





# Pluralización religiosa de América Latina

Olga Odgers Ortiz  
Coordinadora



Pluralización religiosa de América Latina / Olga Odgers Ortiz,  
coordinadora – 1ª ed. – Tijuana, B.C. : El Colegio de la Frontera Norte;  
México, D.F. : Centro de Investigación y Estudios Superiores  
en Antropología Social, 2010.

366 p. : 21.5 x 14 cm.

ISBN:

Pluralismo religioso – América Latina. 2. América Latina – Religión.  
I. Odgers Ortiz, Olga. II. Colegio de la Frontera Norte (Tijuana, B.C).  
III. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología  
Social (México, D.F.)

BR 600 P5 2010

Primera edición, 2010

D.R. © El Colegio de la Frontera Norte  
Carretera escénica Tijuana-Ensenada, km 18.5  
San Antonio del Mar, 22560  
Tijuana, B. C., México  
[www.colef.mx](http://www.colef.mx)

D.R. © Centro de Investigaciones  
y Estudios Superiores en Antropología Social  
Calle Juárez 87, Col. Tlalpan, 14000,  
México, D. F.  
[www.ciesas.edu.mx](http://www.ciesas.edu.mx)

Coordinación editorial: Érika Moreno Páez  
Corrección: Fernando Cruz y Alma Jordán  
Formación: Alejandro Romero  
Diseño de portada: Alma Jordán

ISBN:

Impreso en México / *Printed in Mexico*

## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN .....	7
<i>Olga Odgers Ortiz</i>	

### Parte I

#### REFLEXIONES TEÓRICAS Y METODOLÓGICAS

LAS DINÁMICAS CONTEMPORÁNEAS DE PLURALIZACIÓN DEL CAMPO RELIGIOSO LATINOAMERICANO O CÓMO PENSAR DE MANERA RELACIONAL UNA CONFIGURACIÓN DE RELACIONES OBJETIVAS .....	19
<i>Jean-Pierre Bastian</i>	

CREENCIAS, PRÁCTICAS Y VALORES: UN SEGUIMIENTO LONGITUDINAL EN GUADALAJARA, 1996-2006 .....	39
<i>Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga</i>	

### Parte II

#### CONVERSIÓN Y PLURALIZACIÓN

DE LA ARGENTINA CATÓLICA A LA ARGENTINA DIVERSA. DE LOS CATOLICISMOS A LA DIVERSIDAD RELIGIOSA .....	75
<i>Fortunato Mallimaci</i>	

DEL MONOPOLIO CATÓLICO A LA DIVERSIDAD, EL PLURALISMO Y EL CAMBIO RELIGIOSO EN BRASIL EN EL SIGLO XX .....	131
LEONILDO SILVEIRA CAMPOS	

CAMBIO Y CONVERSIÓN RELIGIOSA: CONFLICTO Y EMERGENCIA DE COMUNIDADES RELIGIOSAS EN LA MONTAÑA DE GUERRERO ....	183
<i>Claudia E. G. Rangel Lozano</i>	

DE LA TIERRA PROMETIDA AL <i>PARAÍSO ESCONDIDO</i> : IGLESIA Y COMUNIDAD .....	205
<i>Carolina Rivera Farfán</i>	

### Parte III

#### CAMBIO INTRA-DENOMINACIONAL

GUATEMALA: PROTESTANTISMOS, VIOLENCIAS Y HETEROGLOSÍAS EN PERSPECTIVA .....	233
<i>Manuela Cantón Delgado</i>	

CAMBIOS EN LA RELIGIOSIDAD JUDEO-MEXICANA .....	269
LIZ HAMUI SUTTON	

DISCURSO HEGEMÓNICO Y NORMATIVIDADES: EL MATRIMONIO Y LA FAMILIA ENTRE LOS TESTIGOS DE JEHOVÁ .....	303
<i>Antonio Higuera Bonfil</i>	

TRAYECTORIAS Y ENVEJECIMIENTO DE LAS AGRUPACIONES RELIGIOSAS: EL CASO DEL METODISMO EN XALAPA .....	327
<i>Felipe R. Vázquez Palacios</i>	

SOBRE LOS AUTORES .....	355
-------------------------	-----

# INTRODUCCIÓN





La nueva visibilidad que han adquirido los fenómenos religiosos contemporáneos –nuevos movimientos religiosos, pretendido “choque de civilizaciones”, resurgimiento de agrupaciones religiosas radicales, etc.– ha contribuido a que en las últimas décadas el estudio de las religiones haya adquirido una importancia creciente en todas las áreas de las ciencias sociales.

El análisis de las expresiones contemporáneas de la religión ha exigido no solamente una atención mayor a estos procesos, sino también una diversificación en sus perspectivas teóricas. Así, mientras los estudios “clásicos” de la religión gravitaban en torno al concepto de *secularización* (Marx, Durkheim, Weber), la literatura reciente se caracteriza, por el contrario, por la pluralidad de enfoques que buscan dar cuenta de las particularidades que las religiones adquieren en la modernidad. De esta manera se han abandonado las discusiones sobre el declive de las religiones en las sociedades contemporáneas, surgiendo como temas frecuentes los procesos de “desencantamiento” o “reencantamiento” del mundo (Gauchet, 1985), la individualización de la creencia (Hervieu-Leger, 1996), el carácter fluido de las nuevas expresiones religiosas (Baumann, 1998), la diversificación religiosa de las sociedades multiculturales, etcétera.

Dentro de esta multiplicación de las perspectivas de análisis, llama la atención el contraste existente entre los trabajos producidos desde la sociología europea –y especialmente desde la sociología francesa (Hervieu-Leger, 1993)– que toma como punto de observación las sociedades secularizadas de la Europa occidental, con la sociología

estadounidense, en donde la pluralidad religiosa –y su relevancia en el espacio público– es considerada uno de los rasgos constitutivos de la sociedad norteamericana (Warner, 1993). Así, pese a que el impacto de la globalización en los ámbitos religiosos nacionales y locales es un tema de reflexión frecuente, también hay un marcado interés por distinguir las particularidades que definen los campos religiosos<sup>1</sup> en las distintas regiones del planeta. Por ejemplo, a pesar del incuestionable efecto que los procesos globalizadores ejercen en el ámbito religioso, ya sea mediante la imposición de una cultura mediática transnacional, o por la diversificación religiosa vinculada con la intensificación de los flujos migratorios, es necesario considerar que ese impacto no se ejerce de la misma manera en los distintos contextos geográficos.

En este sentido, conviene destacar que algunas de las discusiones sobre las religiones contemporáneas que han surgido principalmente en Europa y Estados Unidos resultan sumamente alejadas de las características específicas del campo religioso latinoamericano. Por ejemplo, las reflexiones surgidas en sociedades profundamente seculares, como la francesa, sobre el proceso de reencantamiento del mundo (Gauchet, 1985), encuentran sólo un eco distante al ser revisadas en contextos como el mexicano, el peruano o el guatemalteco, donde el universo religioso nunca dejó de ser una presencia visible, concreta, en las vidas cotidianas de sus habitantes. De la misma manera, el “nuevo paradigma” (Warner, 1993) surgido en el contexto estadounidense, que plantea la pluralidad del campo religioso estadounidense –en contraste con el proceso secularizador europeo– como una característica específica de ese contexto local, resulta una realidad ajena a los procesos de pluralización religiosa –reciente y moderada– que han tenido lugar en América Latina.

Por supuesto, esto no significa que el campo religioso latinoamericano permanezca inamovible, anclado en la tradición, o aje-

<sup>1</sup> A todo lo largo de esta obra retomamos el concepto de *campo religioso* en el sentido establecido por Bourdieu (1971:295-334).

no a los procesos de cambio globales. Pero sí significa, en cambio, que para comprender la pluralización religiosa de América Latina, hay que observarla desde adentro, a partir de su propia historia y con sus propios parámetros. En definitiva, el campo religioso de América Latina presenta particularidades que lo hacen, en más de un sentido, difícilmente comparable con los casos europeo y estadounidense, por lo que conviene analizarlo desde una perspectiva propia.

Y es que a pesar de que América Latina continúa siendo mayoritariamente católica, hay procesos de cambio significativos que comparte un número importante de países de la región, entre los que destaca el crecimiento sostenido de la pluralización religiosa, en donde la presencia del protestantismo –especialmente en su versión pentecostalizada– constituye el ángulo más visible.

Ello no significa, naturalmente, que al interior de América Latina los perfiles y las tendencias del cambio religioso sean homogéneos. Lo que proponemos aquí es que sus campos religiosos se han conformado mediante procesos históricos que comparten más elementos entre sí que con los casos europeo o estadounidense, por lo que en la actualidad comparten características que hacen útil su estudio comparado. Confiamos en que la comparación de los procesos de cambio religioso de los distintos países de América Latina tiene un gran potencial heurístico que podrá contribuir a la formación de paradigmas teóricos para comprender las expresiones contemporáneas de la religión desde esta parte del globo.

En este libro queremos contribuir a la construcción de esa lectura, desde América Latina, de los cambios religiosos de la modernidad.

\*\*\*

La realización de esta obra se enmarca dentro del proyecto de investigación Perfiles y tendencias del cambio religioso en México (1950-2000) realizado entre 2003 y 2007 con la participación de diversos

investigadores mexicanos especialistas en el estudio de las religiones.<sup>2</sup> El objetivo principal de este proyecto consistía en analizar, de manera complementaria, las fuentes demográficas y la información etnográfica existente para el estudio de las tendencias de cambio religioso en México durante las últimas cinco décadas.

Los resultados de la primera etapa del proyecto, correspondientes al análisis demográfico georreferenciado de los datos del censo del año 2000, fueron plasmados en un primer volumen titulado *Atlas de la diversidad religiosa en México* (De la Torre y Gutiérrez, 2007). Este trabajo permitió así presentar en una vasta obra las principales características contemporáneas del campo religioso mexicano, destacando la diversidad de denominaciones religiosas presentes, su distribución espacial, y su relación con algunos factores de cambio religioso tales como la etnicidad, la marginación, la migración y la urbanización. Entre otros aspectos, esta etapa del proyecto de investigación permitió identificar algunas tendencias nacionales que, sin embargo, tienen expresiones diferenciadas en las distintas regiones del país.

A partir de tales hallazgos se inició un segundo volumen, que hemos titulado *Las regiones del cambio religioso en México* (en prensa), en el que se revisan con mayor profundidad los antecedentes históricos para lograr una mejor comprensión de las causas y las consecuencias del cambio religioso, específicos a cada región del territorio nacional.

A partir de tal experiencia, y asumiendo que el proceso histórico mediante el cual se conformó el campo religioso en México presenta similitudes importantes con otros países latinoamericanos, decidimos iniciar esta tercera etapa que permita observar en qué medida los hallazgos obtenidos para el caso mexicano están también presentes en otras regiones del subcontinente. De aquí surgió la idea de comparar los resultados obtenidos dentro del mencionado proyecto con

<sup>2</sup> Este proyecto fue realizado gracias al financiamiento del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt, No. U42863-S, Perfiles y Tendencias del Cambio Religioso).

los hallazgos obtenidos por otros colegas latinoamericanos. Tras una primera reunión, que tuvo lugar en noviembre de 2007, identificamos los principales ejes a partir de los cuales decidimos estructurar este esfuerzo de comparación. Cada uno de ellos constituye un apartado de este libro, que en conjunto fue estructurado en torno al tema de la pluralización.

A continuación se describen las aportaciones específicas que componen cada una de las secciones.

\*\*\*

La primera sección de este libro está consagrada a la reflexión teórico-metodológica para el estudio de la pluralización religiosa de América Latina.

Comienza con la colaboración de Jean-Pierre Bastian quien, además de presentar una extraordinaria visión de conjunto de las transformaciones del campo religioso latinoamericano, propone retomar la propuesta bourdieusiana de campo religioso para su análisis. De esta manera, su colaboración, además de constituir una excelente entrada en materia, pone sobre la mesa una invitación que será retomada en diversos capítulos de las secciones subsecuentes.

En esta misma sección, el capítulo de Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez presenta datos relevantes relativos a la transformación de las creencias, prácticas y valores religiosos en la ciudad de Guadalajara, Jalisco. Sin descartar el interés de los resultados mismos, presentados por las autoras, este trabajo constituye una propuesta metodológica interesante para analizar el cambio religioso más allá de los cambios de adscripción religiosa. En efecto, con demasiada frecuencia el análisis de las transformaciones religiosas se centra en los procesos de conversión o de diversificación de las adscripciones, dejando de lado el estudio de las transformaciones que se dan al interior de cada denominación e, incluso, en la forma específica en cómo los creyentes viven, practican y transforman su universo de creencias.

Este trabajo queda así como una invitación para continuar con un análisis similar en otros contextos latinoamericanos que permitan realizar comparaciones posteriores.

La segunda sección de este libro está dedicada específicamente a los procesos de conversión y de pluralización religiosa. Sin duda es este ámbito el que permite comparar de manera más directa los procesos de cambio religioso.

En el capítulo inicial de esta sección, Fortunato Mallimaci analiza el proceso de pluralización del campo religioso argentino. A partir de los datos obtenidos por su equipo de trabajo, es posible identificar que la diversificación religiosa sigue algunos caminos semejantes a los identificados para el caso mexicano (De la Torre y Gutiérrez, 2007). Sin embargo, esta diversificación en las adscripciones religiosas es sólo una de las facetas visibles de las transformaciones profundas que trabajan el campo religioso a partir del embate de los procesos de globalización y de individualización al interior de los Estados, del estallamiento del espacio “privado” construido en la primera modernidad, o por la transformación de las relaciones entre “lo religioso” y “lo político”.

En esta misma dirección apunta la aportación de Leonildo Silveira, quien presenta un amplio estudio relativo al cambio religioso en Brasil. La fragilización progresiva del monopolio católico en el campo religioso brasileño responde como un eco a los resultados presentados para México y Argentina. Sin embargo, más allá de esta primera constatación, Silveira muestra en filigrana cómo el proceso de pluralización religiosa experimentado en Brasil durante el último siglo va más allá de una simple diversificación de adscripciones religiosas, trastocando los espacios y las relaciones establecidas en la diversidad.

Sin embargo, los procesos de quiebre de la hegemonía católica siguen caminos particulares en cada contexto particular: para comprender los procesos de conversión religiosa es necesario bajar de escala y observar, a nivel local –e incluso individual–, los factores que favorecen tales cambios. En los siguientes capítulos, a partir del

análisis de dos regiones significativas en el estudio del cambio religioso mexicano –los estados de Chiapas y Guerrero–, Carolina Rivera y Claudia Rangel muestran la necesidad de analizar la pluralización religiosa dentro del contexto específico de la organización y la transformación de las comunidades en que tales procesos tienen lugar.

Finalmente, la tercera sección de este libro está centrada en las transformaciones que se operan al interior de las denominaciones religiosas. Es decir, los procesos de cambio religioso que no implican un proceso de conversión o de cambio de adscripción.

Así, alejándose de los caminos convencionales del estudio del cambio religioso en Guatemala, Manuela Cantón destaca la necesidad de observar un factor pocas veces considerado: la violencia como un elemento central para el análisis de la transformación de dicho campo religioso. De esa manera, mientras se destacan algunas tendencias compartidas con los casos mexicano, argentino y brasileño (como el importante crecimiento del protestantismo pentecostal), se hace patente la especificidad que el contexto sociocultural y político de la guerra imprimen a la pluralización religiosa guatemalteca, y se abren nuevas pautas para la discusión teórica-metodológica que permitiría retomar la propuesta de Cantón en otros contextos.

El capítulo de Liz Hamui permite observar en detalle el caso de una minoría religiosa –la población judía de México– en la que, a pesar de su reducido tamaño, es posible identificar diferencias internas y tendencias de cambio significativas.

Finalmente, las contribuciones de Antonio Higuera y Felipe Vázquez permiten conocer con mayor profundidad a otras dos denominaciones minoritarias –pero significativas– en México. El caso de los testigos de Jehová y el del metodismo. Ambas contribuciones muestran con claridad la necesidad de observar los procesos de cambio no solamente desde su arista más visible –la diversificación religiosa– sino también a partir de las transformaciones internas de cada denominación.

Consideramos que en conjunto los trabajos agrupados en este libro pueden contribuir a ampliar el conocimiento sobre el cambio

religioso desde América Latina, pero sobre todo, esperamos que a partir de las preguntas de investigación que aquí se plantean, esta obra contribuya a producir nuevas perspectivas de análisis de las expresiones contemporáneas de las religiones, desde América Latina.

*Olga Odgers Ortiz*

El Colegio de la Frontera Norte

### ***Bibliografía***

- Bauman, Zygmunt, 1998, "Postmodern religion?", en Paul Heelas, David Martin y Paul Morris, *Religion, modernity, and postmodernity*, Oxford, Wiley-Blackwell.
- Bourdieu, Pierre, 1971, "Genèse et structure du champ religieux", *Revue française de sociologie*, vol. 12, núm. 3, pp. 295-334.
- De la Torre, Renée y Cristina Gutiérrez (coords.), 2007, *Atlas de la diversidad religiosa en México*, México, El Colegio de la Frontera Norte, CIESAS, Subsecretaría de Población, Migración y Asuntos Religiosos, Secretaría de Gobernación, El Colegio de Michoacán, El Colegio de Jalisco, Universidad de Quintana Roo.
- Gauchet, Marcel, 1985, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, París, Gallimard.
- Hernández, Alberto y Carolina Rivera (coords.), en prensa, *Las regiones del cambio religioso en México*, México, El Colegio de la Frontera Norte.
- Hervieu-Léger, Danièle, 1993, *La religion pour mémoire*, París, Cerf.
- \_\_\_\_\_, 1996, "Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: Algunas cuestiones teóricas previas", en G. Giménez, *Identidades religiosas y sociales en México*, México, IFAL-IIS, UNAM.
- Warner, Stephen R., 1993, "Work in Progress toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States", *American Journal of Sociology*, vol. 98, núm. 5, pp. 1044-1093.



PARTE I  
Reflexiones teóricas  
y metodológicas



## Las dinámicas contemporáneas de pluralización del campo religioso latinoamericano o cómo pensar de manera relacional una configuración de relaciones objetivas

*Jean-Pierre Bastian*

Las prácticas religiosas se muestran particularmente vivas en América Latina y, contrariamente a Europa, las organizaciones religiosas no están en declive. Es posible también constatar su crecimiento significativo que señalan los subsecretariados de cultos de los diferentes países de la región. Se registran decenas de sociedades religiosas distintas al lado de la institución católica dominante. ¿Cómo dar cuenta de esta diversificación tratando de construir las lógicas que la subtienden? Hasta ahora, un buen número de estudios cuyo objeto es el fenómeno religioso es el fruto de antiguos clérigos o de militantes de movimientos ligados a los actores religiosos y aun de investigadores que participan en diversos grados en las luchas al interior del campo religioso. ¿Cómo salir de esa relación privilegiando al objeto que constituye un obstáculo al acercamiento científico de la religión? (San Martín, 1984:112). El concepto de *campo religioso* construido por Pierre Bourdieu (Bourdieu, 1971a y b) puede ser útil como instrumento de análisis y de ruptura con la tendencia sustancialista. En el caso que nos ocupa, se trata de establecer una distancia respecto a los estudios que analizan los grupos religiosos reales de los cuales se pretende definir el número, los límites, los miembros... en detrimento de las relaciones. En lugar de partir de la organización religiosa específica sustancializada (la Iglesia Universal del Reino de Dios –IURD–, “la Iglesia”, las Comunidades eclesiales de base, etc.), la teoría de los campos elaborada por Bourdieu permite, primero que todo, situar a los actores en relación los unos con los otros retomando la tipología clásica de las organizaciones religiosas en térmi-

nos de las formas de autoridad y legitimación que las caracterizan, vinculadas a la demanda de sectores sociales en búsqueda de bienes de salvación específicos según la posición que ocupan en la sociedad. Por otro lado, recurrir al concepto de *campo* sitúa a los actores en una lógica de compromiso cuyo juego, y lo que está en juego, responde a un interés específico: el dominio de la reproducción del campo por la búsqueda de la hegemonía religiosa, simbólica y práctica.

Siguiendo la tipología weberiana de las formas del poder, se puede reducir a tres aspectos la pluralidad de los actores religiosos: primero, ocupando una posición central en el campo, la autoridad legal de gestión burocrática de los bienes de salvación está constituida por la iglesia Católica Romana, pero también en otros contextos por otros movimientos religiosos centrales como por ejemplo la iglesia Morava en la Moskitia o la iglesia Anglicana en Belice, etc.; luego, en una posición subordinada, los actores que tienen una autoridad tradicional mágico-religiosa fundada sobre la costumbre, son constituidos por la religión llamada “popular”, principalmente indígena (cultos neomayas) y afroamericana (umbanda, candomblé... etc.); en fin, los últimos en llegar en el campo son representados por los movimientos religiosos de tipo “secta” en donde la autoridad es carismática en el sentido weberiano del término (pentecostalismo, protestantismo, etc.). Esto puede parecer un acercamiento reduccionista de lo religioso en una región donde éste desborda enormemente el campo de las organizaciones que se definen como tales. En efecto, las prácticas y las creencias religiosas son difusas en América Latina e impregnan otros campos sociales, en particular el campo político. Sin embargo, sin negar la fluidez de lo religioso en América Latina, el concepto de *campo* es un marco de lectura que permite valorar las dinámicas contemporáneas con el objetivo de explicar las transformaciones religiosas en curso. Se puede entender el *campo religioso* “como un espacio multidimensional de posiciones en el que toda posición actual puede ser definida en función de un sistema multidimensional de coordenadas cuyos valores corresponden a los valores de las diferentes variables pertinentes” (Bourdieu, 1984). Así que no se trata de describir el

conjunto de los actores y de sus acciones desde los años treinta hasta hoy, sino de pensar de manera relacional una configuración de relaciones objetivas entre posiciones ocupadas por los actores religiosos diversificados, determinados por una apuesta principal que es objeto de una lucha entre organizaciones en competencia por el ejercicio del poder religioso legítimo en la región.

### *Acercamiento genético, 1850-1950*

Sin duda, la diversidad de las prácticas religiosas no es un hecho nuevo en América Latina. Las religiones llamadas “populares” han sido y son manifestaciones de una relativa autonomía de las tradiciones ancestrales frente a la imposición del cristianismo en el proceso de colonización. Sin embargo, las tradiciones religiosas precolombinas, al igual de las herencias africanas, han sido profundamente marcadas y transformadas por su relación con el cristianismo barroco. Estas herencias han sido reformuladas o han perdurado en nichos de prácticas y de creencias subordinadas a las prácticas religiosas cristianas que han reconstruido el tiempo y el espacio latinoamericano desde los inicios de las colonizaciones ibéricas. Esto quiere decir que a pesar de una diversidad de herencias, el cristianismo católico ha servido de molde de identificación a una región en donde los símbolos marianos han sido poderosos factores de integración regional o nacional a partir de las independencias, razón por la cual el proceso de laicización desde arriba, por el sesgo de las políticas anticlericales puestas en marcha por ciertos gobiernos liberales desde mediados del siglo XIX, ha sido un fracaso.

Hasta 1950, un siglo de políticas violentamente anticlericales (México, Colombia) o simplemente laicizadoras (Uruguay) no había amenazado de manera significativa la hegemonía católica, ni había logrado pluralizar las sociedades latinoamericanas en lo referente a la pertenencia religiosa. Ciertamente, las constituciones liberales que instauraron la libertad de cultos en el mejor de los casos, o la tole-

rancia religiosa en la mayor parte de los países, favorecieron el surgimiento de las sociedades religiosas no-católicas. Pero estas sociedades (protestantes, teósofas o espiritistas) permanecieron confinadas a las minorías liberales activas, como es también el caso de la francmasonería. Las sociedades religiosas no católicas nunca lograron llevar a cabo una reforma de la cultura religiosa, ni una verdadera pluralización religiosa. Ellas fueron, sobre todo, sociedades de ideas, laboratorios donde las vanguardias ideológicas anticipaban al plan religioso y político, y a la vez modelos sociopolíticos liberales. Ellas no fueron sino un fenómeno al margen que no interesaba más que a un uno por ciento de la población hacia 1950. La iglesia Católica, a pesar de y debido a los conflictos a veces extremadamente violentos —la Cristiada en México, 1926-1929, la violencia en Colombia, 1948-1952—, logró mantener su monopolio en el campo religioso hasta fines de los años cincuenta. Una de las características particularmente ejemplares de esto fueron las consagraciones regulares de los diferentes países al Sagrado Corazón de Jesús o a los símbolos marianos en los años treinta. Una religiosidad de peregrinaje y un cristianismo devocional nutrido por la herencia religiosa colonial perduraba y orientaba la religiosidad tanto de las élites como de las masas, aceptando en general las expresiones subalternas diversas y variadas de una religiosidad tradicional de tipo shamánico.

### *El vuelco de los años cincuenta*

El vuelco de los años cincuenta marcó el inicio de un proceso de desregulación religiosa que se acelera en la actualidad. Este proceso se ha iniciado con la irrupción de un tipo de autoridad que hasta entonces seguía siendo marginal: la autoridad del profeta, en el sentido weberiano del término; es decir, del actor dotado de carisma, que actúa no en virtud de una tradición, sino en virtud de una verdad propia. Este proceso fue iniciado por el pentecostalismo, movimiento religioso entusiasta, de tradición cristiana y de inspiración protestante

en principio, que es, fundamentalmente hoy, una religión popular latinoamericana, oral y físipara, que pone el acento en una triple práctica religiosa glosolal, taumaturga y exorcista. Fundada sobre un tipo de autoridad carismática, este movimiento creció por cismas sucesivos. Extremadamente flexible, se adaptó a las tradiciones religiosas endógenas remodelándolas. El principal agente de ruptura de la hegemonía católica en el campo no ha sido entonces el protestantismo liberal trasplantado desde la segunda mitad del siglo XIX con las constituciones que establecían la libertad de culto, sino una religión popular puesta en escena no por intelectuales y profesionales burocráticos de lo religioso, sino por profetas, en el sentido sociológico del término, inspirados por portadores de carisma. Es verdad que este movimiento religioso tuvo su origen en Estados Unidos, desde 1906, y que se transplantó rápidamente, desde 1910, en América Latina, permaneciendo en parte ligado a las organizaciones “madres” estadounidenses surgidas en el mismo momento. Sin embargo, la dinámica oral y popular del movimiento llevó rápidamente a su autoctonización con la emergencia de organizaciones religiosas pentecostales latinoamericanas desde los años treinta (Luz del Mundo en México) y sobre todo desde los años cincuenta (Brasil para Cristo en Sao Paulo, Los Israelitas en el Perú). Decenas de microorganizaciones religiosas vieron el día desde entonces en las afueras de las grandes ciudades y en las regiones rurales más desheredadas, siendo este fenómeno correlativo. No es el único voluntarismo prosélito de los actores religiosos que permite explicar la expansión de estos movimientos y la desregulación a que están ligados, sino que son causas estructurales múltiples que han inducido el proceso de desregulación del monopolio católico. La principal causa es económica y demográfica a la vez: la descomposición de las economías rurales tradicionales (autárquicas) por la penetración de la economía de mercado y la expansión de los servicios que aseguran un descenso de la mortalidad y un crecimiento demográfico exponencial han contribuido a expulsar amplios sectores rurales que se fueron hacia las grandes ciudades en busca de trabajo y de mejores condiciones de vida. El desplazamiento

regional, nacional y aun internacional de estas poblaciones contribuyó a reducir las a un estado de anomia propicio a la receptividad de nuevas ideas y prácticas religiosas permitiéndoles construir un tipo de “hacienda religiosa” (Lalive d’Epinay, 1968) alrededor de dirigentes religiosos dotados de carisma. Por otra parte, en un contexto político de endeble autonomía de la sociedad civil y de inseguridad ciudadana, lo religioso sirvió de espacio privilegiado de expresión de una autonomía simbólica frente a los monopolios del Estado y de la iglesia Católica. En una sociedad civil bajo la tutela de ambos agentes monopolizadores de la coerción política y simbólica, lo religioso no-conformista resultó ser uno de los pocos espacios de autonomía posibles que ofrecían una libertad de organización a los actores surgidos no del espacio de la palabra sino del de la sangre, para retomar la metáfora de Touraine (1988), expresando la dualidad social latinoamericana. En fin, desde 1950 la circulación de las ideas y de los hombres, restringida hasta entonces a las élites con la posibilidad de desplazarse constantemente, se extendió a los sectores medios de la población y a los migrantes económicos. El turismo se intensificó progresivamente. Esto favoreció la expansión de la oferta de nuevas creencias y la transplantación de prácticas “exóticas” al interior de las clases medias urbanas.

En otros términos, a partir de los años cincuenta y a gran escala condicionadas por los factores estructurales evocados, las demandas de reestructuración simbólica de parte de amplios sectores sociales anómicos cruzaron la iniciativa innovadora de actores religiosos salidos de esos mismos sectores capaces de responder incluso a las nuevas necesidades simbólicas de las poblaciones inmigrantes. El actor dotado de carisma reveló ser el principal innovador con capacidad para responder a la situación de crisis social y simbólica en términos de compensación y/o de protesta religiosa. En cambio, el catolicismo hegemónico sacudido desde los años de la década de 1850 por las luchas entre progresistas y conservadores en torno a la manera de responder a la crisis social y simbólica, no percibió la importancia del movimiento de ruptura iniciado, y se encontró estremecido por



la ola pentecostal que lo afectó por la hemorragia de fieles que ella acarreaba. Por primera vez desde la Conquista, el campo religioso se fragmentó en un movimiento de pluralización de las opciones religiosas disponibles. El campo religioso se fragmentó vinculado a la emergencia de demandas específicas de ciertos sectores sociales aparecidos con la destrucción de las economías tradicionales por la economía de mercado. Desde entonces, y de manera acelerada durante los años ochenta, se puso en marcha una lógica de mercado inducida por la competencia entre el sacerdote y el profeta, este último habiendo inducido la transformación del campo religioso en el sentido de la lucha por la redefinición de la hegemonía histórica.

### *Una lógica de mercado*

Una segunda virtud de la perspectiva teórica del campo religioso es que permite comprender las interacciones entre los actores y los efectos de competencia que explican a su vez las transformaciones de las prácticas y de las creencias.

Desde los años treinta, el principal agente regulador del campo religioso había desarrollado una serie de medidas con miras a conservar su influencia sobre la sociedad, mientras que los recién surgidos pentecostales eran apenas visibles en la región. Estas medidas se fueron ampliando cada vez más en razón de la expansión de los nuevos movimientos religiosos en el seno de las masas. Así, por ejemplo, la iglesia Católica había propiciado la formación de partidos democrata-cristianos utilizando la radio para difundir sus enseñanzas y organizando comisiones teológicas con el fin de reflexionar sobre los problemas del insuficiente desarrollo socioeconómico; así mismo, “había hecho la opción preferencial por los pobres”, en la segunda Conferencia Episcopal Latinoamericana llevada a cabo en Puebla, México, en 1979. Las iniciativas de educación crítica lanzadas por Pablo Freire en el Brasil desde los años sesenta y el despliegue de la teología de la liberación a la vuelta de los años setenta animaron un

ala izquierda católica. Sin duda, esta ala izquierda fue constantemente sometida a la regulación teológico-política de la institución, que prefirió reforzar un catolicismo de devoción y de peregrinaje incluso para combatir la “amenaza comunista”. Sin embargo, esta corriente “liberacionista” adoptó posiciones idénticas a las de la institución hegemónica en cuanto a las sectas y otros movimientos religiosos juzgados alienantes y condenados categóricamente. Durante los años ochenta, esta estrategia común al conjunto de la instancia hegemónica no logró impedir el proceso de la pluralización religiosa creciente inducida por factores tanto endógenos (anomia) como exógenos (globalización). Desde entonces, la aceptación del pentecostalismo por las masas empujó y constriñó aun a la iglesia Católica a “pentecostalizarse”, es decir, a adoptar las prácticas que tanto su clero tradicional como su vanguardista progresista habían condenado anteriormente como sectarias, manipuladoras y reaccionarias.

Es a partir de los años setenta que apareció la “renovación carismática católica”, que fue una respuesta a la vez a la teología de la liberación de las comunidades eclesiales de base juzgadas como demasiado radicales y a la competencia pentecostal. Esta última tuvo un efecto directo sobre el principal actor religioso, que se vio forzado a elaborar nuevos productos simbólicos y venderlos en un mercado religioso en expansión. La mejor ilustración de esto fue la aparición de sacerdotes dotados de carisma. Éstos permanecieron en los márgenes de una institución burocrática y jerárquica que no tenía aún obispos asumiendo tales roles, pero eran cada vez más conscientes de la necesidad en la cual se encontraba la institución católica de responder a la competencia pentecostal. Así mismo, desde 1978, los numerosos viajes del papa Juan Pablo II permitieron la valoración por la institución de una vía más carismática y mediática a la vez. La iglesia Católica se lanzó a la utilización de programas religiosos televisos en respuesta a las iniciativas pentecostales particularmente espectaculares en el Brasil (Tv Record). Sin embargo, la competencia es desigual en términos de liderazgo sobre el terreno: mientras que el clero católico envejece y está constituido por numerosos sacerdotes

extranjeros europeos o estadounidenses, los nuevos dirigentes religiosos dotados de carisma son jóvenes, salidos de los sectores populares, sin necesidad de formación teológica académica que sirva de filtro elitista al acceso al sacerdocio e incluso son capaces de ofrecer una cierta imagen atractiva del clérigo que liga carismas, prácticas emocionales e hipermodernidad mediática. Mientras que los clérigos católicos (ante todo blancos) tienden a consagrarse a las clases medias y superiores, los dirigentes pentecostales (ante todo mestizos) se dirigen a las masas, y cada vez más a las clases medias. Mientras que los sacerdotes son antes que nada gestores burocráticos de lo sagrado, el pentecostalismo recurre a una dimensión a la vez carismática y emprendedora que propulsa a los individuos del anonimato a la fama. Esto se despliega en una lógica de mercado donde es valorizada la innovación en términos de resultado y de producción de bienes simbólicos y de gestión mediática de bienes de salud. Así, una nueva himnología religiosa nació, conjugando los ritmos latinoamericanos y los textos evangélicos, y movilizándolo a cantantes profanos reconvertidos en cantantes pentecostales (Yuri, Juan Luis Guerra). Esto empujó a los sacerdotes a hacer lo mismo e incluso a ganar premios Grammy de cantante religioso latino en Los Ángeles, como fue el caso del sacerdote brasileño Marcello Rossi en el 2003.

El actor dotado de carisma, vale decir el pentecostalismo, favorece una desregulación religiosa cuyos efectos aparecen no sólo en la iglesia Católica, sino en el conjunto de las otras religiones, en particular sobre los actores tradicionales ligados a la religión llamada “popular”. Hasta entonces, ellos habían vivido a la sombra de la institución católica hegemónica. Ahora, las expresiones religiosas autónomas indígenas y afroamericanas están en pleno auge. Desde hace unos 30 años asistimos a un cierto “despertar” de las creencias indígenas y africanas reinventadas. Han surgido sacerdotes neomayas en Guatemala, asociaciones religiosas neoztecas en México, al igual que neoyarubas en Cuba. Los cultos afrobrasileños, de donde surgió el candomblé en los años treinta en Sao Paulo, salen incluso de sus zonas tradicionales de influencia y se propagan en las grandes ciudades del “Cono Sur”.

En Guatemala, el culto a San Simón o Maximón, divinidad neomaya no reconocido por la iglesia Católica, se esparce por numerosos pueblos. La dimensión emprendedora de estos cultos en términos de servicios pagados crece y algunos comienzan a invertir recursos en los medios masivos de comunicación, en particular en la televisión, devalando así su entrada en el mercado competitivo de bienes simbólicos –imitando en esto a los emprendedores pentecostales que sirven frecuentemente de modelo–. Esta puesta en competencia de los tres polos principales del campo religioso (mágico-religioso, burocrático y carismático) abre el espacio de una competencia que se alimenta también de la circulación transnacional de las creencias y de las prácticas. Se extienden nuevas religiones universales exógenas al campo religioso latinoamericano, tales como el budismo y el Islam, aunque esto sea aún de manera limitada entre las comunidades de inmigrantes japoneses o árabes, mientras que numerosos movimientos religiosos de impulso oriental o que participan de la nebulosa místico-esotérica contribuyen también a la pluralización en curso en los sectores sociales de clase media. A fin de desplegarse, estas nuevas religiones universales adoptan, todas, un carácter conversionista y prosélito propio del tipo ideal de la secta.

De manera general, se puede sostener que la aceleración de los intercambios y la transnacionalización religiosa estimulan el predominio de la búsqueda de resultados sobre el régimen de afirmación de una verdad hasta entonces prevalente. La búsqueda de resultados hace de la ley del número un criterio de éxito accesible. Las organizaciones religiosas se volvieron empresas que desarrollan estrategias de comercialización y de distribución multilaterales de bienes simbólicos de salud. Esto se desarrolla en un contexto de urbanización acelerada que es una de las causas de la hibridación cultural y religiosa. En algunos decenios, América Latina ha pasado de sociedades dispersas en millares de comunidades rurales con su cultura local tradicional y homogénea, a una trama urbana de poblaciones caracterizadas por un alto grado de analfabetismo, al interior de las cuales se despliega una oferta simbólica heterogénea renovada por la constante interac-

ción entre lo local y las redes nacionales y transnacionales de comunicación. Por eso, los discursos y las prácticas religiosas aspiran hoy a constituirse como partículas simbólicas en una circulación transnacional.

### *La articulación a lo político*

Abordar la pluralización religiosa en términos de campo tiene igualmente por virtud permitir la comprensión de las relaciones del campo religioso con otros campos, en particular con el campo político. Se podría imaginar que tal pluralización de las creencias se ha dado siguiendo las lógicas analizadas por las teorías europeas de la secularización. En otros términos, se podría pensar que el estallido de organizaciones religiosas diversas en la región sería un signo de una secularización creciente y contribuiría a la privatización y a la individualización creciente de lo religioso. Ciertamente, las poblaciones se encuentran frente a una pluralidad de ofertas sin precedente en la historia de la región. El sujeto religioso debería entonces manifestarse como un consumidor que incluso debe construir su propio universo de creencias. Él lo elaboraría construyéndose una identidad religiosa híbrida, en forma de *collage*. Lo que en Europa apareció como una “revelación sociológica” de los años ochenta, de una cierta manera ha existido siempre en América Latina ya que el mestizaje religioso fue y es una constante en la historia de la región desde los inicios de la colonización. Pero en la región latinoamericana, en donde predominan los vínculos colectivos, esto no se hace en el sentido de la individualización del creer, sino más que nada por una “comunitarización” que refleja bien el término de *hacienda religiosa* elaborado por Lalive d’Epinay para designar el trabajo realizado por la nueva sociabilidad pentecostal en Chile. En efecto, en un contexto de miseria y de pobreza endémicas donde la precariedad es estructural, las organizaciones religiosas sirven de redes de solidaridad, de espacio de protección y de vínculos comunitarios renovados y reformulados. La

pluralización religiosa tiende ciertamente a atomizar, a fragmentar, el campo religioso, pero al mismo tiempo favorece la emergencia de pequeños, medianos y grandes actores religiosos corporativistas en competencia, capaces de aliarse y confederarse buscando rivalizar con la iglesia Católica en el plano regional o nacional. Las organizaciones pentecostales de más de un millón de miembros son frecuentes y las asociaciones de clérigos pentecostales permiten a los dirigentes defender intereses corporativos. Todos estos clérigos, desde el más pequeño hasta el más grande, están involucrados en prácticas clientelistas de negociación con los políticos en términos de reciprocidad en las relaciones que permanecen asimétricas. Hemos visto así a los actores políticos rebuscarse el voto evangélico al nivel local en el curso de los años setenta y ochenta, acordado como un intercambio de favores patrimoniales y fiscales permitiendo la erección de templos, por ejemplo. Pero un cambio significativo apareció desde finales de los años ochenta, que corresponde en la región a una fase llamada de “transición democrática”, con la formación en todos los países de la región sin excepción de pequeños partidos políticos evangélicos. Los pastores-profetas han comenzado, ellos mismos, a entrar en la política. Estos partidos permitieron el acceso al poder supremo de presidentes y vicepresidentes pentecostales y evangélicos (Perú 1990, Guatemala 1991). Pero es sobre todo en las asambleas parlamentarias que los representantes político-religiosos salidos del voto pentecostal han entablado estrategias de *lobbying* actuando como grupo de presión. El caso más clásico es la llamada “bancada evangélica” en el Brasil y el actor más ilustrativo en la materia es la Iglesia Universal del Reino de Dios, que logró enviar un número significativo de representantes políticos al parlamento brasileño en las últimas elecciones. El interés político de estos actores es pragmático y apunta a asegurarse privilegios en términos de concesiones radiofónicas y sobre todo televisivas, en términos de beneficios hipotecarios o fiscales, y en términos de reconocimiento social de los mismos movimientos religiosos en su dimensión caritativa. Se puede avanzar que la irrupción de los profetas en el campo político responde a la necesidad de reforzar su

posición en el mismo campo religioso y esto frente al actor hegemónico burocrático, la iglesia Católica, con el propósito de socavar la posición monopolística guardada por aquélla con el apoyo tradicional del Estado a través de los concordatos. La iglesia Católica asegura todavía su hegemonía religiosa desde arriba por su vínculo privilegiado con el Estado (concordato, negociaciones bilaterales, etc.) o por la intermediación de partidos políticos demócrata-cristianos, sin desconocer por tanto la entrada en lo político desde abajo a nivel local emprendida por clérigos y laicos comprometidos en la política y por la influencia de redes católicas para-políticas tales como el Opus Dei. Teniendo recursos en lo político, los nuevos pentecostales pretenden lograr un margen de negociación con las instancias estatales nacionales o regionales con el fin de socavar las prerrogativas católicas, en un contexto de cultura política corporativa que se vincula con acciones clientelistas en curso. Es particularmente interesante subrayar que la pluralización de lo religioso no conduce entonces a la salida de lo religioso del espacio público y a su privatización, como lo dejaban intuir las teorías de la secularización, sino a su refuerzo como grupo de presión y como actor comunitario.

### ***¿Que es secularización?***

Tomar en cuenta la articulación religión y política en términos de articulación intercampos conduce a preguntarse hasta qué punto América Latina está secularizada. Ciertamente, la laicización impuesta por las constituciones liberales fue un factor de secularización formal desde arriba. Sin embargo, ésta permaneció limitada en la mayor parte de los países de la región a causa de dos factores articulados el uno con el otro: por una parte, el apoyo recíproco entre el Estado y la instancia religiosa hegemónica católica aseguró una cierta continuidad del poder de las clases dominantes. La instancia religiosa dominante sirve aún de legitimación del poder; por otra, los actores sociales perciben en la acción religiosa un medio para responder a

la precariedad económica que marca a la región. La religión queda como un recurso para explicar el infortunio, para mantener redes de solidaridad y para definir identidades. La desregulación del mercado de la fe llevado a cabo por la pluralización fruto de la expansión de los actores religiosos dotados de carisma no ha conducido entonces a la privatización de lo religioso ni a la individualización de los actores en sociedades donde los vínculos colectivos tradicionales siguen siendo estructurantes de la acción social y política. La religión católica dominante en América Latina, al no ser estructurante de la acción social, permite tanto el mantenimiento de los intereses hegemónicos como la subversión potencial de estos últimos. La Nicaragua de los años setenta y ochenta constituye un buen ejemplo de esto. Sin embargo, el crecimiento rápido del pentecostalismo y el resurgimiento de las religiones precolombinas y afroamericanas reinventadas muestra en qué medida la desregulación de la religión en un mercado religioso abierto ha estimulado la visibilidad y la influencia de lo religioso en la región en el plano sociopolítico. Esto se traduce, en el plano político, en la transformación aún progresiva de las relaciones entre la iglesia Católica y el Estado. Hasta hace poco, la iglesia Católica era el único socio de tipo religioso legítimo para el Estado. Hoy los nuevos actores religiosos de tipo sectario, en lugar de replegarse en la esfera privada, reivindican un estatus de reconocimiento público idéntico al del actor hegemónico católico. Como bien lo había subrayado Bourdieu, la relación entre campo religioso y campo político “ordena la configuración de la estructura de las relaciones constitutivas del campo religioso” (Bourdieu, 1971a:330). Pero al mismo tiempo, la transformación de las relaciones dentro del campo religioso por la lógica de la competencia y del mercado empuja a los nuevos actores a intentar movilizar sus recursos en el plano político, con el objetivo de modificar la relación de fuerza al interior del mismo campo religioso. Esto ya ha conducido al Estado, en algunos contextos, a una negociación necesaria con los grupos religiosos de presión. Este proceso es particularmente claro en Chile (Bastian, 2006) en donde una reforma constitucional en el año 2000 ha conllevado a



un reconocimiento del pentecostalismo unido en una entidad corporativa representativa, el Comité de las Organizaciones Evangélicas (COE), organismo que cobija a las iglesias evangélicas como religión de derecho público al mismo título que la iglesia Católica. Se trata de un país donde los evangélicos representan hoy en promedio 15 por ciento de la población y en donde, aunque presentes desde el último tercio del siglo XIX, habían quedado al margen de la sociedad, reclutándose entre los *rotos* y otros sectores subalternos. En el seno de estos sectores sociales, su presencia ha crecido de manera paulatina, en gran parte por la aparición de actores religiosos dotados de carisma, en particular con la fundación de grandes iglesias pentecostales, siendo la más representativa la iglesia Metodista Pentecostal, surgida en 1910. El despegue de estos movimientos religiosos correspondió a la anomia social creciente manifestada por las migraciones rurales en las periferias de las grandes ciudades, haciendo del pentecostalismo una religión del pobre que buscó reestructurar su mundo perdido en el seno de las sociabilidades religiosas emocionales (Lalive d'Épinay, 1968).

Sobre la base de su éxito numérico y del reconocimiento que fue acordado al pentecostalismo por el régimen militar de Augusto Pinochet, desde el regreso de la democracia en 1990, el COE emprendió un paso encaminado a convencer a la clase política de la necesidad de una ley de culto nueva que le garantizara un reconocimiento jurídico de derecho público. Un proyecto de ley que establecía la igualdad jurídica de todas las confesiones incluyendo la iglesia Católica fue elaborado por una comisión *ad hoc* del parlamento desde julio de 1993. Éste llenaba un vacío legal en la Constitución de 1980 que establecía la libertad de conciencia y de culto, pero definía a todas las organizaciones religiosas como corporaciones de derecho privado, con excepción de la iglesia Católica Romana y de la iglesia Ortodoxa Griega, que gozaban de un estatus de derecho público. Por un constante trabajo de *lobbying* articulado a las maniobras clientelistas en términos de voto en las elecciones locales y nacionales, las presiones del COE lograron que el 6 de noviembre de 1996 la *Ley de cultos* fuera

puesta en discusión en el parlamento, que fuera aprobada y después reenviada al senado para discusión. En septiembre de 1997, cuando una comisión del Senado examinaba el proyecto de ley, la Conferencia Episcopal Chilena declaró preferir ser excluida de la legislación sobre los cultos considerando que el artículo podía afectar las garantías y privilegios que la Constitución acuerda a la iglesia Católica. De nuevo, el día anterior a la sesión del Senado del 23 de junio de 1999 que se efectuaba allí, la iglesia Católica se opuso al debate del proyecto de ley ya aprobado por la Cámara de Diputados, reconociendo la igualdad jurídica de todas las religiones, alegando que por razones históricas ella merecía un trato preferencial y debía permanecer fuera del cuadro de la ley. Sin embargo, el 12 de agosto de 1999, las dos cámaras reunidas en Congreso aprobaron la nueva ley; el presidente tenía un año para promulgarla, lo cual hizo en un breve término, el primero de octubre de 2000.

Chile había pasado así de la libertad de cultos inscrita en la Constitución de 1925 y reafirmada en la de 1980, y del privilegio exclusivo reservado a la iglesia Católica en un régimen de separación de la iglesia Católica y del Estado, a la igualdad jurídica de las organizaciones religiosas representativas, en particular al COE. La nueva ley garantizó al COE, es decir, a los pentecostales-evangélicos, el acceso a los hospitales, a las prisiones y a los cuarteles por medio de capellanes oficialmente nombrados —asegurando un servicio público al mismo nivel que los capellanes católicos, que hasta ese momento eran los únicos que tenían tal privilegio—. Así mismo, en el plano de la enseñanza religiosa confesional en las escuelas públicas, las organizaciones religiosas minoritarias evangélicas obtuvieron los mismos derechos que la iglesia Católica a partir de un cierto umbral de alumnos por clase. La igualdad de estatus con la iglesia Católica se aplicó también con el nombramiento en 2001 de un capellán evangélico en el Palacio Presidencial de la Moneda, ocupado por el obispo metodista Neftalí Arévana. Esto se tradujo igualmente en cambios protocolarios en los actos públicos. El obispo pentecostal Francisco Anabalón, representante del COE, se encontró ubicado en el mismo rango protocolario

que el arzobispo de Santiago, el cardenal Errazuriz, en el discurso de investidura presidencial de marzo de 2000.

En otros términos, la pluralización religiosa chilena, fruto del involucramiento en el campo religioso de nuevos actores dotados de carisma, se tradujo en una lucha por la definición de lo legítimo en el ámbito religioso en un país en donde desde la colonización del siglo XVI, la única instancia con derecho a ejercer esta prerrogativa había sido la iglesia Católica. Las relaciones entre actores religiosos en competencia se redefinieron en el campo político. Pero esto no hizo sino estimular el interés de los actores religiosos en el campo religioso, que se constituye así como el espacio donde se juega permanentemente la apuesta ligada a la lucha entre instancias religiosas. Esto se traduce en una relación de oferta de bienes de salvación que busca responder a las demandas de capas sociales interesadas en mantener o subvertir el statu quo político y social.

El ejemplo chileno ilustra las lógicas en curso ligadas a la pluralización religiosa en todos los países de la región, donde el catolicismo hegemónico está perdiendo partes importantes de mercado en términos del número de fieles. Este ejemplo ha sido mencionado para mostrar cómo el análisis usando la teoría del campo permite extraerse del análisis sustancialista del actor religioso. Este acercamiento sustancialista alimentó toda una “sociología marxista” de los años setenta que no veía en la acción religiosa de los nuevos entrantes pentecostales-evangélicos en América Latina más que una manifestación de “sectas” con miras a la alienación, a la penetración imperialista o a la aculturación de las masas. En el mismo sentido, pero interesándose en un objeto que parecía a priori opuesto al anterior, otros sociólogos de la religión celebraron la “iglesia Popular” como movimiento social “progresista”, pasando de una “sociología de la conspiración” a una sociología de la edificación hagiográfica. Incluso los antropólogos tienen aún mucha dificultad en comprender la pluralización religiosa que afecta también fuertemente a las sociedades indígenas no como una destrucción de la identidad étnica sino como una redefinición de sociedades étnicas informadas ellas también por

lógicas de campos. Hoy otros sociólogos prefieren transferir a las dinámicas religiosas latinoamericanas el análisis sociológico europeo de las teorías de la secularización en términos de individualización de las creencias, del que de entrada se puede subrayar el límite cuando uno descubre cómo las conversiones en la región latinoamericana siguen las relaciones de parentesco, o cómo la opción religiosa participa de la formación de poderosos actores colectivos y corporativos. En ruptura con estas lecturas, asentar a los actores religiosos en las lógicas de la teoría del campo elaborada por Pierre Bourdieu permite una sociología del actor religioso latinoamericano en la dimensión ideal-típica de una acción que se dibuja en términos colectivos y relacionales. Este marco de análisis permite percibir una dinámica religiosa que se aleja, a la vez, de la secularización europea y de la pluralización estadounidense en este “extremo occidente” (Rouquier) que es América Latina.

### *Bibliografía*

- Bastian, Jean-Pierre, 1997, “La dérégulation religieuse de l’Amérique latine”, *Problèmes d’Amérique Latine, La documentation française*, 24, pp. 3-16.
- Bastian, Jean-Pierre *et al.*, 2000, *Religiöser Wandel in Costa Rica. Eine Sozialwissenschaftliche Interpretation*, Mayence, Matthias Grünewald Verlag.
- Bastian, Jean-Pierre, *La mutación religiosa de América Latina*, 2da. edición, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Bastian, Jean-Pierre, 2006, “Acteurs religieux en concurrence et lutte pour la définition de la laïcité en Amérique Latine”, en Philippe Portier, (dir) *Approches comparées de la laïcité*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2006.
- Berger, Peter, 1967, *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, Nueva York, Doubleday.

- Beyer, Peter, 1990, *Religion and Globalization*, Londres, Sage.
- Bourdieu, Pierre, 1971a, “Genèse et structure du champ religieux”, *Revue Française de Sociologie*, vol. 12, núm. 3, pp. 295-334.
- Bourdieu, Pierre, 1971b, “Une interprétation de la religion selon Max Weber”, *Archives Européennes de Sociologie*, XII, vol. 12, núm. 1, pp. 3-21.
- Bourdieu, Pierre, 1984, “Espace social et genèse des ‘classes’”, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, juin, núm. 52-53, pp. 3-12.
- Bourdieu, Pierre y Loïc J.D. Wacquant, 1992, *Réponses*, París, Seuil.
- Bourdieu, Pierre y R. Andrew Chesnut, 2003, *Competitive Spirits. Latin America’s New Religious Economy*, Nueva York, Oxford University Press.
- Colonomos, Ariel, 2000, *Eglises en réseaux – Trajectoires politiques entre Europe et Amérique*, París, Presses de Science-Po.
- Corten, André, 1995, *Le pentecôtisme au Brésil. Emotion du pauvre et romantisme théologique*, París, Karthala.
- Corten, André, 1999, “Pentecôtisme et néo-pentecôtisme au Brésil”, *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 105, janvier-mai, 1999, pp.163-183.
- Demerath, Nicholas Jay *et al.*, 1998, *Sacred Companies: Organizational Aspects of Religion and Religious Aspects of Organizations*, Nueva York, Oxford University Press.
- García Canclini, Néstor, 1990, *Culturas híbridadas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo.
- Iannacone, Lawrence, 1992, “Religious Market and the Economics of Religions”, *Social Compass*, 30 (1), pp. 123-131.
- Lalive d’Epinay, Christian, 1968, *El refugio de las masas*, Santiago, Editorial del Pacífico.
- Lalive d’Epinay, Christian, 1975, *Religion, dynamique sociale et dépendance. Les mouvements protestants en Argentine et au Chili*, París, Mouton.
- Lehmann, David, 1996, *Struggle for the Spirit. Religious Transformation and Popular Culture in Brazil and Latin America*, Cambridge, Polity Press.

- Martin, David, 1990, *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*, Cambridge, Blackwell.
- Oro, Ari Pedro, 1992, "Religions pentecôtistes et moyens de communication de masse au Brésil", *Social Compass*, 39/3, pp. 423-434.
- Pédron-Colombani, Sylvie, 1988, *Le pentecôtisme au Guatemala. Conversion et identité*, Paris, CNRS Editions.
- Saint-Martin, Monique de, 1984, "Quelques questions à propos du pentecôtisme au Brésil", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núm. 52-53, juin, pp. 111-114.
- Silveira Campos, Leonildo, 1997, *Teatro, templo e mercado. Organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*, Petropolis, Edirora Vozes.
- Silveira Campos, Leonildo, 1999, "Pentecostalismo urbano e meios modernos de comunicação no Brasil", *Ibero-Amerikanisches Archiv*, 25/1-2, pp. 115-144.
- Touraine, Alain, 1988, *La parole et le sang. Politique et société en Amérique latine*, Paris, Odile Jacob.

## Creencias, prácticas y valores: Un seguimiento longitudinal en Guadalajara, 1996-2006

*Renée de la Torre  
Cristina Gutiérrez Zúñiga*

Para hablar de cambio religioso se recurre comúnmente al cambio de pertenencia religiosa, pero distintos fenómenos pueden constituir un cambio religioso, ya sea en el orden de la representación de lo trascendente, en el de las prácticas relativas a lo sagrado, o en el de las concepciones sobre la ética y la política. Este ensayo se concentrará, más allá del nivel marginal de las preferencias religiosas no católicas en la ciudad de Guadalajara, en la transformación de las creencias, los imaginarios sobre lo trascendente, las prácticas religiosas, los valores considerados fundamentales, así como en la transformación de las representaciones de la diversidad religiosa. Nos basamos en la interpretación y comparación de los resultados de dos encuestas, la primera realizada en 1996 y la segunda en 2006, formuladas con la intención de aprehender esas dimensiones del cambio religioso que van más allá del cambio en la pertenencia a una institución y de observar tendencias de cambio a lo largo de una década.

### ***Adscripciones religiosas a nivel estatal: ¿No hay cambio religioso en Jalisco?***

Las preferencias religiosas no católicas han sido prácticamente marginales en Jalisco. De acuerdo con los datos arrojados por los Censos Generales de Población y Vivienda del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), las cifras de “protestantes y

evangélicos” así como las de “sin religión” se mantuvieron en menos de un punto porcentual cada una hasta la década de 1980. En 1990 la cifra de “protestantes y evangélicas” ascendió a 1.33 por ciento y rebasó a la cifra de “sin religión”, que alcanzó 0.81 por ciento de las preferencias religiosas de los jaliscienses. El censo del 2000 nos permite desglosar la categoría de “protestantes y evangélicas” por primera vez, y nos muestra una interesante diversidad.

*Gráfica 1.* Distribución porcentual de las preferencias religiosas de México y del estado de Jalisco



**Fuente:** Base de datos del proyecto “Perfiles y tendencias del cambio religioso en México, 1950-2000”, a partir del XI Censo de Población y Vivienda 2000, INEGI, *estruct\_mpios*. Elaboración propia.

Las cifras de las iglesias agrupadas por el censo en “protestantes y evangélicas” incluían antes del 2000 a una amplia variedad de denominaciones, como son las iglesias históricas<sup>1</sup> (Presbiteriana, Metodista, Bautista, Menonita y del Nazareno, entre otras), una multiplicidad de iglesias cristianas evangélicas, las iglesias pente-

<sup>1</sup> Las *iglesias históricas* son aquellas derivadas de la reforma protestante ocurrida en Europa en el siglo XVI, que se adhieren a los principios de libre interpretación de la Biblia y sacerdocio universal de todos los creyentes (Véase Bauberot, 1997, y Fortuny, 2004).



*Cuadro 1.* Distribución absoluta de las preferencias religiosas de México y del estado de Jalisco

	<i>Nacional</i>	<i>Jalisco</i>
Católicos	74 612 373	5 285 970
Protestantes históricas	599 875	8 642
Pentecostal y neopentecostal	1 373 383	16 257
Luz del mundo	69 254	14 266
Otras evangélicas	2 365 647	71 248
Adventistas	488 945	3 201
Mormones	205 229	5 284
Testigos de Jehová	1 057 736	40 646
Judaicas	45 260	983
Otras religiones	261 193	4 962
Sin religión	2 982 929	49 825
NE	732 630	40 196

**Fuente:** Base de datos del proyecto “Perfiles y tendencias del cambio religioso en México, 1950-2000”, a partir del XI Censo de Población y Vivienda 2000, INEGI, *estruct\_mpios*.

costales y neopentecostales<sup>2</sup> y la Iglesia del Dios Vivo, Columna y Apoyo de la Verdad, La Luz del Mundo. En su conjunto, el grupo “protestante y evangélico” ha sido el de mayor presencia y arraigo en el contexto jalisciense. Se tiene registro de la presencia de protestantes históricos desde el siglo XIX (Dorantes, 2004), e incluso es preciso recordar que Guadalajara se ha constituido en sede fundacional e internacional de la Iglesia de La Luz del Mundo (De la Torre, 1995). En la actualidad tanto esta iglesia particular como el subgrupo censal

<sup>2</sup> La religiosidad pentecostal se encuentra centrada en la experiencia de los dones del Espíritu Santo. Se le ha identificado como una tendencia clara del protestantismo latinoamericano que ha logrado una expansión masiva tanto en zonas urbanas como rurales en las últimas décadas del siglo XX (Véase Martín, 1990, Garma, 2004, y Fortuny, 2005).

“pentecostal y neopentecostal” doblan en número la feligresía del conjunto de las protestantes históricas. Sin embargo, gracias al desglose censal del 2000 podemos afirmar que la mayor proporción de las cifras de pertenencia no católica no se debe a ninguna de ellas, sino a las clasificadas en el rubro residual “otras evangélicas”, que agrupa a una multiplicidad de asociaciones religiosas que reivindican para sí la interpretación de la tradición bíblica, y entre las que están Alianza Cristiana y Misionera, la Nueva Jerusalén, y la Confraternidad Nacional de iglesias Cristianas Evangélicas, entre otras muchas de las que poco se sabe.

La preferencia por la opción “sin religión”, con 0.9 por ciento en el estado, se encuentra lejos de la media nacional de 3.5 por ciento, pero ocupa el segundo lugar en las preferencias no católicas, prácticamente junto con las denominadas “Bíblicas no Evangélicas”.<sup>3</sup> Este conjunto de iglesias caracterizadas por la adición de una fuente de revelación adicional a la de la Biblia agrupa a la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días o mormones, iglesia Adventista y Testigos de Jehová, y muestra una presencia importante en el contexto jalisciense, con un claro predominio de esta última, la más joven de ellas. Testigos de Jehová ocupa en Jalisco y en todos los estados de la región más de las tres cuartas partes de esta categoría censal, y constituye actualmente la asociación religiosa no católica más numerosa de Jalisco y de México.

Resumiendo, diríamos que los datos ofrecidos por los censos, al estar limitados a la medición de la adscripción de los sujetos a una

<sup>3</sup> El conjunto de iglesias formado por la Iglesia Adventista, la Iglesia de los Santos de los Últimos Días, y los Testigos de Jehová, a pesar de tener semejanzas con el mundo protestante y de coincidir en su período de expansión masiva en América Latina, usualmente ha sido distinguido de éste ya que considera fuentes adicionales al texto bíblico como base de su doctrina. David Martín, en su texto ya clásico sobre el pentecostalismo en América Latina (*Tongues of Fire*, 1990:97), los denomina “non evangelical converts”. En el mismo sentido, véase Bastian, 1997. Carlos Garma las denomina “Iglesias independientes separadas del protestantismo” (Garma, 2004:58). Patricia Fortuny las denomina paraprotestantes o protestantes marginales (Fortuny, 2004).

institución religiosa, nos hablan, en el caso de Jalisco, de una fuerte continuidad del catolicismo en rangos porcentuales superiores a la media nacional, y de una pluralización religiosa incipiente y de rangos porcentuales marginales. ¿Quiere decir esto que no hay cambio religioso en Jalisco?

### *En busca de otras estrategias para aprehender el cambio religioso*

El abordaje del cambio religioso como un objeto en sí requiere de una integración de los datos de pertenencia o adscripción religiosa a otras aproximaciones teóricas y metodológicas de estudio, y se beneficia con un enfoque comparativo a través del tiempo, aunque éste no siempre es posible.

Desde 1996 un equipo de investigadoras (en el que participamos las autoras) se abocó a la exploración del fenómeno de la subjetivación y la individuación religiosa en el contexto jalisciense. Estos fenómenos constituirían en sí un cambio religioso que no necesariamente transformaría la pertenencia religiosa a una institución, sino el lugar que ésta ocupa en la configuración de las creencias y las prácticas de los sujetos, dando lugar a un proceso de desinstitucionalización religiosa que ha probado ser muy relevante en otras sociedades contemporáneas (Mardones, 1994:49). De igual manera, era necesario tomar en cuenta que la recomposición de las creencias religiosas son hoy cada vez más fluidas y eclécticas (Hervieu-Léger, 1993), y demandan nuevas formas de acceso al fenómeno religioso contemporáneo.

El diseño de las encuestas se nutrió principalmente de tres estudios cuyos diseños e interpretaciones han sido importantes aportes al análisis de la religión contemporánea. Estos estudios coinciden en el argumento de la subjetivación y la desinstitucionalización, y constituyen una diferencia cualitativa en los modos de generar e interpretar los datos sobre cambio religioso. Recurrir a ellos nos permite además

establecer comparativos futuros de nuestros resultados con los otros contextos socioculturales por ellos estudiados.

Primero, el estudio transnacional denominado *World Values Survey* (wvs), dirigido por Ronald Inglehart (1990; Inglehart *et al.*, 2004), presenta una comparación de 22 países del mundo, entre los cuales está incluido México. Los datos arrojados por este estudio transnacional han sido significativos y han servido para interpretaciones variadas. Si bien el estudio está diseñado para dar cuenta de las distintas manifestaciones de la secularización —en términos del declive de las prácticas religiosas, en las creencias, y en los valores emanados por la religión—, también es útil para cotejar el proceso de distanciamiento entre las formas privadas de consumo religioso y los contenidos dogmáticos, rituales, normativos y de la praxis de las instituciones religiosas tradicionales.

Segundo, el estudio “De la modernité des croyances: Continuités et ruptures dans l’imaginaire religieux”, publicado por Lemieux, Montminy, Bouchard y Meunier en 1993, como resultado de encuestas sobre cambio religioso en la ciudad de Quebec, Canadá, se plantea acceder al imaginario religioso, entendido como el resultado de la interiorización subjetiva de la creencia, que integra el discurso proveniente de las normas y los dogmas difundidos por las instituciones con la experiencia colectiva o individual. La interpretación de los datos se realiza desde un marco semiótico que permite evidenciar la distinción entre imaginario de la creencia y pertenencia confesional. La conclusión del estudio nos brindó una aportación fundamental para nuestro enfoque: que las creencias de los quebequenses nos hablan de un imaginario cultural que no necesariamente está determinado por los lineamientos dogmáticos de las organizaciones sociales de pertenencia, pero cuya distancia tampoco implica rupturas con dichas organizaciones sino una composición dialéctica de rupturas dentro de la continuidad.

Tercero, un importante aporte para nuestro trabajo fue el de Roland Campiche, y Bovay *et al.*, quienes plantean dejar atrás el con-

cepto de *identidad religiosa* basado en la adscripción, e introducen el concepto de *identificación religiosa*, entendido como “el proceso de autodefinición en relación con la pluralidad de modelos de identidad propuestos por las instituciones religiosas o de otras instancias productoras de lo religioso” (Campiche, Bovay *et al.*, 1992).

Lo relevante de este estudio es que irrumpe en los modelos basados en el criterio de pertenencia confesional para atender las diferentes formas de orientación del creer desde la perspectiva de los procesos de identificación religiosa que ya no se limitan a los fueros confesionales sino a la gama de combinaciones posibles que se dan en la intersección entre la elaboración individual de la creencia y las ofertas múltiples y heterogéneas (sistemas colectivos de organización de la creencia) que traspasan los marcos institucionales, a la vez que son integrados a los marcos confesionales, convirtiendo estos últimos (las iglesias) en espacios plurales de identificación religiosa (Campiche, 1991).

Con estas aportaciones teóricas y metodológicas diseñamos una cédula de encuesta para explorar los indicadores convencionales de religiosidad —fuertemente vinculados a la norma institucional, como la frecuencia de oración y asistencia a servicios religiosos— más los imaginarios de lo trascendente, la importancia del discurso religioso en los valores considerados fundamentales, representaciones del cambio religioso y actitudes frente a él, y algunas cuestiones sobre moral sexual, cuestiones en las que podríamos observar el grado de adhesión a las directrices institucionales en la materia.

Siendo los procesos de identificación religiosa nuestro punto de partida para dar cuenta de la transformación de la naturaleza y de la localización de lo religioso, se corría el riesgo de adentrarnos en las subjetividades sin tener en cuenta las matrices de los marcos culturales de la creencia y las estructuras de valores presentes en una población católica pero heterogénea internamente. Para sortear este problema, recurrimos a identificar discursos y matrices culturales,

que en algunos casos marcaban las diferencias de posturas al interior del catolicismo (acordes con corrientes teológicas y pastorales del catolicismo), y en otros nos daban la posibilidad de encontrar la identificación de los católicos con orientaciones doctrinales ajenas a la tradición católica (ya sea que coincidieran más con la cultura protestante, con la cultura religiosa oriental, o con fuentes seculares –no necesariamente religiosas), pero que estaban presentes en los modos de creer y valorar de los católicos. Estas matrices se tradujeron a opciones múltiples con el fin de apreciar la diversidad, pero al mismo tiempo reducir la contingencia para prever un futuro análisis de los datos. Preveíamos que nuestras posibilidades de análisis se verían enriquecidas en la medida en que nos permitieran identificar los procesos de identificación individual de la creencia, de los marcos valorales y de la moral sexual con los marcos culturales propuestos por orientaciones culturales de matrices identificables (provenientes de matrices seculares o religiosas que promueven la identificación con las tradiciones institucionales o con nuevas fraternidades electivas).<sup>4</sup>

Este trabajo constituiría la línea base de comparación para la presentación de resultados de la misma cédula en el 2006, a la que sin embargo se añadieron algunos reactivos a partir de la reflexión crítica sobre la primera. Nos propusimos abordar más específicamente la dimensión de las prácticas religiosas –más allá de las creencias y representaciones–, así como dar un lugar a las herencias de origen indígena, espiritistas u populares tanto en la dimensión de las representaciones como de las prácticas vinculadas al catolicismo popular regional. Así mismo fue posible añadir una exploración de pobla-

<sup>4</sup> En este sentido, es muy relevante el planteamiento de Hervieu-Léger quien delimita la categoría de creencia religiosa a aquellas formas organizadas del creer que reconstruyen nuevas memorias religiosas hechas a base de *bricolages*, pero en las cuales los nuevos ordenamientos construyen una totalidad de sentido autorizada en la re-invenición de la continuidad con el pasado y el presente, a partir de la incorporación del linaje de la tradición proveniente de las instituciones (cfr. Hervieu-Léger, 1993).

ción rural. Estos objetivos fueron cubiertos a partir de la ampliación muestral, y la adición de reactivos en la cédula, para no alterar la comparabilidad de los resultados de las dos aplicaciones y obtener las ventajas de un estudio longitudinal. Los estudios se basaron en la realización de una encuesta sobre pertenencia religiosa, indicadores de religiosidad, imaginario de lo trascendente, valores, moral sexual, algunos indicadores sobre tolerancia religiosa y prácticas devocionales. A pesar de sus diferencias en cuanto a método de muestreo y aplicación entre la encuesta de 1996 y la de 2006, la reaplicación de varias preguntas nos ayudará a distinguir a grandes rasgos tendencias del cambio religioso.

### *Las muestras*

El estudio de 1996 se denominó “Encuesta sobre diversidad religiosa en Guadalajara”, cuya cédula fue diseñada por Renée de la Torre, Alma Dorantes, Patricia Fortuny y Cristina Gutiérrez Zúñiga y aplicada por el Centro de Estudios de Opinión de la Universidad de Guadalajara, muestreo aleatorio estratificado por cuotas de sexo y edad según censo de 1990, aplicado a 490 casos en los cuatro municipios en lugares de alta concentración (Fortuny, 1999).

El estudio de 2006, “Encuesta sobre pertenencia, prácticas y creencias religiosas”, consistió en la réplica de la cédula de 1996 más otros reactivos adicionales diseñados por Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga, aplicada por el Instituto de Mercadotecnia y Opinión (IMO) utilizando un submuestreo probabilístico aleatorio estratificado en entrevista domiciliaria cara a cara garantizando anonimato, en 400 casos de la Zona Metropolitana de Guadalajara (ZMG) y 198 en poblaciones rurales de los municipios de Acatlán, Cuquío, Ixtlahuacán de los Membrillos y del Río, Juanacatlán, El Salto, San Cristóbal de la Barranca, Tlajomulco, Villacorona y Zapotlanejo.

## *¿Qué practican y qué creen los jaliscienses? Resultados de 1996 y 2006*

### **Compromiso y participación eclesial<sup>5</sup>**

Un primer resultado a enfatizar es que la hegemonía del catolicismo en Jalisco no es sólo de membrete. Los católicos son además de muchos, muy creyentes y muy practicantes, pues según ellos mismos manifestaron al ser encuestados, casi la totalidad de los jaliscienses cree en Dios (95 % la población urbana y 97 la rural). Los jaliscienses son además de creyentes, muy practicantes, tanto en sus casas como asistiendo a los templos. Más de 70 por ciento tiene en su casa una imagen de virgen, o de santo, o un crucifijo, y aunque en menor medida, la mitad de los jaliscienses acostumbra tener un altar en su casa (50 %) así como hacer oración con frecuencia (varias veces a la semana, 46.3 % urbana y 53 % rural).

