

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador
Departamento de Antropología, Historia y Humanidades
Convocatoria 2019-2021

Tesis para obtener el título de maestría de Investigación en Antropología Visual

Construcción de la subjetividad femenina en las iglesias pentecostales ecuatorianas: caso
Juliana Campoverde

Ester Carvajal Castellanos

Asesora: Ana Lucía Ferraz
Lectores: María Fernanda Troya, Lisset Coba

Quito, mayo de 2023

Dedicatoria

A mis hijos, Aimee, mi hermoso amanecer y Eliam, mi amor y mi descanso.

Tabla de Contenidos

Resumen	VII
Agradecimientos.....	VIII
Introducción	1
Capítulo 1. Ejercicio de poder sobre las mujeres	7
1.1 Poder y subjetivación.....	7
1.1.1 Sexualidad y subjetivación	13
1.1.2 El poder soberano	17
1.1.3 Fémica Sacra.....	22
1.2 Género y poder como inicio de una revuelta.....	23
Capítulo 2. Antropología de la Religión	27
2.1 El Protestantismo en Ecuador.....	27
2.1.1 Antecedentes	27
2.1.2 Tipologías del protestantismo en el Ecuador	32
2.1.3 Las mujeres en la religión.....	35
2.2 La religión en la antropología.....	39
2.2.1 El cuerpo en la antropología	42
2.2.2 Cuerpo cómo símbolo religioso	45
Capítulo 3. El femicidio de Juliana Campoverde.....	49
3.1 El caso.....	50
3.1.1 Antecedentes	50
3.1.2 Piedras en el camino, complicidad de la iglesia	58
3.1.3 La identidad de Juan Solano	61
3.1.4 Campaña en contra de Juliana.....	63
3.1.5 Estado inoperante, Estado cómplice	66
3.2 Mujer como sujeto político.....	68

3.2.1 Resignificar la norma.....	73
3.2.2 Cuerpo políticamente performativo	74
3.3 La realización del documental etnográfico “La huella perdida”	76
3.3.1 Los recursos simbólicos en el documental.....	81
3.3.2 Caminar con la cámara.....	84
3.3.3 El espectador.....	87
3.3.4 El Discurso como un instrumento en la construcción de la imagen de Juliana Campoverde	88
Conclusiones	91
Referencias	97

Ilustraciones

Figuras

Figura 1.1. Exclusión-Inclusión.....23

Figura 2.1. Escudo de Armas del Municipio de Riobamba28

Declaración de cesión de derecho de publicación de la tesis

Yo, Ester Carvajal Castellanos, autora de la tesis titulada “Construcción de la subjetividad femenina en las iglesias pentecostales ecuatorianas: caso Juliana Campoverde”, declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de maestría de Investigación en Antropología Visual concedido por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.

Cedo a la FLACSO Ecuador los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, bajo la licencia Creative Commons 3.0 Ecuador (CC BY-NC-ND 3.0 EC), para que esta universidad la publique en su repositorio institucional, siempre y cuando el objetivo no sea obtener un beneficio económico.

Quito, mayo del 2023

Ester Carvajal Castellanos

Resumen

La presente investigación tiene como objeto abrir una discusión acerca de la construcción de la subjetividad femenina dentro de las iglesias pentecostales ecuatorianas. Para tal efecto se tomará como punto de partida el femicidio de Juliana Campoverde, joven ecuatoriana de 19 años quien fue asesinada por el pastor de la iglesia a la que asistía. El análisis irá desde la conceptualización del poder desde diferentes perspectivas teóricas empezando el desarrollo desde el dispositivo del saber-poder concepto germinado por Foucault. Se continúa con dispositivos que se han identificado dentro de la esfera pentecostal como el dispositivo de la sexualidad, pasando luego al del poder soberano que abre el camino para hacer un acercamiento a una nueva categoría, el de la *fémica sacra*. De esta forma nos acercamos a la performatividad de género, concepto de la cosecha de Judith Butler, transitando por diferentes estudios de género en la Teoría Feminista. También se realizó un recorrido sobre la historia protestante para situarnos en el nacimiento del pentecostalismo, para así llegar al estudio del cuerpo entendiéndolo como el espacio privilegiado del ejercicio de poder, mediante simbología utilizada dentro de la religión. Dentro de la metodología propuesta se generó un documental etnográfico acompañando el caminar de Elizabeth Rodríguez madre de Juliana Campoverde. El documental de tipo etnográfico reflexivo muestra distintos dispositivos que norman la conducta de las mujeres, pero el acompañamiento abrirá diálogos por los cuales se descubrirá la resignificación del rol de la mujer dentro de la esfera social y eclesiástica.

Agradecimientos

A Dios, sin su presencia en mi vida no hubiese sentido la necesidad de realizar mi investigación.

A mis hijos por el amor y paciencia que han tenido conmigo durante este tiempo. Sin su amor y su presencia nada de esto hubiera sido posible. A Marco, quien me ha apoyado para postproducción del documental y por el cuidado que ha brindado a nuestros hijos.

A mi madre, que sin su ejemplo de lucha y fortaleza no hubiese podido acabar con esta investigación que reconfiguró mi manera de ser y ver la vida. Gracias por ser esa luz en los días que no tenía claridad.

A Elizabeth, quien me enseñó lo noble que puede ser una persona, y la tenacidad de caminar día a día en una lucha que solo la fuerza del amor puede mover montañas. Gracias por abrirse a mí y por confiar plenamente su historia de vida.

A ASFADEC, a Lidia e Italo. Quienes me aceptaron y compartieron conmigo la noble causa de la lucha de ser un familiar y amigo de las personas desaparecidas de Ecuador. No puedo poner en palabras lo que pienso y siento cuando los miro todos los miércoles parados en la Plaza Grande, pero mi corazón confirma que todos ustedes son héroes.

A mi padre y a mi hermano, que me han demostrado su apoyo en diferentes instancias de mi vida.

Introducción

A mediados del 2019 estaba definiendo mi propuesta de tema de tesis para mi ingreso a FLACSO y deseaba que fuera un tema que me apasionara. Estaba contemplando varios, pero ninguno me llamaba la atención. Una tarde escuché a mis padres conversar sobre el femicidio de Juliana Campoverde, comentando que el asesino había sido un pastor. Mis padres estaban bastante afectados porque nosotros somos cristianos-evangélicos y mi papá es pastor. Escuchando la conversación me indigné y me pregunté ¿Por qué la iglesia no se había pronunciado al respecto? Después de la conversación estuve segura del tema que deseaba investigar y compartí con mi madre que era necesario unirse a la protesta pero de una manera diferente. Le comenté que quería investigar el caso y todas las implicaciones que lo rodean.

En Ecuador existen infinidad de iglesias de corte protestante, las iglesias inician de diferentes maneras, hasta pueden ser creadas por una familia y empezar en la sala de una casa. El único requerimiento de algunas de ellas es que “alguien” sienta el llamado para emprender la misión. Es así que no es extraño escuchar en la calle de cualquier barrio, un domingo de mañana alabanzas y cánticos dentro de una vivienda. Desde pequeña, junto con mi hermano, he acompañado a mis padres a cultos en distintas iglesias. En ese tiempo mis padres tenían infinidad de compromisos y los domingos se convertían en visitas a familias de los feligreses, por eso para mí el ambiente eclesial es bastante familiar, como el acompañamiento a personas necesitadas, la consejería, el estar presentes. Entonces, al enterarme del caso de Juliana Campoverde y empapararme del mismo, pude abrir una brecha que no había vivenciado antes en mi vida. Entendí que existen distintos líderes que se aprovechan de su posición para cometer actos de violencia no sólo física, sino también psicológica, con la excusa de que tienen un llamado de Dios. Así las personas en situación de vulnerabilidad se convierten en el blanco perfecto para cometer distintos abusos. Si bien es cierto que este es un caso bastante mediático, existen dentro de la iglesia situaciones de abuso que no salen a la luz.

Así comienzo mi análisis del tema en el primer capítulo con la conceptualización del poder desde diferentes perspectivas teóricas, haciendo énfasis en la de Foucault. Específicamente en el sentido en el que éste considera al poder como un entramado de relaciones que se inserta en la sociedad

construyendo un sujeto. De acuerdo a Foucault el poder es productivo, pues produce distintas subjetividades por medio de diferentes dispositivos que se materializan en múltiples áreas de la sociedad. El sector en el que esta investigación está enfocada es la religión, específicamente en la iglesia pentecostal.

En el segundo capítulo abordo el proceso de implantación del protestantismo en Ecuador, comenzando con el establecimiento del catolicismo en América en la época de la Colonia como la religión del Estado. Relato que el protestantismo se insertó en América de la mano del liberalismo político. Por esa razón, los misioneros luteranos por ejemplo, eran vistos como herejes y comenzaron a ser perseguidos porque amenazaban con la desestabilidad de la componenda Iglesia-Estado. Sin embargo, tras varios años de confrontaciones, el protestantismo se instauró en América, en sus diferentes ramas como son el protestantismo histórico, el evangelical y el pentecostal.

Ya desarrollado el tema del protestantismo en el Ecuador y sus diferentes ramas, creí necesario abordar el aporte de la antropología a los estudios de la religión y comprender la noción de persona instaurada por el cristianismo. La categoría de individuo es una noción moral, y es precisamente el cristianismo el que hizo de esta categoría una noción metafísica al incorporar la conciencia de sí. Después hice un breve acercamiento a los diferentes roles que cumplen las mujeres dentro del pentecostalismo y cómo la inversión simbólica, configura su actuar dentro de la esfera religiosa. Llegué así al estudio del cuerpo dentro de la antropología pues es este lugar en donde se instaura la noción de persona y es el guión donde se inscriben los diferentes postulados religiosos.

En el tercer capítulo realizo mi etnografía y como mencioné anteriormente, tomé como punto de partida el femicidio de Juliana Campoverde, joven ecuatoriana de 19 años quien fue asesinada por el pastor de la iglesia a la que asistía. En el capítulo se contempla al femicidio como una exacerbación de la violencia contra las mujeres y representa la forma más grave de la violación de sus derechos. Se observa que el concepto y el alcance del femicidio es bastante complejo ya que implica una serie de fenómenos que van desde una violencia estructural centrada en un

Estado patriarcal que se expresa en la impunidad y en un limitado acceso de mujeres y niñas a la justicia.

Este concepto se desarrolla en la literatura feminista desde principios de la década de 1990 para evidenciar el sustrato sexista en numerosos asesinatos y muertes de mujeres, el androcentrismo de figuras aparentemente neutras como homicidio, así como la responsabilidad directa o indirecta del Estado en estos fenómenos, dadas las deficiencias en su juzgamiento por parte de los sistemas de justicia (Toledo Vásquez 2009, 13). En el Ecuador la tipificación del femicidio se da con la promulgación del Código Orgánico Integral Penal (COIP) en 2014 como cualquier tipo de violencia que dé muerte a una mujer por el hecho de serlo o por su condición de género como resultado de relaciones de poder (Asamblea Nacional, 2014, artículo 141). Antes de esta promulgación había una ausencia en el código penal, en donde el homicidio simple y el asesinato no hacían mención o distinción a un aspecto crucial y fundamental como es el género. Así es como los asesinatos de mujeres y niñas por parte de sus parejas, exparejas y/o familiares comenzaron a tipificarse como femicidio.

El hecho que recién en el año 2014 se haya logrado tipificar el femicidio en Ecuador, da cuenta del papel que el Estado ha jugado históricamente. El Estado, así como la sociedad civil se convierten en cómplices al normalizar los femicidios al no hacer mucho en este tipo de violencia hacia las mujeres. El lograr apropiarnos de la palabra femicidio nos abre la posibilidad también de alejarnos de dualismos en donde los géneros ocupan dos espacios diferentes de la vida social (Segato 2016, 2) es decir, la esfera pública y privada. La sociedad, al igual que el victimario es culpable, debido a que estos hechos se dan en sociedades donde hay gran tolerancia a la violencia contra las mujeres. El caminar de Elizabeth Rodríguez, madre de Juliana Campoverde, nos muestra todas las trabas judiciales impuestas por el estado en su búsqueda de justicia. Al ser la persona desaparecida una mujer, los estereotipos de género aumentan y los procesos judiciales se ralentizan. El acompañamiento que realicé con Elizabeth en los distintos plantones y en la búsqueda de justicia y verdad en este caso, me abrió una nueva mirada sobre los movimientos sociales. Esta experiencia fue un crecimiento junto con Elizabeth y con la asociación a la que pertenece.

En el recorrido teórico realizado nos encontramos que las religiones han sido un espacio privilegiado del ejercicio de poder a lo largo de la historia. Este ejercicio ha estado relacionado en forma intrínseca en la producción de saberes y verdades que clasifican, controlan y normalizan los cuerpos y las poblaciones, creando subjetividades. Es un poder productivo que construye a los individuos y construye la historia. Por ejemplo, para Foucault, la relación entre saber y poder no es superficial ni fortuita, es una relación esencial y constitutiva. El saber-poder actúa a través de diferentes dispositivos como una tecnología de subjetivación. Dispositivos disciplinarios en el sentido foucaultiano de conjunto de técnicas en virtud de las cuales los sistemas de poder tienen por objetivo y resultado los individuos singularizados (Foucault 1993, 75).

Estos individuos singularizados tienen cuerpo, así pues todo el recorrido teórico nos acerca al cuerpo, como un espacio privado en donde el soberano ejerce control. La religión y su simbología posiciona a las mujeres y sus cuerpos debajo de un Dios, debajo de un esposo y a veces a una subordinación total. Incluso la noción de persona, que es una noción cristiana, refuerza la idea de un cuerpo bajo un orden moral. El poder entonces se articula en todas estas aristas, produciendo así subjetividades femeninas morales y moralizadas dentro de la esfera de la religión. Sus cuerpos, sus actos, sus pensamientos y movimientos forman parte de un entramado social que ejerce poder en las distintas aristas antes mencionadas.

Encontrar la relación entre la configuración de una subjetividad femenina específica dentro de las iglesias protestantes ecuatorianas y el ejercicio del saber-poder me condujo a plantear las siguientes preguntas de investigación: ¿cómo se articulan el poder y el saber en la construcción de subjetividades femeninas en las iglesias protestantes ecuatorianas? Y ¿Cuáles son los diferentes dispositivos dentro de las varias actividades eclesiales que construyen una identidad femeninas? Para responder estas preguntas me planteé un objetivo general el cual es comprender la construcción de la subjetividad femenina dentro de las iglesias pentecostales a partir de prácticas y el ejercicio del saber-poder, mediante el análisis de la forma en la que las diferentes maneras de ejercicio de saber-poder dentro de la iglesia norman las conductas de las mujeres. Acercándome también al caso Juliana Campoverde para observar diferentes subjetividades que se van perfilando en la esfera eclesial que se alejan de la institucionalización de la iglesia y en

conjunto con Elizabeth Rodríguez producir un documental etnográfico de tipo reflexivo para mostrar su caminar dentro de la esfera social y eclesial.

Para responder la pregunta de investigación y los objetivos, la metodología de mi investigación tiene dos momentos. El primero es mi acercamiento a Elizabeth Rodríguez y el segundo la elaboración de un documental etnográfico. El camino que abordé fue una metodología cualitativa para acercarme a la temática planteada, específicamente la etnografía entendida como la descripción de lo que la gente hace desde la perspectiva de la misma gente (Restrepo 2016, 16). Dentro de las técnicas etnográficas se utilizaron la observación participante, la revisión documental y la entrevista a profundidad. De acuerdo a Gordo López y Serrano Pascual (2008, 47), la observación participante es una herramienta de las ciencias sociales que da cuenta de cómo en la vida social se entrelazan sentidos y prácticas.

La técnica de la observación participante se implementó en los servicios religiosos y en los plantones a los que acudí juntamente con Elizabeth Rodríguez. Como producto de la observación participante elaboré un diario de campo donde registré información importante para la presente investigación. La entrevista a profundidad y tal como menciona Sanmartín (2000, 107), me permitió crear conversaciones en donde las preguntas mostraban lo que estamos haciendo al preguntar y lo que en realidad estamos preguntando. Pues es entonces, en esa experiencia del contraste, cuando precisamos con qué elementos propios choca lo ajeno para, desde ellos, iniciar el recorrido de la distancia entre ambos polos, trasladando nuestro horizonte hacia el suyo, modificándolo para que abarque, como humanamente posible y razonable, la novedad que la experiencia etnográfica nos presenta (Sanmartín 2000, 108). Asumí el encuentro etnográfico como un espacio de colaboración, con el propósito de rechazar la idea de comunidad como algo estático y homogéneo en donde las personas son vistas como unidades intercambiables, abogando por el respeto a cada uno de los informantes con sus particularidades, lo que no implica que no se puedan sacar conclusiones generalizables (Carretero 2003, 76).

Realicé un documental que está ubicado dentro del giro reflexivo en donde la voz del otro no fue silenciada (Carretero 2003, 79). El giro reflexivo me ayudó a mostrar la metodología y mi posición personal como instrumento generador de datos (Ruby 1995, 162). Tal como menciona

Castro (2011), en donde la etnografía es una metodología reflexiva. Dentro de esta propuesta, logré tener un acercamiento personal con Elizabeth Rodríguez, a quien acompañé en sus luchas y cotidianidades llevando la cámara como una extensión de mi cuerpo. Fue así que Elizabeth se familiarizó con esta presencia y los momentos espontáneos fueron capturados.

Durante este proceso construí una relación dialógica con Elizabeth y con la asociación a la que ella pertenece, en donde pude compartir muchas experiencias y vivenciar los movimientos que se realizan durante sus plantones, con el propósito de tener una mirada subjetiva y posicionarme como espectadora, pero participe de sus actividades. Dentro de la película etnográfica se realizó una entrevista a profundidad con la fiscal Mayra Soria. La fiscal Soria y Elizabeth Rodríguez son mujeres protestantes, feministas y activistas, que han resignificado su relación con Dios. El poder observar y entender la resignificación que le han dado a su fe, en ocasión del caso de Juliana Campoverde, abre nuevos caminos en donde para entender una relación con lo divino lejos de la iglesia institucionalizada.

El análisis de las imágenes capturadas por el lente de mi cámara permitió explorar y entender la manera en la cual las mujeres se representan. El documental es una fuente de conocimiento biográfico, que me ayudó a tener un compromiso con la vida cotidiana de mi interlocutora (Banks 2010, 105). Las miradas, las narrativas, las acciones y el papel del cuerpo en los diferentes plantones, serán capturados en video en donde tendremos un contexto más amplio de su vida.

Esta investigación intenta ser un aporte académico a los estudios de subjetividades femeninas en un contexto religioso desde la realidad ecuatoriana. Además, pretende ser una contribución para los movimientos sociales que día a día siguen en la lucha de justicia y verdad en las calles.

Capítulo 1. Ejercicio de poder sobre las mujeres

¿Por qué es necesario realizar un acercamiento al tema del poder para cumplir con los objetivos de mi investigación? Justamente por lo que dije anteriormente, porque las iglesias y en este caso las iglesias protestantes han sido un espacio históricamente privilegiado para el ejercicio de poder sobre las mujeres. Pues una observación general del funcionamiento y organización de la iglesia protestante en el Ecuador, muestra que las mujeres son segregadas de los puestos de liderazgo y aleccionadas a ser sumisas, obedientes y dóciles. Los cargos que en su mayoría ejercen las mujeres son limitados al servicio, la visitación y cuidado de niños y ancianos, la enseñanza y a ministerios de apoyo en el área administrativa como la tesorería y el secretariado. Estos son, ni más ni menos, una extensión de las labores domésticas. Muchos pastores y líderes eclesiales justifican y mantienen esta situación de subordinación de las mujeres y la superioridad jerárquica de los hombres basados en interpretaciones androcéntricas y patriarcales de los relatos fundantes de las Escrituras Cristianas. Es por eso que es el objetivo del presente artículo revisar la incidencia del ejercicio del poder y sus diferentes dispositivos y formas en la construcción de las subjetividades femeninas en las iglesias protestantes, principalmente las de corte pentecostal.

1.1 Poder y subjetivación

El poder, en su entramado de relaciones, estrategias y mecanismos ha sido escasamente estudiado en el pensamiento occidental moderno. Los estudios al respecto, al igual que el estudio de la Historia y otras disciplinas, han sido desde la perspectiva de los vencedores, desde los que ejercen el poder y poseen los privilegios tangibles e intangibles.

Los mecanismos de poder nunca han sido muy estudiados en la historia. Han sido estudiadas las personas que detentaban el poder. Se trataba de la historia anecdótica de los reyes, de los generales... Ahora bien, el poder en sus estrategias a la vez generales y afinadas, en sus mecanismos, nunca ha sido muy estudiado (Foucault 1992, 99).

Pero si el poder ha sido escasamente estudiado en el pensamiento occidental moderno, mucho menos lo ha sido la relación entre el saber y el poder. Como se dijo anteriormente, esta situación se debe al antagonismo heredado principalmente de la tradición platónica-cristiana que estableció una incompatibilidad entre poder y verdad. El pensamiento griego clásico dismanteló la unidad

existente entre el poder y el saber del pensamiento oriental antiguo, representado en los grandes imperios Asirio, Persa, Babilónico, Egipcio y aun hasta el Hebreo en el período monárquico en donde el rey ostentaba no solamente el poder político, sino el saber, es decir, la sabiduría para gobernar.

En las sociedades indoeuropeas del Oriente mediterráneo, a finales del segundo y comienzos del primer milenio, el poder político detentaba siempre cierto tipo de saber. El rey y quienes lo rodeaban administraban un saber que no podía y no debía ser comunicado a los demás grupos sociales, por el solo hecho de detentar el poder. Saber y poder eran exactamente correspondientes, correlativos, superpuestos. No podía haber saber sin poder y no podía haber poder político que no supusiera a su vez cierto saber especial (Foucault 1996, 24).

A partir del antagonismo establecido entre el saber y el poder por el pensamiento griego clásico (especialmente de Platón), occidente fue dominado por el gran mito de la exclusión de la verdad con respecto al poder y viceversa. Pues de acuerdo con este mito “si se posee el saber es preciso renunciar al poder pues allí donde están el saber y la ciencia en su pura verdad jamás puede haber poder político” (Foucault 1996, 24). A tal punto exacerbaron los humanistas este mito, que Foucault (1992) los ironiza de la manera que a continuación se observa:

... desde que se toca el poder se cesa de saber: el poder vuelve loco, los que gobiernan son ciegos. Y sólo aquellos que están alejados del poder, que no están en absoluto ligados a la tiranía, que están encerrados con su estufa, en su habitación con sus meditaciones, éstos únicamente pueden descubrir la verdad (Foucault 1992, 99).

Este mito comenzó a ser desmantelado por Nietzsche cuando demostró en sus textos que detrás de todo saber o conocimiento lo que está en juego es una lucha de poder (Foucault 1996, 25), pero fue básicamente Michel Foucault quien dedicó la mayor parte de sus esfuerzos y escritos para desentrañar la relación entre el saber y el poder. El poder y el saber se implican directamente el uno al otro, pues no existe relación de poder sin constitución correlativa de un campo de saber, ni de saber que no suponga y no constituya al mismo tiempo unas relaciones de poder (Foucault 2002, 35). Esta articulación entre el poder y el saber no es represiva, es productiva. El saber

produce un poder que, a través de diferentes disciplinas científicas, juntamente con sus discursos controlan y normalizan a los individuos y las sociedades.

Ahora bien, me parece que la noción de represión es totalmente inadecuada para dar cuenta de lo que hay justamente de productor en el poder. Cuando se definen los efectos del poder por la represión se da una concepción puramente jurídica del poder; se identifica el poder a una ley que dice no; se privilegia sobre todo la fuerza de la prohibición. Ahora bien, pienso que esta es una concepción negativa, estrecha, esquelética del poder que ha sido curiosamente compartida. Si el poder no fuera más que represivo, si no hiciera nunca otra cosa que decir no ¿pensáis realmente que se le obedecería? Lo que hace que el poder se aferre, que sea aceptado, es simplemente que no pesa solamente como una fuerza que dice no, sino que de hecho la atraviesa, produce cosas, induce placer, forma saber, produce discursos; es preciso considerarlo como una red productiva que atraviesa todo el cuerpo social más que como una instancia negativa que tiene como función reprimir (Foucault 1992, 182).

Desde la perspectiva de Foucault (2002), el poder que se articula con el saber no es una posesión, por lo tanto nadie *tiene* el poder. El poder se ejerce, circula, está disperso, por lo que no es posible localizarlo en un lugar específico, sean sujetos o instituciones. El poder se articula en el entramado de relaciones sociales y se evidencia en la forma en la que se construyen los sujetos en dichas relaciones sociales.

Se puede encontrar estas articulaciones de saber-poder en las iglesias evangélicas debido a que existe una pirámide organizacional en donde se puede observar los espacios de poder. Se profesa la igualdad, pero existen diferencias dentro de las personas que participan dentro de la iglesia protestante. Guamán (2003) menciona que en las iglesias con un gobierno congregacional,¹ es la asamblea, conformada por todos los miembros bautizados, los que tienen la última palabra en las decisiones de la comunidad. Ellos eligen a una Junta Directiva y bajo la junta directiva están los diferentes departamentos o ministerios de una Iglesia.

¹ El gobierno o estructura administrativa en las iglesias protestantes puede ser: episcopal, presbiteriano o congregacional.

En este contexto el sacerdote evangélico, pastor, en ciertas iglesias constituye parte de la Junta, en unas en cambio han dotado de una unidad de jerarquía adicional dentro de la estructura y otras lo han configurado como la máxima autoridad por encima de la Asamblea y la Junta (Guamán 2003, 91).

Para alcanzar esta posición tan elevada dentro de la jerarquía, los pastores deben cumplir con ciertos requisitos. Es indispensable una educación formal o no formal o ambas, de acuerdo con las exigencias de la iglesia o denominación. Esto con el fin de desarrollar las capacidades que legitimen su liderazgo y obtener saberes litúrgicos, bíblicos, históricos, hermenéuticos, entre otros. Esta capacitación hace que las personas, mayoritariamente hombres, adquieran una posición privilegiada con respecto a los otros miembros de la congregación.

Dentro de esta comunidad, hermandad, nadie ostenta absolutamente el poder de lo sagrado sino todos son partícipes del control del poder religioso; sin embargo, durante los últimos años los pastores están capitalizando el poder con características androcéntricas y autoritarias (Guamán 2003, 92).

Esta relación entre saber y poder se puede observar dentro de las iglesias protestantes pentecostales. Semán (2019, 32) menciona que los sujetos privilegiados de viabilizar la bendición y milagros característicos dentro del pentecostalismo son los pastores. Haré un recorrido más amplio sobre el protestantismo y sus diferentes ramas en el capítulo 2, por ahora lo que es necesario recalcar es que dentro del pentecostalismo una de las mayores diferenciaciones son las expresiones carismáticas que se presentan dentro de sus ritualidades.

Dentro de las iglesias protestantes de tipo pentecostal existen diferentes relaciones sociales donde se articula el poder, una de ellas es el género. Para Joan Scott (1988, 49) al género hay que entenderlo en un término más literal y serio, pues da cuenta de la forma de referirse a la organización social de las relaciones entre los sexos. El término género rechaza al determinismo biológico, y principalmente trata de notar las diferentes construcciones culturales de acuerdo con las ideas acerca de los roles apropiados para las mujeres y para los hombres (Scott 1988, 53). Dentro de esta condición, se puede entender al cuerpo sexuado como una categoría social. Con esto, se puede diferenciar la práctica sexual de los roles asignados a las mujeres y a los hombres.

