

Liturgias de la empatía

Formación de espiritualidades en la lucha contra la violencia de género

Marco Julián Martínez-Moreno

 <https://orcid.org/0000-0001-8223-5169>
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil
akkmjm@gmail.com

RESUMEN

Este artículo analiza los talleres de formación contra la violencia de género en Brasil y México como espacios donde se produce una espiritualidad secular intramundana, examinando sus rituales, procesos de conversión moral y la elaboración de una interioridad emocional específica. La investigación se basa en una etnografía que acompañó a facilitadores, activistas y profesionales del ámbito psicosocial y jurídico, utilizando observación participante y análisis del discurso. Los hallazgos revelan que estos talleres funcionan como rituales seculares en donde la empatía se sacraliza como emoción redentora, el testimonio permite la transformación de «víctimas» en «sobrevivientes», y se instaura un dualismo moral entre la «agencia humana» (el bien) y las «estructuras opresoras» (el mal). Además, se identifica una simetría estructural entre la lógica de conversión de estos espacios y la expansión global de los cristianismos pentecostal y carismático. El texto concluye que la expansión global de los derechos humanos sigue una lógica religiosa de conversión, generando su propio antagonista en un agonismo dialéctico con actores conservadores, lo que redefine los conflictos político-religiosos contemporáneos.

Palabras clave: *Espiritualidad secular, Ritual, Empatía, Testimonio, Violencia de género.*



Liturgies of Empathy Formation of Secular Spiritualities in the Fight against Gender-based Violence

ABSTRACT

This article analyzes training workshops against gender-based violence in Brazil and Mexico as spaces that produce an inner-worldly secular spirituality, examining their rituals, processes of moral conversion, and the elaboration of a specific emotional interiority. The research is based on an ethnography that accompanied facilitators, activists, and professionals from the psychosocial and legal fields, using participant observation and discourse analysis. The findings reveal that these workshops function as secular rituals in which empathy is sacralized as a redeeming emotion, testimony enables the transformation from “victims” into “survivors,” and a moral dualism is established between “human agency” (good) and “oppressive structures” (evil). Furthermore, a structural symmetry is identified between the conversion logic of these spaces and the global expansion of Pentecostal and charismatic Christianities. The text concludes that the global expansion of human rights follows a religious logic of conversion, generating its own antagonist in a dialectical agonism with conservative actors, which redefines contemporary political-religious conflicts.

Keywords: Secular spirituality, Ritual, Empathy, Testimony, Gender-based violence.

INTRODUCCIÓN¹

Aun fuera de los templos y otros espacios o momentos extraordinarios, la experiencia de lo sagrado persiste. En 2015, durante un taller en la Ciudad de México, la declaración de un sobreviviente del delito de explotación sexual comercial: «*I am a whole human being!*», seguida de abrazos y lágrimas, no ocurrió en una iglesia, sino en un *workshop* financiado por una agencia de cooperación internacional. Escenas como esta, donde el lenguaje de los derechos humanos adopta tonalidades de redención secular, plantean un desafío teórico: ¿cómo analizar las políticas públicas de género cuando estas producen sus propias formas de sacralidad, rituales y comunidades morales? ¿Qué ocurre cuando la religión abandona los templos para resurgir en protocolos de intervención psicosocial, universidades y agencias estatales y de cooperación internacional?

Basado en el acompañamiento etnográfico a activistas, profesionales de la intervención psicosocial y jurídica y académicos/as interesados/as en transformación de las masculinidades locales como estrategia transnacional de combate a las violencias de género y contra las mujeres (Martínez-Moreno, 2025), en este artículo propongo que las actividades de formación para facilitadores de grupos reflexivos de género —que adquirirían la forma de *talleres*, documentados en Brasil y México entre 2014 y 2015—constituyen espiritualidades seculares intramundanas. Abordo tales talleres como un *proceso ritual* (Hubert & Mauss, 2005; Genep, 2011; Turner, 2015), es decir, como una estructura dramática de secuencia de actos que constituyen un prólogo o momento de segregación,

¹ Agradezco la lectura crítica y comentarios a versiones preliminares de este artículo a los/as profesores/as Theophilos Rifiotis (Universidad Federal de Río Grande do Sul), Ana María Forero Angel, Carlos Andrés Manrique Ospina y José Fernando Serrano (Universidad de Los Andes), Luiz Fernando Dias Duarte y Cecilia dos Guimarães Bastos (Universidad Federal do Rio de Janeiro) y al/la dictaminador/a que me recordó la importancia de retomar algunas tesis de Talal Asad y Joan Scott.

un clímax o fase de liminaridad y un cierre o retorno y reintegración social (Peirano, 1993; Cavalcanti, 2013). Tal proceso da cuenta de una transformación de la persona entre estados morales (de lo profano a lo sagrado, de lo impuro a lo puro y de lo indiferenciado a lo singularizado), adquiriendo así nuevo conocimiento (de sí y de la colectividad), y es eficaz como modo de expresión colectiva de dramas latentes, ya que, a modo de catarsis, los procesos rituales contribuyen con la liberación de una enorme cantidad de energía que produce un sentimiento de agregación (Pereira & Oliveira, 2023).

Descritos a lo largo de las tres primeras secciones de este artículo, en los talleres de formación la empatía se sacraliza como emoción redentora, el testimonio promueve la transformación de «víctimas» en «sobrevivientes» y el Estado de derechos humanos y las ONG devienen agentes de salvación secular. Lo anterior produce como efecto un fuerte dualismo entre el «bien» (el reconocimiento de la agencia humana) y el «mal» (la conceptualización de la cultura patriarcal, entre otras estructuras opresoras de relaciones de poder). Al final del artículo, comparo la ritualidad, la *performance* de espiritualidad secular y su modo de expansión con cómo la teoría antropológica ha descrito el cristianismo pentecostal y carismático (Robbins, 2004a). Quiero destacar algo que poseen en común los agentes seculares (representantes del Estado democrático y liberal) y su reflejo invertido, los así llamados religiosos/conservadores (Asad, 2003; Scott, 2018; Reinhardt, 2025): la valoración de la perspectiva singular (Duarte, 2012) y la elaboración de una dimensión emocional (Jacobo & Martínez-Moreno, 2022), como criterios que permiten responder a la pregunta «¿qué es un ser humano?» (Csordas, 1997). Al hacerlo, busco ofrecer elementos de comprensión de la forma de la persona individualizada (Mauss, 2004; Dumont, 1985), protagonista de conflictos político-religiosos constitutivos de nuestro *Zeitgeist* (Mahmood, 2001, 2019).

VIÑETA ETNOGRÁFICA: PEQUEÑO RITUAL DE REDENCIÓN SECULAR

En la ciudad de São Paulo, en la cuarta edición del «Curso de facilitación de grupos reflexivos de género» llevado a cabo la última semana de noviembre de 2015, Berta² (psicóloga de un juzgado de violencia doméstica y familiar de Brasilia)

² Los y las protagonistas de este artículo, así como los programas y proyectos en los que ellos/as trabajaban, son citados con un nombre ficticio.

dijo que se sentía muy «movilizada, culpada y triste» por haber agredido a su hijo cuando él tenía menos de un año. En ese momento, todo el mundo quedó en silencio. Con voz suave, ella continuó: «Me siento muy mal, no encuentro palabras. No sé, impotencia dentro de mí. Tengo vergüenza. Es muy fuerte». Los participantes del taller cambiaron su disposición, quedando bastante atentos a su narración. Aunque ella sabía que no debía dar detalles sobre alguna situación de violencia vivida, sino solamente listar las emociones asociadas a los lugares de víctima, victimaria o testigo, Berta narró su perturbadora experiencia.

La joven madre quería poner un límite al llanto de su hijo, cuando, de repente, se vio gritándolo, cosa que le produjo inmenso horror. Berta definió ese momento como una confusión interna, que había quedado «congelado en [su] memoria». Mirando para el suelo, pidió perdón a su hijo, dijo que su abuso de poder era muy grande y que admitir su violencia no era suficiente. Después de un corto silencio, su voz se quebró: «Me siento muy culpada. No tiene sentido pedir perdón. No puedo perdonarme». Berta comenzó a llorar.

Algunos psicólogos, trabajadores sociales y activistas por la igualdad de género, de ambos sexos, participantes del taller, bajaron la cabeza; otros cambiaron sus expresiones, mirando a Berta con compasión. Adriana (psicóloga de un juzgado de São Paulo), aun sabiendo que solo debía observar, entró al círculo que rodeaba a Berta, incumpliendo la instrucción de Roberto (psicólogo experto en masculinidades y violencia, facilitador de ese taller), quien pedía que los asistentes solo escuchasen, sin intervenir. Adriana le pasó a Berta un vaso con agua y un pañuelo para que secase sus lágrimas, la abrazó cariñosamente por unos instantes y luego regresó a su silla. Berta terminó su intervención afirmando que recordar su lugar como agresora era muy difícil. Inmediatamente, se rio, generando un coro de risas espontáneas que rompió la atmósfera de incomodidad.

Todos los presentes exaltaron lo bien que le hacía llorar. Pasando las cuentas de su japamala, Thor (psicoanalista, experto en masculinidades y también facilitador del taller) resaltó la importancia de «sacar todos esos sentimientos que tenía dentro». Con voz sutil, Roberto afirmó que la violencia incapacita para actuar correctamente y luego se preguntó si defenderse y atacar eran la misma cosa. Se trataba de dos lugares sutilmente diferentes, que dependían de la intencionalidad del acto. Estas palabras tranquilizaron a Berta, quien concluyó que se estaba defendiendo. Sin embargo, enfatizó que no tenía justificación para la agresión, afirmación que Roberto aprobó con un augusto gesto. En esa situación, había una «dominación injustificable», dijo el facilitador, porque «ejercer el poder desde el lugar de la agresión se daba de manera visceral y descontrolada». Romina

(socióloga, educadora popular y la última facilitadora del taller) agregó: «Cuando las palabras faltan, es el momento de generar un diálogo interno». Berta, ahora redimida, volvió a su silla en el círculo, dando continuidad a la actividad.