Si consideramos como “regularmente” las respuestas del 2006 que van de una vez a varias veces por semana, podemos apreciar que no existe un declive considerable en la práctica de la oración.

Aunque es un hecho que los templos en Jalisco no lucen vacíos los domingos, como sucede en Europa, el comparativo nos muestra que la práctica de asistencia a servicios religiosos ha perdido asiduidad en la ciudad de Guadalajara; por ejemplo, en 1996, 9 por ciento decía asistir diariamente, y 10 años después, menos de la mitad (4 %) lo acostumbra. Menor tendencia se observa en el cumplimiento semanal, aunque no hay que subestimar que existe un

<sup>5</sup> Tras la pertenencia, ocurren distintos grados de compromiso religioso; los estudios empíricos de los años setenta fueron agregando los indicadores de práctica religiosa –frecuencia de asistencia al culto, participación en ceremoniales de transición, valoración de los sacramentos, y frecuencia en la oración– como elementos para distinguir entre la “pertenencia pasiva” y la “pertenencia efectiva” (Campiche, 1991:749). Estos indicadores han sido útiles para medir el grado de integración normativa del comportamiento individual en relación con las instituciones religiosas.



*Cuadro 2. Frecuencia porcentual de oración, rezo o meditación*

<i>¿Cada cuándo acostumbra usted orar, rezar o practicar la meditación?</i>	1996		2006		
	<i>Población general</i>		<i>¿Qué tan frecuente hace usted oración?</i>	<i>Población urbana</i>	<i>Población Rural</i>
Regularmente	68.0 %	Nunca	9.0 %	6.6 %	
Casi nunca	14.0 %	Menos de una vez al año	4.3 %	2.5 %	
Cuando tiene un problema	12.0 %	Una vez o dos al año	3.5 %	3.0 %	
Otro	4.0 %	Algunas veces al año	10.3 %	11.1 %	
No contestó	2.0 %	Una vez al mes	4.5 %	6.1 %	
		2-3 veces al mes	6.3 %	3.5 %	
		Casi cada semana	5.5 %	5.6 %	
		Una vez a la semana	10.5 %	6.6 %	
		Varias veces a la semana	46.3 %	53.0 %	
		No contestó	0.0 %	2.0 %	

**Fuente:** Datos de 1996 provienen de la “Encuesta sobre diversidad religiosa en Guadalajara”, diseñada por Renée de la Torre, Alma Dorantes, Patricia Fortuny y Cristina Gutiérrez Zúñiga, aplicada por el Centro de Estudios de Opinión de la Universidad de Guadalajara (Fortuny, 1999); los datos de 2006 provienen de la “Encuesta sobre pertenencia, prácticas y creencias religiosas” consistente en la réplica de la cédula de 1996 más otros reactivos adicionales diseñados por Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga, y aplicada por el Instituto de Mercadotecnia y Opinión.

declive de seis puntos porcentuales, restándole normatividad y regularidad a la asistencia a misa. De cualquier manera, la frecuencia en que los jaliscienses asisten actualmente a misas o servicios religiosos es muy alta: más de la mitad (52 % urbano y 56 % rural) cumple con la misa semanal, y hay quienes acostumbran asistir diariamente al templo (3.8 % urbano y 7.1 % rural).

Como habíamos advertido en la encuesta que realizamos en 1996 para el caso de Guadalajara,<sup>6</sup> la religión sigue acompañando los momentos más importantes de la vida, aquellos que conocemos como

<sup>6</sup> Ver los resultados de la encuesta sobre la diversidad religiosa en Guadalajara, levantada en 1996, publicados en Fortuny (1999).

*Cuadro 3. Frecuencia porcentual de asistencia a servicios religiosos*

<i>¿Actualmente, cada cuándo asiste usted a servicios religiosos?</i>	1996		2006	
	<i>Población general</i>	<i>¿Con qué frecuencia asiste usted a misa o a servicios religiosos?</i>	<i>Población urbana</i>	<i>Población rural</i>
Diario o casi diario	9.4 %	Diario o casi diario	3.8 %	7.1 %
Cada semana	54.1 %	Una vez a la semana	48.3 %	48.5 %
Cada mes	11.6 %	2 o 3 veces al mes	8.5 %	4.5 %
Cada año	3.1 %	Una vez al mes	4.0 %	4.0 %
Ocasionalmente (bodas, bautizos)	18.4 %	Varias veces al año	8.8 %	8.1 %
Nunca	3.3 %	Una vez al año	2.8 %	3.0 %
		Ocasionalmente (bodas, bautizos)	9.8 %	10.6 %
		Nunca	8.3 %	4.5 %
		Rechazada	0.3 %	0.0 %
		No sabe, es muy variable	5.3 %	9.1 %
		No contestó	0.5 %	0.5 %

**Fuente:** Datos de 1996 provienen de la “Encuesta sobre diversidad religiosa en Guadalajara”, diseñada por Renée de la Torre, Alma Dorantes, Patricia Fortuny y Cristina Gutiérrez Zúñiga, aplicada por el Centro de Estudios de Opinión de la Universidad de Guadalajara (Fortuny, 1999); los datos de 2006 provienen de la “Encuesta sobre pertenencia, prácticas y creencias religiosas” consistente en la réplica de la cédula de 1996 más otros reactivos adicionales diseñados por Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga, y aplicada por el Instituto de Mercadotecnia y Opinión.

ritos de paso: bautizos, bodas y funerales. Aunque de nuevo esta valoración ha disminuido casi cuatro puntos porcentuales durante la década estudiada. En 2006, 81 por ciento urbano y 80 por ciento rural consideran la celebraciones religiosas de los ritos de paso como muy importantes; de acuerdo con otra encuesta aplicada en

*Cuadro 4.* Importancia concedida a la celebración religiosa de bautizos, bodas y entierros

<i>Usted considera la celebración religiosa de bautizos, bodas y entierros</i>	1996	2006	
	<i>Población general</i>	<i>Población urbana</i>	<i>Población Rural</i>
Muy importante	84.7 %	81.0 %	78.8 %
Poco importante	7.6 %	7.8 %	11.6 %
Me es indiferente	6.9 %	11.3 %	8.1 %
No contestó	0.8 %	0.0 %	1.5 %

**Fuente:** Datos de 1996 provienen de la “Encuesta sobre diversidad religiosa en Guadalajara”, diseñada por Renée de la Torre, Alma Dorantes, Patricia Fortuny y Cristina Gutiérrez Zúñiga, aplicada por el Centro de Estudios de Opinión de la Universidad de Guadalajara (Fortuny, 1999); los datos de 2006 provienen de la “Encuesta sobre pertenencia, prácticas y creencias religiosas” consistente en la réplica de la cédula de 1996 más otros reactivos adicionales diseñados por Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga, y aplicada por el Instituto de Mercadotecnia y Opinión.

Jalisco, 91 por ciento de quienes están casados celebró su unión en la iglesia.<sup>7</sup>

### **Creyente “a mi manera”**

Los resultados de nuevo apuntaron a afirmar que aunque son muy pocos los que no creen en Dios (3.5 % urbano y 1 % rural), esas cifras muestran proporcionalmente un aumento considerable a lo largo de 10 años, mientras que los que se dicen indiferentes han

<sup>7</sup> Prueba piloto de la ISSP (International Social Survey Programme) aplicada por el IMO en 2006 en forma simultánea a la presente encuesta y en la misma muestra de población. El porcentaje de casados en la muestra fue de 64.6 por ciento en población urbana y 66.7 por ciento en población rural.

disminuido ligeramente. Por lo general, la mayoría piensa en Dios a través de la fórmula de la Santísima Trinidad (43.3 % urbana y 44.9 % rural) y en menor medida a partir de la idea cristiana de un Dios personal (12.8 % urbano y 25.3 % rural), cifra que disminuyó cinco puntos porcentuales desde 1996; pero lo que hay que resaltar es la presencia subjetivada de nuevos imaginarios, que no devienen de la ortodoxia católica, ni de la matriz judío-cristiana, sino que se inspiran de la matriz *new age*, como es la idea que permite pensar a Dios como “fuerza vital o energía” (38.6 % y 26.8 % rural); esta preferencia se ha manifestado constante entre 1996 y 2006 en el ámbito urbano, y aunque es un imaginario más presente en éste, se encuentra lejos de estar ausente en el medio rural, con 26 por ciento de la muestra.

*Cuadro 5. ¿Qué es Dios para usted?*

<i>¿Qué es Dios para usted?</i>	1996	2006	
	<i>Población general</i>	<i>Población urbana</i>	<i>Población rural</i>
La fuerza vital o energía	37.2 %	38.5 %	26.8 %
La Santísima Trinidad	40.3 %	43.3 %	44.9 %
Un Dios personal	17.3 %	12.8 %	25.3 %
No creo en Dios	0.8 %	3.5 %	1.0 %
Me es indiferente	2.2 %	1.8 %	1.5 %
No contestó	2.2 %	0.3 %	0.5 %

**Fuente:** Datos de 1996 provienen de la “Encuesta sobre diversidad religiosa en Guadalajara”, diseñada por Renée de la Torre, Alma Dorantes, Patricia Fortuny y Cristina Gutiérrez Zúñiga, aplicada por el Centro de Estudios de Opinión de la Universidad de Guadalajara (Fortuny, 1999); los datos de 2006 provienen de la “Encuesta sobre pertenencia, prácticas y creencias religiosas” consistente en la réplica de la cédula de 1996 más otros reactivos adicionales diseñados por Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga, y aplicada por el Instituto de Mercadotecnia y Opinión.

La creencia en que existe una vida después de la muerte se mantiene vigente entre los jaliscienses, sin mayores cambios entre una década y otra. En 2006, aproximadamente una tercera parte cree que existe el cielo y el infierno (32 % urbano y 28 % rural), poco más de la tercera parte cree en la resurrección y el juicio final (34.8 % urbano y –casi la mitad– 48 % rural). Y llama la atención la introducción de la creencia oriental, con matriz en el hinduismo, basada en la reencarnación, ya que una sexta parte de los tapatíos dice creer en ella (15.5 % urbano y 9.1 % rural), así como en la creencia *new age* de unidad con el cosmos, que tiene como soporte la creencia holística basada en ver a la unidad como parte del total de la energía del cosmos. Esta última aparece con menores porcentajes que la anterior (7.3 % urbana y 2.5 % rural), sin embargo, en comparación con los datos de la encuesta realizada hace 10 años en la ZMG, muestra

*Cuadro 6. ¿Qué cree usted que existe después de la muerte?*

<i>¿Qué cree usted que existe después de la muerte?</i>	1996	2006	
	<i>Población general</i>	<i>Población urbana</i>	<i>Población rural</i>
Cielo e infierno	30.0 %	32.0 %	27.8 %
Resurrección y juicio final	37.3 %	34.8 %	48.0 %
Reencarnación	15.1 %	15.5 %	9.1 %
No hay nada	10.0 %	8.3 %	10.1 %
Unidad con el cosmos	3.9 %	7.3 %	2.5 %
Otros	3.7 %	1.8 %	1.0 %
No contestó	×	0.5 %	1.5 %

**Fuente:** Datos de 1996 provienen de la “Encuesta sobre diversidad religiosa en Guadalajara”, diseñada por Renée de la Torre, Alma Dorantes, Patricia Fortuny y Cristina Gutiérrez Zúñiga, aplicada por el Centro de Estudios de Opinión de la Universidad de Guadalajara (Fortuny, 1999); los datos de 2006 provienen de la “Encuesta sobre pertenencia, prácticas y creencias religiosas” consistente en la réplica de la cédula de 1996 más otros reactivos adicionales diseñados por Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga, y aplicada por el Instituto de Mercadotecnia y Opinión.

tendencia creciente (en 1996, sólo 4 % de los tapatíos, y 10 años después, 7.3 %).<sup>8</sup>

A pesar de que la mayoría de los jaliscienses son cristianos, esto no los priva de ser “creyentes a mi manera” y de incorporar diversas creencias; las que se corresponden con la doctrina católica son las que nutren la mayoría de los imaginarios, como son la Santísima Trinidad (80 %), el poder milagroso del Espíritu Santo (80 %), los ángeles guardianes (66 %), las imágenes milagrosas (67 %) y el diablo (57 %). Sin embargo, hay que resaltar que también persisten creencias en fenómenos que han sido tachados como supersticiosos y parte de la ignorancia popular, o del medio rural, como son las creencias en fantasmas y aparecidos (39 %). Mientras que la creencia en nahuales (10 %),<sup>9</sup> que tienen una raíz ancestral en el pensamiento indígena de los antiguos pobladores de Jalisco, ya no tiene mucha vigencia, y parece estar siendo suplantada por seres de la mitología escandinava, como son los troles y los duendes (16.5 %). Lo que llama más la atención es el hecho de la aceptación de creencias que provienen del Oriente, como son la creencia en el karma (26 %),<sup>10</sup> o

<sup>8</sup> Habrá que atender el tema del imaginario de la reencarnación de manera especial. En el reactivo en que se les pide optar por uno u otro imaginario, los resultados aparecen con menor frecuencia que cuando esta cuestión constituye una pregunta a la cual se responde con graduaciones. Por ejemplo, en la cédula diseñada por el equipo del IMO, como parte del piloto del ISSP, se preguntaba “¿Usted cree en la reencarnación?” sin que ello invalidara otro imaginario, y se ofrecía como opciones múltiples grados de intensidad de la creencia. En estos casos, 27 por ciento de los encuestados en la muestra de población urbana optó por la respuesta “definitivamente sí” y 20.5 por ciento optó por la respuesta “sí, probablemente”. Ello nos habla de un imaginario transversal, flexible y fluido que no exige un marco de exclusividad y coherencia lógica entre la adopción de las creencias trascendentales. Es preciso, a partir de esta constatación, valorar críticamente el diseño de las preguntas y su impacto en los resultados, considerando que cada vez se constata más la nebulosidad de los esquemas creyentes.

<sup>9</sup> *Nahual* se refiere a seres mágicos, propios del sistema chamánico azteca, cuya habilidad es transformarse en una criatura mitad hombre, mitad animal (lobo, jaguar, linco, toro, águila, coyote).

<sup>10</sup> *Karma* “es una creencia central del budismo, el hinduismo, el ayyavazhi y el jainismo. En el idioma pali se dice *kamma* y en birmano ‘kan’. Generalmente el *karma* se

*Cuadro 7. Creencias en seres u ordenes sobrenaturales*

<i>¿Cree usted en...?</i>	<i>2006</i>		
	<i>Promedio Jalisco</i>	<i>Población urbana</i>	<i>Población rural</i>
La Santísima Trinidad	80.05 %	76.80 %	83.30 %
El poder milagroso del Espíritu Santo	79.70 %	72.50 %	86.90 %
Los ángeles guardianes	66.25 %	63.30 %	69.20 %
Las imágenes milagrosas	66.50 %	58.80 %	74.20 %
El diablo	57.30 %	53.50 %	61.10 %
Los fantasmas, aparecidos	39.45 %	38.50 %	40.40 %
Los seres de luz	43.90 %	35.80 %	52 %
El karma	25.75 %	30.30 %	21.20 %
El contacto con extraterrestres	21.75 %	21.80 %	21.70 %
Los duendes y troles	24.40 %	16.50 %	32.30 %
Los nahuales	10.05 %	11.50 %	8.60 %

**Fuente:** “Encuesta sobre pertenencia, prácticas y creencias religiosas”, diseñada por Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga, y aplicada por el Instituto de Mercadotecnia y Opinión, 2006.

la creencia espiritista basada en seres de luz (44 %), o las relativas al contacto con extraterrestres, que se basan en imaginarios relacionados con la ciencia ficción y en los mensajes mediúmnicos (22 %).

### **Religiosidad popular o practicada (espiritismo, *new age*, paganismo, cosmovisiones indígenas, etc.)**

Una tradición extendida entre los católicos ha sido la participación en peregrinaciones: más de la mitad acostumbra realizar de menos

---

interpreta como una ‘ley’ cósmica de retribución, o de causa y efecto. Es el conjunto de energías potenciales que residen en las profundidades de la vida y que se manifiestan en el futuro. Un mal karma, es resultado de malas causas que conducen al individuo a atravesar repetidamente una situación que provoca sufrimiento (Tomado del sitio <<http://es.wikipedia.org/wiki/Karma>>, consultado el 27 de abril del 2007).

una vez al año una peregrinación o asistir a un santuario, y más de un tercio de la población realiza una manda o sacrificio, que consiste en pagar un favor solicitado al santo o a la Virgen cumpliendo con la actividad ritual (puede ser asistiendo al santuario, o danzando, o incluso realizando alguna acción de penitencia que manifieste el fervor y el agradecimiento a la imagen milagrosa).<sup>11</sup>

Paralelamente a la persistencia de estas prácticas de añeja tradición católica, desde hace algunos años se han incorporado a la vida cotidiana prácticas esotéricas que en conjunto forman parte de la sensibilidad *new age*,<sup>12</sup> una religiosidad ecléctica en la que se entremezclan retazos de filosofías, técnicas de sanción y perfección espiritual de distintos *corpus* y tradiciones. Las creencias y prácticas *new age* no implican un compromiso exclusivo, sino que se implementan mediante una suerte de menú de ofertas religiosas que se eligen de manera individual, “a la manera de una religiosidad a la carta”.

Varias de las prácticas sancionadas como contrarias a la fe católica por sus jerarcas han sido incorporadas en la cotidianidad de los jaliscienses.<sup>13</sup> Si bien no son mayoritarias ni suplen a las tradiciones

<sup>11</sup> También se acostumbra las ofrendas votivas, como son la llevada de exvotos a los santuarios, ofrendas mediante las cuales los peregrinos expresan públicamente su agradecimiento por el favor recibido, que la mayoría de las veces es considerado como una intervención milagrosa mediante la cual se sanó de alguna enfermedad, se libró un accidente, se logró pasar con vida la frontera con Estados Unidos, o se logró adquirir un buen trabajo, dinero, o conquistar el éxito deseado.

<sup>12</sup> En los años setenta se gestaron las primeras comunidades y movimientos de tipo *new age* en Guadalajara, y para los noventa Gutiérrez Zúñiga contabilizó 50 grupos afines a esta corriente religiosa, entre los que se encuentran algunos de origen hindú, budista, japonés, musulmán, además de grupos que se identifican como agrupaciones gnósticas o esotéricas. Éstos estaban conformados por sectores de clase media y no tenían mayor difusión ya que “no tienen una actividad de proselitismo, además de que sus seguidores no suelen modificar su adscripción al catolicismo, aunque modifiquen diversas prácticas y creencias” (Gutiérrez Zúñiga, 1996:134).

<sup>13</sup> En 1996 el Arzobispado primado de México emitió una carta pastoral en la que manifestaba su preocupación por “la aparición alarmante de nuevas espiritualidades, exóticos maestros y *gurús*, de técnicas de sanación y adivinación y de extrañas sociedades



católicas, se hibridizan con la cultura popular religiosa y hay que considerarlas como parte de las nuevas formas de practicar y vivir la religiosidad actual. A muchas de estas prácticas se accede mediante el consumo. En Guadalajara existe una vasta oferta de espacios mercantiles donde los buscadores espirituales pueden encontrar alternativas a sus necesidades espirituales, mágicas o de superación personal. Por ejemplo, existe una amplia oferta de programas de radio donde se realizan consultas con parapsicólogos; también a partir de los años noventa se abrieron decenas de centros esotéricos en el centro de la ciudad, los mercados populares incluyeron estas mercancías en los puestos de berberías, y la oferta editorial y mass mediática ha contribuido enormemente a la difusión de creencias y de prácticas ligadas al *new age* y a la neo-esotería, difundida esta última entre los sectores populares de la ciudad.<sup>14</sup>

Entre éstas encontramos que una cuarta parte de los jaliscienses es asidua a la lectura de horóscopos (27.5 % urbano y 23.5 % rural), y tan sólo una décima parte practica la lectura del Tarot, I Ching o caracoles (11.6 % urbano y 7.3 % rural). Vale la pena señalar que la lectura de los horóscopos supera la frecuencia de los pagos de manda y las peregrinaciones a los santuarios. Cada vez hay más seguidores

---

y organizaciones de carácter pseudo-religioso". En la carta pastoral se enumeran como creencias *new age* al ecologismo (porque equipara al hombre con los seres de la naturaleza), al panteísmo (la concepción del espíritu cósmico se contraponen a la fe en un Dios personal), al gnosticismo (apelan a una sabiduría superior donde convergen todos los caminos místicos y espirituales), la pseudociencia (basada en la energía). También se advierte sobre la incompatibilidad del *new age* con el Evangelio. Se mencionan como contrarias a la fe las siguientes creencias: la reencarnación (incompatible con la resurrección de Cristo), la meditación no cristiana (zen, tai-chi y distintas modalidades del yoga). Al final de la carta se insta a los católicos a hacer un boicot al consumo de las empresas promotoras del *new age*. A pesar de la instrucción pastoral, la difusión mediática y mercantil del *new age* se ha expandido y los católicos jaliscienses han incorporado estas creencias y prácticas como vías paralelas de búsqueda de superación personal y de caminos alternativos para concebir la trascendencia o rastrear los lugares más insospachados para vivir una experiencia con lo sobrenatural (Rivera Carrera, 1996).

<sup>14</sup> Un registro pormenorizado de la oferta esotérica presente en Guadalajara se encuentra en Mora, 2002, y De la Torre y Mora, 2001.

## Cuadro 8. ¿Qué de estas actividades acostumbra usted practicar?

¿Qué de estas actividades acostumbra usted practicar?	2006			
	Población rural		Población urbana	
	Ocasional	Frecuente	Ocasional	Frecuente
Altar de muertos	33.8 %	14.6 %	29.0 %	25.8 %
Leer horóscopos	19.2 %	4.5 %	18.0 %	25.5 %
Pagos de manda a Virgen o santo milagroso	42.4 %	10.6 %	24.5 %	13.0 %
Peregrinación a santuarios	35.4 %	19.2 %	18.8 %	23.0 %
Leer Tarot, I-ching, caracoles, etc.	7.1 %	2.0 %	4.8 %	2.3 %
Yoga, meditación o alguna otra técnica espiritual oriental	9.6 %	1.0 %	8.3 %	3.3 %
Alineación de <i>chakras</i> , nivelación de energía, curas o limpiezas energéticas	3.5 %	1.5 %	4.3 %	3.8 %
Ritual indígena: danza indígena o baño temascal	3.0 %	0.0 %	4.3 %	3.8 %
Carga de energía durante el equinoccio en lugares sagrados como pirámides o santuarios naturales	9.1 %	0.5 %	8.0 %	5.3 %
Limpiezas con yerberos, curanderos o brujos	8.6 %	2.0 %	6.3 %	3.0 %
Hablar en lenguas, recepción del Esp. Santo o glosolalia	2.0 %	1.5 %	1.3 %	1.0 %
Velación a ancestros	2.5 %	0.0 %	1.8 %	1.3 %
Espiritismo	2.0 %	2.5 %	0.8 %	1.8 %

**Fuente:** “Encuesta sobre pertenencia, prácticas y creencias religiosas”, diseñada por Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga, y aplicada por el Instituto de Mercadotecnia y Opinión, 2006.

de las técnicas de salud asociadas con la religiosidad oriental, como son: yoga (13.3 % urbano y 10.6 % rural); alineación de chakras o nivelación de energía (9.3 % urbano y 5 % rural). Además de estas prácticas, llama la atención que los altares de muertos, aunque no era una tradición propia de los pobladores de Jalisco, ha ido extendiéndose

dose, pero quizá más por la promoción de tradiciones populares en las escuelas que como una práctica con sentido religioso; es por ello que aunque tienen raíces indígenas, se ve más acogida en el medio urbano (29 %) que en el medio rural (25.8 %).<sup>15</sup> También, aunque no son mayoritarias, las prácticas ligadas a la sensibilidad *new age* no son obligatorias y en su mayoría son de aparición reciente; las que mayor número de seguidores tienen son las de matriz oriental (yoga, lectura del Tarot, *I ching*, o alineación de *chakras*), y por debajo encontramos las prácticas mágicas que ya estaban incorporadas a la religión popular y que hoy día son ofertadas como parte de la mercantilización de servicios neo-esotéricos. Renglón aparte merecen las prácticas relacionadas con los rituales de la mexicanidad, o como Gallinier y Molinié las bautizaron, “neo indígenas”.<sup>16</sup> Estas modalidades rituales están encaminadas a la búsqueda de la cultura ancestral y de nuevas maneras de conexión con la naturaleza y el cosmos mediante ritos shamánicos, temascales, danzas, velaciones, limpieas, e incluso con la práctica de cargar energía en los sitios arqueológicos en las fechas de cambio de estación, principalmente en las celebraciones del equinoccio de primavera, o aquellas mágico-religiosas ligadas con la medicina popular y con los curanderos tradicionales, como son las limpieas y los yerberos. Al respecto, como se puede apreciar en el cuadro 8, estas prácticas no son muy extendidas, pues en conjunto no rebasan ni 10 por ciento, sin embargo, no por ello dejan de ser importantes. Otra nueva modalidad religiosa en Jalisco fue la práctica carismática de “hablar en lenguas” mediante la experiencia de dones

<sup>15</sup> La celebración de los altares de muertos en las escuelas públicas en el contexto de la pluralidad religiosa se ha convertido en una arena conflictiva que cuestiona la laicidad educativa, sobre todo porque al imponerse como tradición popular, no considera las creencias de los testigos de Jehová y los evangélicos, cuyas doctrinas les prohíbe participar de dichas prácticas (cfr. Solís, 2006).

<sup>16</sup> Para estos autores los “*neo indiens*” afirman una identidad paradójica: por un lado reivindican la pureza de la raza y esencializan los rasgos culturales aztecas; y por otro, le inscriben una dimensión planetaria dentro de la Era de Acuario, generando analogías entre las culturas indígenas y los elementos relacionados con la armonía del mundo y los conceptos como energía cósmica (Gallinier y Molinié, 2006:9).

del Espíritu Santo, que fue promovida por los movimientos pentecostales tanto dentro del movimiento carismático católico como en las iglesias evangélicas.

Si comparamos lo que acostumbran practicar los jaliscienses contrastando a la población urbana y rural, podemos observar que las tradiciones católicas siguen siendo más fuertes en el campo que en la ciudad y que las prácticas relacionadas con el *new age* se dan con mayor frecuencia por lo pobladores urbanos. Pero hay que resaltar el hecho de que las prácticas que comúnmente relacionaríamos con las tradiciones indígenas, también se practican con mayor fuerza en la ciudad; este dato permite hipotetizar que estas prácticas, a pesar de tener raigambre ancestral, no aluden a prácticas étnicas o indigenistas, sino más bien a aquellas que son promovidas como saberes mágicos por la oferta esotérica mass mediada, y que tienen su soporte en una red de servicios neo-esotéricos conformada por tiendas esotéricas, estantes en librerías, programas de revista destinados a amas de casa en la programación de televisión y radio, en servicios terapéuticos que van desde la superación personal, el budismo, la esoteria, la magia y el yoga, hasta un sinfín de saberes orientales que se ofrecen para<sup>17</sup> sobrevivir en un mundo donde la incertidumbre es cada vez mayor.<sup>18</sup> Por otro lado, encontramos la corriente del *neo indigenismo* que se refiere a la hibridación de corrientes nativistas o indígenas dentro de un marco *new age*. En esta tendencia se distinguen los movimientos vinculados con la práctica de las danzas de los concheros (expresión sincrética entre el catolicismo y los rituales indígenas, que se mantuvo ligada a los rituales católicos de las peregrinaciones) y con los seguidores de Regina (inspirados en la literatura de Antonio Velasco Piña, donde se da una vertiente *new age* de la mexicanidad), así como con los

<sup>17</sup> Sobre estas tendencias a la neo mexicanidad en Guadalajara puede consultarse a De la Torre (2007).

<sup>18</sup> Sobre este tema se puede consultar a De la Torre y Mora (2002), y De la Torre (2006).

movimientos de la mexicanidad (que reivindican un regreso a los orígenes aztecas).

## Representaciones del cambio religioso

Entre 1996 y 2006 la representación del cambio de religión se polariza entre aquellos que consideran que éste se debe a un asunto de satisfacción (19 %) o decisión personal (19.3 %), y los que lo consideran un “lavado de cerebro” (20.8 %) —ésta es la representación más tosca de la conversión religiosa, que la denigra como un proceso mecánico impuesto a la voluntad del sujeto y por tanto ajeno al derecho de la libertad religiosa—. No deja de sorprender que en el ámbito rural esta representación tenga menos adeptos que en la ciudad (18.2 %), y que se considere en igual proporción que la población urbana que el cambio de religiones es de carácter personal (28.8 %).

*Cuadro 9.* ¿Por qué considera usted que la gente cambia de religión?

<i>¿Por qué considera usted que la gente cambia de religión?</i>	1996	2006	
	<i>Población general</i>	<i>Población urbana</i>	<i>Población rural</i>
Porque su antigua religión no le satisface	8.4 %	19.0 %	10.6 %
Porque les “lavan el cerebro”	14.3 %	20.8 %	18.2 %
Porque les ofrecen beneficios económicos	15.5 %	8.8 %	17.7 %
Porque no conocen su propia religión	42.4 %	28.0 %	22.7 %
Por decisión personal	16.5 %	19.3 %	28.8 %
No sé	1.6 %	3.0 %	0.0 %
No contestó	×	1.3 %	2.0 %

**Fuente:** Datos de 1996 provienen de la “Encuesta sobre diversidad religiosa en Guadalajara”, diseñada por Renée de la Torre, Alma Dorantes, Patricia Fortuny y Cristina Gutiérrez Zúñiga, aplicada por el Centro de Estudios de Opinión de la Universidad de Guadalajara (Fortuny, 1999); los datos de 2006 provienen de la “Encuesta sobre pertenencia, prácticas y creencias religiosas” consistente en la réplica de la cédula de 1996 más otros reactivos adicionales diseñados por Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga, y aplicada por el Instituto de Mercadotecnia y Opinión.

**Cuadro 10.** ¿Qué haría si alguien de su familia cambiara de religión?

<i>¿Qué haría si alguien de su familia cambiara de religión?</i>	1996	2006	
	<i>Población general</i>	<i>Población urbana</i>	<i>Población rural</i>
Ya no lo trataría más	1.6 %	1.8 %	1.5 %
Trataría de convencerlo de que está en un error	33.3 %	19.0 %	17.7 %
Respetaría su decisión	58.9 %	66.3 %	70.2 %
Lo apoyaría	3.5 %	10.0 %	7.6 %
No sé	x	2.3 %	1.5 %
No contestó	2.7 %	0.8 %	1.5 %

**Fuente:** Datos de 1996 provienen de la “Encuesta sobre diversidad religiosa en Guadalajara”, diseñada por Renée de la Torre, Alma Dorantes, Patricia Fortuny y Cristina Gutiérrez Zúñiga, aplicada por el Centro de Estudios de Opinión de la Universidad de Guadalajara (Fortuny, 1999); los datos de 2006 provienen de la “Encuesta sobre pertenencia, prácticas y creencias religiosas” consistente en la réplica de la cédula de 1996 más otros reactivos adicionales diseñados por Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga, y aplicada por el Instituto de Mercadotecnia y Opinión.

Resulta notable el cambio reportado en las respuestas frente a un cambio religioso en la propia familia en el transcurso de una década: la opción “Respetaría su decisión” se incrementa en siete puntos porcentuales en la población urbana, e incluso se muestra prevaeciente en 70.2 por ciento de la población rural; mientras que la opción “Trataría de convencerlo de que está en un error” disminuye en 13 puntos porcentuales, y se muestra inferior en la población rural.

### **Valores y moral sexual: Desinstitucionalización del catolicismo**

Al mismo tiempo que la diversidad religiosa se va aceptando como un hecho, observamos un proceso correlativo de disminución de su importancia en la esfera pública y un debilitamiento de la autoridad

religiosa en materias que se considera competen al ámbito individual. El primer dato a destacar en este sentido es la disminución de la importancia de la formación religiosa en la educación de los niños, que pasa de ser considerada como el valor más importante por 28 por ciento de los encuestados en 1996, a sólo 18.5 por ciento en zona urbana.

Por su parte, cuestionados sobre el lugar donde deben enseñarse los valores más importantes a los niños, observamos cómo la familia, espacio privado por excelencia, es la elegida por cada vez más jaliscienses, pasando de 71.4 por ciento a 86.5 por ciento en 10 años. Resulta notable que no es la escuela (6 %), ni la iglesia o comunidad religiosa, la que percibe como el lugar primordial de los valores, ni en 1996 (15.7 %) y menos aún en 2006 (4.8 %). En el ámbito urbano esta opción es más importante, con 12.6 por ciento.

*Cuadro 11. ¿Qué valores considera que son más importantes en la formación de los niños?*

<i>¿Qué valores considera que son más importantes en la formación de los niños?</i>	1996	2006	
	<i>Población general</i>	<i>Población urbana</i>	<i>Población rural</i>
Amor a México y respeto por sus leyes	14.0 %	17.8 %	13.1 %
Formación religiosa	28.0 %	18.5 %	14.6 %
Amor a la naturaleza y armonía interior	16.0 %	18.8 %	18.2 %
Amor al prójimo	29.0 %	23.5 %	28.3 %
La pureza y la decencia	12.0 %	21.5 %	25.8 %
No contestó	1.0 %	x	x

**Fuente:** Datos de 1996 provienen de la “Encuesta sobre diversidad religiosa en Guadalajara”, diseñada por Renée de la Torre, Alma Dorantes, Patricia Fortuny y Cristina Gutiérrez Zúñiga, aplicada por el Centro de Estudios de Opinión de la Universidad de Guadalajara (Fortuny, 1999); los datos de 2006 provienen de la “Encuesta sobre pertenencia, prácticas y creencias religiosas” consistente en la réplica de la cédula de 1996 más otros reactivos adicionales diseñados por Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga, y aplicada por el Instituto de Mercadotecnia y Opinión.

De diversas maneras puede observarse cómo a la par del proceso de diversificación religiosa, existe evidencia de una creciente distancia entre las orientaciones doctrinales de las distintas instituciones eclesíásticas y las posiciones de sus fieles en materia moral. El comparativo de los resultados de las encuestas nos confirma este fenómeno de individuación religiosa y creciente distancia frente a las directrices eclesiales de franca condena a diversas prácticas relativas a la vida sexual. Prácticas como el uso de métodos anticonceptivos y el divorcio han sido enfrentadas de distinta manera por las diversas iglesias cristianas, e incluso existen distintas posiciones entre los propios pastores católicos. Sin embargo, la práctica del aborto ha sido considerada como opuesta al principio de defensa de la vida por todas las iglesias y en particular por la católica. Este reactivo es un buen ejem-

*Cuadro 12. ¿En dónde considera usted que deben enseñarse estos valores?*

<i>¿En dónde considera usted que deben enseñarse estos valores?</i>	<i>1996</i>	<i>2006</i>	
	<i>Población general</i>	<i>Población urbana</i>	<i>Población rural</i>
La escuela	5.7 %	6.0 %	6.1 %
La familia	71.4 %	86.5 %	80.3 %
La Iglesia o comunidad religiosa	15.7 %	4.8 %	12.6 %
Instituciones de gobierno	0.0 %	0.8 %	0.5 %
Los medios masivos	1.4 %	×	×
Otros	2.9 %	1.0 %	0.5 %
No contestó	2.9 %	1.0 %	0.0 %

**Fuente:** Datos de 1996 provienen de la “Encuesta sobre diversidad religiosa en Guadalajara”, diseñada por Renée de la Torre, Alma Dorantes, Patricia Fortuny y Cristina Gutiérrez Zúñiga, aplicada por el Centro de Estudios de Opinión de la Universidad de Guadalajara (Fortuny, 1999); los datos de 2006 provienen de la “Encuesta sobre pertenencia, prácticas y creencias religiosas” consistente en la réplica de la cédula de 1996 más otros reactivos adicionales diseñados por Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga, y aplicada por el Instituto de Mercadotecnia y Opinión.



plo para señalar el cambio en el lugar de la autoridad eclesiástica en las opiniones y eventuales decisiones de sus fieles: mientras la aprobación de esta práctica se eleva en más de 10 puntos porcentuales en 10 años, su oposición disminuye en 20 puntos porcentuales. Por su parte, el crecimiento en la aceptación del divorcio es de 14 puntos porcentuales, con 55.3 por ciento en el ámbito urbano, y 34.3 por

*Cuadro 13. Opinión sobre prácticas relativas a la moral sexual*

<i>¿Podría mencionar usted si está o no de acuerdo con las siguientes prácticas?</i>	1996	2006	
	<i>Población general</i>	<i>Población urbana</i>	<i>Población rural</i>
Divorcio			
Sí	35.3 %	55.3 %	34.3 %
No	42.4 %	28.5 %	37.4 %
Depende	21.2 %	15.3 %	27.8 %
No contestó	1.1 %	1.0 %	0.5 %
Los métodos anticonceptivos			
Sí	57.1 %	72.8 %	61.6 %
No	30.6 %	21.5 %	31.3 %
Depende	10.2 %	5.0 %	6.1 %
No contestó	2.1 %	0.8 %	1.0 %
Aborto			
Sí	8.2 %	19.0 %	7.1 %
No	81.0 %	61.8 %	85.4 %
Depende	9.6 %	18.5 %	7.1 %
No contestó	1.2 %	0.8 %	0.5 %

**Fuente:** Datos de 1996 provienen de la “Encuesta sobre diversidad religiosa en Guadalajara”, diseñada por Renée de la Torre, Alma Dorantes, Patricia Fortuny y Cristina Gutiérrez Zúñiga, aplicada por el Centro de Estudios de Opinión de la Universidad de Guadalajara (Fortuny, 1999); los datos de 2006 provienen de la “Encuesta sobre pertenencia, prácticas y creencias religiosas” consistente en la réplica de la cédula de 1996 más otros reactivos adicionales diseñados por Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga, y aplicada por el Instituto de Mercadotecnia y Opinión.

ciento en el rural; de igual manera, los métodos anticonceptivos incrementan su aceptación en 15 puntos, y son aceptados por 61.6 por ciento de la población rural.

Así mismo, tanto en esta como en las otras prácticas incluidas crece la preferencia por una postura indefinida, expresada en el “No sé” o “Depende”, lo que significa que más allá de la aplicación de un principio inalienable o dogmático claramente expresado por la institución eclesial, la posición del encuestado se encuentra irresuelta o abierta a su consideración personal en el momento que sea necesario. Esta transformación revela no sólo una disminución de la hegemonía católica en el espacio público, sino un proceso de individuación en el cual las diversas instituciones religiosas pierden autoridad en la definición de las cuestiones consideradas crecientemente como privadas, y efectivamente gestionadas por los propios individuos, con un nivel de certeza dogmático cada vez menor.

## Conclusiones

Los cambios en materia religiosa no ocurren en Jalisco en términos de cambio de adscripción creyente, o mejor dicho ocurren con muy baja intensidad, pues la mayoría de los jaliscienses siguen siendo católicos, puesto que son muy pocos los que optan por cambiar a otra religión, o quienes deciden no pertenecer a religión alguna. Es un hecho que los creyentes jaliscienses están por lo general adscritos a una religión, y poco se parecen a los ingleses o chilenos, en los que cada vez más se aprecia el fenómeno de “creyentes sin religión” (*believers without religion*);<sup>19</sup> o a los españoles, que acentúan el fenómeno

<sup>19</sup> Por ejemplo, en Santiago de Chile un sexta parte del total de la población se declara como *creyente sin religión* (Parker, 2001), y en Inglaterra sólo 14.4 por ciento de la población afirma estar adherido a una iglesia cristiana. Sin embargo, 71 por ciento de los encuestados declaró creer en Dios y la mitad se define a sí misma como persona religiosa y acostumbra a orar, meditar o a practicar la contemplación (Davis, 1996).

del indiferentismo religioso, o como lo denominó Mardones, de “la pertenencia sin creencias” (*belonging without believing*).<sup>20</sup> Más bien, como demostramos en este ensayo, los jaliscienses responden al modelo de “católico a mi manera”. La religión católica de los jaliscienses, parafraseando el título del libro de Hervieu Léger (2004), se asemeja cada vez más al modelo del peregrino (en cuanto buscador espiritual) que al modelo del converso.

En los años noventa De la Torre y Gutiérrez Zúñiga señalaban que los jaliscienses, a pesar de que mantienen su pertenencia formal al catolicismo, son itinerantes en sus nuevos procesos de identificación creyente. En las reflexiones se señalaba que este proceso estaba asociado con la desinstitucionalización y la subjetivación de las creencias y prácticas religiosas a través del uso de técnicas variadas de perfeccionamiento interior, entre las que se pueden nombrar la meditación, el contacto con los ángeles, sesiones de tipo espiritista, técnicas de sanación mediante el manejo de energías, plantas, o saberes mágico-esotéricos; o mediante consumos alternativos (Gutiérrez, 1996). La religiosidad “a la carta” es cada vez más evidente y está día a día más presente en los hábitos y consumos cotidianos de los pobladores de la región. Ello también implica que la oferta de servicios neo-esotéricos es cada vez más abrumadora y está presente en diferentes lugares: tiendas esotéricas, estantes de librerías, en los consejos femeninos en los programas de televisión y radio, en los servicios terapéuticos que van desde la superación personal al budismo, la esotería, la magia, el yoga y a un sinnúmero de saberes orientales que se ofrecen para sortear un mundo donde la incertidumbre es cada vez mayor. Hasta aquí se abría la pregunta: ¿adónde van estas religiosidades?, ¿serán capaces de perdurar o desaparecerán al ritmo de las modas mediáticas? Lo que sí podemos afirmar es que la tendencia se mantiene en la década estudiada en las siguientes dimensiones: individualización de los imaginarios trascendentales, y de los marcos

<sup>20</sup> Tomado de la conferencia dictada por José María Mardones, “La religión en Europa: ¿Excepción o proceso a seguir?”, Lagos de Moreno, 27 de mayo de 2005.

que rigen la moral sexual, desinstitucionalización en el aspecto ritual y de transmisión de valores, y sacralización de espacios, prácticas y creencias seculares.

Hemos visto que esta modalidad desinstitucionalizada e individualizada tiene también repercusiones en las nuevas formas de practicar y de generar rituales religiosos, que son cada vez más heterodoxos y se ajustan a las nuevas necesidades de los creyentes, sea en los espacios tradicionales (como son los santuarios tradicionales) o consagrando espacios seculares, más efímeros y cercanos a la vida cotidiana, o creando nuevos territorios consagrados para ritualizar las creencias mágico-esotéricas de los jaliscienses.

Vemos también una disminución gradual en la valoración de la normatividad de las instituciones religiosas en cuestiones tan vitales como la educación y la moral sexual, en áreas crecientemente consideradas como propias del ámbito de lo privado, lo familiar y lo individual. Puede observarse cómo la diversificación de la pertenencia religiosa se convierte en una realidad cotidiana que está cambiando las representaciones de las propias sociedades locales y da cabida a su pluralización y a actitudes de mayor tolerancia y apertura a la pluralidad de credos religiosos.

Habría que estar atentos, por un lado, a la recomposición de las tradiciones religiosas de Jalisco y, por otro, a la fuerza de la innovación de las creencias y rituales “a mi manera”, que en un futuro pueden ser capaces de desplazar las tradiciones católicas y de conformar novedosas comunidades emocionales al margen de su institución.

No podemos dejar fuera una reflexión crítica sobre los contrastes que nos permitieron advertir la introducción de nuevas preguntas en el cuestionario del 2006, pues si bien en 1996 quisimos identificar clústers que nos permitieran encasillar a los creyentes en matrices bien identificadas, con la finalidad de apreciar coherencias entre los modos de practicar y creer (cfr. De la Torre, 1997; y Gutiérrez Zúñiga, 1997), en la encuesta del 2006 pudimos corroborar una fuerte tendencia a la adopción selectiva y flexible de imaginarios y prác-

ticas religiosas heterodoxas. El diseño del cuestionario en opciones múltiples, que parecían reiterativas al estudio, resultó adecuado para evidenciar la intensa transversalidad entre la religiosidad popular y la adopción de creencias y prácticas difundidas por fuentes alternas y ajenas a la tradición católica. Los reactivos adicionales de la encuesta del 2006 ofrecieron un formato no excluyente al preguntar por prácticas o creencias en forma independiente, lo que incrementó la incidencia de respuestas “heterodoxas” y nos prefiguró un marco de representaciones eclécticas lejano a la coherencia lógica con que los especialistas sociales y religiosos hemos pretendido representarnos al creyente.

Un mismo individuo puede creer a la vez en la Santísima Trinidad y en la reencarnación. Participar en una peregrinación mariana y en un ritual de equinoccio. Creer en santos milagrosos y en nahuales o en la existencia de extraterrestres. Creer en el cielo y el infierno y no estar en desacuerdo con el aborto. Somos conscientes de que un reto a futuro será trazar trayectorias individuales para poder dar cuenta de cómo se conforman los menús individuales creyentes. Nos queda la tarea de ensayar nuevas estrategias para identificar perfiles socio-económicos y tendencias sociales de las manera de creer y practicar la religión: ¿lo hacen igual los jóvenes que los adultos?, ¿las mujeres que los hombres?, ¿los de mayor instrucción educativa que el resto?

### *Bibliografía*

- Bauberot, Jean, 1997, “El protestantismo”, en Jean Delumeau (ed), *El hecho religioso. Una enciclopedia de las religiones hoy*, México, Siglo XXI Editores.
- Bastian, Jean Pierre, 1997, *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología social en la modernidad periférica*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Campiche, Roland, 1991, “De la pertenencia a la identificación religiosa. El paradigma de la individualización de la religión hoy en

- día”, *Religiones Latinoamericanas*, México, núm. 1, enero-junio, pp. 73-85.
- Campiche, Roland *et al.*, 1992, *Croire en Suisse (s)*, Lausanne, L’Age d’homme.
- Davie, Grace, 1996, “Croire sans appartenir: le cas britannique”, en Grace Davie y Danièle Hervieu-Leger, editores, *Identités religieuses en Europe*, París, La Découverte, pp. 175-194.
- De la Torre, Renée, 1995, *Los hijos de La Luz. Discurso, identidad y poder en La Luz del Mundo*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara/ITESO/CIESAS.
- De la Torre, Renée, 1999, “El catolicismo: ¿Un templo en el que habitan muchos dioses?”, en Patricia Fortuny, coord., *Creyentes y creencias en Guadalajara*, México, CIESAS/Conaculta/INAH.
- De la Torre, Renée, 2001, “Religiosidades populares como anclajes locales de los imaginarios globales”, *Metapolítica*, México, vol. 5, enero-marzo, pp. 98-117.
- De la Torre, Renée, 2002, “La antropología en los estudios sobre el fenómeno religioso en Jalisco”, *Revista Estudios del Hombre*, Guadalajara, núms. 13-14, agosto, pp. 165-188.
- De la Torre, Renée, 2006, “Circuitos *mass* mediados de la oferta neo esotérica: el *new age* y la neo magia popular en Guadalajara”, *Revista Alteridades*, México, año 16, núm. 32, pp. 27-39.
- De la Torre, Renée, 2007, “Alcances translocales de cultos ancestrales: El caso de las danzas rituales aztecas”, *Revista Cultura y Religión*, revista electrónica, vol. I, <[http://www.revistaculturayreligion.cl/articulos\\_vol1\\_num1\\_marzo\\_2007.htm](http://www.revistaculturayreligion.cl/articulos_vol1_num1_marzo_2007.htm)>.
- De la Torre, Renée y José Manuel Mora, 2002, “Itinerarios creyentes del consumo neo esotérico”, *Revista Comunicación y Sociedad*, Guadalajara, núm. 39, enero-junio, pp. 113-144. Consultado en junio, 2007.
- De la Torre, Renée y Cristina Gutiérrez Zúñiga, 2005, “La lógica del mercado y la lógica de la creencia en la creación de mercancías simbólicas”, *Revista Desacatos. Mercado y religión contemporánea*, México, núm. 18, pp. 53-70.

- Dorantes, Alma, 2004, “La llegada del evangelio protestante”, en Patricia Fortuny, coord., *Los “otros” hermanos. Minorías religiosas protestantes en Jalisco*, Secretaría de Cultura/Gobierno del estado de Jalisco, pp. 41-83.
- Fortuny, Patricia, 1999, coord., *Creyentes y creencias en Guadalajara*, México, CIESAS/Conaculta/INAH.
- Fortuny, Patricia, 2002, “Diversidad y especificidad de los protestantes”, *Revista Alteridades*, México, núm. 32, pp. 75-92.
- Galinier, Jacques y Antoinette Molinié, 2006, *Les néo-indiens. Une religion du III<sup>e</sup> Millénaire*, París, Odile Jacob.
- Garma, Carlos, 2004, *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la ciudad de México*, México, Universidad Autónoma Metropolitana/Plaza y Valdés.
- Gutiérrez Zúñiga, Cristina, 1996, *Nuevos movimientos religiosos*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco.
- Gutiérrez Zúñiga, Cristina, 1999, “Heterogeneidades religiosas. Las salidas de la institución”, en Patricia Fortuny, coord., *Creyentes y creencias en Guadalajara*, México, CIESAS/Conaculta/INAH.
- Hervieu-Léger, Danièle, 2004, *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*, México, Ediciones del Helénico.
- Hervieu-Léger, Danièle, 1993, *La religion pour mémoire*, París, Le Cerf.
- Inglehart, Ronald *et al.*, 1990, *World Values Survey 1981-1983. Computer File and Codebook*, Ann Arbor, Inter-University Consortium for Political and Social Research.
- Inglehart, Ronald, Miguel Basáñez, Jaime Díez-Medrano, Loek Halman y Ruud Luijkx, 2004, editores, *Human Beliefs and Values. A Cross-Cultural Sourcebook Based on the 1999-2002 Values Surveys*, México, Siglo XXI Editores.
- Lemieux, Raymond *et al.*, 1983, “De la modernité des croyances. Continuités et ruptures dans l’imaginaire religieux”, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, año 38, núm. 81, enero-marzo, pp. 91-116.
- Mardones, José María, 1994, *Para comprender las nuevas formas de la religión. La reconfiguración postcristiana de la religión*, Estella, Editorial Verbo Divino.

- Martin, David, 1990, *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*, Oxford, Reino Unido, Basil Blackwell.
- Mora Rosas, Manuel 2002, *Oferta esotérica en Guadalajara: Una visión sociosemiótica*, Guadalajara, Departamento de Estudios de la Comunicación Social.
- Parker, Cristian, 2001, “Las nuevas formas de la religión en la sociedad globalizada: Un desafío a la interpretación sociológica”, ponencia, 26th Conference of the International Society for the Sociology of Religion”, Ixtapan de la Sal, (mimeografiado).
- Rivera Carrera, Norberto, 2000, “Instrucción pastoral sobre *new age*”, en Elio Masferrer (comp.), *Sectas o iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*, Bogotá, Plaza y Valdés, Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones, 2000.
- Solís Domínguez, Daniel, 2006, *La escuela pública frente a las iglesias. Relaciones entre práctica escolar y práctica religiosa: identidad, normas y valores en dos colonias populares de Guadalajara*, tesis, Guadalajara, CIESAS-Occidente.
- X censo general de población y vivienda 1980*, México, INEGI.
- XI censo general de población y vivienda 1990*, Aguascalientes, INEGI.
- XII censo general de población y vivienda 2000*, Aguascalientes, INEGI.
- <http://es.wikipedia.org/wiki/Karma>, consultado el 27 de abril del 2007.



PARTE II  
Conversión y pluralización



# De la Argentina católica a la Argentina diversa: De los catolicismos a la diversidad religiosa

*Fortunato Mallimaci*

## *Introducción*

Los últimos años hemos visto crecer una literatura en historia y sociología que vuelve a retomar –revisitar– el vínculo entre sociedad, religión y cultura. Ciertas ideas dominantes sobre la relación entre grupos religiosos, Estado y sociedad ya no dan cuenta de lo que hoy vivimos. Tradiciones y modernidades, comunitarismos e individuaciones, homogeneidades y diversidades, memorias e historias no son procesos antagónicos, sino forman parte de las modernidades “concretas”. Debemos reconocer secularizaciones presentes en el espacio socio-cultural con sus múltiples racionalidades y promesas y laicidades presentes en el entramado socio-institucional en vínculos históricos –es decir, con avances, retrocesos, a la defensiva o la ofensiva– entre Estado, sociedad política, mercado e instituciones religiosas. Estructuras sociales que influyen en lo religioso y creencias religiosas que se articulan con éticas políticas, económicas, artísticas, de género, etcétera.

Así, al mencionar la modernidad religiosa actual se habla de la excepcionalidad de alguna experiencia histórica. Excepción que supone que hay un camino pre-determinado, una única dirección a seguir y una previsibilidad en los hechos sociales, y los que no lo siguen o lo cumplen son “bárbaros” o “atrasados” o “avanzados”. Debemos abandonar ese paradigma que nos impide comprender sociedades concretas, diversas, y las múltiples causalidades e imaginarios que la recrean.

Sucede lo mismo con la categoría secularización. No podemos negar el profundo proceso de recomposición religiosa en las modernidades, pero esto no significa que las creencias e instituciones religiosas pierdan paulatinamente cada vez más significado social y estén llamadas a desaparecer. ¿Cómo dar cuenta del doble proceso de, por un lado, pérdida (institucional o de impacto) y, por otro, de nuevas presencias y recomposiciones públicas, sociales y simbólicas de lo religioso? Además, ¿cómo analizar las transferencias y legitimidades y/o antagonismos y deslegitimidades mutuas, es decir para ambos lados, entre los espacios político y religioso quebrando la dupla público-privado que hegemonizó por décadas el pensamiento de las ciencias sociales?

En nuestras sociedades vivimos procesos de globalización (mercado-mundo) y de individuación al interior de Estados-nación en los cuales las personas –varones y mujeres– no son pasivas ni inertes ni manipulados, sino que se transforman en actores, constructores, “gambeteadores” de sus propias biografías e identidades. Arman y recomponen creencias, vínculos, instituciones y redes sociales e informáticas en trayectorias complejas y diversas tanto a nivel nacional como transnacional (Mallimaci, 2007). Se acentúa el proceso de diferenciación, fragmentación e individuación según Estados nacionales, contextos y clases sociales donde la individuación de la abundancia convive con la individuación de la precariedad y vulnerabilidad. Por eso “las categorías sociales de la sociedad industrial fijadas en el plano nacional se disuelven o se transforman culturalmente. Se convierten en ‘categorías zombies’, que han muerto pero siguen vivas” (Beck, 2001:241).

El espacio “privado” (el del hogar, la casa, la familia, el templo, la mujer, lo sexual, lo enfermo) que la primera modernidad capitalista había creado para diferenciarlo del espacio público (el de la política, del Estado, el mercado, la fábrica, la calle, el varón, los “sanos”) ha estallado en miles de pedazos. Hoy asistimos a la “desprivatización” de lo social, sexual, de la vida cotidiana, etcétera. Así como no hay un “modelo único” de familia tampoco lo hay de sexualidad, política

o religión. Aquellos que eran admitidos y tolerados con sus prácticas en la “intimidad de lo privado” hoy adquieren unos, reclaman otras, nuevos derechos de ciudadanía. El espacio público se llena así de múltiples voces (desocupados, mujeres, movimientos sociales, grupos minoritarios, homosexuales, gays y lesbianas, travestis, transexuales, víctimas de todo tipo de vejación, comunidades religiosas, discriminados, protestas de la individuación urbana y rural) que reclaman tanto igualdad y redistribución social como reconocimientos múltiples a nivel cultural y simbólico. Una autora (Benhabib, 2006:97) señala que las reivindicaciones por el reconocimiento de la diferencia grupal se han vuelto notorias en el período reciente, por momentos incluso eclipsando las reivindicaciones por la igualdad social. La autora concluye sobre “la interdependencia entre las reivindicaciones por el reconocimiento y la redistribución en la política actual”. La actual sociedad mediática –que debe vivir de nuevas y continuas puestas en escena– brinda oportunidades desiguales según capitales económicos y sociales adquiridos y abre nuevos espacios de lucha para permitir amplificar nuevas voces. Claro que al buscar ese nuevo espacio público, “otros” detentores de capitales simbólicos autorizados se ven “obligados” a criticarlos, responderles, estigmatizarlos y a ejercer todo tipo de violencia simbólica. El conflicto entre religiones es uno más en estas luchas por el poder de nominar.

Hay otro proceso complementario desde el mercado que si bien impacta de manera desigual según Estados, religiones, contextos y resistencias, no podemos dejar de lado. Desregular, privatizar y ajustes permanentes son las características centrales del actual predominio del capital financiero en su intento de hegemonizar el mercado-mundo con sus desastrosas consecuencias en el crecimiento de la pobreza y vulnerabilidad a escala mundial. Es lo que algunos autores han llamado “el paso de una sociedad de productores a otra de consumidores”, de una modernidad sólida a una líquida que condiciona y diseña las vidas de los sujetos centrándose en sus particularidades como consumidores donde “las tareas de transformación y retransformación del capital y del trabajo en mercancía sufrieron

simultáneamente un proceso de profunda, sostenida y en apariencia irreversible –aunque incompleta– *desregulación y privatización*” (Bauman, 2007:20).

Y por último, cuando uno hoy investiga desde la lógica de los actores, lo religioso “desborda” cualquier definición previa, el campo religioso se “ensancha” y los límites se extienden a otras dimensiones de la vida social, que a priori no son consideradas –según las teorías sociales dominantes– como relevantes de lo religioso. Lo religioso no es sólo lo instituido y ni la actividad sólo de especialistas o instituciones religiosas. Lo religioso desborda hoy –¿como ayer?– las religiones. El vínculo de lo religioso con lo político, lo educativo, lo ético, lo social, lo simbólico, lo imaginario, lo institucional tanto con el Estado como con la sociedad civil, en la vida pública como privada, está en continua ebullición. Las múltiples modernidades producen también sus propias modernidades religiosas.

Lo que hoy vemos como nuevos vínculos estrechos entre lo político y lo religioso ¿es un fenómeno reciente o es la utilización de otras categorías epistemológicas que nos permiten descubrir fenómenos de larga data que hasta ayer ignorábamos o no teníamos en cuenta? Analizar continuidades, rupturas e innovaciones significa tener una mirada de largo plazo y no dejar llevarse por las “modas” y “poderes hegemónicos” del mercado de bienes académicos. Como nos recuerda un maestro de la sospecha como es Pierre Bourdieu (2008), es tarea también del investigador combatir los mecanismos de dominación simbólica, incluso aquellos construidos en la actividad académica. Actividad que no está exenta de lucha de poderes, de políticas de reclutamiento y selección que llevan –en algunos casos– a la exclusión de los adversarios entre los “homo academicus”. De allí que la reflexión social sea reconstruida por el investigador, recompuesta por los creyentes, transformada en la interacción (por eso es fundamental una doble hermenéutica a tener en cuenta: la del actor y la del investigador) y que debe ser comprendida y evaluada en cada momento histórico y sociológico a partir de compromisos y distanciamientos.

## *La reestructuración del mapa religioso*

Para este trabajo tendremos en cuenta dos maneras de presentación en la sociedad argentina de un posible análisis de lo que llamamos “el campo religioso ampliado” donde los diversos actores luchan y compiten a todo nivel –en el espacio público como privado, en la sociedad política como en la civil, en lo social como en lo simbólico– por la definición “legítima y verdadera” de lo que es religioso. Por un lado lo instituido y por otro las creencias de los creyentes recordando que separamos algo donde la acción vincula uno a otro, donde producción y reproducción están en los dos niveles, como los individuos a la estructura, el habla al lenguaje en lo que magistralmente Giddens (1997) llamó la “dualidad de la estructura en una interacción social”.

## **Las religiones instituidas y de expresión pública**

Hacemos referencia a las prácticas religiosas cuyas mediaciones se expresan en grupos u organizaciones con diversos actores, especialistas unos y consumidores/creadores otros, que aparecen como tales formando parte del campo religioso instituido donde los conflictos con el Estado, la sociedad, entre ellos y al interior de los grupos son permanentes aunque se expresan de diferentes modos según el tipo dominante de esa relación.

Una primera y fundamental constatación. Vivimos en Argentina un profundo cambio del campo religioso donde el monopolio católico creado, consolidado y desarrollado desde 1930 hasta los ochenta se ha quebrado. Identidad argentina, a nivel de amplios sectores populares (por ejemplo), ya no es más sinónimo de identidad católica (Mallimaci, 1994, 1995). Producto de transformaciones culturales, religiosas, militares y políticas y por el surgimiento de la “disidencia evangélica” en los espacios públicos, en especial la pentecostal.

Éste es uno de los principales elementos a tener en cuenta a la hora de analizar la actual situación. La regulación católica deja de ser la única privilegiada en la relación Estado-sociedad-grupos religiosos surgiendo nuevos actores que diversifican sus pertenencias produciéndose nuevas competencias en un mercado de bienes simbólicos cada vez más desregulado. El intento de la Mesa del Diálogo Argentino liderado por la iglesia Católica y el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) para reunir a todos los actores relevantes de la sociedad argentina ante la crisis terminal de fines de 2001 y comienzos de 2002, como luego el conflicto entre el gobierno-sectores agroexportadores de 2008 con un nuevo intento de la iglesia Católica de ser “mediadora oficial y legítima”, no pudo realizarse como en décadas anteriores. Más allá de que haya un Estado débil, desregulado y privatizado, no hay actor en la sociedad argentina que tenga hoy la capacidad de representar y disciplinar el conjunto.

A nivel estatal y societal se vienen expresando cambios en leyes, costumbres y reglamentaciones. La última reforma constitucional de 1994 eliminó la cláusula por la cual el presidente debía ser católico y al mismo tiempo mantuvo el artículo 2 de la Constitución Argentina que dice: “El gobierno federal sostiene el culto católico, apostólico, romano”.<sup>1</sup> El crecimiento de la “disidencia” ha significado especialmente en los primeros años del restablecimiento de la democracia que grupos anti-cultos y anti-sectas presionen a la clase política, al parlamento y en los medios para “detener la invasión de las sectas que destruyen la identidad nacional” o “prohibir las sectas peligrosas” o “alertar sobre el lavado de cerebro” (Frigerio, 1993).

No debemos olvidar que el Estado argentino, a diferencia de otros países democráticos, financia las autoridades del culto católico. Es

<sup>1</sup> Amplios comentarios sobre la reforma, en especial a lo relativo a la relación Estado e iglesia Católica desde el surgimiento del Estado-Nación a la actualidad, en Mignone (1994). Coincido ampliamente con el autor que solicita la disolución de la Secretaría de Culto y la supresión del Fichero Nacional de Cultos no Católicos por atentar contra la libertad religiosa y el pluralismo.



decir, una parte del dinero de los impuestos subvenciona al proselitismo de los especialistas religiosos. Esto implica el pago de un sueldo –igual al de un juez de primera instancia– a todos los obispos en actividad y retirados, para los sacerdotes de las áreas de frontera (defienden “a la Patria”) y para los sacerdotes jubilados, y becas para todos los futuros sacerdotes católicos argentinos. Y esto no viene “de toda la vida”, sino que se hizo ley con un decreto del dictador Videla de asignación mensual a dignatarios católicos (*Ley 21.950* firmada en 1979 junto a Martínez de Hoz), *Ley 22161* de 1980 sobre asignación mensual a curas párrocos de frontera y la *Ley 22.950* de octubre de 1983 firmada por el dictador Bignone a fin de apoyar el “sostenimiento para la formación (sólo) del clero de nacionalidad argentina”. Por otro lado, el Estado paga los pasajes aéreos de los obispos católicos cuando viajan al exterior. Además, y esto es central como parte del control social y del disciplinamiento de las creencias, la dictadura, con la *Ley 21745* de 1978, crea el Fichero (sic) Nacional de Cultos no Católicos. Este fichero “clasifica” a los “otros”, a los “diferentes”, pues se hace para todos los cultos menos el católico, que no debe registrarse.

Estos decretos formaron parte de las “relaciones carnales” con la dictadura pero que ningún gobierno democrático hasta la fecha ha eliminado. Más aún, la década menemista amplió estos subsidios con dinero proveniente de los famosos y tristes ATN (Aportes del Tesoro Nacional) que se hicieron en un toma y daca de favores escandalosos.

El poder de la institución católica en Argentina es hoy más socio-político que religioso. Aquello que pierde como institución religiosa con posturas de reafirmación identitaria católica, lo recupera con una mayor presencia en el espacio de las políticas sociales y la mediación en conflictos locales. Construcción de un catolicismo como cemento de la argentinidad desde tanto tiempo –y por ende aparece “naturalizado”– que impide a los poderes democráticos avanzar en la autonomía con el poder católico y a la institución eclesial pensarse fuera de ese poder estatal. Para esto se hace necesario proclamar un Estado

cada vez más democrático y laico, autónomo de los poderes económicos y religiosos que favorezca una mejor distribución de la riqueza, amplíe derechos, la libertad de conciencia, la libertad religiosa y evite que ningún culto se arroge en el espacio público e institucional privilegios o se represente como la voz de la totalidad.

A nivel institucional dos son los principales mundos en disputa, aunque con poderes, medios, estructuras y apoyos diferenciados. Nos referimos al campo católico y al campo evangélico, cruzados ambos por experiencias sociológicas de tipo “iglesia, secta y místicas” y con múltiples vasos comunicantes.

### *El campo católico*

El mundo católico sigue siendo ampliamente mayoritario en nuestro país. No sólo por su presencia institucional en personal y movimientos religiosos sino también por su presencia cultural, comunicacional, educativa, política, económica, social y simbólica a lo largo y ancho de todo el país.<sup>2</sup> La presencia católica en la sociedad no está exenta de ambivalencia y de contradicciones, aspectos ligados a una religión de larga difusión, que permea los sectores de la vida social, caracterizada por una gran dotación de estructura y de instituciones, a la búsqueda continuamente de posiciones de fuerza para desarrollar su misión religiosa, catolicismo que nutre gran parte de la religiosidad popular de nuestro país (Ameigeiras, 2000).

Iglesia católica que más allá de sus crisis y competencias sigue siendo una institución de poder, con alta presencia social e influencia cultural en la sociedad argentina. La institución católica romanizada

<sup>2</sup> De referencia para los estudios comparativos. Existen actualmente 70 circunscripciones eclesíásticas, 108 obispos, 5 648 sacerdotes, 9 113 religiosas, 2 674 parroquias, 8 742 iglesias y capillas, 100 radioemisoras eclesiales, 10 universidades católicas, 32 editoriales. A estos datos debemos agregar los miles de alumnos en escuelas parroquiales y colegios católicos a nivel de jardín de infantes, primario y secundario (*Guía eclesíastica argentina*, 2000).

en sus formas y contenidos desde el primer golpe cívico-militar-religioso de 1930 y con una población inmigrante católica mayoritariamente proveniente de Italia, tiene comportamientos equivalentes. Un autor (Garelli, 1991) afirma:

La religión católica parece todavía manifestar una insospechada vitalidad, una fuerte capacidad de sostenerse, gracias a la cual ella cumple una importante función de equilibrio en la dinámica social. Con esta afirmación no se quiere negar que Italia esté atravesada por el fenómeno de la secularización, que varias esferas sociales se sustraen del influjo de la religión, que existe un proceso de laicización de la conciencia.

Y finaliza diciendo: “la religión católica en Italia no parece estar yendo por la vía de la declinación y no parece confinada a las márgenes del sistema social”.

El campo católico vive –a su manera– el actual proceso de reestructuraciones con profundas divisiones y conflictos en su interior. Investigar el catolicismo es analizar el conflicto al interior de un consenso construido e historizado donde las relaciones interior-exterior son constantes. La identidad, rol, memoria y quehacer cotidiano a desempeñar en el siglo XXI es el telón de fondo de las principales disputas y autocomprensiones. El crecimiento de la pobreza y la exclusión social lo vuelve a mostrar activo apareciendo como una de las principales instituciones con críticas públicas al actual modelo neoliberal de ajuste.

El catolicismo integral (romano, social, masivo, que penetra todos los espacios, dogmático con su estrategia de “cristianizar la sociedad” con sus diversos proyectos de humanismo integral, desarrollo integral, liberación integral, militarismo integral, comunitarismo integral y evangelización integral) que durante décadas monopolizó el espacio eclesial privilegiando la relación con el Estado y las clases dirigentes empresariales, militares y sindicales, recreando un proceso de militarización y catolización de largo plazo, hoy se ve jaqueado por dos procesos con características más o menos “sectarias” según los grupos.

Por un lado las comunidades emocionales con su relación ambigua respecto a la modernidad –crítica de ciertos aspectos “morales” y funcionales del mercado desregulador con la primacía del individuo– (donde la Renovación Carismática es su principal expresión, pero no la única dado una amplia gama de “sacerdotes sanadores” y experiencias de emoción) y que hoy aparecen “compitiendo por los fieles” con los grupos pentecostales tanto a niveles medios como populares.

Además, coexisten, por otro, con las múltiples redes de experiencias católicas ligadas e insertas en sectores populares discriminados y vulnerables que mantienen posturas críticas frente al Estado y el modelo neoliberal planteando un catolicismo flexible en la identidad y dogmas e intransigente en la defensa de derechos humanos y sociales. Su lugar privilegiado es la sociedad civil, tanto nacional como internacional, aunque, al igual que el resto del catolicismo, mantiene vínculos con sectores estatales. Centros de estudio, ONG, redes varias, comunidades de base y publicaciones diversas nutren a este tipo de catolicismo.

Tenemos así tres lógicas que recorren el movimiento católico: catolicismo de certezas, catolicismo de emociones, y catolicismo de la diversidad, donde cada uno tiene su propia comprensión de lo religioso, la modernidad, el individuo, lo social, lo vivencial, lo organizativo conviviendo con experiencias varias de religiosidad masiva y popular.

Proceso acompañado los últimos años por un resurgimiento de pequeños grupos católicos “dogmáticos y conservadores”, “nacionalistas” unos, “militaristas” otros, “intolerantes” todos, que rechazan el actual proceso de pluralismo y democratización societal por sentir amenazada su “identidad católica y argentina”.

## **Presencia multiforme católica en una sociedad empobrecida**

La prensa escrita, radial o televisiva muestra, en los últimos años, diversas manifestaciones de lo católico en la vida cotidiana de los argentinos. Así, nos enteramos de declaraciones de líderes religio-

sos opinando sobre todo tipo de temática (social, política, educativa, sexual, cultural), múltiples manifestaciones religiosas públicas (marchas, peregrinaciones, actos o celebraciones masivas), grupos católicos aportando soluciones a problemas de vulnerabilidad social (Cáritas, redes solidarias, centros de promoción social, ayudas humanitarias), presencia visible de símbolos católicos en espacios públicos (trenes, oficinas, subterráneos, comisarías, plazas, parlamento, etc.) o expresiones de diversos tipos de personas y grupos que explícitamente muestran su adhesión católica. Una constatación es evidente: lo católico no forma parte *sólo de la vida privada* en la Argentina sino que está inserto en la vida social y pública.

En un contexto de empobrecimiento, angustia generalizada y pérdida de expectativas, las instituciones cristianas, y en especial la iglesia Católica, aparecen encabezando las encuestas de imagen positiva en casi todos los estudios como una de las instituciones más creíbles. Es el caso actual de los obispos católicos que debido a la crisis de representación de los dirigentes políticos y un Estado ausente pueden funcionar tanto como reguladores del conflicto social, como administradores del descontento o como el cimiento católico de la “nueva nación”.

Se dibuja así el intento de creación de una nueva identidad católica en una sociedad desencantada y en un Estado debilitado. Vemos cómo se diseña institucionalmente un proyecto de compromiso social donde priman las organizaciones cuyo ejemplo típico es Cáritas con su *solidaridad asistencial*. Esta organización ejecuta, evalúa y monitorea políticas públicas a nivel nacional en temas como hábitat, planes sociales y alimentarios, salud reproductiva, y medicamentos.

El discurso es mayoritariamente de “reafirmación de verdades y certezas”, lo que quiere decir que las respuestas a lo social van junto con propuestas culturales, éticas y políticas de raíz católica. Este discurso vuelve a cobrar fuerza especialmente con el peso creciente en la institución del actual arzobispo de la ciudad de Buenos Aires, caracterizado históricamente por sus posturas integralistas de derecha y sus relaciones con sectores militaristas.