Para comprender la interrelación entre poder y género, Scott (1988, 65) propone la definición del término por la conexión integral de dos propuestas “el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales, las cuales se basan en las diferencias percibidas entre los sexos y el género es una forma primaria de las relaciones simbólicas de poder”. El poder se articula en las relaciones de género y se materializa en las estructuras jerárquicas que asigna al hombre el rol simbólico de protector, proveedor y a la mujer la destina al espacio privado del hogar. Scott (1988) analiza al poder político, como la guerra, en donde los jóvenes protegían al Estado, pero también a las mujeres y niños vulnerables, mostrando esas “asociaciones entre la masculinidad y fuerza nacional” (Scott 1988, 72). Por lo que se propone que esta oposición entre hombre y mujer y sus roles culturalmente aceptados e impuestos, como el engranaje para la articulación del poder.

Marta Lamas (2000, 1), por su lado menciona que el conocimiento antropológico ha priorizado mostrar la singularidad de una cultura, sobre todo si se encuentra fuera o en los márgenes de las culturas hegemónicas. En contraste, afirma que antropólogas feministas proponen investigar la universal condición del otro de las mujeres, en donde el género es un “conjunto de ideas, representaciones, prácticas y prescripciones sociales que una cultura desarrolla desde la diferencia anatómica entre mujeres y hombres, para simbolizar y construir socialmente lo que es “propio” de los hombres (lo masculino) y “propio” de las mujeres (lo femenino)” (Lamas 2000, 2). Para Lamas (2000) comprender el papel que juega la cultura en la constitución del género es primordial debido a que lleva a postular la presencia de un sujeto relacional en donde se produce un conocimiento que se filtra mediante el género. “En cada cultura una operación simbólica básica otorga cierto significado a los cuerpos de los hombres y las mujeres” (Lamas 2000, 4).

Dentro de la cultura pentecostal la posición del hombre y la mujer se encuentra legitimada y sacralizada en los relatos fundantes de las Escrituras Sagradas: la Biblia, que emerge a modo de guía de ordenamiento del mundo proporcionando las pautas sobre lo “correcto”, “normal”, “natural”. Los pastores citan con frecuencia el libro del Génesis, en su versículo 1:27-28: “Y Dios creó al hombre a su imagen; lo creó a imagen de Dios. Hombre y mujer los creó, y los bendijo con estas palabras: «Sean fructíferos y multiplíquense; llenen la tierra y sométanla; dominen a los peces del mar y a las aves del cielo, y a todos los reptiles que se arrastran por el suelo”. El fundamento bíblico, como recuerda Panotto, “se transforma en un campo narrativo que

resignifica experiencias y sentidos sociales y políticos” (2014, 89). Algranti (2007). Menciona también que dentro de las iglesias pentecostales existe una estructura de relaciones en donde se define el lugar de la mujer dentro de la iglesia. Éste la entiende como una “estructura patriarcal sublimada en sus formas, emerge en la narrativa maestra de la esfera religiosa marcando puntos de discontinuidad y permanencia que la afirman en el ejercicio de poder a la vez que la restringen y la limitan” (Algranti 2007, 170).

Continuando con la misma línea Lagarde (1996) resalta que

Las iglesias y los partidos políticos son instituciones masculinas y patriarcales: en ellos, las mujeres deben ser feligresía y bases de apoyo respectivamente y aceptar ser conducidas, dirigidas y normadas por hombres, so pena de transgredir dogmáticos tabúes y recibir castigos legítimos que abarcan desde formas de exclusión y ostracismo (expulsión, excomunión, despido, abandono o desatención) hasta violencia de todo tipo ejercida sobre cuerpos, subjetividades y derechos de las mujeres, así como sobre sus objetos, productos, obras y creaciones, sus bienes y recursos, sus espacios y territorios, sus hijas y sus hijos y otros seres entrañables para ellas (Lagarde 1996, 13).

Siguiendo con la operación efectuada en la articulación entre saber y poder, se observa que dentro de la conformación de la iglesia se establece una posición que es aceptada para las mujeres: la subordinación a los hombres como a Dios. Algranti (2007, 173) menciona que “en el juego de relaciones que establece la estructura del relato se fija una primera posición de la mujer como sujeta al hombre en homología directa con la sujeción a Dios.” Los saberes litúrgicos, pero sobre todo el relato fundante de la Biblia,² ubican a la mujer en una posición subordinada, este relato fundante es predicado por los pastores durante sus cultos eclesiales y cómo menciona Moulán (2010, 817) “el discurso de los pastores enfatiza la importancia de la familia organizada bajo la autoridad patriarcal, perfilando una situación de doble vínculo. Aunque amenazadas por sus maridos, debían guardarles respeto y cuidar el vínculo matrimonial”.

² Relato fundante de la biblia: En el génesis se muestra a la mujer en una posición subordinada con respecto al hombre, debido a que Eva pecó contra Dios. Ella recibió el castigo de la maternidad, dolores de parto, y estar sujeta a su marido.

Ejemplificando este juego de relaciones presente en las iglesias pentecostales Algranti (2007) siguiendo a Bourdieu (2002) analiza las estructuras de relaciones existentes dentro de la iglesia pentecostal. Esta estructura patriarcal “marca puntos de discontinuidad y permanencia que la afirman en el ejercicio del poder a la vez que la restringen y la limitan”. La estructura patriarcal se restringe con el mensaje de la pertenencia a una comunidad de iguales y más, pero al final del día, se relega a las mujeres a un espacio sublimado como son el matrimonio y la maternidad. Podemos entender este juego de relaciones como relaciones de poder, Foucault (1988, 13) demuestra que las relaciones de poder también se basan en la división del trabajo e incluso en la jerarquía de tareas.

En el matrimonio por ejemplo, Algranti (2007) menciona que en las iglesias pentecostales se ventila un discurso que reitera la idea de sujeción, en donde el esposo es una figura de autoridad legitimada y relacionada incluso con la divinidad. En la analogía que las epístolas paulinas hacen de la mujer y la iglesia el autor afirma que “el juego de homologías que iguala al hombre con la divinidad reserva para la mujer el lugar de la iglesia, la comunidad cristiana, entendida como esposa fiel de Dios” (Algranti 2007, 173). Con esto él reafirma la idea de que en las iglesias pentecostales las mujeres quedan asociadas a la figura de una iglesia sumisa, obediente, moralmente pura, que no cuestiona los mandatos de su señor o sus señores.

1.1.1 Sexualidad y subjetivación

Foucault considera a la sexualidad como un dispositivo moderno de clasificación, jerarquización, normalización y control de los cuerpos. Dispositivo en el sentido de técnicas y estrategias complejas que sirven para construir un determinado tipo de conductas e identidades individuales y sociales. Este dispositivo construye saberes y conocimientos, que luego le permiten controlar y regular los cuerpos. No es represión, sino gestión de cómo los individuos y las poblaciones usan o controlan sus propios cuerpos. En este dispositivo hay una relación entre construcción de conocimiento y ejercicio de poder que funciona a través de las estrategias del saber-poder.

Mucho más que un mecanismo negativo de exclusión o rechazo, se trata del encendido de una red sutil de discursos, de saberes, de placeres, de poderes; no se trata de un movimiento que se obstinaría en rechazar el sexo salvaje hacia alguna región oscura e inaccesible, sino, por el contrario, de procesos que lo diseminan en la superficie de las cosas y los cuerpos, que lo excitan,

lo manifiestan y lo hacen hablar, lo implantan en lo real y lo conminan a decir la verdad: toda una titulación visible de lo sexual que emana de la multiplicidad de los discursos, de la obstinación de los poderes y de los juegos del saber con el placer (Foucault 2007, 91).

Tal como menciona el autor, la subjetividad surge como ejercicio de entramado de poderes sobre/en/desde la corporalidad. La subjetividad es una función discursiva entendiendo a la práctica discursiva como un “conjunto de reglas anónimas, históricas, siempre determinadas en el tiempo y en el espacio que se han definido en una época dada, y para un área social, económica, geográfica o lingüística, dada las condiciones de ejercicio de la función enunciativa” (Foucault 1968, 198). El dispositivo de la sexualidad representa un área primordial para analizar, tomando en cuenta que este recorrido debe ir de la mano de un análisis de los cuerpos debido a que estos son los territorios en donde “se vinculan las micro prácticas sociales y localizadas con la organización del poder” (Raab en Posada 2015, 30).

Foucault (2007) menciona que en el siglo XVIII hubo proliferación de discursos en torno a la sexualidad, además aparecieron sexualidades diversas; esto motivó la creación de saberes que a su vez fueron el sustento de disciplinas e instituciones creadas con el propósito de controlar y normalizar a los individuos.

Desde el siglo XVIII el sexo no ha dejado de provocar una especie de eretismo discursivo generalizado. Y tales discursos sobre el sexo no se han multiplicado fuera del poder o contra él, sino en el lugar mismo donde se ejercía y como medio de su ejercicio; en todas partes fueron preparadas incitaciones a hablar, en todas partes dispositivos para escuchar y registrar, en todas partes procedimientos para observar, interrogar y formular. Se lo desaloja y constriñe a una existencia discursiva. Desde el imperativo singular que a cada cual impone transformar su sexualidad en un permanente discurso hasta los mecanismos múltiples que, en el orden de la economía, de la pedagogía, de la medicina y de la justicia, incitan, extraen, arreglan e institucionalizan el discurso del sexo, nuestra sociedad ha requerido y organizado una inmensa prolijidad (Foucault 2007, 44).

Estos saberes no tenían el propósito de reprimir sino crear un nuevo tipo de sujetos, como es el caso por ejemplo de la homosexualidad y del homosexual. Antes del siglo XIX, las prácticas

eróticas entre personas del mismo sexo eran consideradas y juzgadas como actos de sodomía. Luego del siglo XIX, las mismas prácticas fueron utilizadas para definir un tipo específico de sujeto. “El sodomita había sido una aberración temporal; el homosexual era ahora una especie” (Foucault, 1990, 43). De esta forma se construye la homosexualidad como una categoría y a la persona homosexual como una identidad.

De acuerdo a Foucault (2007) la sexualidad como dispositivo de disciplinamiento que construye subjetividades opera en tres ejes, el primero referido a la producción de saberes y verdades, el segundo relacionado con los sistemas de poder y el tercero con las formas de subjetividad. El primero implica que el poder-saber tiene una característica productiva, produce discursos, saberes, ciencias que se instalan a través de las disciplinas y generan categorías de lo normal, lo anormal, lo aceptado, lo rechazado, lo que se incluye o excluye, lo sano o lo patológico. El segundo eje tiene relación con los sistemas de poder que regulan, producen e imponen conocimiento, por tanto los saberes construidos generan disciplinas. El poder que se construye desde los saberes y que no se detenta en una o varias personas sino que es disperso, se visibiliza claramente cuando opera a través de las instituciones y las relaciones sociales. Por eso las disciplinas como la psicología, psiquiatría, medicina y las instituciones como las escuelas, la religión, se vuelven categorías fundamentales para entender los sistemas de poder y la regulación de las prácticas sexuales.

El tercer eje son las formas de subjetividad según las cuales los individuos se reconocen como sujetos de sexualidad, interpretan normas, se piensan y actúan. Opera como tecnología del yo por la vía del disciplinamiento y la resistencia. En este escenario los individuos se reconocen como sujetos de sexualidad que interpretan, acatan y/o cuestionan las normas. Por tal razón, es importante hablar de las tecnologías del yo como estrategias que operan sobre el auto-disciplinamiento y la auto-sujeción y en donde el argumento de Foucault, en relación a que el poder más que represivo es productor, toma mayor sentido.

La sexualidad ha sido el principal dispositivo de disciplinamiento para las mujeres en las iglesias pentecostales pues se evidencia que en ella operan los tres ejes mencionados anteriormente: la producción de saberes, el ejercicio del poder y la construcción de un determinado tipo de

subjetividad. En el cristianismo, la sexualidad en términos generales y la sexualidad de las mujeres en términos específicos tiene una vital relevancia y está ligada a virtudes cristianas cuando se realiza dentro del matrimonio, o a pecados de la carne cuando se realiza fuera de él. Es así como se llega al punto de subordinar el destino eterno del cristiano/a a la pureza sexual.

¿No sabéis que los injustos no heredarán el reino de Dios? No erréis, ni los fornicarios, ni los idólatras, ni los adúlteros, ni los afeminados, ni los que se echan con varones. Ni los ladrones, ni los avaros, ni los borrachos, ni los maldicientes, ni los estafadores, heredarán el reino de Dios (Santa Biblia, 1995, 1 Corintios 6, 9-10).

Así, con base en las Escrituras Sagradas y en la santidad de Dios se llama al creyente a una santidad moral, que implica total abstinencia fuera del matrimonio: “Sed santos, porque yo soy Santo”(1 Pedro 1:16), es el llamado de Dios. “Con intensidades variables y bajo formas diferentes, esta tendencia a prohibir todas las relaciones sexuales a todos los cristianos como condición indispensable de su salvación estuvo constantemente presente en los primeros siglos cristianos” (Foucault 2018, 171).

De acuerdo a Foucault (2018) el control de la sexualidad es un elemento muy importante para la definición de la identidad, la construcción de la subjetividad y el relacionamiento del individuo consigo mismo:

La valorización de la virginidad, entre la abstinencia parcialmente recomendada por algunos sabios antiguos y la continencia rigurosa de los encratitas, introdujo poco a poco la definición de una relación del individuo consigo mismo, con su pensamiento, su alma y su cuerpo (Foucault 2018, 172).

Considerando que el cuerpo de las mujeres ha sido visto históricamente como saturado de sexualidad, el discurso de la virginidad de las mujeres fue construido como un dispositivo de poder que permitió que la sexualidad ya no fuera considerada un peligro, pues esta práctica, concepto o condición confería gracia y virtud a quienes la practican. “Partiendo de la renunciación sexual de la mujer, Cipriano podía referirse a la santidad de su cuerpo y, con un

espíritu similar, Ambrosio y Jerónimo podían referirse al cuerpo de una virgen como el templo de Dios” (Salisbury 1994, 20).

¿Qué es lo que atraviesa a estas diferentes prácticas estudiadas por Foucault para llegar a un gobierno de sí? “Se trata de una toma de poder sobre el hombre en tanto que ser viviente, es decir una estatalización de lo biológico” (Foucault 247). Y el autor menciona que es importante referirse a la teoría clásica de la soberanía.

1.1.2 El poder soberano

El poder que está basado en la vida y muerte se llama poder soberano “El derecho que se formula como "de vida y muerte" es en realidad el derecho de hacer morir o de dejar vivir” (Foucault 1977, 164). Para Foucault (1998) el poder soberano “era ante todo derecho de captación: de las cosas, del tiempo, los cuerpos y finalmente la vida; culminaba en el privilegio de apoderarse de ésta para suprimirla” (Foucault 1998, 164). El derecho de espada el cuál es, cómo se mencionó anteriormente, el derecho de hacer morir o dejar vivir, muestra una sorprendente asimetría. ¿Qué significa derecho de vida o derecho de muerte?

Para Foucault (1998) decir que el soberano tiene este derecho equivale en cierto sentido a decir que puede hacer morir o dejar vivir. Significa que, en las confrontaciones del poder, el sujeto no es sujeto pleno de derechos ni vivo ni muerto. El sujeto es simplemente neutro y solo gracias al soberano tiene el derecho de estar vivo o de estar muerto. La vida y la muerte de los sujetos se vuelven derecho solamente por el efecto de la voluntad soberana. El derecho de la vida y la muerte solo se ejerce de forma desequilibrada, siempre del lado de la muerte. El soberano ejerce su derecho de vida y muerte desde el instante que puede matar:

Ahora es en la vida y a lo largo de su desarrollo donde el poder establece su fuerza; la muerte es su límite, el momento que no puede apresar; se torna el punto más secreto de la existencia el más "privado" (Foucault 1998, 167).

En contraste con las sociedades disciplinarias, el cuerpo ya no es marcado, es domado y corregido; su tiempo es medido y plenamente utilizado; sus fuerzas se aplican continuamente al

trabajo; la forma-prisión de la penalidad se transforma a la forma-salario del trabajo (Foucault 1993, 31). Esta nueva mecánica de poder que Foucault llamó biopoder, se expresó en primer lugar en lo que llamó anatomopolítica, una técnica de poder centrada en el cuerpo individual. Ese poder se orientó al cuidado, adiestramiento y fortalecimiento físico de los cuerpos de tal forma que fueran dóciles y útiles a la acumulación del capital. “Concretamente, ese poder sobre la vida se desarrolló desde el siglo XVII en dos formas principales; no son antitéticas; más bien constituyen dos polos de desarrollo enlazados por todo un haz intermedio de relaciones” (Foucault 1998, 168).

Uno de los polos, al parecer el primero en formarse, fue centrado en el cuerpo como máquina: su educación, el aumento de sus aptitudes, el arrancamiento de sus fuerzas, el crecimiento paralelo de su utilidad y su docilidad, su integración en sistemas de control eficaces y económicos, todo ello quedó asegurado por procedimientos de poder característicos de las disciplinas: anatomopolítica del cuerpo humano (Foucault, 1998, 168).

La biopolítica para Foucault en cambio hace mención hacia la regulación de las poblaciones “Luego de la anatomopolítica del cuerpo humano, introducida durante el siglo XVIII, vemos aparecer, a finales de este, algo que ya no es esa anatomopolítica sino lo que yo llamaría una Biopolítica de la especie humana” (Foucault 1975, 220).

Agamben (1995) extiende el postulado que ofrece Foucault sobre la biopolítica mencionando que desde los griegos disponían de dos elementos para comprender la palabra vida. Compuesta por *zoé* y *bios*, *zoé* que es el simple hecho de vivir y *bios* la manera en la que se vive. Esta distinción entre *zoé* y *bios* se va a ir identificando cada vez más mientras se desarrolla la historia política occidental. En este horizonte se puede ubicar a la biopolítica que propone Foucault

La vida natural empieza a ser incluida, por el contrario, en los mecanismos y los cálculos del poder estatal y la política se transforma en bio-política: Durante milenios el hombre sigue siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente" (Foucault en Agamben 1995, 11).

Esto se puede observar en el umbral de la modernidad, el cuál ve al cuerpo en donde la política toma lugar, de forma que se instalan los diferentes dispositivos para dominar y ejercer poder. Agamben, por el contrario, propone que la distinción entre *zoé* y *bios* sea identificada. Afirma que la vida como tal se ha politizado, es decir, el *zoé* se ha politizado. “La politización de la nuda vida como tal, constituye el acontecimiento decisivo de la modernidad, que marca una transformación radical de las categorías político-filosóficas del pensamiento clásico” (Agamben 1995, 13). El poder penetra en el cuerpo mismo de los sujetos y en sus formas de vida, en el *zoé* y en el *bios*. Pero el concepto de nuda vida o vida desnuda va más allá del *zoé*. Agamben (1995, 15) menciona que mostrar el punto en donde se intersectan el modelo jurídico-institucional y el modelo biopolítico del poder arroja posibles resultados en donde la nuda vida es el núcleo originario del poder soberano. “Se puede decir incluso, que la producción de un cuerpo biopolítico es la aportación original del poder soberano” (Agamben 1995, 16).

“Protagonista de este libro es la nuda vida, es decir la vida a quien cualquiera puede dar muerte pero que es a la vez insaciable del homo sacer” (Agamben 1995,18). *Homo sacer* es precisamente aquel a quien cualquiera puede matar, "sin cometer homicidio". Nuda vida sería la no distinción entre *zoé* y *bios*, esto se puede entender gracias a la figura del *homo sacer*. Lo que él quiere demostrar es que a partir del siglo XX la excepción se va a convertir en norma. La excepción o estado de excepción es aquella acción que propone el estado y que está en cualquier cuerpo jurídico de una nación por ejemplo las Constituciones nacionales, en donde se dejan de lado los derechos que se registran en las mismas.

El estado de excepción no es una dictadura (constitucional o inconstitucional, comisarial o soberana), sino un espacio vacío de derecho, una zona de anomia en la cual todas las determinaciones jurídicas –y sobre todo, la distinción entre lo público y privado- son desactivadas (Agamben en Zizzias 2019, 26).

En el estado de excepción se suspende la norma, pero no hay norma si no existe un estado de excepción, debido a que es en este momento en donde se crea la norma, menciona Agamben (1995), es por eso que es una exclusión – inclusiva. El resultado de la excepción es la nuda vida, el sometimiento del *nomos* a una situación de abandono, a la nuda vida. Donde hay excepción hay nuda vida y esta termina convirtiéndose en una forma de vida. Yo puedo matar en excepción

porque la excepción se ha convertido en norma. Entonces, la distinción entre *bios* y *zoé* se da para dar muerte de una manera impune.

Ahora bien, creo que es necesario pensar si este poder soberano puede ser encontrado en las diferentes instituciones eclesiales. Las iglesias ejercen poder mediante diferentes dispositivos, “La investigación de Foucault comunica dos grandes pistas concernientes a los orígenes religiosos de la modernidad política y el Estado. De una parte, disciplina y anatomo-política, penalidad y doma de los cuerpos: las sectas protestantes” (Skornicki 2015, 74). Skornicki (2015) realiza un recorrido mostrando cómo la pastoral hace un cruce con la soberanía para instalarse en los diferentes Estados y además muestra cómo la pastoral no es prisionera de ninguna institución religiosa, entendiendo también que la pastoral es en efecto un dispositivo de gobierno de sí y muestra la existencia de un aumento e intensificación de técnicas de conducta:

La captación del poder pastoral por el Estado a partir del siglo XVI, así, no aprovisiona un nuevo y cómodo instrumento para los dirigentes políticos: afecta la estructura del Estado mismo, puesto que el cruce entre la soberanía y el pastorado multiplica y generaliza las artes de gobernar. El Estado moderno «biopolítico» no es más (o no solamente) ese soberano-espectáculo que practica los golpes de autoridad como los golpes de efecto, para manifestar la totipotencia de su voluntad legal y triunfante (Skornicki 2015, 83).

Acercándome a estas maneras de individualización se puede observar cómo el poder soberano actúa en conjunto con técnicas de poder para construir diferentes subjetividades. Sin embargo, la nuda vida de un súbdito cómo menciona Agamben, también se puede observar dentro de las diferentes esferas religiosas y también ese otro universal que terminan siendo las mujeres.

Rita Segato en su análisis sobre los femicidios en Ciudad Juárez trata de comprender y encontrar los verdaderos móviles de estos acontecimientos de lesa humanidad. Muestra cómo las “autoridades y generadores de información pública, estimulan una percepción indiscriminada de la cantidad de crímenes misóginos que ocurren en esta ciudad” (Segato 2008, 82), y atribuyen los crímenes a los narcotraficantes o a móviles sexuales confundiendo una vez más las evidencias y desorientando al público al conducir su raciocinio por un camino que es equivocado (Segato 2008, 82). Menciona que todos estos crímenes que se cometen son resultado de un poder

soberano que se articula en el género. Los femicidios cometidos en este sector son una muestra de cómo este poder, tomando como referencia el término foucaultiano, es aquel que puede dar vida y dar muerte a un súbdito. En su libro rescata el término propuesto por Agamben (1995) quién afirma que las personas que están bajo el poder soberano y que son asesinados dentro de este régimen poseen una vida nuda.

Rita Segato (2008) aborda el tema de la soberanía sobre los cuerpos de las mujeres aduciendo que los crímenes de Ciudad Juárez se pueden ver precisamente cómo un acto soberano, “es por eso que podría decirse que la violación es el acto alegórico por excelencia de la definición schmittiana de la soberanía: control legislador sobre un territorio y sobre el cuerpo del otro como anexo a ese territorio” (Segato 2008, 84). Pero enfatiza que no es solamente el dejar morir, pues el poder soberano es un control sobre la vida entera del sujeto “la soberanía completa es, en su fase más extrema, la de “hacer vivir o dejar morir” (Segato 2008, 85). Sin dominio de la vida en cuanto vida, la dominación no puede completarse. Para la autora la soberanía es entonces “la derrota psicológica y moral y su transformación en audiencia receptora de la exhibición del poder de muerte discrecional del dominador”. Es así como se pueden observar dos espacios en dónde se ejerce este poder, la esfera pública y la esfera privada.

La esfera privada se ha convertido en el lugar donde se encuentran atrapadas las mujeres en la violencia y ha dado libertad a los agresores en su uso. Michelle Rosaldo (1979, 7) propone que este espacio hace referencia a aquellas instituciones y formas de actividad organizadas de modo inmediato alrededor de una o varias madres y sus hijos. Segato menciona que los crímenes que se cometen en este espacio muestran que las mujeres que se encuentran bajo la dependencia de sus agresores es “porque pueden hacerlo, es decir porque éstas ya forman parte del territorio que controla” (Segato 2008, 90).

¿En qué categoría podría ubicarse a la iglesia? En un espacio privado en donde tanto las mujeres como sus hijos pueden tener acceso a ministerios, carismas o privilegios, pero que en la mayoría de las ocasiones son una extensión de los roles domésticos, pues la mayoría de los espacios de liderazgo o posiciones jerárquicas son ejercidos y controlados por hombres. Cualquiera que sea la

situación, se observa que las mujeres terminan formando parte de un territorio que es controlado por un poder hegemónico soberano.

1.1.3 Fémina Sacra

Ahora bien, como se ha mencionado la importancia de nombrar la *nuda vida*, es necesario transitar al término *homo sacer*. “Es decir si la categoría *homo sacer* tiene implicaciones de género. ¿Existe un equivalente femenino de la vida desnuda? ¿Hay una fémina sacra?” (Lentin 2006, 465)

Ese significante, el de la superposición de los avisos que inscriben la desaparición de cada una de las mujeres en una sola capilaridad expone simbólicamente la noción de *fémina sacra* en tanto que socialmente las mujeres son “la mujer” en tanto nuda vida, vida expuesta y desprovista en el ámbito del campo, de la excepción. El cuerpo queda entonces como superficie de inscripción de los significados culturales, a través de una violencia que instauro, que genera desde la crueldad, la protección de la comunidad a partir de las figuras de la exclusión (Chaparro sin año, 8).

Por lo tanto, *fémina sacra* crea la categoría de las mujeres que ya no están, nos permite preguntarnos por las borradas, por aquellas mujeres que sus cuerpos han sido desechados y el Estado no ha querido encontrarlos. “Abre la necesidad de preguntarnos por qué algunas mujeres son convertidas en sujetos matables ya que sus muertes, siguiendo a Agamben, al no tener consecuencias jurídicas para los perpetradores, permanecen impunemente como vidas desnudas.³ Es necesario traer a Agamben al siglo XXI y situar el término *homo sacer* en el contexto histórico del boom feminista. Estas violencias que sufren las mujeres no les son ajenas al estado, porque es precisamente el estado el que ha permitido que el estado de excepción sea atemporal. Siempre estamos en estado de excepción porque las mujeres estamos desprovistas de derecho de garantías y desprotegidas de la potencia descomunal de los soberanos. “El soberano es el punto de indiferencia entre violencia y derecho, el umbral en que la violencia se hace derecho y el derecho se hace violencia” (Agamben 1995, 47). El autor menciona que en este estado de excepción se desdibuja la diferencia entre derecho y violencia, y la violencia puede ser considerada como

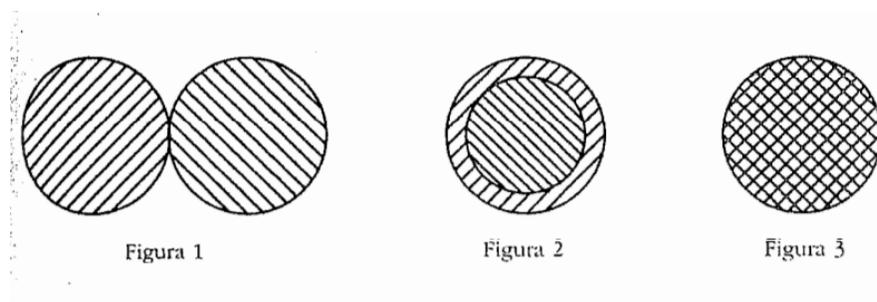
³ Julia Monárrez en conferencia IAEN 2020

derecho. El estado se vuelve un estado soberano en constante estado de excepción en donde no presta atención a los derechos de las mujeres que son violados reiteradamente.