Romina, sonriendo, cedió la palabra a otros participantes, quienes nombrarían sus emociones como «víctima», «victimario» o «testigo». Esa era una de las actividades propuestas por el equipo de facilitadores del proyecto *Melhor Pai*, capítulo brasileño de un proyecto transnacional de cambio cultural y enfrentamiento a la violencia de género a través de la resignificación de las masculinidades locales. Así, los profesionales que asistían al curso adquirirían una experiencia intelectual y corporal necesaria para formar su papel de facilitador/a de grupos reflexivos de género. Thor, Roberto y Romina buscaban que ellos/as pudiesen replicar tal metodología en sus respectivos lugares de trabajo (juzgados, consultorios, escuelas, etc.) con hombres de diversas adscripciones socioculturales, considerados portadores de la «cultura patriarcal». Dado su machismo interiorizado, ellos debían adquirir consciencia del género, cosa necesaria para promover el reconocimiento del dolor de las víctimas, resignificar su concepción de ser hombre y asumir a las mujeres como iguales, es decir, como «sujetos», poseedoras de una voz, vehículo de su deseo, y de los mismos derechos y emociones substantivas, lo que nos hacía a todos/as seres humanos.

EL DOGMA DE LA EMPATÍA: LA SACRALIZACIÓN DE LAS EMOCIONES EN LAS POLÍTICAS PÚBLICAS

Recientemente mencioné (Martínez-Moreno, 2025) que los talleres de concientización de la igualdad de género son espacios donde los/as facilitadores/as, entre otros agentes interesados en el combate a las formas de violencia de género y contra las mujeres, hacen uso de lo que Abu-Lughod (1990) denomina una hermenéutica de la emoción para colocar el trauma en el discurso y así facilitar la identificación de una agencia maligna, tanto en el sujeto como en la sociedad. Valiéndose de la promoción de la empatía, práctica ideológica (Lutz, 1988) que permite imaginar el dolor del/a otro/a (un criterio de igualdad entre los seres humanos), tal agencia es objeto de contemplación, crítica antropológica e intervención psicosocial y jurídica. De ese modo, activistas, académicos y facilitadores promueven una transformación moral a modo de una conversión para los valores de la ciudadanía liberal (Duarte *et al.*, 1993; Keane, 2007), que aquí entiendo como una práctica de modelamiento espiritual secular. Esta última, relacionada a ejercicios productores de asentimiento interior —instancia cristiana que otorga

valor a la cualidad de las intenciones personales (Luhrmann, 2020)— y a la promoción de testimonios.

Bastos (2023) concibe la emergencia de espiritualidades en el mundo contemporáneo como prácticas que buscan dar un sentido holista a una configuración individualista de la sociedad. Para esta autora, ante el debilitamiento del poder regulador de las instituciones religiosas tradicionales, tal surgimiento fomenta movimientos de renovación de identidades personales a través de conversiones concomitantes a la creación de nuevos vínculos sociales significativos para el sujeto (Hervieu-Lerger, 2008). La respuesta espiritualista no implica el mero desarrollo de una consciencia, entendida como privada, sobre el lugar de la persona en el cosmos o del individuo ante las estructuras de poder, sino un proceso de socialización a partir de prácticas de valoración del conocimiento emergente de la afectividad, cuyo efecto es el descubrimiento de una verdad personal que produce una realización y la mejora del *self* (Amaral, 2000). Poseyendo una continuidad con dimensiones de la persona como el alma, la sexualidad, el inconsciente o la mente, que conforman una mancha semántica de lo que puede entenderse como una dimensión emocional (Martínez-Moreno, 2022), tal verdad constituye un don que es ofrecido al público como testimonio de liberación de las regulaciones externas que oprimen al sujeto, proporcionando así una identificación con la divinidad. Para Bastos, las prácticas de espiritualidad crean subjetividades y morfologías sociales que nos permiten identificar principios éticos, así como formas de mediación, presencia y participación sagrada de un régimen expandido y relacional del yo, más allá de la unidad discreta privilegiada por la ciencia y el derecho moderno (Mahmood, 2001, 2019; Duarte & Menezes, 2017).

Complementando un abordaje introspectivo y mentalista de la religión — que la considera un fenómeno privado y así replica presupuestos protestantes y liberales sobre la persona (Luckmann, 1973; Geertz, 2005)—, el abordaje de la espiritualidad secular comparte la preocupación de Meyer (2012) por la materialidad de la religión. Esta autora está interesada por procesos mediante los cuales la religión sucede como una experiencia vivida a través de actos concretos en relaciones que vinculan personas, objetos, imágenes, textos y otros medios sensoriales/corporales. Esto, además de hacerla tangible, promueve la sensación de una presencia extraordinaria (divina, fantasmal, sublime, etc.) y permite relacionarla a estructuras de poder (Menezes & Toniol, 2021; Reis, 2023). Para Meyer, atender a cómo las creencias son fabricadas nos permite entender la religión como un fenómeno social, cultural y político que autoriza prácticas o formas sensoriales (como las liturgias, los talleres, las prácticas de yoga, los rituales de ayahuasca,

los cultos pentecostales, etc.) destinadas para superar un límite o ir más allá de lo ordinario, visibilizar, concretizar y ordenar el universo, la naturaleza y la vida, o crear diversas posibilidades de interioridad humana presentes a los sentidos y a las circunstancias de la vida cotidiana.

Como Bastos, Meyer entiende que de las prácticas mediante las cuales el más allá se hace presente, emergen identidades personales y colectivas con un *ethos* distintivo. Aquí, entiendo que las prácticas de modelamiento espirituales seculares tienen como efecto morfológico aquello que Jimeno (2010) denominó comunidades emocionales —o de resentimiento para Das (2007)— amalgamadas por un lenguaje testimonial acerca de la vulnerabilidad personal. En tal lenguaje, se articula una primera persona del singular, un yo que denuncia formas de victimización producidas por estructuras de poder anacrónicas, que atentan contra su agencia humana. Hervieu-Lérger (1997) afirma que desde la década de 1960 existe una religión de comunidades emocionales, categoría que abarca manifestaciones como la Nueva Era, el catolicismo carismático o el neopentecostalismo, entre otras (Csordas, 1997; Amaral, 2000; Robbins, 2004b). Tal religión refiere a una nueva consciencia en el mundo moderno, que rechaza el lenguaje racional institucionalizado propio del proceso de individuación y burocratización. Para esta autora, el emocionalismo de narrativas carismáticas testimoniales se articula al proceso de secularización por medio de demandas espirituales que reivindican derechos privados, una retórica compartida con la movilización política feminista, que desde la misma época impulsa el reconocimiento de la categoría mujer como persona humana, descrita por Strathern (2016) como una entidad política que no se somete a autoridades despóticas.

Tanto Hervieu-Lérger como Jimeno otorgan fuerza de agregación intersubjetiva a los testimonios, pues sus narrativas transmiten valores y normas de esas comunidades a través de la vinculación afectiva. Además, facilitan el reconocimiento como un ser emocional a quien da testimonio, cuya *performance* feliz es signo de verdadera humanidad para los operadores de una configuración de prácticas discursivas de la violencia de género (Simião, 2015), como los facilitadores de grupos reflexivos. Es momento de resaltar aquí que tales operadores ocupan posiciones dentro de las universidades, el Poder Judicial, instituciones gubernamentales y ONG encargadas de implementar normas emanadas del sistema internacional de derechos humanos, quienes, además, generalmente comparten una postura laica, se identifican con los valores de la sociedad civil y están conectados a circuitos intelectuales y jurídicos internacionales, posibilitándoles su agregación como comunidad transnacional (Martínez-Moreno, 2024).

Jimeno entiende los testimonios como prácticas interpretativas sobre el sufrimiento que ayudan a conformar una perspectiva y una memoria crítica sobre la victimización, un argumento compartido con Fassin y Rechtman (2009), quienes relacionan los testimonios a los modos como se articula una economía moral del estrés postraumático de la víctima (Fassin, 2006, 2019). Estos tres autores nos muestran que, con el testimonio, una amplia gama de actores políticos y académicos promueven la identificación empática con la categoría de víctima, no solo entre los miembros de la comunidad emocional en cuestión, sino con la sociedad civil en general (Jimeno *et al.*, 2011), y esto es precisamente la promoción de la empatía, uno de los objetivos más importantes de las políticas transnacionales de cambio cultural para la eliminación de la violencia contra las mujeres.

Antes de volver a la etnografía, considero la formación de comunidades emocionales articuladas por el reconocimiento del testimonio de la víctima como indicadora de una espiritualidad secular de redención intramundana, que, para Duarte (en prensa), facilita a las personas vivir con mayor tranquilidad los valores del individualismo moderno, es decir, tener la experiencia sensible de la agencia humana. Esto es coherente con el argumento de Hervieu-Léger de que los metalenguajes expresivos y poéticos (como los testimonios sobre el dolor y el sufrimiento) evitan una confrontación directa con el imperativo moderno de la racionalización, como lo es la creación de sujetos de derechos humanos a través de la judicialización (Debert & Gregori, 2008; Rifiotis, 2014).

Históricamente, tal imperativo ha descualificado el discurso religioso, considerándolo como una falsa ideología o conciencia que coarta al sujeto. Lo anterior, porque se relaciona a una doctrina de la acción, descrita por Asad (1996, 2003) como un proceso histórico-cultural que combina preceptos científicos y protestantes, cuyo objetivo es retirar a las personas de un mundo regido por accidentes y casualidades. A través de formas de adquisición de conciencia de la relación entre estructura y acción (Martínez-Moreno, 2024), tal doctrina busca integrar a las personas a un mundo donde las acciones individuales son concebidas como causas con efectos, sustentando un imperativo moderno de responsabilidad moral y jurídica. Keane (2003, 2007, 2018) relaciona esta doctrina a movimientos iconoclastas que promovieron una postura crítica de la estratificación social, el rechazo de las relaciones de dominación y la crítica al estatus heredado, consolidando una actitud de desprecio ante manifestaciones de desigualdad. Finalmente, esta doctrina se vincula a la práctica de la oración cargada de intensidad emotiva, en la que la calibración entre intención, palabra y acto de un individuo ofrece signos de cualidades internas valoradas en la vida pública: la autonomía y la autenticidad.

Para Asad, esto es la *performance*, práctica religiosa inseparable de la formación del mundo secular.