Al mismo tiempo que “denuncia a los ricos” y rinde homenaje a “sacerdotes asesinados”, exige educación católica en las escuelas públicas, hace saber a la clase dirigente sus prevenciones acerca de sectores políticos con posturas progresistas, se relaciona con los jefes militares y la oposición partidaria al gobierno del matrimonio Kirchner para pedir “memoria completa” (es decir, la que incluya la de los militares y dirigentes “asesinados” por la subversión y así deslegitimar a los organismos de derechos humanos que exigen memoria, verdad, justicia y castigo a todos los responsables del terrorismo de Estado) y trata de impedir los programas estatales de salud reproductiva en nombre de la “ley natural”.

Por otro lado tenemos la “irrupción extraordinaria, exuberante” de simbología cristiana en el espacio público de la mano de hombres y mujeres alejados, o fuera o en conflicto, de la órbita institucional y que –más allá de sus intenciones– son tomados como competidores por quienes históricamente han tenido el control legítimo de los mismos. En estos casos, tarde o temprano, la impugnación puede llegar. El cristianismo aparece así como “simbología flotante”, a disposición de individuos o grupos que lo hacen suyo desde su propia memoria y desde su propia resignificación.

La fuerza carismática –entendida como cuestionadora, no institucional, burocrática, testimonial– de numerosos líderes públicos va acompañada en su estética discursiva y gestual con numerosa simbología cristiana y especialmente católica. Con crucifijos, rosarios, oraciones, mención a la Virgen María, muestran la fuerza de lo sagrado en dar sentido, pertenencia y credibilidad a su mensaje. ¿Cuánto misticismo en un candidato partidario puede soportar una sociedad? Será tema a analizar en el futuro.

En el mismo proceso de cuestionamiento institucional, pero desde otra lógica, debe ser comprendida la presencia de sacerdotes, religiosas y dirigentes cristianos en organizaciones y movimientos sociales y partidarios. Que haya sacerdotes en la vida partidaria no es un fenómeno novedoso ni en Argentina ni en América Latina (desde la Independencia, pasando por la reorganización nacional, el pero-

nismo y la última Constituyente de 1994 hay ejemplos de sacerdotes en el Congreso de la Argentina). Lo innovador –como fue la presencia del obispo Piña enfrentando la reelección de un gobernador en Argentina 2006 y ganando esas elecciones particulares como es la actual presidencia de un obispo en la República del Paraguay– es que la presencia en movimientos sociales o partidos políticos es decisión individual y no fruto de una política institucional de grupo. Su credibilidad está dada más por sus vidas y testimonio en el amplio y complejo mundo de los pobres que por ser representantes de las jerarquías o movimientos eclesiales.

Y los ejemplos pueden multiplicarse. Huelgas, piquetes, defensa de los derechos humanos, luchas callejeras y cortes de rutas muestran a un número creciente de mujeres y hombres cristianos que, a partir de sus propias convicciones creyentes, de su propia interpretación, lectura y vivencia de los textos sagrados, se suman al cuestionamiento “del modelo”, “del sistema”, “del Dios mercado”, del “gobierno de turno”. Ven en las acciones que realizan más “la construcción del Reino de Dios en la tierra” o “la fuerza interior que les da sentido a sus vidas” que la subordinación a tal o cual decisión episcopal. Pueden construir desde una ética de la responsabilidad valorando la pluralidad de actores y aceptando la diversidad en la sociedad o desde una ética de la convicción creyéndose los únicos portadores de la verdad descalificando al resto. La Virgen María puede ser en estos casos de derecha o de izquierda, oficialista u opositora, responsable o convencida, lo importante que da sentido y legitima la movilización...

Miles y miles, con diferentes objetivos e ideologías, formados en reuniones, seminarios, encuentros de reflexión y jornadas de estudio, participan en todo ese amplio movimiento social (o espacio de la sociedad civil) donde organizaciones no gubernamentales (ONG), fundaciones y centros cristianos o de orientación cristiana son el principal referente y lugar de formación para la acción. Debemos destacar aquí las relaciones (sociales, ideológicas, financieras, de *partenaire*, etc.) de estos grupos con fundaciones, ONG y grupos organizados cristianos o de orientación cristiana de otros países de América

Latina y del mundo (especialmente de Europa). Esas relaciones han dado en algunos como lugar privilegiado de encuentro el Foro Social Mundial y el intento de formar lo que algunos llaman “la sociedad civil mundial” opuesta al “pensamiento único neoliberal”, en otros, redes nacionales y transnacionales ligadas a grupos religiosos para combatir el hedonismo y el relativismo cultural<sup>3</sup>.

Otros participan activamente en numerosas organizaciones sociales de la “vida cotidiana” a fin de “cargar las pilas”. Las parroquias, salas y escuelas católicas en barrios populares y ciudades pequeñas son espacios privilegiados donde se rehacen sentidos, subjetividades, autoestimas, redes de confiabilidad y contención a partir de numerosos grupos de oración, ayuda comunitaria, autoayuda, radios comunitarias, etcétera convocados por miembros de las diversas redes católicas.

Que estas personas tengan un amplio reconocimiento social y que sus convicciones creyentes formen parte tanto de sus motivaciones profundas como de la manera de relacionarse con los otros ciudadanos nos muestra, por un lado, nuevos tipos de demandas (éticas, sagradas, testimoniales, espirituales) que hoy se expanden en la sociedad. En momentos de incertidumbres y de crisis de futuro, las diversas certezas creyentes –individuales, comunitarias, emocionales, culturales– ocupan un espacio importante en dar sentido.

Estos hechos muestran la dificultad de las instituciones –en este caso la iglesia Católica– de controlar los dispositivos de adhesión,

<sup>3</sup> En este como otros temas ligados al concepto de *sociedad civil* encontramos múltiples desarrollos. Los mismos aportes y críticas que se pueden realizar a nivel local o nacional se pueden hacer a nivel mundial. La idea central es que responder al proceso de mundialización excluyente llevado adelante por los grandes grupos económicos y financieros no puede hacerse sólo desde los actuales Estados nacionales. Como dice Jan Aart Scholte, “la sociedad civil mundial se ha desarrollado en parte como tentativa de los ciudadanos para obtener mayor poder en la gobernabilidad post-Estado”. La crisis del Estado-nación, en este esquema, lleva a refundar nuevas identidades supranacionales donde “muchos de los activistas supranacionales se consideran como ciudadanos del mundo” (Scholte, 2001).



memoria y pertenencia, es decir, de monopolizar el discurso y el accionar cristiano. Crece hoy –en un momento de crisis de todo tipo de institución– una tensión cada vez mayor entre los que poseen el poder institucional de nominar –de disciplinar, castigar, premiar y por ende decir éste es cristiano y éste no lo es– y aquellos que a partir de sus carismas personales y acciones extraordinarias hacen suyo el largo y extenso capital simbólico cristiano hoy flotante y fuera de todo control institucional.

Se abren así, al igual que en otros campos, diversas posibilidades. Desde el punto de vista institucional se puede rechazar aquello que los cuestiona por heterodoxo o ampliar los límites de la pertenencia y para ello crear nuevos espacios integradores o refugiarse en un *ghetto* con fuertes identidades y enemigos claros esperando “tiempos mejores”. Sin embargo, el fuerte proceso de individuación, crítica institucional y recomposición “a la carta” de las creencias se inspira en el aire de la época y de allí su fortaleza y perdurabilidad. Este panorama nos muestra, una vez más, que lo religioso debe analizarse social e históricamente y sin predeterminaciones, como una relación en continuo movimiento con el conjunto de la sociedad.

Diversos desafíos debe afrontar la institucionalidad católica. ¿Cuánta emoción cuestionadora de reglas, dogmas y jerarquías está dispuesta a tolerar en su seno?, ¿cuántas diversidades y memorias podrán ser contenidas al interior cuando predomina un activo centro disciplinador que no admite críticas ni cuestionamientos?, ¿cuánta intolerancia católica podrá soportar una sociedad cada vez más pluralista?, ¿podrá autocomprenderse en una nueva relación Estado-sociedad civil?

### *El campo evangélico*

El campo evangélico, en especial el pentecostal, es el que más ha crecido en presencia pública en los últimos 15 años tanto en Argentina como en el resto de América Latina. Sin embargo, no se ha dado en

nuestro país la “avalancha” o “crecimiento espectacular” pronosticado por las autoridades eclesíásticas católicas o los grupos anti-cultos o publicistas varios. La “seducción por lo nuevo” y los datos de informantes “comprometidos en la causa”<sup>4</sup> no debe hacer perder de vista nuestra rigurosidad conceptual. Como veremos más adelante, contamos hoy con trabajos e investigaciones académicas que dan cuenta del fenómeno con diversas apreciaciones sobre el mismo.<sup>5</sup>

En los estudios etnográficos realizados en Capital Federal y Gran Buenos Aires hemos “mapeado” en barrios específicos la densidad ecológica de ese crecimiento a partir de templos, casas dedicadas al culto y participación cotidiana en las actividades grupales mostrando cómo el número de evangélicos iguala (y en algunos casos supera) al de católicos practicantes en barrios periféricos. Una vez más debemos recordar que el número de practicantes habituales a cualquier culto es ampliamente minoritario frente al gran número de creyentes por su propia cuenta. (Temática analizada más adelante.)

El intento de crear un nuevo movimiento social de origen evangélico vinculado a partidos como supusieron ciertos autores en décadas anteriores<sup>6</sup> ha sido por el momento abortado. A diferencia de otros países del área, la creación de partidos de “hermanos” o de orientación evangélica en Argentina por el momento no ha dado resultados. El primer gran intento de obtener al menos un diputado en las elecciones presidenciales de 1995 no pudo concretarse y a partir de allí se diluyeron los partidos políticos pentecostales.

<sup>4</sup> “En estos momentos (2006) son 18 000 los templos evangélicos en la Argentina. El triple que el de los católicos” (Dirigente de CIPRA, entrevistado).

<sup>5</sup> En la Argentina, una visión histórica en Ochoa, Alba y Amestoy (1992). Otros trabajos globales sobre las dinámicas de pluralización del campo religioso: Moreno (2007); Corten ( ); Gutiérrez (1996); Martín (1990); Stoll (1990); Bastian (1997 y 2004).

<sup>6</sup> Matt Marostica (1994) dice: “Si a pesar del control autoritario de los pastores, consideramos al movimiento evangélico como uno de los nuevos movimientos sociales en la Argentina, vemos que éste es uno de los más poderosos –por los recursos técnicos, por el alto porcentaje de la población que pertenece a las iglesias, y por la existencia de una identidad evangélica bien formada y difundida”.

Pareciera que un amplio número de pastores evangélicos prioriza las relaciones con los dirigentes de los partidos nacionales o provinciales por sobre la formación de sus propias organizaciones políticas y que los creyentes evangélicos no consideran necesario expresar su identidad religiosa –al menos por ahora– en el campo político partidario.

Por el contrario, cuando se trataron temas “específicamente” ligados a la subsistencia y legitimidad del campo evangélico, allí sí existió unidad en la diversidad. Esto sucedió en las marchas para pedir la aprobación de una nueva ley de cultos, en convocatorias masivas en estadios y espacios públicos junto a pastores que unifican a todos los grupos (pastores como Anacondia y Palau cumplen esta función aglutinadora de diversidades) y las diversas marchas para rezar por la patria en los principales lugares simbólicos de la nación, como son la Plaza de Mayo y el Congreso de la Nación. Hay aquí una importante lucha por el poder de representar lo religioso, no ya desde la aceptación de la marginalidad, sino desde la disputa de los derechos de ciudadanía religiosa (es decir, que todos los derechos y privilegios adquiridos por el catolicismo sean compartidos por el pentecostalismo).

El campo evangélico instituido puede agruparse en cuatro grandes áreas (recordemos que, al igual que otros grupos sociales, están en plena recomposición):

- 1) La Federación de Iglesias Evangélicas Argentinas (FIEA) que nuclea mayoritariamente a las llamadas “iglesias protestantes históricas”.
- 2) La Federación Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la República Argentina (FACIERA), integrada fundamentalmente por los Hermanos Libres y Bautistas.
- 3) La Confederación Evangélica Pentecostal (CEP), formada por las iglesias pentecostales más antiguas.
- 4) La Federación de Iglesias e Instituciones Cristianas Evangélicas Argentinas (FIICEA) y el Consejo de Iglesias y Pastores de la Re-

pública Argentina (CIPRA)<sup>7</sup> que agrupan a las comunidades pentecostales independientes, más pequeñas y recientes.

Estos grupos cuentan también con una amplia red de asistencia y promoción, radioemisoras, revistas y publicaciones varias que dado el carácter “flexible y móvil” de las mismas es muy difícil de cuantificar. *El estandarte evangélico*, *El expositor bautista* y *El puente, periódico cristiano interdenominacional* aparecen como los principales órganos de difusión.

Los pueblos originarios —especialmente tobas y wichis— en las provincias de Formosa y Chaco tienen desde hace décadas una fuerte presencia pentecostal que combina chamanismos con pentecostalismos. La cosmovisión y cosmografía de esos pueblos ha sido estudiada y comprendida desde una visión antropológica por un especialista en el tema como es Pablo Wright (2008).

El campo evangélico se completa con el llamado “movimiento neo-pentecostal” y de “reavivamiento” (Oro, 1992). Si bien no participa formalmente de ningún tipo de organización, a partir de sus campañas, actos masivos y utilización intensiva de los medios alimenta, anima y revitaliza —no sin conflictos— a los diversos grupos evangélicos constituidos. Sanidad, prosperidad, “guerra espiritual”<sup>8</sup> (especialmente contra los cultos afros), “expulsiones de demonios”, situaciones de trance, etcétera son temas centrales en sus actos y predicaciones.

<sup>7</sup> En algunas publicaciones figura como Consejo Interdenominacional de Pastores de la República Argentina.

<sup>8</sup> H. Wynarczyk (1995) nos recuerda cómo en la práctica de los principales pastores como Cabrera, Anacondia y Jiménez, esto significa “guerra contra espíritus de Umbanda, hechicería, brujería, pobreza, deudas, depresión, enfermedad. La guerra espiritual tiene en la creencia en el mal y la posesión, un sustrato de presupuestos empíricos en común con las lógicas de la religiosidad de sectores populares”.

### *Minorías religiosas*

Junto a estas dos experiencias mayoritarias –católicas y evangélicas– existen en Argentina otros grupos organizados para la práctica religiosa. Testigos de Jehová y mormones tienen una presencia numérica reconocida y pública en todo el país. El espiritismo/kardecismo al igual que sociedades teosóficas se expandió como religión sustituta “científica y experimental” a fines del siglo XIX y durante el XX en las grandes ciudades, declinando en los últimos decenios. Ortodoxos, islámicos y armenios tienen una inserción histórica en inmigrantes provenientes unos de territorios zaristas y otros del antiguo imperio otomano (sirio/libaneses). Los últimos años han surgido en grandes centros urbanos nuevos grupos organizados, especialmente afro-brasileños como Umbanda, grupos religiosos autónomos de los diversos pueblos indígenas (mapuches en el sur y aymaras en el norte) y con influencias orientales como budistas, hare krishnas, hinduistas, Iglesia de la Unificación, etcétera. Un trabajo exhaustivo, amplio y metódico fue realizado en la ciudad de Buenos Aires mostrando una amplia diversidad de creencias (Forni, Mallimaci y Cárdenas, 2003-2008).

Un caso aparte por la presencia significativa del punto de vista simbólico, de vínculos y de lazos transnacionales es la presencia judía, presente en la Argentina desde fines del siglo XIX fruto de la llegada de miles de colonos tanto de Europa del Este como del Mediterráneo. En 1960 se tuvo el momento más alto del punto de vista demográfico con 310 000 judíos. El antisemitismo presente en la sociedad argentina hizo que esta comunidad sufriera numerosos ataques y represiones en el siglo XX por parte del Estado y otros grupos de poder. El ataque terrorista a la embajada de Israel en 1992 y a la mutual judía –AMIA– en 1994 produjeron la mayor cantidad de muertes judías luego del Holocausto fuera del Estado de Israel. Hoy las estimaciones sostienen que en nuestro país residen unos 200 000 judíos aproximadamente (AMIA, 2005).

El Estado y los grupos religiosos dominantes intentan poner límites –regular– a estas organizaciones. Querer controlar, vigilar,

inscribir y reglamentar a los grupos religiosos no legitimados históricamente sigue siendo uno de esos objetivos. La actual *Ley de cultos* –modificada por la dictadura cívico-militar-religiosa de 1976 y no derogada por la democracia– busca controlar, como si eso fuera posible, la libertad y conciencia religiosa a fin de “preservar las buenas costumbres”. La larga historia del Estado de limitar los grupos religiosos no católicos junto a la intolerancia y discriminación hacia lo “extraño y diverso” por parte de un gran sector de la sociedad entra en colusión con los nuevos derechos en democracia.

### ***Estructura social, creencias e identidades religiosas: La mirada desde los creyentes<sup>9</sup>***

La reconfiguración de la estructura social en la Argentina en los últimos 30 años ha dejado un panorama que presenta serios desafíos a los especialistas en ciencias sociales. Pertenencias y articulaciones sociales, desafilaciones múltiples, identidades mixtas aparecen como una trama compleja que es necesario abordar intentando comprenderla desde espacios variados y evitando las explicaciones monocausales.

En este marco, consideramos que las creencias religiosas se ven fuertemente influenciadas por las reconfiguraciones de la estructura social. Pero ello no supone una determinación unilateral dado que, recíprocamente, los cambios en la composición de tales creencias impactan sensiblemente en la estructuración de los grupos sociales. Los estudios sociohistóricos del sociólogo alemán Max Weber, realizados hace aproximadamente cien años, pusieron de manifiesto las complejas y dinámicas relaciones entre religión y mundo, así como también la capacidad de diversas éticas religiosas en la elaboración,

<sup>9</sup> Este segmento sintetiza un trabajo a publicar en los próximos meses en el *Boletín* de la Biblioteca del Congreso Nacional junto a Juan Esquivel y Verónica Giménez titulado “Creencias religiosas y estructura social en Argentina en el siglo XXI”.

transformación, reconfiguración, afinidades electivas –aversión manifiesta y desmagización<sup>10</sup> de otras éticas en el campo político, económico, artístico, sexual, etcétera, y viceversa– (Weber, 1992, 1997, 2004).

Como hemos afirmado desde hace décadas, las múltiples modernidades capitalistas no son lineales ni evolutivas sino indeterminadas, es decir, pueden tomar múltiples direcciones y nada ni nadie puede predecir sus resultados. Argentina, por ejemplo, pasó de una laicidad hegemonizada por el liberalismo conservador entre 1880 y 1930 a otra de fuertes contenidos católicos y nacionalistas. ¿Una progresista, otra reaccionaria? Salir de lo normativo y prescriptivo para analizar situaciones concretas es un desafío que los estudios científicos no pueden dejar de lado (Mallimaci, 2006).

Uno –entre otros muchos– de estos principios estructurantes del lazo social es el religioso. Pensar la existencia de un campo religioso (Bourdieu, 1971) en el que interactúan el creyente religioso y el cuerpo sacerdotal detentador del capital religioso no significa concebir este espacio de manera estática y con relaciones absolutas de dominación y posesión de los capitales. El concepto *campo religioso* supone tensiones, luchas y conflictos tanto al interior del campo como hacia otros campos –el político, el económico, el simbólico y el social– con los cuales establece lazos de acuerdo y conflicto que ninguna investigación puede ignorar.

Además, es hora de estudiar las posibles producciones religiosas en y de las modernidades múltiples, desde sus propias lógicas y no como sólo repetición de las dominantes. Analizar por un lado las presencias y herencias actuales cristianas y de otros grupos en nuestros países (indígenas, africanas, cristianas, híbridas, etcétera); y por otro

<sup>10</sup> En su excelente traducción, Jean Pierre Grossein (Weber, 2004) nos recuerda que el concepto de *desencantamiento del mundo* no es de Weber sino fruto de la traducción al inglés de T. Parsons. El sentido exacto (p. LX) de la expresión es “desmagización del mundo”. Del mismo modo, no existe en Weber una *iron cage* sino un habitáculo, un caparazón, duro como el acero, ni tampoco “comunidad emocional” sino grupo comunitario.

profundizar en ver a la religión como memorias transmitidas en el largo plazo, donde lo religioso se disemina en otros campos, produce sentidos varios y actúa entonces como fuente y no como consecuencia de una producción religiosa específica. Los últimos trabajos de Hervieu Leger analizando la patrimonialización y laicización de la herencia cristiana como lo particular de Francia y la memoria creyente como una “cadena de memoria cuya continuidad trasciende a la historia” y a la propia institución religiosa, pueden ser útiles para nuestros estudios (Leger, 2008).

Nuestras investigaciones en historias de vida nos muestran que las personas construyen sus propios itinerarios religiosos apropiándose de creencias de diversas procedencias. Así, debemos hablar, por ejemplo, de catolicismos, evangelismos, judaísmos, es decir, reconocer la diversidad dentro de cada uno de esos campos (Blancarte, 2000), evitando esencialismos poco académicos. La producción y el consumo de bienes de este tipo suponen, entonces, la capacidad de los individuos para realizar sus recortes de creencias, estructurando sistemas de creencias y no-creencias a la medida de ellos mismos y de acuerdo con sus intereses. Este tipo de creyente se expresa en un mercado socio-religioso, en el cual ninguna institución particular funciona como estructura de plausibilidad, sino que diversas instituciones se asumen en tanto subestructuras que funcionan en un contexto de pluralismo religioso (Berger, 1967).

Si bien hoy la ética de la autorrealización, de la autosatisfacción, del éxito individual, de ser reconocido, de ser aceptado tal cual uno es, de creerse creador de su trayectoria –sexual, familiar, social, religiosa– libre de toda dominación o imposición gana amplios sectores de nuestra sociedad, lo que supone un paso emancipador en relación con otras épocas –no debemos olvidar que los procesos históricos y estructurales que produjeron distinciones, injusticias y estigmatizaciones perduran hasta la fecha mostrando la ambivalencia y conflictividad de los procesos sociales–. En otras palabras, como ocurre en cada uno de nuestros países de América Latina, la individuación de y desde la riqueza no es similar a la de y desde la pobreza. No todas las



personas disponen del mismo horizonte de sentido y oportunidades ni todos/todas tienen el mismo capital económico, social, simbólico y cultural para hacer frente a las actuales situaciones de mercado desregulado y de una sociedad de consumo que invade y licua la vida. Más aún, podemos decir que la desigual distribución de esos capitales –incluido el religioso– y el riesgo que proyecta hacia el futuro hace que la acumulación, distribución y beneficio muestren los diferentes procesos de individuación donde la precariedad del trabajo y el riesgo de marginalización amenazan a buena parte de la población del planeta (Beck, 2000; Bauman, 2007; Paugam, 2000).

En tal sentido, la actual modernidad religiosa latinoamericana combina al mismo tiempo tanto un proceso de individuación y comunitarismo, de tradicionalismo e innovación como de homogeneización y diversificación. El proceso de individuación supone varios modos de relación entre el individuo y las esferas de lo sagrado: por un lado, la elaboración de *bricolages* socioreligiosos al interior de un mercado de bienes simbólicos de salvación susceptible de ser regulado por los individuos, quienes tomando del mismo aquello que en determinado momento necesitan, logran construir y reconstruir sus propios sistemas de creencias por dentro y fuera de los controles institucionales; por otro, se debe tener en cuenta que este proceso no significa necesariamente el abandono de una búsqueda de marcos de pertenencia (grupos, pares, comunidades) en movimientos de afirmación identitaria y de fuerte interacción personal. En países de expandida cultura cristiana, junto a diversos comunitarismos emocionales y dogmáticos, aparecen otras formas nómadas del creer: cristianos por su propia cuenta, “cuentapropistas religiosos”, peregrinos; es decir, constructores de trayectorias que suponen el tránsito por diversos espacios dadores de sentido, sin permanecer anclados definitivamente y para “toda la vida” en ninguno de ellos. La identidad religiosa y la subjetividad producida es una construcción permanente de sujetos activos y creativos, y no una identidad formateada “de una vez y para siempre” al interior de las instituciones y sociedades e impuesta a individuos pasivos e inertes “desde arriba”.

Comprender la naturaleza de lo religioso supone aprehenderla sociológica e históricamente y de acuerdo a su inserción en la sociedad que se trate. Debemos recordar que las creencias son políticas y religiosas; religiosas y políticas al mismo tiempo. En función de las características que ha asumido la dinámica social en nuestro país en el último cuarto del siglo xx, caracterizada por la precarización y vulnerabilidad de las condiciones de vida de amplias mayorías, el deterioro de vastos sectores productivos, el descenso de la calidad ciudadana, el debilitamiento y deslegitimación del Estado social y la desazón frente a la imposibilidad de las instituciones políticas para dar respuestas inmediatas a estos fenómenos –entre otros–, muestra una situación local con profundas conexiones con una lógica cultural global de riesgo y mercado desregulado. Aquí también podemos identificar la crisis de las certezas de los principios que estructuraron las sociedades capitalistas occidentales de posguerra y las relecturas del vínculo entre modernidades y cristianismos.

Dicha crisis se articula con los cambios que se han producido en las últimas décadas dentro de la producción de sentido en nuestra sociedad. La crisis de las identidades colectivas en el campo de las creencias en Argentina se ha manifestado a través del pasaje del monopolio detentado por la iglesia Católica al pluralismo religioso (Forni, 1993; Mallimaci, 1995, 2001). En las últimas tres décadas se ha producido una serie de cambios en el mapa socio-religioso caracterizados por la disminución del costo de la “disidencia” respecto de la religión oficial fruto del debilitamiento de la iglesia Católica como legitimadora cultural y religiosa con pretensión monopólica y la búsqueda de otros espacios de sociabilidad cristiana que respondieran a nuevas sensibilidades. A la ruptura de la hegemonía católica se suma el desarrollo de un activo mercado religioso-espiritual donde prima el consumidor individual, la ampliación del aparato educativo y la difusión masiva de la divulgación científica a otros sectores sociales postergados, con la consecuente pérdida de claridad de los contornos del campo religioso y del científico (Bourdieu, 1982), y finalmente, una sensación de crisis y angustia generalizada que vuelve plausibles

lecturas apocalípticas y mesiánicas –de largo espesor histórico en la larga tradición judeocristiana– de los hechos y representaciones en el mundo de la vida.

Por último, no podemos dejar de mencionar las “analogías” que ciertos procesos sociales presentan con las manifestaciones religiosas dominantes, especialmente el cristianismo y el catolicismo en América Latina. Ritos, liturgias, jerarquizaciones, “demandas de sacrificios”, sacralizaciones no se realizan solamente para los fenómenos considerados religiosos, sino que se reproducen en otros espacios sociales. Una comprensión inclusiva que se tenga de la relación entre lo sagrado y lo religioso, “entre la experiencia inmediata de lo sagrado y la administración religiosa de lo sagrado” permitirá llevar esta analogía.<sup>11</sup>

Se trata de dar cuenta de la diseminación de lo religioso en otros espacios sociales. Más que la relación entre los especialistas de un campo religioso (sobre todo el de miembros de instituciones) y los otros campos sociales (político, económico, estético, salud), uno se interesa en las diversas manifestaciones religiosas en otras esferas no consideradas como tales. Si bien la sociología lo había trabajado intensamente para las formas políticas (socialismos, comunismos, nacionalismos, populismo en nuestros países), asumidas como experiencias mesiánicas y milenaristas (Desroche, 1965), hoy se ha trasladado a otros ámbitos. Es especialmente en el mundo económico donde la analogía de Dios al mercado, a la mano invisible y equilibrada, aparece con mayor fuerza y convicción. Se debe creer, confiar, esperar, tener fe –afirman algunos economistas, convertidos en “nuevos gurús”– que el mercado brinde las soluciones.

<sup>11</sup> “La mejor manera de aportar una respuesta a estas preguntas, es examinar cómo esta opción de analizar la religión a partir de la experiencia emocional de lo sagrado ha sido ya aplicada –y con gran desarrollo teórico– para analizar las manifestaciones colectivas que no pertenecen a la esfera de la religión institucional, pero que llevan irremediablemente a la analogía” (Daniele Hervieu Leger, 1993). La autora, como una vez más en momentos de quiebres, se lanza al análisis teórico de re-definir lo religioso en su contexto.

Espacios festivos y rituales de una sociedad citadina hoy son presentados como “una experiencia extraordinaria” que quiebra la rutinización. Allí el individuo toma contacto con lo “sobrenatural”, es invitado a “sobrepasar los límites naturales”, a vivir un clima de “éxtasis y trance”. Se crea una tensión entre el héroe, el atleta, el líder del conjunto musical y el simple consumidor, espectador; entre los virtuosos y los simples mortales; entre el “carisma del campeón” y la relación de “fanatismo” con sus seguidores.

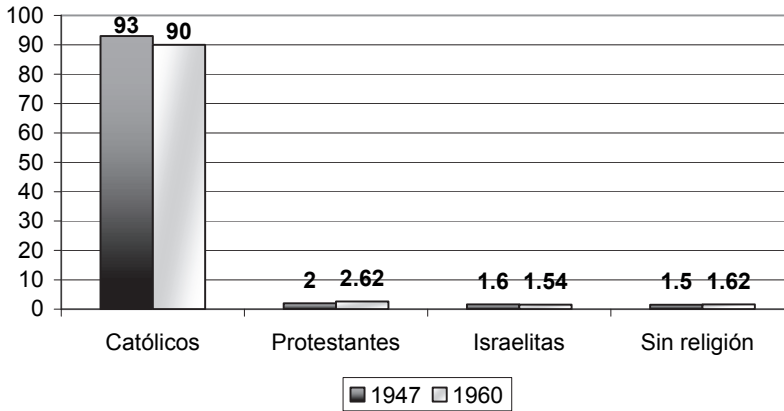
En el caso de nuestro país, festivales masivos de música, espectáculos deportivos (en los cuales no podemos dejar de mencionar “la mano de Dios”<sup>12</sup>), el culto al cuerpo, etcétera, aparecen como manifestaciones de la vida cotidiana propias de una sociedad que excluye, aísla y angustia, en la que los que participan buscan un mínimo de vinculación con los demás miembros de esa misma sociedad pudiéndosele atribuirle una significación religiosa.

### ***Los datos de las creencias religiosas: Antecedentes en Argentina y comparación con otros países de América Latina***

En función de estos análisis, este trabajo se propone concentrarse en uno de los múltiples aspectos de esta trama compleja: la presencia de lo religioso dentro de una estructura social que –como veremos por los primeros resultados de la encuesta– no deja de presentar signos sorprendentes.

Dos órdenes de problemas nos llevaron a realizar este estudio. Desde el punto de vista del conocimiento disponible en las ciencias

<sup>12</sup> Alusión a Diego Maradona cuando conquistó un gol en la final de la Copa del Mundo en 1986 con su mano, “la mano de Dios”. Por otro lado, el fútbol en nuestro país tiene numerosos elementos de características “religiosas”: liderazgos varios, emoción, barras bravas, estadios que son templos con sus misas semanales, ritos de iniciación, identidad perdurable en el largo plazo... Eso sí, uno no se convierte a otro equipo de fútbol...

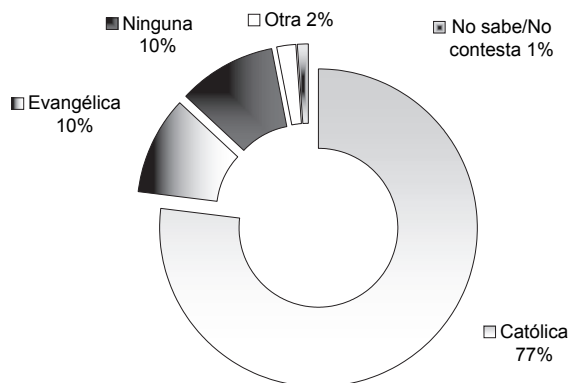
*Gráfica 1. Adscripción religiosa, 1947 y 1960*

**Fuente:** INDEC, Censo Nacional 1947 y Censo Nacional 1960.

sociales, nos enfrentamos a profundos baches en lo atinente a la determinación de la morfología, la dinámica y la singularidad del fenómeno religioso. Sólo existen escasos estudios, elaborados de manera dispersa y con serias carencias de información empírica. Por motivos que escapan a este análisis, recordemos que en Argentina, a diferencia de la mayoría de los países de América Latina, los censos nacionales no preguntan sobre la religión de los habitantes. En el siglo xx sólo el Censo Nacional de 1947 y por último el de 1960 preguntaron sobre la religión de los que vivían en nuestro país.

Los censos de 1947 y de 1960 nos muestran una sociedad en la que el catolicismo es la religión mayoritaria y funciona como monopolística en la producción de bienes de salvación y en el vínculo con el Estado: hasta 1960 los católicos superan 90 por ciento de la población. De 1947 a 1960 el porcentaje de católicos disminuye ligeramente (de 93.6 % a 90.05 %), las demás creencias se mantienen y menos de dos por ciento de la población se manifiesta sin religión. Un poco más de 3.5 por ciento no fue clasificado al considerarse desconocida su religión.

Gráfica 2. Religión de pertenencia



**Fuente:** Juan Esquivel *et al.*, *Creencias y religiones en el Gran Buenos Aires. El caso de Quilmes*, Buenos Aires, UNQ, 2001.

En 2001 contamos nuevamente con datos confiables (aunque no censales) sobre la adscripción religiosa de los argentinos, producidos por nuestro grupo de investigación de la Universidad de Buenos Aires (UBA) en la ciudad de Quilmes.<sup>13</sup>

Como vemos, allí por primera vez en nuestro país, se afirma que en la periferia de las grandes ciudades (analizadas estadísticamente en un municipio del Gran Buenos Aires) se quiebra el monopolio católico de los bienes de salvación y se vive en una situación de pluralidad religiosa. Aparece aquí también un importante porcentaje de personas “sin religión” (10 %), en número equivalente a aquellos que se definen evangélicos.

Los datos que hemos obtenido en Argentina resultan más interesantes aún si los comparamos con las cifras de otros países de América Latina. La riqueza de los estudios comparativos ha sido destacada a

<sup>13</sup> Nos referimos al trabajo pionero en estudios académicos cuantitativos sobre el fenómeno socio-religioso realizado en el marco del proyecto especial UBACYT dirigido por el Dr. Fortunato Mallimaci y publicado en el 2001 por la Universidad Nacional de Quilmes: *Creencias y religiones en el Gran Buenos Aires. El caso de Quilmes*, realizado por Juan Esquivel, Fabián García, María Eva Hadida y Víctor Houdín.

menudo en ciencias sociales: consideramos que mirar los datos de las pertenencias religiosas y creencias en otros países de América nos permitirá comprender no sólo los procesos de cambio en el campo religioso sino también las diferentes texturas nacionales y regionales. Veremos aquí algunos datos de México, Brasil, Chile y Uruguay, y aunque debemos considerar que los datos de México, Brasil y Chile provienen de los censos nacionales y el de Uruguay de la *Encuesta nacional de hogares ampliada* (2006), podemos establecer comparaciones preliminares que serán perfeccionadas cuando en Argentina contemos con las herramientas estadísticas adecuadas. En principio, podemos constatar ciertas tendencias similares a las de los países vecinos del Mercosur. La paulatina disminución de fieles del catolicismo y el crecimiento de los indiferentes religiosos y los evangélicos es uno de los datos a destacar.

En Brasil el promedio de católicos es de 73.8 por ciento, mientras que los evangélicos son 15.6 por ciento, confirmando que Brasil es uno de los países de América Latina con mayor porcentaje (y cantidad) de evangélicos entre su población. Los “sin religión” llegan al ocho por ciento. Como sostienen Romero Jacob y Waniez (2003), “aunque el Brasil sea considerado *el mayor país católico del mundo*, los resultados de los últimos censos demográficos realizados por el Instituto Brasileño de Geografía y Estadística (IBGE) muestran una declinación progresiva de los porcentajes de católicos en la población total, y se destaca el crecimiento de los evangélicos y de las personas que se declaran sin religión”.

En un artículo sobre la situación de las pertenencias y las creencias religiosas en Chile, Salas (2007) afirmaba el creciente proceso de pluralización de ese país: “Si bien la iglesia Católica continua siendo la religión mayoritaria (73 por ciento), existe un aumento sostenido de los evangélicos (16 por ciento) y de otras religiones (4 por ciento)”. Salas destaca la pluralidad al interior del catolicismo, la transformación de la institución eclesial y el decrecimiento notorio de los movimientos católicos de fuerte compromiso social. Respecto a los evangélicos, el autor destaca dos características que marcan su acción en el campo religioso: por un lado, su territorialización, ya

que tienden “a hacer del barrio su mundo significativo”, y por el otro, su relación con la política, ya que “tienden a ser más indiferentes frente a la democracia que los católicos”.

Uruguay, tal vez el país de América Latina más trabajado por los procesos secularizadores, muestra las cifras de indiferencia religiosa más altas en la región. Los creyentes sin confesión son en ese país 23.2 por ciento, y los ateos y agnósticos llegan al 17.2 por ciento. El porcentaje de católicos entre la población uruguaya es el más bajo en el Cono Sur (47.1 %). Menos de la mitad de los uruguayos se reconocen como católicos. Néstor da Costa sostiene que

se percibe el crecimiento de una religiosidad difusa o implícita, con cierto grado de indiferencia, que no significa no creencia. También se aprecian grupos de personas para quienes la búsqueda de una relación institucional en la que vivir sus creencias es mínima o inexistente. Nos referimos a los católicos y cristianos sin iglesia (Da Costa, 2003:14).

Tendencia que también se repite en otros países de América Latina: las metrópolis son menos católicas y demuestran mayores tasas de indiferencia religiosa.

En un extraordinario trabajo que combina censos y múltiples trabajos etnográficos, investigadoras mexicanas –dirigiendo un amplio grupo de colaboradores– han logrado realizar un *Atlas de la diversidad religiosa en México*. Utilizando datos del Instituto Nacional de Geografía, Estadística e Informática (INEGI) para el análisis longitudinal de la adscripción religiosa, elaboran un instrumento indispensable para conocer el complejo mundo de las identidades religiosas del México actual. Las cifras de los “territorios de la diversidad religiosa hoy” en México presentan 88.9 por ciento de católicos, poco más de cinco por ciento de evangélicos, 2.5 por ciento de “bíblicos no evangélicos”, y 3.52 por ciento sin religión. Como las autoras afirman,

el campo religioso mexicano es un campo en donde el catolicismo sigue siendo una fuerza mayoritaria, pero donde las disidencias se



componen de una diversidad de minorías religiosas, internamente muy dispares, donde encontramos religiones fuertemente consolidadas a la vez que una pulverización de ofertas religiosas. Además, las minorías religiosas funcionan en una dinámica sectaria, basada en rupturas y fundaciones, alianzas y divisiones que las convierten en un objeto difícil de aprehender (De la Torre y Gutiérrez, 2007:33).<sup>14</sup>

Y aunque en México el porcentaje de católicos en la población general supera en casi 10 puntos porcentuales al resto de los países, las tendencias a la pluralización y al crecimiento de la indiferencia religiosa comienzan a ser constatables.

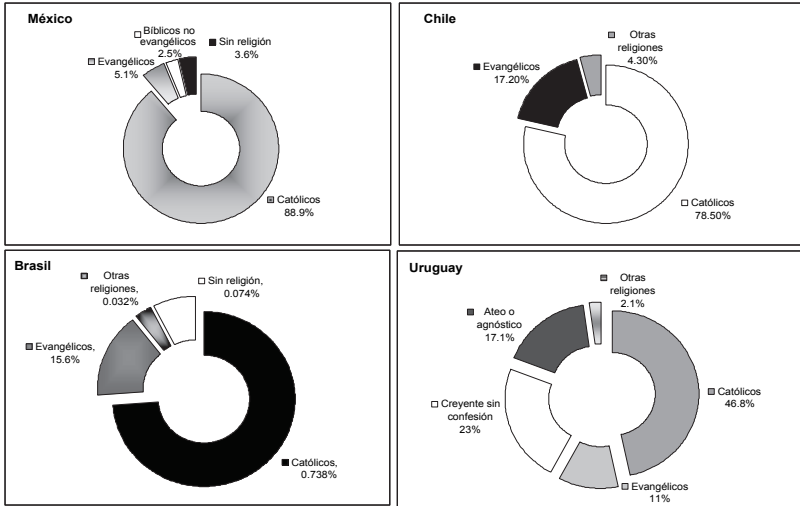
### ***¿En qué y cómo creen los argentinos? Los datos de la primera encuesta académica sobre creencias religiosas***

La primera encuesta sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina, que nuestro equipo de investigación realizó en 2008, nos presenta datos significativos sobre las diferentes maneras en que los habitantes de nuestro país mayores de 18 años se relacionan con sus creencias, especialmente las que llamamos religiosas.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> El *Atlas* ocupa 338 páginas e incluye un cd.

<sup>15</sup> Para la realización de la encuesta se ha diseñado una muestra polietápica probabilística superior, con selección de conglomerados mediante azar sistemático en un primer momento y con cuotas de sexo y edad ajustadas a los parámetros poblacionales posteriormente. El margen de error es de +/-2 por ciento y el nivel de confiabilidad es de 95 por ciento. La cantidad de casos es de 2 403 personas. El equipo, dirigido por el Dr. Fortunato Mallimaci, coordinado por el Dr. Juan Cruz Esquivel, con la asistencia técnica de la Lic. Gabriela Irrazábal, está integrado por los siguientes investigadores, pertenecientes al CONICET, la Universidad de Buenos Aires, la Universidad Nacional de Rosario, la Universidad Nacional de Santiago del Estero y la Universidad Nacional de Cuyo: Lic. Joaquín Algranti, Dr. Aldo Ameigeiras, Mg. Juan Eduardo Bonnin, Lic. Marcos Carbonelli, Lic. Soledad Catoggio, Dr. Humberto Cucchetti, Dr. Luis Miguel Donatello, Lic. Nicolás Espert, Lic. Mari-Sol García Somoza, Dra. Verónica Giménez Béliveau, Dra.

Gráfica 3. Creencias en América Latina



**Fuente:** Los datos sobre México provienen de Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga, *Atlas de la diversidad religiosa en México*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco, 2007; los de Brasil de César Romero Jacob, Philippe Waniez *et al.*, *Atlas da Filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil*, Puc-Rio, Ed. Loyola, Río, 2003, las cifras de Chile fueron publicadas por Ricardo Salas, “Religión, política y sociedad en el Mercosur”, *Sociedad y religión* 28/29, 2007. Las cifras de Uruguay corresponden a la *Encuesta nacional de hogares ampliada*, Uruguay, Instituto Nacional de Estadística, 2006. Agradecemos a María Eva Hadida la realización de los gráficos por país.

El primer dato importante que podemos destacar es que vivimos en una sociedad creyente: nueve de cada 10 habitantes de la Argentina creen en Dios. Un 4.9 por ciento no cree y un cuatro por ciento duda; podríamos juntar ambos porcentajes y decir que duda y no cree son casi nueve por ciento. Si analizamos estos datos con

---

Ana Teresa Martínez, Lic. Gloria Miguel, Dra. Silvia Montenegro, Lic. Mariela Mosqueira, Lic. Gustavo Ortiz, Lic. Roberto Remedi, Lic. Juan Mauricio Renold, Dra. Azucena Reyes Suárez, Lic. Virginia Sabao, Lic. Lucía Salinas, Lic. Pablo Schencman, Mg. Damián Setton, Dr. Jorge Soneira. Todos los cuadros que siguen en este trabajo provienen de dicha investigación y son elaboración del equipo (Mallimaci, 2008). Más detalles en: <[www.ceil-piette.gov.ar/areasinv/religion/relproy/encuesta1.pdf](http://www.ceil-piette.gov.ar/areasinv/religion/relproy/encuesta1.pdf)>.

más detalle, teniendo en cuenta las categorías sociales, una primera lectura encuentra los “clásicos” paradigmas de la modernización religiosa en el mundo capitalista. Creen más en Dios las mujeres que los varones (93.6 % contra 88.3 %); los ancianos que los jóvenes (96.7 % contra 85.1 %); los sin estudio que los universitarios (95.7 % contra 84.5 %); las viudas que los divorciados. Se cree más en La Región del Noroeste Argentino (NOA), de vieja “ruralidad”, que en la urbana, diversificada e industrializada Buenos Aires y su periferia (aquí los datos de Cuyo y del Sur muestran otras diferencias regionales); se cree más en las ciudades chicas que en las grandes, etc. El hecho más importante es que aparece un dato hasta ahora poco presente en nuestros estudios: los que creen en Dios y no pertenecen a ninguna religión son 4.5 por ciento. Si comparamos con el secularizado Uruguay, vemos que los creyentes no adscriptos a religión alguna llegan allí al 23.2 por ciento.

Profundizando un poco más en el sentido que los entrevistados dan a sus creencias, podemos percibir que si bien la mayoría cree en Dios, aparecen múltiples universos simbólicos en el Dios de esas creencias. A través de una encuesta de este tipo se vuelve posible apreciar las identidades varias y plurales que se desenvuelven detrás de las grandes homogeneidades estadísticas. Un censo, por ejemplo, sólo nos dice si las personas creen o no en Dios, y cuál es su religión de pertenencia. Podemos ver aquí que los entrevistados consideran a Dios, en primer lugar, como un Ser Superior (37.2 %), luego como el creador del mundo (27.3 %) y finalmente como un Padre (21.2 %, y esta idea de Dios es más fuerte entre los evangélicos que entre los católicos). Las representaciones de un Dios autoritario, un Dios distante y un Dios benevolente están presentes aquí y se combinan: categorías naturalistas, trascendentes y humanistas propias de una cultura judeo-cristiana extendida y masiva aparecen en la idea de la divinidad que los habitantes de la Argentina expresan.

Y así como es plural la idea de Dios, son también diversos los momentos y las circunstancias en las cuales las personas recurren a

la divinidad. Se acude a Dios en primer lugar en momentos de sufrimiento (45 % de los entrevistados lo hace), tal vez en busca de una compensación por no encontrar respuestas en la sociedad, en la familia y el Estado, tal vez por la fuerte impronta del sufrimiento como sentido vital en el cristianismo, tal vez porque las religiones, como afirma Geertz (1991), se enfrentan al problema del dolor y nos proporcionan símbolos para hacerlo tolerable, sufrible. La relación con Dios en momentos de sufrimiento es mayor entre los pentecostales (60 %) que entre los católicos (45 %), mostrando la importancia que tiene el sufrimiento en la prédica evangélica. Recordemos que el lema de la Iglesia Universal del Reino de Dios es “Pare de sufrir”. En segundo lugar (aunque bastante alejado) aparece que las personas recurren a Dios cuando necesitan una ayuda específica con 14.3 por ciento (aquí los pentecostales (8.2 %) eligen en menor medida esta opción que los católicos (14.7 %).

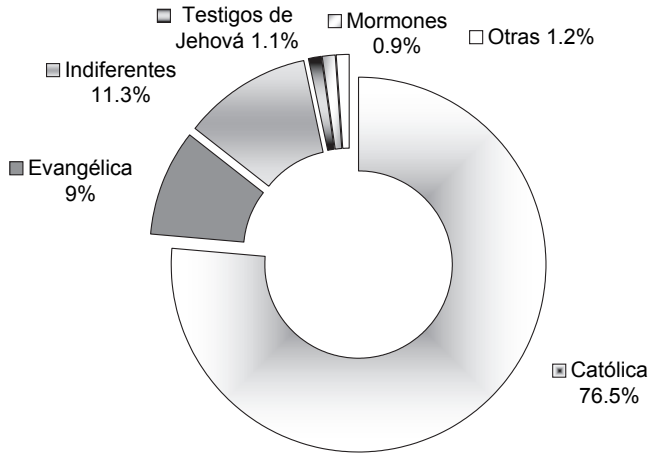
Al responder la pregunta por segunda vez, la mayoría dice que acude a Dios primero en momentos de felicidad (25 %; mucho más los pentecostales, con 41.2 %, que los católicos con 25 %) y luego cuando necesitan ayuda, con 19.4 por ciento.

### ***¿En qué tradiciones religiosas se encuadran las creencias de los habitantes de la Argentina?***

Los argentinos siguen siendo, en su mayoría, católicos, aunque el espacio de otras confesiones se ha ampliado y diversificado. El 76.5 por ciento de los entrevistados se declara católico, nueve por ciento evangélicos, y 11 por ciento son indiferentes (es decir, ateos, agnósticos y sin religión). El resto se divide entre Testigos de Jehová (1.2 %), mormones (0.9 %), y otras religiones (1.1 %), entre las que podemos mencionar la judía, la musulmana, la umbanda o africanista, la budista, y la espiritista.

Los datos destacan el pluralismo y la diversidad presente en el campo religioso junto con la preservación de una cultura judeo-cris-

Gráfica 4. ¿Cuál es su religión actual?



**Fuente:** Datos propios. Indiferentes: agnósticos, ateos y sin religión de pertenencia evangélica: Pentecostal, Baptista, Luterana, Metodista, Adventista e Iglesia Universal del Reino de Dios.

tiana de largo espesor histórico y social. La adscripción a uno u otro culto no es, sin embargo, homogénea. Podemos destacar variaciones significativas según el sector social, la edad, el sexo, el nivel educativo, el lugar de residencia. Veamos aquí algunos datos interesantes.

Comencemos por el nivel educativo, una de las variables que, según los especialistas en estadística, funciona como uno de los cortes más certeros para medir diferencias en la estructura social. Una primera mirada nos lleva a analizar la categoría “Sin Estudios” más de cerca. Contrariando ciertos prejuicios de sentido común, reflejados en los medios de comunicación, el porcentaje de pentecostales entre los sin estudios supera apenas el total general (10.4 % entre los sin estudios, contra 9 % en la población en general). Más llamativo aún es el dato que indica que es mayor la cantidad de gente sin estudios que afirma no tener ninguna religión (11.2 %) que aquellos que se reivindican pentecostales (10.4 %). Podemos notar una tendencia que indica que la pertenencia al evangelismo baja a medida que au-

menta la educación, pero el pico más alto de adscripción a las iglesias evangélicas se produce entre quienes tienen primaria completa (11.8 %). Entre los ateos la tendencia es inversa, es decir, no hay ateos entre los sin estudios, y su porcentaje aumenta entre los universitarios. Pareciera que entre los sin estudios hay una desinstitucionalización creciente que supondría una protesta que los lleva a renunciar, denunciar o rechazar a toda religión. Una manera de verlo es que hay más protesta simbólica contra la religión hegemónica en el hecho de negar toda religión que en ir hacia otra nueva. Otra sería que no hay capitales sociales o simbólicos suficientes para acceder a las ofertas institucionales que ponen en práctica católicos y evangélicos. El debilitamiento del capital social en sectores empobrecidos muestra el actual quiebre entre vulnerables, precarios y afiliados. Quizás habría que profundizar la hipótesis de si estamos ante una población que “duda” o “tiene temor” de decir que pertenece a una religión diferente a la establecida. Esta tendencia de un grupo que podríamos caracterizar como “desafiliado”, “vulnerable”, o en todo caso inserto en redes sociales más lábiles se repite en otros grupos con similares características, como los desocupados y la religión. Cree en Dios 86.7 por ciento de los desocupados, casi cinco puntos porcentuales menos que la media nacional, no cree 9.4 por ciento y duda 4 por ciento.

*Cuadro 1. Distribución por nivel educativo*

	<i>Sin estudios</i>	<i>Primario</i>	<i>Secundario</i>	<i>Terciario</i>	<i>Universitario</i>
Católica	75.8	74.6	78.6	82.9	78.1
Indiferentes	11.2	10.2	11.9	11.7	17.4
Evangélica	10.4	11.8	6.2	2.5	1.8
Testigos de Jehová / Mormones	2.5	2.4	1.7	1.2	0.2
Otras	—	1.1	1.6	1.7	2.4

**Fuente:** F. Mallimaci (director), *Primera encuesta académica sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina*, Argentina, FONCYT/CONICET, 2008.

Veamos ahora el corte por edades y su relación con la adscripción religiosa. Entre los ancianos hay pocos pentecostales: podemos avanzar dos hipótesis al respecto: la primera tiene que ver con la expansión relativamente reciente de la opción evangélica a nivel masivo; la segunda, que requeriría de estudios etnográficos para profundizarla, enuncia la posibilidad de que las personas de mayor edad vuelven a sus primeras creencias. Otro dato interesante son las diferencias entre los que contestaron no creer en ninguna religión —un total de 7.3 %, porcentaje que crece entre los jóvenes, disminuye entre los de mediana edad (30 a 64 años) y vuelve a descender entre los que tienen más de 65 años—. La indiferencia religiosa crece entre los jóvenes y más que duplica a los evangélicos.

Si tenemos en cuenta el tamaño de las ciudades, podemos ver que el costo de las disidencias por un lado y el creer por su propia cuenta o los católicos sin iglesia se diferencian según el tamaño de las ciudades. Hay, por ejemplo, más pentecostales en las ciudades intermedias que en las grandes metrópolis o en las ciudades pequeñas: las cifras muestran 9.2 por ciento en ciudades intermedias, 8.3 por ciento en grandes urbes y 5.1 por ciento en localidades chicas. En las grandes ciudades, es decir, donde encontramos rasgos premodernos, modernos y post-modernos confluyendo de manera compleja y cara a cara, donde la proximidad geográfica disminuye y acentúa contemporáneamente las distancias sociales, se presentan características a tener en cuenta. Los indiferentes religiosos, es decir, ateos, agnósticos y sin religión, son 18 por ciento de la población en Buenos Aires y su área metropolitana, los católicos son 69.1 por ciento y los pentecostales ocho por ciento. No olvidemos que es en las grandes ciudades donde el impacto mediático se “nacionaliza” y donde la interacción con la representación de la realidad presentada en los medios es mayor. Podemos afirmar que, a diferencia de varias afirmaciones mediáticas, el mundo pentecostal en Argentina no está masivamente en los sectores sin estudios (o sea los más empobrecidos) ni en las ciudades pequeñas ni en los jóvenes. Los que no tienen ninguna religión superan en número a los pentecostales entre los sin estudio y en las grandes ciudades.

*Cuadro 2. Distribución por grupos de edad*

	<i>18-29 años</i>	<i>30-34 años</i>	<i>45-64 años</i>	<i>65 años y más</i>
Católica	71.8	77.4	75.8	85.3
Indiferentes	17.2	10.4	8	7.1
Evangélica	7.6	9.2	12.6	5
Testigos de Jehová / Mormones	2.3	2	2.8	0.3
Otras	1	1	0.9	2.3

**Fuente:** F. Mallimaci (director), *Primera encuesta académica sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina*, Argentina, FONCYT/CONICET, 2008.

Si lo hacemos por regiones, las proporciones adquieren diferencias notables. Vemos una zona, la del NOA mayoritaria católica (son las provincias de Jujuy, Salta, Tucumán, Santiago del Estero, Catamarca y la Rioja de raíces indígenas e hispánicas); la Sur (la Patagonia en su conjunto con población emigrada recientemente de otras provincias, con situaciones familiares recompuestas y presencia de migrantes chilenos donde la educación católica de la orden salesiana hegemonizó la educación secundaria y profesional) con menor cantidad de católicos y mayor cantidad de evangélicos; y la zona de Buenos Aires y sus alrededores (donde vive un tercio de todos los habitantes del país) con fuerte presencia de indiferentes.

Si analizamos las creencias de los habitantes de la Argentina (más allá de la generalizada creencia en Dios), vemos que se reafirma la cultura católica y cristiana extendida en la mayoría de la población. Dios, Jesús, Espíritu Santo, la Virgen y los santos son asumidos por más de tres cuartos de la población. Hay allí una cultura cristiana disponible y flotante para múltiples recomposiciones y memorias. No estamos frente a procesos de descristianización sino de toma de distancia institucional. Como signo de la época, reflejo de la difusión de las ideas new age y de una modernidad que prioriza también lo efímero, es importante destacar las creencias en la energía.

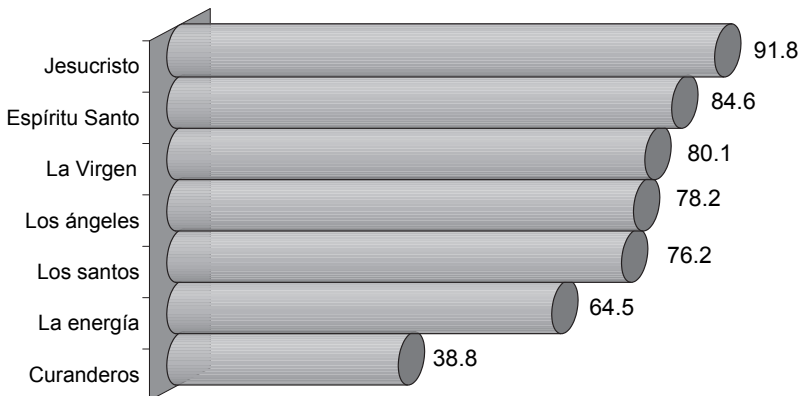


*Cuadro 3. Distribución por Región*

	<i>Capital y GBA</i>	<i>Centro</i>	<i>NEA</i>	<i>NOA</i>	<i>Cuyo</i>	<i>Sur</i>
Católica	69.1	79.2	84	91.7	82.6	61.5
Indiferentes	18	9.4	3.2	1.8	5.3	11.7
Evangélica	9.1	8.3	11.8	3.7	10	21.6
Testigos de Jehová / Mormones	1.4	2.7	0.8	2.1	1.8	3.7
Otras	2.3	0.4	0.1	0.7	0.4	1.5

**Fuente:** F. Mallimaci (2008).

El estudio muestra importantes diferencias globales entre católicos y pentecostales, entre un núcleo duro de católicos y pentecostales y entre los mismos católicos tanto en lo religioso como en lo institucional y en temas controversiales, como se verá más adelante en este artículo. Una vez más, hablar de catolicismos y pentecostalismos ayuda a comprender comportamientos complejos y múltiples.

*Gráfica 5. Prioridad en las creencias*

**Fuente:** F. Mallimaci (director), *Primera encuesta académica sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina*, Argentina, FONCYT/CONICET, 2008.

### *Autonomía, individuación y crisis de las instituciones*

La encuesta nos brinda datos valiosos sobre las diferentes maneras de relacionarse con Dios. Aquí aparecen complejos procesos de individuación religiosa y de toma de distancia con la institución. Los individuos creyentes se relacionan masivamente con su Dios y sus creencias por su propia cuenta, y a la hora de tomar decisiones sobre sus prácticas y comportamientos no parecen consultar al especialista de su religión. Es importante tener en cuenta que, desde una perspectiva histórica, las raíces del campo religioso en Argentina no se reconocen en el modelo eclesial, cultural y territorial de organización del espacio en una sociedad parroquial, en el que la autoridad eclesial regula hegemónicamente las creencias, para luego desgranarse con la secularización. El tipo histórico dominante de presencia religiosa en la modernidad latinoamericana de influencia hegemónica hispana, pero también indígena y negra, hizo más hincapié –por dificultades de reclutar especialistas, por las distancias geográficas y simbólicas, por el modelo de cristiandad colonial, por las cercanías y penetración al Estado, etcétera– en los ritos de iniciación y pasaje que en la participación activa en una cultura eclesial. La cultura católica en América Latina es históricamente difusa, ampliamente extendida y poco regulada por las instituciones. Necesitamos más estudios históricos para comprender en el largo plazo los vínculos (de atracción y dispersión, de aversión y afinidad) entre el mundo instituido y el mundo de las creencias desinstitucionalizadas. Argentina, como el resto de América Latina, no vivió masivas sociedades parroquiales como Europa, que regulaban, controlaban y castigaban a los “no practicantes”.

Esta distancia de las instituciones religiosas de la vida cotidiana de los creyentes se profundiza y podemos verla en tres procesos convergentes. En primer lugar, los creyentes recurren poco a la mediación institucional (¿podemos afirmar cada vez menos?, ¿la desinstitucionalización es un fenómeno actual o ha sido la manera histórica de

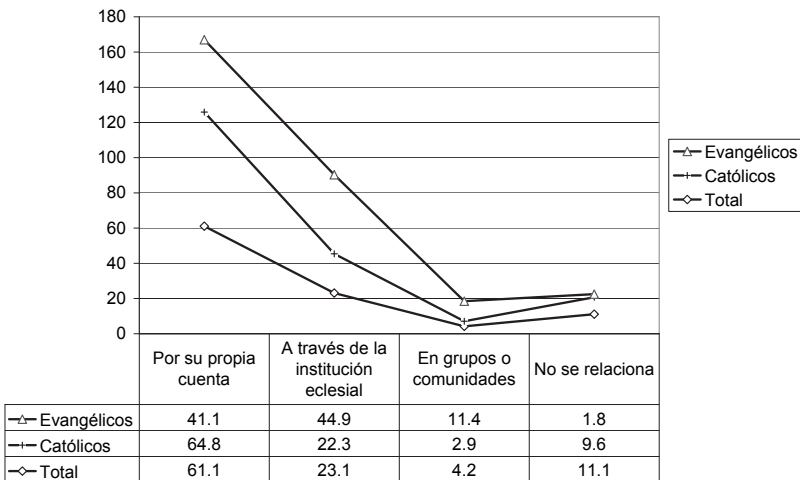
vincularse en el largo plazo?); en segundo lugar, la participación en organizaciones religiosas, si bien es más alta que la participación en otras organizaciones sociales (lo cual preocupa a cualquier institución política partidaria), dista mucho de las proyecciones de los líderes religiosos; y en tercer lugar, la asistencia al culto religioso no llega a grados de masividad entre los creyentes. Veamos la primera de las tendencias: las cifras del proceso de toma de distancia institucional son, en efecto, elocuentes. La principal y mayor relación con Dios es la que se da por su propia cuenta: así lo afirma 61.1 por ciento de los creyentes (este porcentaje sube entre los católicos —64.8 %—, y si bien desciende entre los evangélicos —42.4 %—, representa casi la mitad de los evangélicos). Estamos frente a un fenómeno cultural que atraviesa a los grupos religiosos, tanto “antiguos” como “nuevos”. Esta autonomía respecto de la institución aumenta con el nivel de enseñanza (67.2 % con secundaria completa y 73.5 % con universitaria completa). Entre los concubinos y los divorciados llega a 70 por ciento, mostrando el peso de las distancias simbólicas a la hora de comprender participaciones y adhesiones. Se es creyente con poca o nula mediación institucional. Los habitantes de Argentina se relacionan con sus creencias por medio de la institución en 23 por ciento, este porcentaje baja ligeramente entre los católicos a 22 por ciento, y se duplica entre los pentecostales, con 43.8 por ciento. La elección de la mediación institucional desciende según aumenta el nivel de estudios. Vemos que es del 30.4 por ciento entre los sin estudios, y del 15.8 por ciento entre quienes han completado su instrucción universitaria.

Si enfocamos al grupo confesional más numeroso de la Argentina, tres cuartos de los católicos se relacionan con sus creencias sin mediación de la institución (65 % se relaciona por su propia cuenta y 10 % no se relaciona nunca). Entre los evangélicos, en cambio, la relación con la institución es más pareja: 44.9 por ciento se relaciona con Dios a través de la institución, mientras que 41.1 por ciento declara hacerlo por su propia cuenta. Son muy pocos los evangélicos que no se relacionan con Dios (1.8 %).

Los católicos que no se relacionan con Dios (9.6 %) son tres veces más que los que lo hacen en grupo o comunidad (2.9 %). Los católicos que están en grupos y comunidades son casi inexistentes entre los sin estudio (1.5 %) y entre aquellos que tienen estudios universitario completos (1.3 %). Entre quienes tienen primaria completa el porcentaje aumenta (5 %), y se mantiene entre quienes han completado la secundaria (4.9 %). La interacción cotidiana con las instituciones eclesiales está hegemonizada en la actualidad por grupos sociales de estratos medios.

Si tomamos en cuenta el segundo de los procesos, la participación en organizaciones religiosas, vemos que la participación, como en el área política, social y cultural, es escasa. Afirma tener una activa participación en grupos religiosos 6.5 por ciento de la población. Este porcentaje desciende ligeramente entre los católicos (5.7 %) y asciende en casi 10 puntos porcentuales entre los evangélicos (15.8 %). Esta tendencia se repite entre quienes afirman participar en actividades de la iglesia o templo: en la población general el porcentaje

Gráfica 6. Modalidad de la relación con Dios



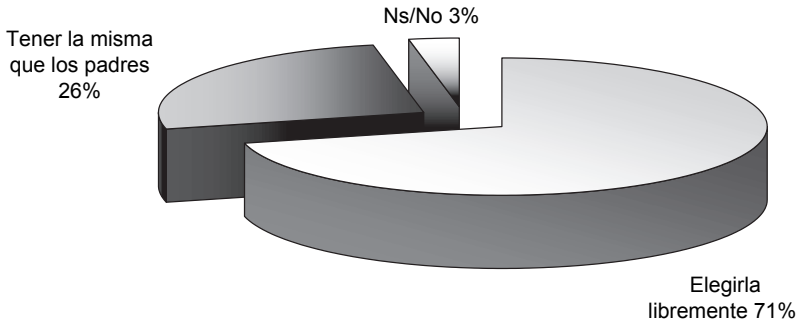
Fuente: F. Mallimaci (2008).

es de 5.8 por ciento, entre los católicos 4.9 por ciento, y entre los evangélicos 15.7 por ciento. La feminización de la actividad religiosa se torna evidente si sumamos los porcentajes de participación en instituciones y en grupos religiosos: las mujeres participan en 17 por ciento, mientras que los varones 6.9 por ciento (la media general es 12.3 %). Es necesario destacar, sin embargo, y a pesar de las representaciones de los líderes religiosos, que desearían que la participación en las instituciones fuera más alta, que los habitantes de Argentina participan más en organizaciones religiosas que en cualquier otro tipo de organizaciones sociales: sólo 4.5 por ciento de la población participa en cooperadoras escolares, 2.5 por ciento en sindicatos, dos por ciento en organizaciones no gubernamentales, y 1.9 por ciento en partidos políticos.

Veamos el tercero de los procesos, la práctica religiosa cotidiana. La asistencia al culto es, en efecto, otra de las variables que muestra la toma de distancia de la población de las instituciones eclesiales. El 76 por ciento de los entrevistados afirma concurrir poco o nunca a los lugares de culto. No deja de ser llamativo que 23.8 por ciento participa frecuentemente de las ceremonias de culto, mientras que 26.8 por ciento afirma no asistir nunca. Entre estos dos polos, la mayoría de la población (49.1 %) sostiene que frecuenta poco el culto semanal. Es interesante profundizar un poco en la configuración del campo religioso a partir de estos datos: se dibujan dos grupos minoritarios, quienes frecuentan con intensidad las ceremonias y quienes no asisten nunca al culto de su religión, mientras que casi la mitad de la población mantiene con sus creencias una relación tibia, difusa (Cipriani, 2004), que implica una frecuentación ocasional de los lugares de culto.

Otro indicador de que la autonomía es un signo gravitante de nuestros tiempos es que 71 por ciento de los argentinos considera que los hijos deben o deberán elegir su propia religión/creencia, mientras que 26 por ciento afirma que deben o deberán tener la misma religión/creencia que sus padres. Entre los que más se inclinan por la libre elección de sus herederos, se destacan los agnósticos, ateos o sin ninguna religión (93 %); los universitarios (81 %) y

*Gráfica 7. Los hijos y sus religiones/creencias*



**Fuente:** F.Mallimaci (2008).

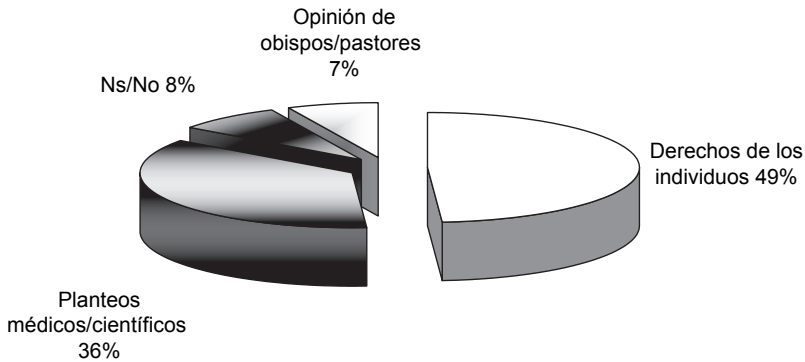
los habitantes del área metropolitana de Buenos Aires (81 %) y de la Patagonia (82 %). Como contrapartida, los evangélicos (34 %), los más adultos (32 %), los de menor instrucción (36 %) y quienes residen en el noroeste del país (45.8 %) sostienen por encima del promedio general que la religión o creencia de los hijos debe ser idéntica a la de los padres.

Este proceso de autonomía y toma de distancia institucional —estatal, política y religiosa— se puede apreciar en un tema tan controversial como es la despenalización del aborto. Recordemos que a partir de 1930 en la sociedad argentina hay un fuerte proceso individual, de pareja y familiar por la regulación de los nacimientos.

Es decir, ya a comienzos de la década de 1930, la natalidad descendiendo por debajo del 30 por mil [...] El proceso que condujo a la Argentina desde un régimen de fecundidad natural a otro de fecundidad dirigida parece haberse completado, en términos de natalidad en poco más de 40 años (digamos entre 1885 y 1940) (Torrado, 2007:457).

Proceso familiar que se realiza contra las políticas natalistas del Estado, del estamento médico y de las instituciones religiosas, en especial —pero no sólo— la iglesia Católica. La ley vigente en el código

*Gráfica 8.* ¿Qué debe prevalecer en la política de anticoncepción y natalidad?



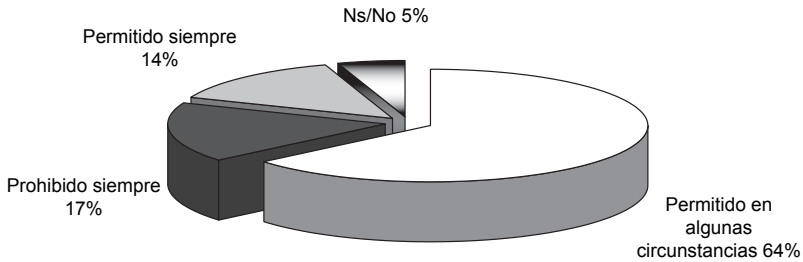
**Fuente:** F. Mallimaci (2008).

penal despenaliza el aborto por dos motivos: razones médicas, si un embarazo entrañaba un perjuicio grave para la salud o la vida de la mujer; razones eugenésicas, si con ello se evitaba el nacimiento de niños débiles o enfermos que afectara la pureza de la raza.

Como podrá advertirse, la permanencia de una cultura cristiana extendida no supone la aceptación de la injerencia de los especialistas religiosos en la regulación de asuntos relacionados con la vida cotidiana. Actores de otros campos –léase médicos y científico– parecen tener mayor receptividad. Así, la legitimación dada en la esfera religiosa no se proyecta automáticamente hacia otras áreas de la vida social sino que hay elecciones por parte de las personas. ¿Cuáles y en qué momento? He aquí que debemos profundizar las investigaciones con mitología cualitativa para comprender así la lógica de los actores.

El aborto es, como pocos, un tema controversial en la sociedad argentina. Vastos sectores pugnan por defender sus posiciones y lograr que la legislación se corresponda con tales principios. Si bien se observan opiniones divididas, 63.9 por ciento expresa estar de acuerdo con el aborto en determinadas circunstancias (en caso de

Gráfica 9. Opinión sobre el aborto



**Fuente:** F. Mallimaci (2008).

violación, de riesgo en la vida de la mujer o de malformación del feto). En otras palabras, casi dos de cada tres argentinos aprueban el marco legal actual, que contempla la interrupción del embarazo en tales ocasiones, e incluyen aquello que no está contemplado en el marco legal actual, es decir, los casos de violación a cualquier mujer.<sup>16</sup> Luego, 16.9 por ciento afirma que el aborto debe estar prohibido en todos los casos, en sintonía con los postulados de las principales instituciones confesionales; mientras que 14.1 por ciento sostiene que una mujer debe tener derecho a un aborto siempre que así lo desee, en consonancia con los planteos de las organizaciones feministas.