Agamben utiliza los siguientes gráficos para demostrar la forma en la excepción se convierte en regla:

Si se quisiera representar de manera esquemática la relación entre estado de naturaleza y Estado de derecho tal como se configura en el estado de excepción, se podría recurrir a dos círculos, que al principio, se presentan como distintos (fig1) y que después, en el estado de excepción, muestran estar, en realidad, uno dentro del otro (fig2). Cuando la excepción tiende a convertirse en regla, los dos círculos coinciden sin ningún tipo de distinción (fig 3) (Agamben 1995, 55)

Figura 1.1. Exclusión-Inclusión



Fuente: Agamben, Giorgio. 1995. *El poder soberano y la nuda vida*. Pre-texto.

Y es precisamente en la figura 3 en donde se instala la *fémína sacra*, desprovista de derechos a quien cualquiera puede matar, sin cometer crimen. Esto debido a que forma parte de este territorio que el soberano controla así la vida de las mujeres termina siendo deshumanizada y alejada de sus corporalidades (Chaparro 1).

1.2 Género y poder como inicio de una revuelta

Mediante el recorrido teórico se ha podido evidenciar los diferentes ejercicios de poder y también al género como el espacio en el que se articula el poder. Sin embargo, Foucault (1988) propone que su estudio se basa, más que en el poder, en la manera de cómo los seres humanos se transforman a sí mismos en sujetos. “Es probable que hoy en día el objetivo más importante no sea descubrir qué somos sino rehusarnos a lo que somos” (Foucault 1988, 11). Uno de los

postulados del autor es la manera en la que el Estado ha incluido el poder estatal que individualiza, pero a la vez totaliza. Es decir que no atiende solamente a la comunidad, sino también al individuo durante su vida entera. El autor propone de igual manera imaginarnos que es lo que podríamos ser y alejarnos de ese doble vínculo político (individualización y la totalización) de las modernas estructuras de poder. Es decir, promover nuevas formas de subjetividad a través del rechazo de esta individualidad que nos ha sido impuesta durante siglos (Foucault 1988,12).

Foucault sostiene que el poder necesita resistencia como una de sus condiciones fundamentales de funcionamiento. Es a través de la articulación de puntos de resistencia que el poder se expande por el conjunto del campo social. Pero también, por supuesto, es a través de la resistencia que se quiebra el poder. La resistencia es tanto un elemento del funcionamiento del poder como una fuente de su perpetuo desorden (Dreyfuss, Rabinow 2001, 177).

En el análisis foucaultiano del poder, y más concretamente en el nuevo sistema de poder a partir de la sociedad disciplinaria, la misma resistencia al poder es parte del mismo, ya que “donde hay poder hay resistencia, y no obstante (precisamente por esto), ésta nunca está en posición de exterioridad respecto del poder”

Es por esa razón que el autor propone que la libertad del ser humano, se da al momento de resistirse a los discursos hegemónicos de clasificación y modos de dominación. Este análisis del poder y de la resistencia abre caminos para entender las distintas relaciones de poder existentes en la sociedad.

Es decir, como constructo o no de las propias relaciones de poder, sí parece haber existido una resistencia al poder patriarcal, y esa resistencia ha necesitado de un sujeto para ejercerse, aun cuando aceptáramos con Foucault y Butler que la resistencia también forma parte del entramado mismo del poder. Y esa resistencia ha precisado y precisa de herramientas analíticas y conceptuales que, como la categoría de género, permiten ejercerla (Posada 2015, 40).

Uno de los elementos en los cuales se puede crear esta resistencia es el género y es la performatividad del género, el elemento que invita a renovar la historia cultural. Para Butler

(1998) el término performatividad del género, nos abre la posibilidad para pensar al género cómo actos constitutivos en donde el agente social es objeto. Con este término podemos observar cómo el género es “una identidad instituida por una repetición estilizada de actos” (Butler 1998, 297). Estos diferentes actos portan significados culturales en donde el cuerpo encarna posibilidades históricas y “la mujer” ocupa una situación histórica antes que un hecho natural (De Beauvoir en Butler 1998, 298). Butler menciona cómo el cuerpo de las mujeres es una materialidad de posibilidades, el cual lleva significado, y mediante estos actos performativos se va constituyendo un género. Esta performance del género humaniza a los individuos dentro de la cultura.

Sin embargo, Butler (1998) menciona que el género no es una identidad estable, es decir que no es de una sola pieza, “en la relación arbitraria entre esos actos, en las diferentes maneras posibles de repetición, en la ruptura o la repetición subversiva de este estilo, se hallarán posibilidades de transformar el género” (Butler 1998, 297). El carácter performativo del género nos abre la posibilidad de cuestionar su estatuto cosificado. Además, el sujeto tiene la posibilidad de agencia en donde se podría ver la transformación cultural precisamente por medio de tales actos. Butler (1998) menciona que la experiencia vivida es una experiencia subjetiva, y como tal son los actos constitutivos los que producen el mundo percibido. Si lo personal es político, menciona la autora, entonces la experiencia subjetiva nos abre la posibilidad de ver estos diferentes actos del sujeto con género de una manera expansiva.

Lamas (2000) vuelve a Butler y resalta la proposición del género cómo un hacer que deriva en actos performativos, donde existe la posibilidad de innovarlo. Pero, sobre todo, resalta el hecho de que su trabajo levanta expectativas al interrogar hasta donde el género puede ser transformado a voluntad (Lamas 2000, 7). La autora recurre a Butler para cuestionar metáforas estereotipadas y esencialismos que construyen al sujeto mediante la diferencia biológica. Los procesos sociales y culturales del género muestran también cómo se constituye el sujeto.

El género es lo que uno asume, invariablemente, bajo coacción, a diario e incesantemente, con ansiedad y placer, pero tomar erróneamente este acto continuo por un dato natural o lingüístico es renunciar al poder de ampliar el campo cultural corporal con performances subversivas de diversas clases (Butler 1998, 314).

¿Quiénes son las mujeres pentecostales? Esta pregunta me interpela al observar los diferentes poderes que se siguen ejerciendo dentro de las iglesias y en las mujeres feligreses. Un espacio que es para la consolación y la protección de sus creyentes se convierte en el lugar donde ellas pueden ser objetos del ejercicio de poder, mediante una figura que ostenta el poder por el hecho de tener un saber que, en este caso, son los saberes pastorales, litúrgicos y bíblico-teológicos. Ese poder ejercido transita hacia el cuerpo en la figura del poder soberano. Es por eso que el caso de Juliana Campoverde, nos permite entender el concepto *fémima sacra*. Una mujer que estaba dentro del dominio de un pastor, y que después de decidir sobre su propia vida, se convirtió en un cuerpo asesnable.

¿Será que las mujeres pentecostales son consideradas individuos dentro de la religión? ¿O por el hecho de tener una creencia se vuelven posesión de los pastores? La figura del poder soberano dentro de la iglesia toma fuerza al comprender la forma en la que dentro de esta cultura se desarrollan distintos tipos de simbologías que construyen lo propio para una mujer, e incluso lo propio y adecuado de los cuerpos dentro del pentecostalismo. Es necesario también analizar la religión y sus distintos dispositivos que existen para comprender la subjetividad sujeta que se va formando, incluso desde la instauración del pentecostalismo en Ecuador.

Capítulo 2. Antropología de la Religión

2.1 El Protestantismo en Ecuador

Para comprender la manera en la cual el protestantismo contribuye a la construcción de la subjetividad femenina en la iglesia pentecostal es necesario entender el proceso de mutación religiosa en el Ecuador en la que el protestantismo se convirtió en un elemento importante en la geografía religiosa.

2.1.1 Antecedentes

Para comenzar diré que el catolicismo que llegó a América en la Colonia había pasado por un proceso de reforma bajo el liderazgo de Isabel la Católica y Francisco Jiménez de Cisneros, arzobispo de Toledo. Estos personajes además de reformar la iglesia mediante la regulación de la vida del clero y la promoción de la instrucción bíblica, se valieron de un modelo particular de Inquisición para eliminar sistemáticamente las ideas heterodoxas tanto en el ámbito religioso como el político. Por petición de la misma Reina al Papa Sixto IV, la inquisición española fue puesta bajo la supervisión de la corona, por lo que no solamente eran sometidos al Tribunal del Santo Oficio las personas consideradas herejes, sino también los enemigos políticos. De esta forma la Inquisición española se convirtió en un elemento de consolidación política y religiosa que permitió unificar los fines de la Iglesia y el Estado.

Otro elemento de consolidación política y religiosa fue la reconquista de Granada, pues al mismo tiempo que se reconstituía el territorio nacional fragmentado por la invasión árabe, se liberaba de la opresión musulmana a los cristianos granadinos. Este hecho histórico toma la forma de una guerra santa que constituye a los reyes de España en los ejecutores de la voluntad divina e instrumentos de Dios para la redención del territorio granadino. El tercer elemento que contribuyó con este fin fue el establecimiento del Patronato Real, una institución establecida por el papado romano que otorgaba privilegios civiles y religiosos sobre los territorios conquistados. Inicialmente la Corona hispánica logró el Patronato de Granada, luego este privilegio fue trasladado a las colonias americanas conquistadas.

Esta consolidación política religiosa permitió un modelo de intervención en el que los intereses de la corona española se identificaban con los de la iglesia, lo que justificó el hecho que la conquista y la evangelización a los pueblos originarios avanzaran tomadas de la mano, reafirmandose mutuamente. La unión entre los intereses del Estado español y los intereses de la iglesia, juntamente con la idea de ser la “nación elegida por Dios” para llevar el mensaje de salvación a los infieles (que era el término que se utilizaba en ese tiempo para los no conversos al cristianismo), fue la justificación para la utilización de todos los mecanismos posibles para mantener la ortodoxia (entiéndase catolicismo) en las colonias americanas, incluso la pena de muerte a través de la Inquisición. Fue así que en las colonias españolas el protestantismo fue considerado como una herejía... “la herejía luterana”, sujeta sanciones civiles y religiosas. Un ejemplo icónico de la persecución del protestantismo en la Colonia es la del luterano anónimo que realizó actividades religiosas en las ciudades de Guamote y Riobamba en la provincia ecuatoriana de Chimborazo. Este luterano fue asesinado dentro del templo católico después de haber sido atacado y acusado de sacrilegio. El Rey de España premió el celo religioso de los riobambeños y les otorgó un escudo de armas vigente hasta la fecha, donde se puede ver la cabeza del luterano atravesado por dos espadas.

Figura 2.1. Escudo de armas del Municipio de Riobamba



Fuente: <https://www.gadmriobamba.gob.ec/index.php/riobamba/escudo>

La *herejía luterana*, no amenazaba únicamente el resquebrajamiento del modelo de cristiandad española, sino también era una amenaza a su hegemonía marítima en el Atlántico. Larga es la historia que da cuenta de los enfrentamientos marítimos entre las naciones protestantes y las

católicas en el período Colonial. Fue tan importante la lucha por dicha hegemonía que marcó la forma en la que la presencia protestante se insertó en América. Pues durante el primer siglo y en medio de la colonia hubo algunos intentos fallidos de implantación en el continente por parte de las potencias protestantes, en lo que se denominó *Protestantismo de Trasplante*. Pero no fue sino hasta la derrota de la denominada Invencible Armada Española en 1588 que el protestantismo comenzó a establecerse directamente ligado a la expansión económica y política de las potencias protestantes en la región.

Esta doble amenaza que significó el protestantismo para las colonias españolas, tanto en lo ideológico interpelando a la sociedad colonial como en lo económico desestabilizando la hegemonía comercial española, generó en la población una conciencia antiprotestante y xenófoba cuyas huellas siguen encontrándose hasta ahora en la asimilación del protestante al hereje y al agente de penetración extranjera (Bastián 1995, 9).

Jean Pierre Bastián (2006: 39), considera al protestantismo como un elemento central en la comprensión del desarrollo de la modernidad en la región, que interpela desde el principio a los mecanismos de poder y de legitimación ligados a la sociedad Colonial en América Latina, por lo que debe considerarse como un elemento constitutivo de la historia latinoamericana y no como uno exógeno. Esta interpelación al modelo Colonial explica la forma en la que fue reprimido desde el inicio en la Colonia, en particular a través de la Inquisición.

Debido a la represión y a la condena a que fue objeto, no fue sino sólo a partir de la irrupción de las revoluciones de Independencia y Liberales, que el protestantismo pudo arraigarse de forma definitiva en América Latina.

Las reformas liberales fueron claves para desarrollar en toda la región nuevas constituciones que otorgaron entre otras cosas la libertad de culto y permitieron otras medidas como la laicización y secularización del registro civil, la secularización de los cementerios, la separación de la iglesia y el estado y en algunos países como México fueron incluso hasta la ruptura con los lazos diplomáticos con el Vaticano (Bastián 2006, 16).

A pesar de que con la independencia se rompió con el yugo español, los marcos normativos establecidos mantuvieron la posición privilegiada del catolicismo como la religión del Estado. La primera constitución ecuatoriana, llamada la *Constitución Quiteña* no era la excepción, pues en su artículo 4 se afirmaba lo siguiente:

La Religión Católica como la han profesado nuestros padres y como la profesa, y enseña la santa Iglesia Católica, Apostólica Romana, será la única religión del Estado de Quito, y de cada uno de sus habitantes, sin tolerarse otra ni permitirse la vecindad del que no profese la Católica Romana (Congreso Constituyente 1821, artículo 4).

No fue sino hasta la Constitución de 1987 que en el Ecuador se observan los primeros frutos de la Revolución Liberal en su lucha para romper el monopolio ideológico y religioso de la Iglesia Católica. Se observa en el texto de la Carta Magna un cambio con respecto a la exclusividad de la Iglesia Católica como religión del Estado en los siguientes términos:

Artículo 12.- La religión de la República es la católica, apostólica, romana, con exclusión de todo culto contrario a la moral. Los poderes públicos están obligados a protegerla y hacerla respetar.

Artículo 13.- El Estado respeta las creencias religiosas de los habitantes del Ecuador y hará respetar las manifestaciones de aquellas. Las creencias religiosas no obstan para el ejercicio de los derechos políticos y civiles (Asamblea Nacional, 1987, artículo 12-13).

Estas normativas dan cuenta del resquebrajamiento de la hegemonía de la Iglesia Católica como religión exclusiva, pues abre la posibilidad de la existencia de cualquier otro culto, siempre y cuando no sea contrario a la moral. Se garantiza además el respeto a las creencias y a sus manifestaciones, sin que esto signifique un impedimento para el ejercicio de los derechos de ciudadanía, algo que no ocurría en las constituciones anteriores, que establecían como requisito el ser católico. De esta forma la Revolución Liberal creaba el marco normativo propicio para la incursión de diversas asociaciones religiosas heterodoxas entre ellas las logias masónicas, los movimientos espiritistas y el protestantismo histórico, que a la postre se constituyeron en aliadas políticas.

Es necesario reconocer que la implantación de las asociaciones religiosas protestantes en América Latina además de ser consecuencia de la expansión misionera norteamericana y europea, estaba ligada al desarrollo de la cultura política del liberalismo radical latinoamericano y a la efervescencia asociativa que los mismos liberales intentaron propiciar dentro de la sociedad civil (Bastián, 2006, 41). Esto con el propósito de combatir la hegemonía religiosa de la Iglesia Católica, propiciar valores que interpelaran la sociedad tradicional y generar espacios de construcción de democracia.

De acuerdo a Bastián (2006, 42) no solamente el protestantismo histórico, sino también las logias masónicas y los movimientos espiritistas sirvieron de laboratorio donde se fue creando el individuo ciudadano de la modernidad liberal y democrática. En el caso del protestantismo debido a su estructura organizacional y doctrinal participativa, ya que ésta propicia la existencia de asambleas, la creación de comités, de consejos directivos, de grupos etéreos y más, donde se toman en forma democrática las decisiones de la comunidad religiosa. En el ámbito teológico, la doctrina del *sacerdocio universal del creyente*, permite el involucramiento de todos los miembros de la comunidad religiosa en el cumplimiento de la misión y la participación de los sacramentos u ordenanzas. Esto permitió que el protestantismo histórico sirviera de plataforma desde la cual se promovió una participación social y política en la región.

Otro de los logros del liberalismo que favoreció el establecimiento del protestantismo fue el surgimiento del “Estado laico”, situación que implicó la pérdida de muchos de los privilegios económicos, políticos y sociales de la Iglesia Católica. En el Ecuador la secularización de las instituciones y la transformación de las relaciones Iglesia-Estado se produjo con la instauración del primer régimen liberal (1895-1906) (Herrera 1999, 388). Hacia 1910, diferentes temas fueron traducidos en regulaciones que subordinaban a la Iglesia Católica al Estado y reducían parcialmente su poderío económico (Prieto 2006, 39).

Este fue el contexto en el que Eloy Alfaro solicitó a la iglesia Metodista profesores estadounidenses para laborar en algunas escuelas normales ecuatorianas en Quito, Guayaquil y Cuenca. Fue así que en 1901 se inauguran en Quito dos colegios normales regentados por los metodistas: El Normal Juan Montalvo para varones y el Normal Manuela Cañizares para mujeres.

Asimismo, se abrió otro normal en Cuenca bajo la dirección del pastor metodista Harry Compton, pero la oposición del clero obligó a que se cerrara dos años después. De esta forma la educación fue la herramienta utilizada por el protestantismo para contribuir a edificar la modernidad en ruptura con la herencia colonial española. Estas instituciones propiciaron el acceso y fortalecimiento de una cultura política liberal radicalizada, anticatólica y antioligárquica (Bastián 2006, 43).

El ocaso de la hegemonía de la Iglesia Católica y el consiguiente fortalecimiento de un Estado laico con el triunfo del liberalismo, fue el terreno propicio para el ingreso en forma masiva de las misiones protestantes en el Ecuador. Como ya se ha mencionado, algunas iglesias históricas tenían presencia con anterioridad en el país puesto que se insertaron de la mano del liberalismo político, pero la incursión y presencia significativa protestante en el país se da a partir de 1950. Anterior a ello sólo son evidentes siete misiones, cinco de carácter denominacional: Alianza Cristiana y Misionera (ACM), Iglesia Adventista, Hermanos Libres, Iglesia de los Hermanos e Iglesia del Pacto y dos agencias misioneras: la Unión Misionera Evangélica (UME) y la Radio HCJB (Guamán 2010, 19).

2.1.2 Tipologías del protestantismo en el Ecuador

El protestantismo es un fenómeno plural y complejo, fragmentado actualmente en centenares de grupos distintos por lo que es difícil realizar una caracterización fija y definitiva. Generalmente las fronteras entre una forma de protestantismo y otra son difusas por lo que podemos encontrar mezclas, combinaciones y variaciones dentro de las variaciones. En algunas ocasiones parecería que la única característica común a todas las formas del protestantismo es que son sociedades religiosas que discrepan teológica, doctrinal y administrativamente con el catolicismo... y a veces, ni siquiera eso.

A pesar de esta dificultad se asumirá la definición de Bastián (1986,7) que considera al protestantismo como el conjunto de sociedades religiosas cuya base doctrinal se funda en la tradición religiosa de la Reforma protestante del siglo XVI en Europa, cuyos tres criterios normativos fundamentales fueron: sola fe, sola gracia y sola escritura y cuya organización está ligada al protestantismo novoiinglés y sus diferenciaciones religiosas posteriores al siglo XVI.

En América Latina han habido muchas formas de caracterizar el fenómeno protestante. Christian Lalive D'Épinay (1975) fue uno de los pioneros en el intento al establecer como criterios principales de distinción dos cosas, el modo de implantación y la forma de difundir las creencias entre la población. De esta forma clasifica al protestantismo en “protestantismo étnico” y “protestantismo de conversión” (Lalive D'Épinay, 1975, citado en Shäefer, 1989). Samuel Escobar (1987) establece tres corrientes principales atendiendo a factores teológicos, históricos y sociales. Esas corrientes son las iglesias de trasplante, las iglesias evangélicas fruto de la obra misionera y las iglesias pentecostales. José Míguez Bonino (1995) habla de “rostros” del protestantismo en América Latina, que son el liberal, el evangélico, el pentecostal y el étnico.

La presencia del protestantismo en sus diferentes vertientes en América Latina ha conducido a una mutación en el campo religioso de la región, pues de ser un 4% de la población total en 1970 pasaron a constituir el 19% en 2014 (PRC 2014, 24). En 2012 el Instituto Ecuatoriano de Estadística y Censos (INEC) realizó una encuesta sobre la filiación religiosa en el país. Los resultados daban cuenta de un 11,3% de cristianos evangélicos en el Ecuador. Por su lado los datos del latinobarómetro⁴ indican que el 16% (15,8% más exactamente) de ecuatorianos son protestantes. Ese porcentaje está compuesto de la siguiente manera: 15% de iglesias evangélicas sin especificar, 0,1% de iglesias evangélicas bautistas, el 0,1% de la iglesia evangélica metodista, el 0,4%, de la iglesia Adventista, el 0,2% de iglesias protestantes (Latinobarómetro, 2018).

Considerando como tipología las relaciones objetivas entre distintas formaciones simbólicas y distintas formas de organización institucional dentro del campo religioso (Shäefer, 1989), se asume en esta investigación la tipología propuesta por Shäefer (1992) que distingue el protestantismo histórico, el evangelicalismo y el pentecostalismo.

El protestantismo histórico es considerado como el heredero directo de la Reforma protestante del siglo XVI por lo que sus características doctrinales giran en torno a los llamados 4 solos de Lutero: sola fe, sola gracia, solo Cristo y sola Escritura. Esta forma de protestantismo se insertó en el Ecuador de la mano del movimiento liberal en el siglo XIX y constituyó un elemento

⁴ Disponible en <https://www.latinobarometro.org/latContents.jsp>

importante en el desarrollo de la modernidad en el país. Debido a que la misión de la iglesia es concebida en términos de participación e influencia en la sociedad, no existe en el protestantismo histórico un celo proselitista. Son adjetivados por los sectores evangélico y pentecostal como liberales, básicamente por la interpretación histórico crítica de las Escrituras y por posturas ideológicas y teológicas comprometidas con la justicia, la paz y la ética del Reino de Dios (Guamán, 2010, 21). Dentro de las iglesias en el Ecuador que pertenecen a esta vertiente se encuentran la Luterana, Presbiteriana/Reformada, Anglicana, Episcopal y Metodista.

El protestantismo evangélico también conocido como *movimiento de santidad*, nace en el seno del protestantismo histórico norteamericano en el contexto de los avivamientos religiosos del siglo XIX, como una reacción a la institucionalización de la iglesia y a la acomodación de la vida religiosa al estatus quo. Se caracteriza por considerar a la Biblia como Palabra de Dios, normativa en cuestiones de fe y conducta. A diferencia del protestantismo histórico, su interpretación es de carácter literal y en algunas ocasiones literalista por lo que su aplicación es de forma a-histórica y subjetiva. Dentro de las iglesias en el Ecuador que pertenecen a esta vertiente se encuentran entre otras la Alianza Cristiana y Misionera, la Unión Misionera Evangélica, la Iglesia Misionera, la Iglesia del Pacto Evangélico, la Iglesia del Nazareno, entre otras.

El protestantismo pentecostal surge en 1906 en los suburbios de la ciudad de Los Ángeles California en los Estados Unidos en una calle llamada Asuza Street, como una reacción a la rutinización del carisma y la flexibilización moral de la iglesia. El protestantismo pentecostal se caracteriza fundamentalmente por una ratificación de las herencias protestantes anteriores, pero con un fuerte énfasis en la novedad de la obra del Espíritu Santo. En ese contexto se comienza a predicar la glosolalia como la manifestación del bautismo del Espíritu Santo, es decir como la manifestación de una segunda obra de gracia. Dentro de las iglesias de corte pentecostal en el Ecuador se encuentran las Asambleas de Dios, la Iglesia de Dios, la Iglesia de Cristo, la Iglesia Evangélica Apostólica Nombre de Jesús, la Iglesia Cristiana Verbo y la Iglesia del Evangelio Cuadrangular.

Desde su inicio el pentecostalismo ejerció una singular atracción para las mujeres, ya que en principio y como ninguna otra iglesia hasta ese momento, podían participar de todos los

elementos constitutivos de la comunidad. El bautismo del Espíritu Santo como señal de una segunda y definitiva obra de gracia fue experimentado tanto por hombres como por mujeres, obteniendo ambos de esta forma, el aval espiritual para ejercer todos los ministerios dentro de la Iglesia. Es así como Charles Fox Parham por ejemplo, entrenó mujeres para el ministerio pastoral en el Movimiento de la Fe Apostólica desde 1900, comisionándolas luego para establecer iglesias y servir como pastoras (Robeck Jr. 2017, 1). Es más, muchas denominaciones pentecostales surgieron producto de la obra misionera de mujeres.

Pero a pesar del liderazgo de las mujeres al inicio, el pentecostalismo como un movimiento radical y contestatario no resistió al proceso de institucionalización y patriarcalización. Esto se puede observar tomando como referencia las iglesias Asambleas de Dios. A pesar de que dieron licencia y ordenaron mujeres prácticamente desde su origen, los cargos directivos donde se toman las grandes decisiones, se formulan los objetivos, estrategias, políticas, han sido y son ocupados en su mayoría por hombres. En la Iglesia de Dios de Cleveland sólo hasta el 2000 se les permitió a las mujeres servir en todos los oficios, excepto el obispado (Robeck 2017, 4).

Así como no existe un solo modelo o “tipo” de iglesia dentro del protestantismo, tampoco existe un solo modelo de subjetividad femenina. Pero en términos generales y justificándose en una interpretación patriarcal y androcéntrica de las Escrituras cristianas, se puede afirmar que se promueve una construcción de una subjetividad femenina específica. En esta construcción no se interpela la estructura patriarcal que opera tanto a nivel macro como microsocioal. Las mujeres siguen siendo designadas como las responsables naturales del trabajo doméstico y de los cuidados, reforzando su dependencia a la estructura familiar.

2.1.3 Las mujeres en la religión

Como se pudo evidenciar en el primer capítulo, existe una posición de subordinación de la mujer principalmente debido al discurso del relato fundante de la Biblia. Es así que para comprender el lugar que le ha sido otorgado a la mujer dentro de la esfera religiosa me veo en la necesidad de realizar un acercamiento sobre la noción de individuo que ha sido instaurada en el imaginario social. De esta forma, siguen sumándose elementos en la construcción de una subjetividad sujeta y auto controlada.

¿Cuál es la diferencia entre individuo y persona? Marcel Mauss menciona que la categoría de persona se ha ido desarrollando a lo largo del tiempo en distintas sociedades y culturas. De acuerdo al autor, la categoría del “yo” ha llegado a ser constituida y aceptada como una persona moral, siendo la religión, el principal elemento para la construcción de esta concepción. Esta es la razón por la que en este apartado se hace un acercamiento a la Antropología de la Religión, en donde se muestran algunas de las creencias religiosas dentro de las diferentes culturas, con el propósito de entender la categoría de persona como ente moral y además, el proceso de constitución histórico y cultural del cuerpo. La importancia de esta argumentación radica en que “es en el cuerpo por excelencia, más que en otros fenómenos, donde se inscribe lo social” (Shilling 2010 citado en D’Angelo, 238).

Mauss (1979) menciona que cuando el cristianismo se introduce en algunas comunidades primitivas, en muchas ocasiones se ha dado un sincretismo religioso en el que “se han seguido practicando sus antiguos derechos y religiones, casi se puede decir, en su estado nativo” (Mauss 1979, 312). Por lo que podemos inferir que han existido mixturas dentro de la constitución de distintas culturas y en la de sus integrantes. Pero lo primordial en este trabajo, es poder identificar cómo la noción del “yo”, es constituida como una noción cristiana. El autor hace todo un recorrido por diferentes clanes de América del Norte, en donde identifica el proceso por el cual los distintos clanes pasaron para que sus miembros puedan ser considerados individuos. Es interesante notar que el autor menciona que en los diferentes pueblos a los que se refiriere, uno de los problemas del hombre, entre otros, ha sido la religión. Es necesario prestarle atención a la categoría de religión pues en palabras de Durkheim (1993) “la religión ha sido un espacio en donde se crean la mayoría de representaciones sociales”.

