio (menos aún de predecir y controlar su dirección), nos centramos en aquello sobre lo que podemos (o creemos que podemos o se nos asegura que podemos) influir; tratamos de calcular y minimizar el riesgo de ser nosotros mismos (o aquellas personas que son más cercanas y queridas en el

Por supuesto, en este punto vale la pena señalar que miedo y violencia no son sinónimos: el miedo, como la vivencia subjetiva de vulnerabilidad, incertidumbre y peligro es el resultado de los despliegues del fenómeno de la violencia en la vida social. En todo caso, la probabilidad de ser víctima de una experiencia de violencia se convierte en un miedo presente, entre muchos otros que acechan en los escenarios urbanos.

El creciente interés por la violencia (motivado, sin duda por su creciente presencia en la vida cotidiana) se enmarca en el panorama de incertidumbre que acompaña el ocaso del siglo XX y la inauguración del siglo XXI.

De manera general, entre las condiciones sociales que delinear dicho panorama pueden nombrarse:

un deterioro ambiental sin precedentes; el fracaso de un modelo económico-político de desarrollo como promesa de bienestar para todos; el doble rostro de una tecnología que al mismo tiempo que acrecienta los dominios del hombre, amenaza con volverse en su contra; la aparición de nuevas figuras que reconvierten el tejido social, como el narcotráfico o la delincuencia organizada, situaciones todas que configuran ciertamente un panorama apocalíptico, sin que parezca existir una alternativa utópica (Reguillo, 1998:3).

El cambio de siglo, caracterizado por las condiciones descritas, despertó los terrores finiseculares y las explicaciones milenaristas sobre el fin de los tiempos (Reguillo, 1998:2-3). El incremento del desempleo, las condiciones de inseguridad y la pobreza perfilaron el escenario idóneo para el surgimiento y reconfiguración de diversas explicaciones acerca de la crisis en la sociedad. Dentro de este cúmulo de explicaciones destacan aquellas provenientes de los sistemas de creencias, hacia los cuales se dirigen los sujetos en búsqueda de recursos que les permitan enfrentar los miedos e incertidumbres de la vida moderna.

La violencia se encuentra estrechamente vinculada con la problemática descrita, de manera que cualquier acercamiento hacia el fenómeno debe considerar las condiciones sociales asociadas; éstas son, al mismo tiempo, tanto factores que la propician como elementos contextuales que delimitan los espacios en donde se manifiesta. Dichos espacios

momento actual) víctimas de los innumerables e indefinibles peligros que nos depara este mundo impenetrable y su futuro incierto” (2007:21). El autor agrega, además, que el escenario cambiante de la sociedad genera temores cada vez más variados e ineludibles, que reclaman de los sujetos herramientas específicas para afrontarlos: “El miedo constituye, posiblemente, el más siniestro de los múltiples demonios que anidan en las sociedades abiertas de nuestro tiempo.” (Bauman, 2007:21). El miedo, por tanto, es una condición inherente a la vida moderna.

son esencialmente urbanos, de forma que la ciudad es el ámbito en donde se observa con mayor notoriedad las intrincadas relaciones que conforman el fenómeno de la violencia.

Vista así, la violencia está relacionada con las condiciones inherentes a la ciudad, algunas de las cuales, como se ha explicado, pueden resultar conflictivas. Los espacios urbanos son los lugares en donde los sujetos experimentan la violencia de múltiples formas, de manera que, a partir de las vivencias de sus habitantes, la ciudad puede ser amenazante, entrañable, nostálgica, fascinante, etc.

Siguiendo con lo anterior, las condiciones de vulnerabilidad de la vida moderna se materializan en representaciones específicas sobre la ciudad, y en formas peculiares de experimentar sus espacios. Estas representaciones y acciones tienen relación con la percepción de seguridad o inseguridad en la ciudad, y en la sensación—que no necesariamente corresponde con la realidad— de que ésta sea más o menos violenta. En este sentido, no es gratuito ni inesperado que la ciudad se convierta en el entorno de la incertidumbre y los temores multifacéticos de la vida moderna. Es justamente este ambiente en donde las creencias pueden tomar un papel preponderante, en tanto proveen a los sujetos de un acervo de significados para conceptualizar y vivir la ciudad.

En efecto, como plantea Rossana Reguillo (1998), en el contexto citadino se entretejen distintas interpretaciones sobre lo que significa la ciudad y lo que implica vivir en ella, discursos que apuntan hacia un miedo compartido, aunque interpretado, experimentado y afrontado de diferentes formas. La violencia, como un aspecto concreto de este miedo, se experimenta diferencialmente en los espacios cotidianos de la ciudad.

En su estudio sobre la construcción social del miedo, Reguillo examina los discursos que los sujetos construyen en torno a la ciudad, algunos de los cuales abrevan de sistemas de creencias reconocidos, mientras que otros son más cercanos a las perspectivas holísticas o se caracterizan por un marcado activismo social.

De este modo, frente a condiciones inquietantes en la ciudad —tales como la pobreza, marginación, violencia e inseguridad— los sujetos construyen diferentes interpretaciones y determinadas formas de actuación, que apuntan a caracterizaciones específicas de la ciudad, sus problemas y la forma de solucionarlos. Por ejemplo, el discurso *conservacionista* destaca la pérdida de valores y el poder rector de figuras como la familia, Dios y la religión; el discurso *naturalista* atribuye las problemáticas más

apremiantes de la sociedad al uso irracional de la tecnología, mientras apela a un retorno a la naturaleza y una vinculación colectiva más fuerte; por último, el discurso *activista* enfatiza el fracaso de las políticas del gobierno y plantea como posible solución una conciencia ciudadana más activa, que se materialice a través de constantes intervenciones en la sociedad, con miras a modificarla (Reguillo, 1998: 8-21).

El análisis de Reguillo es importante porque permite comprender tres cuestiones: la primera, que la violencia figura dentro de las preocupaciones y miedos del habitante de la ciudad; segundo, que la violencia se vive en espacios urbanos concretos por actores sociales que cuentan con una serie de recursos discursivos para dar sentido a su experiencia; tercero, dentro de este acervo de significados de los cuales los sujetos echan mano, figuran no sólo saberes científicos, sino creencias religiosas. Esto es, los sistemas de creencias son un guía para la vivencia de situaciones cotidianas en la ciudad, incluyendo aquellas altamente conflictivas, como la violencia.

Otra aportación notable del trabajo de Reguillo es que devela el carácter polisémico de la violencia, puesto que ésta –tal como otras dimensiones de la experiencia en la ciudad– es interpretada y experimentada de diferentes maneras, haciendo uso de una pluralidad de discursos. Resulta evidente, pues, que la violencia se produce por múltiples razones y se manifiesta en distintas dimensiones, lo cual complica su definición puntual.

La polisemia y complejidad de la violencia obedece, entre otros factores, a que afecta no solamente el ámbito físico, sino el plano emocional de los sujetos. De ahí que algunas definiciones enfatizan sus aspectos estructurales, mientras otras subrayan la importancia de los espacios cotidianos para su significación y reproducción. Sin embargo, a nivel práctico, no existe una división categórica entre las causas y formas de la violencia, sino que ésta se origina y expresa en niveles que se traslapan.

La violencia, pues, se tipifica no sólo a partir de sus causas y ámbitos de acción, sino de las formas en que afecta a los sujetos: “La violencia se puede clasificar según la persona que la sufre: mujeres, niños, ancianos, etc; según la naturaleza de la agresión: física, psicológica, sexual, etc; según el motivo: político, racial, etc; según donde ocurre: la casa, el trabajo, la calle, etc” (Del Olmo, 2000:s/p).

El punto anterior es indiscutiblemente relevante para esta investigación, toda vez que ésta se centra en la explicación que los sujetos construyen sobre la violencia, haciendo

uso de los sistemas de creencias –entre otros elementos- para narrar la experiencia violenta vivida por ellos o por sus familiares, amigos o conocidos. Vista así, la violencia es significada por los creyentes a través de su reservorio de conocimientos, de su biografía y del mundo de vida en que han estado inmersos. Las distintas narraciones sobre el significado y causas de la violencia atenderán, por tanto, a estas tres dimensiones.

El hecho de que la violencia se experimenta por sujetos diversos en escenarios múltiples, genera una diversidad de significados en torno al fenómeno. Las variadas definiciones y tipologías de la violencia dan cuenta de su carácter multifactorial y polisémico, de manera que es imposible agotarlas en este apartado; no obstante se repasarán algunas de ellas, con la finalidad de esbozar un panorama general y situar las que son pertinentes para esta investigación: aquellas que consideran los factores sociales que dan origen a la violencia, y la forma en que éstos se entrelazan con los espacios cotidianos de los sujetos.

En este orden de ideas, Fernando Carrión ofrece un acercamiento útil a la conceptualización y dimensiones de la violencia. Antes de centrar su análisis en la *violencia urbana*, Carrión expone una posible tipología de la violencia, que da cuenta de los aspectos causales y a las manifestaciones que ésta puede adoptar.

De acuerdo al autor, las violencias pueden clasificarse de la siguiente forma (Carrión, 2003:62-64):

a) *Violencias políticas*: son las que subvierten el carácter institucional del Estado o constriñen a la población en cuanto a representación y participación.

b) *Violencias económicas*: florecen en mercados ilegales y aluden al comercio de drogas ilegales, armas, sexo y se extienden hasta el narcotráfico.

c) *Violencias intrafamiliares*: se reproducen generacionalmente y afectan, con relaciones asimétricas de poder, el núcleo de la familiar.

d) *Violencias comunes*: surgen en ámbitos bien delimitados y se explicita a través de las interacciones de los sujetos, involucrando factores psicológicos y biológicos; asimismo, obedece a múltiples causas, lo que le permite penetrar distintos espacios de la vida cotidiana.

Como se observa, la violencia puede caracterizarse de diferentes maneras, atendiendo a las dimensiones que afecta; de igual forma, sus factores desencadenantes también son múltiples. Carrión identifica algunos de ellos.

En primer lugar, el autor señala a los medios masivos de comunicación, que “banalizan la violencia al insertarla en la vida cotidiana en vez de ayudar a erradicarla” (2003:64). En segundo lugar, el autor identifica a la impunidad, cuyas posibles consecuencias son el “descrédito de la policía, la justicia, y de toda la institucionalidad” (2003:65). Por último, Carrión señala al consumo de productos psicoactivos, cuyo alto precio e ilegalidad “hacen de la adquisición una fuente de violencia” (2003:65).

La violencia que tiene como escenario la ciudad, cuyos posibles detonantes son los factores descritos, y cuyas manifestaciones inciden en los ámbitos de la vida cotidiana puede ser comprenderse como *violencia urbana*. El término sugiere que la ciudad es el intrincado espacio en donde se resuelven conflictos propiciados, entre otros muchos, por los factores detonantes mencionados. Vista así, la violencia urbana es un “tipo de relación social” que confronta a sujetos con intereses opuestos (Carrión, 2003:53).

El concepto de *violencia urbana* posibilita el acercamiento a las experiencias de violencia que se exploran en esta investigación, entre las cuales destacan los robos, homicidios, secuestros, y extorsiones. Como describe José Miguel Cruz, ampliando este concepto:

Usualmente se ha adoptado el término de violencia urbana para hacer referencia al crimen cometido en los entornos públicos de las grandes ciudades. Así la violencia urbana sería aquella ejercida en el marco de las relaciones y dinámicas mediadas por la convivencia urbana, cuyas expresiones más frecuentes son el tobo a mano armada, las amenazas, las agresiones, los golpes, los secuestros y el homicidio (Cruz, 1999:269).

Algunos de estos actos delictivos se encuentran vinculados al narcotráfico, condición que se describirá con mayor detalle en los siguientes apartados.

Por otro lado, tal como existen abundantes conceptos y tipologías sobre la violencia, también son variados los tipos de acercamiento al fenómeno, los cuales dan cuenta de las diferentes caras que adquiere en la vida cotidiana. Nelson Arteaga sintetiza estos abordajes en tres diferentes tipos: *funcionalista, institucional y culturalista* (2003:130).

Para el paradigma *funcionalista*, la anomia, la desorganización y la marginación son las causas de la violencia (Arteaga, 2003:130). Desde esta perspectiva, la violencia surge “cuando una sociedad entra en crisis o se transforma mientras que, a escala más reducida, los grupos sociales se encuentran excluidos o marginados al mismo tiempo que descontentos por su posición relativa en la escala de la estratificación social” (Arteaga, 2003:131).

El paradigma *institucional* “permite comprender las estrategias, la definición de objetivos y la movilización de recursos que, de alguna u otra forma, llevan a cabo los grupos y los individuos para desencadenar la violencia” (Arteaga, 2003:131). A esta perspectiva se le critica por subrayar la construcción y el ejercicio de la violencia como un acto racional de los sujetos, con miras a alcanzar un fin.

Por último, el paradigma *culturalista* tiene como objetivo “analizar cómo adquiere significación la propia violencia en tanto mecanismo fundamental e integrante de las redes sociales” (Arteaga, 2003:131). En esta perspectiva, el centro del análisis son los significados culturales que los sujetos construyen en torno a la violencia.

En virtud de que el interés en esta investigación es la forma en que la violencia urbana es interpretada y experimentada desde la mediación cultural de los sistemas de creencias, el paradigma culturalista es el acercamiento más pertinente para reflexionar en torno a las experiencias de violencia de los creyentes.

De hecho, el abordaje cultural se impone actualmente como una exigencia en el análisis de la violencia, toda vez que la mayor parte de la reflexión se ha inclinado a las condiciones estructurales que propician este fenómeno:

El análisis actual precisa, pues, esclarecer además de los contextos materiales de la violencia (tradicionalmente analizados) los contextos donde su dimensión simbólica tiene un sentido, es decir, los contextos culturales a partir de los cuales la violencia es ejecutada, leída, pensada, narrada y significada. Dicho análisis daría cuenta de esos componentes más inmateriales que, sin embargo, inciden tanto o más que las armas en la producción y reproducción de la violencia (Blair, 2005:18).

Si se parte del paradigma culturalista, y se toma en cuenta la condición multidimensional de la violencia, resulta evidente que la *violencia urbana* no es percibida ni representada de forma homogénea por los sujetos; sino que éstos recurren a diferentes sistemas simbólicos para dotar de sentido a sus experiencias en torno a dicho fenómeno,

algunos de los cuales están inscritos en el ámbito de la religión. De esta forma, la cultura actúa como guía para interpretar y construir pautas de actuación frente a la violencia, comprendida como uno de los tantos temores que acechan al habitante ciudadano en la vida moderna.

3.2 El tratamiento de la violencia en América Latina

Según se describió en el apartado anterior, la violencia es parte de los conflictos y temores que rondan las ciudades modernas. Ello no significa, de ninguna manera, que la violencia sea exclusiva de la ciudad; sin embargo, gran parte de los problemas urbanos se entrelazan para precipitar la violencia en sus numerosas expresiones. La creciente urbanización del territorio convierte a las ciudades en los espacios predominantes para la socialización e inserción en el contexto globalizado; de esta forma, se constituyen también como los entornos cuyas problemáticas detonan distintos tipos de violencia.

Además, como también se apuntó anteriormente, la ciudad se tipifica como violenta e insegura a partir de las interpretaciones de sus habitantes, quienes “viven” sus espacios a través de sus creencias, el recuerdo de sus experiencias pasadas, la opinión de otros sujetos, etc. En este sentido, puede afirmarse que la violencia se despliega en una pluralidad de espacios: “A su vez, las violencias que se desarrollan en las ciudades tienen actores, formas y móviles variados y multicausales. Cada una de ellas se construye en escenarios sociales particulares (la familia, la escuela, el barrio, etc)” (Del Olmo, 2000:s/n).

Estas condiciones también son características de la violencia que ocurre en las ciudades de Latinoamérica, en donde la sensación de inseguridad y el temor son constantes, aunque no siempre aludan a condiciones fehacientes de violencia.

La violencia en Latinoamérica se ha relacionado con la tendencia a la urbanización y a los problemas derivados de la misma, tales como el empobrecimiento, la marginación y el acceso desigual a la educación. Estos problemas inciden en ámbitos cruciales de la vida cotidiana, como la familia, produciendo una violencia multiforme que si bien se despliega inicialmente en el terreno privado, pronto se explaya hacia los espacios públicos. Así, refiriéndose a la violencia en el contexto latinoamericano, Rosa del Olmo advierte cómo “es común que se ubique en un escenario urbano. En el caso de América Latina, esta precisión es muy pertinente ya que una de las características ha sido la urbanización

acelerada, dando lugar a que la mayor parte de la población se concentre en las ciudades” (Del Olmo, 2000:s/p).

Rosa del Olmo sintetiza los esfuerzos latinoamericanos por acercarse al fenómeno de la violencia, toda vez que su presencia cada vez más alarmante en Latinoamérica¹⁴ ha demandado la atención de los especialistas, sobre todo quienes provienen del campo de las sociales. Según la autora, este interés comienza a perfilarse en los años 70, y se afianza en la década de los 90 (Del Olmo, 2000:s/p).

La tendencia criminalística domina la mayoría de los primeros espacios¹⁵ en donde se debate el tema de la violencia en Latinoamérica. La discusión de los especialistas gira en torno a las definiciones conceptuales de la violencia y el comportamiento violento, las manifestaciones individuales y colectivas, y los aspectos legislativos que deberían considerarse respecto a este fenómeno. Cabe destacar que las explicaciones y tipologías sobre la violencia que emergieron de estos primeros esfuerzos guardan relación con la realidad social latinoamericana de la época, como advierte Del Olmo: “predominó la discusión en torno a cuatro tipos de violencia: estructural, institucional, revolucionaria e individual, de acuerdo con la situación de América Latina en ese momento” (Del Olmo, 2000:s/n).

En su repaso sobre los acercamientos a la violencia en Latinoamérica, Del Olmo destaca la ausencia de la *violencia urbana* en la discusión. No obstante, los problemas de las ciudades latinoamericanas pronto vuelven imperativo el uso y análisis del término, pues se vuelve evidente que la violencia rebasa los espacios íntimos como la familia y se sitúa más allá de la a dimensión individual, involucrando actores colectivos y espacios públicos.

Si bien es difícil puntualizar las causas de la violencia en los espacios urbanos, la autora identifica algunos acontecimientos que parecen favorecer su aparición e incremento en las ciudades latinoamericanas, sobre todo a partir de los años 80:

¹⁴ José Miguel Cruz advierte que “América Latina y el Caribe se consideran las zonas más violentas del mundo, ya que en ellas la tasa regional de violencia es de aproximadamente 20 homicidios por 100 000 mil habitantes (2,3)” (1999:259).

¹⁵ Dentro de estos esfuerzos destacan: el XXIII Curso Internacional de Criminología, en junio de 1974; la creación del Grupo Interdisciplinario de Criminología, en Brasil del mismo año; el Seminario de Investigación sobre el Proyecto Violencia en América Latina, en Quito, 1976 (Del Olmo, 2000:s/p).

La crisis fiscal internacional, el desmonte de Estado benefactor, el cambio de los conceptos del gasto fiscal y de la regulación estatal, las políticas de ajuste, el creciente desempleo, las migraciones internas en América Latina, el incremento de la economía informal, el creciente deterioro de los servicios públicos, la corrupción, el narcotráfico y la impunidad (Del Olmo, 2000:s/n)

Estas circunstancias contextuales inciden en el despunte de la violencia en las ciudades latinoamericanas, en donde es posible identificar algunas dimensiones que contribuyen al incremento de la misma. Entre las cuales podemos destacar tanto cuestiones estructurales como el empobrecimiento y la exclusión escolar, hasta cuestiones culturales como la construcción de la identidad masculina.