Ahora bien, la religión de pertenencia es un factor gravitante en la opinión frente al aborto. Si en la población general son similares los porcentajes entre quienes sostienen que debe estar siempre prohibido y los que creen que debe estar permitido sin más, en el caso de los evangélicos la distribución difiere significativamente. Apenas 6.7 por ciento está a favor de la despenalización total del aborto, mientras

<sup>16</sup> El artículo 86 del Código Penal establece que “el aborto practicado por un médico diplomado con el consentimiento de la mujer encinta, no es punible si se ha realizado con el fin de evitar un peligro para la vida o la salud de la madre [...]; si el embarazo proviene de una violación o de un atentado al pudor cometido sobre una mujer idiota o demente”.



*Cuadro 4. Opinión sobre el aborto según religión de pertenencia*

<i>Opinión sobre el aborto</i>	<i>Total (en %)</i>	<i>Católicos</i>	<i>Evangélicos</i>	<i>Indiferentes religiosos</i>
Permitido siempre	14	11.4	6.7	38
Permitido en algunas circunstancias	64	68.6	48.1	51.2
Prohibido siempre	17	15	37.4	7.4
Ns/Nc	5	5	7.8	3.4

**Fuente:** F. Mallimaci (2008).

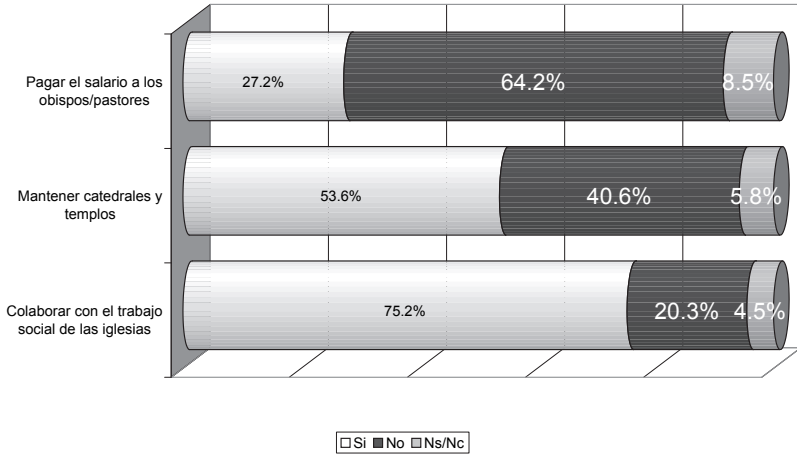
que 37.4 por ciento no acepta ninguna excepción para su realización. Como contrapartida, en los indiferentes religiosos la situación se invierte: 38 por ciento promueve el derecho que tiene la mujer sobre su cuerpo y 7.4 por ciento se opone sin contemplaciones. Los católicos se aproximan al posicionamiento promedio de la sociedad en su conjunto.

### *El vínculo con el Estado y el resto de la sociedad*

#### **Financiamiento del Estado a las confesiones religiosas**

La contribución financiera del Estado al trabajo social de los grupos religiosos y mantener sus templos tiene amplio grado de aceptación. El pago de salarios a obispos (como se hace en la actualidad) y pastores sólo es aceptado por 27 por ciento de los entrevistados. ¿Por qué no se deroga esta ley como otras si la mayoría está en desacuerdo? Por una sencilla razón: el vínculo entre la sociedad política, el Estado y los grupos religiosos se realiza según tiempos, intereses, poderes y legitimidades mutuas.

Gráfica 10. ¿Debe el gobierno financiar a las religiones para...?

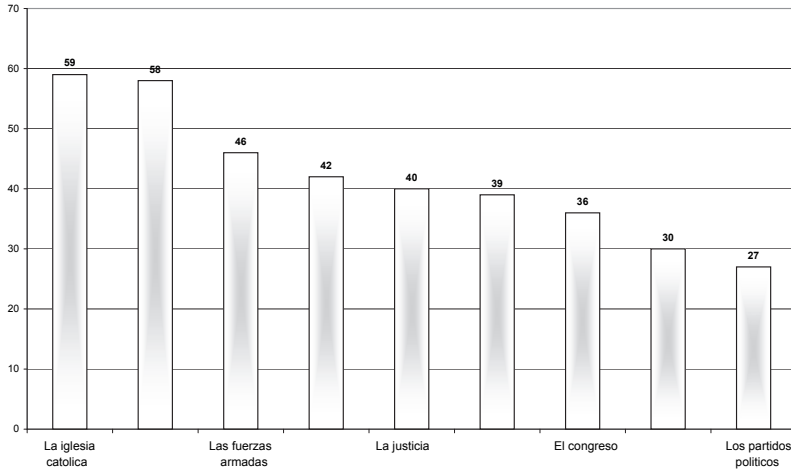


Fuente: F. Mallimaci (2008).

## Confianza en las instituciones

La iglesia Católica vive amplios y profundos procesos de individuación y desinstitucionalización. ¿Significa esto que ha perdido confianza y credibilidad en la sociedad? O podríamos hacernos otra pregunta: ¿la toma de distancia o el no participar en una institución partidaria, cultural o religiosa significa no creer en ella?, ¿por qué asociar pertenencia a identidad y/o creencia?

Dentro de un panorama de calificaciones por debajo del 60 por ciento, lo que reflejaría bajos niveles de credibilidad, la iglesia Católica aparece como la institución más creíble en la sociedad argentina. Tiene más aceptación como institución social que como institución que regula las prácticas y pertenencias religiosas. Por otro lado, los medios de comunicación y las fuerzas de seguridad aparecen como las instituciones que mayor confianza relativa despiertan en la población. Los partidos políticos (asociados mayoritariamente al Estado) gozan de mínima legitimidad. Un debate abierto...

*Gráfica 11. Confianza en las instituciones*

**Fuente:** F. Mallimaci (2008).

## *Conclusiones*

En Argentina las creencias forjadas bajo la dominación española se transformaron con la llegada, entre 1880 y 1930, de casi cinco millones de inmigrantes, en su mayoría católicos europeos mediterráneos. Desde comienzos del siglo xx el proceso de catolización y militarización del Estado y la sociedad impregnó el aparato estatal y el espacio público e institucional de poder. Se crearon imaginarios simbólicos que asociaron identidad nacional, argentinidad y una cultura de una modernidad católica antiliberal y anticomunista de diversos contenidos nacionalistas.

Los últimos datos censales sobre religión datan de 1960. De allí hasta la actualidad nunca más se preguntó sobre religión en los censos de población. En ese momento, los católicos representaban 90 por ciento, los protestantes 2.62 por ciento, los sin religión 1.62 por ciento, los “israelitas” 1.54 por ciento, otras religiones 0.6 por ciento y 3.50 por ciento fue censado como desconocido.

El retorno a la democracia en 1983, con el juzgamiento y castigo a los responsables militares del terrorismo de Estado, puso en crisis la militarización. La ampliación de nuevos derechos de ciudadanía y el surgimiento de otras creencias permitió la ruptura del monopolio católico y la apertura a nuevas sensibilidades. Monopolio que se construyó a lo largo de los siglos con singularidades a destacar: “el monopolio del catolicismo se ha centrado en América Latina, no ya en la regulación efectiva y cotidiana de los feligreses por parte de la autoridad eclesiástica, sino en el lugar social sostenido por la iglesia, que le permite afirmar lo que es lícito creer en un momento determinado” (Mallimaci y Giménez, 2008).

En la *Primera encuesta nacional académica sobre religión y estructura social*, realizada en 2008, se verifica el crecimiento de la pluralidad con un crecimiento significativo del mundo evangélico y de los indiferentes religiosos, estos últimos particularmente en sectores empobrecidos. Se afirma católico 76.5 por ciento, indiferente 11.3 por ciento, evangélico nueve por ciento, testigos de Jehová 1.2 por ciento, mormones 0.9 por ciento y de otras religiones 1.2 por ciento. Las diferencias por regiones, edades y educación muestran las particularidades sociales en las trayectorias religiosas.

La diversidad religiosa se complementa con una comunidad judía con una irradiación y reconocimiento significativos. Los últimos años vieron también una mayor presencia pública de islámicos, umbandistas, budistas y otros grupos que se suman a espiritistas, teosóficos y religiones producto de las masivas inmigraciones como ortodoxos, armenios y diversos protestantismos.

Al mismo tiempo el proceso de secularización, entendido como recomposición de las formas del creer y no como su desaparición, muestra una modernidad religiosa en la que un número minoritario de creyentes participa en diversos comunitarismos buscando emociones, seguridades y certezas, mientras la mayoría se expresa en múltiples procesos de individuación y en creer por su propia cuenta donde se rehacen cotidianamente las creencias religiosas. Así como hay una amplia cultura cristiana de largo espesor histórico –91.8 % cree en

Jesucristo—, el “creer sin pertenecer” se expresa en un 61.1 por ciento de personas que dicen relacionarse con Dios “por su propia cuenta” y en 23.1 por ciento que lo hacen a través de instituciones religiosas. El 76 por ciento de los argentinos afirma concurrir poco o nunca a los lugares de culto.

La opinión mayoritaria de la sociedad argentina a favor de la educación sexual en las escuelas, el uso de anticonceptivos, el casamiento de sacerdotes, etcétera revela poca influencia de las instituciones religiosas. El 63.9 por ciento de la población expresa estar de acuerdo con el aborto en ciertas circunstancias. Se destaca el hecho de que 68.6 por ciento de los católicos opine en igual sentido, evidenciando la fuerte presencia de católicos sin iglesia que no se identifican con las normas que la institución proclama.

Esta secularización de la sociedad no se manifiesta en el Estado y la sociedad política, donde la institución católica sigue manteniendo privilegios de “religión oficial” y nutre vínculos estrechos con el poder político, mediático y empresarial. Los partidos políticos buscan legitimidad religiosa y las autoridades religiosas buscan legitimidad partidaria. Parte de las políticas públicas, sociales, educativas y de salud son monitoreadas, ejecutadas o evaluadas por organizaciones de la iglesia Católica, considerada ahora como “la principal ONG de la sociedad civil”. La mayoría de la educación privada, con regímenes propios de selección del personal docente y subsidiada por el Estado según casos hasta el cien por ciento, está controlada mayoritariamente por la iglesia Católica.

En Argentina no existe una ley de libertad religiosa que iguale y brinde los mismos derechos a cualquier creyente sea cual fuere su religión. Se mantiene el privilegio establecido por la última dictadura militar (1976-1983) de otorgar un subsidio igual al salario de un juez a cada obispo católico en actividad o retirado, otorgar becas a todos los seminaristas católicos de nacionalidad argentina y financiar las parroquias católicas de frontera para “defender la identidad nacional”. Todos los cultos (excepto el católico) están obligados a inscribirse en el Fichero de Culto del Ministerio de Relaciones Exteriores,

sin lo cual no pueden desarrollar sus actividades religiosas. Así como la laicidad de hegemonía liberal del siglo XIX dio paso a la laicidad de preeminencia católica en el siglo XX, asistimos a un complejo proceso donde algunos grupos y personas piden por una laicidad que brinde igualdad desde una ciudadanía religiosa, mientras que el mundo evangélico, especialmente el pentecostal, busca los mismos privilegios en la relación con el Estado y la sociedad política que la institución católica desde una laicidad de hegemonía cristiana. La diversidad no significa necesariamente pluralidad e igualdad de opciones.

Tal vez el dato central que surge del estudio que aquí presentamos tiene que ver con la ruptura del monopolio católico en las creencias e identidades religiosas. En los últimos 20 años se ha consolidado en nuestro país una religión difusa, poco obediente a las directivas institucionales, casi autoconstruida, en un campo religioso ampliado donde emerge un activo mercado de bienes simbólicos en el cual se destaca, entre otros, el pentecostalismo evangélico. La pérdida de la centralidad de la influencia de las instituciones religiosas ha posibilitado, también, el surgimiento de la opción, elegida por 11 de cada cien habitantes de la Argentina, de pensarse fuera de todo marco institucional religioso. Podremos dar cuenta de trayectorias e itinerarios de estas personas siempre y cuando nuestras preguntas los tengan en cuenta como sujetos activos en el campo socio-religioso. ¿Cómo es el proceso de “conversión” a la indiferencia religiosa?

Lo religioso no es sólo espacio de legitimación del poder o de partidos políticos o de grupos empresariales o de instituciones religiosas. Es también un espacio de “dar sentido” a aquellos y aquellas que de una u otra manera buscan ser solidarios y no aceptan sus situaciones cotidianas caracterizadas como injustas o indignas. ¿Cómo caracterizar estas experiencias?, ¿un opio –el religioso– que adormece conciencias, controla socialmente y favorece que continúe la explotación?, ¿un opio –el religioso– que suplanta otros opios, droga, angustias, tristezas, lo partidario, lo mediático?, ¿se trata de un crecimiento de los grupos religiosos y espirituales a partir del sufrimiento e impotencia –y por ende pérdida de libertad– del “otro” y la “otra”?

Todo esto es posible, pero en sociedades donde la fatiga y el “sálvese quien pueda” son rasgos dominantes, las experiencias grupales que permitan rehacer lazos sociales y poner de pie a aquellos que están por caer o se han caído en nombre de una promesa de fraternidad debe ser tenido en cuenta.

Lo religioso, la religión, son formas, ritos, creencias, prácticas, todo lo que uno quiera y como quiera. Eso sí, a condición de no olvidar que es primero de todo un mundo con sus pequeñas y grandes miserias, un corazón que palpita, una cabeza que piensa, una memoria que se transmite, seres que rezan, aman y esperan: hombres y mujeres que viven, que a veces se duermen o se pelean como todo el mundo (Poulat, 2004).

### *Bibliografía*

- Ameigeiras, Aldo, 2000, *Religiosidad popular. Transformaciones socio-culturales y perspectivas de análisis a comienzos del siglo XXI*, Buenos Aires, CIAS, núm. 519.
- Amia-Joint, 1995, *La población judía de Buenos Aires. Estudios socio-demográfico*, Buenos Aires, Amia.
- Bauman, Zygmunt, 2007, *Vida de consumo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Beck, Ulrich, 2000, *Un nuevo mundo feliz. La precariedad del trabajo en la era de la globalización*, Barcelona, Paidós.
- Beck, Ulrich, 2001, “Vivir nuestra vida en un mundo desbocado: individuación, globalización y política”, en A. Giddens, y W. Hutton, (eds.), *En el límite. La vida en el capitalismo global*, Barcelona, Tusquets.
- Benhabib, Seyla, 2006, *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, Buenos Aires, Katz.
- Berger, Peter, 1981, *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, Kairós.

- Blancarte, Roberto, 2000, "Popular Religion, Catholicism and Socioreligious Dissent in Latin America: Facing the Modernity Paradigm", *Internacional Sociology*, vol 15, pp. 591- 603.
- Bourdieu, Pierre, 1971, "Genèse et structure du champ religieux", *Revue Française de Sociologie*, 1971-XII, vol. 12, núm. 3, pp. 295-334, traducción castellana *Génesis y estructura del campo religioso*, Buenos Aires, Material de Cátedra UBA.
- Bourdieu, Pierre, 1993, "La disolución de lo religioso", en *Cosas dichas*, Barcelona, Gedisa.
- Bourdieu, Pierre, 2008, *Homus Academicus*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Cipriani, Roberto, 2004, *Manual de sociología de la religión*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Da Costa, Néstor, 2003, *Religión y Sociedad en el Uruguay del siglo XXI. Un estudio de la religiosidad en Montevideo*, Montevideo, CLAEH/ Centro UNESCO Montevideo.
- De la Torre, Renée y Cristina Gutiérrez Zúñiga, 2007, *Atlas de la diversidad religiosa en México*, El Colegio de Jalisco, El Colef, CIESAS, Conacyt, Universidad de Quintana Roo, El Colegio de Michoacán, El Colegio de Jalisco, SEGOB.
- Desroche, Henry, 1965, *Socialismes et sociologie religieuses*, París, Cujas.
- Esquivel, Juan, Fabián García, María Eva Hadida, Víctor Houdín, 2001, *Creencias y religiones en el Gran Buenos Aires. El caso de Quilmes*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.
- Forni, Floreal, Fortunato Mallimaci y Luis Cárdenas, 2003, *Guía de la diversidad religiosa de Buenos Aires*, t. I y II, Editorial Libros, Buenos Aires.
- Forni, Floreal, 1993, "Nuevos movimientos religiosos en Argentina", en Alejandro Frigerio (Ed.), *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales*, Buenos Aires, CEAL.
- Frigerio, Alejandro, 1993, "La invasión de las sectas: el debate sobre nuevos movimientos religiosos en los medios de comunicación en Argentina", *Sociedad y Religión*, Buenos Aires, núms. 10-11.



- Garelli, Franco, 1991, *Religion e chiesa in Italia*, Bologna, Il Mulino.
- Geertz, Clifford, 1991, “La religión como sistema cultural”, en *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.
- Giddens, Anthony, 1997, *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva de las sociologías comprensivas*, 2da. Edición, Buenos Aires, Amorrortu.
- Hadida, María Eva y Víctor Houdin, 2001, *Creencias y religiones en el Gran Buenos Aires. El caso de Quilmes*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.
- Hervieu Leger, Daniele, 2008, “Producciones religiosas de la modernidad”, en F. Mallimaci (comp.), *Modernidad, religión y memoria*, Buenos Aires, Colihue Universidad.
- Hervieu Leger, Daniele, 1993, *La Religion pour Memoire*, París, CERF.
- Mallimaci, Fortunato, 1994, “La iglesia Argentina desde la década del 30” en F. Mallimaci (comp.), *Historia general de la Iglesia en América Latina*, t. IX, Cono Sur, Salamanca, Sígueme.
- Mallimaci, Fortunato, 1995, “Les courants au sein du Catholicisme argentin: continuités et ruptures”, *Archives des Sciences Sociales des Religions* 91, julio-septiembre, pp. 113-136.
- Mallimaci, Fortunato, 2001, “Prólogo”, en Juan Esquivel, Fabián García, María Eva Hadida y Víctor Houdin. *Creencias y religiones en el Gran Buenos Aires. El caso de Quilmes*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.
- Mallimaci, Fortunato, 2006, “Religión, política y laicidad en la Argentina del siglo XXI”, en Néstor da Costa (org.), *Laicidad en América Latina y Europa. Repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XX*, Montevideo, CLAEH/ALFA.
- Mallimaci, Fortunato, 2007, “Creer por su propia cuenta en la ciudad de Buenos Aires”, en Floreal Forni, Fortunato Mallimaci y Luis Cárdenas, *Guía de la diversidad religiosas de Buenos Aires*, t. II, Biblos, Buenos Aires.

- Mallimaci, Fortunato, y Verónica Gimenez Bleiveau, 2007, "Creencias e increencias en el Cono Sur de América. Entre la religiosidad difusa, la pluralización del campo religioso y las relaciones con lo público y lo político", *Revista Argentina de Sociología*, 9, Buenos Aires.
- Oro, Ari Pedro, 1992, "Podem passar a Sacolinha: Un estudo sobre as representacoes do dinheiro no Neo Pentecostalismo brasileiro", *Cadernos de antropología*, núm. 9, Universidad de Porto Alegre.
- Paugam, Serge, 2000, *Le salaríé de la précarité*, París, Presses Universitaires de France.
- Poulat, Emile, 1994, *L'ère postchretienne*, París, Flammarion.
- Romero Jacob, César *et al.*, 2003, *Atlas da Filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil*, Puc-Rio, Loyola, Río de Janeiro.
- Salas, Ricardo, 2007, "Religión, política y sociedad en el Mercosur", *Sociedad y religión*, núms. 28/29, pp 8-16.
- Torrado, Susana, 2007, "Transición de la fecundidad. Los hijos ¿cuántos? ¿cuándo?", En Susana Torrado (comp.) *Población y bienestar en la Argentina del primero al segundo centenario. Una historia social del siglo XX*, Buenos Aires, EDHASA.
- Weber, Max, 1992, *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Weber, Max, 1997, *Sociología de la religión*, España, Istmo.
- Weber, Max, 1998, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Ed. Península.
- Wright, Pablo, 2008, *Ser en el sueño. Crónica de historia y vida toba*, Buenos Aires, Biblos.

# Del monopolio católico a la diversidad, el pluralismo y el cambio religioso en Brasil en el siglo XX

*Leonildo Silveira Campos*

## *Introducción*

Este texto pretende provocar la discusión acerca de las relaciones existentes entre el pluralismo, la diversidad y el campo religioso brasileño en el siglo xx, especialmente durante las tres últimas décadas. Las reflexiones tienen como punto de referencia el Brasil, país cuyo campo religioso comenzó a conformarse en el transcurso del siglo xvi, proceso que coincidía con la imposición de la cultura ibérica y católica a las culturas indígenas y africanas.

En Brasil, durante aquel período histórico, se articuló un sistema de monopolio religioso cuyo actor principal era la iglesia Católica. Ese escenario comenzó a ser desmontado en los inicios del siglo xix. Entre los varios motivos que causaron la erosión del sistema cultural-religioso estaban las transformaciones económicas, sociales, políticas y culturales que desde el siglo xvii acontecían en Europa y América del Norte. Era el debut de la modernidad en América Latina y el surgimiento de las diversas nacionalidades en una región que antes pertenecía a los inmensos imperios coloniales ibéricos, el español y el portugués.

Inicialmente se hará un análisis del escenario histórico y político del período en el cual el campo religioso estaba controlado, casi totalmente, por el catolicismo. En la segunda parte, el análisis se concentrará en el impacto de la llegada de la modernidad a la América Latina y sus diferentes expresiones en el campo político, religioso,

económico y cultural en esa región. Veremos que la introducción del protestantismo, en la época de la modernidad en Brasil, no constituye un hecho aislado de los eventos que en esa misma etapa acaecían en los demás países del continente americano. Para muchas de las personas que conformaban las élites sociales, el protestantismo y el pentecostalismo, por lo menos en el formato clásico, constituían una alternativa al catolicismo imperante desde la colonización. En la tercera parte, tomando como referencia datos estadísticos, especialmente los recogidos en censos demográficos gubernamentales y en otras investigaciones paralelas, se describe y se mide el actual escenario religioso brasileño. El acápite pretende traer a la luz reflexiones acerca del asunto referido, así como focalizar la diversificación y el pluralismo religioso ocurrido en el país durante el siglo xx. Se espera, de esta forma, contribuir con la profundización del tema: *La diversificación religiosa de América Latina: Causas y consecuencias*.

El primer presupuesto con el cual se trabaja en este texto asevera que la diversidad religiosa actual en Brasil es más profunda que las diversidades religiosas anteriormente experimentadas en ese mismo país. A pesar de las teorías macro-sociológicas que insisten en el “fin de la religión”, que pueden ser consideradas las artífices del clima que fomenta la controversia entre los secularistas y devotos de la desecularización, nunca antes el campo religioso brasileño se mostró tan dinámico. No se puede negar que la diversidad religiosa nos acompaña desde el período anterior a la Colonia, sin embargo, fue recientemente que el embate entre las religiones cristianas y no cristianas (y junto con ellas el secularismo) se manifestó con mayor intensidad. Está activado, por lo tanto, un proceso de lucha que procura derribar las antiguas alianzas hegemónicas. Para ello, los adalides del “fin de la religión” se han esforzado para obtener un mayor control del imaginario colectivo. Consecuentemente, los medios de difusión masiva constituyen un terreno fértil para la utilización de los recursos tecnológicos modernos, que van desde la televisión y la radio, hasta la red mundial de computación. Ese clima tal vez explique la razón por la cual todos los grupos religiosos que disponen de recursos suficientes

para su expansión usan la televisión, el principal medio de modelación del imaginario colectivo.

Las causas expuestas propician la existencia de un mosaico cultural similar a una moneda de dos caras: un rostro religioso y otro secular. En este proceso de trueques, se tornan cada vez más intensos el pluralismo, la competición y la competencia entre las varias cosmovisiones. Cada parte procura reemplazar la otra, atrayendo para sí adeptos y fieles. Para ello se valen de las estrategias del *marketing* y de la propaganda. Se presupone que todo esto ocurre dentro de un escenario marcado por procesos culturales, que se interpenetran y, en ocasiones, actúan simultáneamente: la mundialización de la cultura, la internacionalización de la economía, la secularización y la desacralización del campo religioso. De esta forma, las fronteras se separan, pierden la nitidez, y las identidades entran en crisis o se ven conmocionadas ante cambios tan drásticos. Las creencias religiosas entran en un proceso de recomposición, es decir, ocurre una “reformatación” de la religión como fenómeno social.

Ese contexto de novedades y aparentes rupturas obliga al investigador a echar mano de diferentes disciplinas, es decir, a valerse de la interdisciplinariedad para interpretar lo que acontece. En este sentido, Edgar Morin, al analizar las relaciones entre los saberes y la complejidad (1995, 1997, 2001), ofrece una contribución excelente. Afirmar la complejidad equivale a aseverar que diversidad y pluralismo religiosos son fenómenos que deben ser analizados dentro de los paradigmas de la complejidad.

Los términos *diversidad* y *pluralismo* pueden ser analizados al amparo del paraguas de la complejidad. Aparentemente son palabras semejantes e intercambiables, sin embargo, las enciclopedias y los diccionarios aguzan nuestra percepción al denotar que tales vocablos forman parte de una constelación mayor a la cual también pertenecen palabras tales como *modernidad*, *multiculturalismo*, *tolerancia*, *intolerancia*, *derecho de las minorías*, *derechos de la mujer*, *identidad* y *fundamentalismo*, entre otras. Según la enciclopedia electrónica *Wikipedia*, “diversidad está ligada a la variedad y con-

vivencia de ideas, características o elementos diferentes entre sí, en determinado asunto, situación o ambiente”. La referida publicación añade que la “idea de diversidad está relacionada con los conceptos de pluralidad, multiplicidad, ángulos de visión o abordaje, heterogeneidad y variedad”. La diversidad “puede ser encontrada en la comunión de contrarios, en la intersección de las diferencias o, inclusive, en la tolerancia mutua”.

Según Juan José Tamayo y María José Fariñas (2007), el pluralismo es una forma de pensar, de sentir y de actuar en el mundo, y encuentra en los fundamentalismos su mayor negación, y en el diálogo intercultural e interreligioso el gran desafío a ser preservado. Para Aldo Natale Terrin (1998), el fundamentalismo es un problema que va más allá del campo histórico-religioso, pues también tiene una dimensión epistemológica, a través de la cual la experiencia religiosa se torna auto-referente. Por ello, la reacción contra el pluralismo, especialmente de los varios tipos de fundamentalismos e integrismos, asume varias dimensiones: *cognitiva*, cuando el fenómeno establece formas correctas y únicas para ejercitar el pensamiento; *sentimental*, cuando se fija el pensamiento en el interior de una realidad subjetiva y cambiante; y *volitiva*, cuando se opta por formas rígidas de acción. El fundamentalismo y el éxtasis sentimentalista serían, en esta perspectiva, dos salidas que conducirían a un escenario cultural marcado por el relativismo impuesto por la modernidad.

La aceptación de esa diversidad exige el reconocimiento de las diferencias en el otro, es decir, en la alteridad. ¿Cómo depurar nuestros criterios para la comprensión de esa situación de “diversidad” o de “pluralismo”? El *Vocabulario* de André Laland (1926), auxiliándose de Aristóteles para definir la palabra *diversidad*, afirma que “diverso es todo lo que, siendo real, no es idéntico”. Por ello, “los objetos tienen una diferencia intrínseca y cualitativa”. La aplicación de esta concepción a la religión permite intuir que estamos delante de una realidad plurivalente, y que la religión “puede tomar varias formas, o producir varios efectos diferentes”.

En esa situación multicultural acaecen, no siempre de forma tranquila, la convivencia y la interacción entre los diferentes niveles en que las realidades se organizan y expresan. De un lado está la disolución de las monoidentidades y, de otro, según Néstor García Canclini (1990, 2001), la formación de nuevas realidades identitarias. De ahí, el surgimiento, particularmente después de los debates acerca del poscolonialismo o de la posmodernidad, de preocupaciones con las actitudes intolerantes y dificultades para aceptar las reivindicaciones y conquistas de las llamadas “minorías”, las que no siempre pueden ser clasificadas de esa forma, especialmente en el caso de las mujeres.

Al final del pasado milenio, e inicio del actual, resurgieron debates sobre “choques de culturas” y “guerras de civilizaciones”, casi siempre dirigidos hacia el estudio de la explosión de fundamentalismos en el campo cristiano protestante, católico, judío e islámico, lista que puede ser ampliada para incluir comportamientos fundamentalistas recientes, que en determinados lugares acontecen entre budistas e hinduistas. Esos ejemplos indican que en el mundo actual las culturas están en un proceso de interrelaciones e reinterpretaciones. De él emerge un gradiente de resultados que va desde la asimilación hasta el rechazo violento de cualquier intento de aproximación o tolerancia hacia el “otro”. En este caso, el “otro” puede ser simplemente una personificación del demonio.<sup>1</sup>

### ***Observaciones iniciales: Identidades, fronteras y paradigmas***

Según Pierre Bourdieu (1983), hay un “campo religioso” que transporta en sus entrañas las marcas de un proceso de violenta imposición

<sup>1</sup> Existe, sobre todo en Europa y en Estados Unidos, literatura interesada en reflejar las preocupaciones concernientes al tema de la tolerancia y sus límites en una sociedad democrática (Taylor, 1984; Kymlicka, 1995).

cultural. A pesar de la existencia de vertientes totalitarias y fundamentalistas, el ámbito religioso latinoamericano está más caracterizado hoy por la asimilación, el sincretismo y el hibridismo, que por el conflicto y la violencia. Sin embargo, hay algunas excepciones, como el caso de Chiapas, que evidencian la presencia de conflictos e intolerancias culturales y religiosas.<sup>2</sup> Como formulara Bourdieu, se perciben dificultades en la aplicación paradigmática de la noción de campo al analizar el fenómeno religioso como un todo. Actualmente es común escuchar hablar acerca de fronteras móviles, fenómenos al margen, religiosidad de las profundidades y fenómenos religiosos más allá de los territorios tradicionalmente demarcados. En otras palabras, la recomposición de lo religioso ocurre cuando los individuos procuran redescubrir, o reafirmar, la identidad colectiva fuera de los muros y de las fronteras institucionales que tradicionalmente se encargaban de la gestión de lo sagrado; o cuando la búsqueda acontece lejos de las influencias de sus agentes oficiales.

Claro, no fue siempre así. La conquista de América, por el catolicismo europeo y por los protestantes ingleses, no puede ser vista fuera de la espiral de violencia, ni separada del marco de una guerra de conquista y reconquista hasta entonces inédita, a pesar de los hechos otrora ocurridos durante las Cruzadas o la Santa Inquisición.<sup>3</sup> La conquista de América fue una guerra de culturas, de civilizaciones e identidades en la cual el más débil tecnológicamente fue masacrado. Pensamos que el concepto de *campo religioso* no ayuda mucho en el estudio del fenómeno religioso, pues a causa de la diversidad y del pluralismo, se encuentra situado en las fronteras. El referido concepto es apropiado para el análisis de la situación reli-

<sup>2</sup> Un estudio sobre el proceso de hibridación cultural puede ser encontrado en Burk (2003); otra obra que nos ayudó a entender lo que acontece en Chiapas, es el texto de Rivera (2005).

<sup>3</sup> Sobre la intolerancia de los conquistadores y sus efectos, además de los escritos históricos de Bartolomé de las Casas, también podemos citar: Joseph Hoffner (1986); Herbert Aptheker (1967); y Juan A. Ortega y Medina (1976). Sobre la asociación entre religión y violencia, se puede consultar Anand Nayak (2000).



giosa actual, pero no es funcional para la comprensión de la génesis de ese mismo aspecto en el período colonial. ¿Cómo contrastar el campo religioso europeo, al inicio del siglo xvi, con la destrucción de las instituciones religiosas indígenas, especialmente de los mayas, aztecas e incas?

Otra observación: la diversidad religiosa no se produjo solamente a causa de la intervención europea en el Nuevo Mundo, por el contrario, cuando los iberos llegaron a esa latitud ya había una notable complejidad de ritos, prácticas religiosas y cosmovisiones entre los habitantes de la región. La Conquista simplemente propició el surgimiento de nuevos fenómenos culturales, algunos de ellos surgidos debido al sincretismo o hibridismo practicados por los nativos, casi siempre por necesidad de supervivencia. Muchos ejemplos de ese tipo podrían ser citados en la América española. El historiador Ronaldo Vainfas analizó un caso de indígenas en Bahía, Brasil, que al final del siglo xvi desarrollaban cultos considerados idolátricos, llamados “santidades amerindias” (Vainfas, 1999).<sup>4</sup> Varios blancos, y también esclavos africanos recién llegados a la América, se adhirieron a tales prácticas. Entre los adeptos se encontraba el propietario de las tierras en las que surgió la “secta”. La reacción contraria no se hizo esperar, la represión violenta contó con la presencia de un enviado de la Santa Inquisición y de las fuerzas del gobernador de Bahía. El templo, que había sido construido en las tierras del hacendado blanco, fue destruido. El castigo inquisitorial recayó sobre el referido propietario y tuvo repercusión tanto en Salvador como en Portugal.

La siguiente observación se refiere al escenario religioso actual –diverso y plural–, que surge de un continuo proceso de descomposición y desmontaje e irrumpe produciendo nuevas situaciones sociales que entran en pugna con las ya establecidas. Los términos *secularización* y *desacralización* nos auxilian en la discusión del proceso ahora en curso. El análisis de esta temática puede enriquecerse

<sup>4</sup> Para mayor información acerca de las relaciones entre la resistencia y la esperanza de mejores días en la América Latina, consúltese Enrique Dussel (1995).

con las reflexiones realizadas por Jean-Pierre Bastian (2004), quien, desde una perspectiva comparada, estudia la modernidad en Europa y América Latina. A partir de las reflexiones de este texto, es posible analizar cómo la modernidad europea permitió el surgimiento de la laicidad del Estado. En aquel momento histórico, el Estado y la iglesia Católica dejaron de interferir en las decisiones personales inherentes a la elección de la mejor religión y la mejor manera de practicarla.

Algunos estudiosos brasileños, como Antonio Flavio Pierucci (2004:17-28), afirman que existe una estrecha relación entre el proceso de secularización experimentado por la sociedad brasileña y hechos tales como la caída del número de fieles católicos y el crecimiento del pentecostalismo y de los que se declaran “sin religión”. Según Pierucci, no hay dudas de que el catolicismo, durante todo el siglo xx, presentó una trayectoria declinante inscrita en la ruta de la destradicionalización del país. Este tema será retomado posteriormente, sin embargo, es oportuno destacar que ha habido una reducción del número de fieles católicos en relación con el crecimiento de adeptos en otros movimientos religiosos; aun así, casi 130 millones de brasileños son católicos, y si se suman todos los demás grupos cristianos, el total sobrepasa 85 por ciento de la población del país.

En Brasil, el Estado aún intenta regular lo religioso, ya sea legislando las formas de organizar las sociedades religiosas o estipulando impuestos por las contribuciones de los fieles de las diferentes instituciones religiosas. En el primer mandato de Luiz Inácio Lula da Silva (2005) hubo un choque entre el gobierno y las iglesias debido a la introducción de modificaciones en la legislación de las sociedades civiles. En aquella oportunidad, católicos y neopentecostales se reunieron para defender la “libertad religiosa”, la cual se encontraba “amenazada”. El gobierno, a merced de los partidos políticos, vetó los cambios que eran considerados “interferencias del Estado”, sin embargo, colocó a los partidos políticos, que recibían donativos para el financiamiento de sus campañas, al mismo nivel de las iglesias que

recibían donativos para la expansión de sus actividades. Esa medida dejaba a ambos grupos fuera del control fiscal del Estado. *Mutatis mutandis* la relación entre Estado y religión ha sido objeto de valiosas reflexiones en varias partes de América Latina (Masferrer, 2004; Bosca, 2003).

Un grupo de investigadores brasileños y franceses realizó un excelente estudio sobre la diversificación religiosa brasileña. Ese trabajo fue publicado por César Romero Jacob *et al.* En él se presenta un análisis demográfico-religioso con datos que reflejan varios indicadores sociales (Romero *et al.*, 2003).<sup>5</sup> La técnica de Jacob *et al.* se auxilia de la confección de mapas demográficos religiosos que permitan el agrupamiento de informaciones suministradas por diversos censos poblacionales. Ese procedimiento facilita la obtención de conclusiones acerca de la concentración-desconcentración de fieles en las diferentes religiones y su comparación con otros indicadores tales como clase social, etnias, índices de calidad de vida, etcétera. El investigador siempre tiene el desafío de establecer mapas precisos de la realidad religiosa. La tarea de confeccionar mapas aparenta ser una actividad rígida. El contexto religioso, por el contrario, se muestra dinámico y complejo. ¿Cómo combinar el dinamismo y la difícil precisión con una cartografía que exige la delimitación de fronteras?, ¿será posible trabajar con metodologías mixtas que combinen la captación de datos cuantitativos y cualitativos?<sup>6</sup>

¿Cómo realizar una medición precisa en un escenario sujeto a tantos cambios?, ¿qué hacer cuando los cambios son tantos, la movilidad religiosa es tan dinámica y el proceso de desmontaje del

<sup>5</sup> Este mismo grupo presentó excelentes contribuciones a partir del estudio de la referida temática en diferentes capitales brasileñas, en la obra *Religião e sociedade em capitais brasileiras* (2006).

<sup>6</sup> Otro texto significativo sobre la diversidad religiosa en otra gran metrópoli sudamericana, el cual surgió como resultado de la investigación realizada por 20 sociólogos, es el de Forni, Mallimacy y Cárdenas (2003). Los relatos de cada religión fueron estructurados de la siguiente manera: historia, templos, estructura jerárquica y organizativa, número de creyentes y composición social, sistemas de creencias y concepciones religiosas, prácticas religiosas y sociales, vida cotidiana, formas de expansión.

campo religioso tan intenso; cuando hasta la propia idea de “campo religioso” no se adecua a la velocidad de los acontecimientos? Pierre Sanchi (1995), antropólogo franco-brasileño, articuló una pregunta que desafía a los investigadores, especialmente a los sociólogos de la religión: “¿El campo religioso será todavía el campo de las religiones?” A esa interrogante, él mismo responde: “Un campo religioso se construye y reconstruye constantemente en las reacciones entrelazadas de las instituciones, de los grupos, de los casi-grupos e individuos durante el flujo de los acontecimientos”. Aquí, nuevamente, se presenta la idea de que un campo religioso es más que un mosaico en reconstrucción permanente. Es un terreno en obras donde las construcciones son continuas. Otra metáfora es la del calidoscopio: con cada impacto externo o interno la imagen se reconfigura ante los ojos del observador.

En estas reflexiones reaparece una premisa: en cada espacio religioso se verifica la presencia de fuerzas y acontecimientos políticos, históricos, sociales y económicos que exigen la superación de lo local, espacio éste que también es atravesado por lo global. Por lo tanto, el investigador debe tener en consideración las raíces culturales que, como en el caso brasileño, están matizadas por las culturas ibéricas, africanas y aborígenes. Ello crea un terreno propicio para la existencia de conflictos que, en un escenario cultural de modernidad acelerada o de posmodernidad actuante, permanecen estrechamente vinculados a la introducción de la diversidad y del pluralismo. La guerra de los Balcanes, en la época de la desintegración de Yugoslavia, es una expresión de esas diferencias. La forma de aprehensión de ese escenario se opera a través de modelos teóricos, idealistas o paradigmáticos. ¿Hasta qué punto esas estrategias metodológicas expresan correctamente la compleja realidad religiosa que adviene como resultado de los referidos cambios?

Una observación final: el presente no puede ser pensado sin tomar el pasado como referencia. Sería ilusorio pensar que el presente es una mera reproducción de lo que fue, o interpretarlo como si fuera un guión cinematográfico preestablecido. El historiador se enfrenta

con formas de actuación y pensamiento que surgen de situaciones insertadas en complejos mecanismos de poder. Esto significa que el intelectual que escribe la historia lo hace también dentro de determinado contexto. En nuestro caso, nos enfrentamos con un panorama plural y diverso. En este marco, pretendemos reflexionar sobre un momento en el que, supuestamente, el monopolio ejercido por una religión –la católica– declina.

Por tanto, todo análisis de las mutaciones religiosas no puede presuponer que *todo cambia*, sino que los esquemas mentales y teóricos empleados para captar ese mundo religioso mutante *permanecen siempre iguales*. ¿Dónde están los límites entre la ruptura y la continuidad?, ¿qué fundamentos deben ser preservados si no aquellos que fueron arbitrariamente escogidos en un acto de poder?, ¿será que el presupuesto de que había un monopolio de la religión sobre todas las esferas de la vida, en los primeros siglos coloniales en la América, nos impide ver la continuidad de la religión en una sociedad que intenta seguir el camino de la secularización?

En ese sentido, las teorías de la complejidad de los fenómenos y de los paradigmas resultan de gran ayuda, pues por intermedio de ellas es posible percibir que el propio proceso de colonización traía en sí sus contradicciones. Además, no todo fue destruido, sino también asimilado, y no todo lo asimilado se transfirió sin modificaciones al producto final. La creatividad y la necesidad de adaptación acompañaron el montaje del campo religioso monopolizado por la iglesia Católica durante el período colonial. Ante la violencia de los conquistadores, y para desesperación de los misioneros, las poblaciones nativas usaron la recomposición de las religiones como una forma de supervivencia cultural.

A continuación se exponen dos ejemplos en forma de pregunta que expresan el referido instinto de conservación, uno del continente africano y otro del Brasil. ¿No es el kimbanguismo una forma de recomposición identitaria? (Mokoko, 2004). El segundo caso está relacionado con una de las prácticas de la Iglesia Universal del Reino de Dios: durante la ejecución de un ritual, que se celebra cada martes para eliminar

los maleficios supuestamente alojados en el cuerpo de los “individuos hechizados”, se invocan los poderes “demoniacos de los orichas” para, posteriormente, exorcizarlos. ¿Este ritual, a su manera, no denota la búsqueda de una demarcación de fronteras identitarias? Solamente una práctica religiosa tan próxima de la otra puede asumir una postura tan intolerante hacia lo que es tan próximo a sus fronteras.

Finalmente, se exponen algunas preguntas que ayudan a comprender la diversidad religiosa desde una perspectiva diacrónica: ¿Podrá el pasado, marcado por la diversidad religiosa, explicar un presente religioso y pluralista?, ¿podrá el presente pluralista ayudarnos a entender un pasado repleto de diversidad religiosa?, ¿habrá continuidades con rupturas y rupturas con continuidades?, ¿cómo captar la diversidad de un tiempo que ya no existe y usarlo para explicar una época posterior de pluralidad?

### *El desafío de la introducción de la modernidad y del liberalismo en un país católico*

La historia del arribo de la modernidad a Brasil puede subdividirse en los siguientes cuatro momentos: *a*) inicio, que coincide con el período del Imperio (1822-1889); *b*) época de la “República Vieja” (1889-1930); *c*) período dictatorial (1930-1945); y *d*) etapa de la modernización capitalista, que abarca las últimas décadas del siglo xx. Esa secuencia ofrece una visión histórica de mayor extensión y facilita la comprensión del pluralismo cultural y religioso en las últimas décadas del siglo xx.

Si nos remontamos a la época de la llegada de los europeos a América, es posible percibir que ellos no traían en sus carabelas una religión monolítica o un catolicismo unificado, homogéneo y con un patrón establecido. Sólo una visión ingenua, o la aplicación de paradigmas simplistas a la hora de estudiar determinada realidad social, podrían ofrecer esa falsa apreciación. España y Portugal trajeron para América un catolicismo marcado por características propias, con di-

versidades internas, originadas en estadios más antiguos de su historia. No puede ser ignorado el peso de la tradición judaica, islámica, o el de aquellas religiones anteriores al surgimiento del cristianismo en las tierras latinoamericanas, sobre todo el del catolicismo ibérico.<sup>7</sup>

Tampoco se debe ignorar la fuerza de las religiosidades indígenas, africanas y sus descendientes; ni la de los mestizos provenientes de la mezcla entre europeos e indígenas. Un buen ejemplo es el culto a la Virgen, desde Guadalupe (México) a la Aparecida del Norte (en el Brasil).<sup>8</sup> ¿Cómo captar el dinamismo y la diversidad existentes?, ¿puede esa diversidad operante en los orígenes ayudarnos a comprender la actual diversidad religiosa latinoamericana? Obsérvese que a lo largo de todo el continente americano también hubo situaciones histórico-políticas muy específicas que hicieron emerger formas religiosas apropiadas para una religión y no para otras. Los mismos orígenes comunes, o los momentos históricos convergentes, no llegaron a plasmar la realidad religiosa latinoamericana de una misma manera.

Algunos episodios de síntesis religiosas indígenas han sido objeto de estudio de varios historiadores, como fue el caso de las santidades indígenas estudiadas por Vainfas (1999). En ese tipo de eventos es posible notar que las culturas supervivientes, aunque dominadas, respondieron a la dominación con procesos parciales de asimilación de la cultura del vencedor. Tal fenómeno se produjo a través de un vigoroso proceso de hibridismo y sincretismo. Por eso, religiones como el vodu, el candomblé, la umbanda y tantas otras reflejan una vitalidad

<sup>7</sup> Moisés do Espírito Santo (1988), sociólogo portugués, opina que bajo la *capa* del catolicismo permanecen muchas señales de una antigua religiosidad precristiana fenicia y judaica. Entre otras razones, el autor emite este criterio tomando como referencia las preferencias de la religiosidad popular portuguesa por las rocas, grutas, fuentes de aguas y árboles frondosos. Esa predilección se evidencia también en el culto a la “Señora de los mil Nombres”. Ésa es una hipótesis interesante que merece ser estudiada para comprender las raíces del catolicismo popular ibérico.

<sup>8</sup> No se puede negar la existencia de una diversidad que envuelve la encarnación social de la Virgen María, madre de Jesús. Sobre ese fenómeno en Cuba, por ejemplo, ver Zúñiga (1995).

religiosa que emerge de los subterráneos de las culturas dominadas. ¿Cuándo surge la conciencia de los cambios culturales y religiosos?, ¿por qué esa conciencia no emerge cuando una forma de visión religiosa está marcando los rumbos y determinando las fronteras y la dirección de las relaciones sociales?, ¿cuándo y por qué ocurre la diversificación y el pluralismo religioso?

La diversidad en Brasil inicia su fase triunfante, hasta llegar al pluralismo religioso, en el siglo xx. Sin embargo, fue en el siglo xix, en el transcurso del Segundo Imperio (1842-1889), que la modernidad surge como sinónimo de una descolonización más cultural que política, más ideológica que militar. En el ámbito económico surgían nuevos actores. Inglaterra ganaba fuerza después de la derrota napoleónica. Los británicos aumentaban su influencia en Brasil y América Latina. La diplomacia inglesa propició la llegada de misioneros y predicadores no católicos. La salvación individual, al decir del historiador inglés Richard Grahan (1973), era el centro de la predicación protestante, la cual llevaría a muchas personas a abandonar los grilletes de la tradición religiosa católica y a sentirse liberadas para incorporarse a otras expresiones religiosas. La afiliación religiosa dejaba de ser una condición que se adquiría por el simple hecho de haber nacido en una familia católica y pasaba a ser una opción personal.

Según algunos estudiosos, entre ellos José Bittencourt Filho (2003), la dominación colonial en Brasil generó una especie de “matriz religiosa” la cual sería posteriormente reproducida. Las fronteras del nuevo campo religioso aún dependían de Portugal y permanecían bajo el monopolio religioso de la iglesia Católica. Las fisuras de ese monopolio comenzaron a manifestarse en el inicio del siglo xix, cuando las guerras napoleónicas (1808) forzaron la transferencia de la sede del imperio portugués para el Brasil. En los acuerdos diplomáticos con los ingleses, que eran los encargados de la logística operacional del referido traspaso, estaba incluida la aceptación oficial de la diversidad religiosa (Ribero, 1973).

Con la independencia política del Brasil, en 1822, surge una nueva Constitución (1824), la cual mantuvo abierto el país para el arribo



de misioneros protestantes y de nuevas ideas políticas. El imperio duraría 67 años, al igual que la unión entre la Iglesia y el Estado imperial. En esa época el colonialismo permitió el inicio de la prensa y la circulación de libros y periódicos en el país. En los años siguientes la diversidad racial se acentuaría con la llegada de algunos emigrantes suizos y suecos, y con el arribo de un gran número de alemanes. Entre ellos había luteranos que se instalaron en el sur del país (Prien, 1973). Los misioneros metodistas, por su parte, intentaron establecerse en el eje San Pablo-Río de Janeiro, entre 1830 y 1845. Sin embargo, fue en 1855 que un misionero escocés, médico, fundó una Iglesia evangélica en la ciudad de Petrópolis, región serrana de Río de Janeiro, en la cual el emperador Pedro II pasaba una parte del año (Cardoso, 2001). En 1859 llega el misionero presbiteriano Ashbel G. Simonton y, en los años siguientes, funda las comunidades presbiterianas en Río de Janeiro y en San Pablo (Léonard, 1963). El monopolio católico, aunque no total, pero sí hegemónico, comenzaba a ceder espacio para una mayor diversidad religiosa.

Esa diversidad, que era étnica, religiosa y cultural, se expresaría también en la llegada de la francmasonería. Esa organización fraternal desempeñó un importante papel social en el país, pues muchos políticos y emperadores pertenecían a las logias masónicas. La intelectualidad era anticlerical, pero colocaba a sus hijos en las escuelas de la iglesia Católica. Las ideas republicanas fueron ganando espacio a partir de 1870 (Da silva, 1995), los abolicionistas lograron extinguir la esclavitud de los africanos en Brasil (1888) y un golpe militar (1889) creó el Estado republicano. Por lo tanto, los millones de esclavos libertos en el año anterior a la creación de la República, se enfrentaron con una sociedad competitiva, de vocación capitalista, para la cual no tendrían el capital (social, cultural y económico) necesario (Viotti, 1998).

Entre los republicanos, cuando comenzaron su propaganda en el Brasil en 1870, año del *Manifiesto republicano* y de la fundación de un partido republicano, había positivistas, liberales y anticlericales. Muchos de los propagandistas y adeptos del republicanismo tenían

ideas filoprotestantes, francomasónicas y liberales. Los protestantes, republicanos y liberales compartían la idea de que la iglesia Católica era responsable por la falta de desarrollo y la existencia de la miseria en el país.

Por eso, la primera decisión de la Junta republicana fue separar religión y Estado. Hasta ese entonces, en Brasil, la iglesia Católica estaba unida al Estado. A partir de la institución de la República nuevas denominaciones protestantes a través de sus escuelas ayudaron en la reformulación del sistema público y privado de educación. Tal ayuda fue posible porque las iglesias protestantes, desde los inicios de los años de la década de 1870, comenzaron a laborar en la fundación de escuelas. De ellas surgieron las actuales universidades: Universidad Presbiteriana Mackenzie, Universidad Metodista de Piracicaba, Universidad Metodista de San Pablo, Universidad Luterana de Brasil; así como los tradicionales colegios Bennett (Río de Janeiro), Colegio Bautista Brasileño (San Pablo) y muchos otros. Tales colegios eran procurados por los nuevos ricos, los librepensadores, los masones y muchas personas de origen judaico, árabe, europeo y oriental (Pereira, 1976; Mesquida, 1994).

Al final del siglo XIX, la iglesia Católica comenzaba a sentir los primeros efectos de la diversidad y competencia religiosa. Competir con otras expresiones religiosas en una sociedad que hasta entonces era considerada “naturalmente” católica constituía el gran desafío del catolicismo brasileño durante el siglo XX. En la historia del Brasil ocurría lo que Peter Berger identificaría como tránsito de un sistema de *monopolio* hacia otro centrado en el *mercado* (Berger, 1985). La iglesia Católica ya no podría suponer la automática y natural adhesión de creyentes a sus filas por el simple hecho de haber sido la religión de los antepasados.

En Brasil, así como en otros países de América Latina, la introducción de la modernidad (siglo XIX) coincide con el surgimiento de los Estados nacionales; con la llegada del liberalismo, de la masonería y del positivismo; con el fin de la esclavitud de los africanos; con el surgimiento del republicanismo y el protestantismo y con la

construcción de una sociedad capitalista industrial (Bastian, 1994; 1990). Entre otros aspectos, la “modernidad” se caracteriza por la preponderancia de la racionalidad, el énfasis en la autonomía del individuo y del sujeto, y la creación de espacios sociales desvinculados de la esfera eclesiástica. En el centro de ese proceso está el fenómeno de la secularización y su base teórica se expresa en la frase “desencantamiento” del mundo. En él hay un creciente proceso de liberación del individuo de la herencia religiosa acumulada por las generaciones anteriores, o una banalización del capital religioso concentrado en las manos del clero católico romano.

La modernidad sería una buena oportunidad para el abandono de la religiosidad católica, para un creciente aumento de otras formas de religiosidades (cristianas o no) o, simplemente, para el abandono de los valores religiosos, hecho que se constata en el aumento de personas “sin religión” en los años noventa del siglo pasado. Con la irrupción de la “modernidad” latinoamericana la iglesia Católica comenzó a competir con adversarios que ya ella había enfrentado en Europa en siglos anteriores, tales como el protestantismo, el materialismo, el socialismo y la ciencia moderna. Con el propósito de crear nuevas formas de actuación en una sociedad plural y competitiva, y ante el riesgo de enfrentarse con “iglesias nacionales descaracterizadas”, la iglesia Católica decide emprender, al final del siglo XIX, un “proceso de romanización”.

La laicidad del conocimiento y la secularización de los valores y de las instituciones alcanzaron rangos diferenciados en varios países de América Latina. Ello explica las diferentes formas de recepción de otras formas de religiosidades no católicas. Por otro lado, la crisis de lo religioso tradicional está relacionada con la imposibilidad del catolicismo romano de responder a las nuevas demandas generadas en las ciudades.<sup>9</sup> En Brasil, el “catolicismo rústico” del tipo ideal creado por

<sup>9</sup> Existe literatura especializada, producida por instituciones religiosas, que aborda el tema de las relaciones entre la Iglesia católica y la diversidad religiosa, fenómeno que se revela en el surgimiento de una cifra considerable de nuevos movimientos religio-

María Isaura Pereira de Queiros (1968), o el “catolicismo popular” enraizado en culturas indígenas y, en ciertos casos, con influencias chamánicas, mediúnicas y de prácticas mágicas, no satisfacían las demandas religiosas surgidas del mundo rural.

La familia de las religiones no católicas se incrementó durante las décadas de los años diez y el veinte del siglo anterior. Nos estamos refiriendo al aumento de la diversidad religiosa protestante que se produjo con la llegada al Brasil, a partir de 1910, de los predicadores pentecostales. Dos suecos y un italiano, todos inmigrantes en Estados Unidos, fueron los primeros misioneros pentecostales. Ellos llegaron, respectivamente, al norte del país, donde fundaron la Asamblea de Dios; y al sur, lugar en el que instauraron la Congregación Cristiana en Brasil. Si la cantidad de adeptos de ambas iglesias se agruparan en una sola cifra, la suma total rebasaría los 11 millones de miembros (Censo de 2000). Sin embargo, en décadas anteriores al arribo de los pentecostales ya había en el país predicadores adventistas y russelistas, estos últimos, conocidos popularmente como “testigos de Jehová”.

La década del treinta coincidió con el período de la Gran Depresión en Estados Unidos, con el fortalecimiento del estalinismo en la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) y con los totalitarismos nazi-fascistas en Europa. En Brasil era la etapa del debilitamiento de las viejas oligarquías republicanas, del surgimiento de un proceso de industrialización económica que objetivaba la sustitución de las importaciones, actividad que se tornaba imposible a causa de la quiebra económica de los productores del café que se destinaba a la exportación. En lo que concierne al campo intelectual, puede verificarse la irrupción de textos que actualmente son considerados como los responsables del “segundo descubrimiento del Brasil”. His-

---

sos. Entre otros libros, podemos citar: Pierre Sanchi, v.1, *Catolicismo: Modernidade e tradição*; v.2, *Catolicismo: Cotidiano e movimentos*; v.3, *Catolicismo: Unidade religiosa e pluralismo cultural*, todos publicados en San Pablo, Editora Loyola, en 1992. La propia Conferencia Nacional de los Obispos de Brasil dedicó dos volúmenes de la colección “Estudios de la CNBB” (núms. 62 y 69) al tema “La Iglesia católica ante el pluralismo religioso brasileño” (San Pablo, Paulinas, 1993).

toriadore, científicos sociales y economistas produjeron una obra que, después de siete décadas, continuaría ejerciendo influencia intelectual en Brasil. Ello se verifica en el trabajo de personalidades como Sérgio Buarque de Holanda, Gilberto Freire, Caio Prado Jr., Roberto Simonsen y Fernando de Azevedo. Fue la época de la fundación de la primera universidad brasileña digna de tener un nombre: Universidad de San Pablo. Para garantizar el funcionamiento de ese centro fueron contratados profesores franceses. Estos profesionales alcanzaron renombre internacional. Entre otros, Claude Levi-Strauss y Roger Bastide.

Sin embargo, el debilitamiento del escenario económico, centrado en las exportaciones del café, provocó una gran crisis política. Con la Revolución de 1930 acabaría la llamada “República Vieja”. Getúlio Vargas, un caudillo criado en la frontera con Argentina, asumió el poder como dictador y se mantuvo así, de una forma populista, por más de 15 años. En Argentina gobernaba Domingo Perón; en México, Lázaro Cárdenas. Los protestantes se preocupaban ante la posibilidad de que la iglesia Católica, ya recuperada de la derrota sufrida en 1889, volviera a asumir un lugar de importancia durante el gobierno dictatorial de Vargas.

Mientras tanto, el país se industrializaba y urbanizaba. El éxodo de parte de la población hacia zonas urbanas desocupaba las áreas rurales. Durante los años treinta la iglesia Católica y el ejército, como grandes fuerzas hegemónicas, se mantuvieron en medio de la crisis. En 1935 hubo un intento de golpe de Estado comunista. Dos años después el “movimiento integrista” (una versión brasileña de los partidos nazi y fascista de Europa) también procuró ocupar una posición política destacada. Los protestantes se sintieron amenazados y se vieron obligados a participar activamente en la política, por lo menos hasta el momento en que la dictadura de Vargas se tornó aún más intolerante.

La diversidad religiosa aumentó en el período de los años treinta y también al final de la Segunda Guerra Mundial (1945). Entre otras razones, debido a la disminución de la política de persecución sufrida por las religiones de origen africano, la umbanda y el espiri-

tismo kardecista. Los pentecostales, a causa del creciente éxodo rural y del proceso de industrialización, aumentaron el número de fieles. Los presbiterianos, sin embargo, se acomodaban en una posición meramente vegetativa. En el panorama político, posterior a la caída de la dictadura varguista (1945) y durante la *Guerra Fría*, hubo un gobierno constitucionalmente elegido, cuyo presidente fue el antiguo ministro del ejército, el general Eurico Dutra. Después de su mandato, nuevamente el ex dictador Vargas asume la presidencia, pero, presionado por los escándalos y por la amenaza de impedimento procedente del Congreso, se suicida en 1954.

Durante los primeros años de la década de 1950 comienzan a actuar en Brasil los misioneros estadounidenses. Su predicación enfatizaba la cura divina, las señales y los prodigios. Ellos representaban un movimiento iniciado por Aimee McPherson en los años veinte en Estados Unidos. Los protestantes tradicionales, y los pentecostales “clásicos” ya establecidos en el país, reaccionan ante el nuevo concurrente y deciden cerrar las puertas de sus templos a los llamados “misioneros de la sanidad divina”. Estos predicadores difundían sus mensajes a través de la radio y solían montar tiendas de lonas en lugares céntricos de las ciudades para acoger al público y comunicar sus sermones. De esa actividad pentecostal germina lo que Paul Freston (1993) llamó la “segunda ola” pentecostal en Brasil. A partir de ella surgen iglesias como Iglesias del Evangelio Cuadrangular (1955), Iglesia Pentecostal “Brasil para Cristo” (1956), y la Iglesia Pentecostal “Dios es Amor” (1962). La diversidad y complejidad se amplían también dentro del campo pentecostal. La pentecostalización de las iglesias protestantes tradicionales estimuló el surgimiento de nuevos movimientos autónomos que se nutrían con adeptos procedentes de congregaciones bautistas, presbiterianas y metodistas, entre otras. El apareamiento de centenas de templos pentecostales propició la fragmentación del pentecostalismo. Algunos especialistas en la materia, como José Bittencourt Filho y Zwinglio Mota Dias, ambos de Río de Janeiro, han identificado el referido fenómeno como “pentecostalismo autónomo”.

Después de la Segunda Guerra Mundial, con la *Guerra Fría*, el Estado populista se impuso en Brasil hasta el año 1964. En ese año los militares tomaron el poder con el pretexto de combatir el comunismo y la corrupción, y disipar cualquier riesgo de anarquismo. Este gobierno dictatorial mantendría un rígido control del poder por 21 años (1964-1985). En ese período la iglesia Católica se opuso a la dictadura militar,<sup>10</sup> sin embargo, la mayor parte de los protestantes se adhirió al “régimen de seguridad nacional” de los militares. (Silveira, 2002:83-140).

En ese período aumentó el grado de secularización en el Brasil. Esto facilitó el incremento de nuevos movimientos religiosos, de nuevas formas de pentecostalismos<sup>11</sup> y el surgimiento de la renovación carismática católica al final de la década de los sesenta. La emulación religiosa conllevó a la organización de iniciativas empresariales por parte de varios grupos religiosos. El uso de los medios masivos de comunicación (televisión), del *marketing* y de la propaganda, así como la inserción en la política, se tornarían puntos importantes en la nueva fase de la diversidad religiosa brasileña. Las iglesias protestantes tradicionales hacían depuración interna contra el ecumenismo, el liberalismo y los pensadores que no concordaban con los parámetros del fundamentalismo estadounidense, corriente ésta que se aclimataba perfectamente al contexto diseñado por la dictadura militar de derecha. La mayor parte de los expulsados se dedicó al estudio científico de la religión. De esos núcleos surgirían los centros de enseñanza superior dedicados al estudio científico de las religiones en Brasil.

Nuevos tipos de enfrentamientos entre la iglesia Católica y el Estado ocurrieron durante los gobiernos “populistas”, “socialistas” y las

<sup>10</sup> Existe una vasta literatura sobre el tema de las relaciones entre la Iglesia católica y el Estado militarizado en el Brasil (1964-1985). Entre otros, dos de los textos que pueden ofrecer informaciones acerca de la referida temática son el de Moreira Alves (1985), y el de Romano (1979).

<sup>11</sup> En la década de los setenta surgieron los primeros estudios sociológicos sobre el pentecostalismo en Brasil. Para mayor información puede consultarse Muniz de Souza (1969) y Ferreira de Camargo (1973).

dictaduras militares de derecha que proliferaron en América Latina entre los años 1960 y 1980. Las reacciones a tales gobiernos, producidas principalmente por el miedo que las diferentes elites sociales le tenían al “comunismo”, diferían de un contexto a otro. En Brasil, por ejemplo, la iglesia Católica desempeñó un papel importante en el frente opositor, pues puso en práctica una política eficiente en defensa de los derechos humanos en el país. Era el período áureo de la Teología de la Liberación. La participación de pensadores católicos en dicha corriente fue significativa, la de teólogos y activistas protestantes fue discreta y el involucramiento del ámbito pentecostal fue prácticamente nulo.

Se experimentaba también en ese período una creciente interdependencia de la economía y cultura mundiales. Ese proceso sería identificado con el término *globalización*, o con la frase *mundialización* de la economía y de la cultura. Tal fenómeno traería consigo nuevos desafíos y nuevas demandas que influirían en el proceso de recomposición de lo religioso. ¿Sería la *new age* (nueva era) una forma de religiosidad adaptada a los nuevos tiempos, así como el surgimiento en Occidente de religiones orientales (budismo, hinduismo u otras religiones étnicas propias de las culturas no occidentales)? El campo religioso se tornó aún más heterogéneo, diversificado, competitivo, conflictivo, efervescente y creativo.

A pesar de la represión violenta contra quienes se oponían a la dictadura, de las centenas de muertos y desaparecidos, y de los millares de personas torturadas, el país experimentaba un brote de desarrollo económico nunca antes visto. El parque industrial obsoleto, que actuaba desde 1930, fue entregado a las multinacionales que modernizaron las industrias y monopolizaron la economía del país. Más de cien billones de dólares estadounidenses fueron invertidos, entre otras áreas, en la producción de energía eléctrica, transportes, fábricas de automóviles y medios de comunicación masivos. El pentecostalismo, en los grandes centros urbanos, recogía los frutos del éxodo rural, de la explosión demográfica en las grandes ciudades y del decrecimiento progresivo de la iglesia Católica. En las últimas



décadas de ese período, los protestantes históricos, congregacionales, presbiterianos, metodistas y bautistas completaron su primer centenario de actuación en el Brasil. La iglesia Católica, desde 1966, recibió las influencias del Movimiento de Renovación Carismática Católico, de origen estadounidenses. Crecían también, principalmente en las ciudades del sur y sureste del país, los movimientos religiosos o sectas de procedencia africana u oriental, así como Umbanda, Seicho-noie, Iglesia Mesianica Mundial, entre otros (Duarte, 1995).

### ***De la diversidad al pluralismo de mercado: El escenario religioso brasileño entre 1970 y 2000***

Los cuadros estadísticos presentados en esta última parte del texto tienen el objetivo de medir la actual diversidad religiosa brasileña. En las ciencias sociales, además de reunir los datos en un cuadro coherente, se hace necesario comparar el fenómeno estudiado con lo que ocurrió en diferentes épocas y lugares para, a través de ese ejercicio, traer a la luz los posibles nexos existentes entre ellos. Un mapa demográfico es útil para la articulación de un discurso acerca de la variedad, diversidad y complejidad del fenómeno religioso. Los mapas sirven como parámetros para la organización y el análisis de las informaciones recogidas por los investigadores en situaciones diversificadas, las que pueden ser de índole cultural, económica o social. Esa tarea se torna aún más desafiante cuando se trata de fenómenos tan transitorios, flexibles y dinámicos como los que ocurren en el ámbito religioso.<sup>12</sup>

<sup>12</sup> Según Willian M. K. Trochim, la confección de mapas geográficos, o de cualquier otro tipo, no debe ser vista como una reproducción exacta de la realidad, sino, simplemente, como otra forma de apreciar las cosas y de aglomerar datos que faciliten la comprensión de lo observado. De ahí, el lado constructivista del mapa. Él refleja la manera de ver y de hablar acerca de determinada realidad e intenta establecer comparación entre lo reflejado y otras realidades. Para mayor información acerca de esta temática, cfr. *The Evaluator as Cartographer: Technology for Mapping where we're Going and where we've Been* (1999).

Como se ha señalado, la diversidad forma parte de la historia del campo religioso brasileño en los últimos 150 años. La misma se manifiesta en el pluralismo y la competencia entre cosmovisiones, agentes e instituciones religiosas. ¿Cómo elaborar un discurso capaz de captar los eventos relacionados en los cuadros? Se trata de una actividad indispensable en el arte de hacer ciencias humanas. A partir de ella podemos deducir la evolución y la dinámica de un escenario religioso marcado por el monopolio católico-romano, por la fragmentación y la pulverización, así como por la presencia de un mercado religioso competitivo (Silveira, 2001:183 y ss.).

Otro problema que se presenta es la comparación entre los cuadros estadísticos aquí expuestos. Los datos consignados provienen de una situación considerada idónea para analizar otras realidades y otros tiempos históricos. De ahí que sea legítimo preguntar: ¿Cómo extraer conclusiones acerca de las instituciones religiosas tradicionales, católicas, protestantes, umbandistas y afrobrasileñas que pierden adeptos, probablemente debido a la agresividad evangelística de los nuevos y combativos pentecostales brasileños, quienes con gran facilidad logran aventajar a sus competidores?

¿Qué hay más allá de los números? Un presupuesto del funcionalismo, que puede ser de gran ayuda, afirma que toda religión en un contexto adverso necesita, para expandirse, hacer concesiones y demostrar su utilidad social. Por otro lado, también se percibe que en cualquier contexto puede haber personas insatisfechas con las maneras tradicionales de resolver sus problemas espirituales, hecho que las torna susceptibles a la aceptación de otras formas de religiosidad que solucionen sus problemas, necesidades y deseos. La teoría de la “elección racional”, aplicada en los estudios de religión por Rodney Stark, es una de las posibilidades analíticas en el examen de las cuestiones aquí discutidas (Stark, 1996).

La medición de ese escenario plural, diverso y dinámico, así como su representación en cuadros estadísticos, posibilita también la obtención de una visión diacrónica de la diversidad religiosa existente en nuestra sociedad al final de la primera década de un nuevo siglo.

Presuponemos que esto nos ayuda a percibir el creciente proceso de diversidad y pluralismo no como una realidad de corta persistencia, sino como un fenómeno de extensa duración histórica. El mismo debe ser analizado no sólo a la luz de la actual caída del número de adeptos católico-romanos y de la presente explosión numérica de los pentecostalismos, sino a partir de la observación de otros aspectos inherentes al tránsito religioso, tal y como lo hicieron los participantes de una investigación realizada por el Centro de Estadísticas Religiosa e Investigaciones Sociales (CERIS), la cual, por encargo de la Conferencia Nacional de Obispos de Brasil, fue coordinada por Silvia Regina Alves Fernandes (2006).<sup>13</sup>

Esos mapas y cuadros estadísticos fueron elaborados a partir de datos levantados en diversos censos demográficos realizados por el Instituto Brasileño de Geografía y Estadística (IBGE), órgano vinculado al Ministerio de Planificación, Presupuesto y Gestión del gobierno federal brasileño. Los datos principales, usados para describir la diversidad religiosa actual, fueron tomados del Censo Demográfico del año 2000, los cuales se tornaron públicos en 2003. Otras cifras proceden de análisis realizados por grupos de investigadores especializados en el estudio de los fenómenos religiosos en Brasil (IBGE, 2003). Entre las referidas contribuciones están los estudios de demografía comparativa de afiliación religiosa e indicadores sociales. Los referidos trabajos fueron realizados por varios investigadores que, liderados por César Romero Jacob (2004) y auxiliados por el método de la cartografía religiosa, aportaron nuevas contribuciones a través de la elaboración de un libro y la publicación de varios artículos en revistas especializadas (Romero, 2006).

La publicación de los datos relacionados con el tema de la composición religiosa por el IBGE trajo a la luz una discusión cuyos problemas fueron mencionados por la antropóloga Clara Mafra. Ella fue

<sup>13</sup> Hay referencias en el final de este texto a los esquemas usados en aquella investigación para responder, entre otras, a preguntas como ésta: ¿De dónde y hacia dónde se dirigen las personas que están en tránsito religioso?

miembro de un equipo de investigadores del Instituto de Estudios de la Religión (ISER), respondiendo a una invitación del IBGE para colaborar en el análisis de los datos levantados en el año 2000 (Maфра, 2004:152-159). Como la propia Maфра afirma, ese convenio no se completó por varios problemas, entre otros, porque el IBGE es una entidad vinculada al gobierno federal, mientras que el ISER es una pequeña ONG que se dedica exclusivamente al estudio de las religiones.

Según Maфра, el problema comenzó con la pregunta usada para la compilación de las informaciones: “¿Cuál es su religión o culto?” Maфра, habituada a las discusiones antropológicas, pregunta: ¿Qué diferencia existe entre “religión” y “culto”?, ¿en qué sentido se usó el término “religión”?, ¿acaso los cambios ocurridos en el campo religioso pueden ser registrados con facilidad por los instrumentos utilizados?, ¿cómo crear nuevos instrumentos para captar las transformaciones, invenciones e improvisaciones culturales, resguardando cierta estructura comparativa entre los censos? (Maфра, 2004).

Uno de los problemas de las cartografías, y también de los cuadros que se confeccionaron con los datos del censo de 2000, radica en la clasificación que se hace de los “evangélicos de misión”. Según este criterio, en esa clasificación sólo cabrían los protestantes que surgieron del ímpetu misionero estadounidense surgido de los movimientos avivalistas de los siglos XVIII y XIX. Por tal motivo, el censo realizado en el año 2000 decidió establecer una distinción entre evangélicos pentecostales y no pentecostales. Sin embargo, los “evangélicos renovados” (presbiterianos, bautistas, congregacionales y metodistas) fueron incluidos entre los “evangélicos de misión” y no entre los pentecostales o “carismáticos”, como ellos se autodeclaran.