Se sabe desde hace largo tiempo que los primeros sistemas de representaciones que el hombre se ha hecho del mundo y de sí mismo son de origen religioso. No hay religión que no sea una cosmología, al mismo tiempo que una especulación sobre lo divino (Durkheim 1993, 36).

Las representaciones sociales dentro de la esfera religiosa están supeditadas a los diferentes modos de acción de la religión dentro de la sociedad. El autor continúa desarrollando esta proposición y hace su acercamiento hacia el concepto de persona latina “Todos conocen

perfectamente lo normal y clásica que es la noción de persona latina: máscara, máscara trágica, máscara ritual y máscara de antepasado. Nace en los orígenes de la civilización latina” (Mauss 1979, 320). Mauss comenta cómo la India, ha sido una de las culturas que ha incorporado la noción de individuo, de conciencia del “yo”. En esta sociedad se han desarrollado palabras para poder identificar el *ahamkara: conciencia individual*, también una rama que parece haber precedido al budismo menciona que proponen “la palabra *sámkhya* quiere decir precisamente composición y considera que el «yo» es la cosa ilusoria (Mauss 1927, 321). En este recorrido se acerca a la antigua China en donde se tiene menos en cuenta al individuo, su constitución, su nacimiento. Su clase social es lo que le da el nombre, sus características e incluso su apariencia. Esta sociedad ha conservado las nociones antiguas en donde es la colectividad quien define al individuo. “El hombre, el *ming* es algo colectivo, es algo que viene dado” (Mauss 1979, 322).

Por otro lado, los romanos desarrollaron la categoría de persona como un hecho de derecho, pues los ciudadanos romanos tenían derecho al *nomen*, al *praenomen* y al *cognomen*. *Praenomen* es el orden de nacimiento que el antepasado llevó, el *nomen* es el nombre, el *cognomen* el apellido. Entonces para ser considerado ciudadano era necesario tener estas cualidades y los que estaban excluidos eran los esclavos.

Se haya creado ya el carácter personal del derecho haciendo persona sinónimo de la auténtica naturaleza del individuo. El derecho a la persona se ha creado ya, sólo queda excluido el esclavo. *Servus non habet personam*, carece de personalidad. No tiene cuerpo, ni antepasados, ni nombre, ni *cognomen*, ni bienes propios (Mauss 1979, 326).

Esta categoría de hecho y de derecho también crea las primeras personas autónomas, estableciendo por lo tanto, una noción de responsabilidad sobre los propios actos. Aquí se puede observar que ya no se piensa como colectividad y se empieza a identificar diferentes rasgos y a entender aquello que la persona, el unitario, hace.

Todos estos haceres que da el hecho de derecho, deben también ser pasados por un filtro, es decir deben pensarse. Es la moral lo que va a ser introducido, para que la noción de individuo se constituya.

Entre los clásicos de la moral, latinos y griegos tiene ya otro sentido: *repaawicov* sólo es persona y, lo que es más importante, se añade un sentido moral al sentido jurídico, sentido de ser consciente, independiente, autónomo, libre y responsable. La conciencia moral introduce la conciencia dentro de la concepción jurídica del derecho. A las funciones, honores, cargas y derechos se añade la persona moral consciente (Mauss 1979, 327).

Mauss (1979, 328) menciona que el individuo romano empieza con una conciencia del bien y del mal, esta conciencia de sí se convierte entonces en el “patrimonio de la persona moral”. Pero aún es necesario un elemento que consolide esta idea en algo metafísico y el autor menciona que va a ser el cristianismo quien se lo va a dar. El autor empieza mencionando que existe una fuerza religiosa, en donde son los cristianos “quienes han hecho de la persona moral una entidad metafísica. Nuestra noción de persona humana es fundamentalmente una noción cristiana” (Mauss 1979, 329). Este postulado inicia el capítulo con mucha fuerza, y después expone esta idea mencionando que reproducir esta idea de Dios en el ser humano, abre la posibilidad de pensar al individuo como una dualidad entre cuerpo y alma. El alma, es el aporte del cristianismo, en donde el individuo pasa a ser el responsable por sus derechos y por sus acciones.

De acuerdo al autor, la Trinidad, que es el término que identifica a un Dios en tres personas, abre la posibilidad de pensar cómo en este sujeto hay “sustancia y forma, cuerpo y alma, conciencia y acto (Mauss 1979, 327). Esta dualidad cuerpo-alma conduce al examen de conciencia, al control del cuerpo mediante la mente o el alma, al análisis de los actos. El resultado es un individuo dividido. La culpa y el juicio están fundamentado en los principios bíblicos. Ser la imagen y semejanza de Dios, crea la noción de un individuo moral, en donde se es individuo mientras más se acerque a un Dios trino.

Se puede ver la relación que existe entre el concepto individuo y el protestantismo. Es una creación directamente proporcional a los distintos postulados que se han instalado históricamente, es decir la consolidación de individuo moderno fue consolidada mediante el protestantismo. Esta noción de responsabilidad moral que da el protestantismo, se instaura ya en el imaginario de la sociedad, comprendiendo que para poder ser llamado un individuo hay que seguir un guión predeterminado. Los cuales están escritos dentro del protestantismo.

Las mujeres entonces deben cumplir una amplia lista de mandatos, para primero poder ser consideradas individuos y segundo para poder ser partícipe de un tipo de religión. Es por eso que se van produciendo subjetividades normadas dentro de la iglesia protestante pentecostal que se siguen reforzando bajo una figura soberana que imparte verdades ostentando tener el saber. Comprendido ya la idea de individuo moderno, también es necesario hacer un acercamiento a la religión y los distintos dispositivos que dentro de ella se ejecutan, observando también otro lente bajo el cual las mujeres son vistas.

2.2 La religión en la antropología

Ahora que se ha realizado un recorrido acerca de la noción del yoO, cómo un individuo cristiano-moral, es necesario aproximar algunos estudios antropológicos que se han realizado acerca de la religión, y así comprender las distintas maneras en las que se ejercen poder dentro de la religión para la conformación de un individuo y cierto tipo de subjetividad. Cómo mencionó Durkheim (1993), las religiones han sido un espacio privilegiado de creación de representaciones sociales. Desde esa perspectiva Geertz menciona que la religión fundamenta los requisitos más específicos de la acción humana en los contextos más generales de la existencia humana (Marzal 1997, 315). La propuesta de Geertz es una mirada subjetiva en donde se define desde adentro a la religión, alejándose de la mirada objetiva de Durkheim. El autor muestra a la religión como parte de la cultura de los sujetos y cómo una forma de construir al mundo (Marzal 1997, 310). Para Garma (2004,18) la religión se puede entender como un “sistema de creencias y prácticas referidas a la relación entre lo humano y lo sobrenatural a partir de elementos simbólicos significativos para los creyentes”. En palabras de Geertz la religión es

... un sistema de símbolos, que actúa para establecer en el hombre estados de ánimo y motivaciones, que son fuertes, penetrantes y duraderos, por medio de concepciones globales del sentido de la vida, y que reviste dichas concepciones de una atmósfera tal de verdad, que los estados de ánimo y las motivaciones parecen efectivamente de acuerdo con la realidad (Geertz citado en Marzal 1997, 314).

Para poder entender esta definición, Geertz propone cuatro perspectivas⁵ en las cuales se puede observar los diferentes puntos de vista de los sujetos en los cuales se puede identificar modos peculiares de ver la vida y de construir el mundo (Marzal 1997, 315). Estos son: la del sentido común, la científica, la artística y la religiosa. Nos enfocaremos en la religiosa, que el autor la define como un idealismo crítico. El idealismo crítico es la realidad más profunda que corrige y completa la realidad cotidiana y su verdadera percepción ((Marzal 1997, 315). Cuando hablamos de verdadera percepción es cuando la religión trata de buscar la verdad dentro de sucesos cotidianos, verlo desde su perspectiva divina, y encontrar la realidad.

Este sentido de lo realmente real es donde descansa la perspectiva religiosa y el que los hechos simbólicos de la religión como sistema cultural deben producir, intensificar y, en lo posible hacer inviolable ante las discordantes revelaciones de la experiencia secular (Geertz citado en Marzal 1997, 316).

Asimismo, Nanda (1994, 287) menciona que “Una de las funciones más importantes de la religión es proporcionarle un sentido y explicar aquellos aspectos del ambiente físico y social que no pueden ser entendidos completamente a través del pensamiento y la experiencia normal”. Geertz también menciona que la perspectiva religiosa actúa por medio de símbolos, en donde símbolo puede ser cualquier cosa, acto, suceso, cualidad o relación que sirve de vehículo de una concepción, en donde la concepción es el significado del símbolo. “Como las ideas religiosas son siempre expresadas a través del simbolismo, los antropólogos de hoy se interesan en estudiar y entender los significados del simbolismo religioso” (Nanda 1994, 290). Por lo tanto gracias a los diferentes símbolos, se induce al creyente “la concepción religiosa de dicho sistema” (Marzal 1997, 317). Geertz (citado en Marzal 1997) plantea que las creencias son un modelo de acción y dan forma a distintos procesos sociales, por ejemplo, en la doctrina del pecado original, el autor menciona que este postulado da forma a un modelo aceptable de actitud frente a la vida, un estado de ánimo, y al mismo tiempo un conjunto de motivaciones. Así el autor ofrece la idea de observar a la religión cómo un sistema que correlaciona las concepciones dadas por la religión con la forma del individuo de situarse con el mundo que le rodea. Las concepciones religiosas se extienden más allá de sus contextos metafísicos, para proporcionar un marco de referencia, de

⁵ En su etimología la palabra perspectiva significa: mirar a través de.

ideas generales, de modo que un amplio campo de la experiencia intelectual, emocional y moral, pueda ser conformado de forma significativa (Marzal 1997, 317).

En la perspectiva religiosa planteada por Geertz, “se acepta por la autoridad y se conserva por el rito” (Marzal 1997, 317). La autoridad dentro de la religión es la que muestra y enseña estos actos de manifestación de lo sagrado, y hace que el creyente conozca lo que cree (Marzal 1997, 318). El postulado que menciona que se conserva por el rito señala que mediante la perspectiva religiosa, los ritos son la manera en la cual la religión se instala dentro de las diferentes culturas. El rito para Geertz es la conducta consagrada en donde se genera la convicción de que estas concepciones religiosas son verdaderas. También Nanda (1994, 294) hace hincapié en que el ritual religioso es un patrón de conductas que implican la manipulación de símbolos religiosos. Geertz menciona que en la actividad ritual es en donde los símbolos sagrados inducen los sentimientos, y motivaciones del creyente.

Cualquiera que sea el papel que la intervención divina pueda o no pueda jugar en la formación de la fe, es en el contexto de estos actos concretos de conducta religiosa, donde emerge en el plano humano, primariamente al menos, la convicción religiosa (Geertz en Marzal 1997, 318).

Por último, el autor menciona que dentro de la perspectiva religiosa se aplica al problema del sentido de la vida. Es interesante cómo menciona que esta mirada de la vida hace que las personas conviertan el *caos* en *cosmos*, es decir todo aquello que no entiende, no soporta, o considera injusto. Así el autor sostiene que “para la mayoría de las religiones la vida es dura, y así puede decirse que el sufrimiento, como problema religioso, no es cómo evitarlo sino cómo soportarlo” (Marzal 1997, 319). El autor realiza este análisis sobre la perspectiva religiosa para entender cómo los símbolos responden a una imagen acerca del orden del mundo, los cuales son capaces incluso de explicar ambigüedades de la experiencia humana.

Como se observa, Geertz realiza un análisis completo, en donde muestra la importancia de los símbolos e incluso de la fuerza que puede llegar a tener los ritos dentro de la religión. Ahora bien, que podría ser considerado símbolo y que podríamos identificar como rito dentro del pentecostalismo. Volvamos al estudio del cuerpo, como se dijo, el cuerpo es el lugar por excelencia en donde se inscribe lo social, la subjetividad como se mencionó en el primer capítulo

surge como un entramado de poderes sobre en y desde la corporalidad. ¿Por qué analizar los cuerpos de las mujeres? ¿Por qué la cultura pentecostal otorga un significado y norma los cuerpos? ¿Acaso un cuerpo que no está bajo los preceptos preconcebidos por la sociedad moral, por el protestantismo, por la idea de individuo moderno, puede ser considerado un cuerpo desechable? ¿Qué podría pasar si un cuerpo dentro de la esfera pentecostal que está bajo una figura soberana no está sujeta a los distintos estatutos o mandatos?

2.2.1 El cuerpo en la antropología

La importancia de la simbología dentro de la religión, muestra cómo diferentes elementos pueden ser considerados símbolos y son precisamente estos los que configuran el modo de ver de los sujetos que se encuentran dentro de las diferentes culturas religiosas, ahora es necesario pensar al cuerpo cómo símbolo en donde se inscribe la mayoría de postulados religiosos y es en este territorio en donde se hace palpable los diferentes principios impartidos.

El ser humano no tiene cuerpo... ¡es cuerpo! Su cuerpo no es un caparazón o un envoltorio, es la forma en la que habita al mundo. Es el lugar en donde se inscriben en forma visible las condiciones sociales, culturales económicas e históricas de su existencia. Las religiones tienen una forma específica de valorar y considerar el cuerpo, en especial el de las mujeres. En el contexto de las religiones, los símbolos, ritos, discursos y actividades se convierten en dispositivos del poder que invocan el control del cuerpo de las mujeres en la búsqueda de un modelo específico de subjetividad.

Históricamente, el cuerpo estuvo alejado de los estudios de las ciencias sociales debido a la oposición entre naturaleza y cultura heredada del dualismo cartesiano y de la sociología clásica (Martínez Barreiro 2004, 128). Pero la historia y la antropología fueron las ciencias humanas que contribuyeron en la legitimización del cuerpo como objeto del estudio social.

En primer lugar, Turner (1994) elabora cuatro argumentos para demostrar la importancia que el cuerpo ha tenido en la antropología desde el siglo XIX. Dichos argumentos se centran principalmente en los estudios sobre la dicotomía entre naturaleza y cultura abordadas en algunas

ramas de la antropología, que llevan hacia la centralización de lo cultural en la constitución del ser humano, considerando al cuerpo como una entidad simbólica.

Mary Douglas, describe al cuerpo como metáfora o símbolo de la sociedad en donde el cuerpo tiene dos formas de ser visto o estudiado: el social y el físico. Existe una diferenciación entre el cuerpo social y el físico, sin embargo, para Douglas el cuerpo físico no es esencialmente un ámbito de la biología. Ella afirma que “el cuerpo social condiciona el modo en que percibimos el cuerpo físico. La experiencia física del cuerpo, modificada siempre por las categorías sociales a través de las cuáles lo conocemos, mantiene a su vez una determinada visión de la sociedad” (Douglas 1970, 89). La situación social traspasa al cuerpo y lo moldea para su actuar en diferentes formas, así, el cuerpo se convierte en un símbolo de la situación (Martínez Barreiro 2004, 130).

Linda McDowell (1999) hablando desde la geografía feminista propone que el cuerpo es un lugar. “Se trata del espacio en el que se localiza el individuo, y sus límites resultan mas o menos impermeables respecto a los demás cuerpos” (McDowell 1999, 59). Menciona que la forma de presentarse a los demás y de ser percibido varía de acuerdo al lugar que ocupa el cuerpo en cada momento. Volver la mirada al estudio del cuerpo, menciona la autora, es también dismantelar la idea de público-privado. En donde el cuerpo se sitúa en la esfera de lo privado por ende no debe ser estudiado, sin embargo, se ha demostrado que las divisiones espaciales casa- trabajo, reflejan y se ven reflejados “en las actuaciones y relaciones sociales de carne y hueso” (McDowell 1999, 61). Resalta también que el cuerpo es una construcción de discursos y actuaciones públicas que se producen en diferentes escalas espaciales.

También en relación con el cuerpo como símbolo se encuentran los aportes de David Le Breton (2002a), en relación a la construcción simbólica del cuerpo en las sociedades modernas occidentales. Específicamente las implicaciones de las estructuras de individualización que transformaron “al cuerpo en el recinto del sujeto, el lugar de sus límites y de su libertad, el objeto privilegiado de una elaboración y de una voluntad de dominio” (Le Breton 2002, 14).

Por otro lado, Marcel Mauss (1971) con una metodología que va de lo concreto a lo abstracto, propuso una nueva teoría llamada de las técnicas corporales. Como técnicas corporales, se refiere a “la forma en que los hombres, sociedad por sociedad, hacen uso de su cuerpo en una forma tradicional” (Mauss 1971, 337). Martínez Barreiro afirma que, “estas técnicas corporales son un medio importante para la socialización de los individuos en la cultura; a través de ellas y de su cuerpo, un individuo llega a conocer una cultura y a vivir en ella” (2004, 129). La forma de caminar, comer, nadar, marchar constituyen una idiosincrasia social y no son sólo resultado de un estilo personal o de mecanismos puramente individuales, únicamente físicos (Mauss 1971, 339).

El paradigma del embodiment, que se apropia de la fenomenología de Merleau-Ponty, critica el paradigma textual o representacional construyendo un enfoque teórico alternativo basado en la noción fenomenológica de “ser-en-el-mundo” (Citro 2009, 31). Desde este paradigma el cuerpo “no es un objeto para ser estudiado en relación a la cultura, debe ser considerado como el sujeto de la cultura o, en otras palabras el terreno de su existencia” (Csordas 1990, 5).

Así, el paradigma del embodiment tiene que ver con la forma en la que el cuerpo adquiere un habitus y se inserta de una manera específica en el mundo reflejando “los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia” (Bourdieu 1991, 86). Al respecto Bourdieu (1991) afirma:

Si por lo regular se observa una correlación muy estrecha entre las *probabilidades objetivas* científicamente construidas (por ejemplo, las oportunidades de acceso a tal o cual bien) y las *esperanzas subjetivas* (las “motivaciones” y las “necesidades”), no es porque los agentes ajusten conscientemente sus aspiraciones a una evaluación exacta de sus posibilidades de éxito... En realidad, dado que las disposiciones inculcadas perdurablemente por las posibilidades e imposibilidades, las libertades y las necesidades, las facilidades y los impedimentos que están inscritos en las condiciones objetivas (y que la ciencia aprehende a través de las regularidades estadísticas en calidad de probabilidades objetivamente vinculadas a un grupo o a una clase), engendran disposiciones objetivamente compatibles con esas condiciones y en cierto modo preadaptadas a sus exigencias, las prácticas más improbables se ven excluidas, antes de cualquier examen, a título de lo impensable, por esa suerte de sumisión inmediata al orden que

inclina a hacer de la necesidad virtud, es decir a rechazar lo rechazado y a querer lo inevitable (Bourdieu 1991, 88).

Ahora bien, así como esta evolución teórica ha posicionado al cuerpo dentro de estudios y análisis sociales, es importante también observar cómo se han normado los comportamientos, los cuerpos y los sujetos dentro de las diferentes culturas. La mujer por ejemplo, ha sido cosificada por su corporalidad, construida como un sujeto de deseo y como un sujeto sujetado en quién se ejerce poder. En la cultura, los símbolos también construyen la corporalidad, norman o descalifican a los cuerpos de las mujeres. La religión es un espacio en donde se privilegia esta situación, pues hay un sinnúmero de símbolos que se han instalado en el imaginario social que se abordará a continuación.

2.2.2 Cuerpo cómo símbolo religioso

“La religión es un sistema importante para la construcción del sentido y el manejo de los símbolos” (Garma 2004, 27). Los símbolos condicionan al sujeto para constituir el sistema religioso, es por eso que la construcción del cuerpo de las mujeres dentro de los ritos, que en este momento podemos identificarlo como cultos dominicales, reuniones, vigilias, células, entre otros; se normaliza mediante discursos bíblicos. Estos símbolos toman fuerza en las enseñanzas en donde se va normando conductas con el dispositivo del saber/poder. Tomando en cuenta el comportamiento ético exigido por la fe (Marzal 1997) podemos llegar al primer símbolo por analizar, María.

De acuerdo al relato bíblico María fue una mujer piadosa que concibió a su primogénito por obra y gracia del Espíritu Santo. Una mujer obediente a Dios, pues al momento de ser notificada por el ángel Gabriel de haber sido escogida para ser la madre del Salvador del mundo, exclamó “He aquí la sierva del Señor, hágase conmigo conforme a tu palabra” (Santa Biblia 1995, 1272). En María se ratifica el símbolo de pureza, obediencia y pasividad pues hace todo lo que el ángel le dice.

En América Latina, la herencia colonial y patriarcal nos legó un sistema genérico en el cuál las categorías femenino y masculino se organizaban en esferas netamente separadas y mutuamente

complementarias, instalándose lo que Evelyn Stevens (1977 citada en Fuller 1995, 243) llama marianismo. Este término es utilizado para designar el culto a la superioridad femenina que afirma que las mujeres son moralmente superiores y más fuertes que los hombres.

Esta fuerza espiritual engendra abnegación, es decir, una capacidad infinita para la humildad y el sacrificio. Ninguna autonegación es demasiado grande para la mujer latinoamericana, no puede ser adivinado ningún límite a su vasto caudal de paciencia con los hombres de su mundo (Chaney 1983, citado en Fuller 1995, 243).

En el marianismo la figura de la virgen María proporciona un patrón de creencias y prácticas. Es así como María se constituye en símbolo de lo sagrado, símbolo utilizado para normar los cuerpos de las mujeres. De acuerdo a Fuller (1995) lo sagrado pasó a residir en el hogar, en el reino de lo femenino, pues las mujeres fueron asociadas a lo sagrado y los hombres a lo profano. Con esto se puede observar que este símbolo puede ser tomado como un ideal a seguir en donde reside una fuerza de disciplinamiento y autocontrol.

La antítesis de María es Eva, la mujer que de acuerdo a los escritos judeocristianos cometió pecado y condenó a la humanidad. Mucho se ha especulado en cuanto a la naturaleza del pecado original a partir del relato de la caída en el libro del Génesis. La interpretación sexual tuvo sus partidarios ya en la antigüedad, pero fue haciéndose cada vez más rara conforme se popularizaron los estudios histórico-críticos de las Escrituras. Es así que la mayor parte de los intérpretes han llegado a la conclusión que el pecado en Génesis tiene carácter de una elección fundamental, la elección de obedecer o no a Dios.

Pero a partir del hecho que Eva fue tentada y cometió pecado antes que el hombre, se elaboraron una serie de mitos en la iglesia que han perjudicado en muchos sentidos a las mujeres. En primer lugar, se hace recaer principalmente, por no decir únicamente, la responsabilidad de la falta original en la primera mujer. En segundo lugar y tomando como base la afirmación de Pablo en I Tim. 2:14, muchos intérpretes han fundamentado la afirmación de la inferioridad de las mujeres, atribuyéndole una naturaleza débil y deficiente desde el principio. Este criterio se encuentra claramente plasmado en la siguiente afirmación de un destacado teólogo español.

La serpiente sedujo a la mujer (2a. Cor. 11:3), como a “vaso más frágil” (1a. Pe. 3:7) y probablemente, como más picada de la curiosidad por saber qué había detrás de aquella prohibición divina (LaCueva, 1976, 117).

Así, los mitos denigrantes que se han consolidado a lo largo de la historia debido a las afirmaciones de muchos padres de la iglesia y de exégetas bíblicos han construido la figura de Eva como símbolo de propensión al pecado e inferioridad moral, social y espiritual. En términos de Ortner (2012), la mujer pasa a ocupar universalmente un lugar subordinado. Uno de los argumentos que la autora utiliza para fundamentar la inferioridad universal femenina es la elaboración de artificios simbólicos que les atribuyen una cualidad contaminante (Ortner 2012, 4).

De acuerdo con Ortner (2012), además de conferir una cualidad contaminante y de impureza, el pecado original se estableció como una razón suficiente para cosificar el cuerpo de las mujeres y convertirlos en posesión.

Por encima de todo, puesto que estos pensadores consideraban que el pecado de Adán y Eva había sido sexual, el matrimonio acarrea sus propias consecuencias sexuales, como era el hecho de dejar de tener control sobre el propio cuerpo. (Salisbury 1994, 21).

Como se ha podido observar los cuerpos de las mujeres sufren de una ambivalencia simbólica en donde los conceptos de pureza y corrupción (Ortner 2012) se sitúan dentro del imaginario social. Estos símbolos refuerzan un determinismo biológico pues se anclan a las características físicas de las mujeres, estableciendo la biología como destino.

La forma en la que se instauró el protestantismo, con los luteranos perseguidos por la iglesia católica ¿acaso sigue vigente? ¿A quienes se persigue en la actualidad? Todo apunta a aquellas mujeres que tienen la necesidad de buscar un refugio, y empiezan a ser señaladas por su biología, por su “naturaleza”. ¿Cuál sería entonces la naturaleza de una mujer? ¿Por qué existen tantos mandatos para las mujeres? Desde la concepción de individuo antiguamente, se instauró la moral para tener una conciencia de sí, que sea responsable de los propios actos. ¿Por qué el relato

fundante de la biblia ya nos posiciono como pecadoras? ¿Todas estas configuraciones deben ser adoptadas por las mujeres para poder ser consideradas individuos?

La noción de individuo instaurado en el imaginario social comprendiéndolo desde la Antropología nos acerca también a entender el modo en cómo se construye la subjetividad femenina dentro de la esfera protestante pentecostal. Es decir, una mujer que se haga responsable de sus actos, que norme sus conductas, que se encuentre sujeta a un soberano. Que reproduzca incluso roles feminizados en su hogar tanto como en la iglesia. Y llegamos de nuevo al estudio del cuerpo, el cuerpo que está dentro de un territorio bajo un poder soberano, y también el cuerpo que se encuentra dentro de una cultura y debe cumplir ciertos roles para poder ser considerado parte de un entramado social de relaciones. Las mujeres además de forjar su forma de ser de la idea de individuo moral, tienen que someterse a distinta simbología que crea nociones de lo que una mujer debe ser. Sus cuerpos, su forma de andar, de relacionarse, esta normada y observada bajo este poder. ¿Cuál es el miedo que tiene la sociedad en que la mujer alcance la libertad?

Dicho todo esto vamos a profundizar sobre el caso de Juliana Campoverde, ella tenía sus expectativas, sus anhelos, sus sueños que no estaban directamente relacionados con algún rol dentro de la iglesia. Deseaba poder crecer lejos de su iglesia, pero amando a Dios. Una mujer joven que pertenecía a la iglesia protestante pentecostal, con anhelos y deseos fue objeto de un poder que se opuso en que ella saliera de los estatutos normados dentro de la comunidad en donde se desarrollaba.

Capítulo 3. El femicidio de Juliana Campoverde

Con las voces desgastadas, ahogados por las mascarillas, sofocados por el sol quiteño de la Plaza Grande, un grupo de personas grita con todas sus fuerzas frente al Palacio de Gobierno la siguiente consigna:

Los buscamos de norte a sur, de este a oeste, seguiremos en la lucha cueste lo que cueste. Somos la voz de nuestros hermanos, somos la voz de los que han callado, somos la lucha de los silenciados... La vida entera hasta encontrarlos (Cuaderno de campo 24 de febrero de 2021).

Cada miércoles se reúnen con pancartas y en medio de ellas, las fotos de sus familiares desaparecidos. Distintos rostros, rodeados de frases como “te extraño”, “me haces falta”, “vivo una eterna agonía desde que desapareciste”. Pancartas desgastadas por el sol, muestran la lucha de familiares de las personas desaparecidas, que día a día se levantan con la esperanza de saber el paradero de sus seres queridos. Los guardias del Palacio de Carondelet son los únicos que observan cómo cada miércoles desde hace más de diez años, las demandas de esta asociación llamada ASFADEC (Asociación de familiares y amigos de personas desaparecidas en Ecuador), se hace presente.