Teniendo en cuenta la autoidentificación de los operadores de la configuración de prácticas discursivas como agentes simultáneamente políticos y académicos, su postura crítica se vincula a una genealogía de autores que desde Karl Marx y Sigmund Freud, pasando por Antonio Gramsci, Wilhem Reich, Paulo Freire, Gayle Rubin, Victor Seidler, Judith Butler, Raewyn Connell o Rita Segato, entre otros/as renombrados/as autores/as, informa la comprensión teórica acerca de la liberación del sujeto, produce profundos significados para vivir la vida moderna y, consecuentemente, la necesidad de intervención de los fenómenos de violencia. Así, la vasta producción intelectual que hace uso de conceptos como dominación masculina, heterosexualidad compulsoria, economía política del tráfico de mujeres, masculinidad hegemónica, violencia estructural y estructuras elementares de la violencia, para nombrar algunos, es inseparable de la respuesta espiritualista secular de redención mundana que aquí caracterizo.

UN DIÁLOGO INTERNO PARA CONTORNAR EL MAL

Thor era conocido entre sus pares como un experto en el abordaje de situaciones de violencia, concepto usado por psicólogos sistémicos y constructivistas sociales que rescata el complejo proceso histórico de una relación de pareja o familiar, en donde las partes pueden alternar las posiciones de agresor y víctima (Beiras & Bronz, 2016). Él era un hombre ejemplar (Dullo, 2011), agente de una masculinidad igualitaria, que le brindaba autoridad para la creación de alianzas con diversos actores académicos, gubernamentales, del tercer sector y de la cooperación internacional con las cuales obtenía recursos técnicos y financieros que ayudaban en la implantación de su proyecto: *Melhor Pai*.

En variados espacios de interlocución, Thor narraba su «encuentro con el género» como un momento en su vida adulta en el que pudo distinguir «patrones autoritarios» de hombres, como su padre, y relacionarlos a ejercicios arbitrarios de poder durante la dictadura militar brasileña (1964-1985), en su pasaje de niño a adolescente. La dictadura produjo el exilio de académicos y militantes opositores al régimen, que entraron en contacto con el feminismo europeo, el psicoanálisis y la cooperación internacional norteamericana, influencias que modelaron posteriores elaboraciones conceptuales, políticas y jurídicas durante los años de la redemocratización (Heilborn & Sorj, 1999; Sarti, 2004; Gregori, 2010). Unos de esos instrumentos fue la llamada perspectiva de género, promovida tanto en las

universidades como en las organizaciones de base, que buscaba la eliminación de cualquier rasgo de autoritarismo en la vida pública y privada.

En la década de 1990, Thor participó de un taller facilitado por el sociólogo norteamericano Michael Kimmel, invitado a Río de Janeiro durante el auge de la financiación internacional de proyectos sobre masculinidades. Su experiencia de observación personal y elaboración de sus conflictos internos a partir de la pregunta «¿qué es ser hombre?», le reveló sus privilegios de género. El testimonio de Kimmel fue fundamental para motivar a Thor iniciar el proceso de observación de su violencia interior, participando como voluntario en los primeros grupos reflexivos de género para hombres que buscaban resignificar su masculinidad, conformados mayoritariamente por psicólogos y otros profesionales liberales de clase media y alta de Río de Janeiro. Después de adquirir competencia en la facilitación de esos grupos, algunos de ellos involucrando autores de violencia (como policías presos por su abuso de autoridad y habitantes de *favelas*, objeto de políticas de desarrollo social), Thor consolidó su propuesta de «diálogos internos», inspirada en fundamentos del psicoanálisis reichiano y de la medicina ayurveda.

Como coordinador de *Melhor Pai*, Thor quería que hombres acusados de violencia machista realizaran la travesía del diálogo interno, un peregrinaje que partía del reconocimiento de la cultura patriarcal e implicaba una investigación moral sobre la continuidad entre sentimientos, deseos y faltas en la conducta (Gregori, 1989), manifestación obligatoria del arrepentimiento que buscaba el perdón judicial. Hecho este examen, los acusados idealmente resurgirían con una nueva masculinidad. Era necesario, entonces, formar en el arte de la facilitación de los grupos reflexivos de género a los equipos psicosociales de los juzgados especiales de violencia doméstica y familiar contra la mujer, mejor conocidos por el nombre de la ley que los creó: Maria da Penha.³ Psicólogas/os y trabajadoras/es sociales podrían así adquirir una valorizada experiencia colectiva en la que mirar a sí mismo abría las puertas de una dimensión sensorial para identificar movimientos internos. Eso haría del trabajo de responsabilización de las violencias menos mecanicista, brindando elementos de reconocimiento empático de la experiencia de dolor de las mujeres.

Los diálogos internos incluían la contemplación de sentimientos perturbadores, como la rabia o la impotencia, que siempre surgían en el trabajo con

³ La lucha de más de 19 años por justicia de Maria da Penha Fernandes obligó al Estado brasileño a crear en 2006 una ley para dar trámite a tipos de violencia doméstica y familiar contra las mujeres, adoptando así tratados y convenciones internacionales sobre los derechos humanos de las mujeres. <https://www.institutomariadapenha.org.br>

agresores. Una postura reflexiva exigía pasar del registro latente de las sensaciones al manifiesto de la palabra. Eso no era fácil, pues requería admitir la propia violencia y esforzarse por modular los prejuicios, siempre presentes en la interacción cotidiana. Tal disposición somática debía combinarse con la discusión académica sobre género y violencia. Al unir sentimiento e intelecto, Thor esperaba que sus aprendices creasen conocimiento de sí con renovadas posibilidades de acción, una potencia que surgía como efecto de un proceso que él entendía como de «humanización». Para promover tal consciencia, en 2014 Thor llamó a su colega Roberto, a su vieja amiga Romina (que también fuera exiliada durante la dictadura) y a Ariadne (antropóloga y educadora popular) para ayudarlo a planear e implementar los talleres de su Curso de facilitación de grupos reflexivos de género.

En la primera edición del curso, realizados en marzo de 2015 en Río de Janeiro, Roberto hizo una pormenorizada exposición de los enfoques feministas y posmodernos más relevantes para desnaturalizar las desigualdades entre los géneros. Como apoyo pedagógico, utilizó una silueta del cuerpo humano. En la cabeza, el cerebro, pintado con los colores del arcoíris, anunciaba la identidad de género; un corazón rojo en el pecho refería a la orientación afecta-sexual; los símbolos entrelazados de Venus (♀) y Marte (♂), en el área genital, indicaban el sexo biológico; y, por último, una línea punteada que rodeaba todo el cuerpo hacía alusión a la expresión de género. Los tránsitos entre las clasificaciones inquietaban a los/as participantes del taller:

¿Cómo saber si alguien es transgénero o transexual? [...] Existían grados de bisexualidad entre nuestros polos hetero y homosexual? [...] Si tenemos sexo cromosómico, hormonal y genital, ¿quiere decir que podemos ser hermafroditas? [...] ¿Cómo saber si una persona que se asume andrógina es [en realidad] lesbiana o gay? (febrero de 2015).

Las preguntas indicaban a Roberto la dificultad de los aprendices de salir de las dicotomías. Ante la incerteza que producían los tránsitos, él preguntó: «¿Quién hizo esas clasificaciones? ¿Quién las autorizaba?». Un coro de respuestas rápidamente se articuló para revelar las intersecciones sociales del agente productor de la discriminación: el hombre blanco, cis, cristiano, padre de familia, dueño de los medios de producción... Roberto complementó diciendo que tal personaje era un «juez [con] perspectiva superior y privilegiada para instaurar una ideología que legitima el mito del amor romántico [y] la violencia de género».

Roberto brindaba criterios de plausibilidad que generaban confort entre los participantes, efecto que reforzó con el uso de la imagen de un *iceberg* que representaba la cultura patriarcal. En la cima, sobre el nivel del mar, estaban escritas las formas explícitas de violencia: asesinatos, agresiones, violaciones, insultos, que indicaban una estructura más profunda e invisible, conformada por clasificaciones y creencias sobre los roles sexuales. Una forma inconsciente, instituida violentamente por aquel juez, causante de un trauma original que las personas debían contemplar para así evitar reproducir la cultura de la desigualdad. Ese volumen oculto en las profundidades del agua era la mente humana, objeto al que los aprendices podían acceder a través de preguntas reflexivas —una manera de producir la interioridad que evoca antiguas discusiones teológicas sobre el pecado y los movimientos del alma narrados por San Agustín en sus *Confesiones* (1980)—.

Después del almuerzo, Romina y Ariadne propusieron la actividad de narrar el involucramiento emocional de los papeles de víctima, victimario y testigo (como en el taller de São Paulo). En ese orden, cada participante habló de sí, al principio con timidez y después con entusiasmo, al notar que los sentimientos registrados eran repetidos por los demás. Esto propició una discusión sobre cómo esa actividad ayudaba a compartir experiencias con emociones que todos podían reconocer y expresar, lo que posibilitaba ponerse en el lugar del otro, es decir, practicar la empatía.

Carla (psicóloga de un juzgado provincial) afirmó que «la emoción es algo que nos hace humanos», frase que se convirtió en consenso general dentro del grupo. Seguido, Jefferson (educador de una escuela primaria) dijo: «La emoción puede ser sentida por todos, independientemente de sus características sociales». Como la emoción es algo «compartido por la humanidad», mencionó Amanda (trabajadora social del juzgado de Niterói), nombrarla facilitaba transitar por la vivencia de los tres roles, sin que las condiciones de clase o raza adquirieran mayor importancia. Seguido, Carla concluyó: «Los sentimientos son humanos, son compartidos, nos dan esa condición, independientemente del género y la forma como nos identifiquemos».

Cierto ambiente de satisfacción colectiva se rompió cuando Ariadne destacó que, como facilitadora, ella debía «hacer evidentes las diferencias». «El lugar de la víctima en la relación de poder era uno de subordinación [...] incomparable con el sentimiento de poder del agresor», afirmó. Refiriéndose a grupos de mujeres que ya había facilitado, Ariadne resaltó la importancia de fomentar descripciones acerca del «sufrimiento de la víctima [para] elaborar el trauma y transformarla

en una sobreviviente de la situación de violencia». Ahora bien, en relación con los grupos de hombres, la figura del facilitador no podía banalizar las actitudes sexistas, aquellas que exaltan el poder de ejercer el poder, pues eso sería una forma de insensibilidad con el universo femenino. Esas palabras resonaron en Carla, quien agregó que «el agresor siempre tuvo la justicia en sus manos».