Por otro lado, los Adventistas del Séptimo Día aparecen en el censo entre los evangélicos. En nuestra opinión, se trata de una inclusión inadecuada cuya responsabilidad recae sobre los realizadores del censo de 2000, pues los adventistas, testigos de Jehová y mormones proceden de un escenario religioso que sólo podría considerarse originalmente protestante si el mismo es observado a distancia. Las

referidas religiones son típicamente estadounidenses, según Harold Bloom (1993). Por eso transferimos a los adventistas del grupo de los “evangélicos de misión” para un cuadro en el que se reúnen las informaciones que competen a ellos y a sus congéneres. En este punto, es oportuno traer a colación el argumento empleado por Jean-Pierre Bastian acerca de la utilización de las estadísticas para el estudio de las religiones en América Latina: “Los datos estadísticos son muy desiguales, poco rigurosos”, aun así, “reflejan una tendencia [...] constituyen indicadores preciosos, en particular para los estudios al nivel municipal y regional” (Bastian, 1997:3-16).

La dinámica religiosa entre los años 1940 y 2000 en Brasil se analizó a partir de la comparación de los datos estadísticos consignados en el cuadro 1. En él se consignan porcentajes relacionados con las afiliaciones religiosas en el país. Se observa que el número de católicos, que representaba 95.2 por ciento de la población al inicio del referido período, descendió a 73.9 por ciento al término del siglo xx. Sin embargo, los evangélicos, que en 1940 representaban 2.6 por ciento, subieron para 15.6 por ciento en el transcurso del año 2000. El espiral de crecimiento también se extendió a los que se declaraban como practicantes de “otras religiones”, cifra que pasó de 1.9 por

*Cuadro 1.* Religiones en Brasil, 1940-2000  
(Cuadro comparativo por % de población)

<i>Año</i>	<i>Católicos</i>	<i>Evangélicos</i>	<i>Otras religiones</i>	<i>Sin religión</i>
1940	95.2	2.6	1.9	0.2
1950	93.7	3.4	2.4	0.3
1960	93.1	4.3	2.4	—
1970	91.8	5.2	2.3	0.8
1980	89.0	6.6	2.5	1.6
1991	83.3	9.0	2.9	4.7
2000	73.9	15.6	3.5	7.4

**Fuente:** IBGE, 2003.

ciento para 3.5 por ciento. Se denota también, en el mismo período, un salto significativo entre los “sin religión”: de 0.2 por ciento aumentó a 7.4 por ciento.

El cuadro 2 muestra que el fenómeno del tránsito religioso no privilegió a los no cristianos. Lo que hubo fue un éxodo de practicantes del catolicismo hacia otras congregaciones cristianas “no católicas” –los evangélicos–. Así, en el año 2000 Brasil continuaba siendo un país mayoritariamente cristiano, con 89.5 por ciento de su población afiliada a esta tradición religiosa, pero ello no significa que dicha nación tenga que ser considerada necesariamente como católico-romana. En este sentido, es posible que el aumento de las personas declaradas “sin religión”, que en las tres últimas décadas crecieron de 0.8 por ciento a 7.4 por ciento, sea un indicador que refleje más la disposición de los individuos de liberarse del control ejercido por las instituciones religiosas sobre ellos, que el aumento del proceso de secularización como tal.

Durante las últimas seis décadas del siglo xx hubo una disminución significativa del número de católicos. Según Antonio Flávio

*Cuadro 2. Religiones en Brasil, 1940 a 2000*

<i>Año</i>	<i>Católicos</i> (% de la población del país)			<i>Evangélicos</i> (% de la población del país)		
	<i>Núms absolutos</i>	<i>%</i>	<i>Puntos porcentuales</i>	<i>Núms absolutos</i>	<i>%</i>	<i>Puntos porcentuales</i>
1940	39 177 880	95.2	—	1 074 857	2.6	—
1950	48 558 854	93.7	- 1.5	1 741 430	3.4	+ 0.8
1960	65 235 595	93.1	- 0.6	3 077 926	4.3	+ 0.9
1970	85 775 047	91.8	- 1.3	4 833 106	5.2	+ 0.9
1980	105 860 063	89.0	- 2.8	7 885 650	6.6	+ 1.4
1991	122 365 302	83.3	- 5.7	13 157 094	9.0	+ 2.4
2000	125 517 222	73.9	- 9.4	26 452 174	15.6	+ 6.6

**Fuente:** IBGE, 2003 (involución / evolución en puntos porcentuales).

Pierucci (2004), tales cifras indican que la iglesia Católica enfrenta una decadencia irreversible en un escenario de “postradicionalización acelerada”. El autor afirma además que la sociología de la religión desarrollada en Brasil desde los años cincuenta ha acertado en su enfoque. Disciplina que, en la opinión de Pierucci, puede ser identificada como “sociología del catolicismo en decadencia” (Pierucci, 2004:19). ¿Cómo no hablar de “declive católico” si en 30 años la pérdida porcentual alcanza los 17.9 puntos?

El declive del número de católicos y protestantes tradicionales respecto al aumento de adeptos en el pentecostalismo, en los movimientos de renovación carismática y en otros nuevos movimientos religiosos, demuestra, según Pierucci, la existencia de “severas señales de cansancio [...] y depauperación de la capacidad de reproducción ampliada”. Para este autor, los datos estadísticos alusivos a las seis últimas décadas del siglo xx apuntan hacia un decrecimiento “persistente”, “constante”, “inexorable” e “implacable” de la iglesia Católica. La causa de ese fenómeno está estrechamente vinculada al proceso de destradicionalización, a la creación de un nuevo orden cultural en el cual “los individuos procuran liberarse de sus antiguos lazos, por más confortables que los mismos puedan parecer”. El referido autor insiste en afirmar que los católicos en Brasil, en términos de adeptos, superan a los evangélicos y a las otras religiones con cien millones de miembros (Pierucci, 2004:13).

El cuadro 2 muestra también que el *desangramiento* de la iglesia Católica brasileña fue mayor en el período transcurrido entre los censos de 1991 y 2000. En términos porcentuales, los católicos disminuyeron 9.4 puntos, mientras los evangélicos aumentaban 6.6 puntos. La distancia entre ambos llegó a 16 puntos porcentuales. Los aumentos y las disminuciones pueden visualizarse mejor a partir del análisis de cifras que constatan el número de miembros en ambas partes. Por ejemplo, los evangélicos pasaron de 13.15 millones (1991) a 26.45 millones (2000); los católicos, de 122.36 millones llegaron a los 125.52 millones. El aumento de los católicos fue de 3.5 millones, crecimiento muy discreto si se tiene en

cuenta que la población del país aumentó en 22.94 millones. Obsérvese que, en términos porcentuales, el aumento de la población fue de 15.62 por ciento, el de los católicos de 2.57 por ciento y el de los evangélicos de 101 por ciento. Todo ello, en un lapso de nueve años.

El crecimiento de los “evangélicos de misión”, a diferencia del pentecostal, fue lento y casi vegetativo, incapaz de acompañar la dinámica demográfica ocurrida en el país entre 1940 y 2000. En el cuadro 3 aparecen consignados algunos datos del censo de 2000 que demuestran el resultado del discreto pero significativo crecimiento de los “evangélicos de misión” y la participación de cada una de las denominaciones en ese total.

Una comparación (cuadro 4) entre pentecostales y evangélicos tradicionales muestra la diversidad de ese crecimiento. En setenta años, la participación de los pentecostales en el grupo de los evangélicos pasó de 9.5 por ciento a 68.6 por ciento. Posición que le concedió un cómodo liderazgo en términos de crecimiento. Los datos estadísticos sobre el culto protestante, al final de los años 50 e inicio de los sesenta, advierten un aumento significativo del pentecostalis-

*Cuadro 3.* Iglesias “evangélicas de misión” en Brasil, 2000

<i>Iglesias</i>	<i>Población</i>	<i>% de los evangélicos de misión</i>
Bautista	3 162 691	55. 19
Luterana	1 062 145	18. 53
Presbiteriana	981 064	17. 12
Metodista	340 963	5. 95
Congregacional	148 836	2. 59
Menonita	17 631	0. 30
Anglicana	16 593	0. 28
Total	5 729 923	

**Fuente:** IBGE, 2003 (excluida la Iglesia Adventista de la tabla 1.3.1).



*Cuadro 4.* Proceso de urbanización en Brasil (siglo xx)

<i>Año</i>	<i>Población rural (%)</i>	<i>Población urbana (%)</i>
1920	84.0	16.0
1940	68.76	31.24
1950	63.84	36.16
1960	54.92	45.08
1970	44.0	56.0
1980	32.5	67.5
1991	22.8	77.2
2000	18.8	81.2

**Fuente:** IBGE, 2003.

mo en la ciudad de San Pablo. Por ejemplo, en 1956 los pentecostales representaban 54.4 por ciento de los evangélicos, y en 1961 aumentaron a 61.6 por ciento.<sup>14</sup> En 1961 llegaron a 65.2 por ciento y en 2000 alcanzaron 68.8 por ciento. Ese crecimiento reforzó la tesis de que el aumento del número de evangélicos pentecostales vino de las transformaciones sociales y económicas acaecidas, fundamentalmente, por el desarrollo industrial, la urbanización y el éxodo rural. En ese escenario surgieron, en San Pablo, iglesias pentecostales como Brasil para Cristo, Evangelio Cuadrangular y Dios es Amor, entre otras. Fue una época de intensa movilidad poblacional, pues millares de nordestino,<sup>15</sup> mineros<sup>16</sup> y personas del interior del Estado de San Pablo viajaron hacia la ciudad de ese mismo nombre para establecer sus residencias. Esa nueva etapa de crecimiento del pentecostalismo en San Pablo fue estudiada por Beatriz Muniz de Souza, en un texto pionero sobre la expansión pentecostal en Brasil (Muniz, 1969); y

<sup>14</sup> Ministério da Justiça e Negócios Interiores, *Estatística do culto protestante do Brasil*, 1956 y 1961.

<sup>15</sup> Nombre usado para identificar los naturales de la región nordeste del país.

<sup>16</sup> Oriundos del Estado de Minas.

*Cuadro 5. Religión en Brasil (Distribución por regiones del país)*

<i>Región Población</i>	<i>Católicos (%)</i>	<i>Evangélicos (%)</i>	<i>Espirítas (%)</i>	<i>Umbanda, Candomblé (%)</i>	<i>Otras religiones (%)</i>	<i>Sin religión (%)</i>
Norte 1 291 117 0	9 201 805 (72.1)	2 550 484 (18.3)	49 330 (0.5)	5 518 (0.0)	180 668 (1.7)	849 152 (7.0)
Nordeste 47 82 488	38 194 779 (80.1)	4 903 939 (10.4)	267 572 (0.6)	50 642 (0.1)	525 594 (0.9)	3 657 888 (7.8)
Sudeste 72 430 194	50 100 464 (69.7)	12 685 289 (17.7)	1 434 088 (2.0)	320 020 (0.5)	1 073 414 (1.3)	6 084 122 (8.0)
Sur 25 110 349	19 438 122 (76.7)	3 849 564 (15.4)	292 187 (1.3)	132 729 (0.7)	277 473 (1.4)	988 603 (4.1)
Centro-Oeste 11 638 658	8 044 871 (68.8)	2 195 666 (19.1)	219 222 (2.2)	16 107 (0.2)	169 107 (1.3)	912 641 (8.0)
Total 169 870 803	124 980 131 (73.8)	26 184 942 (15.5)	2 262,399 (1.4)	525 016 (0.3)	2 225 754 (1.3)	12 492 406 (7.3)

**Fuente:** IBGE, 2003.

por Cândido Procópio Ferreira Camargo, en un libro titulado *Católicos, protestantes, espíritas* (Ferreira, 1973).

El siglo xx, en Brasil, estuvo marcado por una intensa movilidad demográfica. Muchas personas emigraron de las zonas rurales hacia las urbanas,<sup>17</sup> lo que provocó un crecimiento explosivo de las ciudades. La celeridad del proceso fue lo que más llamó la atención de los estudiosos del referido fenómeno. La población urbana pasó de 19 millones (1950) a 138 millones (2000), lo que equivale a un crecimiento de 4.1 por ciento al año. En 1970 la población urbana era de 52.09 millones; en 1980, de 80.43 millones; en 1991, de 110.99 millones; y en el 2000, de 137.95 millones. Esto significa que 2.3 millones de personas por año, durante 50 años, pasaron a vivir en las ciudades. Es obvio que el universo religioso no iría a enfrentar todas esas décadas sin experimentar los resultados de ese cambio.

En el año 2000, solamente 12 ciudades brasileñas concentraban 56.5 millones de habitantes, o sea, 33.31 por ciento de la población del país. Por otro lado, el deterioro de la calidad de vida en las ciudades condujo a una pequeña reversión demográfica y al consecuente crecimiento de las ciudades de mediana extensión. La crisis urbana trajo a la luz un tipo de pobreza peor que la experimentada en el ámbito rural: aumentó el número de individuos angustiados, necesitados y descontentos con el sistema simbólico adoptado. Las personas pasaron a preferir una “religión de resultados inmediatos”, que fuera capaz de satisfacer a corto plazo sus carencias. Se advierte, en ese período, una gran preocupación con el *aquí* y el *ahora*, y poca atención a las promesas de un futuro celestial después de la muerte.

La diferencia regional de la afiliación religiosa es un factor que también debe ser tomado en cuenta al estudiar la diversidad religiosa brasileña. El cuadro 6 apunta hacia el escenario producto de la enorme movilidad geográfica acaecida en Brasil, especialmente en la

<sup>17</sup> Las consecuencias del éxodo rural brasileño fueron estudiadas, entre otros investigadores, por la socióloga Eunice Ribeiro Durham, (1984).

*Cuadro 6. Comparación entre evangélicos, 1930-2000*

<i>Denominaciones protestantes</i>	<i>1930</i>	<i>1964</i>	<i>2000</i>
Bautistas	30.0	9.1	37.3
Presbiterianos e independientes	34.0	6.5	11.57
Metodistas	11.5	2.1	4.0
Pentecostales	9.5	65.2	68.6
Adventistas	5.0	2.3	14.2
Congregacionalistas	3.0	—	1.76
Episcopales	2.5	—	0.20
Luteranos	—	11.6	12.5
Otros	4.5	3.2	18.0

**Fuente:** Los datos de 1930 son de Erasmo Braga y de K. G. Grubb (1932).

Los datos de 1964 son de William R. Read (1967).

Los de 2000 son de IBGE, 2003.

segunda mitad del siglo xx. Cuando el éxodo de personas del campo hacia la ciudad ocurrió, millones de habitantes del norte-nordeste se dirigieron a las ciudades industrializadas del sur del país, fundamentalmente a San Pablo.

Por eso, no es una simple coincidencia que la “segunda ola” de crecimiento pentecostal (en los años cincuenta) tuviera a San Pablo como su centro. Allí se encuentran las sedes de iglesias tales como la Iglesia del Evangelio Cuadrangular, Iglesia Pentecostal el Brasil para Cristo, e Iglesia Pentecostal Dios es Amor. De la misma manera, iglesias nacidas durante la “tercera ola”, incluso las surgidas en otras ciudades, establecieron también sus sedes en San Pablo; por ejemplo, la Iglesia Universal del Reino de Dios, la Iglesia Internacional de la Gracia de Dios y la Iglesia Apostólica Renacer en Cristo.

Es oportuno recordar que todas esas iglesias neopentecostales son propietarias de emisoras de radio y televisión, medios de difusión masivos indispensables para la comunicación entre las personas en

un país de dimensiones continentales.<sup>18</sup> Existen iglesias neopentecostales que han tenido una repercusión significativa gracias al uso de los referidos medios, sin embargo, los efectos de esa notabilidad no siempre pueden ser mensurables en un censo de carácter nacional. Dentro de esa lista se encuentran las siguientes instituciones religiosas: Iglesia Internacional de la Gracia de Dios, Renacer en Cristo y Sana Nuestra Tierra, que tienen visibilidad en la sociedad, pero no en los números del censo 2000.

En ese escenario de intensa movilidad social y geográfica debemos analizar el crecimiento de los pentecostales y el discreto avance de los evangélicos de misión. Por ejemplo, en el cuadro 6 se exponen datos indicando que, en 1930, los pentecostales representaban a duras penas 9.5 por ciento de los evangélicos del país; sin embargo, en el año 2000 ya constituían 68.6 por ciento de la familia evangélica.

El crecimiento pentecostal no ocurrió separado de la fragmentación y del surgimiento de nuevas formas de pentecostalismo. Aun así, el cuadro 7 demuestra que las cinco mayores iglesias pentecostales del país poseen la mayoría absoluta de fieles.

El cuadro 8 nos muestra que las 10 iglesias pentecostales relacionadas están por debajo de 1.6 por ciento, y que ellas representan 5.6 por ciento del total de fieles, con 1 006 744 adeptos. Solamente cinco iglesias están por encima del cuatro por ciento (cuadro 7), entre ellas, las cuatro primeras representan 80.79 por ciento de un total que asciende a la cifra de 14 327 945 de fieles. Las otras 10 pequeñas iglesias (cuadro 8) tienen una participación muy reducida, que alcanza a duras penas 5.67 por ciento, contando sólo con 1 006 744 miembros.

El cuadro 9 ofrece datos relacionados con la clasificación de la población pentecostal por género, revelando que 43.56 por ciento de sus integrantes son hombres y 56.44 por ciento son mujeres. La presencia

<sup>18</sup> Brasil posee un territorio de ocho millones de kilómetros cuadrados. Su población está, mayoritariamente, asentada en la costa atlántica y en el centro-sur, mientras que las regiones del interior, especialmente la Amazónica, poseen menor cantidad de habitantes por km<sup>2</sup>.

*Cuadro 7. Cinco mayores iglesias evangélicas pentecostales de Brasil*

<i>Iglesias</i>	<i>Población</i>	<i>% de pentecostales</i>
Asamblea de Dios	8 418 140	47. 47
Congregación Cristiana Brasil	2 489 113	14. 04
Iglesia Universal del Reino de Dios	2 101 887	11. 85
Iglesia Evangelio Cuadrangular	1 318 805	7. 44
Iglesia Dios es Amor	774 827	4. 37
Total	15 102 772	85. 17

**Fuente:** IBGE, 2003.

*Cuadro 8. Pentecostales de iglesias menores, de iglesias no determinadas, y los sin vínculo eclesial.*

<i>Iglesias</i>	<i>Población</i>	<i>% de pentecostales</i>
Maranata	277 532	1. 56
El Brasil para Cristo	175 609	0. 99
Casa de la Bendición	128 680	0. 73
Nueva Vida	92 315	0. 52
Comunidad Evangélica	77 797	0. 44
Comunidad Cristiana	76 730	0. 43
Casa de Oración	68 587	0. 39
Avivamiento Bíblico	59 034	0. 33
Iglesia del Nazareno	47 384	0. 27
Cadena de la Oración	3 076	0. 02
Total de las 10 iglesias	1 006 744	5. 67
No determinadas	1 266 012	7. 14
Sin vínculo institucional	357 949	2. 02
Total	2 630 705	14. 83

**Fuente:** IBGE, 2003.

*Cuadro 9. Evangélicos de misión clasificados por género*

	<i>Total</i>	<i>Hombres</i>	<i>Mujeres</i>
Evangélicos de misión (22,14% del total de evangélicos + pentecostales).	5 797 388	2 553 754 (44.05%)	3 243 633 (55.95%)
Luteranos (18,32% de los evangélicos de misión)	1 062 145	523 994 (49.33%)	538 152 (50.67%)
Bautistas (54,55% de los evangélicos de misión)	3 162 691	1 344 946 (42.52%)	1 817 745 (57.48%)
Presbiterianos (16,92% de los evangélicos de misión)	981 064	427 458 (43.57%)	553 606 (56.43%)
Otros evangélicos de misión no especificados (10,20%)	591488	257 355 (43.50%)	334 132 (56.50%)

**Fuente:** IBGE, 2003 (tabla 1.1.2).

mayoritaria de mujeres en las cinco mayores denominaciones pentecostales se manifiesta de la siguiente forma: primer lugar: Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD), con 61.93 por ciento; segundo lugar: Iglesia del Evangelio Cuadrangular, la única que consagra mujeres para el ministerio pastoral, con 58.68 por ciento; tercer lugar: Iglesia Dios es Amor, con 57.19 por ciento; cuarto lugar: Iglesia Asamblea de Dios, con 54.81 por ciento; y quinto lugar: Congregación Cristiana de Brasil, con 54.59 por ciento. Las últimas dos son las iglesias pentecostales brasileñas más antiguas, fundadas en 1911 y 1910. De las demás iglesias relacionadas en el cuadro 9, la Iglesia Vida Nueva (de la cual salieron los fundadores de la IURD) es la que exhibe mayor porcentaje de mujeres, cifra que asciende al 61.70 por ciento.

Esa participación mayoritaria de las mujeres en los grupos religiosos de corte pentecostal exige estudios más profundos por parte de los especialistas en materia de género. Entre los luteranos brasileños, en lo tocante a género, se observa un mayor equilibrio en la distribución de fieles: 49.33 por ciento de hombres y 50.67 por ciento de mujeres. El promedio nacional es de 50.78 por ciento

de mujeres, lo que indica que en todos los grupos religiosos, con excepción de los luteranos, el porcentaje de mujeres es mayor que el de hombres.

La cifra alusiva al porcentaje de hombres, en las iglesias pertenecientes al grupo de “evangélicas de misión” (véase el cuadro 9), es de 44.05 por ciento; y la referida al de mujeres es de 55.95 por ciento. La población del país está formada por 50.78 por ciento de mujeres y 49.22 por ciento de hombres. Por lo tanto, las iglesias pentecostales, sin excepción alguna, tienen un porcentaje mayor de mujeres que de hombres.

En Brasil también son numerosos los “no católicos de origen evangélico” que nada tienen que ver con la reforma protestante del siglo xvi. Son ellos: los testigos de Jehová, los Adventistas del Séptimo Día y los mormones. En esos grupos también las mujeres sobrepasan el promedio brasileño: los adventistas ocupan el primer lugar (55.50 %), los testigos de Jehová el segundo (55.45 %) y los mormones el último (53.81 %).

En lo que se refiere a las “otras religiones” (véase los cuadros 12 y 13), observamos que las mismas tenían, en 1970, 2.15 millones de

*Cuadro 10. Evangélicos pentecostales clasificados por sexo*

<i>Las cinco mayores iglesias pentecostales</i>	<i>Total</i>	<i>Hombres</i>	<i>Mujeres</i>
Iglesia Asamblea de Dios	8 418 140 (46.83)	3 804 658 (45.19)	4 613 482 (54.81)
Congregación Cristiana de Brasil	2 489 113 (13.85)	1 130 329 (45.41)	1 358 785 (54.59)
Iglesia Universal del Reino de Dios	2 101 887 (11.69)	800 227 (38.07)	1 301 660 (61.93)
Iglesia del Evangelio Cuadrangular	1 318 805 (7.34)	545 016 (45.32)	773 789 (58.68)
Iglesia Dios es Amor	774 827 (4.31)	331 707 (42.82)	443 123 (57.19)
Total	15 102 772 (85.17%)		

**Fuente:** IBGE, 2003 (tabla 1.3.1).



*Cuadro 11.* “No-católicos de origen evangélico” y no incluidos en el grupo de “evangélicos de misión”, distribuidos por género

	<i>Total</i>	<i>Hombres</i>	<i>Mujeres</i>
Testigos de Jehová	1 209 842	538 981 (44.55)	670 860 (55.45)
Adventistas del Séptimo Día	1 142 377	508 540 (44.50)	633. 936 (55. 50)
Mormones o Santos de los Últimos Días	199.645	92 197 (46.19)	107 448 (53 81)

**Fuente:** IBGE, 2003 (tabla 1.3.1). Los números entre paréntesis se refieren al porcentaje.

adeptos y llegaron, en el 2000, a los 5.40 millones, cifra que equivale a un incremento de 3.25 millones de fieles en un período de 30 años. Sin embargo, en los años noventa el aumento sólo alcanzó la cifra de 1.06 millones. Aun así, el indicador “otras religiones” creció 24.4 por ciento durante este período, mientras que la población del

*Cuadro 12.* Cuadro de religiones consideradas no-cristianas

<i>Religión</i>	<i>Total</i>
Espiritista	2 262 401
Umbandista	397 431
Candomblé	127 582
Judaica	86 825
Budista	214 873
Otras religiones orientales	158 912
Islámica	27 239
Hinduista	2 905
Esotéricas	58 445
Tradiciones indígenas	17 088
Otras religiones no especificadas	989 303

**Fuente:** IBGE, 2003 (tabla 1.1.2).

*Cuadro 13.* Principales religiones de Brasil entre 1980-2000

<i>Religión</i>	<i>1980</i>	<i>1991</i>	<i>2000</i>
Católicos	89.2	83.3	73.7
Evangélicos	6.6	9.0	15.4
Espiritistas	0.7	1.1	1.4
Afro-brasileños	0.57	0.44	0.34
Otras religiones	1.3	1.4	1.8
Sin religión	1.6	4.8	7.3
Total	100%	100%	100%

**Fuente:** IBGE, 2003.

país experimentaba un aumento de 15.62 por ciento, aunque ese aumento no se comportó de igual manera en todos los grupos.

Obsérvese que entre 1980 y 2000 (véase el cuadro 13) hubo una disminución considerable en el número de adeptos tanto en la Umbanda (sincretismo entre catolicismo, espiritismo kardecista, religiones indígenas y afro-brasileñas) como en las religiones afro-brasileñas (Candomblé). En el caso del espiritismo (reinterpretación religiosa de Alan Kardec), una religión *mediúmnica*, el número de creyentes

*Cuadro 14.* “Otras religiones” y “sin religión” en Brasil, 1970 a 2000

<i>Año</i>	<i>Otras religiones</i> (% de la población del país)			<i>Sin religión</i> (% de la población del país)		
	<i>Núms</i> <i>absolutos</i>	<i>%</i>	<i>Puntos</i> <i>porcentuales</i>	<i>Núms</i> <i>absolutos</i>	<i>%</i>	<i>Puntos</i> <i>porcentuales</i>
	1970	2 157 229	2.5	+ 0.1	704 924	0.8
1980	3 310 980	3.1	+ 0.6	1 953 085	1.6	+ 0.8
1991	4 345 588	3.6	+ 0.5	6 946 077	4.7	+ 3.1
2000	5 409 218	3.2	- 0.4	12 492 189	7.4	+ 2.7

**Fuente:** IBGE, 2003 (evolución en puntos porcentuales).

prácticamente se duplicó en un período de tres décadas: de 0.7 por ciento (1980) ascendió a 1.4 por ciento (2000).

Respecto al grupo de los “sin religión”, nótese que el mismo experimentó un aumento significativo durante las tres décadas analizadas. De 0.8 por ciento (1970) pasó a 7.4 por ciento (2000) de la población del país. Solamente en los nueve años transcurridos entre el censo de 1991 y el de 2000 el aumento fue de 5.54 millones de personas. ¿Estará ese aumento corroborando la presencia de la secularización en el país?

El cuadro 15 establece una buena comparación entre la diversidad educacional y la afiliación religiosa en Brasil. Sus datos muestran que los menores índices de escolaridad corresponden a los pentecostales clasificados en un rango superior a los 11 años de estudio, categoría que compete a los individuos que realizan estudios universitarios. En el rango superior a los 15 años aparecen los que completaron estudios de posgrado, especialmente maestría y doctorado. Ése es el caso de los espiritistas-kardecistas, que alcanzaron los mayores índices entre los que habían realizado estudios de ese tipo (21.11 %). Los evangélicos de misión y los pentecostales ocupan el penúltimo y último lugares, respectivamente, con 6.42 por ciento y 1.55 por ciento, muy por debajo del porcentaje nacional, que es de 4.94 por ciento.

Los datos del cuadro 15 deben ser comparados con los del cuadro 16, pues el grado de alfabetización es uno de los criterios importantes para valorar la capacidad de los individuos para insertarse en una sociedad capitalista e industrial, en la cual la incursión de los ciudadanos en el mundo de la burocracia y la industrialización se dificulta sin un nivel escolar que haya, por los menos, rebasado los estudios primarios.

La investigación realizada por Marcelo Cortes Neri (2007)<sup>19</sup> tres años después del censo de 2000, titulada *Economía de las religiones*, demuestra que el escenario económico, social y cultural en los primeros años del siglo en curso aún continúa en constantes mutaciones.

<sup>19</sup> Cortes Neri tomó como base 200 000 cuestionarios respondidos en 2003 con motivo de la Pesquisa de Presupuestos Familiares, del IBGE.

*Cuadro 15. Personas con más de 15 años de edad, por religión y año de estudios*

<i>Años de estudio</i>	<i>Total</i>	<i>Católica</i>	<i>Evangélica de misión</i>	<i>Evangélica de origen pentecostal</i>	<i>Espiritista/kandecistas</i>	<i>Sin religión</i>
Total	*119 556 675	*88 50 895	*4 946 377	*11 814 338	*1.879,760	*8,451.988
0 a 1	11. 62	12.15	6. 23	11. 87	2. 30	12. 48
1 a 3	16.16	16.64	11. 33	17. 75	4. 71	15. 95
4 a 7	31. 40	31. 15	29. 27	35. 63	15. 52	33. 74
8 a 10	17. 38	16. 85	21. 01	18. 59	17. 98	17. 59
11 a 14	17. 52	17. 27	24. 93	13. 67	37. 95	14. 74
15 en adelante	4. 94	4. 94	6. 42	1. 55	21. 11	4. 66

**Fuente:** Datos calculados a partir de las informaciones del Censo IBGE 2000 (IBGE, 2003, los números con \* son absolutos, los otros en %.)

*Cuadro 16. Evangélicos según alfabetización-Brasil (porcentajes)*

	<i>Total</i>	<i>Católicos</i>	<i>Evangélicos de Misión</i>	<i>Evangélicos Pentecostales</i>	<i>Espiritistas</i>	<i>Umbanda/Candomblé</i>	<i>Sin religión</i>
Total	153 486 617	113 387 244	6 357 636	15 781 604	2 156 378	486 752	10 768 358
Alfabetizados (%)	84.23	83.53	91.32	84.68	96.70	91.50	81.96
No alfabetizados (%)	15.77	16.47	8.68	15.38	3.0	8.0	18.04

**Fuente:** Porcentajes calculados a partir del Censo IBGE, Brasil, 2000. IBGE, 2003.

La obra detectó un equilibrio en el número de católicos, un incremento en la cantidad de miembros en las iglesias evangélicas y una reducción del grupo de los que se declaraban “sin religión”. Neri estima que 73.79 por ciento de la población brasileña es católica; que los evangélicos tuvieron un pequeño crecimiento, llegando a 17.9 por ciento; y que los “sin religión” sufrieron una pérdida que los redujo al 5.1 por ciento. Por otro lado, se verificó que el catolicismo continúa siendo hegemónico en las zonas rurales, con 19.7 por ciento de representatividad; y que los evangélicos constituyen el grupo minoritario con 11.4 por ciento.

En la periferia de los grandes centros urbanos predominan los evangélicos. El 25.5 por ciento de la población está afiliada a este grupo; mientras que a los católicos sólo 16.7 por ciento. Esa fuerza evangélica (entiéndase pentecostal) reafirma la tesis que vincula la adherencia de personas al pentecostalismo con las necesidades de las mismas y la búsqueda de soluciones para sus problemas. En la periferia urbana, generalmente, los índices que miden la calidad de vida arrojan resultados insatisfactorios, lo que denota un enorme déficit de seguridad, salud, escuelas, transporte y empleos, entre otros aspectos. Varios textos han abordado esta problemática: en 1975, Peter Fry y Gary Howe (1975) publicaron un estudio verdaderamente innovador; luego aparecieron los escritos de Francisco Cartaxo Rolim (1980); seguidos de los trabajos de Celia Loreto Mariz (1994). Todos estudiaron la convivencia entre pobreza y pentecostalismo en la periferia urbana.

El cuadro 17, a partir de algunos datos tomados de las investigaciones de Néri, posibilita el establecimiento de una relación entre religión y la distribución de los individuos según la cuantía de sus ingresos (salario mínimo mensual). Para ello, la investigación *Economía de las religiones* trabajó con siete categorías de salarios, concluyendo que los pentecostales se concentran (14.94 %) en la clase D (renta de 2 a 4 salarios mínimos por mes).<sup>20</sup>

<sup>20</sup> El salario mínimo mensual al final de 2007, en Brasil, calculado en moneda estadounidense, equivale a 200 dólares.

*Cuadro 17. Renta y afiliación religiosa en Brasil (2003)*

<i>Categoría</i>	<i>Renta (salarios mínimos mensales)</i>	<i>Católicos</i>	<i>Evangélicos tradicionales</i>	<i>Evangélicos pentecostales</i>	<i>Otras religiones</i>
A1	+ 45	77.57	3.19	3.48	7.47
A2	25-45	72.18	8.72	6.42	6.09
B1	15-25	74.61	5.87	6.90	6.77
B2	10-15	73.91	6.67	11.01	3.42
C	4-10	71.36	6.85	15.83	2.86
D	2-4	73.26	4.52	14.94	1.73
E	Menos de 2	78.14	3.24	10.89	1.09

**Fuente:** Investigación “Economía y religión” (2007).

## *Conclusiones*

A lo largo del texto pudimos percibir el proceso de diversificación religiosa brasileña durante el siglo xx y los primeros años del nuevo siglo. Los datos estadísticos indican que el crecimiento y la diversidad no han privilegiado los grupos religiosos tradicionales (católicos y protestantes), sino a los grupos pentecostales, incluso a los que, hasta el año 2000, se desvincularon de las religiones institucionalizadas.

Quedó aclarado que hubo una enorme disminución del número de fieles católicos en Brasil durante los últimos 30 años del siglo xx, período en que el promedio cayó de 95.2 por ciento, en 1940, a 73.9 por ciento en 2000. Este declive no se contuvo con la irrupción del Movimiento de Renovación Carismática Católica. Por su parte, el crecimiento evangélico, en ese mismo período, se refleja tanto en términos numéricos como de creciente diversidad/complejidad. En un primer momento, los grupos pentecostales crecieron debido a la disminución de los adeptos al protestantismo histórico; después, a causa de la caída en el número de católicos. El Brasil, a pesar de estar

diversificado, de ser plural y competitivo, continuaba siendo considerado como un país cristiano.

Es necesario continuar profundizando las investigaciones sobre la temática aquí abordada. Podría servir de gran ayuda los trabajos realizados por César Romero Jacob y sus compañeros, así como las pesquisas llevadas a cabo por el extinto CERIS, órgano ligado a la Conferencia Nacional de los Obispos de Brasil el cual realizó sus últimas actividades en 2007. Las indagaciones realizadas en 2003 acerca del tránsito religioso, aunque no cubrieron todo el país con su muestreo, ofrecieron pistas importantes para definir los sentidos del tránsito religioso, así como los motivos por los cuales muchas personas optaron por nuevas formas de expresar su fe y su religiosidad.<sup>21</sup>

Por ello concluimos este texto reproduciendo datos de la investigación del CERIS. Con lo cual se pretende estimular otras investigaciones acerca de la diversidad, del pluralismo y de la dinámica competitiva que se apoderó del escenario religioso latinoamericano y brasileño desde el inicio del siglo xx. Los organizadores de la referida investigación tomaron como referencia cuatro grupos. Las estimaciones alusivas a los mismos partieron de las muestras obtenidas en el trabajo de campo.

- 15 296 620 (número estimado de convertidos a otras religiones que se declararon *ex católicos*) emigraron de la siguiente forma: 13.8 por ciento para los evangélicos tradicionales; 58.9 por ciento para los evangélicos pentecostales; 16.3 por ciento para otras religiones; 10.9 por ciento para religiones no identificadas; y 0.1 por ciento sin informaciones.
- 5 279 294 (número estimado de los que declararon haber emigrado del grupo *sin religión*) manifestaron haber hecho el siguiente camino: 33.2 por ciento para los evangélicos pentecostales; 23.1 por ciento para el catolicismo; 16.1 por ciento para religiones no

<sup>21</sup> La investigación coordinada por Silvia Regina Alves Fernandes (2006) procuró responder la pregunta siguiente: ¿De dónde y para dónde? Otro texto es el de Gomes de Souza y Alves Fernandes (2002).



identificadas; 15.8 por ciento para otras religiones; y 11.8 por ciento para los evangélicos tradicionales.

- 506 637 (número estimado de los que afirmaron haber emigrado de los *evangélicos históricos*) afirmaron lo siguiente: 50.7 por ciento emigró para los evangélicos pentecostales; 26.9 por ciento para el catolicismo; 21.3 por ciento para otros evangélicos tradicionales; y 1.1 por ciento para otras religiones.
- 1 640 224 (número estimado de los que declararon haber pertenecido a alguna *religión pentecostal*) tomaron los siguientes rumbos: 40.2 por ciento para los evangélicos tradicionales; y 40.8 por ciento para otros grupos pentecostales diferentes de los de origen.

### *Bibliografía*

- Alves Fernandes, Silvia Regina, 1967, (org.), *Mudança de religião no Brasil – Desvendando sentidos e motivações*, San Pablo, CERIS/Palavra e Prece, 2006.
- Aptheker, Herbert, *Uma nova história dos Estados Unidos: A era colonial*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- Bastian, Jean-Pierre, 1990, (comp.), *Protestantes, liberais y francmasones: Sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Bastian, Jean-Pierre, 1994, *Protestantismos y modernidad latinoamericana: Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Bastian, Jean-Pierre, 1997, “La deregulation religieuse de l’Amérique Latine”, *Problèmes d’Amérique Latine*, núm. 24, pp. 3-16.
- Bastian, Jean-Pierre, 2004, (coord.), *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Berger, Peter, 1985, *Dossel sagrado: elementos para una sociología da religião*, Petrópolis, Vozes.

- Bittencourt, Filho José, 2003, *Matriz religiosa brasileira: Religiosidade e mudança social*, Petrópolis, Vozes.
- Bloom, Harold, 1993, *La religión en los Estados Unidos: El surgimiento de la nación poscristiana*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Bosca, Roberto, 2003, (comp.), *La libertad religiosa en Argentina: Aportes para una legislación*, Buenos Aires, CALIR.
- Bourdieu, Pierre, 1983, *Questões de sociologia*, Río de Janeiro, Marco Zero.
- Braga, Erasmo y Kenneth Grubb, 1932, *The Republic of Brazil: A Survey of Religions Situation*, Londres, Word Dominion Press.
- Burk Peter, 2003, *Hibridismo cultural*, San Leopoldo, Editora Unisinos.
- Cardoso Douglas, Nassif, 2001, *Robert Reid Kalley: Médico, missionário e profeta*, San Bernardo do Campo, Editora do Autor.
- Cortes, Neri y Marcelo, Pesquisa, 2007, *Economia das Religiões*, Río de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, do Rio de Janeiro.
- Da Silva Gordo, Lang Alice Beatriz, 1995, *A propaganda republicana na Província de San Pablo*, San Pablo, TEXTOS CERU 6, série 2.
- Diversidad, en [www.wikipedia.org](http://www.wikipedia.org), consulta realizada el 26/12/2007.
- Duarte, Carlos, 1995, *Las mil y una caras de la religión. Sectas y nuevos movimientos religiosos en América Latina*, Quito, CLAI.
- Durham, Eunice Ribeiro, 1984, *A caminho da cidade a vida rural e a migração para San Pablo*, San Pablo, Perspectiva.
- Dussel, Enrique, 1995, (ed.), *Resistencia y esperanza: Historia del pueblo cristiano en América Latina y el Caribe*, San José, Editorial DEI-Cehila.
- Espírito do Santo Moisés, 1988, *Origens orientais da religião popular portuguesa*, Lisboa, Assírio & Alvim.
- Ferreira Camargo, Cândido Procópio, 1973a, (org.), *Católicos, protestantes, espíritas*, Petrópolis, Vozes.
- Ferreira Camargo, Cândido Procópio, 1973b, (coord.) *Católicos, protestantes, espíritas*, Petrópolis, Vozes.

- Forni, Floreal, Fortunato Mallimaci y Luis A. Cárdenas, 2003, (coords.), *Guía de la diversidad religiosa de Buenos Aires*, 2ª ed. Buenos Aires, Biblos.
- Freston, Paul, 1993, *Protestantes e política no Brasil: Da Constituinte ao impeachment*, tesis, Campinas, Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).
- García Canclini, Néstor, 1990, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, México.
- García Canclini, Néstor, 2001, *Consumidores e cidadãos: Conflitos multiculturais da globalização*, 4ª ed., Rio de Janeiro, Editora UFRJ.
- Gomes de Souza, Luiz Alberto y Silvia Regina Alves Fernandez, 2002, (edits.), *Desafios do catolicismo na cidade: pesquisa em regiões metropolitanas brasileiras*, Rio de Janeiro, San Pablo, CERIS-Paulus.
- Grahan, Richard, 1973, *Grã-Bretanha e o início da modernização no Brasil*, San Pablo, Brasiliense.
- Hans-Jurgen, Prien, 2001, *Formação da Igreja Evangélica no Brasil: Das comunidades teuto-evangélicas de imigrantes até a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil*, Petrópolis, San Leopoldo, Vozes, Sinodal.
- Hoffner, Joseph, 1986, *Colonização e evangelho: Ética da colonização espanhola no século do ouro*, 3ª ed., Río de Janeiro, Presença.
- IBGE, 2003, *Censo Demográfico 2000 – Características gerais da população, resultados da amostra*, Río de Janeiro.
- Kayak, Anand (org.), 2000, *Religions et violences: Sources et interactions*, Fribourg, Suisse, Editions Universitaires.
- Kymlicka, Will, 1995, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Nueva York, Oxford University Press.
- Lalande, André, 1926, *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, París, Press Universitaires de France.
- Léonard, Émile-G, 1963, *O protestantismo brasileiro: Estudos de eclesiologia e história social*, San Pablo, ASTE.
- Loreto Mariz, Cecília, 1994, *Coping with Poverty: Pentecostals and Christian Base Communities in Brazil*, Filadelfia, Temple University Press.

- Mafra, Clara, 2004, "Censo de religião: Um instrumento descartável ou reciclável?", *Religião e Sociedade*, vol. 24, núm. 2, Rio de Janeiro, diciembre, pp.126-159.
- Masferrer, Kan Elio, 2004, *¿Es del César o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religioso*, México, CHCH/Plaza y Valdés.
- Mesquida, Peri, 1994, *Hegemonia norte-americana e educação protestante no Brasil*, San Bernardo do Campo, Editeo.
- Ministério da Justiça e Negócios Interiores, 1956 e 1961, *Estatística do culto protestante do Brasil*.
- Mokoko Gampiot, Aurelien, 2004, *Kimbanguisme & identite noire*, París, L' Harmattan.
- Moreira Alves, Maria Helena, 1985, *Estado e oposição no Brasil (1964-1984)*, Petrópolis, Vozes.
- Morin, Edgar, 1995, *Sobre la interdisciplinaridad*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza.
- Morin, Edgar, 1997, "El pensamiento complejo como alternativa al paradigma de simplicidad", *Revista Complejidad*, año 1, núm. 3, octubre-diciembre.
- Muniz de Souza, Beatriz, 1969a, *A experiência da salvação: Pentecostais em San Pablo*, San Pablo, Duas Cidades.
- Muniz de Souza, Beatriz, 1969b, *Experiência de salvação: Pentecostais em San Pablo*, San Pablo, Duas Cidades.
- Kayak Anand, 2000, (ed.), *Religion et violence: Sources et interactions*, Fribourg, Suíza, Editions Universitaires.
- Ortega y Medina, Juan A., 1976, *La evangelización puritana en Norteamérica*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Pereira de Queiroz, Maria Isaura, 1968, "O catolicismo rústico no Brasil", *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, San Pablo, Universidade de San Pablo, núm. 5.
- Pereira Ramalho, Jether. 1976, *Ideologia e prática educativa*, Rio de Janeiro, Zahar.
- Fry, Peter y Gary Howe, 1975, "Duas respostas à aflição: Umbanda e pentecostalismo", *Debate & Crítica*, San Pablo, núm. 6.

- Pierucci, Antonio Flávio, 2004, “Bye Bye Brasil’: O declínio das religiões tradicionais no Censo 2000”, *Estudos Avançados*, Dossiê Religiões no Brasil, San Pablo, Universidade de San Pablo, vol. 18, núm. 52, septiembre-diciembre, pp. 17-28.
- Portuondo Zúñiga, Olga, 1995, *La Virgen de la Caridad del Cobre: Símbolo de cubanía*, Santiago de Cuba, Editorial Oriente.
- R. Read, William, 1967, *Fermento religioso nas massas do Brasil*, San Pablo, Imprensa Metodista.
- Ribeiro, Boanerges, 1973, *Protestantismo no Brasil monárquico*, San Pablo, Pioneira.
- Rivera Farfán, Carolina *et al.*, 2005, (coords.), *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas: Intereses, utopías y realidades*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, CIESAS.
- Rolim, Francisco Cartaxo, 1980, *Religião e classes populares*, Petrópolis, Vozes.
- Romano, Roberto, 1979, *Brasil: Igreja contra o Estado*, San Pablo, Kairós.
- Romero, Jacob César *et al.*, 2003a, *Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil*, Río de Janeiro-San Pablo-Brasília, PUC-Rio/Loyola/CNBB.
- Romero, Jacob César, Dora Rodrigues Hees, Philippe Vaniez y Violette Brustlein, 2003b, *Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil*, Brasília-Río de Janeiro-San Pablo, CNBB/PUC-Rio/Loyola.
- Romero, Jacob César *et al.*, 2004, Território, cidade e religião no Brasil, *Religião e Sociedade*, vol. 24, núm. 2, Río de Janeiro, diciembre, pp.126-151.
- Romero, Jacob César *et al.*, 2006, *Religião e sociedade em capitais brasileiras*, Brasília-Río de Janeiro-San Pablo, CNBB/PUC-Rio/Loyola.
- Sanchi Pierre, 1992, v.1, *Catolicismo: Modernidade e tradição*. vol. 1, San Pablo, Loyola.
- Sanchi Pierre, 1992, *Catolicismo: Cotidiano e movimentos*, vol. 2, San Pablo, Editora Loyola.

- Sanchi Pierre, 1992, *Catolicismo: Unidade religiosa e pluralismo cultural*, vol. 3, San Pablo, Loyola.
- Sanchi Pierre, 1995, “O campo religioso será ainda hoje o campo das religiões?”, en E. Hoonart, *História da igreja na América Latina e no Caribe (1945-1995): O debate metodológico*, Petrópolis, Vozes.
- Silveira Campos, Leonildo, 2001, *Teatro, templo y merca: Comunicación y marketing de los nuevos pentecostales en América Latina*, Brasil, Abya-Yala.
- Silveira Campos, Leonildo, 2002, “Protestantes na primeira fase do regime militar brasileiro: Atos e retórica da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil”, *Estudos de Religião*, San Bernardo do Campo, año xvi, núm. 23, diciembre, pp. 83-140.
- Stark, Rodney, 1996, *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History*, Nueva York, Princeton University Press.
- Tamayo, Juan José y María José Fariñas, 2007, *Culturas y religiones en diálogo*, Madrid, Síntesis.
- Taylor, Charles y Amy Gutmann (ed.), 1984, *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Nueva York, Princeton University Press.
- Terrin, Aldo Natale, 1998, *O sagrado off limits: A experiência religiosa e suas expressões*, San Pablo, Loyola.
- Trochim, William M. K., 1999, “The Evaluator as Cartographer: Technology for Mapping where we’re Going and where we’ve Been”, ponencia, Conferencia de 1999 del Oregon Program Evaluators Network, Portland, Oregon, tomado de [www.socialresearchmethods.net/service/research/OPEN/](http://www.socialresearchmethods.net/service/research/OPEN/) fecha de consulta: 20 de octubre de 2007.
- Vainfas, Ronaldo, 1999, *A heresia dos índios: Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*, San Pablo, Companhia Das Letras.
- Viotti da Costa, Emilia, 1998, *Da senzala à colônia*, 4ª edición, San Pablo, UNESP.

# Cambio y conversión religiosa: Conflicto y emergencia de comunidades religiosas en la Montaña de Guerrero

*Claudia E. G. Rangel Lozano*

## *Introducción*

En la Montaña de Guerrero, como en otras regiones del país con población predominantemente indígena, los procesos de cambio religioso inciden en la generación de conflictos en las comunidades mephaa, ñu saavi y nahua, provocando, en algunos casos, el desplazamiento o la expulsión de los disidentes de su lugar de origen.

Aunque el principal motivo que se esgrime para explicar la generación de estos conflictos consiste en la negativa de los disidentes a participar en la fiesta patronal católica, lo cierto es que esta mayor visibilidad puede estar acompañada por diferencias asociadas a disputas por la tierra, adscripción política o antagonismos familiares, e incluso pugnas por el poder y el liderazgo político-religioso.

Es así como el análisis del conflicto como categoría articuladora permite abordar la problemática de la identidad comunitaria y ponderar el lugar que el cambio de adscripción religiosa tiene en este proceso. No se trata de hacer una lectura causalista que indique que el cambio religioso es causa de la emergencia de conflicto social, sino de plantear las distintas imbricaciones que suceden en medio de situaciones de conflicto.

Así es como la generación de conflicto social y su escalamiento en las comunidades indígenas de esta región está íntimamente relacionada con procesos de cambio social y religioso que se plantean en diversos planos de la realidad, a saber:

- La situación económica que prevalece en las comunidades incide para que algunos de sus integrantes migren y, eventualmente, adopten nuevos referentes culturales, religiosos y sociales en los lugares de recepción.
- La adscripción a nuevas iglesias se expande en la Montaña con el trabajo proselitista tanto de misioneros como de integrantes conversos. La adopción de nuevos referentes religiosos parece responder a una nueva racionalidad que deja vislumbrar el acceso a una mejor calidad de vida. Por ejemplo, la disminución del alcoholismo y la violencia intrafamiliar.
- La existencia de liderazgos políticos y sociales en confrontación dentro de las comunidades constituye un caldo de cultivo propicio para la irrupción de conflictos que pueden adquirir un rostro religioso y/o político. El choque entre la nueva ideología adoptada y de sus prácticas frente a las formas socioculturales que son la base de la reproducción simbólica de la comunidad.

En este capítulo se trabajará poniendo atención en un estudio de caso en el que se pondera el cambio y la conversión religiosa para la comprensión de la irrupción de conflicto, expresado en el desplazamiento de los disidentes, que desembocó en la emergencia de una comunidad religiosa en la periferia de Tlapa, Guerrero. Se trata de la comunidad *me phaa* (tlapaneca) de San Juan Puerto Montaña, perteneciente al municipio de Metlatónoc.

¿Cuál es la diferencia entre *conversión* y *cambio religioso*?, ¿este proceso, de cambio y conversión, es condición *sine qua non* para la emergencia de conflicto?, ¿el desplazamiento de los disidentes de su lugar de origen, está potencialmente ligado a la emergencia de una comunidad religiosa?

A continuación se ubicará, geográfica y socialmente, la región conocida como Montaña de Guerrero, uno de cuyos municipios es Metlatónoc.



## *La Montaña de Guerrero*

Ubicada en la parte noreste del estado de Guerrero, la Montaña comparte límites con los estados de Oaxaca y Puebla y con la Costa Chica, la Zona Norte y el Centro de Guerrero. La Montaña es una región donde habita una población mayoritariamente indígena, que alcanza 70 por ciento del total: Me phaa (tlapanecos), ñu saavi (mixtecos), nahuas y mestizos viven y sobreviven en ella (INEGI, 2000).

Considerada como una de las regiones del país con mayores carencias, de muy alta marginalidad, índices de migración elevados, siembra de enervantes, presencia del ejército e impunidad, la Montaña de Guerrero es escenario de severos conflictos sociales, donde confluyen disputas de corte político, pugnas por la tierra y diferencias por adscripción religiosa. Según estimaciones del Consejo Nacional de Población (Conapo), 50 de sus comunidades son parte de las cien localidades que en el ámbito nacional ocupan un *honroso* lugar de muy alta marginación.

La conjugación de estas condiciones hacen de la región caldo de cultivo para la emergencia de conflictividad social, que no se restringe sólo al ámbito de las comunidades o municipios, sino que requiere explicarse también en razón del escenario estatal, donde la existencia de cacicazgos, que han ejercido su dominio y control en distintas regiones, incide de manera notable en dichas circunstancias.

Debido a las lacerantes condiciones en la que viven sus pobladores, éstos han requerido migrar para obtener, en otros lugares, lo que en su terruño no encuentran. Aunque la mayor parte de los migrantes son temporales, muchos salen a Estados Unidos durante largos años, otros van a Culiacán, Sinaloa; Sonora, Baja California, Michoacán, Morelos, Jalisco, Colima o Nayarit para emplearse como jornaleros agrícolas, albañiles o, en el caso de las mujeres, como empleadas domésticas.

La manifestación de conflicto en la sociedad indígena de la Montaña de Guerrero nos permite enfatizar las condiciones particulares

que permiten su irrupción en un contexto adverso de desigualdad, pobreza y diferenciación cultural.

### ***Conversión y cambio religioso: De la identidad del yo<sup>1</sup> a la reconfiguración del campo socio-religioso***

Los procesos de conversión y cambio religioso en comunidades de la Montaña de Guerrero han sido poco estudiados, especialmente porque prevalece la idea de que el arraigo de un tipo de catolicismo popular asociado a prácticas religiosas heredadas del periodo prehispánico forma parte de la esencia de estos pueblos, por lo que el cambio a otras opciones religiosas podrá ser pasajero o de importancia menor, especialmente en términos cuantitativos.

Lo cierto es que, en esta región, comunidad tras comunidad encontramos familias, nucleares y extensas, que han cambiado de religión: ¿Qué condiciones permiten la conversión religiosa y, eventualmente, un potencial desarraigo de su comunidad?

Para el análisis de la conversión y el cambio religioso, es posible articular dos dimensiones importantes: aquella referida al ámbito que aquí denominaremos “existencial”, referente a la identidad del yo, y la pertenencia a una colectividad, que provee a las personas de un sentido identitario que, por diversas circunstancias, entra en crisis.

En una segunda dimensión es necesario hablar de cambio religioso en razón de la inserción de estas comunidades en un plano regional, estatal y nacional con el que se plantean relaciones de poder y dominio.

<sup>1</sup> La identidad del yo ha sido trabajada ya por Giddens en su obra *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea* (1994). En este apartado me refiero a la dicotomía referida a los imperativos en la construcción del yo en el marco de la modernidad y la pertenencia a una colectividad que transita en distintos planos. La presencia de formas religiosas alternativas a la religión católica, que dotan de sentido a las personas frente a la necesidad de reinventarse en su individualidad. Aquí, la identidad del yo se sostiene como la posibilidad de superar las crisis de carácter existencial con el apoyo de una religión que confiere de valores para su reconstitución.

Decíamos ya que las condiciones de pobreza y falta de oportunidades de empleo en las comunidades de esta región inciden en la búsqueda de alternativas o estrategias de sobrevivencia, como la migración. No es que en los campos de Culiacán los jornaleros agrícolas sean presa de nuevas opciones religiosas, es la promesa, material y de salvación que ofertan estas iglesias, lo que los atrae.

En muchos casos, la conversión religiosa se encuentra asociada a situaciones de crisis existencial, ya sea por enfermedades graves, alcoholismo o drogadicción, la muerte de algún familiar cercano o una vivencia traumática, lo que lleva a las personas a buscar opciones que les permitan encontrar soluciones en la dimensión espiritual.

### ***La experiencia religiosa en los procesos de conversión***

Para comprender los procesos de conversión en las comunidades de esta región de estudio, utilizamos el concepto de *experiencia religiosa*. La experiencia religiosa reconoce dos vertientes desde las cuales se ha abordado: primero, como la experiencia íntima que vive el hombre frente a lo sagrado; y en convergencia, como construcción histórico-social, la que se expresa en el relato mítico, la ritualidad y las ceremonias religiosas (Eliade, 1973:150).

La experiencia religiosa es una vivencia subjetiva, por lo que, en un plano ontológico, el ser percibe una realidad invisible, inexistente, trascendente y misteriosa. La objetivación de esta experiencia de lo sagrado se encuentra en los mitos, rituales y ceremonias (Rangel, 2001).

Esta experiencia religiosa en su acepción de revelación interior se muestra nítida al momento de la conversión religiosa. Es mediante un sueño, una revelación, el don de lenguas, que se da la pauta para el renacimiento a una nueva vida. Este renacimiento puede implicar la renuncia o el sacrificio del presente —la vida se resuelve en este vínculo con el poder de lo sagrado que confiere paz y seguridad—. Los

acontecimientos y la vida de los seres humanos se encuentran bajo el arbitrio de un Ser Superior.

Para la mayor parte de estas iglesias, presentes en la región de estudio, una constante es la creencia en el pronto advenimiento del fin del mundo, que nos refiere a mitos escatológicos que prevén la emergencia de un mundo nuevo coincidente con el renacimiento interior de los individuos. Para acceder a esta vida nueva, se requiere cumplir con una serie de normas y requisitos establecidos por la Biblia que permitan la comunión con lo sagrado, fin último del ser humano sobre la tierra. Por lo que se percibe un desdén a la vida mundana y terrena, de ahí la negativa, para algunas de estas iglesias, de asistir a fiestas, comer ciertos alimentos, tomar alcohol, usar adornos y joyas. De lo que se trata es de llevar una vida virtuosa y austera para acceder a la verdad divina.

La conversión inaugura un cambio profundo interno, producto de la creencia íntima en un dios. La frustración cotidiana que significa el acto de vivir se traslada a un terreno espiritual que busca consuelo y alivio. De este modo la conversión religiosa refiere al cambio de afiliación religiosa, en este caso, el cambio de adscripción de un catolicismo particular a la pertenencia a una iglesia ya sea pentecostal, neopentecostal o paracristiana. Este cambio supone una reorientación en la vida de las personas, quienes, además, la asumen como el centro de su vida íntima y privada.

Es el plano de la conversión religiosa el que recupera las historias de vida de las personas y permite articularlo con la realidad sociopolítica en la que están insertos; es entonces cuando, en términos de construcción ideal, hacemos la distinción entre *conversión* y *cambio religioso*.

### ***El cambio religioso en el marco sociopolítico***

El cambio religioso al interior de comunidades me phaa, ñu savi y nahuas implica ponderar procesos de transformación sociales y políticos, en su intercambio con las sociedades, regional, estatal y nacional. Mientras, como se planteó, la conversión puede ayudarnos a

entender las razones por las que, en el terreno de las historias de vida, las personas deciden cambiar o adoptar una religión distinta a la que estaban adscritos.

El avance de las iglesias de corte pentecostal, en sociedades indígenas, ha sido resultado de su habilidad para adecuarse a las condiciones culturales de las comunidades donde se insertan. Frecuentemente estas iglesias mantienen formas de organización similares a la cultura de las comunidades indígenas, tales como la presencia de un grupo de ancianos, la realización del servicio religioso en lengua indígena y las ceremonias de petición de lluvias; incluso, la feligresía de estas iglesias forma parte de los cargos comunitarios (Rangel, 2001).

La adscripción de algunos integrantes de las comunidades al pentecostalismo plantearía dos manifestaciones iniciales: por un lado, el lugar que las religiones individuales cumplen en circunstancias específicas, en las que la necesidad de adaptarse a los lugares donde migran, incide en la adopción de una creencia que se encuentra en sintonía con este cambio; por otro, este cambio religioso es una respuesta a los procesos de secularización (Blancarte, 1991), cuyo desplazamiento de la religión institucional, esto es, la iglesia Católica, permite la exitosa inserción de estas nuevas formas religiosas.

Al mismo tiempo, la adopción de nuevos referentes religiosos puede ser respuesta a la necesidad de continuar manifestando su singularidad y una forma de resistencia cultural, ahora como comunidades religiosas emergentes. No es casual que sean los grupos más vulnerables de la sociedad mexicana los que muestren mayor disposición por adscribirse a estas iglesias. Esto supone la posibilidad de construir proyectos alternativos desde el nuevo referente religioso. Aunque también se corren riesgos si se plantea la reproducción de formas corporativas en que la mayoría deba sujetarse a los designios divinos, ahora en voz del líder, quien, como intermediario, tiene la capacidad y habilidad para conocerlos.

Estas formas corporativas, ahora situadas en el contexto de las comunidades religiosas emergentes, plantea el riesgo de adoptar una nueva religiosidad en razón de la lealtad que se debe al líder, a que se

forma parte de su familia, a que él hace una promesa de salvación o a que se continúa con la tradición de formar parte de una comunidad en la que el supuesto bien común, esta vez sustentado en los designios divinos, prevalece por encima de los intereses individuales.

En efecto, el cambio religioso suscitado en el ámbito local y la emergencia de comunidades, en las que el referente religioso se constituye como el centro de su organización, plantea modificaciones en la correlación de fuerzas políticas locales. Esto sucede tanto al interior de la comunidad de origen, como en la que está en construcción, es decir, el sentido corporativo no se pierde, al contrario, tiende a reforzarse. Al mismo tiempo, este cambio religioso explica los cambios de racionalidad que permiten acceder a un cuestionamiento de las relaciones comunitarias.

La posibilidad de mejorar su calidad de vida, una vez que han dejado de cooperar con la fiesta de su comunidad y destinar ese dinero en la educación de los hijos, en su alimentación o en el mejoramiento de la casa, alude al acogimiento de una racionalidad distinta, que tiende a enfrentarse a la racionalidad que ve, en los usos y costumbres y en el trabajo comunitario, el sentido de la colectividad.

Las diferencias que estos grupos manifiestan respecto al orden normativo comunitario, en algunas ocasiones, derivan en situaciones de conflicto que pueden llevar al grupo disidente a desplazarse o ser expulsados de su comunidad. Sin embargo, este conflicto no es sólo resultado de pugnas de carácter local, y examinar las articulaciones en el marco de situaciones de violencia estructural, institucional y por diferenciación cultural, es necesario en aras de una mejor comprensión del fenómeno.

### ***El conflicto religioso en el marco de la violencia estructural e institucional***

La irrupción de conflicto social con visibilidad religiosa, en algunas comunidades de la Montaña de Guerrero, puede ser explicada por

la concatenación de diferencias, tanto endógenas como exógenas, que inciden en su emergencia. Éste podría ser explicado sólo como producto de diferencias y antagonismos acuñados históricamente en pueblos considerados cerrados y aislados, sin embargo, se trata de procesos insertos en una sociedad regional y nacional que se ha caracterizado por establecer una relación desigual y discriminatoria con los pueblos indios.

La visibilidad que adquiere la conflictividad social puede expresarse de distintas formas. Al mismo tiempo se explica, tanto por las relaciones de poder que se ejercen al interior de las comunidades o municipios, como porque están articuladas con las condiciones que prevalecen en los ámbitos regional y estatal.

Estas disputas representan también problemas ancestrales, resultado de intereses políticos y económicos de grupos hegemónicos que, en diferentes escalas, han incidido en la generación de odios entre comunidades, cuya expresión inmediata se da en el ámbito local.

En el nivel exógeno, se trata de la existencia de formas de violencia estructural e institucional generadas por el dominio de los cacicazgos, su impunidad y, cada vez más, la militarización de las regiones indígenas por parte del Estado.

La presencia de violencia estructural acontece en el marco socioeconómico de una sociedad en la que la existencia de una diferencial distribución de los recursos se expresa en condiciones de vida desiguales para la población. La polarización social entre una minoría enriquecida y una mayoría empobrecida en la sociedad guerricense, particularmente en la Montaña de Guerrero, constituyen elementos para definirla.

Esta violencia estructural se refiere a la imposición de políticas que, desde la perspectiva macroeconómica, inciden en la falta de oportunidades de la población para allegarse de los recursos suficientes para sobrevivir con dignidad. Una expresión de esta violencia puede observarse en los procesos de expulsión de migrantes, quienes no tienen otra alternativa que salir de sus comunidades para buscar oportunidades de empleo que ahí no encuentran.

Por su parte, se observa otra forma de violencia, la institucional, referida al control, coerción y represión ejercidos por parte del Estado contra la población, que impone su voluntad en aras del resguardo de sus intereses económicos que son de carácter particular; esto es, se hace uso del poder público para resguardar intereses personales. Es por ello que la violencia estructural y la institucional se articulan cuando, mediante el ejercicio del poder político, se incide en la desigual distribución de los recursos.

Así es como los conflictos con visibilidad religiosa que se dan en el ámbito de las comunidades se ubican en un marco general de violencia estructural e institucional. Las contradicciones sociales pueden desembocar en la construcción de comunidades religiosas emergentes que permiten reposicionar a las personas en un escenario de certeza y seguridad del que han sido despojados.

Los procesos de disidencia religiosa encuentran en la identidad comunitaria su punto de conflicto, precisamente en aquellos casos en los que la reivindicación de la cooperación en la fiesta patronal y la participación comunitaria se ven cuestionadas y cuyo desenlace puede desembocar en desplazamiento o expulsión de los disidentes.

Cuando el conflicto evidencia las diferencias existentes en la comunidad, ello nos permite cuestionar la concepción que la explica como un todo social, homogéneo y unitario en el que la emergencia de un grupo disidente constituye una amenaza para la estabilidad y las normas comunitarias establecidas.

Al mismo tiempo, el conflicto intracomunitario al que nos referimos subraya la existencia de más de dos actores antagónicos: 1) la comunidad mayoritaria, 2) el grupo disidente adscrito a un nuevo movimiento religioso, 3) las instancias de gobierno que eventualmente se asumen como intermediarios y 4) Las iglesias Católica y Evangélica.

Así es como la irrupción del conflicto y su escalamiento develan las relaciones que existen entre las instancias de poder de gobierno y las comunidades indígenas, toda vez que las primeras son llamadas a fungir como intermediarias para buscar posibles soluciones entre



las partes en conflicto. Además, se ponen en juego intereses y valores reivindicados por cada uno, dando como resultado que la correlación de fuerzas existente incline la balanza hacia uno de los grupos antagonicos. Las relaciones de poder ejercidas visibilizan el fenómeno discriminatorio que se reproduce en los ámbitos regional y comunitario y remiten a la subordinación de los pueblos indios en el contexto nacional en general y regional en particular.

Aquí nos colocamos en una tercera forma de violencia ejercida contra los pueblos me phaa, ñuu savi y nahua. Se trata de una violencia de carácter cultural en la cual se dan procesos de inferiorización del “otro” en razón de su pertenencia a un grupo étnico estigmatizado históricamente. Esta violencia se expresa en estereotipos negativos hacia los grupos subordinados a los que se les reconoce sólo las “cualidades” de las clases subalternas (Wieviorka, 1992).

Pasemos ahora al abordaje de los procesos de conflicto que, concatenados con diferencias políticas y de posesión de la tierra, algunas veces derivan en la expulsión y/o el desplazamiento de los disidentes.

### ***Procesos de desplazamiento y expulsión***

La comunidad de San Juan Puerto Montaña es ilustrativa de las formas en cómo el conflicto deviene desplazamiento y/o expulsión de quienes han decidido convertirse a otros credos religiosos. Ellos decidieron adherirse a una iglesia de corte neopentecostal conocida como branhamismo.

### ***Neopentecostalismo: El surgimiento del branhamismo***

La tendencia neopentecostal conocida como branhamismo nació en el año de 1947 en Berksville, en las montañas de Kentucky, Estados

Unidos. Su fundador, William Branham, se consideraba a sí mismo un profeta que estuvo rodeado toda su vida por acontecimientos de corte sobrenatural. Este movimiento se caracterizó por su don de sanación y su sentido carismático.

Su primera obra la realizó con ayuda de un ángel. Consistió en la curación de una mujer con cáncer en 1946, milagro que le otorgó una fama que se propagó rápidamente (Hollowaty, *s/f*). La sanación constituyó un referente, en boga a mediados del siglo pasado en Estados Unidos, catalogado por su engaño y falta de sustento racional.

Sin embargo, desató mucha polémica a su alrededor, especialmente por la toma de distancia que hizo respecto a las iglesias pentecostales, de las cuales se escindió. Efectivamente, el nacimiento de un profeta puede plantear el anuncio de una doctrina religiosa de nuevo cuño, que se asume como la verdadera:

Las creencias del Branhamismo se centran alrededor de las enseñanzas y revelaciones de su fundador, especialmente “La revelación de los siete sellos” y “Las edades de las siete iglesias”. No creen en la Trinidad y consideran que la Iglesia no cuenta con la revelación completa de Jesucristo (Hollowaty, *s/f*).

Es por ello que su doctrina ha sido concebida como neopentecostal, cuya influencia tuvo un impacto contundente en esta tendencia.

La primera incursión de esta corriente en México data de 1956, cuando el reverendo Branham visitó la ciudad de México para llevar a cabo una campaña de evangelismo y sanidad divina, respaldado por el Comité de Evangelismo de las Iglesias Evangélicas del Distrito Federal (González Domínguez, *s/f*).

En México, su fundación data del año 1969, cuatro años después de la muerte de Branham. Cuenta con varios centros misioneros distribuidos en distintas latitudes del país. Entre ellos, se encuentra uno en Acapulco, Guerrero, y otro en Coahuila. Ahí tienen tabernáculos presididos por hermanos o pastores que llevan a cabo los trabajos de adoctrinamiento. Estos tabernáculos, que pueden considerarse como

obra consolidada, fueron establecidos en la década de los noventa siendo el primero el que está ubicado en el Distrito Federal, que data del 27 de abril de 1996, mientras que el que está en Acapulco se fundó el 25 de julio de 1998.

Su doctrina pone especial atención en los libros del Apocalipsis, que atienden al sentido milenarista de esta corriente neopentecostal. Es por ello que parte del discurso manejado por quienes se adscriben a ella pondera la necesidad de ser salvos antes de la llegada del fin del mundo: “Antes que caiga la bomba, estaremos arriba. El fin del mundo llegará en este milenio” (Paulino Gálvez, entrevista, 2005).

Como se observa, esta opción religiosa, si bien nace como una iglesia Pentecostal, a medida que pasa el tiempo plantea una distinción respecto a otras denominaciones del mismo corte.

### ***De San Juan Puerto Montaña a Nueva Filadelfia: La disputa por el liderazgo político-religioso***

En el año 2001, San Juan Puerto Montaña vivió un conflicto. El líder Paulino Gálvez logró convencer a la mitad de la comunidad para cambiar de religión. Fue entonces cuando se manifestaron los primeros problemas. La situación llegó a un momento de algidez insostenible, pues las amenazas hacia el grupo disidente, conformado por los evangélicos, aumentaron. Fue en la fiesta mayor, la del Perpetuo Socorro, celebrada el 27 de enero, cuando la pugna se desbordó.

Ya Paulino había soñado que deberían irse de la comunidad antes de que hubiera algún muerto. Los sueños son signos divinos que deben seguirse. Entonces fue cuando decidieron irse y buscar “la tierra prometida”.

Paulino Gálvez era un líder reconocido en la comunidad San Juan Puerto Montaña. Fue presidente de la Unión de Ejidos, promotor comunitario, gestionó programas de la Distribuidora y Comercia-

lizadora Conasupo S. A. (Diconsa) en 1982, trabajó en el Fondo Regional del Instituto Nacional Indigenista (INI) y en su comunidad cumplió con todos los cargos requeridos: rezandero, fiscal, curandero y comisario municipal –incluso él promovía la construcción del templo católico, solicitando apoyos a la Diócesis de Tlapa y hasta el obispo lo consideraba su amigo– (obispo Alejo Zavala, entrevista, 2003). Como lo dice el propio Paulino, él era católico de “hueso colorado”.

Él siempre buscó a Dios, pero fue hasta que trabajó en los campos de Culiacán, Sinaloa, cuando lo encontró. Lleva ahora ocho años de formar parte de su iglesia, su conversión data de 1998, un año antes del conflicto con su comunidad. El convencimiento por él vivido, lo llevó a tener pugnas con el sacerdote del pueblo e, incluso, cuestionamientos al obispo de la Diócesis de Tlapa. La forma en que se expresa su liderazgo ahora es como profeta, aunque, paradójicamente, él lo niega.

La decisión de irse a asentar a las afueras de Tlapa proviene de un sueño o una revelación divina, que en diferentes ocasiones le conminó a dejar su comunidad. Sus pretensiones eran mayores, convertir a toda la comunidad, no obstante ello, estas revelaciones lo sitúan como profeta. La revelación era clara y así salieron de San Juan Puerto Montaña para instalarse en un terreno a las afueras de Tlapa, al que denominaron, míticamente, Nueva Filadelfia. Ahí se fueron a vivir entre mayo y julio de 2001. El nombre proviene de la Biblia, en revelaciones del Apocalipsis, capítulo 3, versículo 7, que retoman de las creencias de Branham, donde se menciona a Filadelfia como parte de la séptima era.