Pasan las horas y ellos siguen entonando sus frases a todo pulmón, la voz se les entrecorta, pero sus banderas nunca dejan de ser flameadas. En sus ojos se ve tristeza, indignación, pero todo eso se transforma en fuerza para seguir en la lucha. Entre este grupo de personas se encuentra Elizabeth Rodríguez, por lo que gritan una consigna referente a su hija desaparecida:

¡Justicia, justicia, justicia y verdad, por Juliana venimos a luchar! ¡Justicia, justicia, justicia y verdad, que el Estado la empiece a buscar! (Cuaderno de campo 24 de febrero de 2021).

Foto 3.1. Plantón en la Plaza Grande, Quito 23 de febrero de 2021



Foto de la autora.

3.1 El caso

3.1.1 Antecedentes

Juliana Campoverde era una chica fuerte que demostraba su amor a Dios en la manera de ver y vivir la vida, ella fue la mayor de tres hermanos. Elizabeth, su madre, recuerda cuando Juli, como la solían llamar, estaba en su vientre. Su madre la amó desde el instante en que se empezó a formar, “Llevarla nueve meses en mi vientre y esperar que ella naciera era lo más bonito que podía suceder, y en cada uno de mis hijos pasó eso” (Rodríguez, en conversación con la autora, abril de 2021). Elizabeth comenta que Juli era muy tierna, dulce, y respetuosa; siempre fue muy extrovertida y la música desde muy pequeña fue parte de su vida. Recuerda Elizabeth que cuando la eligieron Estrellita de Navidad le preguntaron qué quería ser de grande y ella sin dudar respondió: ¡cantante! “No importaba qué canción, ella se la aprendía, ella cantaba donde sea desde muy pequeña” (Rodríguez, en conversación con la autora, abril de 2021). Durante estos primeros años de vida, Juliana se mostraba muy solidaria con sus compañeras, era una niña alegre, respetuosa y muy humana

Si ella tenía cualquier cosa para compartir, ella dejaba incluso hasta de comer para compartir con sus compañeras y amigas. En la escuela (era) muy aplicada igual en el colegio... una niña muy aplicada y no se diga en la iglesia, donde a partir de los 9 años, que desgraciadamente podría decir, fuimos (comenzamos a asistir). Fue una niña muy entregada a las cosas de Dios (Rodríguez, en conversación con la autora, abril de 2021).

El divorcio con el padre de sus dos hijos afectó emocionalmente a Elizabeth, especialmente porque sus hijos eran de tierna edad. Fue éste el motivo por el cual decidió asistir a una iglesia protestante de corte pentecostal. Ella menciona que el hecho de empezar asistir a dicha congregación era una manera de protegerse y proteger a sus hijos. Toda su vida había profesado la religión católica, pero tenía el deseo de aprender y leer más de la Biblia. Es así como llegó junto con sus dos hijos a la iglesia “Oasis de Esperanza”, siendo esta la primera vez que se acercaron a una iglesia pentecostal.

Las personas que predicaban en ese lugar no han sido pastores reales porque siendo pastores reales que amaran a Dios, siendo pastores que predicaran de la Palabra (de Dios), no hubieran hecho lo que hicieron con mi hija. Nunca me imaginé que mientras mi hija crecía, nunca me imaginé nada de lo que en su mente maquinaban mientras mi hija crecía. Juli tenía 9 años desde cuando fuimos a esa mal llamada iglesia “Oasis de esperanza” que era conformaba por una familia de supuestos pastores que lo único que trataban era de enseñarnos de las cosas de Dios, pero lo que más creían ellos que estaba bien en este caso, era solamente hablar de los diezmos, las ofrendas todos los domingos... lo que también hablaban era que debemos ser ovejas de un mismo prado y no andar de iglesia en iglesia, y como yo primera vez que iba a ese tipo de iglesias, bueno yo creía que todo lo que decían estaba bien (Rodríguez, en conversación con la autora, abril de 2021).

Con las prédicas impartidas por los pastores en el culto eclesial,⁶ Elizabeth y sus hijos encontraron en esta iglesia, un sentido de pertenencia, esto no es algo inusual, porque “(...), la religión también proporciona a la gente un sentido de identidad personal y pertenencia” (Nanda 1994, 289). Las prédicas impartidas en la iglesia poco a poco fueron asimiladas en sus vidas y de

⁶ Tipo de organización religiosa en la cual el acceso al poder sobrenatural está mediatizado por un clero profesional y especializado (Nanda 1994, 351).

esta forma los discursos impartidos en la Iglesia se convirtieron en dispositivos de poder. La articulación entre saber y poder se observa en la palabra predicada en el púlpito, pues los pastores, en su calidad de elegidos por Dios y en virtud de su formación, capacitación, conocimiento y carisma, tenían la prerrogativa que sus discursos se encarnaran en las prácticas de los creyentes. Estos discursos tomados como verdaderos dentro de esta sociedad imponen también una forma ser sujeto dentro.

Las prédicas entonces son tomadas como verdades que deben ser incluidas en el ser y en el hacer del sujeto, estos discursos ofrecidos los domingos y en las distintas reuniones semanales de la iglesia van construyendo una subjetividad que debe ser homogénea en los creyentes de la comunidad. “El discurso transporta y produce poder; lo refuerza pero también lo mina, lo expone, lo torna frágil y permite detenerlo” (Foucault 1976, 123).

Para Elizabeth, llegar a la iglesia con sus dos hijos y encontrar refugio en Dios fue de gran ayuda para seguir adelante en los primeros años de divorciada. Casi desde el principio Elizabeth se percató que para Juliana la iglesia se había convertido en su segundo hogar, de tal forma que prácticamente vivía en la Iglesia y todo andaba bien. A los 15 años Juliana comenzó a involucrarse en las diferentes actividades de la iglesia. Inicialmente se unió al grupo de danza, para después ser parte del coro de alabanzas de la iglesia. Juliana desde siempre amaba cantar y por toda la casa resonaba su voz con los distintos cánticos religiosos de la iglesia, por lo que su madre la puso en varios cursos de piano. Esta es una de las razones para que en la actualidad Elizabeth no haya vuelto a congregarse en ninguna iglesia, pues todos los cánticos religiosos le recuerdan a su hija (Anotaciones diario de campo, enero 14 del 2021). Dice que escucha su voz en cada nota, cada acorde y el dolor le invade, además de una indignación profunda al saber que la iglesia fue cómplice de la desaparición de su hija.

Ahora con todo lo que nos sucedió, con todo lo que nos pasó a mi hija, a mí y a toda mi familia entonces vemos que hemos estado muy equivocados en ese lugar. Vemos que allí utilizaron la palabra de Dios para manipular, para engañar, para secuestrar, para desaparecer el cuerpo de mi hija, utilizaron la palabra de Dios para hacer maldades. Y se meten con las personas que son más vulnerables, en este caso con mi hija, porque veían ellos, que mi hija amaba a Dios que la palabra del pastor era como si fuera la palabra de Dios. Ella no faltaba nunca a la iglesia, todos los

domingos ella cantaba para Dios, era muy entregada a las cosas de Dios, ella lo amaba a Dios realmente. Y bueno por ese motivo fue que estuvimos por 10 años en esa iglesia, ¿Para qué? para asesinarla y eso me duele tanto, me duele tanto porque primero utilizaron abuso de poder sobre los feligreses, en este caso más con mi hija porque no le permitían tener enamorado (relación de noviazgo), no le permitían tener amigos de diferentes lugares (Rodríguez, en conversación con la autora, abril de 2021).

Como menciona Elizabeth, al igual que Juliana, en esta iglesia, los y las adolescentes no podían tener una relación de noviazgo. Es más, todos los miembros de la iglesia debían rendir cuenta a los pastores de lo que hacían o dejaban de hacer. Esta normatividad afectaba también la agencia de las personas que asistían a la iglesia. Mediante la asimilación del discurso y la práctica cotidiana se moldeaba poco a poco la subjetividad de los creyentes.

También las prédicas o los testimonios sirven como modo de regular la vida de los fieles con énfasis en la vida cotidiana y el establecimiento de una ética basada en los preceptos de la vida comunitaria de los primeros cristianos. Es a través de esta jerarquización que los esquemas de significados producen construcciones subjetivas de la experiencia religiosa. Estas representaciones guían la experiencia de la vida no solo religiosa sino también la cotidiana pero no como simple copia sino como experiencia organizada con sentido comunitario (Sánchez 2019, 12).

La jerarquización dentro de la iglesia pone al pastor en un nivel superior al de los creyentes e inmediatamente crea un imaginario en donde la persona que está en esta posición expone verdades que necesariamente están dentro de la Biblia. Además la persona que las expone, tiene conocimientos que transportan la verdad. “El poder produce verdad, tanto la social como la de los individuos, y ésta nos somete siempre de una u otra forma” (Lugo 2002, 24).

El control dentro de esta comunidad se agravaba por el hecho que el liderazgo de la iglesia estaba conformado por una sola familia, pues el pastor principal era el padre y sus hijos lideraban las distintas áreas de la iglesia. Así, el pastor principal Patricio Carrillo designó a su hijo Jonathan Carrillo como pastor de jóvenes. Lo mismo hizo con sus otros hijos delegándoles el liderazgo de las diferentes áreas de la iglesia. Es así como dentro de esta red familiar, los cargos estaban en

manos de una única familia y no había participación de los creyentes para la elección de sus líderes así tampoco para que algún otro u otra persona pueda acceder al pastorado. De acuerdo a Mayra Soria, esta situación no responde a los principios bíblicos ni a la práctica general de las iglesias protestantes en general:

Los líderes tienen que estar preparados, no solamente tener un llamado de Dios que en este caso para mi punto de vista no había. Porque no era un tema de que él era pastor porque fue llamado por Dios, yo creo que ahí había más bien un tema de creer que el pastorado es como la monarquía, que se delega de generación en generación. Y no necesariamente. Puede ser que haya casos, pero el llamado a los y las pastoras a seguir encaminando a comunidades es una cosa muy personal, y que además no se manifiesta de forma personal, porque esto tiene que ser ratificado por otras personas. Es decir, cuando alguien es un líder nato de una comunidad, es evidente para todos y no hay discusión y no hay nada en el que alguien pueda oponerse (...). Lamentablemente en una iglesia, en una comunidad en donde no hay este sentido crítico, donde sea una iglesia en donde se practique una teología un poco acaparadora, hegemónica, sin niveles, ni mecanismos de participación de la misma comunidad va a seguir ocurriendo esto. El caso de Juliana ocurrió en una comunidad pentecostal, y no estoy culpando a la denominación, pero creo que cada iglesia debe buscar mecanismos de administración, tanto en el área administrativa como en el área espiritual. Porque a veces las iglesias delegan muchas tareas o permiten cierta concentración de actividades en una o en un grupo de personas y eso no está correcto. Por ejemplo, las cartas de Pablo nos demuestran que siempre había un sentido de decisión comunitaria (Soria, en conversación con la autora, mayo de 2021).

Mayra Soria, abogada criminalista y penalista especialista en género fue una de las fiscales que estuvieron a cargo del caso Juliana Campoverde. Ella fue la fiscal número once del caso y quien comenzó con la acusación que concluyó con la sentencia de Jonathan Carrillo tipificada como “secuestro extorsivo con resultado de muerte”. Como menciona en la entrevista Mayra, el liderazgo de la Iglesia “Oasis de Esperanza” se concentraba en un grupo reducido perteneciente a una sola familia y no existía participación de la comunidad en su elección. Es así que los pastores no podían ser relevados de sus puestos por más malas prácticas que tuvieran dentro de su comunidad.

Al momento de la graduación del colegio, Juliana tenía en mente y en el corazón lo que quería hacer de su vida. Ella quería estudiar música, quería profesionalizarse en el canto, para esto Juliana empezó a buscar una universidad en Argentina y a realizar todos los trámites necesarios. Debido a que como miembros de la iglesia estaban obligados a informar sus planes y proyectos a los pastores para recibir aprobación o desaprobación, no dudaron en comentar con ellos las intenciones de Juliana. Elizabeth comenta que los pastores desaprobaron los planes de Juliana, especialmente Jonathan Carrillo el pastor de jóvenes, quien en reiteradas ocasiones le insistía que su llamado era trabajar dentro de la iglesia, por lo que no debía salir del país. Finalmente, Juliana después de varias conversaciones con Jonathan Carrillo y con Juan Solano decidió no irse a estudiar música en Argentina y aceptar el destino impuesto por los pastores. La influencia de Jonathan Carrillo en la toma de la decisión de Juliana en cuanto a sus estudios se observa en la conversación que sostiene con Juan Solano el 27 de diciembre de 2011 en su chat de facebook:

Juliana Campoverde: Y ... lo hice ... hablé con Jona (Jonathan Carrillo) y entendí tantas cosas ... y bueno ... ayer estaba tan descontrolada q ya no me tenías paciencia (sic). Entonces lo llame.

Juan Solano: Perdon en serio, qué bueno y que pasó?

Juliana Campoverde: ...yyyyyyyy ... =) wow lo q paso ... demoraría mucho contándote todo ... pero ... encontré mi norte, ya no me voy ... me quedo hacer lo que debo hacer.

Juan Solano: “Me alegro mucho... eso para mi es un deleite!!!!!!.” (Chat realizado entre Juliana Campoverde y Juan Solano, 27 de diciembre de 2011).

Cuando Juliana tenía 17 años, llevó a un joven a la iglesia para presentarlo a los pastores como su novio. En palabras de Elizabeth “los pastores le dieron un rotundo no” (Rodríguez, en conversación con la autora, abril de 2021), pues de acuerdo con ellos, Juliana no debía tener novio hasta los 18 años. Elizabeth comenta que desde ese momento pudo evidenciar la forma en la que los pastores influían en las decisiones y en la vida de Juliana, notó también cómo el semblante de Juliana cambiaba y era cada vez más sombrío. Elizabeth se acercó a Juliana y le preguntó cuál era el motivo de su decaimiento y la joven le comentó que los pastores la habían disciplinado por haber llevado a su novio a la iglesia, por lo que ya no podía participar en el coro

que acompaña los cánticos espirituales en el culto público. Al enterarse de esta situación, Elizabeth se acercó a Jonathan Carrillo a preguntarle la razón de esta acción disciplinaria. La respuesta de Carrillo fue que Juliana estaba incurriendo en una falta disciplinaria de la iglesia por tener novio antes de los 18 años y por eso la había dejado sin participar del coro de alabanzas.

Los cambios en el semblante de Juliana empezaron a ser cada vez más notorios, situación que preocupaba mucho a Elizabeth. Cierta domingo Juliana decidió no ir a la iglesia, esto alarmó a Elizabeth debido a que Juliana nunca dejaba de asistir a la iglesia. Volvió a reunirse con Jonathan y le preguntó qué es lo que estaba pasando con su hija.

(...) para Juli lo primero es Dios, lo primero es ir a la iglesia y ella no faltaba ni un solo domingo y fui y reclame que ¿qué había sucedido con mi hija? Jonathan me dijo que no ha pasado nada, lo único que Juli me comentó (dijo Jonathan) es que se había hecho amiga de un supuesto psicólogo pastor Juan Solano y que esta persona le había dicho que tiene que casarse con Israel (Carrillo) (Rodríguez, en conversación con la autora, abril de 2021).

Elizabeth se sintió muy preocupada al enterarse que Juliana no le había comentado nada de esta persona con quien había estado conversando en su cuenta de facebook. ¿Quién era Juan Solano? se preguntaba, pues Juan Solano era un desconocido que había mandado una solicitud de amistad a Juliana por el facebook, con el que comenzó a chatear en forma constante. Él se identificó como un psicólogo-pastor y en cierta ocasión le dijo a Juliana que “Dios le había revelado” que debía casarse con Israel Carrillo, hermano de Jonathan Carrillo. Es así que Elizabeth decidió conversar con Juliana y saber si realmente ella quería eso. “No mami yo no quiero casarme con Israel, y se hacía para atrás” (Rodríguez en conversación con la autora, abril 2021).

Después de que Elizabeth se enterara de todo lo que estaba sucediendo con su hija, decidió irse de la iglesia y llevar con ella a Juliana. “Y así fue, nos fuimos de la iglesia y un mes y medio después desaparecen a mi hija” (Rodríguez en conversación con la autora, abril de 2021). En ese momento Elizabeth nunca sospechó lo que le iba a suceder a Juliana, pero se puede observar una amenaza encubierta hacia Juliana en el chat sostenido con Juan Solano el 15 de junio de 2012:

Juan Solano: No salgas de la iglesia, tu perteneces ahí, no lo heches (sic.) todo a la borda

tu mami no tiene nada que perder, tú tienes muchísimo por perder... pierdes todo...
entiendes?

Juliana Campoverde: Eso mismo de iba a preguntar ... ¿tanto significado tiene un lugar?

Juan Solano: Sí

Juliana Campoverde: XQ?

Juan Solano: Porque cumples el Salmo 1 y si no lo haces mueres...La gente que se va de iglesia en iglesia muere. (Chat realizado entre Juliana Campoverde y Juan Solano, 14 de marzo de 2012)

El caso de Juliana Campoverde tuvo una explosión mediática en el 2018, seis años después de su desaparición el 7 de julio del año 2012. La mañana que Juliana desapareció estaba vestida con una blusa de franjas blancas con beige, pantalones jeans y zapatos Converse. Juliana llevaba una cartera con la Biblia, su billetera y sus documentos.

Un 7 de julio salimos de nuestra casa juntas, hasta la gasolinera Primax de la Biloxi entre la Mariscal Sucre y Ajaví, para dirigirnos cada una a nuestros negocios. Juliana tenía su negocio en la Ajaví y Sozoranga y yo tengo el negocio en el sector de Chillogallo, ahí fue cuando nos despedimos. Pero antes de despedirnos, encontramos a Jonathan C. pastor de la iglesia en la cual transcurrimos por 10 años (Elíizabeth Rodríguez 2019, documental Desaparecidos: Caso Juliana Campoverde).

Este encuentro fue muy sospechoso para Elizabeth, ella menciona que nunca antes se habían encontrado con Jonathan Carrillo y que no sabía qué hacía allí, sin embargo cruzaron un par de palabras y siguieron su camino. Momentos después de despedirse de su hija, el actual esposo de Elizabeth la llamó para informarle que Juliana no había llegado a su negocio y fue cuando se percataron que algo no estaba bien. Hicieron llamadas, preguntando si alguien sabía algo de Juliana. Llamaron a su celular y se escuchó una voz que decía “deja ese teléfono, no es tuyo”, después de eso nunca más tuvieron respuesta del celular. Ese mismo día acudieron a la Policía para reportar la desaparición de Juliana pero les dijeron que debían esperar 48 horas para poner la denuncia. Aquí cabe mencionar que la indolencia de la Justicia ecuatoriana, mientras pasan las horas es un elemento que siempre está presente en los casos de desaparición, especialmente con

las mujeres. Esto se debe a que empiezan a reproducirse discursos en donde la desaparición de una mujer joven está dentro de los parámetros “normales”.

3.1.2 Piedras en el camino, complicidad de la iglesia

El caso de Juliana Campoverde se vio entorpecido por varios ejes muy marcados. Primero, distintos estereotipos de género que entorpecieron el proceso y retrasaron el avance del caso día tras día, tomando en cuenta que en los casos de desaparición los primeros días son primordiales para encontrar pistas.

¿Qué quería por ejemplo la doctora Ligia Villacrez, que fue la primera fiscal? ¿Que le crea lo que me decía ella? Que seguramente se fue con el novio que seguramente está embarazada, que nos preparemos como padres y seamos abuelitos o que ya ha de volver, querían que nos quedemos cruzados de brazos escuchando esos términos (Absalón Campoverde, Canal 1 julio 2019).

Estos estereotipos se formularon también para disminuir la responsabilidad policial y aumentar la de la familia por supuestas faltas en el cumplimiento de tareas tradicionales y morales, mostrando los sesgos patriarcales del sistema judicial. “Conocí una persona y me voy con él, cuando las cosas cambien le hago llegar las cosas del local”. Ese fue el último mensaje enviado del número de teléfono celular de Juliana a las 19:51 del 07 de julio de 2012. Este mensaje para Elizabeth fue extraño, debido a que su hija no tenía nada que entregar del local y porque ese día iba a salir por primera vez con Fabián, un chico cristiano de otra iglesia a quien Juliana había conocido. Llamaron a Fabian, pero él les dijo que estaba en el norte de la ciudad y que no había visto a Juliana. Es así como ese mensaje levantó más sospechas sobre la desaparición de su hija. A pesar que el día siguiente de la desaparición de Juliana fue domingo, presentaron la denuncia por su desaparición, la cual se tramitó de forma lenta.

Hubo estereotipos de género que marcaron también la investigación. A lo largo de toda la investigación los diez fiscales anteriores, unos más y otros menos, se negaron o no tuvieron las herramientas suficientes para procesar la investigación de manera adecuada. Algunos de ellos como digo, argumentando estereotipos de género como por ejemplo, que a Juliana le gustaban los hombres mayores, porque sus últimos novios fueron mayores a ella y que seguramente habría huido con uno de ellos. Era lo que algunos decían o que, habría metido la pata, había quedado

embarazada y que seguramente volvería a aparecer después de nueve meses cuando dé a luz, entonces había este estereotipo de género muy marcado, que entorpecía que las investigaciones se hagan de manera responsable - (Flores Villacís 2019, Documental Desaparecidos: Caso Juliana Campoverde).

“Aunque esto ha inspirado a algunas teóricas feministas a ocuparse de los efectos sociales y personales de género como un sistema de diferencias, para muchos otros ha llevado a indagaciones y estrategias construidas sobre la noción de una cultura de las mujeres” (Abu-Lughod 2014, 140). Estos estereotipos de género que marcaron de manera negativa la investigación, pueden evidenciarse en la forma en la que dentro de la sociedad está configurada la mirada hacia una mujer, por el simple hecho de ser mujer. Sin embargo, existen medios alternativos y redes de mujeres que siguieron día a día el caso y que hacían público lo antes señalado

En estos 7 años, el caso de Juliana Campoverde ha pasado por 10 fiscales diferentes. Muchos de ellos, como es costumbre en Ecuador, pusieron en duda la palabra de las víctimas y dieron credibilidad a los pastores de la Iglesia. Por su parte los pastores de la iglesia evangélica ‘Oasis de Esperanza’ emprendieron una campaña de desprestigio contra Juliana Campoverde diciendo que es “una chica con malas amistades, de roqueros, raperos...” Los fiscales les creyeron más a ellos que a los padres de Juliana (Red Tepalli,⁷ julio 2019).

Otro elemento importante para considerar es que al ser un pastor el mayor sospechoso, el caso no avanzaba. La primera fiscal Ligia Villacrés, encargada mencionó que debido a su estatus ante Dios y ante los hombres, un pastor no podía estar implicado en una desaparición. “Ella nos dijo que ella metía las manos al fuego por los pastorcitos, porque ella también era cristiana, y lamentablemente el capitán que nos asignó del grupo para investigar de la policía resulta que también era evangélico, ¿que podíamos esperar?” (Absalón Campoverde, Canal 1 julio 2019). Ligia Villacrés sin embargo no tuvo ningún tipo de amonestación por su inoperancia dentro del caso y por todos los estereotipos de género que reprodujo y reforzó en el caso. Tuvo un llamado

⁷ La Red TEPALI, da continuidad a la iniciativa de la Asociación de Teólogas y Pastoras de América Latina y el Caribe, surgida y concebida inicialmente del 19 al 25 de septiembre de 1989, durante el primer encuentro continental de Pastoras y Teólogas en Buenos Aires, Argentina; y constituida formalmente en mayo de 1990, en San José, Costa Rica, con mujeres como Elsa Tamez, Ofelia Ortega, Beatriz Ferrari e Irene Foulkes.

de atención y nada más. Este actuar de la fiscal retrasó el progreso de la investigación, e hizo que se pierda tiempo que es lo más importante en los casos de desaparición.

Elizabeth también comenta que la iglesia evangélica fue cómplice en el secuestro y posterior asesinato de Juliana, pues el presidente del Cuerpo de Pastores de Quito, le entregó una carta de honorabilidad a Jonathan Carrillo. En la carta también constaba que en la Iglesia Evangélica existe la figura del “sigilo de confesión”, por el cual ningún pastor o guía espiritual puede comunicar a nadie lo dicho durante alguna confesión. Esta carta fue presentada por el acusado en el juicio para no responder a las preguntas de los abogados y fiscales. Pero cuando el presidente del cuerpo de pastores fue llamado a dar su testimonio, con respuestas ambiguas mencionó que en el momento de escribir la carta no sabía que el “sigilo de confesión” no existe en los protestantes.

El presidente del Cuerpo de Pastores Evangélicos, Galo Grandes firma un documento en el que autoriza al pastor asesino a levantar el “sigilo de confesión” a Juliana, cuando ella ya estaba muerta. El tema es que ese sigilo es propio del rito católico, no existe en el rito evangélico. El objeto de hacer esto, fue legitimar la versión del pastor de que ahora con ese levantamiento, podría dar versión real respecto de un perfil falso de FB que utilizó para acosarla y manipularla, antes de asesinarla. Cuando le pregunté en el interrogatorio a Grandes, de porqué había firmado ese documento, me dijo que lo había hecho sin saber que mismo era y a pedido del pastor y su padre. ¿El presidente del Cuerpo de Pastores supuestamente desconocía que una institución católica no era parte del rito evangélico? En el fondo, tanto la iglesia Oasis de Esperanza, como el Cuerpo de Pastores, trataron de encubrir a Jonathan C. después de haber asesinado a Juliana (García, abogado Absalón Campoverde, cuenta personal Twitter 4 de julio 2019).

“La iglesia es cómplice, yo digo que todos son cómplices por encubrir y decir que el pastorcito Jonathan Carrillo es una persona honorable” (Rodríguez, en conversación con la autora, abril de 2021).

En la búsqueda de información que realicé en distintos medios de comunicación, pude encontrar declaraciones de Jonathan Carrillo, las cuales presentan inconsistencias, pero declara haber

pedido dicha carta para utilizarla en los juicios que se realizaban en su contra, el siguiente fragmento fue una de las declaraciones dadas al fiscal Jorge Nogales el 14 de agosto del 2012:

Sin embargo, con el objetivo de que esto se arregle y de que la señorita Campoverde aparezca y así mismo se me desvincule de cualquier acusación o denuncia que se puede estar vertiendo en mi contra, he solicitado por parte del cuerpo de pastores de Quito la autorización para que pueda abrir el sigilo de confesión que me ha otorgado la señorita Campoverde en calidad de pastor...”

(Carrillo en Plan V, Moran 10 septiembre del 2018).

3.1.3 La identidad de Juan Solano

Jonathan C, hasta el día de su encarcelamiento dio muchas versiones, para después acogerse al derecho del silencio sin embargo, en su segunda declaración aceptó haber creado un perfil en Facebook falso con el nombre de Juan Solano. Creó a este personaje ficticio para seguir manipulando las decisiones de Juliana. Juan Solano empezó presentándose como una persona amigable, inteligente, un psicólogo-pastor que supuestamente había estudiado también Ingeniería Cuántica (Chat entre Juliana Campoverde y Juan Solano el 10 de febrero de 2012). Se presentaba como un hombre inteligente, cercano a Dios, fiel, piadoso, que había sufrido mucho pero que seguía siendo una persona íntegra. Por medio de sus relatos de vida y supuesta sabiduría que provenía de Dios, pudo obtener la confianza de Juliana. Juan Solano le decía a Juliana qué debía hacer y qué no debía hacer, convenciéndola con el argumento de que lo que él hablaba le era revelado directamente por Dios. También la persuadía también usando frases como “si no me crees a mí, pregúntale a tu pastor” (Solano, en chat con Juliana). En el chat del 23 de diciembre de 2011 se observa la forma en la que Juan Solano refuerza la figura y los consejos de Jonathan Carrillo.