«La violencia», advirtió Ariadne, pasaba desapercibida, sin que la gente lo supiera, pero estaba «siempre presente en todos los contextos». La violencia era estructural, creando desigualdades sociales. Su omnipresencia la hacía inherente al ambiente social y, sin la debida vigilancia, «penetraba en los cuerpos, creando prejuicios y la intención de dañar a otros». Así se reproducía, pasando de cuerpo a cuerpo, contaminando la simetría esperada de toda relación social. En su descripción, la violencia era una agencia difusa que poseía a las personas, obnubilándolas. Como si se tratara de una infección, en el acto de contaminar el cuerpo, la violencia sometía a la persona, convirtiéndola en su medio de reproducción. De ahí la importancia desencantadora, es decir, generadora de consciencia, de la práctica del diálogo interno; de lo contrario, alienado en la «cultura machista», mencionaba Ariadne, un facilitador fácilmente podría «validar la violencia» en las dinámicas grupales.

Renata (terapeuta familiar de una reconocida asociación de psicólogos carioca) coincidía con Ariadne. El ejercicio de las emociones en la situación de violencia traía beneficios: ayudaba a sensibilizar al facilitador, pues trabajar cotidianamente con la violencia endurecía; además permitía a un cliente «percibir la violencia instalada en el cuerpo, fruto de la violencia sufrida por la persona a lo largo de su vida, ¡a veces sin saberlo!». «Ser consciente de las emociones», afirmaba la terapeuta, ayudaba a «dejar salir la rabia y las frustraciones [sin] naturalizar esos sentimientos». Concordando con afirmaciones de Thor a lo largo de ese día, Renata aseguraba que observar los movimientos internos advertía a un facilitador sobre fuerzas que debían ser mediadas por palabras o, de lo contrario, estallarían como un *acting out*. Desde tal ángulo de comprensión, Renata consideraba que un hombre judicializado era más bien un médium que transmitía aquella agencia maligna. Entonces, la reflexividad promovida en un grupo tenía implicaciones en la propia actitud del acusado, es decir, en su responsabilidad para impedir su transmisión.

La reflexividad es un componente necesario del trabajo con signos, nos comenta Keane (2018), que denota la salida del sujeto de un estado de inocencia o de falta de consciencia (la cultura patriarcal, por ejemplo), para uno de juzgamiento ético; en este caso, mediada por el discernimiento de la estructura de

género. Muestra, entonces, una representación de la persona que pasa a concebirse como siendo vista por un espectador imaginario con conocimiento de la estructura, investido de poder para atribuir valor moral a nuestras palabras y actos —como Dios o, por ejemplo, un facilitador—. Esto, además, revela una «ideología semiótica», dirá Keane, en la cual un ser consciente hace del lenguaje una herramienta para su incidencia en el mundo. Este último, además de elaborar un registro latente en manifiesto, refiere a una forma de ritualización íntima para la búsqueda de significado personal (Obeyesekere, 1990), que requiere de la persona la conceptualización de una interioridad y la vigilancia de su correcta exteriorización como una voluntad, para que sea reconocible públicamente como un ejercicio políticamente correcto. Efectivamente, una palabra mágica (Malinowski, 1993; Tambiah, 2017) que transmuta la violencia antes de su manifestación mundana, garantizando la simetría ética entre los cuerpos esperada entre los agentes seculares, es decir, su estatuto ontológico como persona humana.

La comprensión de la emoción como aquello que comunica las cualidades internas de una persona a través de la materialidad de las palabras, se vincula a una larga tradición en Occidente acerca de la expresividad del cuerpo mecánico, que muestra esencias más allá de las apariencias (Leavitt, 1996). Esa es otra representación de la persona que, por un lado, desvela contenidos desconocidos para sí —una subjetividad sumergida en la profundidad de las aguas—, combinando una función referencial con una performativa del lenguaje. Hay aquí una inseparabilidad de la palabra de procesos de *embodiment* o incorporación, que confieren al narrador de su interioridad un sentido de totalidad sacralizada de sí (Csordas, 1997). Por otro lado, se relaciona a una de las tesis sobre la emergencia de la condición humana y de la subjetividad política moderna con mayor influencia en el mundo contemporáneo: el mito de Edipo.

Además de ser un dispositivo de subjetivación emergente de la intersección entre ciencias jurídicas, psiquiátricas y socioantropológicas (Borneman, 2015), Fassin y Rechtman (2009) afirman que la versión del mito recreada a partir de la obra de Freud promovió un *ethos* de la compasión. Es decir, un modo secular de conformación de vínculos sociales a partir del reconocimiento público del dolor y del sufrimiento de nuevas categorías sociales definidas por su vulnerabilidad social en los nacientes Estados democráticos y poscoloniales. Tales vínculos articularon la ya citada economía moral del estrés postraumático, que reunió profesionales de los campos del derecho, de la crítica cultural y de la intervención psicosocial. Durante el siglo XX, el trabajo de esos actores cimentó las bases morales y cognitivas para que individuos y colectivos se concientizaran de las

cicatrices dejadas por la violencia y contestasen la racionalidad de la historia de los dominadores a través de narrativas cargadas de intensidad emocional —proceso que se incrementa a partir de la conformación de la memoria del Holocausto, concomitante al descrito por Hervieu-Lérger para el surgimiento de la religión de comunidades emocionales—.

Efecto de esta configuración de la victimización (Barthe, 2021), es la emergencia de sujetos con una voz política que articula su condición de *victimhood* (Das, 2008; Merriman, 2018; Jimeno *et al.*, 2011) o de estar victimado. La categoría de víctima, entonces, es poseedora de una perspectiva, cuyo sufrimiento es representado como inconmensurable, pero que hace uso del testimonio para transmitir su experiencia de subyugación. El testimonio crea una matriz dolorosa, afirman Fassin y Rechtman, que sensibiliza, fomentando así la práctica de la empatía con miembros de la sociedad civil —aquellos que sufren a distancia (Boltanski, 1993)— y la producción de políticas de atención y reparación, que además de institucionalizar la figura de la víctima, cristaliza las del perpetrador y la del testigo. Las formas de recomposición del *self* promovidas por estas políticas contribuyeron a la emergencia de una nueva categoría política: el/la sobreviviente, cuyo testimonio es central para la reproducción de la economía moral articulada por lo que Jimeno (2010) denomina una ética del reconocimiento.

I AM A SURVIVOR: EL GÉNERO EXPRESIVO DE LA AGENCIA HUMANA

En 2015, después de la tercera edición del curso de Río de Janeiro (septiembre de 2015) y pocos días antes del de São Paulo, viajé a la Ciudad de México. Participaría de un *workshop* de cinco días, en octubre de 2015, dirigido a funcionarios públicos, activistas y profesionales vinculados a ONG de América Latina y del Caribe para que adecuasen sus prácticas institucionales al deseo de las víctimas de violencia de género, cuando estas recurren al Poder Judicial. Para aquel momento, yo era algo más que un etnógrafo de *Melhor Pai*. Gracias a mi experiencia como tallerista de masculinidades en Colombia (Jimeno *et al.*, 2007; Martínez-Moreno, 2013), Thor me llamó para ser su asistente y lo ayudase a cumplir las metas de implementación de grupos reflexivos de género en el ámbito de la Ley Maria da Penha. Dados sus múltiples compromisos en Río de Janeiro, Thor me envió como su representante ante la ONG estadounidense organizadora del taller, liderada por Emily (abogada y gestora de proyectos transnacionales de empoderamiento de mujeres de países en vía de desarrollo).

Emily diseñó grupos de discusión de casos que podían suceder en cualquier país latinoamericano, en los que mujeres víctimas de los delitos de violencia intrafamiliar, violencia sexual y de explotación sexual comercial transitaban arduamente entre instituciones de diferentes países. Se trataba de identificar barreras culturales que impedían su reconocimiento pleno como sujetos de derechos, más allá de sus roles como madres o esposas. Cada uno de las/os representantes institucionales comentaba los procedimientos locales de restitución de derechos, sin embargo, teniendo en cuenta que las legislaciones locales tenían como fuente común la *Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la violencia contra la Mujer de Belem do Pará* (OEA, 1994), todos tendían a describir encaminamientos similares.

Ante la uniformidad de las respuestas, Gabriel (joven hondureño residente en los Estados Unidos), notó que los participantes no atendían el deseo de María (protagonista ficticia de uno de los casos víctima de violencia intrafamiliar perpetrada por Pedro, su marido, en Bogotá). Emily insistía en preguntar «*what outcome does Maria want?*» (¿qué resultado quiere María?). Después, le preguntó a Gabriel: «*Do you feel like they gave Maria what she wants and avoid what she doesn't want?*» (¿Sientes que le dieron a María lo que quiere y evitaron lo que no quiere?). La respuesta fue negativa, María todavía estaba en la etapa de víctima, cuando debería ser una sobreviviente. María aún no había adquirido un lenguaje que le permitiera «afirmar su deseo», comentaba Gabriel. Para muchos de los participantes, era la primera vez que escuchaban tal categoría, que implicaba que la víctima «tenía poder» para salir de su situación de «extrema vulnerabilidad», como nos comentaba el joven.

Al día siguiente, Rogério (psicólogo brasileño, coordinador del proyecto transnacional que financiaba *Melhor Pai*) quería profundizar en la reflexión de la violencia vivida por María y, para eso, pidió a los aproximadamente 40 participantes del taller que se dividieran en tres grupos. Uno de ellos sería el de las «cosas», como María, que quedaría a merced del deseo del grupo de las «personas», como Pedro. El último grupo sería el de los «observadores», que no podían intervenir. Una dinámica que se basaba en la ya comentada de víctima, victimario y testigo.

Después de algunos minutos en que las personas movían de lugar a las cosas por toda la sala, Rogério preguntó por la experiencia de ser cosa, persona u observador. Entonces, Norma (escritora mexicana residente en los Estados Unidos) comentó que como persona se sintió poderosa, pues las cosas no podían decir no. Después, Danilo (funcionario del Ministerio de Salud del Perú) comentó que

como cosa se sintió mal, logrando así entender el día-a-día de las mujeres. Lucía (activista guatemalteca) expresó su «indignación [...] rabia [e] impotencia» como observadora. Norma concluyó que María no podía expresar su voluntad; entonces, los participantes del *workshop* debían atender el deseo de varias Marías latinoamericanas, auxiliándolas en el proceso de pasar de víctimas a sobrevivientes, es decir, salir del estado de cosa para volver a ser persona.