En efecto, como señala Roberto Briceño-León, la violencia afecta centralmente los habitantes pobres de las grandes ciudades, lo cual no significa, de ningún modo, que la clase alta y media estén exentas de padecerla:

La clase media y los sectores adinerados ven a los pobres como una amenaza, y se sienten a sí mismos como las víctimas de las agresiones y delitos. Pero esto es sólo parcialmente cierto. Es la clase media, por supuesto, que sufre la delincuencia, pero, quienes verdaderamente padecen la violencia y, en particular la violencia más intensa o letal, son los pobres mismos quienes son víctimas y victimarios en este proceso (2002:36).

Asimismo, la exclusión escolar abre la puerta para el empleo informal y para que los jóvenes ocupen el tiempo libre en actividades delictivas, con la finalidad de ganar dinero. El autor describe esta condición de la siguiente forma:

Ciertamente el proceso educativo formal no logra apartar del todo a los jóvenes de la violencia. Pero la no-educación, es decir, el proceso de expulsión de las escuelas que sufren los jóvenes hace la situación aun peor, pues éstos no logran insertarse en el mercado laboral y quedan sin vínculos sociales formales que les puedan proporcionar un sentido de futuro [..] Por ello la violencia prospera más entre quienes nacieron en la ciudad y alimentaron sus sueños con el progreso urbano (Briceño-León, 2000:38).

Como puede advertirse, además del aumento del desempleo, el acceso inequitativo a la educación incide en la reconfiguración de los proyectos de vida de los jóvenes, una circunstancia descrita también por Briceño-León, quien advierte sobre el quiebre de expectativas de las generaciones pobres que emigran la ciudad (2000:39).

De las dimensiones anteriores sobresale el hecho de que la violencia, si bien se enmarca dentro de fenómenos amplios, se arraiga y cobra forma en los espacios cotidianos,

incidiendo en la vida privada, biografía e identidad de los sujetos. Este hecho puede ratificarse cuando se observa que incluso la construcción de la masculinidad tiene que ver con los patrones de violencia y con las formas en que ésta suele expresarse (Briceño-León, 2000:42).

En síntesis, la *violencia urbana*, como uno de los miedos en las ciudades latinoamericanas, se conforma cuando ciertos de factores contextuales (empobrecimiento, acceso desigual a la educación, migración) se entretujan con las vivencias personales y los espacios íntimos de los sujetos. De este entrecruce, como se ha explicado, emergen diversos tipos y expresiones de violencia.

3.3 El panorama de la violencia en México

Como se ha explicado hasta el momento, aventurarse a explorar el tema de la violencia implica, como mínimo, ensayar algunas definiciones y tipologías, cuya abundancia y complejidad dan cuenta del carácter multidimensional del fenómeno, de la diversidad de escenarios en que se expresa y de la pluralidad de actores que involucra.

Resulta evidente, por lo tanto, que la violencia se perfila según los contextos y sujetos involucrados, no obstante el temor a ser víctima de violencia es una constante en la mayoría de las ciudades latinoamericanas: “El incremento de las tasas de homicidios y los delitos contra la propiedad han creado una sensación de temor generalizado entre la población urbana de América Latina. Si hay algo común entre los habitantes de las distintas metrópolis es la sensación de miedo a ser víctima de la violencia” (Briceño-León, 2002:s/p).

Por lo anterior, si bien el temor a la violencia es compartido, conviene explorar cuáles son las particularidades que la violencia adquiere en México, especialmente si se considera la notoriedad que ésta ha adquirido de un tiempo a la fecha.

Al igual que el resto de Latinoamérica, la violencia en México se encuentra enmarcada en procesos de escala mundial como la globalización, así como problemáticas persistentes en las ciudades: el incremento de la economía informal, el debilitamiento del Estado social y la corrupción de las instituciones que administran la justicia (Sánchez, 2011:100). No obstante, existen algunas singularidades en las formas de expresión de la violencia en México.

Dentro de los rasgos que distinguen a la violencia en el país, destaca la asociación frecuente entre los actos delictivos y el crimen organizado, así como la fuerte corrupción que impera en los aparatos estatales de seguridad, condición que favorece la impunidad y el encubrimiento de los delitos.

Por esta causa, resulta complicado referirse al despunte de la violencia en México sin aludir a su relación con el narcotráfico y a la corrupción de las instituciones. Por ejemplo, refiriéndose a la inseguridad y violencia en la frontera norte del país, Vicente Sánchez Munguía señala que “sugieren la presencia endémica de organizaciones dedicadas al ilícito, asociadas con agentes gubernamentales de los tres niveles de gobierno, en una relación de complicidad y corrupción” (Sánchez, 2011:101).

La asociación entre violencia y narcotráfico comienza a ser evidente en los años 80¹⁶, cuando el incremento de los índices delictivos y los delitos vinculados al narcotráfico comienzan a cobrar notoriedad. A su vez, estos eventos despertarían la preocupación del gobierno y motivarían distintas acciones encaminadas a combatir la delincuencia organizada y fortalecer la seguridad en el país (Sánchez, 2011:98).

Por lo tanto, la mayoría de las políticas tienen como mira disminuir la violencia vinculada al crimen organizado. En este sentido, las acciones han tenido una dirección marcadamente reactiva, más que de prevención (Sánchez, 2011:102). En efecto, las acciones del gobierno se han encaminado a “mantener el control de las actividades del narcotráfico mediante la destrucción de plantíos, la intercepción de cargamentos y la captura de traficantes con funciones operativas que no afectaron de manera sustantiva a las organizaciones criminales” (Sánchez, 2011:109).

De esta forma, gran parte de la violencia derivada de la lucha antidrogas involucra las acciones del gobierno (como la militarización de la seguridad o el desmantelamiento de las células del narcotráfico), los enfrentamientos entre bandas del narcotráfico por el control de las rutas de acceso y distribución de la drogas, y las actividades delictivas vinculadas al narcotráfico, como los secuestros.

¹⁶ En 1984, el gobierno mexicano categorizó al narcotráfico como una amenaza para la seguridad nacional (Sánchez, 2011:110).

Esta dinámica parece recrudecerse en los estados fronterizos del norte del país, en donde se observa una tendencia progresiva al aumento de los delitos asociados con el narcotráfico, como los homicidios. La gráfica siguiente registra estas cifras:

Cuadro 1. *Ejecuciones atribuidas al narcotráfico en estados fronterizos*

Estado	2006	2007	2008
Baja California	163	154	185
Chihuahua	130	147	853
Coahuila	17	29	46
Nuevo León	50	107	47
Sonora	61	125	358
Tamaulipas	181	88	61
Estados Fronterizos	602	650	1750
República	2120	2275	5207

Fuente: *Reforma* (citado por Sánchez, 2011:120).

Los datos de esta gráfica aluden a una manifestación extrema de violencia, como es el homicidio; no obstante, existen también otras expresiones de violencia que, por su crudeza e incidencia afectan profundamente a la población: “los delitos de alto impacto con mayor uso de la violencia , como las torturas, decapitaciones, desmembramiento de cuerpos y desintegración de los mismos, así como los secuestros y desapariciones son recurrentes y han logrado impactar fuertemente a la población” (Sánchez, 2011:24).

Aunque frecuentemente vinculados con el narcotráfico, existen otros tipos de delitos que se han incrementado y han contribuido a aumentar la sensación de inseguridad en el país: robos, extorsiones, agresiones físicas, delitos sexuales, entre otros.

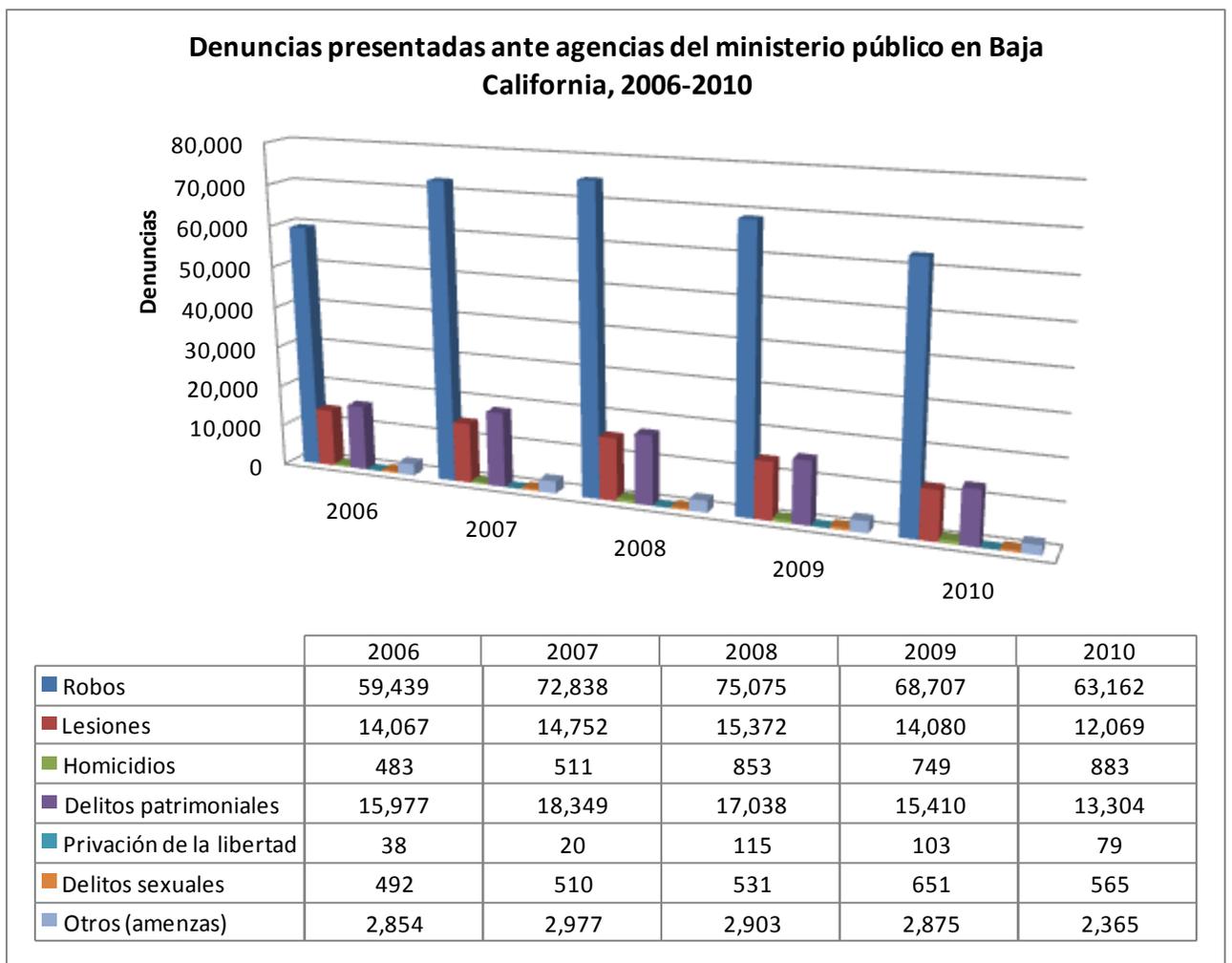
Para fines de esta investigación, se describe brevemente la presencia de algunos estos delitos en Baja California; se comprende que en muchos casos, estos delitos son una extensión de las actividades del narcotráfico, y por ende son manifestaciones de la violencia que ha caracterizado recientemente a los estados del norte del país¹⁷. Refiriéndose a esta diversificación de los delitos asociados al narcotráfico, Sánchez Munguía advierte:

¹⁷ Siguiendo a Sánchez Munguía, parte de la violencia en los estados fronterizos del norte del país deriva de la lucha anti narco emprendida por el gobierno: “hay indicios de que la violencia que ha venido afectando en los años recientes a Baja California, a Tamaulipas y a Chihuahua, está relacionada con el daño que les ha infligido el gobierno” (2011:113).

La misma situación de bloqueo de accesos a la frontera ha llevado a esas organizaciones a diversificar el tipo de delitos que cometen, entre los cuales el secuestro y la extorsión de hombres de negocios y miembros de la clase media alta de las ciudades fronterizas se ha llegado a convertir en una actividad alternativa al narcotráfico, ante los golpes que el gobierno les ha proporcionado, aunque también se han extendido los levantones como una práctica común a través de la cual desaparecen a sus adversarios (2011:116).

Considerando entonces la presencia, variedad y frecuente asociación de algunos delitos con el narcotráfico, la *gráfica 4* describe el panorama de Baja California del periodo comprendido entre el 2006 hasta el 2010:

Gráfica 4, *Denuncias presentadas ante agencias del Ministerio Público, 2006-2010*



Fuente: elaboración propia con base en archivos de la Procuraduría General de Justicia del Estado

Como puede apreciarse, la mayoría de los delitos aumentaron, especialmente en el 2008, año crucial en términos de la violencia que se registró en el estado, específicamente

en el municipio de Tijuana. En el 2010, si bien baja la incidencia de ciertos delitos, otros como el robo y los delitos patrimoniales se mantienen altos. Cabe señalar que las cifras correspondientes a los delitos de robo, secuestro, amenazas y homicidios son significativas para esta investigación, toda vez que son las experiencias de violencia que han experimentado los creyentes con mayor frecuencia.

Asimismo, si se observa la gráfica anterior puede concluirse que la violencia, como fenómeno dinámico, se manifiesta con mayor o menor intensidad en ciertos periodos. Esta situación contribuye a que los sujetos perciban el entorno como más o menos violento, y en consecuencia, construyan y desplieguen determinadas representaciones y acciones en torno a la ciudad.

3. 4 La violencia en Tijuana

Una de las representaciones más ampliamente difundidas y arraigadas respecto a Tijuana es la de una ciudad que seduce con el atractivo del vicio, del juego y las apuestas ilegales. Como advierte Sánchez Munguía: “La conversión de las ciudades fronterizas en espacios para los negocios ligados con el juego, el consumo de alcohol y la prostitución a partir de la segunda década del siglo pasado caló profundamente en los estereotipos de de la frontera mexicana, proyectados en la imagen sórdida del alcohol, las prostitutas y el juego” (2011:103).

Indagar sobre la imagen de Tijuana como un territorio en donde florece el vicio y la ilegalidad quizá lleve a la época misma cuando comienza a conformarse la entidad federativa de Baja California.

En efecto, desde esta época Baja California se convierte en un territorio estratégico por su posición geográfica y su condición de frontera. Lilian Paola Ovalle, retoma las apreciaciones de algunos autores para ofrecer un recuento sobre algunas circunstancias que alimentaron esta imagen sobre la frontera: “Astorga afirma que el flujo transfronterizo de drogas ilegales de Baja California se remonta casi a sus orígenes como entidad federativa. Expone el caso del gobernador de Baja California en el año 1916, Esteban Cantú, de quien se sospechaba que, a pesar de prohibir el opio para fumar, promovía que las sustancias decomisadas se pusieran nuevamente en circulación después del pago de fuertes multas” (Ovalle, 2010:400).

En el caso de Tijuana, a la ilegalidad y el tráfico de drogas, como estereotipos fuertemente afianzados sobre la región, habrá de añadirse otro resultante de las condiciones actuales en el país: su representación como una ciudad insegura y violenta. Este estereotipo no siempre es fiel a la realidad que intenta representar; paradójicamente, frente a la evidencia de que en algunos momentos la violencia aminora, persiste la sensación de miedo e inseguridad en los habitantes de la ciudad.

El estereotipo parece entonces cobrar mayor legitimidad cuando la violencia se expresa con mayor ferocidad y dureza (como en años recientes) y cuando alude a condiciones que se perfilaban desde que se conforma la entidad federativa. En efecto, tal como se ha explicado, gran parte de la violencia en los Estados fronterizos del Norte se relaciona con el narcotráfico; asimismo, según apunta Ovalle el tráfico ilegal de sustancias ha sido constante desde los orígenes de Baja California como estado.

Una buena parte de la violencia en el estado, y específicamente en Tijuana, obedece entonces al hecho de que la región ha sido una zona de disputa entre bandas de narcotraficantes, como explica Ovalle “el territorio de Baja California debe entenderse como un lugar donde las redes del narcotráfico cobran vida social y luchan simbólicamente por instaurarse como actores sociales y por perpetuar su proyecto ilegal” (2010:401).

La violencia asociada al narcotráfico, por su brutalidad y su escenificación en los espacios públicos, es una de las que más fuertemente contribuyen a la sensación de miedo e inseguridad en la ciudad¹⁸. Según se explicó en los apartados anteriores, el miedo es una emoción compartida por los habitantes de las ciudades latinoamericanas, aunque matizada desde las vivencias personales y las herramientas discursivas de los sujetos. Por tanto, es un miedo construido colectivamente, y “hace referencia al sentimiento de inseguridad, socialmente construido y culturalmente compartido, incluso en ocasiones donde no se puede tener la certeza de que exista una amenaza directa para la integridad o la vida” (Ovalle, 2010:407).

El miedo se traduce en una sensación más o menos continua de que la ciudad es peligrosa y amerita que el ciudadano tome ciertas precauciones. En el caso de Tijuana, ésta

¹⁸ Según las encuestas del Instituto Ciudadano de Estudios sobre la Seguridad (ICESI), más del 70 por ciento de la población mayor de 18 años considera que su municipio es inseguro: en 2005, el 72 por ciento; en 2006, el 71 por ciento; en 2009, 77 por ciento (Ramírez, 2009:367).

parece ser la percepción predominante por algunos periodos, incluso en aquellos donde la violencia aminora. Miguel ángel Ramírez Sánchez denomina a este fenómeno la *paradoja de miedo* “término que designa el simultáneo descenso de delitos y ascenso del medo a convertirse en víctima de la delincuencia” (2009:366). Por lo tanto, si bien hay periodos en donde descienden los índices delictivos, la percepción de que la ciudad es violenta se mantiene constantes. Esto es cierto, sobre todo, si se alude a las cifras de la gráfica anterior, en la que se observa la disminución de ciertos delitos, pero en la que no se puede apreciar la sensación general de miedo que hay en algunos creyentes, como se verá en los apartados de análisis.

Una probable hipótesis que es los delitos vinculados al narcotráfico (como los homicidios y secuestros) contribuyen con mayor fuerza a la percepción negativa de la ciudad, aun cuando otro tipo de delitos desciendan en la región. El resultado, por tanto, es una constante sensación de inseguridad entre los habitantes de la ciudad. Refiriéndose a este efecto paradójico, Ramírez Sánchez explica:

En el caso de Tijuana, la explicación de esta paradoja apunta al narcotráfico con su cuota de sangre que provoca el *modus operandi* de los carteles de la droga, sus divisiones internas y la ofensiva del ejército contra ellos. A contrapelo de la baja general de la incidencia delictiva, aumentan las ejecuciones, los secuestros y las extorsiones, todos ellos delitos de alto impacto que causan zozobra entre la población (2009:325-366).

Además de explicar la paradoja del miedo en la ciudad, Ramírez Sánchez ofrece un panorama sobre la inseguridad pública y los delitos violentos en Tijuana, Tecate y Rosarito.

El autor fundamenta su análisis en las apreciaciones de siete especialistas consultados por el periódico *Frontera* en enero de 2009, ante la creciente ola de violencia en Tijuana, cuya mayor crudeza se manifiesta en el 2008.

De esta manera, el 2008 fue “el año más sangriento” en la ciudad, a razón de la brutalidad de la violencia, que se expresó en “ejecuciones a plena luz del día tanto en zonas residenciales como en áreas comerciales, la muerte de víctimas inocentes y el elevado número de ejecuciones” (Pedro Carrillo Toral, citado por Ramírez, 2009:365). Para reforzar esta opinión, Ramírez Sánchez recupera las apreciaciones de Víctor Clark Alfaro en cuanto a la violencia en la ciudad durante este periodo:

“Tijuana [...] nunca había llegado a semejante atmósfera de crueldad y paranoia, con muertes incluidas” (Víctor Clark, citado por Ramírez, 2009:65).