Juliana Campoverde: =) Te pareces mucho a Jonathan (Jonathan Carrillo)

Juan Solano: La reacción de tu pastor fue la de un león herido

Juliana Campoverde: Siiiiiiii

Juan Solano: De ese león que cuida su manada y que daría su vida por sus ovejas así que mejor tienes que hablar con ellos y siempre ponerle en lo alto a tu pastor... tu pastor está en un nivel muy alto.... de profecía...y visiones... (Chat realizado entre Juliana Campoverde y Juan Solano, 23 de diciembre de 2011).

Esa fue la manera mediante la cual Jonathan C, reafirmaba sus mandatos para tener control en las decisiones de Juliana. Se valió de un perfil falso para amedrentarla, alegando que Dios había mandado a Juan Solano para guiarla y para que no desobedeciera las disposiciones que recibía en la iglesia:

El informe del perito Rojas presentado el 16 de septiembre de 2013 sobre el perfil psicológico de Juliana Campoverde dice que: “(Juli) fue víctima de una relación abusiva, de amenazas y de un proceso de manipulación, mentiras, engaño instrumentalizado además de la sumisión a través del temor de Dios, para lograr dichos fines manipulación en la vida de Juliana por parte Jonathan C., que de una manera perversa se valió de un perfil falso para manipularla. (Red Tepalli, julio 2019).

En un interrogatorio que tuvo Jonathan Carrillo con la fiscal Mayra Soria el 5 de septiembre del 2018 responde sus razones para crear esta cuenta falsa:

-¿Qué edad tenía Juliana cuando la conoció?- No me acuerdo.

-¿Qué consejos le dio a Juliana antes de salir de la Iglesia?- Lo que generalmente se les dice a las personas que salen de la iglesia “que Dios les bendiga y les vaya bien”.

-¿Cómo podría calificar la relación que tenía con Juliana?- Pastoral, relación pastor oveja.

-¿Existía confianza y camaradería entre usted y Juliana? -Compañerismo y camaradería como dice la pregunta, era con todos los de la Iglesia.

-¿Usted recibe visiones? - Esto se debe enmarcar según las creencias y religiones, no le puedo responder si o no... le voy a responder de esta manera, en la biblia dice que sí hay visiones. Todos tenemos visiones, unos tienen la visión de ser abogados otros de ser ingenieros, todos tienen la capacidad de acceder a este beneficio.

-¿Cuál fue el objetivo de crear la cuenta de Juan Solano?- Poder entender desde otra perspectiva la manera de actuar de Juliana.

-¿Esta misma modalidad de consejería la aplicó en otras personas de la iglesia?-No

-¿Qué hacía los días anteriores a la desaparición de Juliana circulando por el trabajo de Juliana?- Yo estaba en mi trabajo, en el INM (instituto Nacional de la Meritocracia), mi horario no recuerdo, pero era el de funcionario público.

-El día 7 de julio de 2012 a las 19:51, ¿dónde se encontraba usted?- En el INM (Morán, Plan V 10 septiembre del 2018).

Después de las declaraciones inconsistentes de Jonathan Carrillo, en el juicio en donde lo encontraron culpable, se acogió al derecho al silencio. Desde ese momento Jonathan Carrillo no ha dado más declaraciones, ni pistas para poder encontrar a Juliana.

3.1.4 Campaña en contra de Juliana

“A Juliana no solo la desaparecieron, sino que los pastores de la iglesia ‘Oasis de Esperanza’ se han encargado de manchar su nombre y su honra” (Rodríguez, en conversación con la autora, 14 de abril 2021). Más elementos siguen apareciendo en este caso, el desprestigio que menciona Elizabeth en contra de Juliana y su familia sigue presentándose. Al realizar mi investigación y mi documental etnográfico, tuve una solicitud de seguidor en mi cuenta personal de Instagram, de una página llamada “Noticias curiosidades y más”. Al ponerme a indagar me di cuenta que esta era la página que Elizabeth me comentó una vez que fui a su casa a una grabación. Hasta el día de hoy desconozco las motivaciones de esa página para haberme hecho esa solicitud. En la ocasión en la que Elizabeth me conversó de esa página, fui a hacer algunas tomas de las fotos de Juliana y quería acompañar a Elizabeth en alguna actividad dentro de su hogar. Ante esta propuesta Elizabeth se negó, diciendo que no quiere que se conozca ninguna área de su casa, excepto el espacio designado para las fotos de su hija. Yo respete y le reiteré que me diga si siente que algo no le gusta o si desea parar de grabar. Después de algunas tomas de las fotos nos pusimos a conversar y me comentó que el motivo por el cual ella no quiere que se conozca su casa es porque los cómplices de Jonathan siguen libres. Con indignación me cuenta que los familiares del “pseudo pastor” (como Elizabeth se refiere a Jonathan Carrillo), son los que indagan a los amigos y seguidores de Elizabeth y les envían invitaciones para seguir desprestigiando a su hija “No les bastó con matar a mi hija, la siguen desprestigiando y ella no está aquí para defenderse” (Rodríguez, en conversación con la autora, 14 de abril 2021).

La cuenta “Noticias curiosidades y más” de Instagram tiene desde fotos con el rostro de Elizabeth portando un escudo nazi, hasta una descripción que difama y desprestigia la familia de Juliana. Otra descripción que culpa a la víctima de su desaparición aludiendo que ella se fue por voluntad propia, debido a todos los problemas familiares que había en su hogar, además aseguran que Juliana está viva. Algunas semanas después de bloquear esa solicitud, me llegó una invitación a

mi cuenta personal de Facebook de la misma página. Dentro de ésta página se encuentran videos que hablan sobre Juliana y también tienen una página web en donde comparten contenido difamando a Juliana y a toda su familia como se muestra en el siguiente fragmento:

Todos quienes realmente la conocían, sabían que era una **chica normal** con inquietudes, emociones, inseguridades e impulsos. En esta área Juliana buscó respuestas y las encontró a su manera; **primero** porque su **madre** nunca estaba presente y tampoco era de gran ayuda, y **segundo** su **padre** simplemente la había **abandonado** y no contaba con él para nada, lo que la obligó a experimentar y cometer grandes errores que se vieron reflejados posteriormente (La Verdad 16 de marzo de 2019).

Esta página, a manera de relato manifiesta que la lucha de Elizabeth no es legítima, que cuando Juliana no estaba desaparecida, Elizabeth era una madre ausente. También se menciona que Absalón Campoverde abandonó a sus hijos desde muy pequeños e incluso se dudaba de su paternidad, debido a la vida desordenada que Elizabeth tenía de adolescente (La Verdad 16 de marzo de 2019).

Este estilo de vida de regalos, sexo egoísta y por conveniencia, sin duda es un **efecto de la ausencia paterna** y del abandono maternal. Dicen los expertos que generalmente estas personas tienen **traumas** y **vacíos internos** que las hacen dependientes de un **cariño superficial** y **correr altos riesgos** y **peligros** (La Verdad 16 de marzo de 2019).

Conversando con Elizabeth, comentaba que cree que la persona que está detrás de esta página es Michel, hermana de Jonathan Carrillo. Me explicó también que Patricio Carrillo salió del país. “Huyeron Ester... ellos huyeron. Y si Jonathan no dice dónde está mi hija es porque está encubriendo a sus cómplices. Mi hija medía aproximadamente 163 cm y pesaba como 130 libras, es imposible que él solito la haya desaparecido” (Rodríguez, en conversación con la autora, 14 de abril 2021).

La primera búsqueda de Juliana en la que estuve presente fue el jueves 15 de abril del 2021. Estas búsquedas estaban propuestas dentro del dictamen como medidas de reparación. Fue la primera vez que Elizabeth vio a la nueva fiscal, porque de un día a otro le habían notificado que Mayra

Soria ya no sería la fiscal del caso. Ese día Elizabeth se acercó a hablar con la nueva fiscal y le preguntó cómo iba a ser el procedimiento para la búsqueda de Juliana, la fiscal respondió que justamente esa semana le cambiaron al teniente encargado de las búsquedas y no había nadie en la quebrada que dé alguna orden de búsqueda. Elizabeth se encontraba indignada, y le pregunto a la fiscal – Cuando se descarte este lugar ¿donde piensan buscar? La fiscal respondió – no sabría decirle. Elizabeth le comento de la página de Facebook que difama y que hace persecución a sus allegados, - deberían investigar esa página, ellos dicen que Juliana no está en esta quebrada. Las personas que están detrás de esta página saben dónde está mi hija- a lo que la fiscal respondió – ¿no me diga, eso escriben?... ¡que pena! (Anotaciones diario de campo 4 de mayo 2021). Yo me encontraba a lado de Elizabeth y quería escuchar las respuestas de la fiscal, la abogada también se encontraba presente y le preguntó sobre procedimientos legales y pidió que las búsquedas no paren. La fiscal ante sus reclamos respondió – ayúdenme no sean malitas, ayúdenme mandando oficios porque si USTED no se mueve, no va a pasar nada. En ese momento saqué mi celular y le mostré a la fiscal la página y Elizabeth le dijo – ¡por eso! le estoy diciendo que deberían investigar esa página (Anotaciones diario de campo 26 de mayo 2021).

Desde la primera reunión que tuve con Elizabeth un miércoles 14 de enero en uno de los locales de la plaza grande, le comenté que quiero acompañarle en su lucha y no solamente obtener información y beneficio de ella. También le mencioné que quiero que el documental sea un trabajo en conjunto. Este caminar con Elizabeth ha sido lento, pues he decidido no invadir su privacidad, ni tampoco ser insistente con el tema que a mí me interesa. Desde esa reunión empecé a acompañarle a los plantones que realiza con la Asociación de Familiares y Amigos de Personas Desaparecidas en Ecuador (ASFADEC), los miércoles en la Plaza Grande. Personas admirables, unidas por el dolor de la desaparición de un familiar y que en sus gritos transmiten su lucha y también la esperanza de encontrar respuestas sobre el paradero de sus familiares. Me han enseñado que la lucha en las calles, es el camino que no todos se atreven a recorrer, pero que es el único que puede lograr un cambio en el “Estado inoperante”, como ellos lo denominan.

Poco a poco he logrado ser parte de ellos sin ser invasiva ni insistente. El unirme a su lucha en forma silenciosa y respetuosa ha generado confianza en mí. Mi trabajo de campo se ha constituido en ir a la plaza grande y en los encuentros con Elizabeth. Al respecto me dí cuenta

que logré acercarme con mayor rapidez a ASFADEC que a Elizabeth y esto me tenía preocupada. Sin embargo, esto probablemente se debió a que Elizabeth en algunas ocasiones me mencionaba que no se sentía bien y que estaba deprimida, ante esto yo respetaba su espacio y no insistía con preguntas o en intentar conversar con ella.

Durante los plantones muchas personas se acercaban a hablar con ella, compañeras de lucha, familiares y prensa, que miércoles a miércoles se dan cita en los plantones. Esto no me daba tiempo para hablar con Elizabeth, por lo que el acercamiento me tomó más de lo esperado. Seis meses acompañando la lucha hizo que de a poco “me ponga la camiseta” como me dice Italo, vocal de ASFADEC y fiel militante de la lucha. “Gracias hija, te agradezco porque nos acompañas, estas a nuestro lado” (Anotaciones diario de campo 26 de mayo 2021).

Un día me pidieron una foto y se las mandé, para el siguiente miércoles me tenían un carnet que decía “Prensa” ¡mi primer carnet de prensa! Me sentí tan honrada que lo único que pude hacer fue darles un abrazo y decirles “nadie se cansa” -frase característica de ellos-. Estas palabras y hechos, sumado a la indignación dentro de mí que se empezaba a transformar en fuerza para acompañar, hizo que Elizabeth también comience a confiar en mí.

3.1.5 Estado inoperante, Estado cómplice

En todos sus plantones nunca falta la frase “Estado inoperante”. Mi historia de vida no me permite comprender esta frase en su totalidad, pues prácticamente he vivido una vida de enclaustramiento, ya que siempre me he desenvuelto en un entorno eclesial. Entonces me empecé a preguntar cuál es el significado que estas personas le dan a la frase “Estado inoperante”. Así pues observé que los familiares de desaparecidos en cada plantón cuentan su historia, miércoles tras miércoles rememoran los hechos que los convocan y exigen justicia. Piden que el Estado responda y les diga el lugar en el que están sus familiares. Cuentan cómo se tramita de forma lenta cada caso, pues los fiscales no cumplen con sus funciones y cada vez y cuando les cambian de fiscal y el caso vuelve a cero. Así pasan los años sin saber la verdad de la desaparición de sus familiares y sin obtener justicia. No necesité una definición teórica, pues entendí que esto es lo que los integrantes de ASFADEC entienden como “Estado inoperante”. La inoperancia también se evidencia en el caso de Juliana tal y como lo explica Noroña en el siguiente fragmento:

Elizabeth quería saber cuándo serán las próximas jornadas de búsqueda, pero la periodicidad aún no está definida, pues el caso se ha quedado sin agente que dirija las pericias. La fiscal Córdova contó que se le notificó el pase del teniente Luis Miguel Romero -el agente que trabajó junto a la fiscal Mayra Soria- a otra unidad policial. Estos cambios administrativos, que son bastante comunes, se han convertido en uno de los principales motivos de protesta de los familiares de desaparecidos en Ecuador, porque en lugar de hacer más eficientes las acciones de los agentes, dilatan las investigaciones (...). Para Elizabeth, ese trámite significa otra muestra de inoperancia después de que su caso llegara a la mesa de 12 fiscales y ocho agentes investigativos durante casi nueve años. “Nos duele porque es una burla que nos hace el mismo Estado. ¡Exijo que el teniente Romero permanezca en la investigación!”, reclamó (Noroña en Barra Espaciadora, 19 de abril 2021).

En las actuales búsquedas del cuerpo de Juliana la inoperancia de la fiscal se evidencia en su poca o nula proactividad, pues en vez de acompañar a su equipo, se queda esperando poniéndose polvo en la cara y evitando dar entrevistas a los diferentes medios de comunicación. Logré entender que un “Estado inoperante” también está conformado por fiscales que dicen: “ayúdenme a hacer oficios” (entre otras frases), lavándose las manos para no cumplir con su trabajo. Considerar el profundo dolor que sufren los familiares de personas desaparecidas y la negligencia de los operadores de justicia me hace entender pero sobre todo me crea la necesidad de denunciar estos panoramas tan desoladores en los que viven éstos y todos aquellos que acuden al sistema judicial a buscar verdad y justicia. Pero algo que es importante de destacar es que el caso de Juliana Campoverde ha sido el único en la historia de Ecuador en el que han condenado a una persona de homicidio sin tener el cuerpo de la víctima, esto fue gracias a la fiscal Mayra Soria.

Foto 3.2. Búsqueda del cuerpo de Juliana Campoverde, Quito 24 de junio de 2021



Foto de la autora.

3.2 Mujer como sujeto político

Una de las cosas que más me llama la atención es el hecho de que la única fiscal que hizo que el caso avance es una persona cristiana y líder en su comunidad. Una mujer que en vez de aliarse con los distintos discursos que estigmatizaban a Juliana y a su madre, decidió hacer justicia. No dejó que el hecho de que el principal sospechoso sea un pastor la intimidara, ni que eso sea razón para dejar el caso de lado. En este caso, la fiscal Mayra Soria no fue parte del Estado Inoperante dentro del sistema Judicial Ecuatoriano.

La primera fiscal del caso dijo que como el pastor era un hijo de Dios no pudo cometer un hecho así— dijeron los asesores.

—¿Y por qué diría eso?— preguntó la fiscal.

—Porque ella es evangélica— respondieron los funcionarios.

—¿Y ahora doctores? Yo también soy evangélica— dijo ella—. Los asesores pusieron una cara de asombro.

—Pero sí, aceptó el caso, pero en serio que soy evangélica— acotó Soria.

—¿No tiene problema con que sea un hijo de Dios?— insistieron los asesores.

—Si es que él es culpable, seguramente no es hijo de Dios. Vamos a investigar (Soria en Plan V, 4 febrero del 2019).

Mayra se considera a sí misma como una mujer feminista. Considerarse feminista dentro de la iglesia es un hecho bastante controversial debido al desconocimiento del movimiento y también

se cree que las mujeres feministas son mujeres rebeldes, que están en contra de Dios y sus mandatos

En realidad, el feminismo lo que nos ayuda es a ser consciente de los derechos de las mujeres y a identificar los focos que violenten esos derechos. En ese sentido asumirme yo como feminista digamos en mi área de trabajo a veces piensan que podría tener algún tipo de injerencia, de que no habría objetividad de mi parte si es que se investigara. Pero la verdad es que todos los casos en los que se ha trabajado el enfoque de género me ha servido no para darle razón a la víctima sino para darle un tratamiento adecuado en un proceso. Pero el derecho me riges como una ruta dentro del camino para justamente ser objetiva. En el ámbito espiritual no es tan bien visto esta situación de declararse una feminista, sin embargo, así como ha habido voces que han hecho ciertas observaciones y también ojos que han hecho discriminaciones, aunque no hablen sus bocas, considero que también dentro de la iglesia he podido encontrar otras voces disidentes que me han ratificado que no soy la única persona que está en este caminar. Sino que existen otras personas que están no solamente caminando, están deconstruyéndose ellas también, porque creo que yo sigo en ese proceso nadie puede decir soy feminista plenamente y con eso me quedo. Más bien es el inicio de asumirse y de seguir asumiendo nuevas cosas en la vida de una, entonces en ese caminar me he encontrado en medio de las iglesias y de las espiritualidades mujeres que también se asumen como feministas (Soria en conversación con la autora, mayo 2021).

Si bien es cierto que dentro de las distintas comunidades religiosas se va tejiendo cierto tipo de subjetividades, así como menciona Mayra Soria, existen también mujeres que articulando su subjetividad construyen una identidad alejada a los estatutos que se predicán dentro de la iglesia. Estas miradas disidentes, se van conformando desde adentro, en los distintos espacios en donde las mujeres juntas van creando redes de apoyo. Yo, al ser hija de pastor, he pasado la mayor parte de mi vida cerca de estos espacios y he visto que existen distintos grupos de mujeres como por ejemplo “Las jefas de hogar” “El grupo de damas”, “Mujeres empoderadas” y diferentes espacios en donde las mujeres se desenvuelven, se desarrollan y construyen subjetividades alternativas a las normadas.

En una de mis entrevistas, Joseph Salazar quien ha investigado a fondo el movimiento “Con mis hijos no te metas”, me dice que ha podido observar cómo en la iglesia las mujeres encuentran un

espacio para sostenerse entre ellas y que cree que es un campo muy amplio para estudiar “Por ejemplo, en mis entrevistas he notado que existe cierto tipo de empoderamiento de las mujeres dentro de la iglesia” (Salazar en conversación con la autora, marzo 2021).

Desde su experiencia con la crisis de identidad o subjetividad, la teoría feminista ofrece a la antropología dos recordatorios útiles. Primero, el yo siempre está en construcción, nunca es una entidad natural o terminada aunque tenga esa apariencia. Segundo, el proceso de creación de un yo por oposición a otras formas conlleva la violencia de la represión o la ignorancia de otras formas de ser diferente (Abu-Lughod 2014, 132).

Como se ha podido evidenciar, existe ejercicio de poder dentro de las distintas comunidades eclesiales, así como también se observa cómo han emergido diferentes subjetividades que logran crear lazos entre ellas. No se constituye una subjetividad rebelde, al contrario, redireccionan los distintos mandatos, por mencionar uno “Ama a tu prójimo como a ti mismo” (Mateo 22:39) y se ayudan y apoyan entre sí. Panotto (2014) hace referencia a que el estudio de la identidad nace para hacerle frente a la idea de sujeto moderno, que caracteriza a los diferentes actores dentro de una idea de homogeneidad. Es decir que, dentro de la idea de sujeto moderno, se constituye a los actores de una manera esencialista que forma parte de distintas estructuras, las cuales también son pensadas como homogéneas. Es por eso necesario el estudio de identidad para una “complejización del análisis del campo sociocultural, lo que resulta en y de una concepción menos esencialista del sujeto” (Panotto 2014, 75).

Podemos entender gracias a esto, que los sujetos que se forman dentro de una comunidad eclesial, no es homogénea y que los distintos procesos sociales inciden en la construcción de la subjetividad debido a las distintas interacciones que tiene el sujeto en el espacio en donde se desarrolla. Panotto menciona la necesidad de pensar la cultura en el desarrollo del sujeto “entendiendo esta última como un espacio simbólico desde donde se construye el sentido del locus de los sujetos, sus interacciones y sus contextos” (Geertz en Panotto 2014, 78).

Creo importante también clarificar el contexto en el que se encuentra Ecuador. Como mencioné, recién en el año 2014 el asesinato a una mujer por el hecho de ser mujer fue tipificado como femicidio. Antes de esta fecha no existía esta figura y no se tenía claro de los asesinatos al año

cuántos de estos eran femicidios y cuántos eran homicidios. Después de esta diferenciación las cifras develaron una realidad alarmante. Por ejemplo en 2020, durante la pandemia los casos de violencia intrafamiliar aumentaron:

Desde el 1 de enero hasta el 16 de noviembre de 2020 se registran **101 femicidios en Ecuador**. Cada 72 horas una mujer, niña o adolescente es víctima de la violencia feminicida. Cifra dolorosa y frustrante, pues a las mujeres nos siguen matando. **En** el 66,3% de los casos, los feminicidas eran las parejas o exparejas de las víctimas y el 7,9% fueron los propios padres o padrastros. Desde el inicio de la pandemia han ocurrido 82 femicidios, 59 de los cuales ocurrieron durante el periodo más estricto de confinamiento (16 de marzo al 14 de septiembre) (ALDEA, noviembre 2020).

Esta cantidad de mujeres, que no quiero llamarlas cifras, muestran también la indignación que distintos movimientos expresan al salir a las calles. He podido ver cómo la subjetividad femenina construida dentro de la iglesia hace un engranaje con el contexto actual ecuatoriano y mediante estas delimitaciones porosas se dejan afectar, transformando los discursos en prácticas, tomando posición por los hechos de injusticia y violación de derechos humanos que se dan día con día. Este es el caso de Mayra Soria, quién consideró su involucramiento en el caso de Juliana Campoverde como un expresión de su fe, como una vocación hacia la justicia, tal y como lo expresan las palabras de Elizabeth Rodríguez:

La verdad es que Mayra ha sido una bendición de Dios para el caso... Hemos tenido nuestros encontrones, pero la verdad es que si no fuera por ella, el caso no hubiese llegado a la instancia a la que llegó (Rodríguez en conversación con la autora, 20 de mayo 2021).

Mayra y Elizabeth son el ejemplo de dos mujeres creyentes que mediante sus distintas luchas tienen incidencia en la sociedad. Mayra menciona que “Si la sociedad está como está, es porque la iglesia calla” y que como hijos de Dios tenemos distintos mandatos: ¡Anuncien el Reino de Dios y su justicia perfecta! Pero siempre nos han enseñado: ¡Anuncien el Reino de Dios! ¿Qué paso con la segunda mitad, por qué no la hicimos carne?” (Soria en conversación con la autora, mayo 2021). Panotto (2014) resalta cómo la antropología nos brinda también la noción de práctica, en donde podemos entender al sujeto como “una construcción desde la heterogeneidad

de estos procesos por medio de la diversidad de posicionamientos que va adquiriendo dentro del entramado sociocultural, lo cual cuestiona toda esencialización de su locus” (Isla en Panotto 2014, 81).

Es por eso que mi acercamiento a Elizabeth y su lucha diaria, me ha hecho entender y evidenciar que mediante la noción de subjetividad se dibuja lo complejo del ámbito social y en este caso de las comunidades eclesiales. Esta pluralización que se puede observar en estas mujeres evidencia también la pluralización no solo de la subjetividad, sino también de grupos dentro de las iglesias y comunidades religiosas disidentes, que hacen frente a la institucionalización patriarcal que ha tenido como forma la iglesia.

Anteriormente me referí al grupo “Jefas de hogar”, este es un grupo de mujeres dentro de una iglesia cristiana evangélica en la ciudad de Quito. Estas mujeres han tenido que pasar por situaciones difíciles en su vida y se han quedado a cargo del cuidado, manutención de sus hijos o familiares cercanos y de sus hogares. Son mujeres que se apoyan entre sí y que autogestionan distintas actividades para sostenerse entre ellas. Son mujeres que encuentran un espacio para hacer oír su voz y escuchar las voces de sus hermanas, porque todas se consideran “hermanas en Cristo”, por profesar la misma fe. Se reúnen a tejer y luego vender las prendas realizadas, crean su propia red en donde se cuidan entre ellas. “¿Por qué no habrá venido la Hermana Teresita, le habrá pasado algo? Se preguntan. Ya le voy a llamar” (Anotaciones diario de campo, 11 de mayo 2021).

Otra de mis entrevistadas es Ulrike Taubman, una mujer alemana que ha vivido en América Latina por 30 años. Ella es una cristiana feminista escritora y predicadora. Desde su experiencia comenta que en América Latina, pero especialmente en Ecuador, las prédicas son de sujeción y obediencia. “Es necesario tener lecturas liberadoras sobre el rol de la mujer en la biblia” (Taubman en conversación con la autora, mayo 2021). Es preciso desdibujar la idea sobre la ayuda idónea y repensar el rol de pastor y de los líderes espirituales. “Existen aún personas que creen que el pastor tiene una relación directa con Dios y esta jerarquización da paso al abuso de poder dentro de las iglesias” (Taubman en conversación con la autora, mayo 2021). El caso de Juliana Campoverde es un caso emblemático porque se puede evidenciar las distintas maneras en

las que el poder fue ejercido, pero también se puede evidenciar un nuevo tipo de subjetividad que está naciendo en grupos de mujeres dentro de la iglesia.

3.2.1 Resignificar la norma

Uno de los hallazgos que he podido lograr dentro de mi trabajo de campo es la resignificación que se da dentro de la iglesia en los distintos grupos que unen y reúnen mujeres. Estas alianzas que se forman con el convivir, compartir y sostener se mantienen con el pasar de los años. García (2019, 1) resalta que es posible ver transformaciones mientras se redireccionan las normas existentes.

Siguiendo este razonamiento, la agencia de los sujetos es, entonces, la capacidad de cambiar el mundo, no en el marco de una oposición o resistencia al poder sino actuando dentro de éste, es decir habitar la norma para cambiar los sentidos que desde ella se trazan (García 2019, 1).

Cómo se ha visto mediante la descripción de mi etnografía existen diferentes dispositivos de poder que producen un tipo de subjetividad, sin embargo este espacio privado es reconfigurado para que se vuelva un lugar de encuentro. “La voluntad dinamizadora del cristiano es su compromiso con la modificación del mundo a partir de una cierta correspondencia básica; no hay contradicciones, sólo es posible transformar aquello a lo que uno pertenece” (Algranti 2007, 186).

El rol de las mujeres ha sido el de estar sujetas a sus maridos y el de la maternidad, afirmados por los distintos discursos que se hacen presentes por medio de prédicas. “Para pensar el género en la narrativa-maestra del pentecostalismo es necesario concebir el diferencial jerárquico del patriarcado como un valor dentro de un sistema de relaciones históricamente construidas” (Algranti 2007, 184). Sin embargo el autor también menciona que dentro de las narrativas de lo cotidiano, en donde las historias personales, de los creyentes en su conversión, muestran también un orden que aparece resignificado. “De esta forma, se pierde el carácter totalizador de la experiencia religiosa en la que se configura el sentido práctico del creyente, a través del pasaje de las estrategias primarias de supervivencia a la readecuación del sujeto al mundo” (Algranti 2007, 186).

En cada encuentro que tengo con Elizabeth me menciona que para ella no es suficiente que una persona esté en la cárcel, ella quiere a su hija en sus brazos y no puede imaginarse que esos pseudo pastores sigan teniendo una iglesia.

Yo seguiré en las calles pidiendo por justicia y verdad. Lo único que quiero es que el caso no vuelva a suceder, el Estado no me ha dado la garantía a la no repetición. Yo no quiero que existan más Julianas en el Ecuador, y si es posible ni en el mundo (Rodríguez en conversación con la autora, abril 2021).