A lo largo de aquella semana, hubo un gran esfuerzo de Emily y Rogério para cualificar la categoría de cultura como fuente de las desigualdades y de los delitos analizados, cosa que se reforzó el último día del encuentro. Consultoras de la Organización Internacional de las Migraciones hicieron una extensa exposición sobre el panorama latinoamericano de la explotación sexual comercial de niños/as y adolescentes, señalando que la cultura de la colonia, para el caso mexicano, disponía a que padres y madres prostituyeran a sus hijas, convirtiéndolas en víctimas de redes internacionales de tráfico humano.

Después de la exposición, Gabriel tomó el micrófono. Con voz fuerte y decidida, reforzó la importancia de que los allí presentes pasasen a pensar sobre el deseo de esas víctimas. Luego de una breve pausa, ahora con tono suave y mirada serena, Gabriel se presentó como un «sobreviviente del crimen de tráfico humano». Eso causó conmoción en algunos asistentes, quienes dejaron sus celulares y cuadernos para dar atención a las palabras del joven. Yo mismo quedé sorprendido, pues durante cinco días creía que él era un representante institucional más. Gabriel dejó su rol y pasó a hablar de su ser más íntimo, un testimonio dado en inglés.

Tras ser secuestrado en Tegucigalpa, cuando tenía 14 años de edad, Gabriel fue conducido a los Estados Unidos y fue forzado a consumir drogas y tener sexo con un gran número de hombres y mujeres. Eso le generó un trauma que le imposibilitó relacionarse afectivamente con mujeres. Después de ser rescatado por la policía, él fue internado y medicado contra su voluntad por orden judicial. En aquellos años, rodeado de abogados, psicólogos, psiquiatras y otras autoridades judiciales, Gabriel entendió gradualmente que era una víctima. Sin embargo, él no quería piedad ajena. Más bien, la comprensión pública de su miedo constante por transitar entre instituciones en un momento de su vida en que no hablaba inglés, estaba desconectado de su familia y no era tratado como persona. «*I'm a whole human being!*» (¡Soy un ser humano completo!), afirmaba Gabriel casi llorando.

Su caso llegó a los oídos de Emily, cuyo equipo lo ayudó a elaborar el estigma de ser víctima, superar su trauma, posicionarse como sobreviviente y, finalmente, integrar el *staff* de la ONG. Años después, en la Ciudad de México, él formaba

representantes institucionales para que no repitiesen los errores procesuales que lo victimizaron. Gabriel quería que en el *workshop* todos tuvieran la experiencia de convivir con una «víctima de verdad», cuyas palabras transmitían un ejemplo mejor que el análisis de mil casos. Un silencio solemne se apoderó de la sala. Pero la sensibilización no había terminado. En seguida, Norma se sentó al lado de Gabriel. «*I am a survivor*» (Soy una sobreviviente), así comenzó su testimonio, con los ojos bien cerrados, evitando llorar y enfatizando cada una de las sílabas de su frase, con voz firme.

Norma narró su trayectoria de dificultades, que comenzó con el abuso de un tío ciego durante su infancia y adolescencia, momento en que le fue ofrecida una carrera como modelo en Japón —su madre y ella misma consideraron que esa sería una oportunidad para mejorar sus precarias condiciones económicas—. Ya en Tokio, su pasaporte fue confiscado y Norma fue obligada a consumir drogas y tener sexo con desconocidos, convirtiéndose en propiedad del hombre que la engañaba. Con ayuda de la policía, Norma escapó de Japón y terminó en Canadá, donde, después de una turbulenta relación amorosa, tuvo un hijo que fue diagnosticado con un problema ocular, reviviendo antiguos fantasmas que la hacían pensar que era imposible «escapar de su pasado». Sin embargo, ese fue un momento de inflexión en su vida, que la motivó a romper el ciclo. Norma no quería ser más una víctima y su hijo se convirtió en motivo para «estar siempre en el presente».

Entonces, Norma decidió correr en las noches, para «canalizar su estrés». A través del «control de la fuerza de su cuerpo, drenaba sus emociones negativas», como aprendió del taoísmo. Seis meses después, estaba preparada para correr la maratón de Boston y, además, comenzó a escalar montañas en cada continente para recaudar dinero para el tratamiento de su hijo. Gracias al apoyo de una organización de lucha contra el tráfico humano, Norma entró al libro de los *Guinness Records*, tras recorrer poco más de 6000 kilómetros en 65 días, marca tres veces superior al de cualquier hombre, que junto a sus corridas en Namibia y la Antártica, era motivo de orgullo personal. «Intento ser lo más gentil conmigo misma, porque el mundo nunca fue tan gentil conmigo», nos comentaba con voz suave, para luego enfatizar que era necesario «ser capaz de sentir el dolor y la humillación». Eso era importante para convertirse en una activista capaz de inspirar con su ejemplo a las víctimas, para que ellas dieran el salto para convertirse en sobrevivientes. Finalizando su testimonio, Norma citó un antiguo proverbio chino: «La jornada de mil millas comienza con un solo paso».

Un profundo silencio se apoderó de la sala. Luego, todo mundo aplaudió eufóricamente. Algunas asistentes lloraron, otros fueron a abrazar a Norma y Gabriel. Con una sonrisa emocionada, Emily resaltó que era preciso tener coraje para compartir esas experiencias y, al final, ser fuente de inspiración para todos. Dirigiéndose al auditorio, preguntó si no era bueno escuchar más historias como esas, pues ese era un modo de «no endurecer», disposición necesaria para «atender el deseo de las víctimas», que merecían tanto «afecto y comprensión». Los participantes del *workshop* estaban, de hecho, sensibilizados. La inspiración recibida motivaría a Antonia (funcionaria del Poder Judicial chileno) a realizar su trabajo más consciente, de modo más humano. Así, los participantes del *workshop* recibían un don que los obligaba al reconocimiento empático con futuras víctimas.

¿NUEVA RELIGIÓN CIVIL? AGONISMO DIALÉCTICO ENTRE AGENTES SECULARES Y RELIGIOSOS/CONSERVADORES

Esos testimonios hacían parte de un género expresivo a través del cual podía reconocerse una agencia humana, una *performance* emocionalista que transmite eficazmente las vicisitudes de la transformación personal, criterio académico y político contemporáneo de verificación de la realidad de un sujeto (Duarte, 2012; Martínez-Moreno, 2025). Un género que se distingue del de la argumentación, que hace uso de la razón, *performance* asociada en la literatura a ejercicios de dominación política o científica (Haraway, 1991) y entendida como propia de la totalidad del género masculino —como el juez evocado por Roberto, figura paradigmática con la capacidad de anular la agencia humana e instituir la confrontación entre sujeto y objeto y entre persona y cosa—.

Si, por un lado, la espiritualidad secular busca la integración entre razón y emoción para promover el proselitismo por los derechos humanos; por otro, produce su separación, para facilitar la distinción moral que hace de la *performance* racional una infeliz para los parámetros de la doctrina de la acción, pues genera dudas de la veracidad de las palabras de hombres judicializados por violencia contra la mujer, por ejemplo, y produce la sensación de que ellos esconden algo, una verdad interior a la cual debe llegar el facilitador, el activista o el académico con sus preguntas. Gracias a esta distinción, agentes seculares instauran una oposición jerárquica —en el sentido dado por Dumont (1970)— entre la valoración de la perspectiva, que engloba las redes de valores sociales interdependientes de intercambios y reciprocidades sociales, promoviendo así procesos o movimientos de liberación del sujeto.

Al estar asociada a un movimiento ilustrado y racionalizador de carácter global, que conceptualiza la violencia de género como una estructura anacrónica de relaciones de poder, profundamente entrañada en conceptos tales como la cultura, la religión, el parentesco o el inconsciente, la formación de la disposición espiritual secular hace uso de una narrativa moral de la modernidad (Keane, 2007), que promueve tanto la desalienación como la individuación. Esto, en primer lugar, le confiere un notable suceso en su propagación entre segmentos poblacionales que acceden a la educación superior o se vinculan a la implementación de políticas de derechos humanos. Así, es posible observar su práctica entre agentes y simpatizantes de movimientos sociales, particularmente entre jóvenes, cuya trayectoria individual comienza a describirse como una de adquisición de conciencia de la intersección de marcadores sociales de la diferencia (género, raza, sexualidad, etnicidad, principalmente) que les brindan elementos de plausibilidad y promueven la construcción de sentido de una multiplicidad de experiencias de subyugación, vulnerabilidad o violencia. Tales marcadores no solo conforman una matriz de inteligibilidad que permite el reconocimiento de la dialéctica entre individuo —con dimensiones jurídicas y psicológicas (Dumont, 1970; Salem, 1992; Strathern, 2016)— y sociedad, sino que permite el contraste de la experiencia personal con la expectativa de reconocimiento igualitario en un futuro próximo. Es decir, promueven la visualización de una utopía progresista e igualitaria que motiva el proselitismo de los derechos humanos.

En segundo lugar, tal narrativa moral de la modernidad promueve la reforma de arquitecturas institucionales (familiares, laborales, universitarias, principalmente) en el sur global, diferentes de las del *ethos* burgués de clases medias y altas de los países del norte, de donde se originan los conceptos académicos y jurídicos y el dinero que sustentan la producción de políticas y proyectos sociales sobre derechos humanos. Tal cambio implica, como ya observaron Merry (2006), Silva (2012) y Simião (2015), la traducción a lenguajes vernáculos de tales conceptos, cuestión importante para la formación y sostenibilidad, a través del tiempo, de operadores locales de tales políticas.

A partir de este momento, invito al lector o lectora a comparar la ritualidad que acompaña la secularización con cómo la teoría antropológica ha descrito el gran éxito de la expansión mundial del cristianismo pentecostal y carismático, sin duda, una de las más importantes manifestaciones de nuestro espíritu del tiempo. Entre las varias características de las denominaciones pentecostales y

carismáticas⁴, Robbins (2004a) destaca la difusión de rituales que promueven experiencias extáticas, de liberación y renacimiento para vivir la trascendencia que, como en los talleres descritos, tienen el efecto de la conformación de un mundo simbólico en torno de la noción de la transformación radical de la persona y de su entorno social. Además, la emergencia de un discurso político de ruptura y discontinuidad con el pasado, la tradición y los vínculos de parentesco, es ahora reconceptualizado como fuente de un mal a ser combatido a modo de una guerra espiritual que motiva una esperanza de futuro reconocimiento y reparación milenarista —cosa que recuerda la manera como Schneider (2016) y Strathern (1992) conceptualizan el sistema de parentesco angloeuroamericano o moderno como uno que promueve la creación de perspectivas o puntos de vista a partir del proceso de ruptura entre continuidad/tradición/convención y cambio/novedad/elección—.