Si bien es cierto que el 2008 puede considerarse como un año representativo en términos de la violencia en la región, las causas imputables a este fenómeno son constantes a lo largo del tiempo y no son categóricamente exclusivas a un año o periodo específico.

Entre las principales causas de la violencia en la región, Ramírez enumera las siguientes:

a) Impunidad: El autor engloba en este rubro la falta de rigurosidad en la impartición de justicia, puesto que una buena parte de los delitos (el 98 por ciento) no se castigan. El problema obedece a que muchos de esos delitos no se denuncian por la escasa confianza de la ciudadanía en los cuerpos policiacos (Ramírez, 2009:373).

Sin embargo, siguiendo a Ramírez, la violencia no puede atribuirse de forma simplista a la impunidad. Al hacerlo, se ignora que la impunidad no sólo alude a la falta de castigo de la mayoría de los delitos, sino que se relaciona con problemas fuertemente arraigados no sólo en la región, sino en todo el país: la corrupción, la ineficacia de la policía y el fracaso de las instituciones que tienen como misión readaptar al delincuente.

Sintetizando su posición, el autor expone lo siguiente:

Decir que la impunidad refuerza la ola delictiva es quedarse a medio camino. La impunidad describe una situación de hecho provocada por la ineficacia de las corporaciones policiales (que no capturan delincuentes), los aparatos judiciales (que dejan libres delincuentes) el sistema carcelario (que no readapta al delincuente, que sigue delinquiriendo, incluso en la cárcel). Por corrupción, mala coordinación interinstitucional, falta de recursos, personal poco calificado, o por cualquier otra razón, los aparatos de gobiernos encargados de controlar la violencia criminal fallan en su responsabilidad” (Sánchez, 2009:174).

A partir de la apreciación de Ramírez Sánchez, resulta evidente lo que se ha expuesto hasta este punto: la violencia, como fenómeno complejo y dinámico, no obedece a una única causa, sino a una intrincada relación de factores que la precipitan.

b) El narcotráfico: Como se planteó al inicio de este apartado, el territorio de Baja California ha sido objeto de disputa por las organizaciones dedicadas al narcotráfico, de tal suerte que una buena parte de la violencia en la región se encuentra estrechamente relacionada con actividades del crimen organizado. Asimismo, según se argumentó, la violencia derivada del narcotráfico (como las ejecuciones y ajustes de cuentas entre cárteles

rivales, o las bajas resultantes de las ofensivas del ejército) es quizá una de las que más impactan, en términos subjetivos, a los ciudadanos.

Ramírez Sánchez (2009:375), retomando las opiniones de los especialistas convocados por Frontera, describe esta situación:

Para los observadores locales entrevistados por el periódico Frontera, las autoridades responsables de combatir la delincuencia pierden el control de la situación en los años noventa, con el auge del narcotráfico, pero hacen notar que la violencia repunta en los últimos años por la guerra entre los carteles de la droga por el control de Tijuana: el cartel Arellano Félix (CAF) que defiende la plaza contra el cartel del Pacífico, con raíces en Sinaloa, que trata de arrebatarla (Frontera, 16 y 18/enero/2009).

Estrechamente relacionada con el narcotráfico se encuentra otra de las causas detonantes de la violencia en la región: el abastecimiento de armas a los cárteles mexicanos, a causa del escaso rigor legislativo respecto a la posesión de armas en Estados Unidos.

c) El tráfico de armas: La facilidad para adquirir armas en Estados Unidos puede relacionarse con el despunte de la violencia en la región, puesto que es posible que una persona que sí cumple los requisitos legales para comprar armas termine abasteciendo a individuos o grupos que no cumplen con los requisitos para adquirirlas, tales como miembros del crimen organizado (Ramírez, 2009:380).

Para concluir, Ramírez Sánchez puntualiza otros posibles factores que precipitan y mantienen la violencia en la región: la corrupción de la policía y las deficiencias en los procesos ante el ministerio público (2009:385-389)

Así pues, algunas de las expresiones de violencia en Tijuana guardan relación con el narcotráfico y, por su crudeza y aparición en los espacios públicos, parecen incidir fuertemente en la sensación de inseguridad en torno a la ciudad. La violencia, pues, es uno de los temores predominantes en los habitantes de la ciudad; este sentido, Tijuana es igual a otras ciudades en donde el miedo ante los escenarios riesgosos e inciertos de la vida urbana demanda ideas y acciones específicas de los sujetos.

Finalmente, para fines de esta investigación, se retoma el concepto de violencia urbana, contemplada desde la perspectiva culturalista. Es decir, en concordancia con el enfoque fenomenológico, el interés de este trabajo es observar cómo algunas expresiones de la violencia urbana –tales como el robo, secuestro, asesinato y extorsión- son

interpretadas por los creyentes desde los significados sociales que han adquirido en sus mundos de vida.

De esta manera, los creyentes llevan a cabo determinados rituales y acuden a las creencias, la comunidad religiosa y los líderes con la finalidad de dar significado y obtener orientaciones prácticas respecto a sus experiencias de violencia.

Justamente, la siguiente parte de este trabajo trata sobre las interpretaciones y acciones de los creyentes respecto a la violencia.

CAPÍTULO IV

LAS CREENCIAS Y LOS RITUALES ANTE LA VIOLENCIA EN TIJUANA

El objetivo de este capítulo es analizar de qué forma los creyentes recurren a las creencias y rituales para afrontar las experiencias de violencia.

Como se apuntó en el apartado teórico, hay una multiplicidad de enfoques para caracterizar a la religión; unos subrayan el ámbito de las creencias y rituales, otros la funcionalidad de estos elementos al interior de la sociedad (Cipriani, 1997:13-14). El riesgo es, por lo tanto, que la definición de religión sea tan amplia que termine siendo difusa, o, por otro lado, que se caracterice como religión a formas laicas ritualizadas:

no se puede considerar religiosas a todas las producciones de creencias de las sociedades modernas, so pena de vaciar de contenido a la noción de religión. Por lo tanto, la interrogante que se plantea es identificar, en este universo de la creencia, la presencia de un modo particular de organización de las significaciones y de las prácticas, que sería también el de las religiones histórica y al que podría llamarse religioso (Hervieu-Léger, 37-38).

La problemática, por tanto, reside en la definición más o menos puntual de la religión. Como se expuso en el apartado teórico sobre la fenomenología, una manera de acotar la dispersión sobre este concepto es identificando a la religión como un dispositivo simbólico –que vincula representación y acción- a través del cual se da sentido al mundo (Berger, 1969:59).

Vista así, la religión comprende un sistema simbólico compuesto por creencias y rituales compartidos por una comunidad de creyentes que se identifica a través del tiempo. Ambos elementos –creencias y rituales- resultan íntimamente vinculados; en efecto, las creencias son aprehendidas por los sujetos no sólo por medio del aprendizaje informal, sino a través de la práctica cotidiana de acciones valoradas como “sagradas” por la comunidad de creyentes. Berger enfatiza el lazo estrecho y la implicación mutua de las creencias y los rituales, cuando señala: “la ideación religiosa se funda en la actividad religiosa, y se relaciona con ella de un modo dialéctico análogo a la dialéctica que se establece entre la actividad humana y sus productos” (1969:57).

Como sistema simbólico, y en la medida que ofrece a los sujetos un repertorio de creencias, la religión ordena el caudal de significados contrapuestos, divergentes y

cambiantes que caracterizan a la vida social, aportando pistas y referentes para la actuación cotidiana. Geertz describe cómo la religión ofrece discursos “plausibles” (al menos a interior de la comunidad que comparte el sistema de creencias) sobre asuntos trascendentales como la muerte, el sentido de la vida, el origen del bien y el mal, el sufrimiento, etc. Así lo explica el autor: “La perspectiva religiosa [...] va más allá de las realidades de la vida cotidiana para moverse en realidades más amplias que corrigen y completan las primeras” (Geertz, 1973:107).

Las creencias se cristalizan en rituales mediante los cuales los creyentes acceden –en grado variable, como se explicará posteriormente- al universo simbólico que estructura al sistema de creencias. A través de los rituales, éstas se legitiman y se encarnan en la subjetividad de los creyentes. Por esta razón, Berger se refiere al ritual como un instrumento “recordativo” que trae a la memoria de los creyentes los significados relevantes del sistema de creencias (1969:56).

También Geertz explica la relación del ritual con las creencias. El autor argumenta que, en efecto, el rito sintetiza un ethos (una forma de obrar) con la cosmovisión propia del sistema de creencias (1973, 107-108). De acuerdo al antropólogo, los ritos involucran un profundo componente emocional porque aluden a las creencias mediante las cuales los sujetos interpretan al mundo:

Es en el rito –es decir, en la conducta consagrada- donde esta convicción de que las concepciones religiosas son verídicas y de que los mandatos religiosos son sanos que se genera de alguna manera. Es en alguna clase de forma ritual –aun cuando esa forma sea tan solo la recitación de un mito, la consulta de un oráculo o la decoración de una tumba- donde los estados anímicos y motivaciones que los símbolos sagrados suscitan en los hombres y donde las concepciones generales del orden de la existencia que ellos formulan para los hombres se encuentran y refuerzan los unos a los otros (Geertz, 1973:107).

Creencia y ritual, por lo tanto, están estrechamente relacionados: a través del rito se cristalizan las creencias, al tiempo que estas mismas orientan la estructura y sentido de los rituales. De esta manera, una descripción de los hallazgos de esta investigación debe contemplar la relación entre las explicaciones que los creyentes dan sobre la violencia y otros fenómenos (especialmente aquellos que resultan altamente conflictivos) y los rituales como la oración diaria, la lectura de la Biblia, la asistencia a grupos de enseñanza, el culto dominical, entre otros.

Sin embargo, esta relación no es mecánica: si bien los sistemas de creencias involucran una dimensión colectiva (la comunidad) los elementos que los conforman pueden ser usados diferencialmente por los creyentes. Así, pueden existir interpretaciones individuales en torno a las creencias, que se alejen en mayor o menor medida de la interpretación oficial; del mismo modo, si bien los rituales adquieren un carácter institucional más o menos riguroso, según cada sistema de creencias, también existe cierto margen de acción para los creyentes, quienes pueden imprimir características individuales a dichos rituales. Cada individuo, pues, experimenta las creencias y rituales de acuerdo a su del mundo de vida y su propia subjetividad.

De esta manera, en este capítulo se describen los hallazgos empíricos referentes a las interpretaciones sobre la violencia, construidas por los entrevistados católicos, evangélicos y testigos de Jehová. Asimismo, se describen los diferentes rituales que estos creyentes llevaron a cabo cuando experimentaron un episodio de violencia; o bien, aquellos que llevarían a cabo si en el futuro padecieran una experiencia violencia.

4.1 Las teodiceas y los rituales en la interpretación y vivencia de la violencia

En su análisis sobre los componentes de un sistema de creencias, Kurtz considera la vinculación entre las creencias y los rituales. Refiriéndose a las creencias, el autor sostiene: “These ideas are expressed through narratives (myths and legends) that incorporate the oppositions and contradictions in life. They are reenacted and re-enforced through rituals that are sustained by, and in turn provide legitimacy for, the institutions of each religious movement” (Kurtz,2007:52).

Las creencias pueden fungir como explicaciones a través de las cuales los creyentes interpretan no sólo ámbitos de la vida diaria, sino realidades que no son directamente aprehensibles mediante la experiencia cotidiana, o cuya complejidad requiere interpretaciones específicas.

En este sentido, uno de los aspectos de la realidad que más ha motivado la creación de narrativas es el origen del mundo. Siguiendo a Kurtz, los sistemas de creencias cuentan con *cosmogonías* como un recurso narrativo para dar cuenta de la forma y las razones por las que el mundo fue creado. En términos del autor “cosmogonies link people who tell the

story with the creation process, because their gods and/or ancestors were involved in giving birth to the world” (Kurtz, 2007:52).

En el caso de esta investigación, se observó que los entrevistados se refirieron tangencialmente a las cosmogonías de sus sistemas de creencias con la finalidad de apoyar sus argumentos en torno a las causas y significados de la violencia. Es decir, al comentar sobre qué es y por qué existe la violencia, algunos creyentes refirieron narraciones sobre cómo Dios formó el mundo y al ser humano.

Sin embargo, para esta investigación resulta más eficaz el concepto de teodicea, un término que alude a las narrativas que explican aspectos conflictivos de la realidad, tales como el origen del bien y el mal, la razón del sufrimiento y el por qué de la muerte. En el caso de este trabajo, la teodicea permite comprender cómo a través de una explicación que emerge dentro de un sistema de creencias, los sujetos interpretan un fenómeno que, por su cuota de sufrimiento y por sus implicaciones morales (la violencia, según se mire, es “buena” o “mala”) resulta altamente conflictivo.

Las teodiceas, pues, tienen un carácter explicativo, como señala Kurtz al definir las: “Theodicies are the explanations a religion offers for the presence of evil, suffering, and death in the world, a perennial concern of religious traditions” (Kurtz, 2007:57).

Uno de los elementos recurrentes en las teodiceas es la explicación sobre el origen del mal, pues éste adquiere un rostro multiforme en la vida social. Así, los sistemas de creencias aportan insumos para caracterizar como “malos” una serie de acontecimientos y fenómenos que ocurren en la realidad. Sobre este punto, Kurtz especifica:

one significant element of most theodicies is the social construction of evil, that is, identifying the sources of evil in the world. The framing of evil often has a profound impact on collective life because it affects the nature and intensity of social boundaries; as a social construct it encourages certain kinds of conflict and discourages others (Kurtz, 2007:58).

Además de la explicación sobre el origen del mal, los sistemas de creencias producen teodiceas para explicar la razón del sufrimiento, especialmente cuando éste es padecido por la gente “justa”. Kurtz señala al respecto:

One of the most troubling realities for a religion is why the righteous suffer. Because most theodicies offer away out of suffering through ethical behavior, the fact that righteous do suffer presents a difficult anomaly. The major religions prefer to suggest that suffering is simply embedded in nature of the universe and leaves no one, including righteous, untouched” (Kurtz, 2007:58).

Como se aprecia en la cita, la cuestión del sufrimiento es notablemente problemática para los sistemas de creencias que sostienen que la observación ética de sus valores y normas es la clave para esquivar el sufrimiento, pues queda la interrogante de por qué sufren los “justos”. Para sortear esta dificultad, como señala Kurtz (2007:58), la mayor parte de los sistemas de creencias consideran que el sufrimiento es común a todos los seres humanos, sean “justos” o no.

Ambos elementos de las teodiceas –el origen del mal y la razón del sufrimiento- son los más importantes para explicar los hallazgos de esta investigación en torno a la razón y consecuencias de la violencia en Tijuana, desde el punto de vista de los creyentes. Más adelante se explicará cómo los rituales, en estrecha relación con las creencias, constituyen formas de actuación frente a la violencia reconocidas institucionalmente.

De esta forma, una revisión sobre las distintas interpretaciones sobre la violencia en Tijuana permite observar que hay sistemas de creencias en donde las teodiceas tienen gran relevancia como discursos para explicar la violencia; mientras existen otras religiones cuyos creyentes les confieren un peso relativo, atendiendo más bien a interpretaciones secularizadas. En particular, como se verá más adelante, los creyentes católicos explican la violencia desde un punto de vista que conjuga las causas sociales y las espirituales, mientras que los evangélicos y Testigos de Jehová subrayan la dimensión espiritual.

Con base en el trabajo de campo realizado en la ciudad de Tijuana, en torno a los tres diferentes sistemas de creencias seleccionados para este estudio (católicos evangélicos y Testigos de Jehová), se elaboró el siguiente cuadro en donde se sintetizan las explicaciones que los creyentes dan al fenómeno de la violencia, específicamente sobre la naturaleza y causas de la misma.

El cuadro se construyó con datos correspondientes a los códigos y familias de códigos utilizados en Atlas-ti, mediante los cuales se analizaron las entrevistas (Ver anexos 1 y 2). También recoge algunas citas representativas de los informantes en torno al tema tratado.

En el *cuadro 2* de la página siguiente, por tanto, pueden apreciarse las explicaciones sobre la violencia, según cada sistema de creencias.

Cuadro 2, Interpretaciones sobre la violencia

INTERPRETACIONES SOBRE LA VIOLENCIA			
Sistema de creencias	Definición	Causas	Citas de los creyentes sobre las causas de la violencia
CATÓLICOS	Es un problema estructural que se reproduce por la falta de valores y la ausencia de Dios	Corrupción Gobiernos ineficientes Pobreza Escasez de trabajo, Dificultad de acceso a la educación Pérdida de valores Desintegración familiar Ausencia de Dios en la vida de las personas	“Sé con toda seguridad que la corrupción es el elemento principal de que hayamos llegado a este punto” “Si sucedió un evento de esta naturaleza no es nada más porque sí [...] es como una señal que Dios nos manda para que nos acordemos de él existe”
EVANGÉLICOS	Es el maltrato a las personas Todo aquello que agrede a las personas Una señal de los “últimos tiempos”	Pérdida de valores Ausencia de Dios en la vida de las personas Cumplimiento de una profecía de los “últimos tiempos” Falta de una experiencia cercana con Dios La influencia de Satanás y los demonios Libertinaje Influencia de los medios masivos de comunicación Carencia de amor Indiferencia ante los hechos violentos No practicar un sistema de creencias Falta de empatía	“Dice la Biblia que en los últimos tiempos las cosas iban a ser peores: escucharemos de guerras, violencia; o sea las cosas no van a mejorar” “Sabes que eventualmente esto iba a pasar y en las Escrituras lo dice, que el mundo se iba a ir deteriorando y la maldad iba a abundar”
TESTIGOS DE JEHOVÁ	Una señal profética de los “últimos tiempos” Muestra de la naturaleza caída del hombre Pecado	Cumplimiento de una profecía de los “últimos tiempos” Influencia de Satanás Malos gobiernos que forman parte de un “sistema” influenciado por Satanás	“Todo lo que está pasando en el mundo son profecías de la Biblia que se están cumpliendo; eso nos lleva a que esto pronto terminará” “El saber la causa de la violencia te ayuda a enfrentarla de forma más positiva” “Satanás ha sido el causante de todos los problemas y por él estamos sufriendo; pero pronto su final llegará y él lo sabe, por eso hay más violencia”

A partir del análisis del cuadro anterior, podemos observar que hay religiones cuyos creyentes otorgan más peso al discurso religioso que a otros elementos interpretativos para explicar la violencia. El caso de los creyentes católicos resulta representativo en este sentido. Si bien es cierto que los creyentes católicos utilizan referencias de sus sistemas de creencias –tales como la Biblia, el catecismo y las encíclicas- también recurren a otros discursos para comprender las causas que precipitan la violencia, como la corrupción, la pobreza y la dificultad para acceder a la educación formal.

Para los creyentes católicos, la violencia es un fenómeno que ha estado presente durante largo tiempo y cuyas causas son múltiples: son tanto estructurales (económicas, políticas y sociales) como de orden espiritual. Es decir, en la aparición e incremento de la violencia intervienen aspectos mundanos como el gobierno y las precarias condiciones sociales, además de factores espirituales tales como la falta de comunión con Dios y con la iglesia. Cabe resaltar que estos últimos factores inciden en aspectos de la vida cotidiana propiciando la desintegración familiar y la pérdida de valores, problemas que, directa o indirectamente, propician el incremento de la violencia.

Por su parte, los creyentes evangélicos conceden una mayor importancia a los factores espirituales que causan la violencia. Atribuyen su incremento al cumplimiento de algunas las profecías escritas en la Biblia, según las cuales el incremento de la violencia es una señal de que la humanidad vive en los “últimos tiempos”, antes de la Segunda Venida de Cristo.