3.2.2 Cuerpo políticamente performativo

En los últimos meses se han producido, una y otra vez, manifestaciones multitudinarias en calles y plazas. Muy a menudo han sido motivadas por diferentes objetivos políticos, pero en todas ellas hay un rasgo similar: se congregan cuerpos, que se mueven y hablan juntos y reivindican un determinado espacio como espacio público (Butler 2012, 1).

Con este postulado comienza Butler (2012) al realizar su análisis acerca de la unión de los cuerpos y la reivindicación de los espacios que deberían ser públicos. Menciona que esta alianza de los cuerpos dentro de un espacio público es la forma que se han logrado materializar las distintas luchas contra una privación de derechos, invisibilización y el abandono. Los cuerpos se hacen presentes, en una esfera pública y es ahí cuando también observa cómo los cuerpos se mueven y se reúnen libremente estando con otros cuerpos. Y es en este “espacio de aparición”, que la organización de la gente hace que el espacio físico se convierta en *la polis*. Es así que la propuesta de Arendt es la transponibilidad,⁸ que ofrece la acción de los cuerpos.

Butler (2012, 3) incluso menciona que durante las manifestaciones se puede también observar la alianza y el “poder performativo para reclamar lo público de un modo aún no codificado en la ley”. Y es este poder performativo que va a dar a los cuerpos una acción reconfiguradora que actúa sobre lo público y el espacio de la política. Para Arendt, menciona Butler, el cuerpo no se encuentra solo, está en un encuentro con otros generando nuevos espacios, para hacer hablar al

⁸ “La acción y el discurso crean un espacio entre los participantes que puede encontrar su propia ubicación en todo tiempo y lugar” (Arendt en Butler 2012, 2).

cuerpo. Los cuerpos reunidos en un espacio muestran persistencia mediante “la performatividad del cuerpo que atraviesa el lenguaje sin reducirse al lenguaje” (Butler 2012, 6).

La performatividad del género y la performatividad de sus cuerpos, en los distintos espacios públicos dan la posibilidad de reescribir y hacer hablar sus cuerpos mostrando al otro su presencia y mostrando sus luchas. Butler menciona por lo tanto que estos cuerpos muestran una dualidad, estando en la esfera pública se vuelven cuerpos políticamente activos y estando en la esfera privada cumplen cierta regulación corporal, y está “preocupado con el trabajo repetitivo de reproducción de las condiciones materiales de vida” (Butler 2012, 9).

De la posición de Arendt se deduce que para actuar y hablar políticamente hay que “aparecer” a otros de alguna manera, es decir, que aparecer es siempre aparecer a otro, lo que significa que para que el cuerpo exista políticamente debe asumir una dimensión social, ir más allá de sí mismo y hacia los demás, siguiendo vías que no pueden rubricar y no rubrican el individualismo (Butler 2012, 8).

Cómo se ha visto mediante el desarrollo de mi tesis, dentro de la religión existen modelos que condicionan el actuar de las mujeres y creo que este espacio podría ser considerado un espacio privado en donde el cuerpo privado condiciona al cuerpo público, incluso la autora menciona que esta bifurcación termina siendo una clase de fantasía, al notar que el mismo cuerpo debe mantenerse fuera de la vista, mientras que el público se hace presente. Sin embargo, son estos espacios que hacen que la unión de estos dos cuerpos el cuerpo dado y cuerpo activo se hagan uno reclamando una igualdad. La unión de la multitud de los cuerpos muestra que el ser humano es un ser relacional y social “cuya acción depende de la igualdad y establece el principio de igualdad” (Butler 2012, 10). Esta forma de resistencia incorpora la dualidad de los cuerpos, buscando igualdad dentro de todos los seres humanos y cómo menciona Butler “Ningún ser humano es humano solo. Y ningún ser humano puede ser humano sin actuar en concierto con otros y en condiciones de igualdad” (Butler 2012, 10).

Es así como mediante la lucha y la protesta, Elizabeth se hace presente contra los poderes de la iglesia, quienes fueron cómplices del femicidio de su hija. Su cuerpo se hace presente ante otros, apropiándose junto con otros familiares de personas desaparecidas de un espacio público, esta

acción revolucionaria que actúa en conjunto “no solo reclama el dominio público para sí mismos, actuando de forma concertada en condiciones de igualdad, sino también manteniéndose como cuerpos con necesidades, deseos y expectativas” (Butler 2012, 16).

Por esta razón mi propuesta para esta maestría es realizar un documental sobre el caso de Juliana Campoverde, visibilizando el problema del femicidio perpetrado en contra de las mujeres y jóvenes que afirman sus proyectos y deseos. Visibilizar este caso, comprendiendo los puntos de vista relacionados al mismo, y colaborar en la lucha que día a día Elizabeth realiza en las calles y en los establecimientos judiciales han sido los objetivos del documental etnográfico.

Foto 3.4. Plantón en Plaza Grande organizado por ASFADEC, Quito 10 de marzo de 2021



Foto de la autora.

3.3 La realización del documental etnográfico “La huella perdida”

La Antropología Visual según Ardévol (2004, 29) pone sobre el tapete el debate sobre “la posibilidad de crear imágenes que sean válidas tanto para el científico como para el cineasta y que aporten nuevas formas de mirar nuestra realidad social y cultural”. El cine etnográfico como herramienta para la Antropología abre la posibilidad de evidenciar aspectos culturales particulares, también es importante posicionar a la etnografía en la cinematografía, para que los aspectos técnicos nos ayuden a evidenciar formas de vida y la interacción de una cultura. Ardévol (2004) menciona que el cine etnográfico tiene tres dimensiones. Como documento, el cual muestra resultados de una investigación, como narración o como historia a contar en donde

permite llegar a su público objetivo y como instrumento científico en donde se convierte en herramienta para el estudio de una cultura.

Los géneros fílmicos y la etnografía escrita están culturalmente relacionados. Surgen de la necesidad de la clase media occidental de explorar, documentar y explicar el mundo, y así, dominarlo simbólicamente, sino todo, al menos esa parte del mundo que la clase media considera como exótica (Ruby 1995, 185).

En su inicio la etnografía y el cine documental “se dividen en un ellos y un nosotros” (Ruby 1995, 185). Sin embargo, con el pasar del tiempo han existido varios giros dentro de la antropología que tratan de alejarse de este pensamiento colonial, por ejemplo, Dziga Vertov y Jean Rouch, quienes aportaron con reflexividad en sus diferentes obras. Con su documental “El hombre de la cámara”, Vertov (1972) explica y muestra el procedimiento de la creación de la película para incrementar la conciencia de la audiencia por medio de la creación de un estilo de cine introduciendo el concepto *cine-ojo*. El cine-ojo se comprende como lo que el ojo no ve, como el microscopio y telescopio del tiempo, como la posibilidad de ver sin fronteras ni distancias, como el encargo a distancia de un aparato de tomas, como el tele-ojo, como el rayo-ojo, como la vida de imprevisto, etc, etc. Todas estas definiciones se completaban mutuamente, porque el cine-ojo sobreentendía: todos los medios cinematográficos, todas las invenciones cinematográficas, todos los procedimientos y métodos, todo aquello que podía servir para descubrir y mostrar la verdad. No el *cine-ojo* por el *cine-ojo*, sino la verdad, gracias a los medios y las posibilidades del *cine-ojo*, es decir, del cine-verdad (Vertov 52-53, 1973).

Jean Rouch (1995) menciona que Vertov fue el pionero visionario que “anticipó la era del *cinema verité*. *Cinema Verité* es un nuevo tipo de arte, el arte de la VIDA MISMA” (Rouch 1995, 100). Con su metodología Vertov trataba de mostrar a la audiencia cómo funcionaba el cine, y presentaba la vida por sorpresa, compartiendo así una manera diferente de ver el mundo.

Vertov estaba sugiriendo que para ser capaces de captar intenciones, para posteriormente poder establecer deducciones, los espectadores tienen que tener competencia estructural, que no es otra cosa que tener un conocimiento de los acuerdos socioculturales relacionados con los procesos de inferencia de significado en los actos y signos cinematográficos. Para decirlo de otro modo, Vertov estaba siendo reflexivo (Ruby 1995, 188).

La influencia de Jean Rouch dentro de la antropología marca un hito importante dentro de la ciencia. Él fue el precursor para demostrar que el elemento visual para la antropología era idóneo. “Rouch estaba principalmente interesado en los problemas personales y filosóficos de la investigación, así como también en los posibles efectos de la investigación utilizando el cine” (Ruby 1995, 189). Vertov estaba interesado en el proceso, pero Rouch muestra un especial interés en la persona filmada. Advierte de la presencia del realizador en campo, menciona que para grabar una película etnográfica es necesario que el etnólogo esté en el campo por algún tiempo para poder familiarizarse con el individuo filmado. “Rouch ha dicho que él ve sus películas como un intento de combinar los intereses personales y los aspectos de participación de Flaherty con el interés del proceso derivado de Vertov” (Ruby 1995,189).

Los antropólogos ya no monopolizaran por más tiempo la observación de las cosas. En vez de esto, ambos, ellos, y su cultura serán observados y grabados. En este sentido los filmes etnográficos nos ayudaran a “participar” de la antropología (Rouch 1995,120).

Rouch (1995, 110) menciona que se puede evidenciar que durante la filmación ya empieza el momento del montaje. “Toda improvisación de gestos (movimientos, centros y duración de tomas) finalmente conduce a editar en la propia cámara” (Rouch 1995, 110). Incluso rescata de nuevo la idea de Vertov sobre el cine-ojo; YO EDITO, al elegir mi sujeto, e incluso al decidir qué filmar y que no, del sujeto que se ha elegido.

El montaje también es seguir escribiendo. Y para mí fue así, mientras escribía mi capítulo etnográfico, mediante tomas, cortes, iba tejiendo el documental. Quise ser muy objetiva y tratar de mostrar lo menos posible mi presencia en su realización. Lastimosamente, al hacer esto, estaba poniéndome en una posición muy positivista/empirista al tratar de no tener inferencia sobre el documental. “Con positivismo quiero indicar la idea que la experiencia es la única clase de conocimiento, y los métodos de la ciencia empírica los únicos medios a través de los cuales se puede llegar a comprender el mundo” (Ruby 1995, 175). Tal como Ruby (1995) lo menciona esta posición era la que predominaba en los distintos investigadores sociales, se creía que mientras más imparcial, objetivo, negando incluso los rasgos de su propia cultura, más científicos eran.

Al ir revisando la edición poco a poco me di cuenta de que no existía mi voz, era como un agente externo que todo lo ve, pero que no forma parte del conjunto. Es así que en algunas tomas en las que salgo y que se escucha mi voz, fui incorporando también mi presencia, y así posicionar a mi documental dentro del giro reflexivo.

Ser reflexivo no es solo ser consciente, sino ser lo suficientemente consciente para conocer qué aspectos de sí es necesario revelar a la audiencia de tal forma que sea capaz de entender el proceso empleado tan bien como el producto resultante, y saber que la revelación por sí misma es premeditada, intencional y no meramente narcisista o explicitada accidentalmente (Ruby 1995, 166).

He sido reflexiva porque quería tener una relación dialógica con mis interlocutores, tener una relación de sujeto/sujeto y alejarme de la idea de que mis interlocutores son un objeto de investigación. Así como también entendiendo que mi bagaje cultural, es parte de la investigación

Los antropólogos que se adscriben al punto de vista ingenuo del empirismo/positivismo de la ciencia y que practican la observación participante se encuentran a sí mismos en un doble vínculo. Puesto que la observación participante conlleva que el investigador sea el instrumento principal en la generación de datos, su propio comportamiento, sus presupuestos básicos o los marcos interactivos en los que se realiza la investigación se convierten en datos para ser analizados y comunicados (Ruby 1995, 177).

El ser una mujer nacida dentro de una familia cristiana-evangélica, con un abuelo y un padre pastor, me ayudó a entender que mi investigación se fue convirtiendo en parte de mí. Empecé a autoanalizarme, analizar mi vida y mi experiencia religiosa. Pude conectarme de manera más rápida con mis entrevistadas, pues me mostraba honesta y transparente con mis preguntas e incluso preocupaciones de la situación actual de la iglesia. Ellas empatizaron conmigo y me comentaban que era importante evidenciar las relaciones de poder dentro de las iglesias. Incluso el ámbito, los usos, costumbres y lenguaje eclesial que ellas utilizaban, se me hizo familiar. Mi experiencia en el campo me ayudó a entender vivencialmente las palabras de Ruby (1995, 77) cuando decía que “cuanto más intente un etnógrafo cumplir con su obligación científica en la

articulación de sus métodos, tanto más debe reconocer que su persona y su propio comportamiento en el campo son datos” (Ruby 1995, 177).

La apertura para entrar a las iglesias y grabar se dio por el hecho de ser hija de pastor, pues en las iglesias en dónde grabé parte del material de mi documental me conocen desde niña. Incluso en una iglesia en la que no pude obtener suficiente material audiovisual por la pandemia del COVID- 19, se ofrecieron de enviarlo a mi correo personal. Ser parte de la comunidad eclesial evangélica, hizo que se me facilite la obtención de material y no ser vista como un otro.

Foto 3.5. Mi presencia en la búsqueda de Juliana, Quito 10 de abril de 2021



Foto de la autora.

Es así como mediante la reflexividad pude entender la importancia de mi presencia dentro del documental y lo acepté. Esta articulación de cuatro elementos - mi presencia, la interlocutora, el proceso y el producto- que están presentes dentro de la realización de la pieza fílmica; muestran un todo, en donde la cámara es el medio de encuentro que permite visibilizar nuestra presencia en el mundo. “En otras palabras, una vez que empezamos a reflexionar sobre el desarrollo de la antropología visual, empezaremos a ver una serie de cuestiones generales que en la última instancia hace referencia a cómo el ser humano da sentido al mundo” (Ruby 1995, 197).

3.3.1 Los recursos simbólicos en el documental

Dentro de la realización del documental manejamos diferentes recursos simbólicos. Utilizamos en primer lugar, y hablo en plural, las fotos de Juliana. Elizabeth acude a la descripción de fotos en la introducción. Ella habla de su hija, mostrando fotos en orden cronológico, su infancia y sus logros. Describe mediante las fotos las características personales de su hija desaparecida, como su responsabilidad en sus estudios y trabajo, afectividad, emprendimiento, solidaridad y más.

Foto 3.6. Juliana Campoverde en su graduación del Prekinder



Fuente: Archivo personal de Elizabeth Rodríguez.

Esta descripción de fotos de Juliana por parte de su madre, quien evoca la construcción de la imagen mediante la palabra, según Eisenstein (1974) se da por la representación.

Pero tan pronto como necesitamos, por cualquier razón, establecer una conexión entre una representación y la imagen que ella evoca en la conciencia y en los sentimientos, nos vemos obligados inevitablemente a recurrir de nuevo a una cadena de representaciones intermedias que, en conjunto, forman la imagen (Eisenstein 1974, 18).

La representación mediante fotos, empieza a tejer un imaginario sobre la imagen de Juliana. “La cámara es un instrumento de constatación” (Barthes en Tag, 7). Barthes menciona que la fotografía acerca aquello que ya no está y constata el hecho de que alguna vez existió - aunque sea “algo real que ya no se puede tocar” (Barthes en Tag, 7). Como el caso de Juliana es un caso

bastante mediático, circulan por medios de comunicación y por redes distintas fotos. Vemos la foto, leemos la nota y compartimos la noticia que llega a sorprendernos. Este recurso crea un imaginario en nosotros de la persona de Juliana, imaginamos su cara y su sonrisa que nos penetra. ¿Que haríamos si no existiesen dichas fotos, que haríamos si las fotos de Juliana fueran pocas o no sean justas con lo que ella es? porque para Elizabeth, Juliana sigue presente en sus fotos,, en su mente, en su corazón, en sus sueños...

Esta idea de la fotografía justa, es muy ilusoria. La idea de justicia, es lo que atraviesa mi tesis, que sea una condena justa, que se pueda dar con el cuerpo de Juliana, que se cumplan las medidas de reparación... Pero ¿qué de la imagen de Juliana podemos compartir que sea justa, que muestre su esencia? ¿Podemos mostrar algo de lo que alguna vez fue? En mi interior buscaba una imagen que fuese al mismo tiempo justicia y justeza” (Luc-Godard en Barthes 1989, 125).

Creo que esta es la razón por la cual Elizabeth muestra sus fotos una a una y con ellas comienza su relato de la vida de Juliana. Empieza hablando del embarazo, de su infancia, de que era una niña alegre, de que le gustaba la música. La describe con detalles y con ternura, para que mediante su narración y las fotos, los espectadores podamos tener una idea de Juliana a pesar de no contar con su presencia física. Estas fotografías se convierten en su voz, en su esencia, en su lucha por encontrarla, e incluso en su duelo.

Elizabeth no ha tenido un duelo, no sabe dónde se encuentra el cuerpo de su hija, la sueña, la siente, la recuerda. La fotografía le devuelve su ser, capturó momentos irrepetibles que son los que la acompañan y a pesar de no tener el cuerpo de su hija, la fotografía la traslada al momento en donde pudo verla crecer, porque Juliana estuvo ahí, es un pasado y fue una realidad.

El nombre del noema de la fotografía será pues: “Esto ha sido”, o también lo intratable. En latín (...) esto se expresaría sin duda así: *interfuit*: lo que veo se ha encontrado allí, en ese lugar que se extiende entre el infinito y el sujeto; ha estado allí, y sin embargo ha sido inmediatamente separado; ha estado absoluta, irrecusablemente presente, y sin embargo diferido ya (Barthes 1989, 137).

Cuando llegué a la casa de Elizabeth para grabar su relato del caso, me comentó que lo más duro para ella son las entrevistas. “Una vez vinieron los de Teleamazonas y creo que se les dañó el material, vinieron al siguiente día que me ponga la misma ropa y repetir la entrevista, que duro que es recordar” (Rodríguez en conversación con la autora, 23 de abril de 2021). La fotografía evoca en la memoria una representación en donde la conciencia y sentimientos surgen mientras el relato de su niñez se hace presente. “Abordar la memoria involucra referirse a recuerdos y olvidos, narrativas y actos, silencios y gestos. Hay en juego de saberes pero también hay emociones. Y hay también huecos y fracturas” (Jeilin 2012, 51). Es por esa razón que el inicio del documental empieza con la narración y una breve introducción a la cotidianidad de Elizabeth, es un elemento que ayuda a enganchar al espectador hacia el desarrollo de la historia, además son las fotos las únicas que nos ayudan a crear una imagen visual de la persona de Juliana.

Cuando Elizabeth da una entrevista sobre el caso de su hija, se ubica en un espacio específico de su casa. Este espacio está cubierto por algunos de los posters utilizados en la búsqueda de su hija y carteles que ha realizado para eventos en los aniversarios de su desaparición. Este espacio se encuentra dentro de la construcción de la imagen de Juliana, debido a que este lugar evoca una presencia ausente.

La imagen verdadera del pasado pasa de largo velozmente. El pasado sólo es atrapable como la imagen que refulge, para nunca más volver, en el instante que se vuelve reconocible (...) Porque la imagen verdadera del pasado es una imagen que amenaza con desaparecer con todo presente que no se reconozca aludido en ella (Benjamin s/f, 21).

Foto 3.7. Elizabeth Rodríguez brindando su testimonio, Quito 10 de marzo de 2021



Foto de la autora.

Cada elemento utilizado para la realización del documental tiene la intención de formar ideas y sembrar sentimientos en los espectadores, pero hay elementos que no son controlables, como el discurso de Elizabeth, su entonación, su respiración. Es aquí cuando podemos llegar a la importancia de los sujetos en la construcción de la película, pues “si el filme es un reflejo de un encuentro entre el cineasta y el protagonista, debe ser considerado hasta cierto punto como producido por él mismo” (MacDougall 1995, 409). Es una construcción múltiple en donde, en este caso, la narración y mi persona, creamos la historia que deseamos contar. MacDougall (1995) afirma que cuando se filma se tiene un objeto, pero este objeto puede tener múltiples identidades. Mientras la historia se va construyendo mediante la narración de Elizabeth, se está abriendo la posibilidad de escuchar la voz del otro y esta voz en el documental es el hilo conductor de la historia. Es así que la identidad del documental está dada por la narración de Elizabeth junto con mi propia voz “La película no es solo el resultado de la reunión con sus partes interesadas, sino que la incorpora” (Alves Costa 2009, 127).

3.3.2 Caminar con la cámara

Los científicos sociales han tenido que aprender cómo exponer su propio conocimiento de sí mismos como seres multisensoriales con una historia única y personal como miembros de una cultura específica en un periodo específico de experiencia y cómo incluir al máximo esta autoconsciencia disciplinada en sus observaciones de otras vidas y de otras culturas (Mead en Ruby 168).

Cuando pensaba en la realización del documental, tenía en mente hacer algunas secuencias. Tenía planeado seguimientos de cámara, grabar la cotidianidad en casa, trabajo, plantones. Debido a la pandemia estos recorridos solo se pudieron realizar en espacios abiertos. Para Sarah Pink (2007, 240) caminar con la cámara es un ejercicio de experimentar e imaginar. El estar ahí también nos lleva a encarnar la frase antropológica “un sentido de lugar” y tal como dice Steven Feld (1996)

“un lugar se siente, los sentidos se ubican, como los lugares tienen sentido, los sentidos hacen lugar” (Feld y Basso en Pink, 2007, 240).⁹

Los recorridos que realiza Elizabeth tejen también su subjetividad luchadora que día a día va creciendo. La incansable lucha de sus pasos recorridos por todo el sistema judicial y por las calles de Quito, forman líneas discontinuas en donde el movimiento muestra el caso no resuelto. Siempre se observa en las entrevistas y en los reportajes televisivos que Elizabeth está en algún lugar pidiendo por justicia y verdad, pero... ¿qué del recorrido? Decidí hacerle el seguimiento desde que sale de su casa hasta que llega a la plaza grande. Cuando le comenté que quería acompañarle al plantón, no entendió mucho mi petición.

El día que caminé con ella al plantón llegué temprano, la esperé y empezamos el recorrido. Para ella esta metodología era nueva, me regresaba a ver y no me decía nada. Yo estaba con la cámara caminando. Debo decir que este caminar me costó más de lo que imaginaba, no era una imagen fija y había mucho cambio de luz en el trayecto y al caminar la cámara también se movía. En el momento en el que la estaba grabando, pensó que le estaba tomando fotos. Se rio y me dijo: “me dice no más que es lo que tengo que hacer”, a lo que yo respondí: “no tiene que hacer nada, si quiere conversar conmigo converse, si quiere estar en silencio también está bien, quiero acompañar su recorrido”. Este momento fue muy especial, porque juntas recorrimos los caminos que Elizabeth realizaba con Juliana. Mi caminar con Elizabeth también se dio porque quería aprender acerca de su desenvolvimiento en los distintos espacios, y también sentir mi propia percepción

Más recientemente, los antropólogos han comenzado a centrar su atención en caminar, otra actividad humana (casi) universal que, en el pasado, ha sido descuidada por los investigadores, como fundamental para la forma en que ambos percibimos una intervención en nuestros entornos (Ingold, Gray, Lee, Lund en Pink 2007, 244).

Pink (2007, 243) menciona que caminar con la cámara puede servir como catalizador y así crear inferencias etnográficas logrando comunicar experiencias de nuestros interlocutores. En mi recorrido, pude también entender lo emocionalmente agotador que puede llegar a ser esta rutina.

⁹ Traducción propia

Salir de su casa, pasar en frente del mural puesto en memoria de Juliana y esperar. Esperar que llegue el bus, esperar que lleguen los demás integrantes a los plantones, esperar que se agilicen las búsquedas, esperar que se cumplan las medidas de reparación. Porque como mencioné anteriormente, la fiscal actual espera que Elizabeth realice los oficios para las diferentes solicitudes, mientras ella realiza el trabajo que le corresponde. Este caminar, este movimiento del cuerpo, se convierte también en una espera y es lo que pude evidenciar en este caminar. Tal como Pink (2007, 245) lo menciona, “el video nos proporciona una herramienta que puede permitir la comunicación incorporada, la comprensión empática y las representaciones de otras percepciones de sus entornos.

Foto 3.8. Investigadora acompañando a Elizabeth hacia un plantón, Quito 10 de marzo de 2021



Foto de la autora.

Mientras nos trasladamos por la ciudad, yo iba filmando. A momentos guardaba la cámara porque pasábamos por lugares peligrosos, incluso algunas personas llegaron a advertírmelo. Me asusté y me aferré a la cámara, al bajarnos del bus empezamos a caminar rápidamente para alejarnos de las personas que nos estaban viendo desde lejos y que empezaron a seguirnos, las dos nos pusimos en alerta a pesar de no haber tocado el tema de que estábamos en peligro. Sentí que ese momento tuvimos una cercanía, incluso me sentí protegida por Elizabeth.

(...) caminar con el sujeto de una película puede crear una sensación de cercanía también en su experiencia. También implica escuchar sus definiciones de los lugares y personas que componen el recorrido, siguiendo los mismos recorridos serpenteantes que recorre el sujeto de la película y una forma de sociabilidad entre cineasta y sujeto a medida que camina y se detiene, al lado o detrás (Jhala en Pink 2007, 247)

Rouch (1995) menciona que para él la única manera de filmar es caminando con la cámara “(...) llevándola a donde sea más efectiva e improvisando un *ballet* en el que la cámara misma llega a estar tan viva como la gente que está filmando” (Rouch 1995, 109).

3.3.3 El espectador

De hecho, cada espectador, según su personalidad y experiencia, de las entrañas de su fantasía, de la urdimbre y trama de sus asociaciones, condicionado todo ello por su carácter, hábitos y situación social, crea una imagen de acuerdo con la guía representacional sugerida por el autor, que lo lleva a entender y experimentar su tema. La imagen planeada y creada por el autor es al mismo tiempo, creada por el espectador (Eisenstein 1974, 29).

Como sugiere Eisenstein (1974), también dentro de la película fílmica, el bagaje del espectador, es parte importante para el entendimiento de la representación del actor. Todo en la película fílmica debe ser tomado en cuenta. Es por eso que Trinh Minh Ha (1991) menciona que no existe documental, a pesar de que el documental trata de capturar historias de vida poderosas, sin interferencia alguna, sin repetición de tomas y trata de mostrar la realidad. Nos surge entonces la pregunta ¿Qué realidad, la realidad de quién y cómo se traduce esa realidad?

Al respecto Trinh Minh Ha (1991, 31) afirma que producir teoría del cine (o más bien filosofar con el cine) no es hacer películas, también es una práctica, una práctica relacionada pero diferente, ya que la teoría tiene que ser deconstruida a medida que destruye su objeto de estudio (Minh Ha 1991, 31). Es por eso que quise hacer la deconstrucción del documental para poder evidenciar cómo algunos símbolos directa o indirectamente, aportan a la construcción de imagen como un discurso, y también entender que mi persona aparecía en los elementos que aparecen espontáneamente durante la filmación.

El resultado es la creación de una estética completa de la objetividad y el desarrollo de tecnologías integrales de verdad capaces de promover lo que está bien y lo que está mal en el mundo y por extensión, qué es "honesto" y qué es "manipulador" en el documental. (Minh Ha 1991, 33).

Como dije anteriormente, cuando tenía la cámara en mano, cuando iba al campo con mi interlocutora, trataba de interferir lo menos posible, de mostrar la “verdad tal como es”, sin embargo, el documental también es ese espacio entre mi mirada, el mundo mismo y el mundo de mi interlocutora. Se me ha hecho complejo mantener una balanza entre ser demasiado objetiva y posicionar mi voz, mi narración, para poder ofrecer una pieza documental que muestre la lucha, evidencia la injusticia, recupere la imagen y denuncie el caso.