Tal como la creencia en el profetismo de Branham, para Paulino el sueño es interpretado sólo como un aviso de Dios. Los sueños y las revelaciones representan manifestaciones divinas que deben ser llevadas a cabo. El profeta es un mensajero de salvación para el pueblo al que guía.

Siguiendo a Max Weber, quien explica que el profeta, a diferencia del mago o del sacerdote, sustenta su legitimidad en la revelación

personal, el profeta es concebido como un portador de carisma, cuya misión se centra en el anuncio de una doctrina religiosa o de un mandato divino, además de actuar gracias a su don personal (Weber, 1999:356).

Ambas características, la revelación y el carisma, son manifestaciones que detenta el guía de esta comunidad religiosa. Más aún, las revelaciones mediante sueños le han otorgado legitimidad como profeta y en ellos sustenta su autoridad.

En el caso de este liderazgo religioso, con antecedentes de protagonismo político y de gestión para su comunidad, se habla de una profecía ética que acataron sus seguidores en el contexto del eventual estallamiento del enfrentamiento con la comunidad.

Este liderazgo corresponde muy bien a la tipología de líder carismático acuñada por Weber. Algunas de sus características pueden ser sus facultades mágicas, revelaciones, poder intelectual u oratorio, así como la expresión de una fuerte carga emotiva en su participación en servicios religiosos y discursos. Uno de sus tipos más representativos recae justamente en el profeta (Weber, 1999).

La tensión y el enfrentamiento de ambos grupos antagónicos incidieron en la decisión de Paulino y su grupo de salir de su comunidad y asentarse en Tlapa, ciudad rectora de la región.

### ***Nueva Filadelfia. Una comunidad religiosa en construcción***

“No somos colonia, sino comunidad Nueva Filadelfia”. Atendiendo a los conceptos de *comunidad* y *religión* existen puntos de confluencia interesantes de anotar. Mientras el de *comunidad* se refiere a la idea de unidad, la *religión* provee de estabilidad, de cohesión social, especialmente del mantenimiento de normas que permiten la integración comunitaria mediante la posibilidad de compartir creencias comunes.

En una comunidad religiosa como Nueva Filadelfia, la vida cotidiana y lo sagrado están íntimamente articulados, el sentido de la existencia está imbuido por el mensaje de salvación, la vida prueba y el asumirse como pueblo elegido por Dios.

Soy criado del Señor, pero sólo una cuarta parte de las personas alcanza el camino, de esos sólo el 50 por ciento y de esos sólo otro poco. No debe haber baile, ni cerveza o aguardiente, ni joyas, ni indumentaria rara, se debe usar el vestido largo [...] (Paulino Gálvez, entrevista, 2003).

En Nueva Filadelfia, pareciera que la vida no es muy distinta que en su comunidad de origen, por lo menos en lo referente a las oportunidades de empleo, ya que una parte importante de ellos sale a trabajar a Sinaloa, Baja California, Chihuahua y Sonora, durante un año o año y medio. De Nueva Filadelfia salen juntos, tanto hombres como mujeres y hasta alguna familia que está integrada por cuatro o cinco miembros.

Igual que en San Juan Puerto Montaña, las mujeres se dedican a trabajar la palma, tejiendo sombreros que venden a 25 pesos la docena. La visita a la colonia en la que viven es casi como trasladarse a su comunidad de origen, especialmente por su vestimenta y la dedicación al tejido de la palma. Las mujeres llevan vestidos y cabellos largos, tal y como lo enseñan los libros que les envían de Indiana, Estados Unidos. Este envío de material lo retribuyen con 200 o 300 pesos semestrales de ofrenda.

La situación de precariedad en la que han vivido los me phaa provenientes de San Juan Puerto Montaña, ahora asentados en Nueva Filadelfia, Tlapa, permite suponer que el proceso de cambio religioso es la respuesta a la búsqueda de redención, a la par que la presencia de un fuerte liderazgo religioso.

Es probable que la necesidad de hallar sentido a una vida desfavorable encuentre en este cambio la dignidad de la que han sido desprovistos como indígenas. La promesa de salvación les provee de lo que han perdido como pueblos estigmatizados en el referente regional y

nacional. En palabras de Weber, se habla de una esperanza de retribución hacia los grupos negativamente privilegiados: “Las virtudes ordenadas por Dios son practicadas por la esperanza de retribución. Y ésta es, en primer término, de carácter colectivo: el pueblo como totalidad deberá conocer la exaltación; sólo así puede el individuo alcanzar de nuevo su dignidad” (Weber, 1999:396).

Al mismo tiempo ellos reivindican su independencia y no pertenecer a denominación y secta alguna, aunque evidentemente cuentan con un registro. Asumen autonomía y distinción respecto a otros grupos religiosos:

secta, que son religiones, grupos denominados, hechicero, mahometano, cristiano-evangélico, Asamblea de Dios, Luz del Mundo, todas ellas son sectas. Si Dios le pregunta a qué iglesia pertenece, yo digo que vengo en nombre de mi padre. Nosotros no tenemos denominación, somos individuos que adoramos a Dios (Paulino Gálvez, entrevista, 2005).

El sectarismo que muestra este grupo se expresa en su negación a integrarse a ninguna otra iglesia de la región ya sea Evangélica o pentecostal. Si en un inicio tenían vínculos con la Iglesia Evangélica Gethsemaní en Tlapa, una vez asentados en Nueva Filadelfia, decidieron deslindarse de cualquier otra denominación, a las que sarcásticamente llaman “evangélicos romanos”.

Además, la manifestación de relaciones cerradas en esta comunidad religiosa se evidencia con la prohibición de casarse con gente que no pertenezca a su grupo. Al mismo tiempo, el sectarismo que muestran respecto, incluso, a otros grupos no católicos, constituye el sustento que posibilita construir una comunidad religiosa independiente.

### *Reflexiones finales*

La emergencia de comunidades religiosas étnicas es producto tanto del cambio social y religioso como de la necesidad del grupo disiden-

te por encontrar un espacio de seguridad y certeza en el cual reproduce algunas características del orden comunitario. La construcción de comunidades religiosas de diferente signo en la ciudad de Tlapa, como es el caso de Nueva Filadelfia, se caracteriza por su sectarismo, la existencia de estrictas normas, el sentido de hermandad y convivencia, y el sentimiento subjetivo, ahora de carácter religioso, de constituir un todo (Weber, 1999). Esto es, la adopción de nuevas identidades religiosas, si bien implicó la ruptura con el orden comunitario del que formaban parte, encuentra puntos de confluencia para la construcción de uno nuevo.

Si el abordaje de la presencia de iglesias y denominaciones distintas en el orden local ha sido valorado e interpretado como formas de división, desestabilización y nocivas para la comunidad, en este trabajo no sólo se reconoce la incidencia de un orden mayor en sus sistemas, sino que, en la eventual reorganización de sus comunidades, se hacen presentes características que sugieren la no ruptura inminente con su cultura y pertenencia étnica.

Por otra parte, la sistemática crítica y deslinde de estas comunidades religiosas hacia el orden político es una constante en su discurso. Aunque en ocasiones apelan a él para hacer valer sus derechos.

En el caso de la comunidad Nueva Filadelfia, en voz de su líder Paulino, la Clave Única de Registro de Población (CURP) es un registro que aplica el gobierno asociado a los planes de Satanás, quien, al mismo tiempo, está vinculado directamente con el Vaticano. Su aparente independencia respecto a cualquier otro grupo o denominación religiosa explica su sectarismo, pero además el que insista que no está registrado como asociación religiosa por el gobierno.

Este nuevo modelo de organización social se está constituyendo como una forma de participación comunitaria y también de resistencia frente al gobierno. Se explica como expresión del cambio social que incide en la reconfiguración de las comunidades. Este cambio está referido a la necesidad de migración de sus integrantes debido a la falta de oportunidades de empleo y a la adopción de nuevos referentes religiosos que confieren de sentido a estas familias.



La migración, sin embargo, no es la única explicación para comprender el cambio religioso, ya que éste puede situarse desde múltiples determinaciones. Carlos Garma (2004:324) señala como problema el pensar en una explicación causal unilateral y simple, por lo que es importante comprender la singularidad de las historias de vida de los disidentes, esto es, ubicarnos en el terreno de la conversión religiosa.

Sin embargo, la tenue frontera entre el cambio y la conversión religiosa requirió de una formulación consecuente y útil para la experiencia de conflicto aquí abordada. Ambos procesos, el cambio y la conversión religiosa, nos ayudan a comprender la emergencia de un grupo disidente en las comunidades que, al mismo tiempo, es producto e incide en las relaciones familiares y vecinales intracomunitarias. El cambio religioso, efectivamente, puede desembocar en situaciones de conflicto que, además, se exacerban hasta el límite de expulsar a los disidentes.

La situación de vulnerabilidad en la que han sobrevivido los indígenas, y la adopción de nuevos referentes religiosos significan, no sólo una forma de disidencia al interior de sus comunidades, sino también confirmar la hipótesis de que es una respuesta a la discriminación que han padecido como indígenas y como pobres. Ellos encuentran espacios de participación y de resistencia en estas opciones religiosas.

La nueva religión a la que se adscriben les provee de nuevas formas de reinscripción en el mundo. Al mismo tiempo les permite aglutinarse en una comunidad religiosa que les confiere una identidad particular y, eventualmente, plantear la búsqueda de formas de autonomía relativa y de autoprotección frente a la hostilidad que ofrece el mundo del poder, la desigualdad y la exclusión social.

Es por ello que los conflictos suscitados en el plano local no sólo se entienden desde esta perspectiva o situando a las comunidades como espacios de reproducción cultural cerrados. Si bien en ocasiones las relaciones que se establecen entre sus integrantes pueden ser cerradas, la existencia de intercambio desigual con la sociedad mestiza incide en estos procesos de cambio. Aunque no siempre estos cam-

bios representan formas de resistencia activa u ofensiva, sí explican la reticencia que estas sociedades sienten respecto a su comunidad de origen y a la sociedad mestiza privilegiada.

En estas comunidades religiosas prevalece el derecho de la colectividad sobre el derecho de los individuos, con el riesgo de que sea él líder o líderes quienes impongan su autoridad hacia el resto de la comunidad en aras de ser portavoz del mensaje divino.

Al mismo tiempo, estos conflictos develan las relaciones de poder que se ejercen al interior de comunidades de origen, muchas veces en nombre de los usos y costumbres. Además, los conflictos contribuyen a legitimar la distribución del poder, por lo que las autoridades o líderes buscan el control de los mecanismos de disputa para monopolizar las instancias de legitimidad al interior de la comunidad (Dorotinsky, 1990:70).

La exigencia de la autoridad comunitaria para que las personas cumplan forzosamente con un cargo, mayordomía o trabajo, se enfrenta con la imposibilidad o el cuestionamiento de las personas para asumirlo. Esta exigencia, en ocasiones, es producto de situaciones asimétricas en las que se busca el dominio sobre las personas para que permanezcan subordinadas al control de la autoridad, bajo el argumento del respeto a los usos y costumbres comunitarios.

En esta línea de reflexión, la paradoja estriba en que, al estar dentro de una colectividad, se puede dejar de ser sujeto de existencia propia para integrarse a una entidad mayor que en ocasiones ejerce coerción sobre el individuo (Villoro, 1997). Esta coerción puede provenir tanto de la comunidad originaria como de la comunidad religiosa emergente.

La pertenencia a una comunidad y la existencia de una normatividad debe ser consensuada por la colectividad que la habita. Es decir, el hecho de tratarse de usos y costumbres o de valores religiosos, no debe implicar su estricto apego a ellos.

Al mismo tiempo, tanto los derechos fundamentales básicos como los derechos colectivos de los pueblos originarios deben ser reconocidos por el Estado, especialmente cuando se trata de derechos

producto de un despojo histórico, que requieren del resarcimiento de un daño de carácter moral hacia ellos.

### *Bibliografía*

- Blancarte, Roberto, *Modernidad, secularización y religión en el México contemporáneo*, México, UIA, 1999.
- Dorotinsky, Deborah, “Investigaciones sobre costumbre legal indígena en los altos de Chiapas (1940- 1970)”, en Stavenhagen Rodolfo y Diego Iturralde, *Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina*, México, III/IIIDH, 1990.
- Eliade, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, España, Guadarrama, 1973.
- Garma, Carlos, *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la ciudad de México*, México, UAM Iztapalapa/Plaza y Valdés, 2004.
- Giddens, Anthony, *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Barcelona, Península, 1994.
- INEGI, *XII censo general de población y vivienda 2000*, Chilpancingo, Guerrero, México. Centro de Información, 2000.
- Rangel Lozano, Claudia, *La experiencia religiosa en la construcción de la identidad étnica en los pueblos indios de la Montaña de Guerrero*, tesis, México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, 2001.
- Rangel Lozano, Claudia, *En nuestro pueblo no mandan ustedes, manda el pueblo. Disidencia, cambio religioso y conflicto en la Montaña de Guerrero*, tesis, México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, 2006.
- Villoro, Luis, 1997, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México, El Colegio Nacional/ Fondo de Cultura Económica, México.
- Wiekiorva, Michel, 1992, *El espacio del racismo*, España, Paidós.
- Weber, Max, 1999, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, 14 edición, México, Fondo de Cultura Económica.

## **Páginas de Internet**

González Domínguez, Alfredo, *Documento de bienvenida*, en <[www.centrosmisioneros.com.mx](http://www.centrosmisioneros.com.mx)>, fecha de consulta junio de 2007.

Holowaty, José A. “Branhamismo: William Branham, en <http://www.radiodifusionamerica.com.py/articulos/brahama.htm>>, fecha de consulta marzo de 2006.

# De la tierra prometida al *paraíso escondido*: iglesia y comunidad

Carolina Rivera Farfán

## *Introducción*

El objetivo del presente trabajo es compartir algunas reflexiones acerca del papel decisivo que ciertas iglesias asumen en la construcción de comunidad. Se presentan tres casos en los que la jerarquía eclesiástica se vuelve, en una primera fase fundacional, el eje articulador de prácticas y acciones tendentes a la construcción de comunidad en el nuevo sitio de destino. La religiosidad, entendida como creencia y práctica, tiene distintas maneras de ser analizada en el contexto de la movilidad física que los miembros de las iglesias experimentan. En esta ocasión se muestra la dinámica de los desplazamientos que realizan dos grupos de campesinos, de una misma congregación religiosa, hacia nuevos territorios, por poblar, con fines de ampliar la frontera agrícola; así como de un grupo, campesino también, que migra del campo a la ciudad para fundar su colonia alrededor del templo cristiano; el objetivo común es refundar su iglesia en un territorio ajeno en el estado de Chiapas, México. Interesa observar el proceso de “construir comunidad” que, desde una síntesis muy esquemática de su trayectoria histórica, da preferencia a la primera etapa fundacional y donde el protagonismo de las iglesias y sus líderes es relevante. Los migrantes colonizadores trasladan su esquema religioso al reproducir su creencia y práctica en un nuevo ambiente social, cultural y natural. Se analizan las modalidades de la instrumentalización de las referencias eclesiásticas, estratégicas en la construcción de las identidades

congregacionales, que posibilitan el traslado de las agrupaciones de fieles a partir de su relación con las políticas colonizadoras, de la reforma agraria, y la manera en que estos grupos de campesinos se involucraron en la construcción social de su nueva comunidad de destino. Este emergente contexto explica el surgimiento de anhelos renovadores de coherencia, hermandad y de conquistas étnicas que se subraya en el momento de instauración y redescubrimiento del “nosotros” en la nueva tierra hallada; la reafirmación de su credo, mediante la resocialización, es uno de los medios que posibilita su creación. Efectivamente, la institución religiosa impulsa, de forma coherente, las aspiraciones de lo que Hervieu-Léger llama la “fraternidad electiva” por la que los fieles se adscriben en una genealogía más o menos lejana. La “fraternidad de elección” se corresponde con una determinada comunidad de valores, en este caso religiosos, y con las referencias que traza para la distribución de intereses, experiencias o pruebas comunes. A la vez se vuelve una fraternidad ideal, porque cree que es posible lograr aquello que los vínculos de sangre no pueden motivar, la mayoría de las veces, entre miembros de una misma familia; pero sí lo hace la familia religiosa, o sea la “familia elegida” a partir de las cuales se generan las “fraternidades electivas” (Hervieu-Léger 2005:245).

Las políticas estatales, encaminadas a crear nuevos centros de población en espacios colonizables, impactaron sobre grupos, solicitantes de predios, en su traslado a una nueva residencia, así como en la fundación de ejidos o colonias. Este ejercicio muestra cómo la institución religiosa, en algunas ocasiones en combinación con la institución ejidal, es el eje articulador de la construcción social de la emergente comunidad en tres casos: 1) un grupo de campesinos reubicados de un ejido a otro, por construir, que trajeron consigo su catolicismo tradicional y que en el proceso de organizar internamente el nuevo poblado se convirtieron al catolicismo liberacionista (ligado a la Teología de la Liberación), lo que les permitió, en el momento fundacional, reforzar su pertenencia y las lealtades primordiales con el lugar de origen, así como facilitar el proceso de la creación de

nuevas identidades en el lugar de destino al que llamaron San Jerónimo Tulijá (del municipio de Chilón) en la Selva Lacandona; 2) una comunidad religiosa de los testigos de Jehová que se desplaza de la Sierra a la selva de Las Margaritas, para crear su centro de población ejidal al que nombraron Las Nubes en el municipio de Maravilla Tenejapa. Socialmente reproducen su vida colectiva a partir de los códigos normativos y doctrinales de su iglesia; y 3) una localidad asentada en las faldas del volcán Tacaná, en la frontera de Chiapas y Guatemala, cuyos miembros, fieles de La Luz del Mundo (iglesia del Dios Vivo, Columna y Apoyo de la Verdad), reubican su residencia en la ciudad de Tapachula para fundar la colonia Hermosa Provincia alrededor del templo cristiano.

Desde la orientación que interesa destacar se concibe la institución religiosa como aquella que brinda beneficios emocionales y espirituales fuertes, que aporta elementos básicos para crear campos organizativos a partir de los cuales “crea comunidad”. Desde el ámbito de la estructuración de las funciones eclesiales los dirigentes, ministros de culto, en compañía de un pequeño comité, se encargan de regular la práctica de su religión y principalmente de divulgar su doctrina. El oficio, institucionalizado a través de una jerarquía de cargos, funciones y responsabilidades, posibilitó en estos casos, como en otros, la organización interna, la transmisión de la doctrina y el desarrollo del ritual tanto dentro del templo como fuera, en la vida laica. Esto es posible por la capacidad de la iglesia de fomentar la comunidad moral, la del espíritu, caracterizada por un sentimiento de igualdad básica, que comparte una impronta de orden espiritual, moral y ético a partir de la cual iniciará una fase, como un proceso, de receptividad y aprendizaje del modelo construido por la congregación.

### *Comunidad religiosa, comunidad del espíritu*

Referirse a la construcción o concepción de comunidad, desde las ciencias sociales y particularmente la antropología, no ha sido tarea

fácil. La constante ha sido que quien la invoca se vea obligado a definir a qué se está refiriendo. La adjudicación común refiere a la manera en que los seres humanos han construido, de manera conjunta, su vida cotidiana; particularmente en México y el resto de América Latina, se ha puesto el acento en aquella comunidad que alude a localidades rurales, pero sobre todo la de población indígena. Su discusión temprana se vincula a Ferdinand Tönnies (1979) quien distinguía a la comunidad (*gemeinschaft*) de la sociedad (*gesellschaft*); la comunidad basada en el entendimiento básico de convivencia compartido por todos sus miembros. En tanto la sociedad requiere negociación para intentar acercarse al consenso, pues el consenso es un acuerdo que alcanzan las personas en sus maneras de pensar que son distintas, un producto de negociaciones y de compromisos, de altercados y contrariedades. En México, Robert Redfield, en la década de los años cuarenta, es el encargado de marcar la comunidad a partir del carácter *folk* para referirse a las sociedades de los nativos que, desde su perspectiva teórica, habían vivido en el aislamiento, en acuerdos equilibrados y de fuerte cohesión interna (Redfield, 1941, 1955).<sup>1</sup>

Para el estudio de las comunidades religiosas, el clásico trabajo de Max Weber (1987) ha sido el referente fundamental para entender a diversos tipos de comunidad religiosa. Desde un enfoque histórico de las creencias religiosas, evolutivo si se quiere, el autor explora la presencia de congregaciones, asociaciones piadosas, comunidades

<sup>1</sup> El concepto de *comunidad*, desde la antropología, ha sido uno de los más discutidos y abarca formas encontradas de relación caracterizada, por un lado, como lo cercano y lo íntimo, en cuyo interior se da el “entendimiento común” dado de forma “natural”. Lo anterior genera el compromiso moral, la tradición y la cohesión. La contraparte de la comunidad es la *sociedad*, que describe relaciones no personales y comunales de competencia y conflicto; por tanto, lo impersonal y el anonimato, reflejo de la sociedad moderna y racional, se opone a lo tradicional. Nisbet (1977) hace una revisión de este polémico concepto en la formación del pensamiento sociológico. Analiza la comunidad moral de Comte; la empírica de Le Play; la comunidad como tipología (Weber y Tönnies) y como propuesta metodológica (Durkheim). En un estudio más reciente, Bauman (2003) evalúa el concepto en cuestión a partir de los debates contemporáneos sobre la naturaleza y futuro de la comunidad en nuestras sociedades.



carismáticas que no son una manifestación nueva de la modernidad como ahora seguimos registrándola. Sugiere que hay un conjunto de características que las definen en las que centra la necesidad de garantizar recursos para el grupo que comparte intereses comunes y se rige por dos principios básicos: autoridad y piedad. Este proceso se entiende cuando las reglas y los procedimientos explícitos e intelectualmente calculables se hacían sistemáticos, se especificaban y progresivamente sustituían el sentimiento y la tradición: razón *versus* tradición (emoción, carisma). Ello implicaba, desde su punto de vista, una forma de control normativo, un tipo de poder legitimado, “autoridad-legal-racional” (Weber, 1987)

Significa que la comunidad ideal es más compleja, no está libre de tensiones justamente porque gestionar los componentes afectivos, el sentimiento y la emoción, requiere de acciones concretas como las que lleva a cabo la iglesia, como institución del Reino de Dios, que se concibe como el conjunto de funciones y procedimientos institucionalizados que regulan la relación del hombre con lo sobrenatural. Desde el ámbito de la estructuración de las funciones eclesiales, los dirigentes, ministros de culto, en compañía de un pequeño comité, se encargan de regular la práctica de su religión y principalmente de divulgar su doctrina. Esa práctica, institucionalizada a través de una jerarquía de cargos, funciones y responsabilidades, posibilita la organización interna, la trasmisión de la doctrina y el desarrollo del ritual. En ese sentido, vemos dos momentos en una misma congregación: la comunidad institucional y la comunidad moral, la del espíritu, que conforma la iglesia como comunidad de creyentes que promueve la renovación de sus vidas y que tiene ciertas implicaciones para quien logra convertirse en uno de sus miembros (Rivera, 2007). La más notoria es el desligarse, y como consecuencia el rompimiento, con una forma de comunidad anterior, como la que vivieron estos osados colonizadores en su anterior ejido, para perseguir la anhelada tierra que la reforma agraria y sus respectivas iglesias prometieron.

Un rasgo importante en este proceso es la necesidad de consolidación del grupo religioso a través de las “fraternidades electivas”

(Hervieu-Léger, 2005) en las que la relación con el linaje creyente se construye (o se deduce) a partir de la cualidad de la relación afectiva que vincula entre sí a los miembros de un grupo de afinidad. Y justamente es la constatación de la fraternidad vivida, no el reconocimiento de una ascendencia común, la que justifica la invención de una ascendencia común; en ese sentido, la fraternidad de elección se convierte en una fraternidad ideal (Hervieu-Léger, 2005:245).

En un panorama de pluralidad de credos y diversidad de comunidades de creyentes en México, destacan dos tipos de agrupaciones que probablemente sean ejemplos extremos de comunidades ideales (quizá no correspondan a las comunidades electivas) y que han sido posibles por el perfil carismático de sus líderes que lograron crear congregación alrededor de la resocialización religiosa de sus miembros. Éstas son La Luz del Mundo (nace en Guadalajara, Jalisco, con presencia mundial) y la Nueva Jerusalén, la *tierra prometida* (Turicarto, Michoacán). La primera se funda en 1926 por Eusebio Joaquín González, identificado como el hermano Aarón quien a su muerte, en 1964, fue sucedido por su hijo Samuel Joaquín Flores. Su sede principal se ubica en Guadalajara, Jalisco, donde se estructura y organiza el centro rector de la alta jerarquía eclesiástica cuyos miembros conforman la institucionalidad que rige la doctrina, el orden jurídico, la norma y principios que organiza tanto el aspecto religioso, moral, civil, territorial y administrativo que, en conjunto, dota a la iglesia de una identidad necesaria y efectiva que logra hacer de La Luz del Mundo un proyecto religioso de gran éxito en el plano nacional e internacional. En la Hermosa Provincia, nombre dado a su colonia-territorio sagrado, la organización interna basa sus estatutos en tres niveles de estructuración: el eclesiástico, el territorial y el administrativo. La organización eclesiástica se entiende como la jerarquía que, según sus miembros, ha sido establecida por Dios (tomado de Corintios 12:28) teniendo como máxima autoridad de la iglesia a Jesucristo, quien a su vez delega la autoridad en los apóstoles. Ha sido considerada como una “total institution”, siguiendo la idea de

Goffman (1988), donde es posible vivir, trabajar y estudiar en el mismo lugar donde está localizada la iglesia y el templo (Fortuny, 2002).

Por su lado, la Nueva Jerusalén nace en 1973 a partir de su líder Nabor Cárdenas Mejorada, *Papá Nabor*. Según el libro *La Virgen María en la tierra*, editado por los sacerdotes de la Iglesia Católica Tradicional de La Ermita de Nueva Jerusalén, donde se construyó la iglesia de la Virgen del Rosario, fue Gabina Sánchez, *Mamá Salomé*, a quien el 13 de junio de 1973 “se le apareció la virgen” y le ordenó entrevistarse con *Papá Nabor*, el sacerdote de Puruarán, para darle a conocer su deseo de fundar la comunidad religiosa (*La jornada*, 2007). *Papá Nabor* dio por bueno el supuesto milagro y ofició algunas misas en el cerro El Mirador, donde posteriormente se fundó Nueva Jerusalén, y él, por ser el elegido, se convirtió en patriarca de la comunidad. Actualmente compuesta por más de tres mil miembros, la Nueva Jerusalén se basa en rígidas normas que implican el cumplimiento estricto de una larga serie de reglas y preceptos, entre ellos no salir del pueblo, no vacunarse o acudir a la medicina occidental y no enriquecerse con el comercio.

En ambos casos, el líder, como un profeta, logró aglutinar adeptos, entre los que ubicaron a sus auxiliares permanentes e incondicionales, compañeros y discípulos unidos a él de un modo personal. A partir del pequeño grupo se formarían las congregaciones de laicos que, como consignó Weber, nacen como resultado de las exigencias cotidianas, ya que el profeta pretende la perduración de su revelación y de la dispensación de la gracia y con ello la permanencia económica del instituto, de la gracia y de sus administradores. La rutinización de la enseñanza del profeta pasa en la vida cotidiana a convertirse una función de una institución permanente y sus discípulos se convierten en sacerdotes de una sociedad exclusiva al servicio de fines religiosos: la congregación de los laicos es considerada un territorio de excepción (Weber, 1987:364-368).

Los ejemplos anteriores representan, en México, el culmen de los anhelos redentores de sus líderes carismáticos de aglutinar, alrededor

de sus revelaciones, a sus seguidores para conformar comunidades morales, centradas en referentes y símbolos religiosos de valor heurístico, referidas particularmente a la comunidad del espíritu, aquella que se fundamenta en la doctrina, la ética y la conducta moral; la que promueve gradualmente la esperanza de un bienestar material y espiritual, de una mejora de vida; a la vez que se inserta en el marco subjetivo de la fe que les da esperanza para soportar adversidades con la seguridad de que Dios está acompañándolos.

***Colonización, reparto agrario y hermosa provincia:  
El papel decisivo de las iglesias en la creación  
de comunidad***

A partir de proyectos evangelizadores, en su formación de congregaciones, las iglesias católica, testigos de Jehová y La Luz del Mundo, según sus modelos jerárquicos, pero también de igualdad, lograron insertarse en la regulación de instancias locales básicas al momento de la salida y la llegada a la nueva residencia; tales como la distribución de predios y espacios colectivos (escuela, templo, casa ejidal, parcela escolar, trazo de calles, disponibilidad de uso de bienes colectivos como el agua) e incluso en sus formas de gobierno. A partir de sus proyectos catequísticos la institución perfiló los discursos, las normas y el modelo de socialización en la configuración de vínculos y solidaridades construidos, de manera conjunta, con los fieles. En la situación concreta de los católicos, el protagonismo de la institución religiosa, en la regulación de las relaciones familiares y comunales, posibilitó establecer los principios básicos de convivencia basada en el aspecto doctrinal y de reorientación de lo sagrado, gracias a los principios misioneros de querer “encarnar el Evangelio” en una realidad que sacralizó la colonización que reconocería la creación de una nueva comunidad cristiana (De Vos, 2002:221).

Los dos primeros casos a ejemplificar se vinculan con la ocupación de territorio, la creación de paisajes así como la dinámica de poblamiento, y es posible entenderlos en el contexto de las formas de colonización enmarcado en una política de poder público posrevolucionario que tuvo su mejor expresión durante los últimos 50 años. La colonización efectuada en vastos territorios del sureste mexicano es producto de estrategias gubernamentales, en correspondencia con la reforma agraria que ofreció el marco adecuado para la formación de nuevos centros de población ejidal, así como la demarcación de un nuevo patrón en el surgimiento de localidades con la finalidad de abrir y ampliar la frontera agrícola, o sea, la incorporación de nuevas tierras a la producción. La creación de centros de población tiene una relación directa con las formas de tenencia y uso de la tierra en una región que durante siglos estuvo casi despoblada.<sup>2</sup> Estas transformaciones se asocian con la intensificación de la migración, por la vía de la colonización, hacia la Selva Lacandona, sur de Campeche y otros territorios de la región.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> El reparto de tierras en Chiapas inicia de forma concreta a partir de 1940. Después del cardenismo se sentaron las bases para que en la entidad se diera el impulso a lo que se ha llamado la “orientación productivista del reparto agrario” (Reyes, 1992), lo que implicaba desarrollar la agricultura mediante la extensión de la frontera agrícola. Esto sólo se lograría a través de la promoción para la ocupación de tierras ociosas, la apertura de vías de comunicación y, sobre todo, la utilización de los terrenos nacionales con fines de reparto agrario.

<sup>3</sup> El artículo 27 de la Constitución de 1917 y el Código Agrario de 1934 habían creado la posibilidad de fundar Nuevos Centros de Población Ejidal (NCPE), como categoría jurídica. Ello posibilitaba a los grupos de 20 personas o más con derecho a recibir una parcela, pero que no encontraban tierras afectables con suficiente extensión en el lugar de su residencia. Su creación representa una forma de colonización desde el momento en que los demandantes de tierra son trasladados de su lugar de residencia a otro. La Secretaría de la Reforma Agraria y la desaparecida Comisión Nacional de Colonización implementaron en 1962 una serie de leyes que reglamentaban el procedimiento (con ello se derogara la ley de colonización alemanista de 1942 que priorizaba la colonización privada en terrenos nacionales) colonizador tanto en tierras nacionales como en las particulares afectables. De tal suerte que todas las superficies disponibles debían estar destinadas a la constitución de ejidos, a la ampliación de los ya existentes y a la creación de NCPE (Revel-Mouroz, 1980:167). Es decir, que estos terrenos serían utilizados exclusivamente para fines del reparto agrario.

En el plan de poblamiento, diseñado por diversas políticas estatales de las últimas décadas, destaca otorgar tierra a los campesinos demandantes del recurso, así como el aprovechamiento de sus recursos por empresas privadas y gubernamentales. De acuerdo con la norma del Código Agrario, los colonizadores crearían instituciones locales para tomar acuerdos comunes y para resolver las vidas en los emergentes ejidos. Cuando los misioneros y líderes cristianos, católicos y no católicos, se percataron del impacto de la colonización, vieron la oportunidad de cimentar y agilizar sus proyectos catequísticos y el acompañamiento a los campesinos demandantes de tierra fue esencial. La tierra, como expresión del reparto agrario tardío en Chiapas, pasó a ser el gran eje conceptual sobre el que se constituiría el sentido de muchas reivindicaciones, y “sobre ese sentido también se montó la iglesia” (Morales, 2005:222). El caso de los testigos de Jehová también fue una estrategia potenciada que permitió al grupo de campesinos buscadores de la tierra prometida lograr su fin.

### **Una catequesis para los colonos de la Selva Lacandona**

En determinadas zonas pastorales de la diócesis liberacionista de San Cristóbal de Las Casas, encabezada por su obispo Samuel Ruiz García, la labor concientizadora tuvo más impacto que en otras. Han destacado las atendidas por los misioneros del Sagrado Corazón, dominicos, maristas, franciscanos y jesuitas dispersos en la Zona Norte de Chiapas. Particularmente en localidades tseltales cimentó su labor misionera a partir de la confluencia de tres elementos: geográfico, étnico y confesional. El proyecto diocesano advirtió la pertinencia de formar catequistas locales en los ministerios básicos de la fe, entre quienes se desarrolló una fuerte mística misionera (De Vos, 2002:219) tan necesaria e imperiosa debido a la carencia de ministros de culto. Uno de estos proyectos dio inicio en 1958 con la creación de la Misión de Bachajón (que forma parte del Equipo Tseltal, junto con los

dominicos de Ocosingo) que desde los primeros años de los sesenta impulsó la formación de catequistas indígenas. En ese contexto se entiende la creación, en 1962, de dos escuelas diocesanas desde donde se formarían a tan importantes actores locales mediante una compleja estructura jerarquizada en la que se otorgó a los indígenas un ministerio sacerdotal a través de las figuras de diáconos, prediáconos y *tuhuneles*. De ese año a 1968 egresaron 700 catequistas procedentes de distintas regiones de Chiapas que, junto a párrocos y sacerdotes, impulsaron una evangelización inspirada en los principios de la teoría de la inculturación que se tradujo en un proceso de encontrar en la cultura indígena las “Semillas del Verbo”, o sea, “la presencia de Dios en la vida de la comunidad, en su realidad social, económica, política y cultural” (Samuel Ruiz, 1993, citado en De Vos, 1997:90-91). En su idea de “encarnar el Evangelio” los equipos misioneros de Ocosingo (dominicos) y Bachajón (jesuitas) acompañaron y fueron protagonistas de este proceso de colonización y construcción de nuevas localidades desde la salida, el lugar de destino y el poblamiento, el cual fue sacralizado por un aura teológica al proyectar la movilidad como el paradigma bíblico del éxodo:

Al igual que los judíos, los indígenas son un pueblo elegido; igual que ellos, se liberan de una situación de esclavitud y opresión; igual que ellos; están llamados a formar allí una nueva convivencia humana. Pero la imagen del “pueblo tselta” así creada no se reducía a las analogías encontradas en el antiguo Testamento. Los agentes pastorales veían en el Éxodo a la selva, la oportunidad de repetir la epopeya misionera del siglo XVI [...] con quienes podrían fundar una vez más, una nueva comunidad cristiana (De Vos, 2002:221).

Estas ideas básicas constituyen lo que más tarde se dio en llamar la “Catequesis del Éxodo” y que sólo se dio en algunos territorios tseltales, sobre todo los atendidos por el equipo dominico de Ocosingo; pero que se extendió por el trabajo de la Misión de Bachajón donde los jesuitas ya tenían varios años acompañando a los tseltales

del municipio de Chilón en su migración hacia la Lacandona. De Vos (2002:229) señala que los jesuitas no eran “tan utópicos y radicales en cuanto a sus planteamientos ideológicos”, como sus hermanos dominicos, y no se referían de manera tajante a la “atrevida catequesis del éxodo”. Los jesuitas se centraron en una liturgia y enseñanza en su propia lengua, revalorando las tradiciones heredadas de la evangelización colonial (traducción al tselal del Nuevo Testamento y elaboración de un ritual para los sacramentos donde pretendían mantener el equilibrio entre el mensaje evangélico y la cultura local); a la vez que “decidieron ayudar a sus feligreses en su lucha por recuperar el espacio vital del que habían sido despojados: la tierra” (De Vos, 2002:229).<sup>4</sup> Aunque también ha sido conocida, entre los jesuitas, su postulación, como principio de su práctica pastoral, la lucha antialcohólica (Morales, 2005:154). En ese esquema es posible entender la formación del ejido San Jerónimo Tulijá donde la Misión Jesuita de Bachajón tuvo un papel protagónico en la formación de la comunidad.

San Jerónimo Tulijá, fundado en 1958 con campesinos tseltales provenientes de Bachajón, del municipio de Chilón, fue dotado del preciado recurso tierra y a principios de los sesenta la Misión de Bachajón formó a los primeros misioneros locales a través de los diáconos y catequistas que, al lado, o al mismo tiempo ocupando el cargo de comisariado ejidal, construyeron la comunidad a partir del precepto eclesiástico, en la que la asamblea comunal fue medular. *Jlumaltik*, “nuestro pueblo”, como así llaman a San Jerónimo Tulijá, se concibe como una unidad territorial en la que las localidades de Bachajón, como de otras que buscaron tierras, participan en una integración como “comarca tselal” que

<sup>4</sup> Las diferencias, eclesiológicas y políticas, entre dominicos (de Ocosingo) y jesuitas (de Bachajón) por las concepciones de la nueva catequesis, por el proyecto del diaconado para indígenas y las posturas políticas hizo que se disolviera el equipo tzelal en 1987. A partir de entonces el área territorial se dividió en dos: por un lado quedó la Zona Tselal a cargo de Ocosingo y, por otro, la nueva Zona denominada Chab (Chilón, Arena y Bachajón, los tres centros de operación jesuítica) [De Vos, 2002:234].



es una referencia constante para muchas pequeñas comunidades, relativamente autónomas, que están en interacción constante con su *jlumaltik*. Este conjunto es una comarca integrada. En ella se habla con modismos similares, se viste de una manera muy similar y se asume la pertenencia de un mismo pueblo. Pero sobre todo se define un modo propio de gobernarse donde la protección de *kuxlejal* [vida] es lo realmente importante, y por tanto lo religioso no puede separarse de lo político. Este gobierno, protector de *kuxlejal*, tiene que ser autónomo, *kochelin jbahhtic*.<sup>5</sup>

Los cargos de diáconos y catequistas, elegidos en asambleas comunales, además de que permitieron a los seculares indígenas desempeñarse como ministros religiosos les posibilitó posicionarse en el ámbito político volviéndose actores “catalizadores del cambio social en la comunidad y en la región” (Leyva, 1995:393). Su papel de liderazgo fue elemental para diseñar, a través de los ejercicios bíblicos y las asambleas generales, los designios de la vida comunitaria constreñidos en una estrategia política promovida por la Misión para los ejidos de la Selva y cuyos principios básicos atravesarían: a la organización de cada ejido o interejidal, a la conciencia de su poder y posibilidades; a la realización concreta de luchas por lograr el poder, partiendo quizá de acciones reivindicativas pero sin detenerse en ellas; y a la recuperación de su identidad cultural (Morales, 2005:155). De tal suerte que la aportación eclesíástica al proceso histórico favoreció la organización consciente y querida por los grupos; impulsó de igual manera “la integración de los diversos procesos para la obtención del poder real para la comunidad tselal; la apertura a estos grupos para que se logre su integración a la lucha global; así como la congruencia, cooperación y comunidad de ideales con quienes ya trabajan en estos campos (pastoral, cooperativas, salud, Congreso Indígena)” (Morales, 2005:155).

Actualmente, San Jerónimo Tulijá sigue conservando sus arraigadas creencias tselales, combinadas con el catolicismo de la Misión,

<sup>5</sup> Conevyt, citado en Muñoz (2009:45).

pero también de iglesias cristianas no católicas que han ido tomando poco a poco espacios entre los creyentes de la Selva. Desde 1994 destacó por su activismo en las filas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), como muchos ejidos selváticos ligados a la diócesis liberacionista. La reciente pluralidad de credos, la opción múltiple de partidos políticos y su inserción en un mundo moderno hacen del ejido una comunidad dinámica, por ello es posible su existencia, donde aún hoy día el precepto religioso de la Misión de Bachajón está muy presente. La nueva generación, los jóvenes tulijeños, conoce la historia reciente de su origen y la fundación de la nueva comunidad y debate con sus antecesores la vigencia del precepto bíblico del éxodo. Sus padres y abuelos aún tienen muy presente que la construcción de San Jerónimo Tulijá se ha basado en las estructuras eclesíásticas, y que desde allí ha sido posible la expansión de la conciencia que los impulsa a persistir en la lucha para la defensa de la dignidad humana, social y cultural.<sup>6</sup>

## La Biblia campesina

Por otro lado, las iglesias cristianas no católicas también han adquirido un protagonismo en la idea de formar comunidades entre sus fieles a través de lo que Rosario Castellanos llamó “la Biblia campesina”, referida a la irrigación de las misiones evangélicas ocupando todos los territorios chiapanecos (citada en Morales, 2005:115) y cuya propuesta religiosa y espiritual responde a las necesidades humanas de relación con lo sagrado.

En otra parte de la Selva Lacandona, Selva de Las Margaritas, el mismo proceso de expansión de la frontera agrícola se estaba generando. Esta región ha sido asiento de muchos grupos indígenas tsotsiles, tseltales, choles, zoques y de campesinos procedentes de

<sup>6</sup> Para más información al respecto véase Gil (1999) y Muñoz (2009).

otras partes de la república mexicana. En este caso el cambio de adscripción religiosa a los testigos de Jehová precedió a la migración y la iglesia fue el espacio organizativo en que la colonización se planeó y se decidió (Hernández, 1995:415).

Diversos grupos indígenas de la región Sierra, hablantes de la lengua mam, se han implicado en constantes procesos migratorios en el marco de las políticas estatales para el reparto de predios en terrenos considerados propiedad de la nación. Este grupo indígena estuvo vinculado inicialmente al presbiterianismo y había migrado inicialmente a la región de Los Llanos, donde tuvieron sus primeros contactos y posterior conversión a los testigos de Jehová; sin embargo, allí tampoco lograron adquirir predios. Posteriormente, en 1973, la nueva promesa de tierra en la Selva de Las Margaritas influyó para que el grupo se trasladara a aquella región y la institución religiosa fue el vértice organizador del traslado y la colonización a su nueva residencia denominada Las Nubes. Durante el período de transición, entre la migración a Los Llanos y la colonización de la Selva, el grupo religioso se convirtió en un espacio de cohesión. Además de Las Nubes se fundaron, al mismo tiempo, otros ejidos con campesinos mames entre los años 1965-1977: San Vicente, Zacualtipán, Loma Bonita, Bella Ilusión, Niños Héroe y Amatitlán. Estos nuevos centros de población se unieron a los asentamientos tseltales y tsotsiles que se establecieron en la región por esa misma época (Gutiérrez y Hernández, 2000:26). La instauración de Las Nubes tuvo características particulares pues uno de los líderes, que destacó por alentar el traslado y posterior formación de la emergente residencia, era testigo de Jehová y manifestó gran interés en fundar el nuevo poblado con miembros de su congregación. Por ello el ejido se formó de “campesinos sin tierra o avecindados que pertenecían a este grupo religioso” (Hernández, 1994:92). Los fieles testigos de Jehová, como congregación, aceptaron la propuesta y establecieron una estrategia que posibilitó el espacio de solidaridad y ayuda mutua que facilitaría el traslado; hecho que agilizó la instauración de una localidad bajo características peculiares. En la fundación, los pobladores rechazaron

las formas oficiales de organización ejidal y se constituyeron en torno a la normatividad de su iglesia; establecieron su propia ley y reglamentos internos, los cuales prohíben, aún hoy día, vender o consumir bebidas alcohólicas; además no se permite a los jóvenes transitar por la vía pública después de las ocho de la noche, entre otras medidas (Gutiérrez y Hernández, 2000:42). Quienes violan las normas establecidas son objeto de juicio por miembros de una comisión especial encabezada por los ministros de las *compañías*, la cual aplica la sanción correspondiente. La violación a la ley interna conlleva dos sanciones previas y en una tercera ocasión, el transgresor es expulsado del ejido. Las formas organizativas fueron creadas y son diferentes a las de la tierra de procedencia; el uso del tiempo libre se ha resignificado, justamente para poder cumplir las exigencias de la congregación, como por ejemplo disponer de la tarde para la lectura de la Biblia, entre otros aspectos. Hernández (1994) destaca que en la construcción de la nueva localidad, de testigos de Jehová, se ha logrado hacer más efectivo el rechazo simbólico que tienen hacia las instancias gubernamentales a través de un discurso mesiánico que critica la situación sociopolítica actual. En ese sentido, se ha creado un proceso de resistencia, reproducción, continuidad y transformación, como un componente de la etnicidad de los indígenas mam que emigraron para fundar un nuevo ejido (Hernández, 1994:93).

## Colonia Hermosa Provincia

La Iglesia La Luz del Mundo, fundada en Guadalajara, Jalisco, en 1926, por Eusebio Joaquín González, identificado como el *hermano Aarón*, actualmente tiene presencia en diversos estados de México, así como en 36 países en América Latina, Estados Unidos, y algunos de Europa y África,<sup>7</sup> dividida en Distritos en cada uno de los países cuya circunscripción territorial abarca varias congregaciones y/o mi-

<sup>7</sup> Información proporcionada por la misma iglesia indica que su presencia se da en diversos países, algunos de ellos: Canadá, con seis iglesias; Estados Unidos con presencia

siones. Es considerada la institución religiosa cristiana no católica más grande en México y, según fuentes de la misma iglesia, cuenta con más de cinco millones de fieles en todo el mundo; de los cuales un millón corresponde a México destacando, por su número y características, la ciudad de Guadalajara en Jalisco donde ubica su centro rector. Como toda iglesia, subraya su carácter expansionista y funda su primera misión en el sureste mexicano en los años sesenta, pero es hasta los primeros años del siglo actual que ve la necesidad de crear un templo, de grandes magnitudes, en los límites del sureste mexicano que hacen colindancia con Guatemala, específicamente en la ciudad fronteriza de Tapachula, Chiapas, con miras a atender también a sus fieles centroamericanos. Un rasgo característico de esta iglesia, como vimos párrafos arriba, es la importancia que da a la creación de comunidades de fieles, altamente institucionalizadas, a través de las denominadas colonias Hermosa Provincia, que son espacios habitacionales colectivos y cuyo eje rector es el templo cristiano. La primera colonia de Guadalajara se relaciona, según su fundador, el *hermano Aarón*, con el estigma y desprecio que sufrieron sus primeros seguidores en la ciudad que no podían encontrar casas en alquiler donde hacer sus primeros cultos. Aarón pensó que la manera en que sus seguidores no sufrirían desprecios era creando una colonia propia donde albergarlos, para cuidar el alma, pero también el aspecto material y convertirla en “remanso espiritual libre de contaminación y centros de vicio”. En 1952 Aarón adquirió en Guadalajara un lote de 14 hectáreas en el que inicialmente se fueron a construir y vivir alrededor de dos mil fieles seguidores con el objetivo de mantenerse

---

en 29 ciudades; en Centroamérica en los países de El Salvador (la más grande de esa región), Guatemala, Honduras, Nicaragua, Belice, Panamá y Costa Rica; algunas más en el Caribe: Jamaica, Santo Domingo, Haití, Cuba, Curazao y República Dominicana. En Sudamérica se encuentra en los países de Ecuador, Venezuela, Perú, Uruguay, Paraguay, Argentina, Brasil, Colombia, Chile y Bolivia. En Europa La Luz del Mundo tiene iglesias en España, Italia, Alemania, Portugal, Inglaterra, Francia y Rusia. En África se ubica en Nigeria, Benin, Togo y Cabo Verde; además de tener templos en Australia <<http://www.lldm.org/organizacion.htm>>.

alejados del mundo profano y llevar una vida consagrada a la obra espiritual (De la Torre, 1995:65). Esta primera colonia se convirtió en un proyecto de mucho crecimiento y consolidación con un sentido de socialización efectiva. La primera congregación de La Luz del Mundo en Chiapas se fundó en Tapachula entre los años 1962-1964, pero la creación de la colonia Hermosa Provincia inicia en los primeros años de 2000. Ésta se originó debido a dos razones principales que contextualizan el principio básico de fortalecer la comunidad moral, la comunidad emocional alrededor de La Luz del Mundo. La primera surge a partir de una visita que hace Aarón Joaquín, sucesor de Aarón, a Tapachula y percibe el problema que tenían los fieles provenientes del ejido Chanjalé (ubicado en las faldas del volcán Tacaná, limítrofe con Guatemala) que caminaban 12 horas para poder llegar a los cultos en el templo de la ciudad; pensó que era momento de adquirir un terreno donde construir una Hermosa Provincia para que éstos pudieran trasladar su residencia a la ciudad. El propósito, como en Guadalajara, era reunir en ese espacio a los fieles de escasos recursos económicos al venderles pequeños lotes (10x20m), a mil pesos cada uno, para que pudieran construir su vivienda alrededor del templo. Inicialmente se trasladaron 30 familias procedentes de Chanjalé, pero no todos se acomodaron a la vida de la ciudad; quienes no lo hicieron, retornaron al ejido para fortalecer la misión ahí. Quienes decidieron instalarse fundaron la colonia junto con otros fieles tapachultecos de la colonia 5 de Febrero, considerada bastión de La Luz del Mundo en la región, así como de otros provenientes de El Carmen y otros más del vecino estado de Oaxaca. Inaugurada en 2006, la Hermosa Provincia de Tapachula es habitada por más de 300 fieles de La Luz del Mundo, en la que se han instalado diversos servicios. La segunda razón se relaciona con su proyecto expansionista que tiene como objetivo fortalecer y ampliar su membresía tanto en el sureste mexicano como de los fieles centroamericanos.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Para más información al respecto véase Rivera, en Odgers y Ruiz (2009).

## ***¿Hacia la tierra prometida? Reflexiones acerca de las emergentes comunidades cristianas***

Los casos referidos motivan hacer algunas distinciones en la configuración histórica para entender la fundación de San Jerónimo Tulijá, Las Nubes y la Hermosa Provincia. La situación presentada corresponde al primer momento fundacional; en ese sentido, es posible entender la relevancia que la institución religiosa ha tenido en el acompañamiento durante la salida del lugar de origen, el asentamiento y el poblamiento; pero sobre todo en la forma en que se configuraron las instituciones religiosas, civiles, educativas, de salud, así como las emergentes formas de vida que empezaron a dar cuerpo a un colectivo que se antojaba como la ideología del comunalismo: el propuesto por los jesuitas de la Misión al incorporar la vertiente teológica que mezcló el valor de la etnicidad y tseltalidad como los elementos centrales de la nueva identidad en la tierra prometida. Estaban convencidos del discurso pastoral de su obispo Ruiz García y de los jesuitas de la Misión de Bachajón, “proclamar la práctica de Jesús y la vida en comunidad participativa y fraterna: comprometiéndose y sirviendo al pueblo, insertándose como Jesús en el proceso de liberación de los oprimidos, donde ellos sean gestores de su propia historia y juntos construyamos la nueva sociedad como anticipo del Reino” (Ruiz García, 1993:37-38).<sup>9</sup>

Los testigos de Jehová en Las Nubes, por su parte, vieron en el reparto agrario la posibilidad de obtener el preciado recurso tierra a la vez de conformar su comunidad con miembros de la misma afiliación religiosa. Ello posibilitó reiniciar una nueva historia, no la tradicional e inmemorial que dejaron en la Sierra, sino la que brindó el reparto agrario y la que proclamó los nuevos estilos culturales a partir de su forma de gobierno teocrático y vertical orientando las decisiones de la jerarquía hacia la feligresía. A partir del Salón del

<sup>9</sup> Los principios que guían esta percepción son: 1) teológicos, 2) los que consideran y respetan el valor de la persona, y 3) la convivencia humana en la sociedad debe fundarse en el bien común (Ruiz García, 1993:40-41).

Reino y del Cuerpo de Ancianos –instituciones clave–, se instituyó la conformación de la comunidad –las ideas milenarias y de intentar fundar un mundo perfecto y libre de pecados fueron tomando cuerpo en las prácticas religiosas para formar la iglesia y de allí normar la vida cotidiana con estímulos y sanciones para quienes no cumplían las reglas en el ejido-iglesia–. Hernández Castillo (1994:99-100) señala que incluso el uso del tiempo libre adquirió nuevos significados al incitar a los jóvenes a la convivencia social a partir de los juegos bíblicos. Las jornadas laborales se ajustaron a los tiempos del ritual y dedicación al estudio bíblico; la ropa tradicional mam (satín o sedalina) se abandonó por la de la usanza mestiza; los hombres con su camisa blanca daban la apariencia de urbanos en medio de la Selva; las mujeres ampliaron su círculo social para poder salir a *publicar*. Al paso del tiempo la expresión de la disidencia fue castigada por el cuerpo gobernante que decidió la expulsión de aquellos ejidatarios que se involucraron en movimientos campesinos y en procesos electorales por considerarlos cosas mundanas.

La Hermosa Provincia en Tapachula se proyecta en una comunidad moral, a través de la cual sus miembros hacen posible, con sus actos de compromiso y experiencias de compromisos mutuos, la comunidad de *hermanos*. Desde esa congregación se impulsa la aspiración expansionista de la iglesia en la frontera sur de México, vinculada a la visión regional de difundir su doctrina, al convertir a Tapachula la sede central del sureste con la finalidad de concentrar a los potenciales fieles centroamericanos así como de los estados de Tabasco, Oaxaca y Quintana Roo. En ese sentido, su perspectiva de fundar un centro rector desde donde desarrollar diversas funciones, la institución refuerza su proyecto evangelizador.

## La comunidad diversa y plural, la real

En los casos expuestos, los colonizadores redefinieron sus prácticas rituales y creencias religiosas en un contexto cambiante donde sus



iglesias ofrecieron la posibilidad de crear espacios de asidero identitario, moral y espiritual. Pero esto, como se mencionó, ocurrió en una primera etapa fundacional. Después, otra historia se redefine, las relaciones y redes sociales se han ampliado y adquirido complejidad a grado tal que la configuración de intercambios y obligaciones, la competencia y el conflicto están presentes y forman parte de la misma reproducción del orden de comunidad. Son conscientes, porque su práctica social lo refrenda, que más que la simple repetición, la comunidad (aun la más utópica) es la invocación cotidiana de las distinciones y clasificaciones, así como el uso de ciertas prácticas de trato e intercambio, lo que hace posible tanto la colaboración como la competencia e incluso el conflicto abierto, y lo que, finalmente, lleva a la reproducción o transformación del orden de comunidad (Escalona, 2000:192).

En el primer caso vimos cómo la creación de la tseltalidad a partir del proyecto diocesano de jesuitas y dominicos en la Selva Lacandona fue un elemento importante a partir del cual el nuevo ejido se construyó en comunidad sacralizada, pero introyectada para la vida cotidiana. La nueva comunidad, pero sobre todo la cristiana, serviría como fermento de una nueva sociedad y una nueva civilización (Morales, 2005:249) pensada desde la Diócesis de De Las Casas. Hoy día San Jerónimo Tulijá muestra un nicho variopinto en expresión religiosa, política y partidista; cuenta con 1 760 habitantes y más de 15 por ciento de su población es analfabeta, pero católica la mayoría; más de la mitad de su población es bilingüe (INEGI, 2005). Al lado del templo católico de la Misión de Bachajón conviven de manera pacífica los presbiterianos, adventistas, testigos de Jehová, pentecostales y los católicos del EZLN que mantienen una pequeña capilla donde los santos y las vírgenes gozan de cabal salud. Los partidos políticos, que mantuvieron una plena campaña durante el último proceso electoral de octubre de 2007, anunciaron sus posturas y promesas al lado de los neozapatistas que observaban incrédulos su discurso político gobiernista. Los profesores y alumnos de las escuelas primarias, secundarias y Preparatoria Intercultural

discuten con los padres y abuelos sobre la conveniencia de apostar por la educación y la migración para que el relevo generacional tenga sentido.

Las Nubes, por su parte, de tierra prometida pasó a concebirse en el *paraíso escondido*, como llaman publicitariamente a su nuevo centro turístico organizado y administrado por ejidatarios de la localidad. Actualmente cuenta con 328 habitantes y cerca del cien por ciento son testigos de Jehová (INEGI, 2000); el analfabetismo es casi nulo y sólo 11 personas hablan una lengua indígena; la lengua mam se perdió (INEGI, Censo, 2005). En este ejido se ha construido un centro ecoturístico, como una estrategia local de encontrar asomos del ansiado desarrollo rural, a través de un proyecto colectivo de Sociedad de Solidaridad Social (sss) llamado “Causas Verdes Las Nubes” y recibe a turistas de perfil ecologista que aman la naturaleza y sufren por su depredación. Dueño de una fracción de la ribera del caudaloso río de Santo Domingo donde se forman espectaculares cataratas, este escenario se convirtió en un lugar de visita obligatoria porque “ésta es una de las bellezas más espectaculares del sureste mexicano, capaz de dejar maravillado a cualquier viajero”. En sus instalaciones se ofrece la práctica del senderismo, la natación, el campismo, observación de paisajes y de flora y fauna; además de alimentación para 60 comensales, cuatro cabañas, palapas, hamaqueros, áreas para acampar y estacionamiento. La Hermosa Provincia en Tapachula luce espectacular su inmenso templo de estilo arquitectónico arabesco y destaca por ser el más grande de toda la región. Trabaja por posicionarse como una de las ofertas religiosas más aceptadas en el Soconusco, una de las menos católicas de Chiapas y de fuerte presencia evangélica. Su ubicación entratética de frontera nacional es altamente valorada en su anhelo difusionista; colinda con seis municipios con los departamentos de San Marcos y Quetzaltenango en Guatemala, se caracteriza por ser el centro de confluencia de Norteamérica con el resto del continente y podría considerarse como el “puente natural” entre Estados Unidos y los países latinoamericanos. Esa peculiaridad se refleja en la densidad histórica de la trashumancia diaria causada por el comercio

fronterizo, las relaciones de parentesco, de los visitantes locales, los trabajadores temporales y de manera más aguda, durante los últimos años, el tránsito de emigrantes centroamericanos que se dirigen hacia Estados Unidos.

Actualmente la frontera agrícola, y el reparto agrario que permitió adquirir tierras, está cerrada y clausurada la dotación de las pocas áreas de colonización. El reparto agrario ya no será más el protagonista de la construcción de comunidades agrarias; por ello, y como dice Warman (2001), la vida y producción rurales no tienen la suficiente capacidad de retener a toda su población. Otras estrategias de reproducción campesina, como la migración, posibilitan la búsqueda de mejores horizontes en otros escenarios, pero fuera de la comunidad. Aquella comunidad utópica que los misioneros jesuitas y dominicos, así como la de los testigos de Jehová, construyeron como un recurso indispensable, les permitió pensar en los valores esenciales en toda su pureza y que fue acogido por los colonizadores con esperanza, pero sin elección, en el marco del preciado anhelo por la tierra prometida que no existe más. Sin embargo, la fe y su creencia están muy palpables; su espíritu misionero es más libre que sus decisiones en la vida cotidiana, debido a ello el proselitismo, como una forma de acrecentar su feligresía, no tiene fronteras y explica, en parte, por qué la pluralidad de credos en el sureste mexicano está más dinámica que nunca.

### *Bibliografía*

- Bauman, Zygmunt, 2003, *Comunidad*, España, Siglo XXI Editores.
- De la Torre, Renée, *Los hijos de la luz. Discurso, identidad y poder en La Luz del Mundo*, México, ITESO/CIESAS/Universidad de Guadalajara, 1995.
- De Vos, Jan, “El encuentro de los mayas de Chiapas con la Teología de la Liberación”, *Eslabones*, México, Sociedad Nacional de Estudios Regionales, A.C./Instituto de Investigaciones Sociales/UNAM, núm. 14, julio-diciembre, 1997, pp. 88-101.

- De Vos, Jan, 2002, *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona, 1950-2000*, México, CIESAS/FCE.
- Escalona, José Luis, 2000, "Comunidad: Jerarquía y competencia. Examen a través de un pueblo contemporáneo", *Anuario*, Instituto de Estudios Indígenas, vol. VIII, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, UNACH, pp. 179-211.
- Fortuny, Patricia, 2002, "The *Santa Cena* of the *Luz del Mundo* Church. A Case of Contemporary Transnacionalism", en Helen Rose Ebaugh y Janet Saltzman Chafetz (eds.), *Religion Across Borders. Transnational Inmigrant Network*, Altamira Press, Walnut Creek, Ca., pp. 15-50.
- Gil, Pilar, 1999, "Recreando la palabra. La Teología India y la pastoral indígena: La Diócesis de San Cristóbal de Las Casas (Chiapas)", en S. Rodríguez Becerra (coord.), *Religión y cultura*, Vol. 2, Andalucía, España, Consejería de Cultura/Fundación Machado, pp. 395-402.
- Goffman, Irving, 1988, *Internados: Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*, Buenos Aires, Amorrortu, 1988.
- Gutiérrez, Carlos y Aída Hernández, 2000, *Los mames. Éxodo y renacimiento*, México, INAH.
- Hernández, Aída, 1994, "Identidades colectivas en las márgenes de la nación: Etnicidad y cambio religioso entre los mames de Chiapas", *Nueva antropología*, Revista de Ciencias Sociales, núm. 45, México, UAM-Iztapalapa, pp. 83-105.
- Hernández, Aída, 1995, "De la Sierra a la Selva: Identidades étnicas y religiosas en la Frontera Sur", en Juan Pedro Viqueira y Mario Ruz (eds.), *Chiapas, los rumbos de otra historia*, México, UNAM/CIESAS/CEMCA/U. de G., pp.407-423.
- Hervieu- Léger, Daniele, 2005, *La religión, hilo de memoria*, Barcelona, Herder.
- Leyva, Xóchitl, 1995, "Catequistas, misioneros y tradiciones en las Cañadas", en Juan Pedro Viqueira y Mario Ruz (eds.), *Chiapas, los rumbos de otra historia*, México, UNAM/CIESAS/CEMCA/U. de G., pp.375-405.

- Morales, Jesús, 2005, *Entre ásperos caminos llanos. La Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, 1950-1995*, México, Casa Juan Pablos/UNICACH/UNICH/COCYTECH.
- Muñoz, María del Pilar, 2009, *Mundos de vida entre jóvenes de una comunidad tseltal: San Jerónimo Tulijá*, Tesis, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, CIESAS Occidente-Sureste.
- Nisbet, Robert, 1977, "Comunidad", en Nisbet, Robert, *La formación del pensamiento sociológico*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Redfield, Robert, 1941, *The Folk Culture of Yucatán*, Chicago, University of Chicago Press.
- Redfield, Robert, 1955, *The Little Community*, Chicago, University of Chicago Press.
- Revel-Mouroz, Jean, 1980, *Aprovechamiento y colonización del trópico húmedo mexicano*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Reyes, María Eugenia, 1992, *El reparto de tierras y la política agraria en Chiapas, 1914-1988*, México, UNAM.
- Rivera, Carolina, 2007, "La comunidad eclesial y la comunidad moral: ¿Dos realidades en sintonía?", en Carolina Rivera y Elizabeth Juárez (eds.), *Más allá del espíritu. Actores, acciones y prácticas en iglesias pentecostales*, México, CIESAS/El Colegio de Michoacán.
- Rivera, Carolina, 2009, "Predicación sin fronteras. De la difusión a la adscripción religiosa en el Soconusco", en Olga Odgers y Juan Carlos Ruiz (coords.), *Migración y Creencias*, Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte/El Colegio de San Luis/Miguel Ángel Porrúa.
- Ruiz García, Samuel, 1993, *En esta Hora de Gracia. Carta pastoral*, México, DABAR.
- Tönnies, Ferdinand, 1979, *Comunidad y asociación*, Madrid, Península.
- Warman, Arturo, 2001, *El campo mexicano en el siglo xx*, México, FCE.
- Weber, Max, 1987, "Sociología de la comunidad religiosa" (Sociología de la religión), *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 328-492.

## Colonización, expulsión y creación de nueva comunidad La religiosidad en tránsito

<i>Adscripción religiosa</i>	<i>Origen</i>	<i>Destino</i>	<i>Causas de migración</i>	<i>Año</i>	<i>Iglesia acompañante</i>
Católico de la "tradición"	Bachajón, Chilón	San Jerónimo Tulijá	Obtención de tierra	1958	Iglesia católica Misión de Bachajón, jesuitas
Testigos de Jehová	Pueblos mam de la Sierra	Las Nubes	Obtención de tierra	1973	Testigos de Jehová
Católicos de la "tradición"	Abasolo, región Altos	Abasolo, región Fronteriza	Obtención de tierra; lucha política y presos políticos	Principios de los setenta	Catolicismo tradicional, Sistema de Cargos
Presbiterianos y otros evangélicos	Diversos pueblos de la región Altos	San Cristóbal de Las Casas; Teopisca, Selva Lacandona, Chimalapas (Oaxaca)	Expulsiones. Migración forzada por causas de conversión religiosa, cerca de 30 000 indígenas	Desde finales de los años sesenta	Presbiteriana, Católica de la Diócesis de San Cristóbal y otras evangélicas
La Luz del Mundo	Ejido Chanjalé El Soconusco	Tapachula	Recibir mayor atención de su iglesia	1990	La Luz del Mundo

**Fuente:** Elaboración propia a partir del ejercicio etnográfico.

PARTE III  
Cambio intra-denominacional





# Guatemala: Protestantismos, violencias y heteroglosías en perspectiva

*Manuela Cantón Delgado*

## *Introducción*

Partiremos de la etnografía realizada durante la primera mitad de los años noventa en diversos departamentos guatemaltecos para armar, desde la experiencia de campo, el conocimiento de otras investigaciones posteriores y la misma reflexión teórica, una representación de mayor alcance sobre las tendencias del cambio religioso en Guatemala. Aquella etnografía se orientó al desvelamiento de las claves capaces de explicar el extraordinario impacto socio-político y cultural de las grandes organizaciones cristiano-protestantes presentes en la república centroamericana desde principios del siglo xx y reforzadas, sobre todo, a partir de la entrada del neopentecostalismo en la década de los setenta del mismo siglo.

En el presente texto me propongo reflexionar sobre varias dimensiones del problema: las relaciones entre etnografía y violencia, la evolución del papel de las grandes religiones (principalmente las de filiación protestante) en la reciente historia de Guatemala, las complicidades entre evangelismo y violencia política que —en cierta medida— han fundado y definido el trabajo de las iglesias neopentecostales hasta cristalizar en un radicalizado ideario etnocida y de *limpieza social*, la creciente diversificación de espacios organizativos y tendencias teológicas y, por último, la multiplicación de voces en el campo que vuelve cada vez más *heteroglósicas* las descripciones que generamos.

## *Etnografía y violencia*

Hace ya décadas que la antropología abandonó la ilusión de ser una ciencia social representada por investigadores que debían funcionar, al menos idealmente, como escrupulosos observadores externos. De aquella ingenuidad inductivista, que tanto el positivismo como el naturalismo alentaron, se ha pasado a considerar al sujeto investigador como alguien involucrado en una relación múltiple y compleja con los objetos-sujetos de estudio; una relación mediatizada biográfica, teórica, histórica, cultural y socialmente (Rosaldo, 1991; Marcus y Fischer, 2000). Ello nos ha llevado a redefinir de manera inequívoca nuestros referentes y códigos epistemológicos, así como la manera de concebir nuestra actividad cognoscitiva, las relaciones de campo, el producto de nuestras investigaciones y hasta las mismas formas de la recepción. Al mismo tiempo, el paso de una experiencia que es tanto científica como cultural, que tiene lugar en condiciones de dialogicidad y que está mediada por la subjetividad (el trabajo de campo), a un producto eminentemente monológico y objetivante (el texto), produce tensiones inevitables que han llevado a la antropología de las últimas dos décadas a explorar la relación *especular* entre ciencia y literatura.

Con todo, no intento volver en estas páginas sobre el reconocimiento de la subjetividad entendida como tarea puesta al servicio del viejo ideal de la asepsia científica (Nadel, 1974). La idea de que la clase de *interferencia* causada por el impacto del factor idiosincrásico sobre el ideal de objetividad debe ser controlada y, como propusieron algunos metodólogos clásicos, puede ser conjurada mediante técnicas adecuadas de confesión y autocontrol presupone, más allá de la improbable eficacia de tales medidas, el reconocimiento de la objetividad como finalidad última de la actividad antropológica. Somos *autores* que intervenimos en la conformación de nuestra experiencia etnográfica y en la organización narrativa de los materiales producidos durante ese proceso (Geertz, 1989). También intervienen todas las *voces* que nos llegan desde las lecturas que hacemos, las cuales nos

dictan, con más frecuencia de la que reconocemos, guiones precisos para levantar interpretaciones de conjunto sobre la realidad observable. No es raro que acabemos recreando una realidad paralela a la medida de nuestras expectativas y postulados de investigación, basada en apriorismos que encorsetan en grados diversos nuestra mirada etnográfica, y que no deben confundirse con el proceso mismo de *construcción científica del objeto de la investigación*. Entre otros fines nos mueve el de atrapar y erigir la gran ficción de la coherencia, un ideal que con frecuencia se apoya en el pensamiento estructural y la razón dualista, que se orienta a la búsqueda de opuestos, compartimentos, esencias, lo que no se corresponde con la experiencia cotidiana de nuestros sujetos de estudio —que rara vez es *coherente*—.

Todas estas consideraciones iniciales, con las que he creído conveniente abrir la reflexión que sigue, son deudoras de la noción de *reflexividad reformista o práctica* de Pierre Bourdieu. Ésta se presenta como proyecto de búsqueda, en la ciencia social y en el conocimiento que ésta puede producir, de sus propias condiciones sociales de producción, analizando los presupuestos escondidos en las operaciones habituales de la práctica científica y prolongándose en una auténtica crítica de “las condiciones sociales de posibilidad y de los límites de las formas de pensamiento que el científico ignorante de esas condiciones pone en juego sin saberlo en su investigación”, y que acaban realizando *en su lugar* operaciones científicas tan decisivas como la propia *construcción del objeto* de la ciencia. La *reflexividad reformista* no consiste en replegarse sobre la propia historia individual del investigador, y de hecho sólo puede ejercerse plenamente si afecta al y es ejercida por el conjunto de los agentes comprometidos en el campo. De hecho, Bourdieu la contrapone a la *reflexividad narcisista*, entendida como una modalidad de confesión que se limita a un regreso del investigador a sus propias experiencias, de la que la antropología posmoderna nos ofreció en los años noventa algunos ejemplos y que, por esa cualidad de regreso o viaje complaciente al centro mismo de las experiencias del investigador, se vuelve en sí misma su final (Bourdieu, 2003:155-157).