Sin embargo, la explicación predominante sobre el origen y despunte de la violencia es la que subraya la falta de una experiencia de conversión a Dios y las consecuencias que de ello se derivan: falta de empatía, carencia de amor mutuo y pérdida de valores. En menor medida, los creyentes atribuyeron la violencia a la influencia de los demonios.

En ambos grupos –católicos y evangélicos- los creyentes intentan explicar la violencia utilizando como recurso el conjunto de creencias que comparten, además de otros discursos que tienen relación con su formación profesional o situación biográfica (algunos creyentes son abogados, estudiantes, contadores o comerciantes). Es decir, católicos y evangélicos recurren a teodiceas, aunque no se atienen exclusivamente a éstas, para explicar la violencia.

Sin embargo, el caso más ilustrativo de cómo las teodiceas permiten interpretar la violencia se observa en los Testigos de Jehová. Para ellos, la violencia puede comprenderse como un pecado que ha estado presente desde tiempos antiquísimos. Para sostener su argumento, invocan relatos bíblicos en donde algunos personajes incurrieron en la violencia; el ejemplo más antiguo está en Génesis 4:8, en donde se narra el asesinato de Abel en manos de su hermano Caín.

La interpretación de la violencia que ofrecen los Testigos de Jehová involucra un importante componente escatológico: el incremento de la violencia es el cumplimiento de algunas de las profecías que vaticinan el fin del actual sistema mundial. Si bien los creyentes identifican algunos factores sociales, políticos y culturales relacionados con la violencia, éstos quedan enmarcados en un sistema mundial que, alejado de la fe verdadera, está bajo la influencia de Satanás.

Los tres grupos de creyentes –católicos, evangélicos y Testigos de Jehová– coincidieron en afirmar que la violencia afecta, sin distinción, a creyentes y no creyentes. Para apoyar esta afirmación, católicos y evangélicos subrayan las condiciones sociales que propician la violencia –que afectan a la mayoría de las personas– y la capacidad de los sujetos para evitar u ocasionar un episodio de violencia. A diferencia de ellos, los Testigos de Jehová enfatizan el carácter “ineludible” de la violencia, como un fenómeno profético que debe cumplirse, y que precede al fin de este sistema social, político y cultural.¹⁹

En estrecha relación con las creencias, los creyentes llevan a cabo una variedad de rituales con la finalidad de afrontar las experiencias de violencia. En el *cuadro 3* de la siguiente página se exponen sintéticamente algunos de los rituales a través de los cuales los creyentes entrevistados enfrentaron las experiencias de violencia que padecieron; o bien mediante los cuales intentan modificar de alguna forma las condiciones de violencia en la vida cotidiana.

¹⁹ En otros sistemas de creencias (como el católico y el evangélico), este evento es caracterizado como el Apocalipsis o el “fin del mundo”. En el caso de los Testigos de Jehová, si bien se conserva este sentido escatológico –sobre todo en lo correspondiente a la Resurrección y el Juicio Final– no se habla de una “destrucción” del mundo en sentido literal, sino una transformación del mismo por intervención divina.

Cuadro 3, *Rituales a través de los cuales se busca una solución a la violencia*

Rituales a través de los cuales se busca una solución a la violencia			
Sistemas de creencias	Rituales personales	Rituales colectivos	Citas de los creyentes sobre los rituales
CATÓLICOS	Oración Encomendarse a Dios para protegerse	Misa Grupos de oración Grupos estudio Retiros Marchas Oración	“Los retiros son fundamentales porque nos acercan a Dios” “Pedimos que cese la violencia en las oraciones eucarísticas” “Otra cosa son las marchas que la iglesia hace por la paz; en éstas se trata de concientizar a toda la comunidad de que nos estamos dañando y necesitamos cambiar” “Nosotros mismos al vivir la oración estamos viviendo sentimientos de amor, y mi reacción no va a ser de violencia” “Se hacen oraciones por la paz de Tijuana” “Antes de salir de casa me encomiendo a Dios” “Al venir a misa encomiendo a toda mi familia”
EVANGÉLICOS	Oración Lectura de la Biblia Encomendarse a Dios para protegerse	Cultos/servicios Oración Grupos de oración Grupos de estudio Participación en congresos Marchas	“Es importante congregarnos y estar juntos y pedirle a Dios u orar de alguna forma que logremos minimizar todas estas situaciones de violencia” “Tenemos en nuestros grupos gente que era muy violenta y ahora viven otra vida diferente [...] La palabra de Dios transforma a las personas” “Mi anhelo sería que hablando de Tijuana, en esa oración ferviente que tenemos como iglesia unida [...] que la gente que se está acostumbrando a la violencia sepa que hay algo diferente” “Se pidió oración porque habían secuestrado al primo de un congregante”
TESTIGOS DE JEHOVÁ	Oración Lectura de la Biblia Encomendarse a Dios para protegerse	Grupos de estudio Oración Lectura del <i>Atalaya</i> y <i>Despertad</i>	“El congregarme me da tranquilidad, me alimenta espiritualmente porque estudiamos la Biblia” “Cuando nos reunimos se pide por los hermanos, que Dios nos permita llegar bien a nuestras casas” “Lo que procuramos hacer es orar antes de salir de casa” Sobre la asistencia al Salón del Reino como una forma de aprender a actuar en la vida cotidiana y de evitar la práctica de la violencia: “En Hebreos 10:24 y 25 se nos da un mandato de parte de Jehová [...] reunirnos continuamente y así nos instamos al amor y a las obras excelentes”

Como se explicó al principio de este apartado, las creencias relativas al origen del mal y el sufrimiento se condensan en narrativas explicativas llamadas teodiceas. Además, como se mencionó anteriormente, para poder legitimarse e insertarse en el orden de lo cotidiano, las creencias se reproducen a través de los rituales. Kurtz destaca este aspecto en la definición misma del ritual: “a regularly repeated, traditional, and carefully prescribed set of behaviors that symbolizes a value or belief” (Kurtz, 2007:65).

Ampliando esta definición, el autor asevera que los rituales poseen una dimensión pragmática, en la medida que ofrecen soluciones a situaciones específicas, como los funerales para marcar el fin de la vida, las bodas para indicar un hito en la biografía del creyente, y los bautismos para señalar la incorporación a la comunidad de creyentes. Además, los rituales permiten la delimitación entre lo sacro y lo profano, el bien y el mal. Kurtz explica esta propiedad del ritual cuando afirma:

Rituals as a social form share a number of common structural characteristics, no matter what their content: (1) they provide solutions to problems; (2) they are rooted in experience; (3) they involve the demarcation of boundaries and the identification of evil; and (4) they reinforce, or reify, social processes (Kurtz, 2007:67).

Los rituales son especialmente significativos cuando contribuyen a demarcar lo que se considera como “malo” al interior del sistema de creencias, así como cuando proveen formas de actuar frente a condiciones problemáticas. Por supuesto, esta demarcación afecta la forma en que los creyentes se relacionan con el mundo, en tanto habrá aspectos del mismo que serán valorados de forma positiva o negativa; de igual forma, los creyentes podrán recurrir a los rituales con la finalidad de hacer frente a situaciones conflictivas o dolorosas de la vida diaria. La dimensión práctica de los rituales se explica de esta manera: “On a practical level, rituals provide a proven repertoire for social action, especially at times of crisis. When people are confronted with suffering or death, go through major passages in their life cycle, or experience rapid change, religious rituals may guide them through the crisis” (Kurtz, 2007:67).

Los rituales, por lo tanto, son elementos estrechamente relacionados con las creencias y ofrecen formas de acción para actuar frente aspectos que afectan de forma especial y significativa a los sujetos, como las experiencias de violencia.

En esta investigación, los resultados indican que tanto en católicos, como en evangélicos y Testigos de Jehová la práctica de la oración y la lectura de la Biblia son los rituales más importantes, no sólo en las experiencias de violencia que vivieron o que podrían experimentar, sino en los problemas de la vida cotidiana.

Cabe destacar que la oración es el ritual personal y colectivo más recurrente en los católicos y evangélicos. A través de la oración, estos creyentes piden a Dios para que disminuyan las condiciones de violencia y para que los agresores “se conviertan”. Esta petición se realiza tanto en las oraciones personales, como en las oraciones dentro de la Misa o el Servicio dominical o los grupos de estudio y oración. La oración, además, funciona como un ritual que ofrece tranquilidad frente a la ansiedad que generan las situaciones de violencia e inseguridad en la ciudad.

Además de la oración, la lectura de la Biblia es especialmente significativa para los evangélicos y los Testigos de Jehová, pues a través de ella aprenden cómo pueden sobrellevar una experiencia de violencia.

Respecto a los Testigos de Jehová, estos creyentes conceden una particular importancia a asistir semanalmente a las reuniones en el Salón del Reino, y a los grupos de estudio bíblico en donde instruyen a quienes desean incorporarse a su sistema de creencias.

4.2 Las orientaciones prácticas de la religión con respecto a la violencia

Como se recordará, la perspectiva teórica busca entender la religión como interpretación y acción.

En este sentido, las creencias no sólo se explicitan en rituales, sino en una diversidad de prácticas de la vida cotidiana. Es decir, no sólo ofrecen explicaciones para representar aspectos del mundo (como las teodiceas) sino que sugieren directrices de acción para enfrentar las situaciones, especialmente aquellas que comprometen su seguridad o bienestar, como la violencia.

La religión comprende un conjunto de creencias cuya legitimidad depende de la práctica recurrente en la vida cotidiana; por esta razón, posee la capacidad estructurar universos de sentido por medio de los cuales los sujetos interpretan la realidad. Como se explicó en el apartado teórico, esta afirmación resulta más clara si se enmarca dentro de la perspectiva simbólica de la cultura. Según Geertz, exponente representativo de este

enfoque, la cultura es “un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios por los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento sobre situaciones de la vida” (1973:88).

La religión, como producto cultural del hombre, condensa en un repertorio de símbolos (imágenes, oraciones, objetos sagrados, canciones, libros, rituales) una serie de creencias compartidas por una comunidad de creyentes. A través de estos símbolos, los sujetos no sólo se explican aspectos del mundo, sino que actúan en distintos ámbitos de la vida cotidiana. Es decir, la religión, como sistema simbólico, no se agota en la dimensión de las creencias, sino que éstas se encuentran asociadas a formas de acción con las cuales guardan concordancia; es decir, los creyentes –al menos en un sentido ideal- se comportan cotidianamente en concordancia con los valores éticos y morales del sistema de creencias al cual pertenecen.

La dimensión de las creencias está vinculada a la acción. La religión no sólo oferta un modelo explicativo del mundo, sino una guía práctica para actuar en el mismo. Ambos elementos –representación y acción- son transferibles generacionalmente, de tal suerte que en torno a ellos se agrupan comunidades de creyentes que los valoran y los toman como referencia - en mayor o menor grado- en los procesos de interpretación y actuación cotidiana.

Kurtz se refiere al poder pragmático de las creencias, cuando afirma: “a religious tradition’s worldview is outlined in a set of interrelated beliefs that explain the world and guide people in living their lives (2007:51).

A través de esta investigación se pudo constatar que católicos, evangélicos y Testigos de Jehová coinciden en que deben reaccionar frente a la violencia en conformidad con las enseñanzas centrales de su religión; esto es, con tranquilidad, paz, y tratando de comprender al agresor.

Es importante destacar que la mayoría de los creyentes entrevistados experimentaron acontecimientos violentos de distinta magnitud: robos, extorsiones y en casos extremos, secuestro y asesinato de amigos o familiares.

En el siguiente cuadro se muestra el número de experiencias de violencias vividas por cada grupo de creyentes:

Cuadro 4, *Experiencias de violencias por cada grupo de creyentes*

Experiencia de violencia	Católicos	Evangélicos	Testigos de Jehová
Robo	2	4	2
Extorsión	1	2	0
Secuestro	2	1	0
Homicidios	4	1	1

Algunas de estas experiencias, narradas por los creyentes, son las siguientes: “a un sobrino lo asesinaron después de secuestrarlo”; “tenemos 14 años con nuestro negocio y por lo menos dos veces al año se han introducido a robar”; “se metieron a nuestra casa, se robaron los instrumentos que utilizamos en la iglesia”; “me hicieron una llamada en mi oficina [...] me dijeron que tenían secuestrada a mi hija”; “un fulano le pidió la bolsa que traía, mi esposo se resistió”; “a uno de los creyentes de la comunidad lo golpearon, falleció a los dos días pues se le vino un derrame; él andaba predicando y como siempre traemos maletín, la gente pensó que tría algo de valor”; “te comento el caso de un doctor en el 2009, lo secuestraron y se hicieron marchas para que saliera [...] él era papá de una persona que se congregaba en la iglesia”.

Los tres grupos de creyentes afirman que cuando se vive una experiencia de violencia –como fue el caso de la mayoría de ellos- las reacciones iniciales son de frustración, ira, temor y deseos de cobrar venganza, no obstante -señalan- a partir de un ejercicio reflexivo en el que meditan sobre las enseñanzas de Dios, apoyándose en la Biblia, la iglesia o los líderes espirituales tratan de interpretar la experiencia de violencia desde la perspectiva de sus creencias.

En los tres grupos las creencias principales son el amor al prójimo, el perdón, la fe en la protección divina, y en el caso específico de los Testigos de Jehová, la perspectiva escatológica y la esperanza en un mundo venidero en donde no existirá la maldad y la violencia. Estas creencias tienen repercusiones en las formas de afrontar las experiencias de

violencia: por un lado, los creyentes que sufrieron un episodio de violencia recurrieron a la oración como un medio para hacer frente a la experiencia y encontrar paz; incluso, como atestiguan algunos católicos y evangélicos, ellos mismos o la comunidad oraron por la conversión de los agresores.

Cabe señalar que los evangélicos otorgaron un papel importante a la predicación del Evangelio y a la conversión, como formas de orientar al individuo para que no incurra en actos violentos. Los católicos, aunque con menor énfasis, también mostraron esta preocupación por la predicación, aunque la conversión a la que se refieren no requiere migrar a otro sistema de creencias, sino afianzarse con mayor devoción y firmeza al catolicismo.

En el *cuadro 5* se sintetiza la narración de la forma en que inciden las creencias centrales religiosas y las maneras de hacer frente a las experiencias de violencia.

Cuadro 5, Creencias y formas de enfrentar la violencia

Creencias y formas de enfrentar la violencia				
Sistema de creencias	Creencias explicitadas en enseñanzas de libros sagrados, líderes, la iglesia y figuras bíblicas		Actuación frente a la violencia	Citas de los creyentes sobre la formas de enfrentar la violencia
CATÓLICOS	Textos sagrados/institucionales	Iglesia	Orar por los agresores Orar en comunidad por las víctimas Acercamiento a partir de la experiencia de violencia Denuncia Perdón Intento por comprender al agresor	“Debemos reaccionar con amor; no justificar, pero tratar de entender por qué quien alguien agrede” “Hay que perdonar y buscar que las cosas no se repitan” “Tienes que llegar al corazón de ese mequino y que se convierta” “Inclusive se pide por los secuestradores” Sobre el asesinato en una familia: “La familia en vez de tomar venganza se unió y se acercaron más a la iglesia [...] a Dios”
	Biblia: perdonar, amar a los enemigos Encíclicas: amor al prójimo Catecismo: perdonar	Amor al prójimo		
		Líderes de la Iglesia		
		Benedicto XVI: Difundir en Evangelio, volver a la “esencia” del cristianismo		
		Dios/Jesús/Santos/ personajes bíblicos		
	Perdón Amar a los enemigos Orar por los agresores			
EVANGÉLICOS	Textos sagrados/institucionales	Iglesia	Oración Perdón Intento por comprender al agresor Apegarse a los valores bíblicos para no participar en la violencia Denuncia	“Perdonando a las personas que cometieron el atraco” “La Biblia es nuestro instructivo” “Cuando sufrí el asalto de mi hijo y el robo de mi casa, oré por ellos para que Dios los transformara” “Señor, yo creo que les hace más falta a ellos, los bendigo y suelto lo que me robaron” “Yo entregué a Dios mi situación y como mis pastores nos enseñan: hablar la palabra, profetizar” “La Biblia dice que hay que denunciar” “Decidimos no ser creyentes con miedo, sino valientes que salen y toman su ciudad”
	Biblia: perdón, estar “sujetos” a las autoridades, denuncia, tener confianza en la protección divina, bendecir al agresor, ayudar a quienes han padecido violencia	Perdón Amor al prójimo Confiar en la protección de Dios		
		Líderes de la iglesia		
		Confiar en Dios, responder con paz y calma a la violencia		
		Dios/Jesús/Santos/ personajes bíblicos		
	Tener congruencia entre la creencia y la práctica Perdonar a quienes hacen daño Tratar de comprender al agresor Confiar en la protección de Dios No imitar las conductas violentas Confiar en la justicia divina Amar al prójimo			
TESTIGOS DE JEHOVÁ	Textos sagrados/institucionales	Iglesia	Perdonar al agresor Tratar de comprender las razones del agresor Denuncia Motivación a perseverar en su fe, frente a la expectativa de un futuro son violencia	“Hemos entendido que la venganza no es buena” “La tierra va a estar todavía pero la maldad será quitada” “[La Biblia] te aporta la seguridad de que pronto va a terminar esta situación”
	Biblia: tener fe en un futuro donde no habrá violencia, esperanza en la resurrección para quienes pierden la vida como víctimas de la violencia Atalaya: Recomendaciones para actuar en concordancia con las creencias en situaciones cotidianas y en contingencias como la violencia	Tener esperanza en que este sistema terminará y vendrá un tiempo de paz No tomar venganza No responder con violencia		
		Líderes de la Iglesia		
		Apegarse a la Biblia		
		Dios/Jesús/Santos/personajes bíblicos		
	Noé, Jeremías, Enoc; buscar la conversión del agresor.			

Como conclusión, los creyentes católicos fueron el grupo que, de forma más notoria, adjudicó a la violencia otras causas no necesariamente vinculadas con las teodiceas de su religión. Los católicos apuntaron a la corrupción, la pobreza, el mal gobierno y la pérdida de valores como detonantes de la violencia.

Con menor énfasis respecto a los católicos, el grupo de creyentes evangélicos consideran que las condiciones sociales estructurales son una causa del aumento de la violencia. Los evangélicos, y con mayor notoriedad los Testigos de Jehová, encuentran que el incremento de la violencia es un fenómeno que habría de cumplirse en los “últimos tiempos”, cuando la influencia de Satanás y los demonios sería más fuerte.

Los tres grupos recurren a la lectura de la Biblia y la oración como prácticas rituales que les ayudan a enfrentar la violencia, pues a través de las enseñanzas de la Biblia aprenden cómo deben superar una experiencia violenta y cómo dirigirse hacia el agresor; mientras que la oración les permite “pedir” a Dios para que los agresores se conviertan y para que disminuya la violencia.

Es decir, si bien los tres grupos de creyentes coinciden en que las reacciones iniciales frente a una experiencia de violencia son de ira y temor, tratan también de actuar conforme a las enseñanzas de sus sistemas de creencias y buscan comprender, perdonar y orar por el agresor.

Para católicos, evangélicos y Testigos de Jehová, responder a un acto violento con venganza es una incongruencia con su condición de creyentes; de manera que sus acciones se encaminan a buscar el acercamiento con Dios y la iglesia -aun cuando algunos de ellos se inconformaron con Dios por ser víctimas de la violencia- y en algunos casos, denunciar ante las autoridades.