3.3.4 El Discurso como un instrumento en la construcción de la imagen de Juliana

Campoverde

El postestructuralismo refuta la idea de las identidades como algo esencial o inmanente del individuo. Las considera como construcciones discursivas y prácticas que van produciendo y construyendo sujetos particulares o colectividades. Argumenta que las identidades se construyen dentro del discurso y no fuera de él por lo tanto, se deben considerar como producidas en ámbitos históricos e institucionales específicos, en el interior de formaciones y prácticas discursivas específicas y mediante estrategias enunciativas específicas (Hall 2002, 18).

Es así como la técnica de la confesión entendida como el acto de decir la verdad sobre uno mismo se vuelve una técnica efectiva en el ejercicio del *poder* en las iglesias, sean católicas o protestantes y en nuestro caso específico, en la iglesia “Oasis de Esperanza” que refuerza un auto disciplinamiento. Pues “la confesión es una comprobación acerca de uno mismo que conlleva una obligación moral. Quien dice la verdad sobre sí mismo, se compromete a actuar conforme a esa verdad; es decir se obliga a ser, quien dice ser” (Castro 2016, 93).

Además de esto, creo importante tener en claro estos dispositivos de subjetivación debido a que hay que comprender, la posición en la cual se encontraba Juliana. Poder ver con sus ojos, y no sólo guiarnos mediante los discursos en los cuales construyen su subjetividad. Entender su punto de vista, un punto de vista único, que de acuerdo a Haraway (1991) promete versiones

transformadoras más adecuadas, sustentadas y objetivas del mundo. “La moraleja es sencilla: solamente la perspectiva parcial promete una visión objetiva” (Haraway 1991, 326).

¿Por qué yo me he interesado en el caso? Porque precisamente soy una mujer, hija de pastor que puede entender la posición en la que se encontraba Juliana. Hasta cierto punto, me siento identificada con los mandatos que en su caso, a manera de revelaciones divinas formaban parte de su vida, pues decir desde donde estoy hablando, es poder dar una perspectiva parcial. Al leer los chats, al escuchar a su madre, al conversar con la fiscal y asistir a los plantones, he compartido esta experiencia que se incorpora a la investigación. Puedo entender a Juliana, puedo identificarme, e incluso por momentos sentía el miedo que debió dominarla por tanta presión ejercida sobre ella, justificándose en su amor incondicional a Dios.

Haraway (1991), contempla la noción de objetivar la subjetividad, pues la única posibilidad de decir cómo conozco es describir las condiciones, las relaciones, las formas de producción de conocimiento. Obtener una perspectiva parcial encontrará la posibilidad de una búsqueda objetiva, sostenida y racional.

Yo busco una escritura feminista del cuerpo que metafóricamente acentúe de nuevo la visión, pues necesitamos reclamar ese sentido para encontrar nuestro camino a través de todos los trucos visualizadores y de los poderes de las ciencias y de las tecnologías modernas que han transformado los debates sobre objetividad (Haraway 1991, 326).

Es necesario construir una imagen a partir de tomas, de secuencias, como pinceladas para trazar la dirección de una mirada que no juzga y entiende el dolor, el sufrimiento, y dar valor a un caso de desaparición. Como menciona Eisenstein (1975), la representación a través del documental configura la mirada, busca la empatía e identificación con el caso afectando la conciencia y los sentimientos: “En consecuencia, en el método actual de crear imágenes, una obra de arte debe reproducir el proceso por el cual, en la vida misma, se alcanzan imágenes nuevas en la conciencia y en los sentimientos humanos” (Eisenstein 1975, 20).

Juliana representa una subjetividad dentro de su comunidad, una cultura eclesial que define un lugar para los hombres y las mujeres. Lograr objetivar su subjetividad dentro de esta cultura, nos

ayuda a tener un punto de vista de los subyugados que pueden generar versiones transformadoras más adecuadas, sustentadas y objetivas del mundo. “Esta es la mirada que míticamente inscribe todos los cuerpos marcados, que fabrica la categoría no marcada que reclama el poder de ver y no ser vista, de representar y de evitar la representación” (Haraway 1991, 324).

Conclusiones

El objetivo inicial de esta investigación fue comprender la construcción de la subjetividad femenina dentro de las iglesias pentecostales. Tomando en cuenta que las religiones han sido un espacio privilegiado del ejercicio de poder a lo largo de la historia, se planteó comprender la forma en la que se articulan el poder y el saber en la construcción de subjetividades femeninas en las iglesias pentecostales ecuatorianas. Además, se abordaron algunos dispositivos de disciplinamiento del saber-poder que contribuyen a la construcción de dichas subjetividades. De esta forma se llega a las siguientes conclusiones:

Debido a que el protestantismo en el Ecuador es un fenómeno plural, complejo y difícil de caracterizar y clasificar, también lo son las subjetividades femeninas que se construyen dentro de él. Pero en términos generales y justificándose en una interpretación patriarcal y androcéntrica de las Escrituras como un espacio de ejercicio del saber-poder por parte de los líderes eclesiásticos, se puede afirmar que se promueve la construcción de una subjetividad femenina que no interpela la estructura patriarcal que opera tanto a nivel macro, como microsocial. Dentro de estas articulaciones se entiende también al género como una construcción en donde se articula el saber-poder, observándose que se siguen produciendo relaciones en donde se somete a las mujeres. Es así que este poder productivo construye una feminidad sujeta, pasiva, disciplinada, abnegada, funcional al prestigio del hogar y de la iglesia.

No existe exclusión entre el poder y el saber, éstos se implican directamente el uno al otro. Esta articulación entre el poder y el saber no es represiva, sino productiva. El poder produce un saber que a través de diferentes disciplinas y sus discursos controlan, normalizan y construyen individuos y sociedades. Los discursos de saber-poder que circulan en las Iglesias son legitimados en la formación teológica de los pastores, quienes a pesar de la doctrina del “sacerdocio universal del creyente”, que implica un ejercicio democrático del ministerio cristiano, ellos ejercen un poder jerárquico hacia los miembros de sus iglesias.

La sexualidad como dispositivo moderno de disciplinamiento que controla, normaliza y construye cuerpos y sociedades funciona a través de las estrategias del saber-poder. En las

iglesias este dispositivo es utilizado para la construcción de una subjetividad pasiva y sujeta, en donde la esfera privada en la que se imparten estos discursos es el templo mediante prédicas y prácticas. Podemos entender el concepto de dispositivo de sexualidad para analizar también los roles asignados a las mujeres dentro de la iglesia pentecostal. Estos discursos se instauran en los cuerpos de las mujeres, debido a que se vinculan a las prácticas sociales de la cultura en torno a la organización del poder.

El espacio privado en el que se convierte la iglesia tiene su analogía en el cuerpo de las mujeres. La iglesia, así como las mujeres deben estar sujetas a Dios, por lo tanto, el cuerpo es el espacio privado, el territorio de ejercicio de poder. La biopolítica abre un recorrido para entender al cuerpo como un lugar privilegiado de control de población, sin embargo, la politización de la vida como tal, nos permite llegar a la nuda vida. La nuda vida es la vida desnuda del homo sacer, quien es un ser sagrado que puede ser sacrificado. El poder soberano es aquel que puede dar muerte a un cuerpo, pero sin cometer homicidio. Es así que el término *fémmina sacra* acuñado por feministas toma relevancia en esta investigación porque el homo sacer tiene implicaciones de género. Así se comprende cómo el poder soberano se articula en el cuerpo de las mujeres, pues este territorio ha sido politizado para poder gobernar e incluso hacer morir, convirtiéndolo en un cuerpo sacrificable.

Al abordar al concepto de poder como una manera disruptiva de ir creando nuevos caminos (tal como menciona Foucault: si no hay resistencia no existe poder) se abrió la discusión sobre el término “performatividad de género” para observar los diferentes modos de acción que tienen las mujeres dentro de un espacio heteronormado. Este concepto toma en cuenta que el género no es una identidad estable, por lo que abre la posibilidad de crear nuevos caminos por los cuales transitar. La performatividad de género ayuda a reconstruir subjetividades que han sido producidas por diferentes dispositivos de poder y observar cómo el poder ejercido por las mujeres empieza a alejarse de una historia hegemónica en donde el rol de la mujer se basa por sus atributos físicos. Como menciona Foucault ahora es necesario rehusarnos a lo que somos, y negarnos a los discursos que nos han impuesto históricamente.

La conciencia del YO es relativamente nueva. Los romanos crearon la noción de sujeto de derecho, otorgando al individuo la noción del bien y del mal, sin embargo, el cristianismo creó la noción metafísica de individuo y de un ser responsable de sus actos, otorgando una noción cristiana moral. Esta noción de persona es una noción cristiana que abre la posibilidad de pensar al individuo con cuerpo y alma. Esta noción cristiana moral del individuo permite a la religión la posibilidad de ejercer control sobre los cuerpos.

La evolución del estudio del cuerpo en la antropología ha sido bastante importante, pues éste pasó de ser un envase, un contenedor del sujeto, al locus del habitus. Esta evolución teórica hizo que se empiece a normar el cuerpo para poder tener control sobre las personas y las poblaciones en las diferentes culturas. Así el cuerpo de las mujeres se constituye en un objeto privilegiado del ejercicio del poder para lograr la sujeción de las mismas. Una herramienta que se utiliza dentro de la cultura religiosa es la simbología con la cual se puede normar estos comportamientos, instalándolos en el imaginario social.

Los símbolos de pecado y pureza se encuentran dentro del sistema religioso. Llegar a identificarse con estos símbolos es una de las herramientas de control utilizadas por la religión. Una de las formas en las cuales se puede llegar a identificar es la práctica de ritos. Los ritos son el lugar en el que se promueven los simbolismos y se logra normar las corporalidades mediante discursos bíblicos. Los símbolos utilizados mayormente en la religión cristiana son los de María y Eva, como pureza y pecado respectivamente. La persona de María es constituido un símbolo que implica una superioridad moral por ser madre abnegada, sumisa y el ejemplo a seguir de toda mujer. Eva en cambio es construida como el símbolo de pecado y por la cual fueron condenadas y estigmatizadas todas las mujeres. Esta ambivalencia simbólica, es la utilizada para normar los cuerpos, en un sólo cuerpo se tiene pureza y pecado, y es este el elemento que da pie para ejercer poder hacia el cuerpo de las mujeres.

Durante estos largos meses de post-pandemia tuve un acercamiento con Elizabeth Rodríguez, madre de Juliana Campoverde. Fue un proceso lento, pero consistente, en donde la relación dialógica se fue desarrollando mientras Elizabeth observaba mi acompañamiento, al estar presente cada miércoles en los plantones de ASFADEC y también en las búsquedas del cuerpo de

Juliana Campoverde que se realizaron en el transcurso del año. Las entrevistas a profundidad permitieron una conversación significativa, que abordaba muchas aristas de la vida de Elizabeth, en las cuales se logró conocer más su caminar y lucha por la búsqueda de verdad y justicia.

Mediante el abordaje del caso se logró evidenciar la configuración que tiene el Estado y sus diferentes departamentos de justicia, especialmente sus prejuicios moralistas en donde la desaparición de una mujer, no es tomado con la debida importancia. Se observó que los estereotipos de género son los que atraviesan todos los procesos, mostrando que esta idea de persona moral sigue presente en la actualidad, aún en el Estado moderno. La mujer tiene que seguir apegada a los mismos estereotipos impuestos durante el período de la Colonia para ser respetada, caso contrario son perseguidas tal como los luteranos en el siglo XIX y calificada con apelativos denigrantes.

El caminar de las mujeres dentro del sistema judicial es tortuoso, la mayoría de personas que asisten a los plantones son mujeres que están en búsqueda de sus mujeres. Madres, abuelas, hijas, sobrinas, amigas, que son estigmatizadas por la sociedad. Ese es el caso de Elizabeth Rodríguez, madre de Juliana Campoverde quien es víctima de persecución en las redes sociales mediante videos, fotografías y opiniones denigrantes. Ella, su familia, Juliana e incluso la Fiscal Mayra Soria son vituperadas, en dichas redes con imágenes que atentan contra su dignidad.

Mediante el caminar con Elizabeth se logró identificar que, así como existen espacios heteronormados dentro de la iglesia, existen espacios transformados por las mujeres, en donde se ejerce sororidad y apoyo mutuo. Ellas materializan lo que leen en la Biblia y se apoyan en las luchas diarias de supervivencia y desarrollo personal y comunitario. Existen otros casos como el de la abogada Mayra Soria, quien fue la fiscal número once del caso de Juliana Campoverde, pues consideró este caso como un espacio de ejercicio de su fe y creencias en los valores del Reino de Dios. Es así que, a pesar de que existen iglesias en donde se sigue predicando sobre el rol tradicional de las mujeres, se logra romper con las ideas preconcebidas de la mujer sujeta. También se han visto resignificaciones en distintas comunidades eclesíásticas, como la de Mayra Soria y otras.

Se consiguió ofrecer también la posibilidad de pensar al cuerpo performativo como una acción revolucionaria que se junta con otros cuerpos. En esta en alianza, se alejan de la dualidad entre privado y público y muestran en el ámbito público sus necesidades, deseos y expectativas. Cuando Elizabeth asiste a los plantones se crea una forma de alianza en donde la noción de igualdad, desdibuja lo público y lo privado debido a que en la persistencia se muestran esas necesidades que día a día tienen en lo privado.

El trabajo documental fue realizado con respeto y comprensión. La presencia de la cámara modifica la conducta de las personas a las cuales se filma, por eso llevarla como parte de mi cuerpo logró que Elizabeth se sienta cómoda con esta presencia. Se ofreció también una mirada reflexiva, entendiendo que la presencia del investigador también reconfigura el elemento filmado. Es por eso que ponerme como parte del proceso abrió la posibilidad de entender el conjunto como un todo, en donde cada parte es creadora de información.

Cada recurso utilizado para la creación de la pieza documental fue analizado junto con Elizabeth. Yo le proponía algo y ella me decía si se sentía cómoda. El uso de la fotografía, de la voz, de silencios en distintas actividades que fueron filmadas, fueron realizadas de una manera colaborativa. Se ofreció una construcción múltiple del documental tratando de ver con los ojos de Elizabeth lo que yo como autora estaba percibiendo en ese momento. Las dos partes se incorporaron creando una pieza documental de un encuentro entre investigadora e interlocutora.

El movimiento de Elizabeth por el cuerpo judicial ecuatoriano es incesante, por eso el acompañamiento con cámara ayudó a evidenciar sus recorridos. Muchas de las entrevistas que le hacen la muestran en un lugar estático, más no realizan un acompañamiento. Mediante la cámara en movimiento se pudo mostrar esas líneas que dibuja su cuerpo por la búsqueda de justicia y nos muestra un cuerpo en movimiento alzando su voz. La cámara fue el instrumento mediante el cual se logró rescatar la vida de Juliana, acercar al espectador a esa realidad y brindar una mirada parcial en donde las voces pueden ser escuchadas.

La lucha de Elizabeth no ha acabado, ella asiste cada miércoles a los plantones frente al Palacio de Carondelet, porque su lucha es la lucha de muchos ciudadanos. Su lucha interpela la postura

de las iglesias en relación al rol de las mujeres, pues ella no es ni será una mujer pasiva o sujeta. Elizabeth no descansará hasta encontrar el cuerpo de su hija y seguirá alzando la voz, uniéndose a otros cuerpos, para que este caso no se vuelva a repetir “Yo no quiero que existan más Julianas en el Ecuador, y si es posible ni en el mundo” (Rodríguez en conversación con la autora, abril 2021).

El cuerpo de Juliana Campoverde aún no se ha encontrado, las búsquedas cesaron desde abril del 2021. Desde esa fecha Elizabeth sigue pidiendo y haciendo trámites interminables para que la sentencia se cumpla. Elizabeth logró que Mayra Soria vuelva al caso, pero no como fiscal, sino como guía del caso. Esto le da un poco de tranquilidad, sin embargo, aún no ve el final de este camino para encontrar el cuerpo de su hija. Todo este recorrido ha movido fibras de mi ser, observando desde afuera la situación que vivió Juliana, pero comprendiendo perfectamente todo lo que implica ser mujer dentro de una cultura protestante. Es necesario evidenciar, para lograr un cambio, sentí en mí la pasión por entender porqué las mujeres seguimos teniendo roles feminizados. Y estoy tratando de desdibujar la idea preconcebida de lo que es ser mujer en una sociedad patriarcal. Es todo un proceso por el cual las mujeres debemos pasar para poder ser consideradas individuos libres en decisión. Nuestras creencias, nuestros deseos, nuestras decisiones no deben ser razones por la cual nos consideren sujetos asesinables.

Referencias

- Abu-Lughod, Lila. 2014. "Writing Against Culture." En *Anthropology in Theory: Issues in Epistemology*, editado por H. Moore y T. Sanders, 62-71. West Sussex: John Wiley and Sons.
- Agamben, Giorgio. 1995. *Homo Sacer: El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-texto.
- Algranti, Joaquín. 2007. "Tres posiciones de la mujer cristiana: estudio sobre las relaciones de género en la narrativa maestra del pentecostalismo." En *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 9 (9): 165-193.
- Banks, Markus. 2010. *Los datos visuales en Investigación Cualitativa*. Ediciones Morata: Madrid.
- Barthes, Roland. 1989. *La cámara lúcida. Nota sobre la fotografía*. Barcelona: Paidós
- Bastián, Jean Pierre. 1986. *Breve Historia del Protestantismo en América Latina*. México: CUPSA.
- Butler, Judith. 1998. "Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista". En *Debate feminista*, 9 (18): 296-314.
- Butler, Judith. 2002. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.
- Carretero, C. S. 2003. "Voces y escritura: La reflexividad en el texto etnográfico". *Disparidades. Revista de Antropología*, 58 (1): 71-84.
- Castro-Gómez, Santiago. 2016. *Historia de la gubernamentalidad II: Filosofía, cristianismo y sexualidad en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Chaparro, Paola. 2019. "Femina sacra y nuda vida: ritualización de la crueldad contra las mujeres en la frontera norte de México analizada en el texto "2666" de Roberto Bolaño." Nuevo León: Universidad Autónoma de Nuevo León.
- Citro, Silvia. 2009. *Cuerpos Significantes: Travesías de una etnografía dialéctica*. Buenos Aires: Editorial Biblos Culturalia.
- Csordas, Thomas. 1990. *Embodiment as a Paradigm for Anthropology*. En *Ethos*, 18 (1): 5-47.
- D'Angelo, Ana. 2010. La experiencia de la corporalidad en imágenes. Percepción del mundo, producción de sentidos y subjetividad. En *Tabula Rasa* 13: 235-251.
- Dreyfuss, Hubert y Paúl Rabinow. 2001. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la Hermenéutica*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Durkheim, Émile. 1993. *En Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*. Madrid: Alianza Editorial.
- Douglas, Mary. 1970. *Símbolos naturales, exploraciones en cosmología*. Madrid: Alianza editorial.
- El Comercio. "La Fiscalía acusó a pastor por secuestro extorsivo que terminó con la vida de Juliana Campoverde". 3 de julio de 2019. Disponible en <https://www.elcomercio.com/actualidad/fiscalia-pastor-juliana-campoverde-juzgamiento.html>
- Escobar, Samuel. 1987. *La fe evangélica y las teologías de la liberación*. El Paso, Texas: Casa Bautista de Publicaciones.
- Eisenstein, Sergei. 1974. *El sentido del filme*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores.
- _____ 1991. *Hacia una teoría del montaje*. Grafiques. Madrid-España.

- Foucault, Michel. 1992. *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- _____. 1996. *La verdad y sus formas jurídicas*. Madrid: Editorial Gedisa.
- _____. 1999. *Genealogía del racismo*. Buenos Aires: Ediciones. Altamira.
- _____. 2002. *Vigilar y Castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- _____. 2006. *Seguridad, Territorio y Población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- _____. 2007. *Historia de la Sexualidad. Tomo I. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.
- _____. 2008. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Buenos Aires: Paidós/ICE-UAB.
- _____. 2018. *Historia de la Sexualidad. tomo IV. Las confesiones de la carne*. España: Siglo XXI.
- Fuller, Norma. 1995. “En torno a la polaridad marianismo y machismo”. En *Género e identidad*, compilado por Luz Gabriela Arango, Magdalena León y Mara Viveros, 241-263. Bogotá: Tercer Mundo Editores.
- García, Marisol. 2019. Habitar lo religioso, negociar las normas, trazar los sentidos. En *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 21: e019002-e019002.
- Guamán, Julián. 2003. *Indígenas Evangélicos Ecuatorianos. Evangelización, organización e ideología*. Quito, Ecuador: FEINE.
- _____. 2006. *FEINE, la organización de los indígenas evangélicos en Ecuador*. Quito, Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar-Abya Yala-Corporación Editora Nacional.
- _____. 2010. *Protestantismo en el Ecuador Tipología y formas institucionales*. Quito: Abya - Yala, Universidad Politécnica Salesiana.
- Hall, Stuart. 2003. *Cuestiones de identidad Cultural*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Haraway, Donna. 1991. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La invención de la naturaleza*. Valencia: Universitat de Valencia.
- INEC. 2012. Primeras estadísticas oficiales sobre filiación religiosa en Ecuador disponible en “http://www.ecuadorencifras.gob.ec/wpcontent/descargas/Boletines/Religion/presentacion_religion.pdf. Latinbarómetro 2018 “Análisis Online. Ecuador: variables sociodemográficas” <http://www.latinobarometro.org/latOnline.jsp>.
- Izquierdo, María Jesús. 2013. “La socialización de género. La construcción social del género”. En *Sociología y género*, editado por Capitolina Díaz Martínez y Sandra Dema Moreno, 87-111. Madrid: Tecnos.
- Jelin, Elizabeth. 2002. *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI.
- La Verdad vale más. 16 de marzo de 2019. “Cristianofobia en el Ecuador”. Disponible en https://laverdadvalemas.wixsite.com/noticiascuriosidades/post/cristianofobia?fbclid=IwAR1FhHj_3vRx5qYZs4wsXopIRZHNXBD1cg9-B2K0Ot81eX1nQwWKxnkGdg4.
- Lacueva, Francisco. 1976. “El hombre, su grandeza y miseria”, en *Curso de formación teológica evangélica, tomo III*. Barcelona: Editorial CLIE.
- Lamas, Marta. 2000. “Diferencias de sexo, género y diferencia sexual”. En *Cuicuilco*, 7 (18): 1-24.
- Lagarde, Marcela. 1996. “Identidad de género y derechos humanos. La construcción de las humanas”. En *Estudios Básicos de Derechos Humanos IV*. San José, Costa Rica: IIDH.
- Lentin, Rontin. 2006. “Femina Sacra: Gendered memory and political violence”. En *Women's Studies International Forum*, 29 (5): 463-473.
- Lugo, Mauricio. 2002. “Saber y poder una relación compleja”. En *La Lámpara de Diógenes*, 3 (006): 21-30.

- MacDougall, David. 1991. "Whose Story Is It?". En *Visual Anthropology Review*, 7 (2): 2-10.
- Martínez Barreiro, Ana. 2004. "La construcción social del cuerpo en las sociedades contemporáneas". En *Revista de Sociología*, (73): 127-152.
- Mauss, Marcel. 1971 [1935] "Técnicas y movimientos corporales". En: *Sociología y antropología*, 337-354. Madrid: Tecnos.
- Marzal, Manuel. 1997. *Historia de la antropología. Volumen II: Antropología cultural*. Quito, Ecuador: Abya Yala.
- McDowell, Linda. 1999. *Género, Identidad y Lugar. Un estudio de las geografías feministas*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Míguez Bonino, José. 1999. *Rostros del protestantismo latinoamericano*. Buenos Aires: Nueva Creación.
- Minh-ha, Trinh T. 1991. *When the moon waxes red. Representation, gender and cultural politics*. New York: Routledge.
- Morán, Susana. 10 de septiembre de 2018. "La pista olvidada del caso Juliana Campoverde". En *Plan V*. Disponible en <https://www.planv.com.ec/historias/sociedad/la-pista-olvidada-del-caso-juliana-campoverde>
- _____. 4 de febrero de 2019. "Mayra Soria, la fiscal de la Justicia Terrenal". En *Plan V*. Disponible en <https://www.planv.com.ec/historias/sociedad/mayra-soria-la-fiscal-la-justicia-terrenal>.
- Moulian, R. 2010. "Dones espirituales y violencia de género en el culto pentecostal: emocionalidad, disociación y disciplinamiento". Ponencia presentada en el VII Congreso Chileno de Antropología, San Pedro de Atacama.
- Nanda, Serena. 1994. *Antropología Cultural, Adaptaciones Socioculturales*. Quito, Ecuador: Instituto de Antropología Aplicada.
- Noroña Karol. 19 de abril de 2021. "No me iré de este mundo sin saber dónde está Juliana Campoverde". En *La Barra espaciadora*. Disponible en <https://www.labarraespaciadora.com/ddhh/no-me-ire-de-este-mundo-sin-saber-donde-esta-juliana-campoverde/?fbclid=IwAR3dBPbun0kAh26xtZVn5ZmaFmI4wrg3iQEEgksRRCaH2ScZ3xw4fCFRglE>
- Ortner, Sherry. 2012. "Is Female to Male as Nature is to Culture?". En *Feminist studies*, 1 (2): 5-31.
- Panotto, Nicolas. 2014. "Pentecostalismos y construcción de identidades sociopolíticas". En *Desafíos*, 26 (2): 73-96.
- Pink, Sarah. 2007. "Walking with video". En *Visual studies*, 2007, 22 (3): 240-252.
- Posada, Luisa. 2015. "El "género" Foucault y algunas tensiones feministas". En *Estudios de Filosofía*, 52: 29-43.
- Red Tepali. 4 de julio de 2019. "Abuso espiritual y violencia de género: El caso de Juliana Campoverde". Disponible en <https://www.tepali.org/2019/07/04/abuso-espiritual-y-violencia-de-genero-el-caso-de-juliana-campoverde/>
- Rouch, Jean. 1995. "El hombre y la cámara". En *Imagen y Cultura. Perspectivas del cine etnográfico*, 95-121. Granada: Diputación Provincial de Granada.
- Rosaldo, Michelle. 1979. "Mujer, cultura, sociedad: una visión teórica", en *Antropología y feminismo*, compilado por Olivia Harris y Kate Young, 153-180. Barcelona: Anagrama.
- Ruby, Jay. 1995. "Revelarse a sí mismo: reflexividad, antropología y cine". En *Imagen y cultura*.

- Perspectivas del cine etnográfico*, editado por Elisenda Ardévol y Luis Pérez –Tolón, 161-201. Granada: Diputación Provincial de Granada.
- Salisbury, Joyce. 1994. “Padres de la iglesia, vírgenes independientes”. Santafé de Bogotá, Colombia: Tercer Mundo Editores.
- Sanmartín, Ricardo. 2000. “La entrevista en el trabajo de campo”. En *Revista de antropología social* (9): 105-126.
- Scott, Joan. 2008. “El género: una categoría útil para el análisis histórico”. En: *Género e historia*. México: FCE-UNAM.
- Schäfer, Heinrich. 1989. Una tipología del protestantismo en Centroamérica. En *Pasos*, (24): 10-19.
- Semán, Pablo. 2019. “¿Quiénes son? ¿Por qué crecen? ¿En qué creen? Pentecostalismo y política en América Latina”. *Revista Nueva Sociedad*, (280): 26-46.
- Segato, Rita L. 2008. “La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez”. En *Debate feminista*, 37: 78-102
- Skorniki, Arnault. 2015. “Los orígenes teológico-políticos del biopoder. Pastoral y políticos del biopoder. Pastoral y genealogía del Estado”. En *Sociología Histórica*, (5): 67-91.
- Tagg, John. 2005. *El peso de la representación: ensayos sobre fotografías e historias*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Turner, Victor. 1993. “Pasos, márgenes y pobreza: símbolos religiosos de communitas”. En *Antropología Lecturas*: 515-544.
- Vertov, Dziga. 1973. *EL Cine Ojo*. Caracas: Editorial Fundamentos.
- Zizzias, Elia. 2019. *Democracia ¿Realidad o ficción?* Mendoza: Editorial Librea.