Robbins (2004a) afirma que estas peculiaridades suscitan procesos de conversión voluntarios tras el recibimiento de dones e inspiraciones, que promueven transformaciones de la persona caracterizadas por un profundo sentido de igualitarismo: cualquiera puede ser un elegido para la salvación, independientemente de la clase, la raza, el género o la etnicidad, afirma este autor. Esto hace de la evangelización, primero, un campo abierto y universal (Dullo, 2011), que suscita una actitud de superioridad moral capaz de penetrar en una multiplicidad de contextos socioculturales, promoviendo la reforma de arquitecturas institucionales locales. Segundo, una forma de racionalización de la cultura tradicional, afirma Robbins, relacionada a una narrativa moral que brinda conceptos para el cuestionamiento de desigualdades socioeconómicas, facilitando la articulación de estas denominaciones a la modernidad (diferentemente del fundamentalismo cristiano). Por último, la evangelización tiene como efecto la conformación de un profundo dualismo entre lo sagrado y lo demoníaco, que se manifiesta como una gama abierta de referencias de la oposición entre pasado y presente a partir de la cual el converso ofrece el testimonio de su nueva vida.

Pensado desde el ángulo de la evangelización, el proselitismo de los derechos humanos sigue un patrón similar, como ya mencionaron Asad (2003), Keane (2007) y recientemente Scott (2018). Entonces, el surgimiento de una persona

⁴ Lejos de considerarlas como una especie de «bloque cristiano», opuesto a la modernidad (como sí lo harían los agentes de la espiritualidad secular), siguiendo al propio Robbins (2004a) en su revisión panorámica, considero las manifestaciones del cristianismo pentecostal y carismático como un conjunto heterogéneo, diverso en su interior e interdependiente de contextos culturales y morfologías sociales específicas de donde surgen como parte de la expansión del capitalismo y del Estado moderno.

moderna requiere de la formación de una interioridad por parte misioneros laicos contemporáneos en la cual el convertido debe construir una conexión directa y profunda con su propia divinidad, cosa que tiene como efecto la conformación de una perspectiva única e inconmensurable, como ya afirmé, substancia moral que al mismo tiempo nos hace iguales y crea nuestras diferencias individuales como seres humanos, ya que representamos nuestra experiencia como única e irrepetible. En otras palabras, el movimiento racionalizador de carácter global de expansión del Estado de derechos humanos implica necesariamente la conceptualización y elaboración de una dimensión emocional, un alma laica como objeto dentro de nuestra experiencia (Csordas, 1997) que inspira nuestra agencia humana —una respuesta espiritualista relacionada a esa especie de predicción hecha por Berger (2000) en su ya clásico artículo sobre la desecularización del mundo, en donde afirmaba que el próximo surto religioso sucedería entre intelectuales posmodernos desencantados—.

Existen, claro, diferencias entre la espiritualidad secular que aquí caracterizo y las denominaciones carismáticas y pentecostales. En las últimas, es notable un discurso contestatario del *statu quo* burgués, emergente en las márgenes del Estado y caracterizado por su simpatía por pautas conservadoras del modelo norteamericano, que propone soluciones individuales para problemas sociales estructurales, promoviendo así el neoliberalismo. Un discurso que, según Robbins, surge como efecto de la relación entre las clases sociales. En Brasil, dicho discurso critica élites políticas e intelectuales progresistas y cristaliza una identidad política religiosa que cuestiona el ideal de laicidad (Vital da Cunha, 2020; Menezes, 2023; Duarte & Martínez-Moreno, 2024).

En este punto, me parece importante destacar la configuración de una relación de agonismo dialéctico como la tratada por Bateson (2008; véase también Comerford, 2003; Duarte, 2009), en este caso, entre estas denominaciones religiosas y los agentes seculares, siendo esta una de las características más marcantes de las disputas políticas contemporáneas en torno de la definición de la persona humana, sus prescripciones de relacionalidad y modos de incidencia en el mundo (Duarte & Martínez-Moreno, 2024). Un tema que además nos remite, en primer lugar, al narcisismo de las pequeñas diferencias descrito por Freud (2016, 2018), que trata de una tendencia a la diferenciación entre aquellos que comparten algún criterio de semejanza a través de demostraciones de agresión, odio o envidia y, en segundo lugar, a la reflexión acerca de las prácticas de distinción social como marcadores de jerarquía y capital social ya problematizados por Bourdieu (2006). Siguiendo a Latour (2000), agentes promotores de los derechos humanos

toman como objeto de purificación a las denominaciones cristianas (católicas, carismáticas, pentecostales, fundamentalistas, etc.), encuadrándolas en matrices clasificatorias científicas y jurídicas para establecer la separación entre tradición y modernidad, caracterizar *performances* político-religiosas como un signo infeliz para la doctrina de la acción y, posteriormente, asumir una actitud antifetichista, que promovería la desalienación.

Al defender en este artículo que la expansión de un Estado de derechos humanos sigue una lógica de conversión para la formación de espiritualidades seculares, también afirmo que el conflicto entre clases al que se refiere Robbins (2004a) es de carácter religioso, acompañando afirmaciones de Duarte (2009, 2005) en relación con el modo como pueden leerse los conflictos entre convicciones morales en Brasil. En este caso, un conflicto entre formas de justificación de la gestión de la moralidad (interdependientes de un *ethos* privado de clases populares, en las cuales se sacraliza la relación entre individuo y familia como un valor estructurante de su visión de mundo) y el entusiasmo moral de la espiritualidad secular, que aquí entiendo como una manifestación de la disposición racionalizadora del protestantismo en nuestros días, asociada al ideal de laicidad y localizado principalmente, pero no exclusivamente, entre segmentos de élites progresistas y cosmopolitas transnacionales.

Según Buruma (2023), tal disposición se caracteriza por modalidades de autoexamen, testimonio público y declaraciones de constrictión y virtud, que demuestren una lucha personal constante por la justicia social. Lo anterior se revierte en la exigencia de pedidos de disculpa públicos por transgresiones personales o por la inconsciencia y falta de sensibilidad por actitudes y prácticas entendidas como privilegios heredados o históricos, lo que promueve posteriores procesos de reparación simbólica, material o financiera (véase Peebles, en prensa) y, gracias a la difusión de las redes sociales digitales, el fenómeno de los cancelamientos. Ese es un trabajo de perfeccionamiento ético y mejoramiento moral que Buruma considera la manifestación más actual del espíritu de trabajo arduo, ya no del calvinismo descrito por Weber (2013), sino de elegidos localizados entre élites políticas e intelectuales progresistas norteamericanas —poseedores de un conocimiento que la mayoría no comprende, lo que motiva su actitud misional, y promotores del individualismo del cual depende la expansión del capitalismo—. Desde la década de 1960, tal espíritu integra la conceptualización de políticas de la diferencia, de la identidad, del reconocimiento y de la liberación, así como sus formas de implementación a través de tecnologías de esclarecimiento moral, como los talleres de formación aquí descritos.

Dada la marcante dualidad moral aquí caracterizada, años de incidencia política y social de estas políticas tuvieron como efecto formas de resistencia de aquellos acusados de corporificar las estructuras de opresión, es decir, la demostración de fuerza moral y teológico-política (Martínez-Moreno, 2025) de los así llamados conservadores, agentes del patriarcado o representantes de otras estructuras de dominación. Como atestiguamos desde la década de 2000, con la emergencia de la política de la posverdad, el reposicionamiento de estos últimos, alimentó un proceso global de movimientos populistas, como los que llevaron a Trump, Orbán o Bolsonaro al poder, los cuales reivindicaron valores altamente atacados por los agentes seculares.

Esos líderes populistas son la punta de otro *iceberg*, que recientemente estamos abordando desde un punto de vista etnográfico (Martínez-Moreno & Forero Angel, 2024) e implica desafíos de comprensión antropológica de la agencia de una amplia gama de actores sociales que comienzan a apropiarse de categorías de acusación (como ser de derecha, machista o autoritario) y comienzan a reivindicarlas con orgullo. Estos agentes, entre los que encontramos no solo a líderes religiosos, sino militares, policías, empresarios, negacionistas científicos, críticos a la reivindicación de la identidad de víctima o personas comunes que no adhieren a pautas progresistas (Craveri & Losonczy, 2017; Guedes, 2024; Hatzikidi, 2024; Salem, 2024), alimentan el fervor político, haciendo uso de categorías de acusación moral contra militantes y simpatizantes de los derechos humanos, iniciando así un nuevo ciclo de agonismo dialéctico. De ese modo, en los días actuales, los últimos son llamados peyorativamente «*woke*», un término que originalmente refería a la consciencia de cuestiones de justicia racial en los Estados Unidos, o vistos como portadores de una «ideología de género», categoría que reformula la ya citada perspectiva de género y que denotaría tanto un intelectualismo arrogante como una amenaza de degeneración moral (Duarte & Martínez-Moreno, 2024) y, en última instancia, la encarnación de un mal a ser combatido.

CONCLUSIÓN

En este artículo, argumenté que los talleres de formación de facilitadores de grupos reflexivos de género, lejos de ser meros espacios de transmisión técnica de protocolos o modos de implementación de normativas transnacionales de combate a las violencias contra las mujeres, funcionan como rituales seculares que producen y movilizan una espiritualidad intramundana. Esta espiritualidad, articulada en torno a la práctica de la empatía y la sacralización de la expresión

emocional, hacen parte de un proceso estructurado que facilita una transformación moral de la persona análoga a una conversión religiosa (Keane, 2007).