CAPÍTULO V

LA COMUNIDAD DE CREYENTES COMO UN RECURSO ANTE LA VIOLENCIA EN TIJUANA

En este capítulo se describen los hallazgos sobre la forma en los creyentes recurren a la comunidad para encontrar apoyo en torno a las experiencias de violencia. Siguiendo con la perspectiva fenomenológica de Berger, la comunidad es el espacio en donde se revitalizan los significados y prácticas relevantes para los sistemas de creencias; en ese sentido, la comunidad finge como *una estructura de plausibilidad* a través de la cual se normalizan, mediante procesos de socialización, las creencias y prácticas religiosas. Como explica el autor: “El requisito de las estructuras de plausibilidad alcanza a los mundos religiosos totales, así como a las legitimaciones destinadas a mantenerlos [...] Cuanto más firme es la estructura de plausibilidad, tanto más firme será el mundo basado en ella” (Berger, 1969:65).

La importancia de la comunidad reside en que sus miembros, a través de procesos de interacción, construyen, legitiman, modifican y transmiten los significados relevantes al interior de un sistema de creencias. Por lo tanto, la interacción que sostienen los miembros de la comunidad de creyentes es el medio por el cual se construye la tradición que los vincula como reservorio de conocimientos.

La relevancia de la interacción como proceso que estructura a la comunidad, puede ser abordada desde algunas de las reflexiones de la fenomenología sociológica. Como se explicitó en el apartado teórico, en virtud de la centralidad de la vida cotidiana como escenario en donde se experimenta la violencia y se vive el “ser” creyente, se optó por el enfoque fenomenológico como marco teórico general para esta investigación.

La sociología fenomenológica concede una importancia especial a la interacción, por el ser medio a través del cual los sujetos comparten los elementos que constituyen el *reservorio de conocimientos*, capital cognitivo indispensable para la construcción y legitimación de la realidad social.

El reservorio de conocimientos se refiere a: “Estos esquemas de conocimiento que permiten referir lo desconocido a lo conocido, lo atípico a lo típico, se han constituido en las experiencias anteriores y ordenan las experiencias nuevas, o sea, les dan sentido”

(Dukuen, 2010:42). Visto de esta forma, su importancia es fundamental en tanto permite interpretar los acontecimientos con base en experiencias previas; por esta razón, es un insumo para la acción de los sujetos.

Esto significa, por lo tanto, que una parte importante del reservorio de conocimientos de los creyentes se construye a partir de las experiencias vividas dentro de la comunidad religiosa constituyéndose en una fuente importante en la interpretación y acción frente a situaciones específicas, como la violencia. El reservorio de conocimientos, por tanto, es el material que posibilita la relación entre los creyentes, identificándolos a través de referentes que les son comunes; de ahí la estrecha relación entre el reservorio de conocimientos y la interacción.

La interacción, además, posibilita la formación de una comunidad, en la medida que vincula a los sujetos generacionalmente. Sobre la posibilidad de establecer relaciones intersubjetivas en distintas dimensiones temporales, puede añadirse:

Podemos tener relaciones intersubjetivas con contemporáneos, es decir, con personas con las que interactuamos en el momento presente, sean éstas conocidas o no; con predecesores, aquellos otros con los que ya no podemos interactuar-con quienes interactuamos en el pasado- pero cuyos actos recordamos y repetimos; y por último, con sucesores, aquellos con los que es imposible que interactuamos pero hacia quienes podemos orientar nuestras acciones (Rizo, 2009:11).

De esta forma, la continuidad y sentido de la comunidad depende de las relaciones intersubjetivas que establecen mutuamente los creyentes, y a través de las cuales se revitalizan las creencias y rituales que caracterizan a una religión.

La comunidad religiosa ofrece a los creyentes una gran cantidad de significados que podrán incorporar al reservorio de conocimientos, a través del cual construyen una imagen sobre sí mismos, sobre los otros y sobre la realidad. Es decir, la pertenencia a la comunidad permite a los creyentes la construcción de una identidad. Si se parte además de que la religión es un sistema cultural, se deduce entonces que influye en la percepción que tienen los individuos sobre sí mismos y sobre los demás.

En efecto, al comprender la cultura como un conjunto de referentes simbólicos para interpretar el mundo, se sigue que ésta es el capital cognitivo que permite la interacción entre los sujetos y la que posibilita la formación de la identidad. Por lo tanto, cultura e identidad se encuentran estrechamente relacionados.

En este punto, para los fines de esta tesis, se retoma la definición de Gilberto Giménez sobre la identidad, comprendida como la “representación que tienen los agentes (individuos o grupos) de su posición en el espacio social y de sus relaciones con otros agentes (individuos) o grupos que ocupan posición o posiciones diferenciadas en el mismo espacio” (Giménez, 1998:152). Además, como se apuntó anteriormente, se considera que la identidad se nutre de los referentes simbólicos que aporta la cultura: “En efecto, nuestra identidad sólo puede consistir en la apropiación distintiva de ciertos repertorios culturales que se encuentran en nuestro entorno social, en nuestro grupo o nuestra sociedad” (Giménez, 2005:1).

La identidad está en constante producción, según se incorporen o eliminen elementos distintivos provenientes de la cultura. No obstante su carácter maleable, los rasgos estables que la conforman permiten establecer límites entre los sujetos: “la primera función de la identidad es marcar fronteras entre un nosotros y los otros, y no se ve de que otra manera podríamos diferenciarnos de los demás, si no es a través de una constelación de rasgos culturales distintivos” (Giménez, 2005:1).

Vista así, la comunidad religiosa es el grupo donde circulan los referentes simbólicos que singularizan a un sistema de creencias; además, funge como un referente identitario para los creyentes²⁰ y los agrupa en torno a una comunidad.

5.1 El papel de la comunidad en las experiencias de violencia

Los resultados de esta investigación muestran que del conjunto de elementos que componen un sistema de creencias, la comunidad es el más significativo. La mayoría de los creyentes encuentran en la comunidad religiosa una “segunda familia” en donde pueden recibir apoyo frente a las circunstancias adversas, como las experiencias de violencia. Cabe recordar que

²⁰ Siguiendo a Gilberto Giménez, la identidad se forma de *atributos de pertenencia* social y atributos *particularizantes* (2004:85-88). Los primeros se refieren a la pertenencia a grupos sociales tales como clase social, género, región, etc. Participar de dichos grupos implica compartir, al menos parcialmente, los modos de concebir y actuar que les son propios.

Los *atributos particularizantes* son las situaciones, objetos y personajes que conforman la trayectoria de vida: carácter, consumo, relaciones, objetos entrañables y biografía.

La comunidad religiosa forma parte de los *atributos de pertenencia* que conforman la identidad del creyente; al mismo tiempo, al estar formada por un entramado de relaciones intersubjetivas, la comunidad se inserta en la biografía del creyente y le provee de ciertos *atributos particularizantes*, como los amigos.

en el contexto de estudio la movilidad nacional implica que con frecuencia que hay una separación geográfica y la comunidad funge como familia.

La comunidad permite a los creyentes revitalizar sus creencias y fortalecer su fe, en la medida que comparten experiencias con otros miembros de la comunidad.

A decir de los creyentes entrevistados dentro del marco de nuestro trabajo, la comunidad ofrece diferentes tipos de apoyo a quienes han experimentado un episodio de violencia: espiritual, emocional, económico e incluso profesional, desde el punto de vista psicológico. De esta forma, la comunidad ofrece consejos, compañía, oración, consuelo e incluso aportaciones económicas a las personas que pasan por una experiencia de violencia. El apoyo espiritual y emocional son los que se mencionan de manera más recurrente en los tres grupos de creyentes. En particular destaca la oración, cuando se trata de situaciones como secuestros y asesinatos.

Además del apoyo emocional, espiritual y psicológico, la pertenencia a la comunidad ofrece a los creyentes la posibilidad de construir una identidad social y por ende, la demarcación de fronteras frente a quienes practican otro sistema de creencias. Asimismo, pertenencia a la comunidad resultó ser sumamente importante para los proyectos de vida de los creyentes, pues la mayoría de ellos considera relevante que su familia se involucre profundamente en actividades de la Iglesia (incluso quienes son solteros y aspiran a formar una familia).

En la siguiente página, el *cuadro 6* sintetiza algunas de estas observaciones:

Cuadro 6, La importancia de la comunidad de creyentes en las experiencias de violencia

La importancia de la comunidad de creyentes			
Sistema de creencias	Apoyo de la comunidad en las experiencias de violencia	La comunidad en la vida de los creyentes	Citas de los creyentes sobre la importancia de la comunidad
CATÓLICOS	Económico: no necesariamente para quienes han padecido violencia, sino otras situaciones (como la necesidad de asistencia médica). Espiritual: oración Emocional: visitas, compañía	Como referente de identidad Como elemento relevante en el proyecto de vida	“La comunidad es muy solidaria en el aspecto de manifestarse con oración y cercanía” “Si uno tiene la oportunidad como cristiano de formar a sus hijos en los valores religiosos, es mucho más seguro para que no tuerzan el camino” “Convivir con otras personas con nuestros mismo ideales sirve de apoyo mutuo [...] y de testimonio para los demás” “Hay que acercar a nuestros hijos a Dios”
EVANGÉLICOS	Económico: a veces la comunidad de creyentes coopera con dinero para solventar la necesidad de algún creyente Emocional: consejos Espiritual: oración por quienes experimentaron violencia Psicológico: apoyo profesional (talleres, consultas) a quienes padecen violencia y otros problemas	Como elemento relevante del proyecto de vida Como referente de identidad	Sobre la reposición que hizo la comunidad de los instrumentos robados al grupo de alabanza: “Nosotros ya no gastamos ni un centavo en lo robado” “Se pidió oración porque habían secuestrado al primo de un congregante” “Es muy hermoso el saber que hay el apoyo primeramente de Dios y después de todos los hermanos” “En mi familia está definido [...] que todos tenemos que estar involucrados en alguna actividad de la Iglesia” Sobre el sentimiento de paz y armonía al congregarse: “Me da seguridad el compartir con otros creyentes el mismo sentir” Sobre los jóvenes: “Se les lleva a tener una identidad en Cristo” “Somos una comunidad y no podemos nada más cerrarnos a nosotros, sino aprender a actuar en nuestra ciudad” Sobre otros congregantes “Son mis hermanos y los aprecio”, “Son personas importantes en mi vida”
TESTIGOS DE JEHOVÁ	Económico: no necesariamente para quienes han padecido violencia, sino otras, necesidades específicas de la comunidad Emocional: visitas, compañía, consejos Espiritual: consejos bíblicos	Como referente de identidad Como elemento relevante del proyecto de vida	“Nos unimos para recaudar fondos de apoyo monetario [...] Como hermanos damos apoyo espiritual y material” “El convivir con mis hermanos [...] es como una terapia” “El salir a compartir de Jehová, aunque nos rechacen [...] pero al que rechazan es a Jehová, no a nosotros” “Al atravesar momentos difíciles podemos contar con la ayuda de nuestros hermanos, en sentido emocional, material, económico”

En el caso de los católicos y evangélicos, el apoyo predominante fue el espiritual y el emocional. Cabe destacar que la comunidad evangélica se distingue por ser la única en ofrecer apoyo psicológico formal no sólo a quienes experimentan eventos relacionados con la violencia, sino otro tipo de sucesos conflictivos. Los creyentes evangélicos refieren que en su comunidad hay asesoría psicológica profesional; además, se llevan a cabo talleres y actividades con la finalidad de ayudar a quienes pasan por experiencias difíciles, aunque esto no significa que el afán evangelístico no esté presente.

Los creyentes católicos conceden una importancia considerable a la comunidad en tanto grupo mediante el cual se refuerzan los valores espirituales; no obstante, se muestran críticos en torno a algunas circunstancias que parecen afectar la armonía de la comunidad, como las envidias y la ambición.

El caso de los Testigos de Jehová resulta significativo en términos de cómo la comunidad de creyentes construye una identidad que los distingue de quienes no comparten su sistema de creencias.

Para concluir, la comunidad es el grupo mediante el cual las creencias y rituales circulan generacionalmente, vinculando a los creyentes en una tradición religiosa que los identifica como un linaje. A través de la interacción, los creyentes incorporan los elementos simbólicos que los identifican como evangélicos, católicos o Testigos de Jehová; además, por medio del sentido de pertenencia y el apego a la religión que practican, los creyentes pueden extender sus afectos, simpatías, intenciones y deseos no solamente hacia los contemporáneos, sino a los sucesores, como ocurre en los casos donde los creyentes solteros desean “educar” a sus hijos bajo las directrices de sus sistemas de creencias.

CAPÍTULO VI

EL APOYO DE LA INSTITUCIONES RELIGIOSAS ANTE LAS EXPERIENCIAS DE VIOLENCIA

En este último apartado de análisis, se describe cómo cada sistema de creencias, en virtud de sus características institucionales, despliega acciones específicas en torno a la problemática de la violencia; o bien, apoya de formas diversas a los creyentes que han experimentado un episodio de violencia.

Así pues, siguiendo el análisis de Kurtz, la institución es el tercer elemento que compone un sistema de creencias (2007). La institución religiosa legitima el sistema de creencias en la medida que oficializa sus narrativas y rituales. De esta forma, los aspectos centrales de un sistema de creencias no son azarosos ni se sitúan en la contingencia, sino que son administrados de forma recurrente para asegurar su conservación y regular su expresión a lo largo del tiempo. Kurtz destaca esta característica de la institución cuando expone: “Religious traditions do not exist in isolation but are institutionalized and often highly bureaucratized” (Kurtz, 2007:82).

La dimensión institucional resguarda las creencias y rituales de modificaciones abruptas e interpretaciones que atenten contra el núcleo original de los sistemas de creencias: “Religious institutions create a base from which religious beliefs and practices can have regularity over time. Indeed, the provision of continuity is the very essence of institutionalization” (Kurtz, 2009: 83).

Si los sistemas de creencias se componen de elementos simbólicos que vinculan intersubjetivamente a los creyentes a lo largo del tiempo, y si dichos elementos cambian de manera continua, entonces el ámbito institucional de la religión resulta especialmente relevante para comprender su permanencia. El control institucional –cuya manifestación concreta es observable en las reglas y normas- modula las transformaciones que se producen en los sistemas de creencias.

La dimensión institucional del sistema de creencias se encarna en la figura de los líderes. En efecto, si la religión es analizada desde la perspectiva de los campos (como se propuso en el capítulo 2), es indispensable la presencia de agentes investidos de autoridad cuya función es regular la producción de capitales que dinamizan la estructura del campo.

De hecho, la conformación misma del campo religioso demanda la existencia de especialistas que, a diferencia de los creyentes laicos, poseen la capacidad de manipular el capital religioso que es valorado en el campo: “La constitución de un campo religioso está acompañada por un desposesión del capital religioso de los laicos en beneficio del cuerpo de especialistas que producen y reproducen un corpus deliberadamente organizado de saberes secretos” (Dianteill y Löwy, 2009:181).

Los sistemas de creencias, por lo tanto, son regulados a partir del control institucional que se explicita en reglas y normas, y que se exhibe simbólicamente en los agentes que poseen la facultad de legitimar o sancionar los significados del campo religioso, y de demarcar sus límites.

6.1 El papel de la institución en las experiencias de violencia

Por esta razón, en este trabajo se toma como referencia el posicionamiento de los especialistas en la gestión de los *bienes de salvación* –pastores, sacerdotes y siervos ministeriales- como un indicador del aspecto institucional de los sistemas de creencias.

Para explorar la dimensión institucional no se recurrió directamente a la Biblia y la literatura relevante de cada sistema de creencias (como las revistas *¡Despertad!* y *Atalaya*, en el caso de los Testigos de Jehová) puesto que el propósito de este trabajo no es realizar la exégesis de estos textos, sino conocer la forma en la que los especialistas de cada uno de los sistemas de creencias explican el fenómeno de la violencia. De manera más concreta, en este apartado de la investigación se explora, a través de la perspectiva de los líderes, las acciones que la institución religiosa lleva a cabo con la finalidad de enfrentar la violencia, o bien los elementos que proporciona a los congregantes para sobrellevar una experiencia de violencia.

En el *cuadro 7* de la siguiente página se muestra la interpretación que los líderes religiosos expresan en torno al fenómeno de la violencia:

Cuadro 7, Las interpretaciones de los líderes sobre la violencia

INTERPRETACIONES SOBRE LA VIOLENCIA			
Sistema de creencias	Definición	Causas	Citas de los líderes sobre la violencia
CATÓLICOS	<p>Todo aquello que lastime a terceros</p> <p>Un pecado grave</p> <p>Un problema con raíces espirituales, pero que también es causado por problemáticas sociales</p>	<p>Pérdida de valores</p> <p>Pérdida del “sentido de la vida”</p> <p>Desintegración familiar</p> <p>La migración, que puede generar condiciones de pobreza que orillan al ejercicio de la violencia y a incurrir en la delincuencia</p> <p>Consumo de drogas</p> <p>Impunidad y corrupción</p>	<p>“El gobierno da muchísima apertura a que la violencia en México se siga dando, porque quieren acabar con la violencia pero a la vez están tapando la moral, están tapando los valores, están acabando con la familia”</p> <p>“Tenemos el país más corrupto [...] que ha aceptado el aborto, que quiere aceptar la eutanasia, que quiere aceptar un matrimonio gay, que acepta y quiere que la marihuana sea legal”</p> <p>“Si de verdad las familias se dieran cuenta del trabajo que ellos tienen, que atendieran a sus hijos, que les dieran su espacio, te puedo asegurar que los hijos lo último que iban a pensar es en ser sicarios, es en ser asesinos, sino en ser alguien de bien”</p>
EVANGÉLICOS	<p>Todo aquello que altera la integridad e intimidad de cualquier ser humano</p> <p>Pecado</p> <p>Tendencia de las personas que no se han “convertido”</p> <p>Una señal de los “últimos tiempos”</p>	<p>Ausencia de Dios en la vida de las personas</p> <p>Egoísmo</p> <p>Pobreza</p>	<p>Sobre lo que expresa la Biblia en torno a la violencia como signo distintivo de los “últimos tiempos”:</p> <p>“[La Biblia dice que] vendrán tiempos peligrosos, que las cosas van a ir haciéndose cada vez peor y habla de egoístas, habla de ensimismados, gente ambiciosa, orgullosa, gente llena de maldad, y creo que eso lo estamos viendo de alguna manera; es el producto de una sociedad sin Dios, y creemos que pueda ir de mal en peor”</p>
TESTIGOS DE JEHOVÁ	<p>Un “fruto de la carne” (Gálatas 5:19-22)</p> <p>Una señal de los “últimos tiempos” (Apocalipsis 12:7)</p>	<p>La influencia de Satanás en la sociedad y el gobierno</p> <p>Falta de amor en las personas</p>	<p>Refiriéndose a la violencia: “Son cosas que deben suceder”</p> <p>“Dios traerá finalmente la justicia”</p> <p>“El diablo está extraviando a la gente”</p> <p>“El diablo está detrás del sistema”</p>

Como puede apreciarse, las definiciones que los líderes religiosos ofrecen sobre el significado de la violencia y sobre sus causas no distan mucho de las que proporcionaron los creyentes. Los líderes católicos insisten en atribuir el incremento de la violencia a una “pérdida” de los valores tradicionales y la desintegración familiar, aunque también señalan condiciones sociales como la migración, la pobreza, la corrupción y la impunidad. Es

interesante observar que únicamente en el caso de los católicos se menciona la responsabilidad del Estado en el incremento de la violencia.

En el caso evangélico, los líderes, apoyándose en varias citas bíblicas (por ejemplo 2 de Timoteo 3:1-10) insisten en que la violencia es un fenómeno que habría de manifestarse antes de la Segunda Venida de Cristo, y es una expresión de la naturaleza pecaminosa del hombre. Sin embargo, también mencionan de forma tangencial algunos condicionantes sociales que inciden en el despunte de la violencia, como la pobreza.