Si he pensado iniciar así mi contribución a este estimulante conjunto de perspectivas sobre las visiones del cambio religioso en América Latina, se debe a que estoy persuadida de que una de nuestras tareas principales es, hoy más que nunca, “el paulatino ajuste *reflexivo* y crítico de los métodos y objetos de estudio tradicionales de la antropología a una realidad cada vez más compleja, global, interrelacionada y exigente con sus analistas” (Ferrándiz, 2008:90). La forma en la que imaginamos los escenarios etnográficos, la antigua exigencia de pureza en la delimitación precisa de los *lugares* del campo, los procesos de la misma devolución al campo y, en lo que más atañe a nuestros propósitos en este texto, los retos que plantea la *antropología de la violencia y del sufrimiento social*, forman parte de ese ajuste reflexivo y crítico. En lo que se refiere a la creciente *borrosidad* de los *lugares* del campo, hay que volver sobre uno de los pocos pilares del consenso antropológico, el que reconoce precisamente la inevitabilidad de la presencia del antropólogo en sus espacios de estudio. Pero también nos vamos dando cuenta de que esa presencia nada garantiza sobre las condiciones de control que puede ejercer sobre las situaciones de campo, como sabemos que es, de hecho, una presencia siempre episódica, basada en observaciones de *hechos*, pero construida sobre todo sobre las interpretaciones de las interpretaciones de los hechos que otros afirman haber visto. Y con el problema añadido que plantea el *mito* de la observación, del etnógrafo observador, como hito central de los convencionalismos académicos.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> “La observación, sin embargo, es menos importante en la antropología de lo que se piensa. Cualquier antropólogo con experiencia de campo sabe que es mucho más lo que le cuentan que lo que realmente ve. Por lógica, parece evidente que toda observación útil en antropología es aquella que gira en torno a la presencia del investigador. Pretender que esta presencia cubre un alto porcentaje de la vida nativa es una sobrevaloración de la importancia de la presencia de un extraño temporal, aunque se trate de un antropólogo interesado por conocerla al máximo, en una comunidad. Es cierto que la capacidad de cubrir por observación acontecimientos y circunstancias de la vida social es mayor en sociedades poblacionalmente limitadas y en condiciones de vida muy peculiares [...] Actualmente estas sociedades constituyen un mínimo porcentaje de las que estudian los antropólogos [...] Pero la ilusión de que se observa más por sólo estar allí no es exclusiva

Ferrándiz ha reflexionado en algunos de sus escritos sobre los problemas específicos relacionados con la etnografía de las violencias y el sufrimiento social, un *campo minado* también para los propios investigadores, que lleva al límite los marcos teóricos y nuestra misma sensibilidad etnográfica porque implica trabajar, a veces literalmente, bajo el fuego (Ferrándiz, 2008). El título de la obra en la que recogí los resultados de mi investigación en Guatemala, publicada en 1998, fue, precisamente, *Bautizados en fuego. Protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala (1989-1993)*. Pretendía con esta metáfora explorar un juego de palabras que deslizaba los sentidos desde el “bautismo en las lenguas de fuego del Espíritu Santo”, soporte doctrinal y ritual de los pentecostales, y al fuego real de los enfrentamientos civiles y militares durante la larga guerra y después, así como de la represión organizada del ejército sobre los municipios indígenas localizados en las llamadas “áreas de conflicto”.

Durante la primera de mis estancias en Santiago Atitlán fui testigo de la fuerza de aquella otra metáfora: la etnografía concebida como *campo minado*. En cada esquina de las calles que conforman el centro de la cabecera municipal podían verse en aquellos años trincheras construidas con sacos de tierra tras las cuales se apostaban decenas de soldados del ejército nacional armados, observando cautelosamente los movimientos de los locales y de los escasos turistas que se adentraban en la zona maya tzutuhil, paradójicamente uno de los atractivos más recurrentemente citados en los itinerarios turísticos en Guatemala. Corría el año 1988 y el final del enfrentamiento armado estaba aún lejos. ¿Cómo definir estos espacios y cómo concebir la actividad etnográfica en ellos? Ferrándiz nos refiere la terminología variopinta con la que la antropología anglosajona ha tratado estos territorios ex-

---

del antropólogo, sino que se da con mucha frecuencia entre los nativos que le sirven de informantes. Es absurdo pensar que el nativo conoce por propia experiencia —o digamos porque lo ha visto— todo lo que sabe de su comunidad, por mucho que se suela reconocer a los informantes esta peculiaridad. Una buena parte de lo que nuestros informantes nos cuentan no son observaciones personales, sino relatos de acontecimientos relatados, discursos de discursos” (García García, 1997:58-59).

tremos: “violencia simbólica” (Bourdieu), “cultura del terror, espacio de la muerte” (Taussig), “estado de emergencia” (Benjamín), “continuo de la violencia” (Scheper-Hughes y Bourgois); Roger Bartra se ha referido así mismo a la necesidad de abrir las “cajas negras” de las estructuras de producción, mediación y resolución de conflictos (citados en Ferrándiz, 2008:93).

En mi trabajo en Guatemala y sureste de México (Chiapas), que se extendió desde 1988 hasta 1995, último año en el que estuve en Guatemala (a los Altos de Chiapas regresé todavía algunas veces), la fuerza con la que fue abriendo paso el análisis de las violencias, de los escenarios de sufrimiento y muerte, y de los incontables vínculos de todo ello con los procesos de innovación religiosa, me sorprendió en la medida en la que yo había imaginado mi trabajo, que formaba parte de un proyecto de investigación mayor, de una manera menos problematizada o más ingenua: mi proyecto iba a consistir en el conocimiento de los procesos de cambio cultural en las comunidades indígenas debidos al aumento de las conversiones a las iglesias evangélicas. En este plan inicial los escenarios del sufrimiento social no tenían más destino posible que el de constituirse en parte dramática e inevitable de todo el telón de fondo etnográfico. Tal vez ocurra en otros lugares en los que todavía hay elección, pero dudo de que en un país con los niveles de violencia extrema e impunidad generalizada que se registran en Guatemala (López García, 2006; Rothenberg, 2006), ni entonces ni ahora hayamos de temer la sobrerrepresentación de los aspectos violentos de las sociedades, uno de los problemas más preocupantes de las políticas de representación de la violencia a los que también alude Ferrándiz a propósito de su propio trabajo en los barrios marginales de Venezuela.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> “En las últimas décadas se ha pasado a una situación de enorme interés por estas violencias antes obviadas. El propio incremento en la visibilidad de las violencias (tal y como las consumimos en los medios), unido a los nuevos desarrollos teóricos que nos permiten acotar, distinguir, contextualizar y relacionar diferentes tipos de violencia con

Al igual que Ferrándiz percibió en los barrios de Caracas, casi en los mismos años de mi propio trabajo de campo en Guatemala, y en las laberínticas tramas de significados que vinculaban el culto espiritista de María Lionza al tejido social de los barrios marginales, el sufrimiento me “saltaba a la cara” desde las mismas calles como escenarios de las violencias vividas, cotidianas. Los barrios, en mi caso de una Ciudad de Guatemala que respiraba al ritmo de todas las formas de la segregación y la violencia urbana, calles por las que muchas veces he caminado deprisa mirando al frente con una apariencia de seguridad que, como mujer sola y de rasgos europeos, no podía razonablemente tomar en serio; la violencia entreverando toda la urdimbre de relaciones sociales, desgarrando el tejido social, atravesando la interacción con nuestros informantes, ensartada en la política y en sus instituciones en todos sus niveles; violencia en la pobreza extrema de los grandes vertederos habitados y de los barrios de autoconstrucción, en la delincuencia generalizada, en los niveles de impunidad, en la desestructuración social y la desconfianza generalizada hacia las instituciones, en la represión policial, militar y paramilitar, en los propios discursos y representaciones dominantes sobre la violencia. Pero también la violencia incorporada a los cultos religiosos y escenificada en los rituales, discursos, acciones definidas desde las iglesias cristiano-neopentecostales para gestionar los escenarios de violencia en beneficio político de las poderosas organizaciones religiosas de filiación evangélica, las cuales constituyen el respaldo financiero y el faro ideológico de las grandes organizaciones evangélicas urbanas. Rituales que he descrito en otro lugar (Cantón, 2006) y que permiten entender el diálogo flexible, creativo, plagado de nuevos lenguajes, y desde luego oportunista, de los sistemas religiosos emergentes

---

mayor precisión, son elementos fundamentales en su popularidad actual como objetos de estudio. Y aquí nos encontramos con un posible daño colateral de calado: la sobreproducción y, en consecuencia, el posible exceso de representatividad de los aspectos violentos de las sociedades humanas, vinculado a las demandas de un ‘mercado académico’ cada vez más competitivo y proclive, especialmente en el mundo anglosajón, a un cierto horizonte de ‘espectacularización’ de la producción científica” (Ferrándiz, 2008:95).

con el vasto escenario social que trasciende los lindes de lo estrictamente *religioso*.

En todos los casos, las diversas manifestaciones y desbordamientos de las violencias tomaron por asalto mis presupuestos y objetivos preliminares, filtrándose por las rendijas de mi experiencia y percepción etnográficas hasta cobrar forma en el proyecto mismo, imponiéndose de hecho como el eje teórico que acabó gobernando el análisis de los materiales producidos durante los años de la investigación. Y así se instalaron como protagonistas y referentes más estables, porque los mismos espacios religiosos que exploraba eran extraordinariamente cambiantes, no sólo no aparecían anclados en ninguna clase de tradicionalismo, sino que se presentaban como enemigos declarados de todo *tradicionalismo*, el cual era entendido por ellos como el ropaje indígena prehispánico que señalaban como el origen de todos los problemas y de las mismas violencias padecidas por una *nación que había ofendido a Dios*, violencias amalgamadas y confundidas que eran re-clasificadas con detalle para su plasmación en los programas de oración de las iglesias evangélicas. La tradición indígena, recogí tantas veces en los discursos de pentecostales de toda orientación, y en menor medida el narcotráfico (ya entonces), eran situados en un lugar estratégico de la que podríamos llamar “geografía del pecado” de la nación y, en consecuencia, se postulaban como la explicación de todos los castigos infligidos a una Guatemala *que ha desafiado el poder de Dios* (Cantón, 1998:259-265).

Pero quiero llevar la reflexión algo más allá. Las etnografías en contextos de violencia extrema nos exponen frecuentemente a dilemas éticos también extremos. He contado en otros lugares que el momento más costoso de mi investigación fue posiblemente aquel en el que tuve que sostener la mirada de un pastor evangélico que trató de justificarme el asesinato de niños, según su relato, utilizados por la guerrilla como “escudos humanos” (Cantón Delgado, 1998:211 y ss.). Las consignas del *extrañamiento* y el *relativismo metodológico*, como la que sigue, son sacudidas hasta sus cimientos en esas “zonas cero” de la investigación: “Lejos de suponer apresuradamente que las



personas son *incapaces*, el etnógrafo trata de describir y entender, con el mayor detalle posible, *de qué son capaces, dadas las circunstancias* [...] En sus circunstancias –que hay que investigar– *cualquiera* haría lo que ellos hacen” (Velasco y Díaz de Rada, 1997:217). Ancladas en la biografía, la idiosincrasia del investigador, o en su aparato de sentido común, las razones para encontrar rechazable o aceptable determinados escenarios del trabajo de campo en virtud de los condicionantes de su propia socialización, o –más allá– convicciones de orden ideológico o político no negociables de tan arraigadas, deben ser idealmente aparcadas durante el trabajo de campo para que no se produzcan interferencias en el *rapport* creado con los informantes, ni en el delicado proceso de *contextualización* de prácticas, en el convencimiento irrenunciable de que éstas son siempre *situadas*. Pero estoy persuadida, más de 10 años después, de que la etnografía en condiciones de violencia extrema, cuando está en juego la vida de las personas, puede acabar volviéndose un ejercicio de cinismo si no va acompañada del pensamiento crítico y la denuncia. Y si la denuncia compromete el relativismo metodológico, que no es negociable porque es el que distingue nuestro discurso de otros *discursos expertos* no entrenados en el *extrañamiento*, y sobre todo el que nos faculta para entender el contexto de producción social del tipo de acciones violentas y discursos legitimantes que analizamos, entonces lo que está en juego es la misma posibilidad y pertinencia de hacer etnografía (Cantón, 2008:165).

El debate sobre la etnografía de la violencia y el sufrimiento social ha incorporado estas consideraciones y se ha mostrado dividido entre quienes defienden una aproximación estrictamente analítica a la violencia, y quienes prefieren una orientación más subjetivista y atenta a la experiencia cotidiana de los sujetos de estudio, así como a las condiciones en las que tiene lugar el *encuentro etnográfico* mismo. La contribución para unos estaría en el análisis de las causas materiales e históricas de la violencia, para otros la prioridad estaría en la exploración etnográfica y *reflexiva* de la experiencia cotidiana, corporal, discursiva, testimonial y subjetiva de la violencia, la cual no resultaría

inteligible si damos la espalda a la interpretación *densa* y crítica de las tramas en las que la violencia se representa (Ferrándiz, 2008:102).

## *El campo religioso en Guatemala*

### **Lo maya**

Los pueblos mesoamericanos prehispánicos compartieron una serie de rasgos que definieron su cosmovisión y su horizonte religioso. La creencia en el ritmo cíclico al que se sucedían las creaciones y destrucciones del orbe material o la concepción dual del mundo, así como los templos levantados sobre bases piramidales, los observatorios astronómicos o los juegos de pelota han prestado, así mismo, una relativa homogeneidad a las religiones mesoamericanas prehispánicas que la mayoría de los estudiosos del mundo maya ha reconocido y documentado. La ordenación de los elementos pre-existentes en el mundo a través de la palabra, como reza el *Popol Vuh*, el más completo y significativo de los mitos cosmogónicos que nos refieren el origen de los mayas, y la creación de los seres humanos a partir de los intentos fallidos del barro y la madera, hasta llegar al maíz, completan una necesariamente sucinta relación de elementos vinculantes del mundo maya.

Cinco siglos de constante *aculturación* han convulsionado el universo religioso de las generaciones descendientes de los antiguos mayas, pero decenas de monografías etnológicas sobre comunidades indígenas mayas modernas se han hecho eco de creencias y sistemas rituales que tienen su arranque en el remoto pasado prehispánico. Obviamente, no se trata de excrecencias a partir de un pasado muerto, sino que existe un complejo sentido de la negociación presente en todos los procesos históricos de largo alcance y visible, por ejemplo, en aquellas comunidades mayas en las que se veneran santos católicos. El sincretismo no es entonces el producto de una fusión

indiscriminada o aleatoria de la religiosidad maya y la cristiana, sino que obedece a una recombinación altamente sofisticada y selectiva de formas convencionales simbólicas que, en primera instancia, sirven para articular y expresar los límites físicos, morales y étnicos de la comunidad. El sincretismo pasaría, de hecho, a ser considerado como una propiedad esencial de la identidad local. En cualquier caso, y a decir de los especialistas, las poblaciones de mayas actuales continúan teniendo en la experiencia que llamamos “religiosa” si no la medida de todas las cosas, sí la clave interpretativa de su relación con la totalidad de la cultura (Thompson, 1987:206-207).

En el complejo religioso del campesino maya ha tenido un papel esencial la institución de la cofradía, o sistema de cargos, históricamente de procedencia española e introducida en el siglo XVI, pero definitivamente preñada de elementos indígenas. La cofradía, cristiana y pagana, fue introducida por los españoles para desplazar a las religiones prehispánicas, pero ha estado entreverada de elementos no cristianos como el calendario maya, la presencia de zajorines o chimanes y de algunas antiguas deidades (Rojas Lima, 1987). Organizadas en torno a un santo particular, es responsabilidad de los cofrades o mayordomos el cuidado del santo: la celebración de su día, la participación en las procesiones, el encargo de las misas, el abastecimiento de candelas –velas–, del incienso y las ropas del santo, el cuidado de la imagen, etc. Muy lejos de ser un fenómeno exclusivamente religioso, presenta importantes implicaciones de orden social, económico y político. En mi propia investigación con protestantes resultó insoslayable el análisis de esta institución y de sus crisis, debido al papel que indirectamente ha venido desempeñando el sistema de cargos en el crecimiento del protestantismo en numerosos municipios indígenas, tanto guatemaltecos como del sureste mexicano (Cantón, 1998:77 y ss.). Los elevados costes del ritual que han de soportar las familias durante el año que duran sus obligaciones con la cofradía es, por ejemplo, uno de los factores que han incidido de manera significativa en la paulatina desaparición de las organizaciones de fiestas locales, principalmente en el occidente guatemalteco (Smith, 1981). Y en

este contexto se entiende bien parte del éxito encontrado a su paso por los misioneros protestantes, que apartaban de la celebración y de las obligaciones rituales para con la comunidad a quienes decidieran abrazar la fe evangélica, como veremos más adelante.

## Lo católico

Si bien mi campo específico de interés se centró en los impactos políticos del protestantismo evangélico y sus vínculos con las estructuras de la violencia política y de las violencias cotidianas durante la primera mitad de la década de los noventa, y aún considerando que los diversos y pujantes evangelismos tal vez constituyen el segmento más dinámico y cambiante del campo religioso guatemalteco, éste es mucho más amplio. Es más, la llegada de los protestantes, su crecimiento imparable durante las últimas décadas del pasado siglo, la obsesión de algunas iglesias por la aniquilación tanto de las cosmovisiones indígenas, como de sus formas rituales y principios de organización comunitaria, o el anticatolicismo beligerante de los sectores más radicales del neopentecostalismo y de ciertas organizaciones interdenominacionales, han ido aumentando y diversificando las tensiones en el interior de un campo muy fragmentado. Además de católicos y protestantes, con toda su heterogeneidad interna, en Guatemala encontramos una gran diversidad de grupos religiosos de los que algunos, como es el caso de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, la iglesia Adventista o los Testigos de Jehová, registran unos niveles de organización institucional importantes. También religiones muy minoritarias como los Cristianos Científicos, Espiritismo o Ba-Hais, pueden encontrarse distribuidos de manera irregular en numerosos departamentos de la república.

Pero sin duda en el caso centroamericano en general, y guatemalteco en particular, el campo religioso ha estado dominado por el catolicismo romano hegemónico, situación que comienza a cambiar a partir de la segunda mitad del siglo XIX y el surgimiento de la

confrontación con el Estado laico liberal (Bastian, 1990). Desde ese momento se inicia un proceso de fuerte competencia entre sociedades religiosas por el control del campo y la demanda en aumento de *bienes simbólicos de salvación* renovados, lo que a su manera se vio favorecido por una situación de fuerte crisis económica y social, que no ha hecho sino radicalizarse dramáticamente hasta nuestros días.

Es cierto que la iglesia Católica ha sido en Guatemala una heredera del papel legitimador que tuvo durante la dominación colonial como brazo religioso del Estado. En el siglo XIX, los efectos de la Reforma Liberal de Justo Rufino Barrios supusieron un duro golpe a sus cimientos del que tardó en recobrase. Los liberales aspiraron a separar la iglesia Católica del Estado, por lo que introdujeron reformas que no buscaban explícitamente su destrucción, pero sí su debilitamiento progresivo como institución política y económica. Fue en este sentido que las inversiones extranjeras, la expropiación de los inmuebles religiosos y la inmigración protestante, se consideraron armas esenciales al servicio del proyecto liberal. Dividida y debilitada, la iglesia Católica guatemalteca había permanecido al margen del llamamiento por la paz y la justicia promovido por el Concilio Vaticano II (1962-1965) y de su continuación latinoamericana en la Conferencia de Medellín (1968). La llegada de los protestantismos evangélicos evidenciaron más problemas: la dificultad para proponer métodos pastorales atentos a la dimensión más sensible de la experiencia religiosa, a lo emocional, capaces de mitigar el exceso de abstracción teológica y desarrollar nuevos lenguajes, de simplificar su mensaje y con ello dar respuesta a la demanda de renovación religiosa que el imparable éxito de los protestantismos ha revelado decisivo entre sectores importantes de la población guatemalteca.

No obstante, también es cierto que a partir de la década de los ochenta del siglo XX, sobre todo tras la muerte del cardenal Mario Casariego (1964-1983), la iglesia Católica guatemalteca llegó a asumir un discurso y un compromiso social a favor de las mayorías más castigadas por la guerra y la privación, desempeñando un papel pujante de denuncia y crítica frente a los gobiernos dictatoriales como

los del evangélico Efraín Ríos Montt, a cuya caída contribuyeron. De hecho, Ríos Montt perdió por completo durante su mandato el soporte ideológico que le podía prestar la iglesia Católica. Más tarde, el gobierno de Mejía Víctores (1983-1986) trataría de acortar las distancias entre Estado e iglesia Católica, que con Lucas García y Ríos Montt (que gobernaron entre 1978 y 1983) llegaron a alcanzar un récord histórico. El primero fue responsable de la persecución a agentes de la pastoral y el boicot a toda actividad católica en el noroccidente del país. Ríos Montt, el general evangélico, reprimió la actividad de los católicos y favoreció abiertamente al protestantismo neopentecostal, al que se había convertido él mismo. Fue en tiempos de Mejía Víctores cuando la Conferencia Episcopal de Guatemala se consolidó como institución y asumió un papel beligerante a favor de los pobres (Chea, 1989). Durante el período que, casi eufemísticamente a juzgar por la evolución posterior, se conoce como de “apertura democrática” y que siguió a la llegada de Vinicio Cerezo a la presidencia de la república, la iglesia Católica creció en creatividad, sensibilidad y compromiso, logrando un reconocimiento de su papel activo respecto a problemas como el de los refugiados, los desplazados por la violencia, la violación de los derechos y el interminable reguero de viudas y huérfanos que la brutal represión militar había ido dejando.

Pero desde la década de los ochenta del siglo pasado, la iglesia Católica guatemalteca se vio paulatinamente desplazada, tanto en las áreas rurales como en las urbanas, por el avance de las organizaciones evangélicas de signo pentecostal (en el caso rural) y por el neopentecostalismo carismático (caso urbano). Es en la medida en la que se deshacen uno a uno los vínculos tradicionales con el poder, los entresijos y alianzas de la complicidad, que la iglesia Católica ha venido asumiendo posiciones más combativas. El compromiso se encarnó en la teología indígena, en la pastoral indígena, y en los intentos por rescatar y poner en valor el universo cultural indígena y postular los vínculos entre los valores cristianos y las cosmovisiones indias. El desplazamiento de los intereses de

la iglesia Institucional desde las clases y estructuras de poder hacia los sectores más pobres generó una oposición sistemática durante el período de Karol Wojtyla (1978-2005) que, en el esquema de Le Bot propuesto en su estudio sobre la iglesia y el movimiento indígena en Guatemala, conectaría sus intereses con un “catolicismo conservador”, próximo al poder político, eminentemente urbano y dominante en la jerarquía de la iglesia Católica guatemalteca. En ese esquema postulado por Le Bot aún habría que reconocer, en el espectro católico en Guatemala, varias tendencias: Un *catolicismo de las cofradías* (en el que la religión campesina tradicional incorporaría elementos prehispánicos y que es combatido desde todos los frentes de las religiones organizadas), un *catolicismo social* (caracterizado por la importancia concedida a la acción socioeconómica e incluso a la política) y un *catolicismo étnico* (cada vez más pujante e inscrito en el flujo de una corriente latinoamericana para la renovación de la teología y la acción misionera, orientada más que a la organización de cooperativas, a la dimensión cultural y étnica de su trabajo) [Le Bot, 1987].

## Lo evangélico

Pero uno de los problemas que arrastra la iglesia Católica guatemalteca desde hace unas décadas es su resistencia a reconocer que ya no está sola en el complejo escenario de la oferta cristiana, renunciar a su hegemonía y disponerse a compartir el liderazgo. Los diferentes evangelismos han ido ganando cada vez más terreno en Guatemala y la iglesia Católica ha entendido ese avance eminentemente en términos de agresión. Hace ya 20 años de las siguientes palabras, pertenecientes a la carta pastoral que monseñor Próspero Penados del Barrio (entonces arzobispo de Guatemala) emitiera en 1989, en la que se recoge la preocupación de la iglesia por el avance de los grupos religiosos no católicos, en referencia principalmente a las iglesias (consideradas *sectas*) protestantes:

Uno de los desafíos más grandes que le está tocando afrontar a la iglesia actualmente es la rápida difusión de grupos religiosos no católicos [...] La gravedad de la difusión se debe a las consecuencias negativas de su implantación [...] Cuando se ve cuál es la causa última de tanta división entre ellos, se nota que fundamentalmente se encuentra en el interés económico [...] En Guatemala la difusión del protestantismo es más parte de una estrategia económica y política que de un interés auténticamente religioso.

Desde la segunda mitad del siglo XIX se había iniciado la llegada de misioneros protestantes a los Estados independientes de América Latina. En el período colonial se había tratado de un fenómeno periférico (salvo en las áreas de influencia inglesa, holandesa, danesa y francesa), pero con la llegada al poder de partidos liberales en los diferentes Estados latinoamericanos, el protestantismo se convertiría en un arma política para desbancar el poder e influencia de la iglesia Católica. Lo que caracterizará a esos protestantismos, además de su procedencia estadounidense, será su oposición frontal al catolicismo romano hegemónico. En el caso de Guatemala, hay que esperar al año 1873 para asistir al estallido del monopolio espiritual que detenía el catolicismo como religión de Estado en Guatemala. Desde ese año, en el que Justo Rufino Barrios decreta la libertad de culto, y hasta 1920, cuando fue depuesto su sucesor Manuel Estrada Cabrera, el trabajo misionero de los protestantes estadounidenses corrió paralelo a la Reforma Liberal instaurada por Barrios. Las misiones protestantes, aunque poco numerosas durante estas décadas liberales, tuvieron un papel crucial como legitimadoras ideológicas de un nuevo orden de cosas, el mismo que favoreció la irrupción de las inversiones extranjeras en Guatemala (Cantón, 1989:82 y ss).

Barrios y sus seguidores dieron prioridad a las reformas religiosas porque para ellos la iglesia Católica era la enemiga natural de la democracia, la educación y el progreso económico. Su decreto posibilitó la llegada lenta y constante de misioneros estadounidenses como medida inseparable de las adoptadas en el marco de aquel liberalismo guatemalteco renacido, ya que había sido muy pujante durante los



primeros años tras la Independencia, pero acabó desterrado durante el gobierno conservador de Rafael Carrera. Tras su muerte en 1865 sobrevinieron unos años de contienda civil que darían finalmente la victoria a las fuerzas liberales. Explico esto porque el movimiento de reforma religiosa emprendido por Barrios no fue muy distinto del que Mariano Gálvez intentara sin éxito en la década de 1830. Fue el intenso anticlericalismo de las décadas de 1870 y 1880, unido al amplio uso de la prensa durante el gobierno de Barrios, lo que impulsó de una manera que no tenía precedentes las convicciones anticlericales que incendiaron los círculos intelectuales y políticos (porque el resto de la población era en gran medida analfabeta). La Reforma Liberal de Barrios, que asumió el poder en 1871, combinaba algunas filosofías sociales y políticas en boga: programas del período popular inicial y la Reforma mexicana, algunos dogmas del positivismo (el catolicismo era identificado con el “estado teológico primitivo” de Comte) y del darwinismo social (base legitimadora del componente racista del programa liberal), y la propia experiencia personal de Barrios (Garrard, 1990). Para Barrios la razón última de la prosperidad anglosajona, tal y como se argumentaba en numerosos círculos intelectuales de habla inglesa en la década de 1870, era la religión protestante.

Tras la llegada de John Hill en 1883 y de Edward Haymaker unos años más tarde, se fundan las primeras congregaciones protestantes en la capital y una en Quetzaltenango, se empieza a publicar revistas y folletos religiosos, hojas informativas sobre salud e higiene, se fundan escuelas, hospitales y empiezan a establecerse congregaciones en los rincones más remotos de la república. Entre 1898 y 1920, durante la larga dictadura de Manuel Estrada Cabrera, se profundiza en el anticlericalismo y la defensa de la religión protestante se pone al servicio directo del inversionismo extranjero, con concesiones muy claras a las organizaciones religiosas anglosajonas, consideradas como la contraparte espiritual del expansionismo estadounidense. En 1906, durante su mandato, se establece en Guatemala la United Fruit Company. Pero es preciso aclarar que hacia 1920 apenas cabía contar más de dos mil protestantes en Guatemala. Hacia 1940 no

llegaban a 50 los misioneros y apenas el dos por ciento de la población era protestante. De hecho, los diferentes grupos mayas continuaron considerando a los misioneros como extraños y se mostraban mayoritariamente impermeables a su labor (Martin, 1991:91). La iglesia Presbiteriana, la Central American Mission (CAM) de carácter interdenominacional, la Iglesia del Nazareno pentecostal y la Iglesia Metodista Primitiva, todas ellas fundaron congregaciones en la capital, en Sacatepéquez, Quetzaltenango, las Verapaces o el Quiché. La actividad misionera protestante en este período se centra en la alfabetización y creación de escuelas, no sólo para facilitar y fomentar la lectura de la Biblia, sino también para inculcar el abandono de valores y costumbres de las religiones tradicionales y de la cultura indígena; es decir, implicaba un programa aculturador completo que exaltaba el individualismo y resultaba coherente con el ideal de la proletarización del indígena y su asimilación a la sociedad nacional más amplia (objetivos recogidos en el Código Laboral guatemalteco ratificado por Estrada Cabrera en 1894).

José María Orellana sucedió a Cabrera en 1921, momento en el que se empieza a impulsar un nacionalismo que a lo largo de la década contribuyó a enfriar el apoyo a los misioneros protestantes, considerados ahora como agentes de la intromisión extranjera en los intereses del país. La política conciliadora de Roosevelt serenó los ánimos y la situación se mantuvo hasta los gobiernos de Juan José Arévalo (1945-1951) y Jacobo Arbenz (1951-1954), que inauguraron un período de reveses a los intereses estadounidenses que fue violentamente abortado con la intervención militar de 1954, en parte aplaudida por los protestantes extranjeros, que tacharon de “comunista” a Arbenz y apoyaron el derrocamiento del régimen revolucionario. Entretanto, los protestantes nativos se encontraron reconocidos en las reformas progresistas de Arbenz y se implicaron en organizaciones populares campesinas en defensa de la política de expropiaciones. Misioneros luteranos, por ejemplo, llegaron a colaborar activamente con las iniciativas reformistas (Martin, 1991:92). Junto con aquellos protestantes, que incluso llegaron a asumir posiciones de liderazgo

en la lucha campesina por la tierra, dieron el contrapunto a la actitud mostrada por muchos de sus homólogos católicos organizados en cofradías, que en este período llegaron a considerar amenazadas sus tierras a causa de las pretensiones reformistas. Fue así como el golpe militar de 1954, liderado por Castillo Armas y apoyado por la Agencia Central de Inteligencia (CIA por su nombre en inglés), restauró momentáneamente el protagonismo e influencia de la iglesia Católica guatemalteca, y Estados Unidos llegó a apoyar este fortalecimiento, que estimó estratégico como medida para combatir el “comunismo” con el que se asociaba al régimen de Arbenz.

Pero la desgracia momentánea en la que cayeron los protestantes fue rápidamente contrapesada por la llegada de misioneros estadounidenses procedentes en su mayoría de la Misión Latinoamericana (MLA) establecida en Costa Rica, que a mediados de los cincuenta dieron un importante giro al protestantismo guatemalteco enfatizando los aspectos emocionales y debilitando las divisiones basadas en el dogma, promoviendo un evangelismo más persuasivo y basado en la mercadotecnia. Muchas de estas iglesias eran pentecostales o se “pentecostalizaron”, iniciándose un rápido proceso de atomización que fue el comienzo de la expansión entre la población indígena guatemalteca. Entre las razones que se han esgrimido para explicar el fuerte arraigo y éxito del pentecostalismo entre los indígenas y sectores urbanos empobrecidos, figura la importancia menor concedida a la lectoescritura, lo que, a diferencia de lo que ocurre con el presbiterianismo, permite que en los espacios rituales se recupere la oralidad, así como la profecía, el milagro, la visión, los sueños, la sanación o la adivinación, el trance y la expresión en lenguas (*glosolalia*) de la comunicación con el Espíritu Santo: *dones* o *carismas* que son distintivos del pentecostalismo, que propician una continuidad con algunas prácticas de la religión indígena “tradicional” y que, al mismo tiempo, permiten eludir las obligaciones de un sistema de cargos muy costoso. Por tanto, el escenario de desgaste y desarticulación de las estructuras tradicionales de autoridad y ritualidad comunitarias están también, como se anunció páginas atrás, en la base de las explicaciones a la expansión pentecostal.

Ya en 1976, año del fatal terremoto, la ayuda prestada por las numerosas organizaciones protestantes estadounidenses llegadas a Guatemala para socorrer a los damnificados de la catástrofe provocó una de las mayores oleadas de conversiones que se han registrado en la república. Eran mayoritariamente pentecostales, y durante ese período destaca la contribución que hicieron estas organizaciones a la asistencia social, creando clínicas asociadas a las iglesias, luchando contra la delincuencia, tratando de paliar la pobreza extrema, y frenar el alcoholismo o la desintegración de las estructuras familiares. Daba así comienzo la llamada “regeneración moral” que en 1992, en el ecuador de mi propio trabajo de campo, volvía a dominar por completo el discurso político-religioso oficial. Tras el terremoto se había iniciado la conversión de las capas sociales medias y altas guatemaltecas, principalmente con la entrada del neopentecostalismo y, en concreto, de la Iglesia del Verbo en 1976. En ella comenzaría a congregarse el mismo Ríos Montt, quien pocos años más tarde abriría, con un golpe de Estado militar, uno de los capítulos más sangrientos de la reciente historia guatemalteca.

Durante el período inmediatamente anterior al golpe de Estado los protestantes estaban muy divididos: entre ellos cabía encontrar desde informadores del ejército a radicales defensores de la neutralidad política y la “separación del mundo”, así como simpatizantes e incluso miembros de la guerrilla. La Iglesia Presbiteriana Indígena y la Iglesia Metodista Primitiva, en las áreas de Quiché y Totonicapán, se involucraron con las posturas de izquierda e incluso se llegó a fundar, en el año 1981, la Confraternidad Evangélica de Guatemala, integrada por evangélicos que defendían la causa de los insurgentes.<sup>3</sup> En 1983

<sup>3</sup> En el primer boletín publicado por esta organización clandestina en 1982, llamado *En comunión*, se dice: “Por nuestro propio ministerio entre ese pueblo que sufre, afirmamos que estos humildes hermanos nuestros y suyos no son comunistas, como lo divulga el gobierno; son cristianos en su mayoría, y muchos también miembros de la iglesia Evangélica que desean una vida digna, a la altura del querer de Dios, y que por sus principios cristianos no desean apoyar una guerra injusta como la que impone el gobierno” (*Hechos*, 1992:19).

muchos evangélicos y católicos comprometidos con los sectores de la población más golpeados por las prácticas represivas, abandonaron el país por Costa Rica, México y Nicaragua, formando la iglesia Guatemalteca en el Exilio. Fueron ejecutados catequistas católicos radicales, pero también numerosos evangélicos que no se habían mostrado afines a los expeditivos métodos del terrorismo contrainsurgente, acercándose más a la izquierda católica que al característico conservadurismo pentecostal. Pero la asociación temporal con el poder durante el período de Ríos Montt, la documentada implicación de muchos líderes en tareas de apoyo a la contrainsurgencia, la probada utilización que Ríos Montt hizo de la organización interna e internacional de la Iglesia del Verbo para sus planes de contrainsurgencia, las mayores garantías que los protestantes tenían a la hora de trabajar en áreas de conflicto, se saldó con un fortalecimiento inequívoco del evangelismo en Guatemala. Frente al papel que las iglesias evangélicas habían tenido en tiempos de Justo Rufino Barrios, actuando como fuerza progresista contra el conservadurismo católico, en tiempo de Ríos Montt se mostraron como una fuerza reaccionaria frente a una iglesia Católica radicalizada y comprometida.

Ese decisivo fortalecimiento de las organizaciones evangélicas a comienzos de los años ochenta es la razón por la que, para numerosos analistas, fue la larga sombra del general la que una década más tarde pudo explicar la llegada al poder de Jorge Serrano Elías, segundo presidente evangélico de Guatemala. En pleno gobierno de Serrano Elías, los crímenes de Ríos Montt eran con frecuencia justificados en algunas iglesias neopentecostales, como ejemplifican las declaraciones vertidas en julio de 1992 por un líder veterano de la Iglesia Elim Central de Ciudad de Guatemala, recogidas durante una de mis entrevistas:

[los excesos del general] fueron necesarios en ese momento de la historia de Guatemala, y aunque hubo milagros bien tremendos durante su mandato, él era un radical y quizás por eso fue bueno que no se aceptase su candidatura en 1990. De haber sido aceptada, el pueblo lo habría votado, pero nos conviene tener a Derechos Humanos de nuestra parte, que no nos señalen, porque nos podrían cortar las

ayudas económicas [...] Pero fue necesario que [el general] actuase tan duramente como lo hizo; de lo contrario, le aseguro a usted que hoy seríamos otra Nicaragua, porque los guerrilleros ya tenían tomada la tercera parte del país... A un familiar mío lo ejecutaron los Tribunales de Fuero Especial y no tenía nada que ver con los subversivos... Aunque nunca se sabe, ¿verdad?, a veces el que menos parece... Murieron muchos justos, sí, pero es que después se sacan las cosas de contexto por quienes no saben cómo estaba este país... [Yo presencié el asesinato de un niño] que se disponía a accionar una carga de dinamita para volarnos el carro [...] Después se dijeron muchas tonterías, que durante el gobierno de Ríos se asesinaron niños ¡pero es que los niños también estaban involucrados, estaban siendo utilizados por los guerrilleros! (Cantón, 1998:106).

David Stoll se ha referido en varios de sus trabajos a estas paradojas sólo aparentes, porque de hecho muchos guatemaltecos no percibían en los finales de la década de los noventa el poder del Estado como una de las amenazas más serias a las que habían de enfrentarse, y se manifestaban más atenazados por la propia delincuencia, por su propia necesidad de seguridad, y no tanto por lo que “perciben como problemas abstractos de derechos humanos. La ola de linchamientos de presuntos criminales a finales de la década de los noventa ilustra este problema, tal y como lo hace la popularidad de E. Ríos Montt”, cuyo Frente Republicano Guatemalteco ganó las elecciones de 1999: “Una persona responsable de brutales violaciones a los derechos humanos era, incluso para los campesinos que sufrieron las ofensivas de su Ejército, un defensor de la ley y el orden” (Stoll, 2001:105).

### *Protestantismos y violencias*

Las relaciones entre violencia política, exclusión étnica y neopentecostalismo carismático en Guatemala están fuera de dudas, y las construcciones discursivas dominantes en el evangelismo político, que imaginan una Guatemala sin indígenas inconversos, tradiciona-

listas o católicos, pueden acaso sonar a ciencia ficción. Pero desde la posición y aspiraciones de muchos destacados miembros de aquellas organizaciones político-religiosas de elite, que sostienen que la participación en política y la *regeneración moral* de la nación debe ser para ellos una tarea prioritaria, constituyen la única manera de pensar una Guatemala próspera y en paz, una Guatemala *para Dios*.

En la Guatemala de la década de los noventa las iglesias neopentecostales pusieron en marcha un conjunto de acciones organizadas que trataban de revertir y aniquilar el universo cultural maya, y las desplegaron tanto dentro como fuera de los espacios rituales con medidas muy diversas, como fue el caso de las *agroaldeas evangélicas* en el Quiché, financiadas por los miembros empresarios de iglesias económicamente fuertes, tanto estadounidenses como guatemaltecas. Se trataba de prácticas inspiradas en una ideología política y religiosa excluyente de la diversidad étnica, basadas en un rechazo consciente, sistemático, organizado, de la cultura indígena, así como en una criminalización sin rodeos de la diversidad y presencia de los mayas en Guatemala. Poco se ha escrito sobre el manejo neopentecostal de la pluralidad étnica en Guatemala y sobre su poderosa elaboración discursiva en términos de “problema” espiritual, económico, político, cultural, histórico, simbólico. Durante los primeros años de la década de los noventa me ocupé de analizar las estrategias de representación empleadas para estigmatizar a la población maya no evangélica, para promover no sólo su control político, sino su misma exclusión simbólica de la historia y del presente de Guatemala, su progresiva invisibilización y negación, con el fin de “trabajar juntos” por una nación con una población indígena bien conversa y redimida, o bien definitivamente excluida de los “planes de Dios”. A los mayas se les responsabilizaba de su propia pobreza y precariedad en los municipios rurales, de la extensión —en consecuencia— de las actividades ilegales para procurar la subsistencia en los degradados contextos urbanos, de la larga guerra civil, del incremento de la delincuencia común, de la corrupción política y policial incapaz de poner freno a la violencia desatada, de la impunidad, el narcotráfico, las catástro-

fes naturales y todo lo que era interesadamente interpretado como una “intervención divina” para recordar el “pecado esencial de la nación”: la “hechicería indígena” y la posterior “idolatría católica”, llevada por los conquistadores españoles. En algunas de las grandes iglesias guatemaltecas neopentecostales en las que recabé información, se había establecido un programa semanal de oraciones para “liberar” a la nación de todo “yugo satánico”, “expulsar fuera demonios”, acabar con la “brujería, la hechicería” indígenas, y la “idolatría católica”, entendida como el fatal añadido colonial a las prácticas de la religión indígena prehispánica.

Recordemos que el neopentecostalismo es la modalidad más politizada del protestantismo evangélico pentecostal, el cual se origina a su vez en el metodismo estadounidense. Como quedó explicado algunas páginas atrás, las organizaciones neopentecostales llegan a Guatemala tras el terremoto de 1976 para organizar una parte de la ayuda humanitaria a las víctimas del sismo. Promueven, como novedad frente a los pentecostalismos ya existentes, una reglamentación ética más flexible y la participación en política; pero, sobre todo, se autodefinen como *carismáticos*, lo cual les permite jugar con un espacio de tránsito entre el catolicismo más pentecostalizado (el de la Renovación Carismática), la interdenominacionalidad, un nuevo pentecostalismo de sectores sociales implicados en las finanzas, el ejército, los negocios, las profesiones liberales o la política, y organizaciones cristianas de hombres de negocios (destacaba la Fraternidad Internacional de Hombres de Negocios del Evangelio Completo FI-HNEC) o de mujeres evangélicas (como Mujeres Iluminadas o *Women Aglow*), con las que también colaboraban. En los años ochenta se produjo la progresiva incorporación de las clases media y alta a las nuevas iglesias, ya que la menor visibilidad de los signos externos de la conversión y la filiación religiosa hacía de ésta un proceso menos traumático socialmente y, por tanto, amortiguaba el estigma asociado al pentecostalismo popular. Éste estaba causado por las rupturas socio-familiares que la integración en las iglesias provocaba, sobre todo en municipios rurales; por el mismo perfil socioeconómico de los conversos al pentecostalismo popular, o por la indisimulada con-



frontación con la iglesia Católica (debido al “pasado católico” de la mayoría de los conversos). Además permitía desmarcarse del ideario apolítico característicamente pentecostal, dado que los neopentecostales apostaban (y apuestan) por la participación activa en las estructuras del poder político. De hecho, han venido preparando y presentando candidatos a las sucesivas elecciones, principalmente desde el Frente Republicano Guatemalteco, que tiene en el general retirado Ríos Montt un líder aún suficientemente reconocido. Pero uno de los aspectos más decisivos, y menos investigados, de los neopentecostalismos en Guatemala, durante la década de los ochenta y de los noventa, fue la inauguración de un nuevo lenguaje para encarnar y representar las prácticas de la violencia política y religiosa.

Encarnado en el lenguaje y empotrado en los imaginarios religiosos y políticos de las elites guatemaltecas convertidas, este neopentecostalismo ha generado un conjunto de metáforas que vehiculan el ejercicio de la violencia y legitiman acciones persecutorias contra los grupos indígenas mayas y contra los sectores urbanos más marginales. El rito religioso es esencialmente un rito social, de manera que su magia no está tanto en los discursos, creencias religiosas y contenidos de conciencia, sino en el sistema mismo de las relaciones sociales constitutivas del propio ritual (Bourdieu, 1985:77). Es el lugar por excelencia de las políticas de representación, donde se materializa el poder simbólico, es decir, la capacidad de los sujetos para actuar en el mundo a través del lenguaje. Y donde se ejercita la violencia simbólica, que legitima la desigualdad, las prácticas racistas, y que constituye una clase particular de violencia, dado que lo es en la medida en la que no se reconoce como tal violencia. El poder simbólico reside en el poder de constituir lo dado enunciándolo, “de actuar sobre el mundo al actuar sobre la representación de éste”, y no está contenido ni radica en los “sistemas simbólicos”, sino que “se verifica dentro y mediante una relación definida que da origen a la creencia en la legitimidad de las palabras y de las personas que las pronuncian, y sólo opera en la medida en la que quienes lo experimenten reconozcan a quienes lo ejercen” (Bourdieu, 1995:106 y 120).

La situación en Guatemala se ha ido haciendo más compleja, pero esas relaciones entre violencia política y neopentecostalismo no han cesado. Durante la última década la sociedad guatemalteca ha conocido la extensión imparable de todas las formas imaginables de violencia policial, institucional, mediática, común, de las cuales los linchamientos (López García, 2006; Rothenberg, 2006) son sólo una muestra radicalizada y estremecedora. También se ha producido la infiltración de ciertos cuadros evangélicos neopentecostales en *escuadrones de la muerte* que actúan dentro y fuera del aparato del Estado en tareas de “limpieza social” entre los sectores más marginales de la población urbana. En el otro extremo, y para contrapesar el riesgo de crear otro discurso dominante y reificador sobre los vínculos entre protestantismo y violencia, ha emergido con fuerza la actividad de la teología maya protestante, exponente máxima de la innovación teológica en Guatemala y surgida de la Conferencia de Iglesias Evangélicas de Guatemala (Ciedeg). Se trata de una organización protestante “liberal” compuesta por presbiterianos mayas<sup>4</sup>, que históricamente han mostrado una preocupación por el impacto cultural que han tenido las conversiones religiosas sobre el complejo cultural maya. Desde esta posición han propuesto crear una teología nueva desoccidentalizada, que se oriente a la protección de las prácticas religiosas tradicionales mayas como un derecho cultural de los indígenas (*Acuerdo sobre identidad y derechos de los pueblos*, surgido de los propios *Acuerdos de Paz* de Oslo). De hecho, la iglesia Presbiteriana tiene una prolongada presencia histórica en Guatemala, y si bien numéricamente los presbiterianos han sido rebasados ampliamente por los

<sup>4</sup> Destaca entre ellos el pastor presbiteriano Kak'chiquel Vitalino Similox, que en su día fue un importante intermediario para la Ecumenical Church People asociada a la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG), y un destacado negociador durante las conversaciones para la paz de Oslo, que pusieron fin a la larga guerra. Como explica Garrard, Similox ha estado involucrado como activista en el movimiento maya y durante las elecciones presidenciales de 1999 se postuló para vicepresidente de la república por el ANN, partido de centro-izquierda (Garrard, 2005:53).

pentecostales, mantienen una importante presencia en la política y cuentan entre sus filas con más indígenas mayas que cualquier otra denominación protestante. Desde fines de la década de los noventa la Ciedeg promueve talleres, grupos de estudio, documentos políticos y formas variadas de búsqueda de una contextualización de las creencias cristianas dentro del sistema cosmogónico maya (Garrard, 2005:55 y s.).

Cerremos este apartado con un contrapunto, el de los procesos de conversión en el sur-sureste de México (Chiapas, Campeche, Tabasco). En esta región, también maya, la diversidad de opciones protestantes que ha calado entre los indígenas y la diferente historia política regional permitieron la formación de un escenario político-religioso más plural del que en los años ochenta pudo darse en Guatemala:

El estrecho vínculo que los análisis de los años setenta establecían entre el protestantismo y el conservadurismo político, también se ve cuestionado en el contexto chiapaneco por la intensa participación de indígenas protestantes en movimientos campesinos y de resistencia civil, y en los últimos años por el apoyo que algunos sectores de la población protestante han expresado por la causa zapatista:

Al menos en la región de los Altos de Chiapas, porque en cambio en la región chol los pentecostales y otros grupos protestantes han participado activamente en bandas paramilitares como Paz y Justicia, armadas por los grupos de poder estatal para enfrentar la popularidad del movimiento zapatista (Hernández Castillo, 2005:103 y 122).

### *Heteroglosías*

En la investigación con religiones la sospecha es una presencia difícil de conjurar. Se cuele por todas las rendijas del trabajo, impregna de incertidumbres las relaciones con informantes y agentes del culto, con nuestros propios colegas del mundo académico; está presente en

las lecturas que hacemos, las claves con las que interpretamos y los textos que escribimos. Condiciona, en suma, la producción de conocimiento de principio a fin.<sup>5</sup>

Como sabemos, el ejercicio de escritura etnográfica no empieza y acaba con la monografía, sino que escribimos a lo largo de todo el proceso de la investigación. La elaboración de nuestras descripciones depende en gran medida de la lectura que hacemos de los textos que otros autores han producido, autores que suelen describir sus propios casos de estudio en referencia a otros a quienes a su vez han leído, por mucho que quieran mostrar la originalidad de su contribución. Yo me he formado como etnógrafa en Guatemala y México, guiada por las lecturas y experiencias de científicos sociales originarios de esos países o desplazados a ellos para investigar. Muchos de esos estudiosos produjeron e interpretaron sus datos, a finales de los ochenta, inspirados por los enfoques de tipo *conspiracionista* que postulaban la monocausalidad del imperialismo estadounidense para explicar la expansión protestante en América Latina.

Mi propia desorientación inicial me llevó a suscribir el cómodo conspiracionismo y a asumir aquella explicación simplista del protestantismo indígena que no consideraba el poder de agencia de los pro-

<sup>5</sup> Llevo algunos años reflexionando sobre los mecanismos implicados en la producción de estigma sobre quienes deciden adherirse a otras opciones religiosas o espirituales distintas de las dominantes, es decir, sobre los procesos de construcción social de la sospecha y sus consecuencias. No me refiero sólo a los procesos que acaban por anatemizar a las minorías religiosas próximas y/o emergentes, sino también a aquellos que por extensión afectan a quienes desde la antropología social nos ocupamos de ellas desde una posición no evaluativa, vigilantes con los apriorismos, los prejuicios y las nociones de sentido común. Como ejemplo valga el uso interesado que se ha venido haciendo del término *secta* como categoría de análisis. Su uso acaba dificultando una comprensión relativista de la actividad y creciente visibilidad social de algunas agrupaciones religiosas, además de contribuir a esa percepción social y mediática alarmista que presenta a esos grupos a priori como un peligro, una visión muy arraigada en el imaginario social y que los mismos grupos y sus agentes conocen bien, por lo que acaba teniendo consecuencias en la relación del propio investigador con unos informantes justificadamente suspicaces y, desde luego, en la estructura de las interacciones sociales entre estos grupos y su entorno.

pios indígenas, y acababa interpretando sesgadamente sus prácticas a causa de la sumisión a esas representaciones académicas dominantes. Era previsible que encontrara indicios del conspiracionismo por todas partes: las *sectas* protestantes *dividían* y *desestructuraban* las comunidades indígenas, *prohibían* la contribución a la celebración de las fiestas locales tradicionales y con ello *comprometían* el ciclo ritual, *compraban* adeptos, *lavaban* cerebros, *suplantaban* la voluntad de los indígenas campesinos y *alienaban* a los pobres urbanos, etc. Me llevó tiempo empezar a mirar hacia otro lado, aprender a identificar, reconocer e interpretar el valor de las prácticas y la mediación, dejar atrás los discursos que buscaban, desde cierta antropología y sociología de la religión, certificar algunas identidades étnicas como auténticas, homogéneas y autocontenidas, las fracturas y confrontaciones como endógenas (y por tanto legítimas) o como provocadas desde fuera (y por tanto ilegítimas). Según estos discursos reductores, los indios convertidos estaban dejando de ser indios, o bien sus conversiones al protestantismo no eran más que un simulacro. Pero no podían ser indios y protestantes a la vez.

Los textos que en los años ochenta siguieron la hipótesis del *conspiracionismo estadounidense* hicieron en su conjunto una contribución académica inequívoca a la producción de sospecha, suplantando, posponiendo una interpretación rigurosa y *descentrada* de los fenómenos relacionados con la innovación religiosa. Esos textos representaron el ejercicio de una clase especial de violencia académica, interpretativa, política y simbólica sustentada en la descalificación, negación o simple ignorancia de los procesos de mediación cultural que vuelven a las *víctimas* del conspiracionismo actores de prácticas estratégicas, con diverso grado de *intencionalidad estratégica*. Víctimas que no siempre son pobres, o excluidos, que ni tan siquiera son siempre indígenas. Aquellos diagnósticos, inicialmente muy vinculados a los intereses de cierta *sociología religiosa*, alimentaron una concepción evaluativa e ideologizada del papel de las religiones, pero poco a poco cedieron el protagonismo a interpretaciones de los fenómenos religiosos más centradas en los

usos, resignificaciones y apropiaciones situadas de grandes sistemas religiosos plenamente *globalizados* –como es el caso del pentecostalismo–

Frente a la *alteridad religiosa*, los *otros* llamados con demasiada frecuencia *sectarios*, nuestra *sensibilidad hacia la diferencia* trabaja bajo presiones diversas de las cuales la violencia, en sus múltiples manifestaciones y presencias, no es sino una de ellas. De ahí que nuestra disposición antropológica al *extrañamiento* experimente distorsiones muy particulares. La prueba está en los sesgos, explícitos o no, que recorren la abundante literatura científica sobre los *disidentes* o *sectarios*, a veces observados meramente desde su carácter de rareza, o definidos a priori como grupos que dividen hasta pulverizar los cimientos de la identidad étnica y socavar el sentido de pertenencia comunitario, o son catalogados como sectores conflictivos de la sociedad, lo que puede hacer de los mismos investigadores agentes en connivencia con ciertas prácticas, consensuadas desde arriba, de marcaje social sobre sectores sociales (inmigrantes, minorías étnicas, jóvenes urbanos, enfermos, marginados, o las mismas sectas), pre-problematizados por la mayoría social, el orden político, los agentes de las religiones hegemónicas en disputa por la competencia dentro del campo, o los mismos medios de comunicación.

Pero distanciar nuestra mirada analítica de la complicidad con esas prácticas fiscalizadoras no debe llevarnos a ignorar que es esa mirada que discrimina, señala y segrega, la que de hecho organiza el imaginario social. Es decir, que existe en la mayoría social, y tiene consecuencias como la exclusión, la destitución, el estigma y sus violencias, que son la experiencia más común en el cotidiano de muchos grupos religiosos minoritarios, lo que lleva a sus protagonistas a conducirse como *desviados*, al menos en algunos contextos y ante algunos interlocutores (Goffman, 1989). Conocen su déficit de legitimidad y la vulnerabilidad de su posición estructural. Acaso son esos laberínticos procesos de ida y vuelta en la construcción social de la realidad, en las relaciones de poder y en las microscópicas interacciones cara a cara, esos contextos de producción social de las imágenes de los otros

que nutren los imaginarios y conforman las prácticas sociales consensuadas, lo que más nos interesa conocer como antropólogos.

Sea como sea, nos enfrentamos cada vez más a problemas *en el campo* que desafían los anclajes clásicos de la discusión sobre relativismo cultural y universalismo ético. Nuestras descripciones se han vuelto más *heteroglosicas*, es decir, en ellas quedan huellas del esfuerzo por negociar el carácter borroso de las fronteras entre múltiples lenguajes en disputa, de la confrontación entre categorías de distinto nivel de abstracción, la circularidad explicativa, la entrada en el texto de discursos informados por categorías objetivantes, la competencia con otros mediadores y agentes culturales, o con los mismos exponentes de uno de los grandes *sistemas expertos*, los medios de comunicación, que buscan también producir imágenes de conjunto de la situación (Cruces, 2003:174). También hemos debido encarar críticamente el carácter monológico de nuestras narrativas etnográficas, construidas como una ficción dotada de coherencia y clausura. Particularmente cuando aborda la vida tribal e indígena, que parece estar siempre conservando sus tradiciones o asimilándose a la sociedad global, resistiendo o integrándose hasta difuminar los contornos de su identidad, tantas veces concebida en términos primordialistas, más atentos a la frontera que al flujo, más a la trinchera que a la transacción (Díaz de Rada, 2008). Y también a los deslizamientos de sentido que practicamos como investigadores y que pueden acabar pervirtiendo nuestro legítimo afán por representar y denunciar las violencias, a fuerza acaso de sobre-representarlas, o de ligarlas a los significados y representaciones que organizan las prácticas sociales, a los puentes de sentido, a los imaginarios. Todo lo cual puede parecer, a quienes se muestran principalmente interesados por los causantes estructurales e histórico-económicos de esas violencias, meros esfuerzos esteticistas o retóricos que sólo enmascaran otra manifestación del pensamiento débil sobre una realidad, esta vez sí, demasiado trágica.

Todos estos diálogos en disputa, que son improrrogables, atañen a la necesaria reconsideración crítica tanto del sujeto de la investigación, para evitar su propia *reificación*, como a la tendencia a la bús-

queda de coherencia narrativa a cualquier precio, o a la construcción de representaciones cerradas basadas en la fantasía de la recolección neutral de *hechos*. Una concepción *hiperempirista* en la que los datos no son entendidos como entidades construidas sobre intereses de investigación, sino como algo pre-dado, sin considerar la mediación cultural y teórica, la inevitable relación ontológica y epistemológica del investigador con la totalidad reconstruida de la sociedad nativa, sin asumir el rasgo comunicativo y *reflexivo* central de la comprensión antropológica (Ulin, 1990:44). En resumen, a vueltas con el problema tan común de muchos discursos científicos en los que el sujeto investigador objetiva el mundo social sin objetivarse a sí mismo, por lo que el discurso científico resultante trata menos del objeto estudiado que de la relación, considerada como algo apromblemático, que el investigador mantiene con él.

Cuando además, como es el caso, tratamos con la actividad y el ideario de ciertas organizaciones religiosas en contextos de extrema violencia política y social, es más fácil que se produzca el deslizamiento de nociones éticas, ideológicas y de *sentido común* que oponen, por ejemplo, religión y razón, religiones y sectas, víctimas y verdugos, dominantes y dominados. Dicotomías firmemente ancladas como *aprioris* a menudo no conscientes, y que pueden eventualmente convertirnos bien en vigilantes de la racionalidad científica, en jueces morales, teólogos por defecto, defensores de las esencias identitarias, o activistas políticos a priori. Probablemente porque, aunque ya se haya repetido hasta la saciedad, siguen vigentes prejuicios teóricos de calado en torno a la existencia inmediata de alineamientos sociales, es decir, todavía seguimos imaginando la realidad social en términos de esencias, y no de construcciones.

### *Bibliografía*

Bastian, Jean-Pierre, *Historia del protestantismo en América Latina*, México, Cupsa, 1990.



- Bourdieu, Pierre, 1985, *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Madrid, Akal.
- Bourdieu, Pierre, 2003, *El oficio de científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad*, Barcelona, Anagrama.
- Bourdieu, Pierre y Loïc Wacquant, 1995, *Respuestas. Para una antropología reflexiva*, Grijalbo, México.
- Cantón Delgado, Manuela, 1998, *Bautizados en fuego. Protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala (1989-1993)*, Plumsock Mesoamerican Studies (Vermont, EEUU) y CIRMA (Guatemala).
- Cantón Delgado, Manuela, 2006, “El indio es el pasado. Rituales para la violencia en contextos protestantes del área maya”, En López García, J. y P. Pitarch Ramón (Ed.), *Lugares indígenas de la violencia en Iberoamérica*. Agencia Española de Cooperación Internacional y Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación, Madrid, pp. 99-124.
- Cantón Delgado, Manuela, 2008, “Los confines de la impostura. Reflexiones sobre el trabajo etnográfico entre minorías religiosas”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, vol. LXIII, núm. 1, pp. 147-171.
- Chea, José Luís, 1989, *La cruz fragmentada*, Costa Rica, DEL.
- Cruces, Francisco, 2003, “Etnografías sin final feliz. Sobre las condiciones de posibilidad del trabajo de campo urbano en contextos globalizados”, *RDTP*, Madrid, CSIC, vol. LVIII, núm. 2, pp. 161-178.
- Delgado, Manuel, 2007, *Sociedades movedizas: Pasos hacia una antropología de las calles*, Barcelona, Anagrama.
- Díaz de Rada, Ángel, 2008, “¿Dónde está la frontera? Prejuicios de campo y problemas de escala en la estructuración étnica en Sáp-mi”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, vol. LXIII, núm. 1, pp. 187-234.

- Ferrándiz, Francisco, 2008, “La etnografía como campo de minas. De las violencias cotidianas a los paisajes postbélicos”, en M. Bullen, C. Díez Mintegui (coords.), *Retos teóricos y nuevas prácticas*, San Sebastián, Ankulegi.
- García García, José Luis, 1997, “Entre la antropología y la historia: Una reflexión sobre los convencionalismos académicos”, en L. Díaz-Viana (coord.), *Cultura, tradición y cambio. Una mirada sobre las miradas*, T. I, Fundación Navapalos, Universidad de Valladolid, pp. 51-72.
- Garrard-Burnett, Virginia, 1990, “Positivismo, liberalismo e impulso misionero: Misiones protestantes en Guatemala, 1880-1920”, *Mesoamérica*, 19, pp. 13-32.
- Garrard-Burnett, Virginia, 2005, “Inculturación de la Teología Protestante en Guatemala”, en M.H. Ruz y C. Garma, *Protestantismo en el mundo maya contemporáneo*, México, UNAM/UAM, Cuadernos del Centro de Estudios Mayas, pp. 49-64.
- Geertz, Clifford, 1989, *El antropólogo como autor*, Barcelona, Paidós.
- Goffman, Irving, 1989, *Estigma. La identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Hernández Castillo, Rosalía Aída, 2005, “Protestantismo, identidad y poder entre los mayas de Chiapas”, en M.H. Ruz y C. Garma, *Protestantismo en el mundo maya contemporáneo*, México, UNAM/UAM, Cuadernos del Centro de Estudios Mayas, pp. 99-128.
- Le Bott, Ivon, 1987, *La Iglesia y el movimiento indígena en Guatemala*, Guatemala, Cuadernos del Seminario de Integración Social Guatemalteca.
- López García, Julián, 2006, “Violencia y comunidad indígena: De machetes a linchamientos en Guatemala”, en J. López y P. Pitararch, *Lugares indígenas de la violencia en Iberoamérica*, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional, Ministerios de Asuntos Exteriores y de Cooperación.
- Marcus, George y Michael Fischer, 2000, *La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las Ciencias Humanas*, Buenos Aires, Amorrortu.

- Martin, David, 1991, *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*, Oxford, Basil Blackwell.
- Nadel, Siegfried Frederick, 1974, *Fundamentos de Antropología Social*, México, FCE.
- Rojas Lima, Flavio, 1987, “La cofradía: Reducto cultural indígena”, *Winak, Boletín Intercultural* 3:3, Guatemala, Universidad Mariano Gálvez, pp. 165-174.
- Rosaldo, Renato, 1991, “Desde la puerta de la tienda de campaña: El investigador de campo y el inquisidor”, en J. Clifford y G.E. Marcus, *Retóricas de la antropología*, Barcelona, Júcar Universidad, pp. 123-150.
- Rothenberg, Daniel, 2006, “Los linchamientos. Crimen, justicia popular y el discurso de los derechos humanos dentro de la transición democrática en Guatemala”, en J. López y P. Pitarch, *Lugares indígenas de la violencia en Iberoamérica*, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional, Ministerios de Asuntos Exteriores y de Cooperación.
- Smith, Waldemar, 1981, *El sistema de fiestas y el cambio económico*, México, FCE.
- Stoll, David, 2001, “Derechos humanos, conflictos de tierras y memorias de la violencia en el país ixil del norte del Quiché”, en P. Pitarch y J. López (Eds.), *Los derechos humanos en tierras mayas. Políticas, representaciones y moralidad*, Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas.
- Thompson, Eric Sidney, 1987, *Historia y religión de los mayas*, México, Siglo XXI.
- Ulin, Robert, 1990, *Antropología y teoría social*. México, Siglo XXI.
- Velasco, Honorio y Ángel Díaz de Rada, 1997, *La lógica de la investigación etnográfica. Un modelo de trabajo para etnógrafos de la escuela*, Madrid, Trotta.



## Cambios en la religiosidad judeo-mexicana

*Liz Hamui Sutton*

### ***Introducción***

La comunidad judía en México inició su proceso de institucionalización a principios del siglo xx. La primera organización que incluyó a judíos de todas las procedencias y a descendientes de criptojudíos de la época colonial, fue la Alianza Monte Sinaí (AMS) en 1912. La AMS se formó bajo el auspicio del rabino Martín Zielonka, de El Paso, Texas, quien buscaba evitar el cruce de la frontera de migrantes judíos desde territorio mexicano a Estados Unidos (Ava Weiner, 2006:102-119). En la década siguiente a su formación, la AMS fluctuó en su fortaleza y eficiencia, tanto por el contexto nacional adverso marcado por la Revolución mexicana, como por la Primera Guerra Mundial que impedía la comunicación fluida con la familia en el lugar de origen (Dabbah, 1982:73). No obstante, se estableció el primer cementerio judío en la capital y se inauguró la primera sinagoga en el centro de la ciudad de México (Bokser, 1992:126). En la década de los veinte, las oleadas migratorias se reactivaron y llegaron a México miles de judíos ashkenazitas (de Polonia, Rusia, Hungría, Alemania, Austria, etc.) y sefaraditas (tanto de Turquía y los Balcanes como de la provincia de Siria, principalmente de las ciudades de Damasco y Alepo), todos ellos estimulados por la invitación que hiciera primero el presidente Álvaro Obregón y después el presidente Plutarco Elías Calles en 1924 (Attie *et al.*, 2005:CD).

La pluralización de organizaciones según los distintos ejes identitarios de los judíos (religiosos, étnicos, políticos, culturales, sociales, deportivos, etc.), provocó que en los veinte y treinta se generara un entramado institucional diverso y complejo. El foco principal en la congregación de los inmigrantes fue la cultura del lugar de origen, por lo que se formaron las siguientes comunidades: la Alianza Monte Sinaí se quedó como asociación exclusiva de los damasquinos, libaneses y sus descendientes, la Comunidad Maguén David (antes Sedaká u Marpé, Ayuda y Salud) como la agrupación de los judíos de Alepo y las generaciones siguientes, la Unión Sefaradí creó instituciones de beneficencia para los judíos ladino-parlantes procedentes de Turquía, Grecia y los Balcanes, y la Comunidad Ashkenazí (antes Nidje Israel, los desterrados de Israel) acogió a quienes provenían de Europa Oriental, Central y Occidental y sus hijos. En estos años, también se formaron comunidades en Guadalajara y Monterrey, donde aún hay judíos.

La invitación que hiciera el gobierno en los años veinte, se convirtió en hostilidad en la década de los treinta ante los movimientos de derecha nacionalistas y xenófobos que atacaron a los comerciantes judíos y posteriormente ante las manifestaciones antisemitas que hicieron eco del nazifascismo en el país (Gojman, 2000:217). Se trataba de grupos no gubernamentales que de hecho eran censurados por el Estado. Los judíos se organizaron en su defensa y crearon instituciones comunes sin deshacer las previas. En 1938 se creó el Comité Central Israelita de México con representantes de todas las comunidades con el objetivo de implementar políticas antidifamatorias y con el fin de ayudar a los refugiados judíos de la Segunda Guerra Mundial a encontrar asilo en México frente al aniquilamiento del que estaban siendo objeto en la Alemania Nazi (Gleizer, 2000:39).

Los judíos que llegaron a México se dedicaron primordialmente al comercio, eran en un principio aboneros que vendían de casa en casa o como ambulantes en los mercados (Zárate, 1986:57). Poco después, y ante las hostilidades de los grupos xenófobos, dejaron la

calle para establecerse en locales comerciales invirtiendo sus ahorros; por lo común, vendían mercancía relacionada con los textiles (Seligson, 1973:109). Más tarde incursionaron en la industria aprovechando los estímulos que el modelo económico de la sustitución de importaciones ofrecía a los inversionistas (Sourasky, 1965:227). En la década de los cuarenta, la consolidación institucional del judaísmo mexicano se reflejó en la creación de una red escolar que reflejaba la pluralidad ideológica del pueblo judío en torno a los dos eventos más significativos del período: el Holocausto y la creación del Estado de Israel (Finkelman de Sommer, 1993:22). Para entonces, la segunda generación de judíos (primera nacida en México) incursionó en las cuestiones comunitarias integrándose a sus consejos directivos. La prosperidad experimentada por los judíos al aprovechar las oportunidades económicas que ofreció el milagro mexicano, se reflejó también en el crecimiento demográfico y el mejoramiento del entramado institucional judío. En los cincuenta y sesenta destacó la fundación de tres organizaciones más: el Centro Deportivo Israelita, institución intercomunitaria dedicada a la promoción del deporte y la cultura, así como dos congregaciones religioso-culturales de origen ashkenazita, Bet Israel (formada por judíos de origen estadounidense) y Bet El, cuya tendencia ritual no era la ortodoxa, única hasta entonces, sino la conservadora, es decir, con un estilo litúrgico más moderno y didáctico. Estas asociaciones reflejaban los intereses de la segunda generación en México, así como el proceso de secularización intenso experimentado por los judíos en el contexto de la modernidad mexicana de esos años.

Para la década de los setenta, las estructuras comunitarias estaban consolidadas, incluso las instituciones de los conservadores funcionaban como lo hacían las de los sectores ortodoxos formadas desde los treinta. El judaísmo mexicano estaba entonces administrado por voluntarios y filántropos destacados seculares que apoyaban la ortodoxia rabínica en lo religioso como parte de las organizaciones representativas de la comunidad enfatizando la unidad y el consenso intercomunitarios.

### *Tendencias religiosas actuales en el judaísmo mexicano*

Los temas fundamentales que se han debatido en el judaísmo mexicano durante las últimas tres décadas (razón-devoción, particularismo-universalismo, realidad-misticismo), no han sido ajenos a los del judaísmo mundial, así como México no ha sido ajeno a la globalización. Los movimientos religiosos recientes que recomponen el ámbito de lo religioso encuentran su referente histórico y espiritual en los textos sagrados del pueblo de Israel o en algún momento del devenir de su milenario legado temporal. Es decir, validan su autenticidad y legitiman su existencia en las escrituras sagradas y en la tradición. En el caso del judaísmo mexicano, la situación cambiante del contexto económico, político y cultural del país y del mundo, así como el vacío espiritual, la incertidumbre y la pluralización de las alternativas de vida experimentadas por los habitantes de la nación y por los judíos en particular, han motivado el surgimiento de nuevas formaciones religiosas –fundamentalistas, místicas, modernizantes, etc.– que han tenido cierto impacto en algunos sectores y miembros de la comunidad judía. Como explica Mardones (1999:254), los fundamentalismos se fortalecen cuando a la necesidad de seguridad –que la globalización amenaza al relativizar la cultura y la tradición– se le combina con problemas sociales y de identidad colectiva. La globalización en el ámbito de la cultura se expresa en la ruptura de dos dinamisismos que a su vez la impulsan: por una parte el funcionalismo tecno-económico y por otra la búsqueda de sentido, de seguridad: es ahí donde ubicamos la acción religiosa. Las manifestaciones religiosas del judaísmo mexicano se desarrollan en una sociedad donde la crisis de la modernidad es evidente. Ya sea incorporando o rechazando la modernidad tratan de dar continuidad a la tradición (Sharot, 1996:42).

La globalización no es sólo la expansión del sistema económico y político de Occidente; implica nuevas modalidades culturales y el replanteamiento de las identidades individuales y colectivas con base en



lo cual se revisa la relación entre lo particular y lo universal. En este contexto, la religión desempeña un nuevo papel: ya sea como recurso cultural relativo en la pluralización de ofertas espirituales, o como subsistema totalizador con una tendencia expansiva importante (Beyer, 1994:38). La recomposición religiosa y étnico-cultural no es un fenómeno transitorio, mientras pasa la crisis, es un fenómeno estructural y forma parte de la modernidad tardía; se trata de una expresión propia de la sociedad posmoderna y del nuevo orden mundial.

La sociedad mexicana en las últimas décadas, a pesar de las recurrentes crisis económicas y políticas por las que ha transitado, ha estado sujeta a un intenso cambio estructural acorde con los procesos de modernización y globalización imperantes a escala mundial. El impacto de dichas reformas –que tienden hacia una sociedad más industrializada, tecnificada, privatizada, eficiente, productiva, disciplinada y competitiva tanto al interior como al exterior– ha sido diferencial, tanto en sus ritmos y frecuencias como en las localidades que han experimentado sus efectos (Hamui, 2000:116).

La comunidad judía en México no ha sido ajena a estos reajustes sociales. También ha vivido intensamente los cambios de las últimas décadas que se han reflejado en la experiencia religiosa de sus miembros. A diferencia de las poblaciones más marginadas con altos grados de pobreza, conflictos políticos, disputas agrarias o intereses corporativos, las comunidades judías fueron partícipes del proceso de modernización y secularización que vivieron los sectores económicamente más privilegiados de la sociedad mexicana. Justamente este intenso proceso de secularización llevó al debilitamiento de las prácticas religiosas cotidianas y de la cosmovisión judía como el único referente de sentido. La comunidad se convirtió más en un marco socio-étnico donde el denominador de judío actuaba como un factor de pertenencia que en una congregación religiosa que vive según sus preceptos religiosos. La comunidad era más tradicionalista que religiosa. No obstante, la prestación de servicios religiosos ha sido ininterrumpida y la celebración de los ritos del ciclo de vida y de las fiestas del calendario hebreo también.