En el caso de Berta, vimos un proceso ritual en acción: la confesión de la violencia ejercida contra su hijo, su catarsis emocional, la absolución y guía por parte de los facilitadores y la reintegración redimida a su comunidad profesional. Comenzamos así a entender la empatía como dogma central de una espiritualidad secular que busca dar sentido holista a una sociedad racionalizada y desencantada que promueve el individualismo ético vía derechos humanos. De este modo, el trabajo sobre las emociones, a través del testimonio, no es privado, sino un proceso de socialización que fabrica una interioridad específica, una dimensión emocional crucial para ser reconocido como un sujeto pleno de derechos y, por lo tanto, como una persona con verdadera humanidad. Seguido, el caso de Thor y su propuesta de diálogo interno nos mostró que la conciencia de género es el equivalente secular a la conciencia del pecado. La promoción de la reflexividad es aquí un ritual íntimo de examen de conciencia que busca purificar al sujeto de una cultura patriarcal internalizada. El lenguaje, como una palabra mágica, se convierte en la herramienta para transmutar la violencia latente en manifestación controlada a través de las palabras, cosa que garantizaría la simetría ética entre los cuerpos y, por lo tanto, su estatuto ontológico como persona humana. Posteriormente, los testimonios de Gabriel y Norma nos mostraron el proceso de consagración de la figura del sobreviviente como un estado ulterior de transformación redentora. Aquí, el emocionalismo del testimonio es el género expresivo por excelencia que verifica la autenticidad de la conversión y ofrece signos de agencia humana. Quien da testimonio se convierte en un don para la comunidad —él o ella se sacrifica en los términos de Hubert y Mauss (2005)—, obligando al público al reconocimiento empático y a la acción proselitista.

En la última sección del artículo, mostré cómo la espiritualidad secular y los cristianismos pentecostal y carismático, caracterizados por Robbins (2004a), son proyectos simétricos y rivales de conversión, que comparten la centralidad del testimonio, una lógica de expansión global, un discurso político de ruptura con el pasado y una fuerte demarcación de dualismo moral. El conflicto entre ellos no es meramente político, sino un agonismo dialéctico de carácter religioso que busca la definición de la naturaleza de una persona humana buena y auténtica, merecedora de reconocimiento público. La resistencia conservadora es una reacción constitutiva a este proselitismo secular. En conjunto, estas conclusiones apuntan a una tesis final: la expansión global de los derechos humanos sigue una lógica religiosa de conversión, fabricando una interioridad emocional específica

y generando, como reacción inevitable, su propio antagonista en un conflicto que define los debates morales de nuestra época.

Este análisis abre, a su vez, nuevas líneas de interrogación. Si la eficacia de las políticas de derechos humanos depende de su capacidad para generar experiencias de conversión emocional, ¿qué ocurre con aquellos sujetos que no logran o no desean realizar este tránsito ritual? —como sucede con los hombres judicializados por violencia doméstica y familiar que deben acudir a los grupos reflexivos de género como parte de su proceso de resocialización (Martínez-Moreno, 2025)—. ¿Cómo analizar etnográficamente las formas de resistencia, escepticismo o fracaso dentro de estos talleres sin patologizarlos? ¿Qué nuevas formas de jerarquía y autoridad se están creando dentro de estas comunidades emocionales secularizadas? Si el facilitador, el activista o el académico políticamente comprometido con los derechos humanos ocupa el lugar del misionero laico que guía la conversión, ¿cómo se articula su poder y su carisma a la cotidianeidad de sus interlocutores ora en el set psicosocial del taller, ora durante el trabajo de campo? Finalmente, y en diálogo con Dullo (2015), al reconocer las similitudes estructurales entre proyectos de conversión secular y cristianas pentecostal y carismática, ¿cómo puede la antropología escapar del dualismo que ella misma critica y analizar estos fenómenos sin caer en la trampa de celebrar uno como progresista y condenar al otro como conservador, sino comprendiendo ambos como respuestas potentes y, en muchos sentidos, simétricas, a los malestares y dilemas del individualismo contemporáneo? La exploración de estas preguntas permitirá hacer más compleja nuestra comprensión de los conflictos político-religiosos que definen nuestro tiempo y del lugar de la antropología como crítica de las certezas morales, tanto seculares como religiosas.

REFERENCIAS

- Abu-Lughod, L. (1990). Shifting Politics in Bedouin Love Poetry. En L. Abu-Lughod & C. Lutz (Eds.), *Language and the Politics of Emotion* (pp. 24-45). Cambridge University Press.
- Amaral, L. (2000). *Carnaval da alma: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era*. Editora Vozes.
- Asad, T. (1996). Comments on Conversion. En P. Van der Veer (Org.), *Conversion to Modernities: The Globalization of Christianity* (pp. 263-273). Routledge.

- Asad, T. (2003). *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford University Press.
- Barthe, Y. (2021). Elementos para uma sociologia da vitimização. En T. Rifiotis & J. Segata (Orgs.), *Políticas etnográficas no campo da moral* (pp. 119-144). ABA Publicações.
- Bastos, C. (2023). Peregrinação, devoção e individualismo: o contexto do yoga e vedanta no Rio de Janeiro. *Mana* 29(1), 1-29. <http://doi.org/10.1590/1678-49442023v29n1e2023003.pt>
- Bateson, G. (2008). *Naven. Um exame dos problemas sugeridos por um retrato compósito da cultura de uma tribo da Nova Guiné, desenhado a partir de três perspectivas*. EDUSP.
- Beiras, A., & Bronz, A. (2016). *Metodologia de grupos reflexivos de gênero*. Instituto Noos.
- Berger, P. (2000). A dessecularização do mundo: uma visão global. *Religião e Sociedade*, 21(1), 9-24. <https://religioesociedade.org.br/revistas/v-21-no-01>
- Boltanski, L. (1993). *La souffrance à distance. Morale humanitaire, médias et politique*. Gallimard.
- Borneman, J. (2015). *Cruel Attachments. The Ritual Rehab of Child Molesters*. The University of Chicago Press.
- Bourdieu, P. (2006). *A distinção. Crítica social do julgamento*. EDUSP.
- Buruma, I. (julio de 2023). Doing the Work. The Protestant ethic and the spirit of wokeness. *Harper's Magazine*. <https://harpers.org/archive/2023/07/protestant-ethic-and-the-spirit-of-wokeness/>
- Cavalcanti, M. (2013). Drama, ritual e performance em Victor Turner. *Sociologia & Antropologia*, 3(6), 411-440. <https://doi.org/10.1590/2238-38752013v363>
- Comerford, J. (2003). *Como uma família. Sociabilidade, territórios de parentesco e sindicalismo rural*. Relume Dumará.
- Craveri, M., & Losonczy, A. (2017). *Enfants du Goulag*. Éditions Belin.
- Csordas, T. (1997). *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. University of California Press.
- Das, V. (2008). Trauma y testimonio. En F. Ortega (Ed.), *Veena Das: Sujetos del dolor, agentes de dignidad* (pp. 145-170). Centro de Estudios Sociales, Universidad Nacional de Colombia.
- Debert, G., & Gregori, M. F. (2008). Violência e gênero: novas propostas, velhos dilemas. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 23(66), 165-211. <https://doi.org/10.1590/S0102-69092008000100011>

- Duarte, L. F. D. (en prensa). Alhures em Mim: a Espiritualidade na Cosmologia Ocidental Moderna. En S. Carneiro, R. Toniol & C. Brito (Orgs.), *Religião e Espiritualidade: Desafios e Atravessamentos Conceituais* (título provisório). Editora Mórula.
- Duarte, L. F. D. (2005). *Ethos* privado e justificação religiosa. Negociações da reprodução na sociedade brasileira. En M. Heilborn, L. F. Duarte, C. Peixoto & M. Lins de Barros (Orgs.), *Sexualidade, família e ethos religioso* (pp. 137-170). Garamond Universtária.
- Duarte, L. F. D. (2009). Família, moralidade e religião: tensões contrastivas contem porâneas em busca de um modelo. En G. Velho & L. F. Duarte (Orgs.), *Gerações, família e sexualidade* (pp. 17-45). 7Letras.
- Duarte, L. F. D. (2012). O paradoxo de Bergson: diferença e holismo na antropologia do Ocidente. *Mana*, 18(3), 417-448. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132012000300001>
- Duarte, L. F. D., Barsted, L. L., Taurois, M. R., & Garcia, M. H. (1993). Vicissitudes e limites da conversão à cidadania nas classes populares brasileiras. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 8(22). <https://anpocs.org.br/1993/06/13/vol-8-no-22-sao-paulo-1993/>
- Duarte, L. F. D., & Martínez-Moreno, M. J. (2024). The Person in Contemporary Contexts of Right-wing Populism: An Uncomfortable Study. *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, 21, 1-23 <https://doi.org/10.1590/1809-43412024v21e211002>
- Duarte, L. F. D., & Menezes, R. (2017). Transpersonal Ether: Personhood, Family and Religion in Modern Societies. *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology*, 14(1), 1-17. <https://doi.org/10.1590/1809-43412017v14n1p001>
- Dullo, E. (2011). Uma Pedagogia da Exemplaridade: a dádiva cristã como gratuidade. *Religião e Sociedade*, 31(2), 105-129 <https://doi.org/10.1590/S0100-85872011000200006>
- Dullo, E. (2015). Seriously Enough? Describing or Analysing the Native(s)'s Point of View. En J. Carrier (Ed.), *After the Crisis. Anthropological Thought, Neoliberalism and the Aftermath* (p. 133-153). Routledge.
- Dumont, L. (1970). *Homo Hierarchicus. The Caste System and its Implications*. The University of Chicago Press.
- Dumont, L. (1985). *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rocco.
- Fassin, D. (2006). Souffrir par le social, gouverner par l'écoute. Une configuration sémantique de l'action publique. *Politix*, 73(1), 137-157. <https://shs.cairn.info/revue-politix-2006-1-page-137?lang=fr>