El matiz notablemente escatológico es la característica principal de las interpretaciones del líder de los Testigos de Jehová. La violencia es un pecado y una característica de la naturaleza caída del hombre; además, es un signo vaticinado por numerosas profecías sobre el fin de los tiempos, cuando Jehová eliminará la maldad (la violencia es caracterizada como maldad, en tanto expresión de la naturaleza caída del hombre) y la injusticia. Mientras tanto, la violencia es una especie de mal difícilmente eludible, pues es una manifestación profética del fin de los tiempos. Además, cabe señalar que de los líderes de los tres sistemas de creencias, el Testigo de Jehová enfatiza la influencia satánica en la sociedad y en el gobierno como una de las causas centrales de la violencia.

Se observa, por lo tanto, que en el caso de los Testigos de Jehová el origen de la violencia se encuentra desvinculado del campo social. Esta será una de las principales diferencias entre los Testigos de Jehová y los católicos y evangélicos. Esto significa que si bien la sociedad es el espacio de acción de Satán, el origen y causas de la violencia son exteriores al ámbito social. Este hecho, junto con el carácter escatológico que adquiere la violencia en este sistema de creencias (como ya se explicó, la violencia es una manifestación profética del fin de los tiempos) apunta a que no parece existir ningún margen de acción para el individuo –o la sociedad- en la lucha contra la violencia. Uno de los entrevistados se refiere a este punto cuando afirma, al preguntársele sobre la oración en su comunidad religiosa: “La violencia es un suceso que se está cumpliendo; no podemos pedir que se quite pues seguirá habiendo”. De esta forma, la acción humana –y por ende la de las instituciones religiosas- se limitará al apoyo espiritual o material que puedan ofrecer los congregantes a quienes han padecido una experiencia de violencia.

Tal como se apuntó en el capítulo 3, las representaciones de un sistema de creencias repercuten en los rituales y en las formas de actuar frente a situaciones específicas. De ahí que las interpretaciones que dan los líderes sobre la violencia se traduzcan en formas de acción específica dentro de sus comunidades religiosas.

Dentro de este repertorio de acciones, destacan las encaminadas a ofrecer apoyo emocional y espiritual a quienes han padecido violencia, acompañándolos, dándoles consejos y recomendado observar la experiencia de violencia a través de las creencias que caracterizan a cada religión.

En tanto los líderes son los agentes que resguardan los significados que se producen al interior del sistema de creencias, en muchas ocasiones sancionan algunas conductas que contradicen sus convicciones religiosas.

En la siguiente página, el *cuadro 8* expone las formas de actuación de los líderes frente a la violencia:

Cuadro 8, *Los ministros religiosos y las experiencias de violencia*

Los ministros religiosos y las experiencias de violencia		
Sistema de creencias	La actuación de los ministros frente a la experiencia de violencia	Citas de los líderes sobre la actuación de los creyentes frente a la violencia
CATÓLICOS	<p>Tratar de transformar la vida de las familias</p> <p>Promover la evangelización</p> <p>Enseñara a las víctimas de la violencia a observar su experiencia a través de las creencias</p> <p>Ofrecer la ayuda de un grupo de duelo</p> <p>Orar por las víctimas</p> <p>Instar a vivir en conformidad con los valores cristianos</p> <p>Tratar de cercar a Dios a las víctimas, y de hacerles comprender que Dios no tuvo la culpa de la experiencia de violencia</p> <p>Perdonar a los agresores</p> <p>Enseñar a los creyentes a que busquen la paz</p> <p>Amar al prójimo, aun si éste nos violenta</p> <p>Promover la unión familiar</p>	<p>“Si de verdad queremos un cambio en el país, sin violencia, tenemos que trabajar desde las familias; eso lo sabe la iglesia”</p> <p>“Es una misión permanente en donde al estilo Testigos de Jehová, estamos saliendo a las calles a invitar a la gente a que, como católica, a que se acerquen a la iglesia”</p> <p>Sobre la labor del sacerdote con quienes experimenta violencia:</p> <p>“Hacerles ver que hay esperanza, y que nosotros como cristianos tenemos que buscar siempre lo positivo de las cosas”</p>
EVANGÉLICOS	<p>Orar por quienes experimentan la violencia</p> <p>Orar por la conversión de los agresores</p> <p>Ofrecer consuelo y compañía a las víctimas</p> <p>Sugerir el recurso de la denuncia, salvo en situaciones delicadas como el secuestro</p> <p>Buscar la conversión de los pecadores</p> <p>Instar a otros miembros de la congregación a que visiten y oren por la familia afectada por la violencia</p> <p>Tratar de comprender al agresor y perdonarlo</p> <p>Enseñara a las víctimas de la violencia a observar su experiencia a través de las creencias</p> <p>Ofrecer consejería</p> <p>Ofrecer ayuda psicológica profesional</p> <p>Participar en marchas en contra de la violencia (“Marcha para Jesús”)</p> <p>Promover la evangelización y la conversión</p>	<p>“Piden intervención de que estemos orando, pero piden discreción, nos dicen: <i>por favor no digan nada, estoy viniendo con usted porque quiero que nos ayude a estar pidiendo a Dios por el familiar secuestrado, pero no queremos que lo publique</i>”</p> <p>“Si hubo el apoyo de nosotros como ministros: estar ahí atentos, cerca de la familia, dando palabras de aliento, de consuelo, oración, y convocando a otros congregantes a orar”</p> <p>“Dios me ha perdonado y porque Dios me perdonó tengo la capacidad de decidir perdonar”</p> <p>“Que haya otros miembros de la iglesia visitándoles, acompañándoles, estando ahí con ellos, es parte de lo que hay que enseñar”</p> <p>Sobre la Marcha para Jesús: “entonces es una especie de oración por la ciudad, por la seguridad y la salvación del tijuaneño”</p> <p>Sobre la misión o responsabilidad de la iglesia frente a la violencia:</p> <p>“ser más dinámicos en el esparcimiento del mensaje de la biblia porque a medida que más gente conozca de Dios sabemos que la violencia disminuirá”</p>
TESTIGOS DE JEHOVÁ	<p>Afirmarse en las enseñanzas de la Biblia</p> <p>Practicar los frutos del espíritu, algunos de los cuales son la paz y el autodomínio (Gálatas 5:19)</p> <p>Observar cualquier experiencia a la luz de la Biblia</p> <p>Esforzarse en la predicación, ante la inminencia del “fin”</p> <p>Buscar que las personas conozcan la Biblia</p> <p>Perdonar a los agresores</p> <p>No buscar la venganza</p>	<p>“Hay que estar alertas, la señales ya están cumplidas”</p> <p>“Por eso predicamos a las personas”</p> <p>“Si seguimos su enseñanzas vamos cambiando poco a poquito”</p> <p>“Tratamos de que la gente vaya aprendiendo”</p> <p>“Hay que perdonar incluso al agresor”</p> <p>“Si amas a una persona no vas a agredirlo”</p>

Las formas en que los líderes tratan los problemas relacionados con la violencia atienden, en términos generales, a las creencias que practican, destacando por tanto la desvinculación del ámbito social por parte de los testigos. Asimismo es interesante observar la realización de acciones con gran visibilidad dentro del espacio público por parte de los evangélicos. En los tres grupos destaca el perdón como la acción predominante que los líderes tratan de promover.

De manera específica, los líderes católicos reconocen que la problemática de la violencia requiere que la Iglesia Católica redoble esfuerzos en cuanto al acercamiento que tiene con los fieles, especialmente ante el panorama de la desintegración familiar. Desde el punto de vista institucional, la misión o papel de la Iglesia Católica ante la violencia es la promoción y resguardo de los valores tradicionales, el acercamiento a las personas y la búsqueda de los miembros más alejados.

Estas acciones guardan correspondencia con las aspiraciones de los creyentes católicos entrevistados, quienes consideran que la oferta principal de la iglesia es el apoyo espiritual y emocional (ante una experiencia de violencia, la gente encuentra paz y consuelo en la iglesia). Sin embargo, dicho apoyo a veces no es ofrecido por los sacerdotes, sino por otros creyentes de la comunidad.

De esta forma, desde el punto de vista de los creyentes, la Iglesia debe volver a su “esencia” y comprometerse con la predicación del Evangelio, dejando la política de lado. Al referirse a este punto, uno de los entrevistados señaló: “La iglesia tiene que regresar a su esencia; significa olvidarse de las cosas materiales, no meterse en política, tomar el ejemplo de Jesús misionero y dedicarse a eso, a difundir el evangelio”.

Por otro lado, algunos creyentes se mostraron críticos hacia algunos aspectos de la Iglesia católica que, según ellos, podrían generar el desencanto y el consecuente alejamiento de las personas de institución religiosa. Este punto guarda congruencia con el argumento de que el alejamiento entre la iglesia y los creyentes incide en la pérdida de valores y la desintegración familiar, y de que en última instancia estos factores precipitan la violencia.

De manera específica, algunos creyentes católicos critican duramente la actuación de algunos sacerdotes -especialmente de los pederastas- y señalan la necesidad de formas renovadas para acercar a la gente a la Iglesia. La siguiente cita de un creyente es ilustrativa

para ejemplificar estas críticas: “Ahorita hay mucha gente que rechaza la iglesia cuando ve la forma en que algunos jerarcas se manifiestan, actúan y viven; el problema de la pederastia, por ejemplo, son cosas que afectan a la Iglesia”

Al igual que los sacerdotes católicos, quienes refieren casos de personas que se han acercado a ellos buscando consuelo por el secuestro o asesinato de algún familiar, los ministros evangélicos señalan distintas experiencias de violencia acontecidas a algunos miembros de su comunidad, destacando también los casos extremos de secuestro y asesinato.

En estos casos, la actuación del líder se concreta en ofrecer compañía y consuelo a quienes han padecido violencia. El recurso de la oración también es importante en estos casos, incluso los líderes instan a la comunidad de creyentes para que se unan y oren por los afectados.

Cabe destacar que la comunidad evangélica y la comunidad católica ofrecen talleres para quienes experimentan situaciones adversas. Los católicos cuentan con un grupo que ayuda a las personas que están pasando por un duelo; los evangélicos cuentan con talleres, apoyo psicológico profesional y un “ministerio carcelario”, que consiste en realizar visitas regulares a los presos, a quienes se les predica el Evangelio.

Un punto importante es que los líderes evangélicos enfatizan la experiencia de conversión en el tratamiento a las personas que han padecido violencia; cuando se trata de personas que no son evangélicas, la ayuda consiste principalmente en la oración, pero la invitación a la conversión está presente. De hecho, tanto los creyentes como los líderes evangélicos coinciden en que la misión principal de la iglesia y los creyentes –sobre todo ante el panorama de violencia- es la divulgación del Evangelio y la conversión de las personas. En la medida que ambas cosas ocurran, la violencia disminuirá, pues consideran que la experiencia de conversión transforma a las personas.

Un fenómeno semejante ocurre en el caso de los Testigos de Jehová. Tanto los creyentes como el líder entrevistados refieren que su labor es comprometerse con la predicación ante la circunstancia de que se viven los “últimos tiempos”. Los líderes también enfatizan la experiencia de la conversión como una forma de disminuir la violencia, en la medida que quienes deciden integrarse formalmente a su institución religiosa aprenden a ser personas que viven en conformidad con enseñanzas de la Biblia.

Por ello, la mayor parte de las actividades de este grupo se encaminan a la enseñanza y a la predicación de casa en casa.

Para cerrar este apartado, puede concluirse que los resultados muestran cómo al interior de los sistemas de creencias ciertas formas de actuación son alentadas quienes representan institucionalmente a dichos sistemas. Frente a las experiencias de violencia, se promueve el perdón, la empatía, el acercamiento para ofrecer consuelo, la predicación, la enseñanza, las marchas y la denuncia en ciertos casos; mientras, otras formas de actuación son sancionadas, especialmente la venganza.

Todas estas formas de reaccionar frente a la violencia encuentran sus raíces en los modos de obrar que se consideran legítimos al interior del sistema de creencias. Es decir, lo institucional termina por ser aprehendido por el sujeto; así, las pautas institucionales perfilan la subjetividad del creyente y éste tiende a legitimarlas en la medida que las reproduce en su mundo de vida. Berger explica así esta característica: “El individuo encuentra las instituciones como *datos* de su propia conciencia. Los programas institucionales establecidos por la sociedad tienen realidad subjetiva en forma de actitudes, motivos y proyectos de vida” (1969:30)

En este sentido, vale la pena destacar algunas distinciones entre los sistemas de creencias respecto a las acciones que emprenden con respecto a la violencia. Los católicos y los evangélicos sí conceden un margen de acción al sujeto en torno a la disminución de la violencia; es decir, a través de ciertas acciones, los creyentes pueden participar en la transformación de la sociedad, incidiendo en la disminución de la violencia. En contraste, los Testigos de Jehová, para quienes el origen de la violencia es supraterráneo, conceden escaso margen de acción a los sujetos con relación a la disminución de la violencia, de manera que las acciones se encaminan prioritariamente al acompañamiento para quienes la sufren, y al proselitismo, con el fin de preparar el fin del sistema y la venida del reino de Dios.

Finalmente, al establecer límites entre lo legítimo y válido, con respecto a lo reprobable, la institución religiosa preserva, con mayor o menor rigor, el núcleo de las creencias y rituales. Sin embargo, el control y regulación institucional se expresa en grados variables, puesto que las creencias y rituales son construcciones culturales que emergen en

contextos específicos, sometidos a continuas modificaciones por parte de quienes los practican.

El punto anterior es importante cuando se trata de comprender cuáles deben ser las acciones que las iglesias deben llevar a cabo con respecto al fenómeno de la violencia; es decir, de qué manera y mediante cuáles estrategias deberían responder a esta problemática.

Esta consideración tendrá un impacto notable en las formas en que las iglesias ofrecen directrices a los creyentes para actuar cotidianamente respecto a una amplia gama de escenarios, incluido el de la violencia. Además de las implicaciones éticas en la conducta de los creyentes, considerar el impacto de la violencia implica la necesidad de estrategias para relacionarse con la sociedad, toda vez que la mayor parte de las creencias y enseñanzas de católicos, evangélicos y Testigos de Jehová apuntan al perdón, la reconciliación y la empatía.

CONCLUSIONES

Antes de desarrollar las conclusiones a las que se llegó mediante este trabajo, conviene recordar los objetivos de esta investigación. En términos generales, el objetivo primordial es explorar cómo los creyentes recurren a distintas dimensiones de los sistemas de creencias –tales como la comunidad, los rituales y la institución- para interpretar y actuar ante el fenómeno de la violencia urbana en Tijuana. Como se mencionó en el apartado teórico, dado que la aprehensión de esquemas interpretativos y su objetivación en forma de prácticas toman lugar en escenarios cotidianos, el enfoque retomado para abordar el objeto de estudio es la fenomenología sociológica. En concordancia con la naturaleza epistemológica de esta postura teórica, se recurrió a la metodología cualitativa –específicamente a la entrevista- para explorar los significados que los creyentes construyen sobre la violencia en espacios cotidianos.

Como se explicó en la introducción de este trabajo, la categoría de *usos* hace referencia a los modos en que los creyentes utilizan las enseñanzas, los rituales y los recursos simbólicos de su religión para interpretar y afrontar la violencia. De esta manera, a través de esta investigación pudo observarse la diversidad de usos que católicos, evangélicos y Testigos de Jehová hacen de sus sistemas de creencias, con respecto a experiencias de violencia acontecidas a ellos mismos, a familiares o amigos.

El fenómeno de la violencia ha afectado la vida de los creyentes de diferentes maneras; la mayoría de ellos han sentido ira y frustración ante las experiencias de violencia más recurrentes, como el robo, la extorsión, y en menor medida, el secuestro y el asesinato. Ante este tipo de situaciones, recurren a su religión en busca de apoyo emocional y espiritual principalmente.

La religión, como sistema cultural, les proporciona a los creyentes un repertorio de significados para comprender al mundo; además, les ofrece orientaciones prácticas sobre cómo actuar ante ciertos aspectos de la realidad, en este, caso, la violencia. En la medida en que aporta tales elementos, puede convertirse en un sistema de apoyo para las personas que han sufrido una experiencia de violencia.

Cabe destacar que a lo largo de la investigación se constató que las creencias -contenidas en libros sagrados y en revistas institucionales, desplegadas en la conducta

cotidiana, cristalizadas en los rituales y gestionadas por los ministros- son uno de los tantos recursos mediante los cuales los sujetos interpretan qué es la violencia, por qué acontece y de qué forma el creyente debe hacerle frente.

Sin embargo, dado que el interés central de esta investigación es el uso que los creyentes dan a sus sistemas de creencias, y no específicamente a otros insumos del mundo secular, los resultados que se presentan a continuación sintetizan cómo los creyentes recurren a cada dimensión de los sistemas de creencias en busca de interpretaciones y pautas de actuación en torno a la violencia.

De esta manera, a continuación se expone una síntesis general –esto es, contemplando los tres sistemas de creencias- sobre las formas en que los sistemas de creencias suministran representaciones y sugerencias prácticas acerca de la violencia:

a) Las **creencias** religiosas se combinan con otros recursos para explicar la naturaleza y causas de la violencia. De esta forma, las explicaciones combinan *teodiceas* con interpretaciones que apuntan a factores sociales y económicos como causas de este fenómeno.

No obstante las emociones iniciales son de enojo, frustración y temor, en términos generales existe concordancia entre las creencias de los sujetos y las formas de reaccionar ante episodios de violencia, que incluyen: el perdón, la confianza en Dios, la ayuda a quienes padecieron la violencia, la empatía hacia las víctimas y el deseo de compartir sus creencias a los demás (incluyendo a los agresores).

Sin embargo, también hubo algunos creyentes que manifestaron cierta inconformidad hacia la manera en que la iglesia se dirige con respecto a la violencia; este grupo considera que la iglesia debe vincularse más con la sociedad, e incluso reinterpretar algunas enseñanzas bíblicas a la luz del contexto actual.

De manera concreta, los creyentes utilizan textos bíblicos o revistas de la institución, recomendaciones de los líderes o enseñanzas aprendidas en los grupos de oración/estudio para explicar qué es, por qué existe e incluso cómo recuperarse de una experiencia de violencia.

b) Los **rituales**, como prácticas recurrentes a través de las cuales se revitalizan las creencias, son llevados a cabo por los creyentes con la finalidad de dar solución a situaciones específicas, como en el caso de la violencia.

Los más socorridos son la oración, la lectura de la Biblia, la asistencia a los servicios religiosos y las labores proselitistas. Recurrir a cada uno de ellos tiene que ver con las creencias de cada religión: así, habrá grupos de creyentes que enfatizan la importancia de la oración como un medio para “pedir” a Dios por las víctimas o el cese de la violencia; otros subrayarán la experiencia de la conversión como el proceso a través del cual la vida del sujeto se “transforma” radicalmente; mientras que algunas más se comprometerán con las labores proselitistas, como una forma de acercar a las personas al conocimiento “verdadero”.

c) De los elementos que conforman un sistema de creencias, la **comunidad** es el más significativo en la vida de los creyentes. A través de las relaciones intersubjetivas que establecen los miembros de la comunidad, éstos se articulan alrededor de una tradición religiosa en la que comparten elementos simbólicos, tales como las creencias y los rituales

La comunidad, pues, es el ámbito donde se dinamizan, a través de procesos de interacción, los significados concernientes al sistema de creencias. Dado que este proceso se vincula con la formación de un linaje de creyentes, la comunidad también les permite a éstos la construcción de una imagen sobre sí mismos y sobre los demás, demarcando fronteras entre el *nosotros* y los *otros*.

Además de esta importante función identitaria, la comunidad ofrece a los creyentes una red de relaciones que forma parte importante de su biografía incanjeable. Por tal motivo, los creyentes que se identifican con una tradición religiosa pueden conceder una importancia considerable a las creencias en su proyecto de vida. Por ejemplo, la mayoría de los creyentes ocupan gran parte de su tiempo en actividades de la iglesia; de igual forma, consideran relevante que sus hijos se involucren con la comunidad.

Por estas razones, la comunidad es el ámbito hacia donde se dirigen los creyentes cuando experimentan sucesos vinculados con la violencia. Las relaciones entre creyentes forman redes solidarias que ofrecen apoyo espiritual y emocional hacia quienes han padecido violencia.

d) La dimensión **institucional** de un sistema de creencias se vive de forma diferencial, de manera que la regulación de las creencias, prácticas e incluso experiencias religiosas es variable.

Hay sistemas de creencias –como el evangélico, y en menor medida el católico- en donde se privilegia la experiencia íntima sin la necesidad de una regulación institucional rigurosa. De igual forma, existen otros donde el apego a las normas que orientan las definiciones de lo legítimo e ilegítimo es más acentuado.

Así pues, en virtud de que la institución regula las experiencias, gestiona los significados relevantes para el sistema de creencias y orienta la conducta de los creyentes, también incide en las distintas maneras en que la violencia se interpreta y se vive.

Por esta razón, los sujetos comprenden que existe un “deber ser” del creyente, que se pone a prueba en las situaciones de violencia. Los líderes alientan esta estructura modelo, lo que se traduce pragmáticamente en un desplegado de formas de actuar ante dicho fenómeno; por ejemplo, talleres para ayudar a quienes padecen violencia, oraciones por la ciudad o manifestaciones (marchas) en el espacio público, a manera de protesta contra la violencia.

A continuación, se describe de forma más específica cómo cada grupo de creyentes interpreta la violencia, así como los rituales y acciones que llevan a cabo con miras a sobrellevar una experiencia de violencia propia o ajena:

a) Los católicos

Los creyentes católicos interpretan la violencia como un problema causado primordialmente por factores sociales como la pobreza y la corrupción; sin embargo, estos factores, de orden estructural, inciden en ámbitos más cotidianos, provocando desintegración familiar y una progresiva pérdida de los valores.

Ante este panorama, la labor de la iglesia (según manifestaron los sacerdotes) debe consistir en buscar el acercamiento a la comunidad y la promoción de los valores como el perdón y el amor al prójimo.

Para interpretar la violencia, los católicos recurren a discursos provenientes de la Biblia, el catecismo, y las encíclicas; asimismo, la oración y la asistencia a la misa y a grupos de enseñanza son las prácticas que les ayudan a atravesar la experiencia de violencia.

b) Evangélicos

Además de otros discursos que apuntan más bien a aspectos sociales, los creyentes evangélicos utilizan la Biblia como recurso principal para interpretar la violencia, a la cual

comprenden como un problema que tiene causas espirituales (es el cumplimiento de una profecía, es una manifestación de la “maldad” del mundo, y es una expresión de la naturaleza “caída” del hombre).

Las acciones de los creyentes frente a la violencia guardan relación con el núcleo de creencias que los identifican. De esta manera, la experiencia de conversión es sumamente relevante, pues desde el punto de vista evangélico, a través de este proceso el sujeto es “transformado” y se compromete a vivir en concordancia con los preceptos que regulan éticamente a la comunidad de creyentes.

Al igual que en el caso católico, los creyentes evangélicos recurren a la lectura de la Biblia, la asistencia a los cultos dominicales y grupos de enseñanza como medios para incorporar recursos que les ayuden a resolver situaciones cotidianas, incluso aquellas cuya naturaleza podría suponer un riesgo para su estabilidad emocional e integridad física, como la violencia.

Cabe destacar que además de los recursos presentes en católicos y Testigos de Jehová, los evangélicos realizan actividades que tienen como objetivo vincularse con la sociedad y contribuir, aun de forma tangencial, a la disminución de la violencia. Entre estas actividades destacan las visitas a los presos, los desayunos para las esposas de los policías y las marchas a favor de la paz.

c) Testigos de Jehová

El carácter escatológico signa las interpretaciones y las acciones con referencia a la violencia de los Testigos de Jehová. Tanto los creyentes como el líder enfatizan que el incremento de violencia es un distintivo de los “últimos tiempos”. Así, la violencia es tanto una manifestación pecaminosa del hombre como un fenómeno presente en las profecías bíblicas.

Los Testigos de Jehová, igual que los católicos y evangélicos, recurren a la Biblia como recurso central para explicar la violencia y para construir formas de acción frente a la misma. Además, comparten con los evangélicos el apremio por la divulgación de la “Palabra de Dios”, labor que realizan a través de la predicación de casa en casa y de la enseñanza en pequeños grupos.

En estrecha concordancia con sus creencias, las acciones con respecto a la violencia llevadas a cabo por este grupo se enfocan principalmente en la enseñanza y la predicación

en el espacio público. De hecho, ninguno de los informantes consideró necesaria la elaboración de otras estrategias, a nivel institucional, para hacer frente al fenómeno de la violencia.

Por otro lado, puede concluirse que la pertenencia a la comunidad es elemento más significativo para afrontar las situaciones de violencia en el caso de católicos y protestantes. Los testigos de Jehová, si bien aprecian el apoyo que puede ofrecer la comunidad en una experiencia de violencia, consideran que el apego a las enseñanzas bíblicas es el recurso más importante para esta clase de situaciones.

Resta añadir que a través de esta investigación fue posible construir y observar empíricamente la relación entre la religión y las diversas interpretaciones y acciones que los creyentes construyen acerca de la violencia. De manera específica, pudo apreciarse la variedad de formas en que los creyentes acuden a las dimensiones de la religión –creencias, rituales, comunidad e institución- para dar sentido y elaborar estrategias de acción frente al fenómeno de la violencia en Tijuana.

Sin embargo, los alcances de la perspectiva teórica y la estrategia metodológica de este trabajo tienen algunos límites. De manera puntual, el concepto de religión propuesto por Berger permite observar únicamente a los creyentes más “tradicionales”; es decir, a aquellos que se mueven dentro de sistemas de creencias con márgenes institucionales identificables. Por lo tanto, queda fuera de su alcance ese otro tipo de creyentes que se caracteriza por transitar entre los sistemas de creencias y que reconstruye continuamente su identidad religiosa, retomando elementos distintivos de cada sistema de creencias, según sus necesidades o deseos.

Asimismo, el marco teórico-metodológico de esta investigación no permite apreciar la disputa que se produce entre los diversos sistemas de creencias, los cuales compiten entre sí por la posesión y gestión de los bienes de salvación. De manera aun más específica, el enfoque teórico y la metodología de esta investigación impiden analizar cómo los marcos interpretativos de la religión entran en competencia con aquellos que provienen de ámbitos sociales seculares.

De esta forma, esta investigación abre algunas interrogantes que se quedarán en el tintero: ¿De qué manera los creyentes “peregrinos” construyen sus interpretaciones y acciones respecto a la violencia? ¿Cómo se produce la competencia entre los significados

seculares sobre la religión, y aquellos que provienen del ámbito religioso? ¿Qué expresiones adquiere esta disputa simbólica por significar socialmente la violencia? Y por último: ¿Cuáles son las consecuencias que tiene esta disputa para la vida social?

BIBLIOGRAFÍA

Álvarez-Gayou Jurgenson, Juan Luis, 2009, *Cómo hacer investigación cualitativa. Fundamentos y metodología*, México, Paidós.

Arteaga, Nelson, 2003, “El espacio de la violencia: un modelo de interpretación social”, *Sociológica*, núm.52, año 18, pp.119-145.

Disponible en: <http://www.revistasociologica.com.mx/pdf/5205.pdf>

Bauman, Zygmunt, 2007, *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*, México, Tusquets.

Berger, Peter L., 1969, *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*, Buenos Aires, Amorrortu.

Berger, Peter L y Thomas Luckmann, 2006, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu.

Bernard H., Russell, 1988, *Research Methods in Cultural Anthropology*, United States of America, SAGE Publications.

Blair, Elsa, 2004, “Mucha sangre y poco sentido: la masacre. Por un análisis antropológico de la violencia”, *Boletín de antropología*, año/vol. 18, núm.035, Colombia, Universidad de Antioquia, pp.165-184.

Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/557/55703508.pdf>

Blair, Elsa, 2005, “La violencia frente a los nuevos lugares y/o los otros de la nueva cultura”, *Revista Nueva Antropología*, año/vol XX, núm.065, mayo-agosto, México, UNAM, pp.17-28.

Disponible en <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/159/15906502.pdf>

Bourdieu, Pierre, 1990, “Algunas de las propiedades de los campos”, *Sociología y cultura*, México, CONCULTA.

Bourdieu, Pierre, 2006 [1971], “Génesis y estructura del campo religioso” en *Relaciones*, vol. XXVII, núm.108.

Disponible en: <http://www.colmich.edu.mx/files/relaciones/108/pdf/Pierre%20Bourdieu.pdf>

Briceño-León, Roberto, 2002, “La nueva violencia urbana en América Latina”, *Sociologías*, año 4, no. 8, julio-diciembre 2002, Porto Alegre, pp. 34-51.

Disponible en: <http://www.scielo.br/pdf/soc/n8/n8a03.pdf>

Campos Delgado, Amalia E. y Olga Odgers Ortiz, 2012, “Identidades fronterizas en movimiento: la movilidad en la construcción de identidades fronterizas en las regiones Tijuana/San Diego y Tecún Umán/ Tapachula”, en *Revista Estudios Fronterizos*. (publicación en proceso).

Carrión Mena, Fernando, 2003, “De la violencia urbana a la convivencia ciudadana”, en Lilian Bobea (edit.), *Entre el crimen y el castigo. Seguridad ciudadana y control democrático en América Latina y el Caribe*, Nueva Sociedad, Caracas, pp. 51-84. Disponible en: http://works.bepress.com/fernando_carrion/128/

Cipriani, Roberto, 2004, *Manual de Sociología de la religión*, Argentina, Siglo Veintiuno.

Cruz, José Miguel, 1999, “La victimización por violencia urbana: niveles y factores asociados en ciudades de América Latina y España”, *Revista Panamá Salud Pública/PanAm J Public Health*, 5 (4/5), pp-259-267. Disponible en: <http://www.scielos.org/pdf/rpsp/v5n4a5.pdf>

De la Torre, Renée, 2007, “La Iglesia Católica”, en Renée De la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga, coords., *Atlas de la diversidad religiosa en México*, México, Colegio de Jalisco/El Colegio de la Frontera Norte/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS)/Colegio de Michoacán/Universidad de Quintana Roo/Subsecretaría de Población, Migración y Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), pp-38-49.

De la Torre, Renée, 2007, “Testigos de Jehová”, en Renée De la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga, coords., *Atlas de la diversidad religiosa en México*, México, Colegio de Jalisco/El Colegio de la Frontera Norte/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS)/Colegio de Michoacán/Universidad de Quintana Roo/Subsecretaría de Población, Migración y Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), pp.73-78.

De la Torre, Renée, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Diana Esther Ávila, 2007, “Censo y diversidad religiosa: alcances y límites”, en Renée De la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga, coords., *Atlas de la diversidad religiosa en México*, México, Colegio de Jalisco/El Colegio de la Frontera Norte/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS)/Colegio de Michoacán/Universidad de Quintana Roo/Subsecretaría de Población, Migración y Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), pp.21-33.

Del Olmo, Rosa, 2000, “Ciudades duras y violencia urbana”, *Nueva Sociedad*, núm.167, mayo-junio 2000, pp. 74-86. Disponible en: <http://www.bvsde.paho.org/bvsacd/cd26/foro.pdf>

Dianteill, Erwan y Michel Löwy (2009). *Sociologías y religión. Aproximaciones disidentes*. Buenos Aires: MANANTIAL.

Dukuen, Juan, 2010, “Entre Bourdieu y Schütz. Encuentros y desencuentros en fenomenología social”, *Revista latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, núm. 3, año 2, pp-39-50. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/31/50>

Flecha, Ramón, Jesús Gómez y Lidia Puigvert, 2001, *Teoría sociológica contemporánea*, Barcelona, Paidós.

Galaviz, Gloria, Alberto Hernández y Olga Odgers, 2009, “Tendencias del cambio religioso en la región norte de México”, en Hernández, Alberto y Carolina Rivera, coords., *Regiones y religiones en México. Estudios de la transformación sociorreligiosa*, México, El Colegio de la Frontera Norte/CIESAS/El Colegio de Michoacán, pp.225-249.

Garma, Carlos, 2009, “El pentecostalismo”, en Renée De la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga, coords., *Atlas de la diversidad religiosa en México*, México, Colegio de Jalisco/El Colegio de la Frontera Norte/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS)/Colegio de Michoacán/Universidad de Quintana Roo/Subsecretaría de Población, Migración y Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), pp.79-91.

Geertz, Clifford (1973). “Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture”, en *The Interpretation of Cultures*. New York, Basic Books.

Giménez, Gilberto, 1998, “La religión como referente de identidad”, en *Procesos culturales de fin de milenio*. Tijuana: COLEF.

Giménez, Gilberto, 2004, “Culturas e identidades”, en *Revista Mexicana de Sociología*, número especial (octubre), vol.66, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Giménez, Gilberto, 2005, “La cultura como identidad y la identidad como cultura”. México: *II Encuentro Internacional de promotores y gestores culturales*.

Giménez, Gilberto, 2007, *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, México, CONACULTA/ITESO.

Gutiérrez, Zúñiga Cristina, 2007, “El protestantismo histórico”, en Renée De la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga, coords., *Atlas de la diversidad religiosa en México*, México, Colegio de Jalisco/El Colegio de la Frontera Norte/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS)/Colegio de Michoacán/Universidad de Quintana Roo/Subsecretaría de Población, Migración y Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), pp.50-60.

Gutiérrez Zúñiga, Renée De la Torre Cristina y Diana Esther Ávila, 2007, “Censo y diversidad religiosa: alcances y límites”, en Renée De la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga, coords., *Atlas de la diversidad religiosa en México*, México, Colegio de Jalisco/El Colegio de la Frontera Norte/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS)/Colegio de Michoacán/Universidad de Quintana Roo/Subsecretaría de Población, Migración y Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), pp.21-33.

Hernández Alberto y Carolina Rivera, coords., 2009, *Regiones y religiones en México. Estudios de la transformación sociorreligiosa*, México, COLEF/CIESAS/COLMICH.

Hernández, Alberto y Olga Odgers, 2010, “La formación de la diversidad religiosa en Baja California”, en Piñera, David y Jorge Carrillo, coords, *Baja California a cien años de la revolución mexicana. 1910-2010*, COLEF/UABC, pp.334-339.

Hervieu-Léger, Daniele, 1996, “Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas”, en Giménez Gilberto, coord., *Identidades religiosas y sociales en México*, México, UNAM, pp.23-101.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), 2010, *Censo de Población y Vivienda, 2010*.

Disponible en: <http://www.censo2010.org.mx/>

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), 2011, *Panorama de las religiones en México*, 2010, México, INEGI/SEGOB.

Jaimes, Ramiro [tesis de doctorado], 2007, *La paradoja neopentecostal. Una expresión del cambio religioso fronterizo en Tijuana, Baja California*, México, COLEF.

Jaimes, Ramiro, 2007, “Neopentecostales en Tijuana”, en Renée De la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga, coords., *Atlas de la diversidad religiosa en México*, México, Colegio de Jalisco/El Colegio de la Frontera Norte/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS)/Colegio de Michoacán/Universidad de Quintana Roo/Subsecretaría de Población, Migración y Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), pp305-310.

Kuper, Adam, 2001, *Cultura. La versión de los antropólogos*, España, Paidós.

Kurtz, Lester R., 2007, *Gods in the global village. The world's religions in sociological perspective*. California: PINE FORGE PRESS.

Odgers Ortiz, Olga, 2011, *Pluralización religiosa de América Latina*. México, COLEF/CIESAS.

Ovalle, Liliana Paola, 2010, “El impacto de las redes del narcotráfico en la vida cotidiana”, en Jorge Carrillo y David Piñera, coords., *Baja California a Cien Años de la Revolución Mexicana 1910-2010*, COLEF/UABC, México, pp.414-236.

Pals, Daniel, 1996, *Seven Theories of religion*, Estados Unidos, Oxford.

Ramírez Sánchez, Miguel Ángel, 2009, “Inseguridad pública en Tijuana, Tecate y Rosarito. La paradoja del miedo y los delitos violentos”, en Silvia López Estrada, coord., *Diagnóstico sobre la realidad social, económica y cultural de los entornos locales para el diseño de intervenciones en materia de prevención y erradicación d la violencia en la región norte: el caso de Tijuana, Baja California norte*, México, SEGOB, pp. 365-396.

Disponible en:

<http://www.dicoppu.goberncion.gob.mx/work/models/CONAVIM/Resource/pdf/TIJUANA.pdf#page106>

Reguillo, Rosana, 1998, “Imaginarios globales, miedos locales: la construcción social del miedo en la ciudad”, ponencia presentada en el *IV Encuentro de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación (ALAIC), Ciencias de la Comunicación: Identidades y Fronteras*, Universidad Católica de Pernambuco, Recife, Brasil, 11-16 de septiembre de 1998.

Disponible en:

http://www.mamacoca.org/docs_de_base/La_Representacion_Social_del_narcotrafico/Rosana_Reguillo_Imaginarios_la_construccion_social_del_miedo_en_la_ciudad_ALAIC_11-16_de_septiembre_de_1998.pdf

Reynaga Obregón, Sonia, 1998, “Perspectivas cualitativas de la investigación en el ámbito cualitativo”, en Mejía, Arauz Rebeca y Sergio Antonio Sandoval, coords., *Tras las vetas de la investigación cualitativa. Perspectivas y acercamientos desde la práctica*. México, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO).

Rizo, Martha, 2009, “Sociología fenomenológica y comunicología: Sociología fenomenológica y sus aportes a la comunicación interpersonal y mediática”, *Fronteiras*, 25-32, enero-abril.

Disponible en <http://www.fronteiras.unisinos.br/pdf/63.pdf>

Salas, Astrain Ricardo, 2006, “El mundo de vida y la sociología fenomenológica de Schütz. Apuntes para una filosofía de la experiencia”, en *Hermenéutica intercultural. Revista de filosofía*, núm.15, pp.167-1999.

Disponible en: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2293997>

Sánchez, Munguía Vicente, 2011, “La actual lucha del gobierno mexicano contra la delincuencia en la frontera con Estados Unidos”, en *Frontera Norte*, vol.23, núm.45, México, pp.97-130.

Schütz, Alfred, 1993 [1932], *La construcción significativa del mundo social: introducción a la sociología comprensiva*, Barcelona, Paidós.

Schütz, Alfred y Thomas L. Luckmann, 1977, *Las estructuras del mundo de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu.

Sierra, Francisco, 1998, “Función y sentido de la entrevista cualitativa en la investigación social”, en Galindo, Cáceres Jesús, coord., *Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación*, México, Pearson.

Valle-Jones, Diego, 2011, “Tijuana, la fama y las cifras”, *Nexos (en línea)*.
Disponible en
<http://www.nexos.com.mx/?P=leerarticulo2print&Article=2099420>

Vizcarra, Fernando, 2002, “Premisas y conceptos básicos en la sociología de Pierre Bourdieu”, en *Estudios sobre culturas contemporáneas*, vol. III, núm. 16. Colima, CONACYT.