- Fassin, D. (2019). As economias morais revisitadas. En T. Rifiotis & J. Segata (Orgs.), *Políticas etnográficas no campo da moral* (pp. 51-80). ABA Publicações.
- Fassin, D., & Rechtman, R. (2009). *The Empire of Trauma. An Inquiry into the Condition of Victimhood*. Princeton University Press.
- Freud, S. (2016). *Psicología de las masas y análisis del yo*. Amorrortu editores.
- Freud, S. (2018). Moisés e o monoteísmo: três ensaios. En *Moisés e o monoteísmo, compêndio de psicanálise e outros textos (1937-1939)* (pp. 13-188). Companhia das Letras.
- Geertz, C. (2005). La religión como sistema cultural. En *La interpretación de las culturas* (pp. 87-117). Editorial Gedisa.
- Guedes, A. (2024). These Men in Love with Mining Companies and Pickup Trucks: Moralities and Knowledge Practices of the Deserts and Movements of the Economy. *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology*, 21, 1-21. <https://doi.org/10.1590/1809-43412024v21e211011>
- Gennep, A. V. (2011). *Os ritos de passagem*. Vozes.
- Gregori, M. F. (1989). Cenas e queixas. Mulheres e relações violentas. *Novos Estudos CEBRAP*, 23, 163-175. <https://novosestudios.com.br/produto/edicao-23/>
- Gregori, M. F. (2010). Violence and Gender. Political Paradoxes, Conceptual Shifts. *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, 7(2), 216-235. <https://vibrant.org.br/issues/v7n2/maria-filomena-gregori-violence-and-gender/>
- Haraway, D. (1991). *Ciencia, ciborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Ediciones Cátedra, Universitat de València.
- Hatzikidi, K. (2024). The Ambiguous Other. Engaging with Far Right and other Uncomfortable Subjectivities. *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology*, 21. <https://doi.org/10.1590/1809-43412024v21e211010>
- Heilborn, M. L., & Sorj, B. (1999). Estudos de gênero no Brasil. En S. Micelli (Org.), *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)* (pp. 183-221). Editora Sumaré.
- Hervieu-Lérger, D. (1997). Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião? *Religião e Sociedade*, 18(1), 31-47. <https://religioesociedade.org.br/revistas/v-18-no-01>
- Hervieu-Lérger, D. (2008). *O peregrino e o convertido. A religião em movimento*. Editora Vozes.
- Hubert, H., & Mauss, M. (2005). *Sobre o sacrifício*. Cosac Naify.
- Jacobo, F., & Martínez-Moreno, M. J. (Eds.). (2022). *Las emociones de ida y vuelta. Experiencia etnográfica, método y conocimiento antropológico*. Universidad Autónoma de México.

- Jimeno, M. (2010). A vítima e a construção de comunidades emocionais. *Mana*, 16(1), 99-121. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132010000100005>
- Jimeno, M., Góngora, A., Martínez-Moreno, M. J., & Suárez, C. (2007). *Manes, mansitos y manazos: una metodología de trabajo sobre violencia intrafamiliar y sexual*. Centro de Estudios Sociales, Universidad Nacional de Colombia.
- Jimeno, M., Varela, D., & Castillo, A. (2011). *Después de la masacre: emociones y política en el Cauca indio*. Centro de Estudios Sociales, Universidad Nacional de Colombia.
- Keane, W. (2003). Self-Interpretation, Agency, and the Objects of Anthropology: Reflections on a Genealogy. *Comparative Studies in Society and History*, 45(2), 222-248. <https://doi.org/10.1017/S0010417503000124>
- Keane, W. (2007). *Christian Moderns. Freedom and Fetish in the Mission Encounter*. University of California Press.
- Keane, W. (2018) On Semeiotic Ideology. *Signs and Society*, 6(1), 64-87. <https://doi.org/10.1086/695387>
- Latour, B. (2000). *Jamais fomos modernos. Ensaio de antropologia Simétrica*. Editora 34.
- Leavitt, J. (1996). Meaning and Feeling in the Anthropology of Emotions. *American Ethnologist*, 23(3), 514-539. <https://doi.org/10.1525/ae.1996.23.3.02a00040>
- Luckmann, T. (1973). *La religión invisible*. Gráficas Europa.
- Luhrmann, T. (2020). Mind and Spirit: A Comparative Theory about Representation of Mind and the Experience of Spirit. *Journal of The Royal Anthropological Institute*, 26(1), 9-27. <https://doi.org/10.1111/1467-9655.13238>
- Lutz, C. (1988). *Unnatural Emotions. Everyday Sentiments on a Melanesian Atoll and Their Challenge to the Western Theory*. Chicago University Press.
- Mahmood, S. (2001). Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival. *Cultural Anthropology*, 16(2), 202-236. <https://doi.org/10.1525/can.2001.16.2.202>
- Mahmood, S. (2019). Razão religiosa e afeto secular: uma barreira incomensurável. *Debates do NER*, 19(36), 17-56. <https://doi.org/10.22456/1982-8136.99587>
- Malinowski, B. (1993). *Magia, ciencia y religión*. Planeta Agostini.
- Martínez-Moreno, M. J. (2013). Un nuevo primitivo: cultura, género e igualdad en la transformación hacia una sociedad democrática. *Revista de Antropología*, 56(1), 147-180. <https://revistas.usp.br/ra/article/view/64489>
- Martínez-Moreno, M. J. (2022). Por el Jardín de las Delicias. Emocionalismo, acercamiento a la interioridad y alianza con la *força*. En F. Jacobo & M. J.

- Martínez-Moreno (Eds.), *Las emociones de ida y vuelta. Experiencia etnográfica, método y conocimiento antropológico* (pp. 113-136). Universidad Autónoma de México.
- Martínez-Moreno, M. J. (2024). A vítima de Quetzalcóatl. Consciência de gênero, resistência masculina e atitude analítica diante da violência. *Mana*, 30(1), 1-35. <https://doi.org/10.1590/1678-49442024v30n1e2024001.pt>
- Martínez-Moreno, M. J. (2025). *A agência humana e a força. Emoção, conversão e resistência na judicialização da violência contra a mulher*. Universidade Federal Fluminense, Autografia.
- Martínez-Moreno, M. J., & Forero Angel, A. (2024). Introduction to the Dossier: Broadening the Horizons of Anthropological Understanding: Ethnographies with ‘Uncomfortable Otherness’. *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology*, 21, 1-10. <https://doi.org/10.1590/1809-43412024v21e211001>
- Mauss, M. (2004). Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de «eu». En *Sociologia e antropologia* (pp. 167-398). Cosac Naify.
- Menezes, R. (2023). Marcel Mauss (1872-1950) – Religião em múltiplas perspectivas. En F. Teixeira & R. Menezes (Eds.), *Antropologia da religião. Autores e temas* (pp. 15-29). Editora Vozes.
- Menezes, R., & Toniol, R. (Eds.). (2021). *Religião e materialidades. Novos horizontes empíricos e desafios teóricos*. Papéis Selvagens.
- Merriman, D. (2018). *Critical Visibility in Colombia: Victimhood, Reparations, and the Challenge of Visibilizarse* [Tesis de doctorado, University of Colorado, Boulder].
- Merry, S. (2006). *Human Rights and Gender Violence. Translating International Law into Local Justice*. The University of Chicago Press.
- Meyer, B. (2012). *Mediation and the Genesis of Presence. Towards a Material Approach to Religion*. Universiteit Utrecht.
- Obeyesekere, G. (1990). *The Work of Culture: Symbolic Transformation in Psychoanalysis and Anthropology*. University of Chicago Press.
- Organização dos Estados Americanos. (1994). *Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher*. Belém do Pará, Brasil, 9 de junho de 1994. <https://www.oas.org/juridico/spanish/tratados/a-61.html>
- Peebles, G. (en prensa). Debt in Anthropology. En I. Guérin, D. James, F. Neiburg, S. Ndongo & H. Ortiz (Eds.), *Handbook on Debt*. Routledge.
- Peirano, M. (1993). As árvores Ndembu, uma re-análise. *Anuário Antropológico*, 15(1), 9-64. <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6439>

- Pereira, E., & Oliveira P. (2023). Religião e arte. En F. Teixeira & R. Menezes (Eds.), *Antropologia da religião. Autores y temas* (p. 275-293). Editora Vozes.
- Reinhardt, B. (2025). Sobre fantasmas, agência e ética: apresentação a Política da Devoção. En S. Mahmood (Ed.), *Política da devoção. O revivalismo islâmico e o sujeito feminista* (pp. 9-56). Papéis Selvagens.
- Reis, L. (2023). Materialidades – Religião, coisas e pessoas. En F. Teixeira & R. Menezes (Eds.), *Antropologia da religião. Autores e temas* (pp. 309-326). Editora Vozes.
- Rifiotis, T. (2014). Judicialização dos direitos humanos, lutas por reconhecimento e políticas públicas no Brasil: configurações de sujeito. *Revista de Antropologia*, 57(1), 119-144. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2014.87755>
- Robbins, J. (2004a). The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity. *Annual Review of Anthropology*, 33, 117-143. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.32.061002.093421>
- Robbins, J. (2004b). *Becoming Sinners. Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society*. University of California Press.
- Salem, T. (1992). A desposseção subjetiva: dos paradoxos do individualismo. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 7(18), 62-77. <https://anpocs.org.br/1992/02/28/vol-7-no-18-rio-de-janeiro-1992/>
- Salem, T. (2024). Grappling with Complexity in Research with the Military Police: The Far-right and Anthropology's Civilizing Mission. *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology*, 21, 1-15. <https://doi.org/10.1590/1809-43412024v21e211009>
- San Agustín. (1980). *Confissões*. Abril Cultural.
- Sarti, C. (2004). O feminismo brasileiro desde os anos 1970: revisitando uma trajetória. *Revista Estudos Feministas*, 12(2), 35-50. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2004000200003>
- Schneider, D. (2016). *Parentesco americano. Uma abordagem cultural*. Vozes.
- Scott, J. W. (2018). *Sex and Secularism*. Princeton University Press.
- Silva, K. (2012). *As Nações Desunidas. Práticas da ONU e a Estruturação do Estado em Timor-Leste*. Editora da Universidade Federal de Minas Gerais.
- Simião, D. (2015). *As donas da palavra. Gênero, justiça e a invenção da violência doméstica em Timor Leste*. Editora Universidade de Brasília.
- Strathern, M. (1992). *After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century*. Cambridge University Press.
- Strathern, M. (2016). Sex and the Concept of the Person. En *Before and After Gender* (pp. 175-244). Hau Books.

- Tambiah, S. (2017). Form and Meaning of Magical Acts. A Point of View. *HAU. Journal of Ethnographic Theory*, 7(3), 451-473. <https://doi.org/10.14318/hau7.3.030>
- Turner, V. (2015). *Do ritual ao Teatro: a seriedade humana de brincar*. Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Vital da Cunha, C. (2020). Retórica da perda nas eleições presidenciais brasileiras em 2018: religião, medos sociais e tradição em foco. *Plural*, (6), 123-149. <https://asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/revistas/index.php/plural/article/view/153>
- Weber, M. (2013). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Península.