ANEXOS

Anexo 1

Guión de entrevista

Guión “A”	<i>¿Podría relatar la experiencia de violencia que vivió usted o un familiar cercano?</i>	
Durante la experiencia de violencia y en vivencias posteriores	Comunidad	Creencias
	<ol style="list-style-type: none"> 1. ¿De qué manera su comunidad religiosa lo apoyó para afrontar la experiencia de violencia vivida por usted o por algún familiar? 2. ¿Qué tan importante fue para usted el apoyo que recibió de su comunidad cuando vivió la experiencia de violencia? ¿Por qué? 3. Como creyente ¿el incremento de la violencia en la ciudad lo ha afectado de alguna forma? ¿En qué sentido? 4. ¿Ha notado algún cambio en los demás congregantes a partir del incremento de la violencia en la ciudad? ¿En qué forma? 5. ¿Considera que la violencia se encuentra dentro de los problemas cotidianos que enfrenta el creyente? ¿Por qué? 6. ¿Podría explicitarlo con algún ejemplo? 7. ¿Le resulta útil congregarse con otros creyentes (en una misa, culto, reunión de oración o meditación) para afrontar el fenómeno de la violencia en la ciudad? ¿De qué forma? 	<ol style="list-style-type: none"> 1. ¿De qué forma sus creencias le permitieron comprender y hacer frente a la experiencia de violencia vivida por usted o por algún familiar? 2. ¿Considera que sus creencias fueron una fuente importante para comprender y responder a la experiencia de violencia que vivió usted o su familiar? ¿Por qué? 3. ¿Podría señalar cuáles creencias específicas le sirvieron para afrontar la experiencia de violencia vivida por usted o por su familiar? 4. Actualmente ¿sus creencias le reconfortan respecto a la violencia e inseguridad en la ciudad? ¿En qué sentido? 5. La violencia e inseguridad en la ciudad ¿le han llevado a cuestionar sus creencias? ¿Podría dar un ejemplo? 6. ¿Podría explicar con un caso práctico (un ejemplo de la vida diaria) cómo algunas creencias le serían útiles para afrontar una experiencia de violencia?

<p>8. ¿Es importante para usted conversar –no necesariamente en un espacio religioso- con otros creyentes sobre sus apreciaciones de la violencia y las formas en que la enfrentan cotidianamente? ¿Por qué?</p> <p>9. Si conoce algunas experiencias de violencia experimentadas por otras personas de su religión ¿considera que usted ha afrontado la experiencia de violencia de forma semejante a la de otros creyentes? ¿En qué formas?</p> <p>10. ¿Es importante para usted que sus hijos o sus familiares se involucren con otros creyentes como una estrategia de apoyo para enfrentar la violencia? ¿Por qué?</p> <p>11. El saber que hay otros creyentes como usted que enfrentan los mismos problemas de violencia e inseguridad en la ciudad ¿le ha permitido sentirse más unido a su comunidad religiosa? ¿Por qué?</p> <p>12. Cuando enfrentó su experiencia de violencia ¿qué le fue más útil: el apoyo de su comunidad, sus creencias, la práctica de ciertos rituales o la opinión de sus líderes?</p>	<p>7. De acuerdo a sus creencias ¿cómo se debe actuar frente a un hecho violento y ante quien lo ejerce?</p> <p>8. ¿Ha tenido algún conflicto entre la forma de enfrentar la violencia sugerida por su Iglesia y otras formas distintas? ¿Podría detallarlo con un ejemplo?</p>
--	---

Interpretación	Comunidad	Creencias
	<ol style="list-style-type: none"> 1. ¿Cómo interpreta la violencia su comunidad religiosa? 2. Su interpretación sobre la violencia ¿se parece a la de otros creyentes? ¿En qué se parece y se diferencia? 3. ¿A qué atribuye las diferencias? 4. ¿Considera importante que los creyentes compartan una forma de interpretar y enfrentar la violencia? ¿Por qué? 5. En su experiencia como creyente ¿Cuáles considera que son las formas a través de las cuáles se comparten formas de enfrentar la violencia (misas, retiros, oraciones, ayunos, meditación)? 6. ¿Considera que hay alguna repercusión si el creyente enfrenta la violencia de forma distinta al resto de los creyentes? 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Como creyente ¿a qué atribuye la existencia y el incremento de la violencia en la ciudad? 2. Además de sus creencias ¿qué otros elementos le sirven para interpretar la violencia y afrontarla? 3. ¿Le resulta fácil o conflictivo compaginarlos? ¿Por qué?

	Comunidad	Creencias
Expectativas/valores	<ol style="list-style-type: none"> 1. La comunidad de creyentes ¿tiene alguna responsabilidad que cumplir con relación a la violencia en la ciudad? 2. ¿De qué manera el creyente debería interpretar y actuar frente a la violencia? 3. ¿Qué retos le plantea la violencia al creyente? 4. ¿Considera que el incremento de la violencia lleva a las personas a refugiarse en la Iglesia? Relate algún caso, propio o de otras personas. 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Dentro de su sistema de creencias ¿encuentra respuestas “satisfactorias” sobre el tema de la violencia, o considera que éstas se encuentran “rebasadas” por dicho fenómeno? ¿Cuáles serían dichas creencias? 2. ¿Considera que algunas de las creencias de su Iglesia deberían modificarse para explicar de forma más satisfactoria el problema de la violencia? ¿Cuáles serían dichas creencias? 3. A consecuencia de la violencia e inseguridad ¿Usted ha pensado en convertirse a otra religión que le ofrezca respuestas y vías de acción más satisfactorias? ¿Por qué? 4. ¿Qué debería hacer el creyente que ha sufrido una experiencia de violencia? 5. ¿Cómo debería actuar el creyente frente al agresor? 6. En su proyecto de vida ¿qué debería considerar el creyente, tomando en cuenta la violencia e inseguridad en la ciudad? 7. ¿Conoce las interpretaciones de otros creyentes sobre la violencia? ¿Cuál es su opinión al respecto?

Durante la experiencia de violencia y en vivencias posteriores	Rituales	Institución
	<ol style="list-style-type: none"> 1. ¿De qué forma el episodio de violencia experimentado por usted o por su familiar ha influenciado en sus rutinas cotidianas? 2. En su vida cotidiana ¿qué provisiones ha tomado para evitar una experiencia de violencia? 3. En su comunidad ¿Se ora especialmente por el tema de la violencia e inseguridad en la ciudad? ¿En qué momentos y contextos? 4. En su comunidad ¿se lleva acabo alguna actividad que tenga como finalidad prevenir o combatir la violencia? Descríbala. 5. Como creyente ¿realiza alguna actividad (leer la Biblia, orar, rezar) para protegerse de la violencia? 6. ¿Qué oraciones, rituales o actividades considera como los más recomendables para protegerse de un suceso relacionado con la violencia? 7. ¿Considera que es importante ir a Misa (culto), orar, rezar o participar en alguna actividad religiosa como una manera de protegerse de un episodio de violencia? 	<ol style="list-style-type: none"> 1. ¿Considera que los rituales y prácticas tradicionales de la Iglesia son útiles para afrontar las experiencias de violencia? ¿Por qué? 2. ¿Considera que actúa frente a la violencia de la forma sugerida por su Iglesia? ¿En qué forma? 3. ¿Qué apoyo le ofrecieron sus líderes cuando experimentó el episodio de violencia?

Interpretación/Valores/expectativas	Rituales	Institución
	<ol style="list-style-type: none"> 1. ¿Qué debería hacer el creyente cotidianamente para protegerse de la violencia? 2. ¿Qué puede causar que el creyente viva un episodio de violencia (pecados, mala conducta, voluntad de Dios, azar, etc)? 3. ¿Qué hay que hacer, para recuperarse, una vez que el creyente ha vivido un episodio de violencia? 4. ¿Se debe orar o realizar algún tipo de actividad específica a favor de quienes ejercen la violencia, y con qué finalidad? 5. ¿Cuáles actividades específicas considera que la Iglesia debería llevar a cabo frente al clima de violencia e inseguridad en la ciudad? 6. Siendo la violencia vinculada al narcotráfico una de las principales en la región ¿cuál es la postura de su comunidad religiosa frente al crimen organizado? 7. ¿Cuál es la postura de su comunidad religiosa frente a la drogadicción? 8. ¿Su comunidad religiosa cuenta con algún plan de rehabilitación para los adictos a las drogas? Descríbalo. 9. ¿Qué tan efectivo ha resultado? ¿Por qué? 	<ol style="list-style-type: none"> 1. ¿La iglesia debería enseñar a los creyentes sobre la forma de afrontar una experiencia de violencia y de cómo dirigirse hacia el agresor? ¿Por qué? 2. La Iglesia como institución ¿Tiene alguna responsabilidad con relación al fenómeno de la violencia? ¿Por qué? 3. ¿Considera que la Iglesia debería llevar a cabo actividades específicas que tengan como finalidad prevenir la violencia o ayudar a quienes la han padecido? ¿Por qué? 4. ¿Qué tan importante para usted es pertenecer a una Iglesia? ¿Por qué? 5. ¿Qué tan importante es para usted participar y asistir a los cultos y servicios? ¿Por qué? 6. ¿Qué opina de incorporar creencias nuevas a la religión que usted practica con la finalidad de hacer frente a la violencia? 7. ¿Qué aspectos deberían cambiar en la Iglesia para que ésta responda efectivamente a los problemas cotidianos como la violencia? 8. Como creyente ¿le interesa la postura oficial de la Iglesia respecto al tema de la violencia? ¿Por qué? 9. Como creyente ¿de qué manera influye en usted la opinión del Papa, sacerdote o pastor sobre la causa de la violencia y la manera en que debe enfrentarse?

Entrevista para líderes			
Comunidad	Creencias	Rituales	Institución
<p>1. ¿Alguno de sus miembros ha experimentado un suceso relacionado con la violencia?</p> <p>2. ¿De qué forma lo apoyó la comunidad? ¿y usted, como sacerdote/pastor/anciano?</p> <p>3. ¿Ha notado algún cambio en sus congregantes a partir del incremento de la violencia? ¿Qué medidas tomó?</p>	<p>1. ¿De qué forma considera que las creencias podrían ayudar a sus congregantes para hacer frente a una experiencia de violencia?</p> <p>2. ¿Podría señalar algunas de estas creencias?</p> <p>3. ¿Qué es la violencia?</p> <p>4. ¿Por qué ocurre la violencia y a qué debemos su incremento en Tijuana?</p>	<p>1. ¿Qué debería hacer el creyente evangélico frente al fenómeno de la violencia?</p> <p>2. ¿Qué actividades promueve en su comunidad con la finalidad de hacer frente al fenómeno de la violencia en la ciudad?</p>	<p>1. ¿Existe un posicionamiento oficial de la Iglesia respecto al fenómeno de la violencia? ¿Podría describirlo?</p> <p>2. ¿La Iglesia tiene algún compromiso/misión responsabilidad respecto a la violencia?</p> <p>3. ¿Cómo ministro, siente algún compromiso/misión/responsabilidad frente al fenómeno de la violencia?</p> <p>4. ¿Qué acciones concretas se llevan a cabo o deberían llevarse a cabo en su comunidad religiosa con relación al fenómeno de la violencia?</p>

Anexo 2

Características generales de los entrevistados

Creyentes católicos	
Género: femenino Edad: 56 Estado civil: casada, 4 hijos	Lugar de origen: Guasave, Sinaloa Tiempo de residencia en Tijuana: 20 años Escolaridad: Preparatoria Trabajo: Comerciante/ama de casa Trayectoria como creyente: Toda la vida ha sido católica Posición dentro de la comunidad de creyentes: dirige un grupo de enseñanza Tipo de violencia que experimentó: Robo a su negocio.
Género: masculino Edad: 59 Estado civil: casado, 4 hijos	Lugar de origen: Guasave, Sinaloa Tiempo de residencia en Tijuana: 20 años Escolaridad: actualmente cursa el cuarto cuatrimestre de la licenciatura en Derecho en Univer. Trabajo: Comerciante Trayectoria como creyente: Toda la vida ha sido católico Posición dentro de la comunidad de creyentes: dirige un grupo de enseñanza Tipo de violencia que experimentó: secuestro y asesinato de un familiar. Robo a su negocio.

Género: masculino Edad:37 Estado civil: soltero	Lugar de origen: Tijuana Tiempo de residencia en Tijuana: 37 años. Escolaridad: Seminario (9 años) Trabajo: Sacerdote Trayectoria como creyente: Toda la vida ha sido católico Posición dentro de la comunidad de creyentes: sacerdote. Tipo de violencia que experimentó: secuestro y asesinato de congregantes de la parroquia.
---	---

Creyentes evangélicos	
Género: masculino Edad: 24 Estado civil: soltero	Lugar de origen: Tijuana Tiempo de residencia en Tijuana: 24 años Escolaridad: Estudiante de la licenciatura de Comunicación en UABC Trabajo: Estudiante/artista gráfico Trayectoria como creyente: De los 14 a los 18 años fue ateo. A los 18 se convirtió y es evangélico hasta la fecha. Posición dentro de la comunidad de creyentes: integrante del grupo de alabanza Tipo de violencia que experimentó: Robo.

<p>Género: femenino Edad: 25 Estado civil: soltera</p>	<p>Lugar de origen: Fresno, California Tiempo de residencia en Tijuana: 25 años Escolaridad: actualmente cursa el séptimo semestre de la licenciatura en Pedagogía en UABC. Trabajo: Estudiante. Trayectoria como creyente: Fue católica hasta los 17 años. A esta edad, se convierte y es evangélica hasta la fecha. Posición dentro de la comunidad de creyentes: congregante regular. Tipo de violencia que experimentó: extorsión telefónica. Robo.</p>
<p>Género: masculino Edad: 52 Estado civil: casado, dos hijos</p>	<p>Lugar de origen: Distrito Federal Tiempo de residencia en Tijuana: 21 años. Escolaridad: Preparatoria Trabajo: Pensionado. Comerciante por su cuenta. Ayuda en la iglesia. Trayectoria como creyente: católico hasta los 46 años, cuando se convierte. Es evangélico a partir de entonces. Posición dentro de la comunidad de creyentes: Pertenece al grupo de alabanza. Tipo de violencia que experimentó: Robo de los instrumentos del grupo de alabanza del cual forma parte.</p>

<p>Género: femenino Edad: 58 Estado civil: casada, con dos hijos</p>	<p>Lugar de origen: Tecate Tiempo de residencia en Tijuana: Vivió 47 años en Sonora, luego en Tecate. Tiene 8 años en Tijuana. Escolaridad: Preparatoria, en donde estudió una especialidad en contaduría. Trabajo: empleada de la iglesia. Trayectoria como creyente: Fue católica hasta los 42 años, cuando se convierte. Desde entonces es evangélica. Posición dentro de la comunidad de creyentes: secretaria y congregante. Tipo de violencia que experimentó: extorsión telefónica.</p>
<p>Género: masculino Estado civil: casado</p>	<p>Lugar de origen: DF Tiempo de residencia en Tijuana: Escolaridad: Universidad Trabajo: Pastor Trayectoria como creyente: Siempre ha sido evangélico Posición dentro de la comunidad de creyentes: Pastor. Tipo de violencia que experimentó: secuestros y robos a congregantes y familiares de congregantes.</p>

Creyentes Testigos de Jehová	
<p>Género: femenino Edad: 40 Estado civil: casada, con 3 hijos</p>	<p>Lugar de origen: Tijuana Tiempo de residencia en Tijuana: 40 años Escolaridad: carrera técnica Trabajo: Ama de casa Trayectoria como creyente: Ha sido Testigo de Jehová toda la vida. Posición dentro de la comunidad de creyentes: congregante regular. Tipo de violencia que experimentó: Robo a un familiar. Robo y asesinato de un miembro de su comunidad religiosa.</p>
<p>Género: femenino Edad: 25 Estado civil: soltera</p>	<p>Lugar de origen: Tijuana Tiempo de residencia en Tijuana: 25 años Escolaridad: Preparatoria trunca Trabajo: Empleada en un taller de filtros solares. Trayectoria como creyente: Ha sido Testigo de Jehová toda la vida. Posición dentro de la comunidad de creyentes: congregante regular. Tipo de violencia que experimentó: Ninguna.</p>

Género: femenino	Lugar de origen: Tecate
Edad: 57	Tiempo de residencia en Tijuana: 57 años.
Estado civil: casada, con 3 hijos	Escolaridad: Posgrado.
Fecha de la entrevista:	Trabajo: Médico general.
	Trayectoria como creyente: Es Testigo de Jehová desde hace 15 años.
	Posición dentro de la comunidad de creyentes: Precursores.
	Tipo de violencia que experimentó: Ninguna

Nota: Cabe señalar que se expone solamente el guión de entrevista “A”, que corresponde a quienes han experimentado violencia en primera persona, o bien les ha acontecido un episodio de violencia a sus familiares. Los guiones “B” y “C” son muy semejantes, y corresponden a individuos que nunca han experimentado un episodio de violencia, o bien lo experimentaron solamente algunos de sus conocidos. } Asimismo, se muestran las características de los entrevistados que cumplían totalmente con los criterios de selección, aunque éstos no representan la totalidad de las entrevistas.

Anexo 3

Matriz conceptual y de codificación en Atlas-ti

RELIGIÓN Y VIOLENCIA: ESTUDIO COMPARATIVO DE LAS INTERPRETACIONES Y FORMAS DE ACTUACIÓN DE TRES SISTEMAS RELIGIOSOS RESPECTO A LA VIOLENCIA EN TIJUANA				
Concepto	Dimensión	Subdimensión	Indicadores	
Religión	Comunidad	Tipos de apoyo	1) Emocional 2) Espiritual 3) Psicológico (formal) 4) Económico	1) Visitas, compañía, consejos, sugerencias, asesorías (no necesariamente orientados por la religión) 2) Consejos, sugerencias, asesorías, oraciones, explicaciones sobre la violencia (orientados por la religión) 3) Terapias, talleres 4) Dinero, ropa, alimentos
		Interpretación de la violencia	1) Explicaciones sobre qué es y por qué ocurre la violencia	
		Papel de la comunidad religiosa con respecto a la violencia	1) Enseñanza, evangelización, recuperación de las víctimas	
	Creencias	Textos sagrados	1) Biblia/textos sagrados/publicaciones oficiales 2) Oraciones	1) Referencias y fragmentos de la Biblia, otros libros sagrados y/o publicaciones de cada sistema de creencias 2) Referencias y fragmentos de oraciones en cada sistema de creencias (Padre Nuestro, Rosario, etc).
		Enseñanzas	1) Referencias a Jesús 2) Referencias al Padre/Pastor/Líder 3) Referencias a figuras bíblicas, místicas y santos 4) Referencia a la tradición de la Iglesia	

Concepto	Dimensión	Subdimensión	Indicadores	
Religión	Rituales	Colectivos	1) Reuniones de Oración	Motivos por las cuales se ora: a) Bienes materiales: trabajo, dinero, vivienda, sustento diario. b) Bienes inmateriales: salud, crecimiento espiritual, bienestar emocional, justicia, paz.
			2) Ayunos, veladas de oración	Motivos por los cuales se realizan: a) Las necesidades de la Iglesia y sus congregantes (bienes materiales e inmateriales). b) Acontecimientos externos que preocupan a la Iglesia (violencia, desastres naturales, crisis económica, gobierno, guerras, narcotráfico).
			3) Marchas	Motivos por los cuales se llevan a cabo: a) Protesta contra la violencia b) Evangelismo o expresión de fe
			4) Reuniones de jóvenes, damas, varones	
			5) Misa, servicio, culto principal	
		Individuales	1) Oración personal	Motivos por los cuales se ora: a) Bienes materiales: trabajo, dinero, vivienda, sustento diario. b) Bienes inmateriales: salud, tranquilidad, paz, crecimiento espiritual
			2) Lectura de textos sagrados y/o institucionales: Biblia, libros, revistas, folletos.	
			3) Rezar ciertas oraciones, meditar, rezar	Motivos por los cuales se realizan: a) Tradición b) Peticiones específicas

Concepto	Dimensión	Subdimensión	Indicadores
Religión	Institución	Posicionamiento oficial del sistema de creencias ante la violencia	<p>1) Explicaciones de los líderes religiosos sobre qué es y por qué ocurre la violencia</p> <p>2) Referencias a textos en donde se exprese el posicionamiento del sistema de creencias respecto a la violencia</p> <p>3) Acciones promovidas por los líderes religiosos para enfrentar la violencia</p>