La dirección ascendente de los negocios de los miembros de la comunidad judía, al igual que la de otros sectores empresariales en México, empezó a tropezarse cuando la maquinaria de sus industrias se volvió obsoleta. A esto debemos sumar la poca estabilidad de la economía nacional que mostraba signos de ineficiencia en la administración de las finanzas públicas, lo que se manifestó en las crisis de 1976 y 1982. No todos los judíos fueron exitosos en el manejo de su capital en contextos especulativos, lo que se evidenció en el cierre de empresas y en el desempleo de una parte de los jefes de familia. No obstante, esto fue el preludio de lo que pasaría en los ochenta y noventa. Cuando se dio el cambio de modelo económico y pasamos de una economía cerrada, basada en la sustitución de importaciones, a una economía abierta que impulsaba la exportación de productos, las plantas industriales de los judíos se mostraron poco competitivas frente a los productos extranjeros de menor costo y tuvieron que cerrar. Ésta no fue una experiencia exclusiva de los judíos, todos los medianos y pequeños comerciantes del país vivieron la apertura salvaje de la economía con vivencias similares. No obstante, también hay que mencionar que muchos reaccionaron rápido y se adaptaron al nuevo juego económico global, teniendo aún más éxito que antes al aprovechar las oportunidades que el mercado mundial les ofrecía. Contaban con medios materiales, educación y vínculos empresariales y políticos suficientes para salir adelante. La reconfiguración económica ha provocado al interior de la comunidad un proceso similar al del país, es decir, se han polarizado los niveles socio-económicos. Por un lado hay una minoría de grandes empresarios exitosos que son los que con sus donativos mantienen y hacen crecer a las instituciones comunitarias; en medio hay una clase media alta mayoritaria, formada por industriales, comerciantes y profesionistas independientes, capaz de sobrellevar el nivel de vida de su familia en el contexto social judío (pagar las colegiaturas en los colegios comunitarios, las cuotas a las instituciones comunitarias, comprar productos kosher, etc.); y por otro lado una minoría de empleados en crecimiento que requiere de ayuda comunitaria para completar sus ingresos y mantenerse

dentro del ámbito judío. Así, la comunidad cumple con el papel de ser una asociación de beneficencia que hoy no sólo se preocupa por otorgar servicios religiosos y educación, sino por crear las condiciones que propicien el desarrollo económico de sus miembros para darle viabilidad al grupo. Sin las condiciones materiales suficientes, es difícil mantener las instituciones culturales y religiosas.

La apertura que ha experimentado México en estas últimas décadas no sólo ha impactado lo económico, también en lo cultural ha estado expuesto cada vez más a nuevas ideas que lo obligan a replantear valores e identidades. La globalización ha relativizado lo que creíamos como incuestionable, ha debilitado las fronteras entre lo que considerábamos bueno y malo, ha hecho del consumo material un valor supremo expresado en la libertad ilimitada de tener para ser. La vivencia de una sexualidad desmedida, enfermedades sin cura como el sida, la drogadicción y el alcoholismo, la falta de respeto a las figuras de autoridad, la experiencia de riesgos momentáneos y vertiginosos, son fenómenos que se viven con mayor frecuencia en México y que constituyen una amenaza real a los padres de familia que buscan formar a sus hijos en un ambiente protegido donde dichos peligros queden excluidos.

Para los adultos judíos de la tercera generación en México que se casaron y tuvieron hijos en los setenta, ochenta y noventa, ni la cuestión económica estaba totalmente resuelta por el contexto cambiante que les tocó vivir, ni las definiciones morales era claras. No es extraño que durante estas décadas, la matrícula de los colegios judíos haya aumentado significativamente (80 % de los niños judíos de familias afiliadas a alguna institución comunitaria mandaban a sus hijos a una escuela de la red, como lo muestran los estudios sociodemográficos de 1991 (De la Pergolla *et al.*, 1995 y 2000; Alducín, 2000); pues los padres de familia reforzaron el particularismo judío como una medida defensiva frente a las amenazas del entorno. Esto no significa que no hayan incorporado selectivamente ciertos atributos de la modernidad y que los niños y jóvenes estuvieran aislados de los medios de comunicación y la cultura mexicana y global

moderna experimentada desde la capital nacional, lo que refleja es un cambio de actitud y una revaloración del espacio comunitario ante la impotencia sentida en un mundo que se experimenta como caótico y ecléctico (Hamui, 2005:208). En las últimas tres décadas, la religión ha sido recuperada como un recurso cultural por algunos sectores de la comunidad judía, sobre todo en la Comunidad Maguén David. Vista así, la religión aporta una gran energía cohesionadora que tiende a afirmar el particularismo y busca el retorno a la verdadera fuente del judaísmo para darle viabilidad y continuidad al grupo. La relectura del pasado del pueblo judío en el presente proyecta la intención de dar continuidad al legado milenario afirmando el particularismo religioso.

La opción por el particularismo se expresa en el contraculturacionismo de los ultra-ortodoxos en Israel y en el mundo judío, que ha llevado a la formación de estilos de vida alternativos que se caracterizan por la rígida delimitación de sus fronteras socio-culturales, por considerarse los guardianes del judaísmo amenazado y los baluartes de los valores morales frente al mundo moderno que consideran degenerado (Heilman, 1994:319). Se trata de una religiosidad que abreva de tradiciones distintas y las sintetiza. Por un lado se recupera el contraculturacionismo de los ashkenazitas ortodoxos del siglo XIX de Polonia y Lituania, tradición que sufrió la disrupción que significó el Holocausto y fue recreada por grupos religiosos tanto en Israel como en Estados Unidos con un notable énfasis defensivo contra la sociedad secular; y por otro lado, el ingrediente cultural sefaradita, cuyo ritualismo y devoción son incorporados en las prácticas religiosas de los ultra-ortodoxos junto con el estudio de la Torá. Otro factor que se incluye en las características de las nuevas expresiones religiosas es el político. Entre los grupos religiosos de Israel se expresa en la formación de partidos políticos que buscan espacios en el parlamento y presencia en la toma de decisiones públicas. En el caso de los ultra-ortodoxos de México, se expresa en su búsqueda de apoyo moral de las directivas comunitarias para legitimar su crecimiento y en ser cada vez más tomados en cuenta en la toma de decisiones

comunitarias, sobre todo en la Comunidad Maguén David (Hamui, 2005:243).

A continuación, se presentan datos estadísticos de la religiosidad de la comunidad judía a partir de dos estudios sociodemográficos: el primero realizado en 1991 y publicado en 1995 y el segundo realizado a iniciativa del Comité Central de la Comunidad Judía en México en el año 2000. Dichos estudios darán una visión general y por comunidad del fenómeno religioso que permitirá dimensionar los desarrollos religiosos recientes en el conjunto de la comunidad judía en México.

### *Cifras sobre la religiosidad de los judíos mexicanos*

Demográficamente hablando, la comunidad judía de México cuenta con cerca de 40 000 miembros. De esta cifra, 2 500 viven en comunidades en el interior de la república o de manera aislada y el resto en la zona metropolitana de la ciudad de México, específicamente en las delegaciones al noroeste del Distrito Federal y algunos municipios del Estado de México (Naucalpan y Huixquilucan). Esta cifra es distinta a la reportada por el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) en el censo del 2000 donde se identifica a 45 260 personas de religión judía mayores de cinco años (si extrapolamos la cifra, se calculan alrededor de 52 000 judíos en total). Para explicar la diferencia entre una cifra (52 000) y otra (40 000) es útil distinguir tres grupos: 1) los judíos organizados y representados en el Comité Central de la Comunidad Judía de México que conforman las comunidades que se establecieron desde principios del siglo xx; 2) los judíos que han re-encontrado sus orígenes en los conversos de la época colonial y que buscan recuperar su judaísmo; y 3) grupos cristianos con tendencia a enfatizar el Antiguo Testamento y cuyas denominaciones religiosas utilizan nombres hebreos, símbolos judíos o conceptos relativos a Israel (Hamui, 2007:104-110). En este estudio se incluye al primer grupo, el de los 40 000 judíos, los dos últimos rubros, que incluyen a los 12 000 judíos restantes, no serán analizados.

Con la intención de dimensionar en el contexto de la religiosidad de la comunidad judía en su conjunto a los movimientos religiosos actuales, en este apartado se hará un análisis de la información que sobre las prácticas religiosas contienen los dos estudios sociodemográficos mencionados. Dichos estudios fueron realizados con la intención de conocer, a través de los datos, a la población judía en México. Se incluyen cifras acerca de su estabilidad demográfica, de los efectos que las transformaciones locales, nacionales y mundiales tienen en la formación de la familia judía, así como de sus consecuencias en la estructura, composición y dinámica de la población judía. En el aspecto relacionado con las prácticas religiosas, dichos datos adquieren relevancia y es por ello que en ambos estudios se intenta medir, a través de la participación en rituales, festividades y prácticas cotidianas con sentido religioso, la intensidad de la identidad judía en términos de apego al judaísmo.

Metodológicamente, ambos estudios se realizaron a través de encuestas personales al jefe de familia después de seleccionar una muestra representativa a partir de las listas de los sectores comunitarios y el Centro Deportivo Israelita (CDI) de México. Los datos estadísticos de la confiabilidad de las encuestas se muestran en el cuadro 1.

En el cuadro 2 se muestran las cifras de la población judía en México, por familias y por personas, según la adscripción sectorial comunitaria. Así mismo se especifica el número de familias encuestadas en cada uno de los estudios.

La diferencia en las cifras totales de la población judía en México entre 1991 y 2000 se explica porque el segundo estudio incluye a las comunidades en provincia mientras el primero se circunscribe a las de la capital. En el primer estudio aparece la fórmula de la doble afiliación, esto es, personas que pertenecen tanto a una institución comunitaria como a otra; el caso más representativo de este fenómeno es el de la Comunidad Ashkenazí y Bet El, donde de las 539 familias de Bet El, 520 también pertenecen a la Comunidad Ashkenazí. En el estudio del 2000 esta ambivalencia se resolvió asignando a Bet El la mayoría de las familias, pues es ahí donde asisten cuando

*Cuadro 1. Metodología de la muestra*

	<i>Estudio sociodemográfico de la población judía en México (1991)</i>	<i>Comunidad judía de México. Estudio socio-demográfico 2000</i>
Institución que la realizó	Investigadores de El Colegio de México y la Universidad Hebrea de Jerusalén	Alducín y Asociados
Número de entrevistas	866 familias	1 018 familias
Selección	Por comunidad, 8% al azar	Por comunidad, 7 áreas geográficas, 10% al azar
Fechas	Abril-octubre 1991	Enero-marzo 2000
Tipo de encuesta	Entrevistas personales en casa a los miembros de la familia mayores de edad	Entrevistas personales al jefe de familia en casa u oficina.
Margen de error	Más o menos 4.5%	Más o menos 3%
Grado de confianza	95%	95%

**Fuente:** *Estudio sociodemográfico de la población judía en México, 1991, y Comunidad Judía de México, Estudio sociodemográfico, 2000.*

requieren de servicios religiosos, sociales y culturales. Otra mención importante se refiere al caso del CDI y los otros sectores; cuando los nombres del listado del CDI se repetían con los de las comunidades, se asignaban a estas últimas, lo que significa que, aunque cerca de dos terceras partes de la población judía se encuentran vinculadas al CDI, los informes sólo incluyen a los miembros de esta institución que no son miembros de otras comunidades.

Otros datos relevantes aparecen cuando se hace la comparación del número de familias de la Comunidad Maguén David en ambos estudios: nueve años antes, el tamaño de Maguén David era de 1 246 familias y en el 2000 aumentó a 2 617, estas cifras cambian la correlación en la proporcionalidad de la población por comunidades: mientras hace una década el sector ashkenazita era mayoritario, hoy podemos decir que la tendencia demográfica es al aumento de la

Cuadro 2. Familias y personas por comunidad

Año	Fams. 1991	Pers. 1991	% 1991	Fams. muestra 1991	% muestra 1991	Fams. 2000	Pers. 2000	% 2000	Fams. muestra 2000	% muestra 2000
Maguén David	1246	4435	11.9	108	12.5	2617	9317	23.4	263	25.8
Comunidad Ashkenazi	2129	6920	20.4	167	19.3	2500	8125	20.4	187	18.4
Monte Sinaí	1878	6460	18	132	15.2	2265	7792	19.5	235	23
Comunidad Sefaradí	1009	3188	9.7	96	11.1	1147	3625	9.1	115	11.3
Bet El	539	1612	5.2	47	5.4	1063	3178	8	108	10.6
CDI	2815	7347	26.9	191	22	1000	2610	6.5	34	3.3
Bet Israel	183	593	1.7	14	1.6	212	687	1.7	26	2.6
Doble afiliación	647	2264	6.2	58	6.7	-	-	-	-	-
Comunidad Guadalupe	-	-	-	-	-	180	630	1.6	25	2.5
Comunidad Monterrey	-	-	-	-	-	150	525	1.3	25	2.5
Comunidad Tijuana	-	-	-	-	-	70	245	0.6	-	-
Comunidad Cancún	-	-	-	-	-	70	245	0.6	-	-
Interior	-	-	-	-	-	250	875	2.2	-	-
No afiliadas	400	1400	-	31	3.6	576	2017	5.1	-	-
Especiales	22	77	-	22	2.6	-	-	-	-	-
Total	10877	34296	100	866	100	12100	39870	100	1018	100

Fuente: Estudio sociodemográfico de la población judía en México, 1991, y Comunidad Judía de México, Estudio sociodemográfico, 2000.



población de ascendencia oriental representada en Maguén David y Monte Sinaí.

El relación con el tipo de religiosidad, la encuesta de 1991 utiliza los siguientes indicadores: ortodoxo, conservador, tradicionalista, reformista, no religioso y otro. Mientras que el estudio sociodemográfico de 2000 alude a los siguientes términos: muy observante, observante, tradicionalista, poco observante, secular y ateo. En el primer estudio, más que al grado de religiosidad, se alude al tipo de ritual religioso que se practica. Se trata de una pregunta muy influenciada por la diversidad religiosa judía característica de otros países como Estados Unidos, mientras que en México sólo hay ortodoxos, que son la mayoría, y conservadores. Esta falta de claridad en los conceptos en relación con la pregunta provoca confusión, por lo que los datos pueden tener un margen de error mayor al del resto de la muestra. En el caso del estudio del 2000, se buscó resolver este problema, aunque tampoco se definen los términos claramente. Las preguntas sobre la religiosidad de los encuestados se clasificaron en cinco categorías: muy religioso, religioso, tradicionalista, poco religioso y ateo. Estas categorías pueden leerse según el grado de observancia religiosa aunque también según el grado de secularización. Es decir, los muy religiosos por lo general son observantes estrictos de los preceptos religiosos y poco integrados a la modernidad del entorno nacional. Los religiosos, también son observantes de las prácticas rituales pero viven en el mundo e interactúan con el entorno. Los tradicionalistas practican algunos ritos religiosos en fechas significativas tanto del calendario hebreo como del ciclo de vida judío aunque más con un sentido social y de identidad cultural; se trata de judíos seculares incorporados económica y culturalmente al país, aunque con fuerte apego a la comunidad judía. Los judíos poco religiosos son los que eventualmente realizan alguna práctica considerada dentro de la religión judía y los ateos son aquellos que más bien están alejados de la dinámica religiosa comunitaria y que rechazan participar en cualquier acto relacionado con la liturgia judía. La mayoría de los judíos mexicanos se definen a sí mismos como tradicionalistas, aunque en

algunos sectores comunitarios esta tendencia tiende a transformarse, sobre todo entre los descendientes de los judíos alepinos, donde la polarización entre los muy religiosos y religiosos por un lado y los tradicionalistas y poco religiosos por el otro tiende a aumentar. En los demás sectores, los tradicionalistas, que son la mayoría, tienden a mantener cierta estabilidad en las confrontaciones de carácter religioso. En el cuadro 3 se intenta hacer una traducción de los datos de 1991 a los términos utilizados en el estudio del 2000 y los resultados son los siguientes:

*Cuadro 3. Comparación del nivel de observancia en 1991 y 2000*

	1991 (%)	2000 (%)
Muy observante	0	4.3
Observante	6.7	6.4
Tradicionalista	77.3	76.8
Poco observante	3.1	10.5
Secular	11.4	1.7
Ateo	1.5	0.3

**Fuente:** *Estudio sociodemográfico de la población judía en México, 1991, y Comunidad Judía de México, Estudio sociodemográfico, 2000.*

El rubro de muy observante no tiene valor en el año 1991, pues no fue un indicador considerado; es en el renglón de observante donde se resumen ambos indicadores. No obstante, se trata de una distinción fundamental, pues los muy observantes generalmente forman parte de los grupos ultra-ortodoxos cerrados de surgimiento reciente, mientras que los observantes son los que cuidan la *Halajá* pero viven en el mundo, es decir, no se oponen a la modernidad. Si se suman en la encuesta del 2000 los rubros muy observante y observante, se aprecia un aumento en la religiosidad de 6.7 por ciento en 1991 a 10.7 por ciento en 2000, lo que resulta significativo como tendencia. Al

mismo tiempo, al comparar los rubros de poco observante y secular sumados, se pasa de 14.6 por ciento en 1991 a 12.2 por ciento en el 2000, lo que confirma la tenue tendencia hacia un mayor particularismo mostrada en este y otros indicadores. El sector tradicionalista es el que conserva la estabilidad de la religiosidad comunitaria y se mantiene mayoritario y equilibrado en ambos casos.

Al analizar estos datos por comunidad, se descubren aún más especificidades (véase los cuadros 4a y 4b). En ambos casos el sector más religioso aparece en la Comunidad Maguén David, mientras que en el renglón de los observantes y muy observantes la Comunidad Sefaradí, Bet El y Bet Israel, son las que presentan un menor índice de religiosidad. La confusión en los indicadores de conservador y tradicionalista en 1991 provoca que las respuestas se dividan en estos dos rubros y el índice de los tradicionalistas sea más bajo que en el 2000. El término conservador (1991) no corresponde al término observante (2000).

*Cuadro 4a. Religiosidad (%)*

	<i>Total</i>	<i>Ashkenazi</i>	<i>Bet El Bet Israel</i>	<i>Maguén David</i>	<i>Monte Sináí</i>	<i>Sefaradí</i>	<i>CDI sólo</i>	<i>No afiliados</i>
<i>Ortodoxo</i>	7	6	3	18	6	–	7	3
<i>Conservador</i>	22	19	19	34	33	15	16	12
<i>Tradicionalista</i>	56	56	54	45	56	71	59	18
<i>Reformista</i>	3	6	5	1	1	2	3	3
<i>No religioso</i>	11	11	18	2	2	11	14	62
<i>Otra religión</i>	2	1	1	–	–	1	1	3

**Fuente:** *Estudio sociodemográfico de la población judía en México, 1991.*

*Cuadro 4b. Religiosidad (%)*

	<i>Comunidad Ashkenazi</i>	<i>Bet El</i>	<i>Bet Israel</i>	<i>CDI solo</i>	<i>Maguén David</i>	<i>Monte Sinai</i>	<i>Comunidad Sefaradí</i>
Muy observante	1	2	0	0	9	4	2
Observante	5	3	4	0	8	8	3
Tradicionalista	77	86	92	68	66	82	83
Poco Observante	15	6	4	29	15	6	4
Secular	1	3	0	0	1	0	8
Ateo	1	0	0	3	1	0	0

**Fuente:** Comunidad Judía de México, *Estudio sociodemográfico*, 2000.

El índice más alto de no religiosos lo encontramos en 1991 en el sector de los no afiliados, lo que no sorprende si consideramos que su alejamiento de la comunidad debilita sus prácticas religiosas. Llama la atención la diferencia de datos entre 1991 y 2000 en el caso del CDI, por el alto índice de ortodoxos y conservadores en 1991, en relación con los muy observantes y observantes de la encuesta de 2000, aunque esto puede deberse de nuevo a la confusión en los términos elegidos.

En los datos conceptualmente más adecuados, que corresponden a la medición de la religiosidad del 2000, es interesante el análisis sobre la conformación religiosa de cada comunidad. En la Comunidad Ashkenazí, al igual que en los demás sectores, hay una mayoría tradicionalista (77 %), aunque al considerar a quienes tienden a la religiosidad (6 % sumados) son un menor porcentaje que quienes tienden al secularismo (17 % sumados), lo que marca una tendencia dominante hacia la modernidad. El caso de Bet El es similar: el sector tradicionalista aumenta (86%) y hay un mayor número de familias seculares (9 % sumadas) que observantes (5 % sumadas);

por tener un origen común ambas comunidades presentan rasgos religiosos parecidos a pesar de que una es de rito ortodoxo y la otra conservador. Por su parte, los miembros de Bet Israel se definen a sí mismos en un 92 por ciento como tradicionalistas y sólo en un cuatro por ciento como observantes y cuatro por ciento como poco observantes. En esta comunidad encontramos la homogeneidad más fuerte entre los sectores comunitarios. En el CDI es notable la ausencia de socios muy observantes y observantes, mientras que el sector poco observante se dispara en relación con otras comunidades (29%). El CDI presenta uno de los índices más bajos de tradicionalistas (68%), lo que podría deberse a que las familias consideradas no tienen otra filiación comunitaria y es en estas últimas donde se ofrecen los servicios religiosos.

El caso de Maguén David presenta una población que se encuentra en un proceso de polarización religiosa. El sector tradicionalista es el más reducido si lo comparamos con el de otros sectores comunitarios (66 %); no obstante, el rubro de muy observantes y observantes es el más numeroso (17 % sumados). Lo interesante es que así como hay una tendencia al aumento de la religiosidad, en el sector de los poco observantes y seculares, el índice es de la misma magnitud (17 % sumados). Esto nos muestra que puede haber una creciente tensión en la forma de vida de las familias de Maguén David según sus prácticas religiosas, lo que ya se evidencia en la toma de decisiones de la directiva de esa comunidad en cuanto a la conservación del equilibrio de ambos polos.

La Alianza Monte Sinaí presenta un perfil que oscila entre el tradicionalismo y la observancia. Se trata de una comunidad muy homogénea con un índice de tradicionalistas de 82 por ciento, aunque del lado de los muy observantes y observantes hay más familias (12 %) que del lado de los poco observantes (6 %) y prácticamente ninguno se define como secular y ateo. A pesar de este diagnóstico, la directiva de Monte Sinaí ha hecho un gran esfuerzo por mantener una religiosidad abierta y moderna con un tipo de ritual ortodoxo al estilo oriental de los damasquinos y libaneses. Finalmente, la Unión Sefara-

dí también se muestra equilibrada y sin problemas de confrontación religiosa. Tiene 83 por ciento de tradicionalistas, cinco por ciento de observantes y muy observantes y 12 por ciento de poco observantes y seculares. Aunque los socios religiosos han aumentado en relación con la encuesta de 1991, la tendencia dominante sigue siendo hacia la vida moderna. En síntesis, lo que se observa en los cuadros anteriores, comparando los datos de 1991 y 2000, es la presencia de una mayor diversidad religiosa y ritual, que incluye posiciones ortodoxas y conservadoras, y un incremento en procesos de secularización por un lado, así como de mayor religiosidad por el otro.

En los estudios sociodemográficos se elaboraron preguntas sobre la frecuencia con que las familias judías de los distintos sectores comunitarios realizan prácticas rituales relacionadas con el judaísmo. La presentación de las respuestas estará dividida en cuatro rubros: celebraciones del ciclo de vida judía en el transcurso de la vida de un individuo, fiestas religiosas del calendario hebreo, fiestas cívicas judías relacionadas con el Estado de Israel, y fiestas no judías. La observancia de las prácticas religiosas judías revela importantes diferencias en cuanto al grado de tradicionalismo, observancia y secularismo que caracteriza a la comunidad en su conjunto y a cada sector comunitario en particular.

Al analizar las prácticas rituales relacionadas con el ciclo de vida judío –Brit Milá (circuncisión), ceremonia donde se da el nombre a la niña, Pidión Haben (ceremonia realizada a los 30 días de nacido de un varón primogénito), Bar Mitzvá (a los 13 años de los varones), Bat Mitzvá (a los 12 años de las niñas), boda y defunción–, las prácticas más intensas se encuentran en el momento del nacimiento y en el de la muerte. Las personas quieren nacer y morir como judíos aunque en su vida no cumplan con las celebraciones en momentos significativos como el Bar/Bat Mitzvá y la boda. La forma en que los estudios aludidos presentan los datos relacionados con este aspecto es distinta. El estudio sociodemográfico de 1991 lo trata en términos de indicadores de identidad judía y elabora parámetros comparativos entre las modalidades y frecuencias de participación en algunos as-

pectos de la vida y de las prácticas judías entre diversas generaciones: los entrevistados, sus respectivos padres y sus hijos, como se muestra en el cuadro 5. Respecto a la circuncisión, se observa que es una práctica casi universal para el total de los hombres adultos (96 %), así como para sus hijos (97 %). La única excepción a esta norma generalizada se encuentra entre los no afiliados, donde más de 25 por ciento exentó de esta práctica a sus hijos varones, lo cual puede ser consecuencia en gran medida de la mayor prevalencia de matrimonios mixtos en este grupo.

El ritual del Bar/Bat Mitzvá se practica con mayor frecuencia en la generación de los hijos en comparación con la de sus padres: 76 por ciento y 48 por ciento, respectivamente. Estas diferencias obedecen posiblemente a que en el caso de las hijas, dicha ceremonia se ha institucionalizado recientemente en la vida judía, hace no más de 30 años, situación que también caracteriza a otras comunidades judías en la diáspora. Ante la pregunta de si estas nuevas prácticas religiosas son un reflejo de una re-ritualización o de un resurgimiento de la religiosidad, podríamos decir que, en el caso del Bat-Mitzvá, son transformaciones en el seno del judaísmo que intentan darle a la mujer un espacio simbólico en los ritos de pasaje, de la niñez a la juventud. Son prácticas que no tienen precedentes en la tradición religiosa judía, por lo tanto no se trata de una re-ritualización o un resurgimiento religioso, sino de una innovación que permite incorporar los momentos significativos del ciclo de vida femenino en el contexto de la religión. En el Bat-Mitzvá, al mismo tiempo que se reafirman las tradiciones religiosas, se canalizan las inquietudes de las mujeres respecto a su participación socio-religiosa en el seno de la comunidad.

En relación con la intensidad de las prácticas vinculadas con la identidad judía entre generaciones, las diferencias pueden ser evaluadas a través de las declaraciones subjetivas de los entrevistados sobre sí mismos, sobre sus padres y sobre sus hijos. En los renglones relacionados con las prácticas religiosas del cuadro 5, los entrevistados señalaron que éstas son ligeramente menores en comparación con la de sus padres y mucho menos intensas que las correspondientes a sus

Cuadro 5. Comparaciones entre generaciones (%)

	Total	Askenazí	Bet El Bet Israel	Maguén David	Monte Sinaí	Sefaradí	CDI sólo	No afiliados
Circuncisión con ritual judío								
Entrevistados	95.6	97.4	91.8	94.1	94.9	98.6	84.6	100
Hijos	97.2	97.0	95.9	100	100	98.4	96.8	73.5
Bar o Bat Mitzvá								
Entrevistados	48.4	52.2	54.1	40.6	48.5	52.8	43.4	29.4
Hijos	76.3	74.3	82.4	78.2	69.3	86.2	78.7	41.2
Práctica religiosa								
Entrevistados más	27.6	24.6	28.4	34.6	27.6	30.9	26.7	17.6
Padres más	29.7	38.1	33.8	22.6	22.7	26.8	26.2	38.2
Práctica religiosa								
Entrevistados más	10.6	12.3	9.5	7.5	5.5	12.2	10.4	29.4
Hijos más	24.2	22.8	27.0	26.3	22.7	30.9	24.4	8.8

Fuente: Estudio sociodemográfico de la población judía en México, 1991.



hijos, lo que muestra un proceso de intensificación de las prácticas religiosas en la última generación. Este hecho adquiere mayor relevancia en las comunidades Sefaradí, Maguén David y Monte Sinaí. Por el contrario, los no afiliados se caracterizan por la disminución continua de dichas prácticas. Ésta es una muestra más de la tendencia al particularismo en ciertos sectores de la comunidad, lo que conlleva a un aumento en la religiosidad y en la participación comunitaria. Esta transformación no se ha dado sin conflicto, pues la observancia de preceptos religiosos altera las modalidades de relación familiar, mismas que se subordinan a las reglas de la ortodoxia. El hecho de que los jóvenes se interesen por participar de manera más frecuente en los ritos religiosos y en las instituciones comunitarias es un indicador del fortalecimiento de la identidad judía. Esto coloca a la comunidad judía mexicana como una excepción a la regla en el contexto de la diáspora mundial judía contemporánea preocupada más por la asimilación que por el excesivo énfasis en la identidad. Por ello, los datos de la encuesta de 1991 conducen a interpretaciones que ponen de manifiesto la originalidad y estabilidad del modelo comunitario judío que se ha desarrollado en México.

En el caso del estudio sociodemográfico realizado en el 2000, las tendencias religiosas detectadas en 1991 se reafirman. A diferencia del anterior, en el cuestionario de 2000 se pregunta sobre la importancia que le otorga el entrevistado a las ceremonias del ciclo de vida; sin compararlo con las generaciones anteriores y posteriores, escoge su respuesta entre los siguientes indicadores: mucho, algo, poco, nada. En el cuadro 6 se presentan las respuestas tomando en cuenta los resultados del indicador “mucho” en cada celebración y lo describimos por comunidad.

Antes de analizar los datos del cuadro 6, es importante mencionar que en las preguntas relacionadas con el ritual religioso del ciclo de vida y con las fiestas cívicas judías hay una tendencia en los entrevistados a exagerar su identidad judía para dar una imagen de activa participación y pertenencia a la colectividad. Esto provoca muchas veces que las cifras sean mayores de lo que se manifiesta en la reali-

*Cuadro 6.* Celebraciones del ciclo de vida  
(% que contestó “mucho”)

	<i>Ashkenazí</i>	<i>Bet El</i>	<i>Bet Israel</i>	<i>CDI sólo</i>	<i>Maguén David</i>	<i>Monte Sinái</i>	<i>Sefaradí</i>
<i>Brit Milá</i>	74.8	84.3	92.3	20.6	57.4	88.9	99.1
Nombre a la hija	74.8	87.8	92.3	20.6	51.9	83.6	98.3
Pidion Haben	60.4	89.8	92.3	17.6	49.6	77.3	99.1
Bar Mitzvá	81.3	89.8	92.3	23.5	57	81.3	99.1
Bar Mitvá	43.8	75.9	96.1	20.6	54.4	65.8	99.1
Boda	80.7	88.8	96.1	14.7	53.9	88	97.4
Funeral	85	87.8	96.1	20.6	57.8	88	97.4

**Fuente:** Comunidad Judía de México, *Estudio sociodemográfico*, 2000.

dad, pues el entrevistado responde lo que debería ser y no lo que es. En el cuadro 6 destacan varios puntos: las ceremonias del ciclo de vida son las más tradicionales del judaísmo, las que afirman con mayor énfasis su tradicionalismo son Bet Israel y la Comunidad Sefaradí, seguidos por Monte Sinái, Bet El y la Comunidad Ashkenazí. El CDI registra el índice más bajo en cuanto a la importancia otorgada a los ritos religiosos del ciclo de vida, lo que no es de extrañar si tomamos en cuenta que se trata de familias no afiliadas a instituciones comunitarias que otorgan dichos servicios religiosos.

Los datos referentes a las fiestas religiosas del calendario hebreo también reflejan rasgos del tradicionalismo, puesto que una de las maneras de afirmar la pertenencia comunitaria es participando sobre todo en las fiesta mayores (Rosh Hashaná y Yom Kipur), así como en la celebración del Seder (cena) de Pesaj (Pascua). Tanto en la encuesta de 1991 como en la de 2000 se preguntó con qué frecuencia

se cumple con determinadas prácticas religiosas. Los datos que se presentan en los cuadros siguientes corresponden a las respuestas “sí, regularmente” (1991) y “siempre” (2000).

*Cuadro 7a. Celebración de fiestas del calendario hebreo (%)*

	<i>Ashkenazi</i>	<i>Bet El Bet Israel</i>	<i>Maguén David</i>	<i>Monte Sinái</i>	<i>Sefaradi</i>	<i>CDI sólo</i>	<i>No afiliados</i>
Seder de Pesaj	92.9	90.5	99.2	98.8	89.4	91.9	58.8
Fiestas Mayores	86.2	93.2	98.5	98.2	87.8	85.1	44.1
Ayuno en Yom Kipur	85.8	89.2	100.	98.2	87.8	88.2	41.2
Velas en Januká	63.4	63.5	91	87.1	63.4	69.7	32.4
Sucot	23.9	16.2	51.9	44.8	11.4	36.7	20.6

**Fuente:** *Estudio sociodemográfico de la población judía en México, 1991.*

*Cuadro 7b. Celebración de fiestas del calendario hebreo (%)*

	<i>Ashkenazi</i>	<i>Bet El</i>	<i>Bet Israel</i>	<i>CDI sólo</i>	<i>Maguén David</i>	<i>Monte Sinái</i>	<i>Sefaradi</i>
Seder de Pesaj	88.7	64.6	63.6	30.7	79.4	95.3	59.8
Fiestas Mayores	83.9	81.5	80.7	17.6	58.6	91.1	86.1
Ayuno en Yom Kipur	91.9	81.3	84.6	85.3	86.9	92.7	83.6
Velas en Januká	52.7	59.3	50	14.7	49.2	74.7	77.4
Sucot	37.6	26.8	11.5	17.6	37.6	55.1	27.8

**Fuente:** Comunidad Judía de México, *Estudio sociodemográfico, 2000.*

Como se puede ver, en 1991, la práctica más difundida era el Seder de Pesaj (pascua judía) que por lo general se celebra en el ámbito familiar, lo que muestra la importancia de la familia en la recreación de estas prácticas, aunque también las instituciones comunitarias realizan este tipo de actividades religiosas. No obstante, en el 2000, aunque el Seder de Pesaj sigue siendo el más importante, las fiestas mayores toman relevancia al mismo nivel. Así, las dos fechas en que se refrenda el tradicionalismo y la religiosidad de la mayoría de la comunidad es en Rosh Hashaná, Yom Kipur y Pesaj. La abstinencia del día del Perdón o Yom Kipur es muy alta también, lo que muestra el apego a las tradiciones propias del ritual judío. La práctica de prender velas en Januká es menos frecuente y si comparamos las cifras de 1991 con las de 2000 ha tendido a disminuir. En cuanto a Sucot, sólo una tercera parte en promedio de la comunidad la celebra, incluyendo a los tradicionalistas, los observantes y los muy observantes. Es notable que mientras en 1991 Maguén David tenía las cifras más altas en la celebración de estas fiestas, en el 2000 hayan descendido significativamente y sea Monte Sináí la que muestra los índices más elevados de prácticas religiosas. Los datos no son consistentes con los anteriores y provocan el siguiente cuestionamiento: o la polarización de los sectores más religiosos y menos religiosos en Maguén David se ha profundizado notablemente en nueve años, o los datos de la muestra de 2000 son incorrectos.

La observancia religiosa más intensa puede medirse con más detalle en las prácticas cotidianas como la asistencia diaria a los lugares de rezo, la observancia del Shabat (sábado), el cuidado del kashrut (dieta ritual) y la práctica de ayunos durante el año. En los siguientes cuadros se comparan estos elementos según las encuestas de 1991 y 2000. En el caso de la encuesta de 2000 se incluyó al porcentaje de personas que contestaron “siempre” cumplir con la práctica religiosa en cuestión, la escala utilizada fue: siempre, algunas veces, pocas veces, nunca. Las personas que siguen estos preceptos por lo general se definen como observantes y muy observantes.

*Cuadro 8a. Observancia religiosa cotidiana (%)*

	<i>Ashkenazi</i>	<i>Bet El Bet Israel</i>	<i>Maguén David</i>	<i>Monte Sinai</i>	<i>Sefaradí</i>	<i>CDI sólo</i>	<i>No afiliados</i>
Asistencia diaria a lugares de rezo	1.9	2.7	9.0	8.6	2.4	5.0	–
Observancia del Shabat	6.3	8.1	32.3	14.1	1.6	14.5	5.9
Guardar kosher	8.2	2.7	50.4	34.4	3.3	24.9	8.8

**Fuente:** *Estudio sociodemográfico de la población judía en México, 1991.*

*Cuadro 8b. Observancia religiosa cotidiana (% que contestó “siempre”)*

	<i>Ashkenazi</i>	<i>Bet El</i>	<i>Bet Israel</i>	<i>CDI sólo</i>	<i>Maguén David</i>	<i>Monte Sinai</i>	<i>Sefaradí</i>
Asistencia diaria a lugares de rezo	3.7	6.4	7.7	8.8	21.4	18	9.6
Observancia del Shabat	26.7	33.3	11.5	14.7	31.5	46.9	16.8
Guardar kosher	–	–	–	–	–	–	–
Ayuno de Guedalia	14.6	5.6	3.8	20.6	25.9	27.8	2.6
Ayuno del 10 de Tevet	13.6	9.3	7.7	41.2	35.5	25.2	8.8
Ayuno de Esther	12.5	6.5	3.8	41.2	50.4	26.9	24.8
Ayuno de Tamuz	18.9	1.8	7.7	47.0	49.6	23.3	7.0
Ayuno de Tishá Beav	8.1	2.8	3.8	29.4	48.0	22.3	0.8

**Fuente:** Comunidad Judía de México, *Estudio sociodemográfico, 2000.*

En cuanto a la asistencia diaria a la sinagoga, estos datos confirman que las comunidades que realizan esta práctica con mayor intensidad son Maguén David en primer lugar y Monte Sinaí en segundo. La observancia del Shabat sin embargo muestra cifras diferentes en 1991 y 2000. En la primera encuesta es Maguén David donde aparece el índice más alto con 32.3 por ciento, Monte Sinaí con 14.1 por ciento y Bet El y Bet Israel con 8.1 por ciento, mientras que en la segunda está Monte Sinaí con 46.9 por ciento, Bet El con 33.3 por ciento y Maguén David en tercero con 31.5. por ciento. Estas cifras provocan dudas sobre la veracidad de estos datos pues en la realidad no se observa un cambio tan radical en tan poco tiempo en la religiosidad de las comunidades. Sobre todo en el caso de Bet El y Bet Israel el aumento es desmedido y en el caso de Maguén David la reducción no se ajusta con lo observado en otros indicadores externos, como lo es el aumento importante de la matrícula de los colegios religiosos en los noventa.

La observancia del kashrut en 1991 también denota un mayor apego a las normas religiosas en las comunidades Maguén David (50.4 %) y Monte Sinaí (34.4 %), este indicador no se mide en la encuesta de 2000. Sin embargo en este último estudio sí se incluye el cuidado de ayunos especificados en el calendario hebreo que cumplen los religiosos y no así los tradicionalistas, de ahí que sean significativas las respuestas: las cifras del CDI son exageradamente altas (entre 20 y 47 % tomando en cuenta todos los ayunos) considerando que a las familias que sólo están inscritas en el CDI y no a otras instituciones comunitarias que sí otorgan servicios religiosos, les es menos accesible practicar ritos. Maguén David es la que aparece como el sector comunitario con los mayores números, sumando las cifras de los ayunos, lo que confirma los acercamientos empíricos en otros ámbitos pero contradice los resultados de la observancia del Shabat que analizábamos antes. Por su parte, Bet El y Bet Israel presentan los niveles más bajos en la práctica de los ayunos, lo que contradice también los datos de la observancia de Shabat de la misma encuesta de 2000. En general, las cifras dadas en esta parte de la

encuesta resultan muy superiores a la realidad. Si consideramos que este tipo de prácticas son propias de los observantes y muy observantes, en el caso de Maguén David, según veíamos en el cuadro 4b, el 17 por ciento pertenece a esta categoría, así que considerar que casi 50 por ciento guarda estos ayunos es exagerado, y lo mismo sucede con otros sectores comunitarios, lo que nos hace ver que son datos poco fidedignos.

El tercer grupo de datos a analizar son los referentes a las fiestas cívicas judías que incluye el recuerdo de Yom Haatzmaut (Día de la Independencia del Estado de Israel), Yom Hashoa (Día del recuerdo a los muertos en el Holocausto) y Yom Hazikaron (Día de conmemoración a los soldados judíos muertos en todos los tiempos). Estos datos se relacionan con el grado de involucramiento de los entrevistados con la historia judía contemporánea y con el Estado de Israel. Manifiestan la fuerza de la identidad sionista de los judíos en México y la participación activa en el devenir del judaísmo contemporáneo. Por lo general estas fechas no son tomadas en cuenta por los sectores más observantes que mantienen una posición antisionista, antimoderna y contraculturacionista.

En el caso de Yom Haatzmaut, que es la única que podemos comparar, en 1991 las dos comunidades con el índice más alto de participación en estas ceremonias de recordación son la Comunidad Ashkenazí (39.6 %) y el CDI (26.2 %), cifras que corresponden a las comunidades con un perfil moderno, sionista y secular. Las de-

*Cuadro 9a. Fiestas cívicas judías (%)*

	<i>Ashkenazí</i>	<i>Bet El Bet Israel</i>	<i>Maguén David</i>	<i>Monte Sinai</i>	<i>Sefaradí</i>	<i>CDI sólo</i>	<i>No afiliados</i>
Yom Haatzmaut	39.6	20.3	23.3	19.0	17.9	26.2	14.7

**Fuente:** *Estudio sociodemográfico de la población judía en México, 1991.*

*Cuadro 9b. Fiestas cívicas judías (%)*

	<i>Ashkenazí</i>	<i>Bet El</i>	<i>Bet Israel</i>	<i>CDI sólo</i>	<i>Maguén David</i>	<i>Monte Sinai</i>	<i>Sefaradí</i>
Yom Haatzmaut	15.3	2.9	0	14.7	20.5	35.0	3.2
Yom Hazikaron	15.3	4.9	0	8.8	21.3	33.0	3.2
Yom Hashoa	21.1	4.9	0	8.8	22.0	34.80	2.1

**Fuente:** Comunidad Judía de México, *Estudio sociodemográfico*, 2000.

más comunidades oscilan entre 17 y 23 por ciento de participación. Sólo los no afiliados presentan índices más bajos. En la encuesta del 2000, es Monte Sinai la que aparece con las cifras más altas en las tres festividades, lo que resulta significativo pues su identidad judía no sólo se define en términos de prácticas religiosas, como veíamos antes, sino también en su compromiso con Israel y la historia judía moderna. En segundo lugar aparece Maguén David con cifras incluso más altas que las de la Comunidad Ashkenazí, lo que contrasta con las manifestaciones religiosas más ortodoxas confirmando la teoría de la polarización comunitaria antes tratada. Los números porcentuales más bajos están en Bet El y la Comunidad Sefaradí, lo que llama la atención por el perfil moderno de los miembros de estas comunidades y por el decrecimiento en su compromiso con el judaísmo actual si lo comparamos con las cifras de 1991. La falta de coincidencia en los datos de una y otra encuesta nos hacen dudar de la veracidad de las respuestas o de la codificación de los datos, pues las cifras sobre los índices de participación en este tipo de actos son demasiado altas relación con la verificación empírica. Los datos de la primera encuesta, la de 1991, son más consistentes al compararlos con los de 2000.

Finalmente, el estudio sociodemográfico de 1991 incluye un rubro referente a las fiestas no judías, que contempla celebraciones cívicas y costumbres tradicionales católicas mexicanas, que resulta especialmente significativo en el sector de los no afiliados y en las



comunidades donde se aceptan las conversiones y se incorporan no judíos a la colectividad. Como era de esperarse, el índice más alto en todas las categorías es el de los no afiliados, sin embargo, es interesante notar que la fiesta de Año Nuevo es muy celebrada en todos los sectores comunitarios. Más que una fecha religiosa católica se considera como un evento secular que marca un cambio en el calendario gregoriano común, universalmente aceptado. No obstante, el índice más bajo está en Maguén David con 61.7 por ciento. Los ultra-ortodoxos tienden a minimizar este tipo de festividades por considerarlas ajenas al calendario hebreo, para ellos el año nuevo es Rosh Hashaná y no el 31 de diciembre. En cuanto a las fiestas cívicas, la participación es relativamente baja considerando la influencia de gran cantidad de costumbres y rasgos culturales del entorno mexicano en la vida comunitaria.

Las fiestas propias del catolicismo como la Cena de Navidad, el Árbol de Navidad, las Posadas y el Día de Muertos presentan cifras bajísimas, siendo la Cena de Navidad la que más se practica en la Comunidad Sefaradí (10.6%), en Bet El y Bet Israel (9.5%), el CDI

*Cuadro 10. Fiestas no judías (%)*

	<i>Ashkenazi</i>	<i>Bet El Bet Israel</i>	<i>Maguén David</i>	<i>Monte Sinái</i>	<i>Sefaradí</i>	<i>CDI sólo</i>	<i>No afiliados</i>
Año Nuevo	66.4	77.0	61.7	70.6	79.7	71.5	79.4
Fiestas Nacionales	17.9	13.5	9.0	11.0	13.8	15.8	26.5
Cena Navidad	3.7	9.5	0.8	1.8	10.6	7.2	47.1
Árbol Navidad	0.4	1.4	0.8	0.6	0.6	2.3	32.4
Posadas	3.0	5.4	–	1.2	3.3	4.1	23.5
Día de Muertos	2.2	2.7	1.5	2.5	0.8	3.2	11.8

**Fuente:** *Estudio sociodemográfico de la población judía en México, 1991.*

(7.2%) y la Comunidad Ashkenazí (6.4%). Todas ellas comunidades que aceptan la conversión de no judíos al judaísmo.

De las cifras aquí presentadas, se percibe que a pesar de la incongruencia de los datos en algunos rubros, la Comunidad Maguén David presenta el mayor índice de religiosidad en el conjunto de la comunidad judía seguido por Monte Sinaí. No obstante, a diferencia de la segunda, que mantiene cierta homogeneidad en el perfil de la religiosidad de sus miembros, en la primera el panorama aparece conflictivo pues el sector tradicionalista se está viendo disminuido y la población se está polarizando cada vez más entre los observantes y muy observantes, por un lado, y los poco observantes y seculares, por otro. Este fenómeno se antoja conflictivo y puede incluso devenir en el futuro en la separación de este grupo según el grado de religiosidad de sus miembros. La Comunidad Sefaradí en los últimos nueve años ha logrado recuperar manifestaciones de su religiosidad y tradicionalismo afirmando su tendencia hacia el particularismo, sobre todo considerando que es la colectividad con mayor índice de matrimonios mixtos. Bet El, Bet Israel y la Comunidad Ashkenazí mantienen su estabilidad en el sector tradicionalista aunque su tendencia es más bien hacia la poca religiosidad y al secularismo, lo que les sigue confiriendo el perfil comunitario más moderno.

## *Conclusiones*

En general, la comunidad judía de México muestra una notable cohesión y las instituciones colectivas, religiosas, educativas, juveniles, femeniles, sociales, sionistas, culturales, etc. han sido altamente eficientes en la preservación de los vínculos comunitarios y la participación activa de sus miembros en su seno. La religión, en su versión tradicionalista, ha sido uno de los factores que han identificado y delimitado las fronteras culturales del grupo, como lo muestran las cifras analizadas. Las tendencias hacia mayor religiosidad no son generalizadas aunque sí han aparecido como un fenómeno nuevo en

el paisaje comunitario de los judeo-mexicanos. Así, dimensionando los movimientos religiosos recientes en el judaísmo mexicano a partir de los datos anteriores, se puede decir que se trata de un fenómeno localizado en una sola comunidad y que, los de otras comunidades que se sienten atraídos por ellos, se vinculan a sus grupos, con o sin el aval de la directiva comunitaria de Maguén David. Dichos movimientos religiosos no alteran la estabilidad de la religiosidad de la comunidad en su conjunto, aunque sí llama la atención que en el contexto colectivo aparezcan manifestaciones similares a las de la ultra-ortodoxia israelí y a los de los nuevos movimientos religiosos místicos en Estados Unidos e Israel.

### *Bibliografía*

- Alducín y Asociados, 2000, *Estudio sociodemográfico de la comunidad judía en México*, México, Comité Central de la Comunidad Judía de México, Inédito.
- Attie Sutton, Bella *et al.*, 2005, *Estudio histórico demográfico de la migración judía a México, 1900-1950*, CD, México, Tribuna Israelita, AGN.
- Ava Weiner, Hollace, 2006, *Jewish Stars in Texas. Rabbis and Their Work*, 3a. edición, Texas, Texas A&M University Press.
- Beyer, Meter, 1994, *Religion and Globalization*, Wiltshire, Sage Publications.
- Bokser-Liwerant, Judit (dir.), 1992, *Imágenes de un encuentro: La presencia judía en México durante la primera mitad del siglo XX*, México, UNAM Tribuna Israelita Comité Central Israelita de México/Multibanco Mercantil Probusa.
- Dabbah A., Isaac, 1982, *Esperanza y realidad: Raíces de la Comunidad Judía de Alepo en México*, México, Libros de México.
- Della Pergola, Sergio y Lerner, Susana, 1995, *La población judía en México: Perfil demográfico, social y cultural*, México, Instituto Abraham Harman de Judaísmo Contemporáneo de la Universi-

- dad Hebrea de Jerusalén/Centro de Estudios Demográficos y de Desarrollo Urbano de El Colegio de México/Asociación Mexicana de Amigos de la Universidad Hebrea de Jerusalén.
- Finkelman de Sommer, Maty, 1993, “Instruye a tus hijos”, en la colección: Alicia Gojman de Backal, *Generaciones Judías en México, La Kehilá Ashkenazí (1922-1992)*, t. V, México, Comunidad Ashkenazí de México.
- Gleizer Salzman, Daniela, 2000, *México frente a la inmigración de refugiados judíos, 1934-1940*, México, Conaculta/INAH/Fundación Cultural Eduardo Cohen.
- Gojman de Backal, Alicia, 2000, *Camisas, escudos y desfiles militares. Los Dorados y el antisemitismo en México (1934-1940)*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Hamui Halabe, Liz, 2000, “La religión como recurso cultural en la era de la globalización”, en Liz Hamui Halabe (comp.), *Efectos sociales de la globalización*, México, Noriega Editores.
- Hamui Halabe, Liz, 2005, *Transformaciones en la religiosidad de los judíos en México. Tradición, ortodoxia y fundamentalismo en la modernidad tardía*, México, Noriega Limusa Editores.
- Hamui Halabe, Liz, 2007, “Judaísmo”, en René de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga (coords.), *Atlas de la diversidad religiosa en México, 1950-2001*, México, CIESAS Occidente.
- Heilman, Samuel y Friedman Menachem, 1994, “Religious Fundamentalism and Religious Jews: The Case of the Haredim”, en Martin E. Marty y R. Scott Appleby (eds.), *Fundamentalism Observed*, The Fundamentalism Project, vol. 1, Chicago, The University of Chicago Press.
- Mardones, José María (dir.), 1999, *Diez palabras clave sobre fundamentalismos*, Navarra, Verbo Divino.
- Seligson, Silvia, 1973, *Los judíos en México. Un estudio preliminar*, tesis, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Sharot, Stephen, 1996, “Traditional, Modern or Postmodern? Recent Religious Developments among Jews in Israel”, en Kieran

Flanagan y Peter C. Jupp (eds.), *Postmodernity, Sociology and Religion*, Londres, Macmillan Press Ltd..

Sourasky, León, 1965, *Historia de la Comunidad Israelita de México, 1917-1942*, México, Imprenta Moderna Pintel.

Zárate, Guadalupe, 1986, *México y la diáspora judía*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.



# Discurso hegemónico y normatividades: El matrimonio y la familia entre los Testigos de Jehová

*Antonio Higuera Bonfil*

## *Introducción*

Este trabajo presenta parte del discurso hegemónico que la organización central de los testigos de Jehová, conocida como Watchtower Bible and Tract Society (WTBTS), tiene sobre el matrimonio y la familia. La principal fuente utilizada es el discurso impreso que esta institución ofrece en la obra *El secreto de la felicidad familiar*, editada en español en 1996, pero incluye otras de sus publicaciones y material etnográfico obtenido en entrevistas formales con un interlocutor que en Quintana Roo tiene varios privilegios de servicio en una congregación local y en la estructura de la organización central; el ámbito geográfico considerado en la investigación es el sur quintanarroense, pero el discurso institucional se juzga válido para cualquier testigo de Jehová (TJ).

El universo de estudio es una minoría religiosa que opera desde la segunda década del siglo xx en México, un país mayoritariamente católico. El contexto socio-histórico de la investigación refiere a una comunidad religiosa que en el orbe cuenta con más de seis millones de asociados en 236 países, pero cuyo origen se remonta a los Estados Unidos de la segunda mitad del siglo xix, cuando Charles T. Russell organizara un pequeño grupo de creyentes llamados Estudiantes Internacionales de la Biblia (EIB).

Fue en 1870 que tal grupo se conformara para estudiar la Biblia y predicar públicamente sus interpretaciones y conclusiones (Henschel,

1993). En 1881 Russell crearía una organización con la finalidad de coordinar las actividades de los EIB, comenzando a realizar actividades que caracterizan a estos fieles hasta la actualidad: proselitismo religioso mediante una agresiva predicación pública, edición de publicaciones –tanto revistas como libros–, reuniones multitudinarias y ataque frontal a cualquier otra propuesta religiosa.

Fue al final de la segunda década del siglo xx cuando el primer grupo de testigos de Jehová contaría con un local permanente en la ciudad de México para sus reuniones (Henschel, 1995). Aunque en la década de 1920 no hubo un crecimiento importante de esta confesión religiosa en nuestro país, la Asociación Internacional de Estudiantes de la Biblia obtuvo su registro ante la Secretaría de Gobernación. De esta forma casi un centenar de predicadores/publicadores<sup>1</sup> realizaron su labor proselitista.

En la solicitud [de registro] se señaló que la Asociación buscaba alcanzar sus objetivos mediante la distribución de publicaciones y el uso de otros medios de comunicación, que presentaba discursos públicos en los que se examinaban asuntos a la luz de la Biblia y que organizaba grupos de estudio (Henschel, 1995:176).

Este punto resulta importante pues de acuerdo con el proceso de conversión que caracteriza a esta confesión religiosa, las habilidades de lecto-escritura son fundamentales para todo individuo que desea incorporarse a tal comunidad de fe. Por ello, la organización central de los TJ solicitó, y obtuvo en 1943, el registro ante la Secretaría de Relaciones Exteriores como una Asociación Civil, con fines educativos:

Al tomarse esta medida, dejamos de cantar, y nuestros lugares de reunión llegaron a ser conocidos como Salones de Estudios Culturales [...] Se evitó todo lo que pudiera dar la impresión de un ser-

<sup>1</sup> Los términos *predicador* y *publicador* son sinónimos para los testigos de Jehová.



vicio religioso [...] Si bien los Testigos de otros países comenzaron a llamar a sus grupos “congregaciones” los de México continuaron denominándolos “compañías”. La obra de casa en casa siguió efectuándose [...] pero no se utilizaba la Biblia fuera de los hogares. En vez de eso, los publicadores se aprendían textos para citarlos de memoria. También utilizaban hábilmente el libro *Asegúrense de todas las cosas*, que contiene una compilación de textos bíblicos sobre diferentes temas. Únicamente empleaban la Biblia cuando hacían revisitas y conducían estudios (llamados “culturales” en lugar de “bíblicos”) [Henschel, 1995:212 y 213].

Esta cobertura social permitió que hacia mediados del siglo pasado algo más de seis mil publicadores pudieran predicar de casa en casa. Además, la labor de coordinación se extendió en el ámbito nacional durante las siguientes décadas, alcanzando un altísimo índice de crecimiento. De acuerdo con los datos oficiales, si en 1950 hubo 6 669 predicadores en México, para el año 2000 llegarían a ser 526 913 (Casa Betel, 2006). El aumento de TJ en México no fue un caso fortuito, sino parte de una campaña de “expansión en esta parte del campo mundial” (Henschel, 1993:461).

Es en el contexto de esta expansión sin precedente que llegarían los primeros TJ al estado de Quintana Roo. Familias procedentes del Distrito Federal y de Belice fueron a radicar al sur quintanarroense, lo que significó el inicio de su actividad organizada en esta región de México. Habiendo llegado esos primeros grupos al estado hace poco más de medio siglo, llama la atención que para el año 2000 el XII Censo General de Población y Vivienda registre un total de 16 919 de estos creyentes. Como ya se mencionó, la investigación se desarrolla en el sur quintanarroense, específicamente en el municipio Othón P. Blanco, cuya población total es de 219 763 habitantes, y su jurisdicción, algo mayor a los 18 500 kms<sup>2</sup>, tiene una densidad de población de 11.7 habitantes por kilómetro cuadrado.

Se trata de un municipio eminentemente rural, que cuenta con una sola población de más de cien mil habitantes. (Chetumal, capital política del estado y centro urbano de la región, con 136 825

habitantes), cinco de entre 2 500 y 14 999 habitantes (con un total de 23 630) y 136 localidades de menos de 2 500 habitantes (59 308 en total).

En este contexto geográfico funcionan unas 50 congregaciones de TJ, ubicadas en 30 localidades diferentes. Por su importancia, en Chetumal operan casi una veintena de congregaciones; dos en Bacalar y Álvaro Obregón respectivamente y una congregación en cerca de una treintena de poblaciones.

### *Los discursos*

Partiendo del hecho de que en la investigación hay la posibilidad de contrastar al menos dos situaciones sociales de convivencia entre discursos en tanto construcción social, y de que ello permite identificar las posiciones de los interlocutores en un tejido de relaciones sociales y sus concepciones ideológicas (Aziz, 1982), en este ejercicio se busca un primer acercamiento a la consideración sobre las formas en que una institución social produce un discurso que, dependiendo del interlocutor, puede resultar hegemónico o subalterno.

Si bien una religión minoritaria como los testigos de Jehová representa una proporción muy pequeña de la población total de México, apenas 1.2 por ciento según el censo de 2000 (INEGI, 2002:133), el total reportado de 1 057 736 personas con esta confesión religiosa la posiciona en un importante lugar dentro de la diversidad religiosa en nuestro país. Por esta condición, y ante la presencia y dominación histórica de la iglesia Católica en las diversas culturas regionales de nuestro país, los TJ han enfrentado la estigmatización social, por lo que la Sociedad Watch Tower tiene un posicionamiento específico en la sociedad mexicana.

Durante años la iglesia Católica mantuvo una posición beligerante hacia sus competidoras, desacreditándolas con un discurso que aseguraba se trataba de sectas religiosas que, procedentes del extranjero,

eran extrañas a la cultura nacional y atentaban contra las costumbres establecidas y los sentimientos nacionalistas de los mexicanos. Con el tiempo, al asumir una posición pública más tolerante, tendiente al ecumenismo, las otras confesiones cristianas han sido consideradas como “los hermanos separados”, aquellos que se alejaron de la doctrina e interpretación de la iglesia Católica.

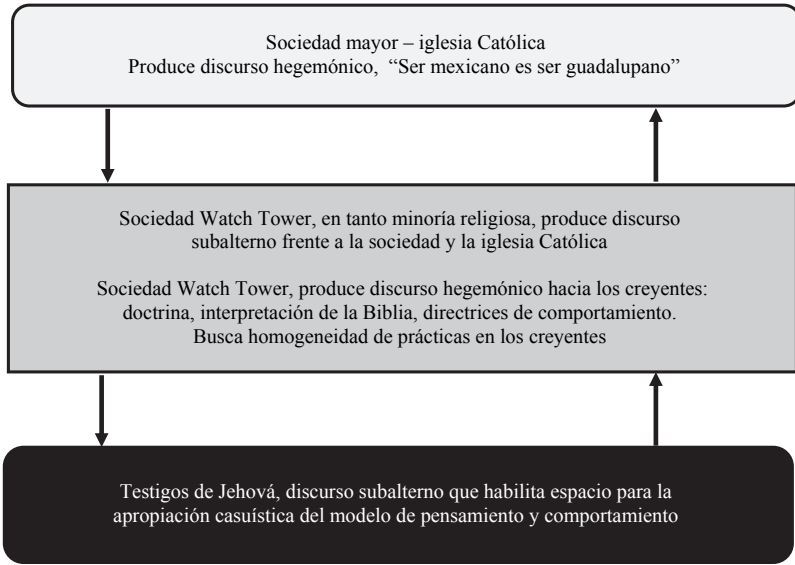
No obstante, el discurso de la iglesia Católica sigue teniendo un gran peso específico dentro de la sociedad mexicana. Así mismo, el agudo cuestionamiento formulado por la Watch Tower al catolicismo romano, su tenaz resistencia a permitir el uso de sangre en los procedimientos médicos, así como la condición de objetores de conciencia de sus creyente, que polemiza sobre los honores a los símbolos nacionales y su constante actitud de no compartir muchas prácticas culturales con el resto de la sociedad, han contribuido de forma importante a ese estigma social (Higuera, 2007).

De esta forma, en términos generales se puede decir que esta institución religiosa se encuentra en un escenario social específico, que como todo interlocutor tiene comunicación en diversos niveles y con diferentes contrapartes. Para efectos de nuestro interés de investigación la figura 1 muestra los ámbitos en que la WTBTs será considerada como productora de discursos sociales.

De esta forma, podemos decir que la sociedad en su conjunto y la iglesia Católica, como institución religiosa dominante en el país, producen discursos hegemónicos que históricamente han valido una opción para profesar una creencia en lo divino (primer nivel de la figura 1). En términos generales se puede señalar que en diferentes esferas de la vida pública y privada los ciudadanos sancionan una tradición religiosa y en muchos casos tienen reservas a nuevas propuestas, que innovan doctrinas y esquemas institucionales, prácticas tradicionales y costumbres (Hervieu-Leger, 2005).

Entre los discursos hegemónicos de este nivel inicial se caracteriza a la competencia como una opción equivocada, que está fuera de la interpretación correcta de la doctrina, que no comparte dogmas ni estructuras institucionales y busca su beneficio particular.

*Figura 1.* Relación de discursos hegemónico-subalterno-hegemónico entre sociedad-WTBTS-testigos de Jehová



Frente a esta posición, el segundo nivel de la figura 1 registra que la WTBS genera un discurso subalterno que sostiene poseer la Verdad en cuestiones religiosas. Tacha a la cristiandad en su conjunto –en especial a la iglesia Católica– de falsa y ha venido desarrollando un importante movimiento de prédica de su creencia. Dentro de esta lógica, posee la visión de que su papel es la de mostrar al público el distanciamiento que aquélla tiene respecto de los mandatos de Dios y aportar los elementos para el aprendizaje de nuevas formas de concebir la vida y de proceder ordinario (Henschel, 1993).

Aun en una abierta situación de desventaja numérica y de recursos de todo tipo, esta institución ha ganado adeptos para su causa, lo que fortalece socialmente su discurso subalterno. Entre más creyentes se incorporan a las congregaciones de los testigos de Jehová, más se va consolidando poco a poco el argumento de la WTBS, en tanto poseedora de un criterio funcional.

Pero también esta institución genera un discurso que dirigido a los creyentes adquiere una naturaleza hegemónica (segundo elemento del segundo nivel de la figura 1). Esta situación no sólo implica la validación de un cuerpo doctrinal, sino también la formulación de una trayectoria que explica por qué dentro de una tradición religiosa específica esta confesión es legítima. Paralelamente, una parte de esta legitimación se expresa en la existencia de un orden concreto al interior de las congregaciones, a la vez que en la articulación de diferentes niveles de funcionamiento de la institución religiosa (Hervieu-Leger, 2005).

De esta forma, la institución posee una estructura de toma de decisiones (es decir, de poder) que impone al fiel una visión articulada del mundo. Ésta es una visión que da sentido a los actores sociales y transfiere cohesión a las congregaciones. Los medios utilizados en esta tarea fundamental son diversos; la WTBS enfocó su atención a la producción de diversos mecanismos para alcanzar sus objetivos: publicaciones, prédica permanente, medios audiovisuales, campañas de alfabetización, grandes asambleas, reuniones fijas de la congregación y homogeneización de las actividades de los fieles, entre otros.

Adicionalmente, la existencia de prácticas rutinizadas en los servicios religiosos, que si bien no son presentadas en el discurso institucional —hegemónico—, como actos rituales, tienen un carácter cíclico, una permanente repetición de acciones y un carácter de medio de contacto con la divinidad que las postula como candidatas para conformar un conjunto ritual que da sentido a las reuniones semanales de las congregaciones y a la vida diaria de estos creyentes.

En consecuencia, los actores sociales (tercer nivel de la figura 1) reciben los efectos de una perspectiva sobre la vida mediante un discurso hegemónico, que explícitamente plantea la adopción extendida de creencias religiosas, valores y formas de comportamiento social. No se trata sólo de la manera individual de ser y de hacer cotidiano, sino de pautas de pensamiento y acción —de sentido— que por ejemplo se expresan en ideas tales como la de sostener que se debe de vivir bajo la teocracia.

La congregación cristiana fue establecida en 33 E.C., en el día festivo judío del Pentecostés. Fue organizada y gobernada teocráticamente, es decir, bajo el regir (*kratos*) de Dios (*theos*) [...] Es importante que aprendamos lo que podamos acerca de la congregación de aquel tiempo, porque el mismo patrón de organización y funcionamiento que se estableció durante el primer siglo es el que sigue hoy día la congregación cristiana de Dios, agrandada ahora porque se ha añadido a ésta la “grande muchedumbre” (Rev. 7:9, 10) [Henschel, 1989:22].

La investigación se interesa por conocer cómo los actores sociales adoptan el modelo de vida familiar propuesto por la WTBS. No sólo las condiciones de inicio pueden variar significativamente, es decir, cuando un individuo se convierte en testigo de Jehová, pues ya desde ese punto hay elementos que implican uno u otro camino a seguir.

No es lo mismo ser –en un primer ámbito individual– hombre que mujer; joven, adulto o anciano; estar en soltería o casado. También habrá algunas diferencias en el proceso de conversión: si se procede de una familia con esta u otra tradición religiosa; si se vive en una familia mixta –cuyos componentes profesen religiones distintas–; en una familia nuclear, extensa o monoparental. Si se es madre soltera, viuda o divorciada. Ser el primer miembro en convertirse es distinto a contar con algún antecedente entre los parientes más inmediatos.

Todas estas circunstancias influyen de distinta manera para que se incorpore de una u otra forma, poniendo mayor énfasis en un área u otra de la organización familiar, el modelo propuesto en el discurso hegemónico de la WTBS. ¿Los cambios familiares tienen la misma respuesta social en un poblado rural que en el medio urbano?, ¿qué peso tiene la organización familiar inicial entre campesinos, burócratas o autoempleados del sector informal en la adopción de las directrices institucionales de cambio?, ¿las culturas originales de nativos y de inmigrantes ofrecen diferentes filtros en la forma final de vivir una religiosidad estigmatizada? Éstas son sólo algunas cuestiones que pueden formar parte de la problematización del tema de estudio.

## *La concepción del matrimonio y la familia*

En el apartado anterior propusimos algunos elementos de un esquema para comprender la interacción entre sociedad, institución religiosa y creyentes, poniendo el acento en discursos hegemónicos y subalternos que se combinan en la vida ordinaria de una comunidad de fe. En esta sección se abordan directamente los temas anunciados en la introducción.

El libro *El secreto de la felicidad familiar* fue publicado en México en 1996 por la WTBS, su objetivo es difundir lo que desde la última parte del siglo XX esta institución religiosa considera el tipo de familia que debe prevalecer entre los testigos de Jehová.<sup>2</sup> Por la complejidad del tema tratado, esta obra de 191 páginas está compuesta de 16 capítulos que, *grosso modo*, abordan aspectos tales como el origen del matrimonio y la familia, los roles de género en la vida conjunta, la situación actual de la familia, la educación de los hijos, causas de divorcio, endogamia religiosa y sexualidad.

El libro expresa su objetivo con claridad, define a quién va dirigido, y sienta las bases del discurso que desarrollará:

En esta publicación lo animaremos a considerar cómo puede ayudarle la Biblia a “rectificar las cosas” cuando se enfrente a las presiones y los problemas que afligen a la familia actual.

Si se siente inclinado a descartar la posibilidad de que la Biblia pueda ayudar a las familias a ser felices, piense en lo siguiente: quien inspiró la Biblia también instituyó el matrimonio. (Génesis, 2:18-25)

[...]

Aunque la Biblia terminó de escribirse hace unos dos mil años, su consejo es ciertamente de gran actualidad. Además, se escribió para *todo* el mundo. La Biblia no es un libro americano ni occidental, Jehová “hizo de un solo hombre toda nación de hombres”, y conoce el carácter del ser humano de cualquier cultura. (Hechos,

<sup>2</sup> Este libro vino a complementar a otro, titulado *Cómo lograr la felicidad familiar*, editado por la WTBS 10 años antes.

17:26) Los principios bíblicos son útiles para todos. Si usted los sigue, también conocerá el secreto de la felicidad familiar (Henschel, 1996:10, 12).

La ideología que sostiene esta declaración asume como principio que la vida, el matrimonio y la familia son creación divina y que hay un medio seguro de conocer lo que se consideran LAS PAUTAS para hacer lo correcto. La Biblia, en tanto documento inspirado por Dios es ese medio, y el discurso asumen que su contenido es el que rige la vida del creyente, poniéndolo en sujeción definitiva a sus propósitos (Higuera, 1999).

En consecuencia, se concibe que

la familia es la institución más antigua de la Tierra, y desempeña un papel fundamental en la sociedad humana. A lo largo de la historia, la fortaleza de la sociedad ha estado en función de la fortaleza de la familia. Esta institución es el mejor marco en el que criar a los hijos para que se conviertan en adultos maduros (Henschel, 1996:5).

Esta perspectiva deja ver que no sólo se trata de una manera de entender qué es y cómo debe funcionar la familia. Al contrario, define que la formación de nuevas generaciones y la continuidad de la especie humana dependen directamente del cumplimiento de los designios divinos.

De acuerdo con la WTBTs quien no conoce la Verdad sobre el plan de Dios o se niega a ajustarse a él reside en el mundo, que de acuerdo con las Escrituras está dominado por el mal. Por esta razón, cataloga la situación actual de la familia (y de la sociedad en su conjunto) como en un estado de crisis provocado por la forma de llevar adelante la vida: los seres humanos son amadores de sí mismos, amadores del dinero, presumidos, altivos, blasfemos, desobedientes a los padres, desagradecidos, desleales, sin tener cariño natural, no dispuestos a ningún acuerdo, calumniadores, sin autodomínio, feroces, sin amor del bien, traicioneros, testarudos, hinchados de orgullo, amadores de placeres más bien que amadores de Dios (Henschel, 1996).



La crisis se manifiesta en diversos campos: el divorcio se ha generalizado, hay un aumento de nacimientos fuera de matrimonio –con un alto índice de madres solteras en los primeros años de la adolescencia– y muchas adolescentes tienen hijos de diferentes padres. En este discurso todo apunta a que “se está abandonando el concepto tradicional de familia” (Henschel, 1996:7).

## Los roles de género

Una pregunta obligada es, entonces, cuál es el estado ideal para la vida familiar. Si como ya se dijo la WTBS sostiene que el matrimonio y la familia son obra de Dios, se debe ahora comprender cuál es el rol de cada uno de sus integrantes. ¿Qué papel tienen el padre y la madre, cuáles son sus derechos y cuáles sus obligaciones?

Por principio, la acepción de los géneros es el gran escenario que rigió las relaciones entre los seres humanos. Hombres y mujeres fueron creados en momentos diferentes y tienen características y propósitos complementarios:

La Biblia nos dice que el hombre fue creado con los atributos necesarios para ser un buen cabeza de familia. Como tal, sería responsable ante Jehová del bienestar espiritual y físico de su esposa e hijos  
[...]

Dios creó a la mujer con excelentes atributos que puede utilizar para la felicidad del matrimonio [...] La mujer suele tener más compasión y sensibilidad, cualidades necesarias para cuidar a la familia e inspirar las relaciones humanas. Normalmente, a la mujer le gusta hacer de su casa un lugar agradable donde vivir  
[...]

“Que las esposas estén en sujeción a sus esposos como al Señor, porque el esposo es cabeza de su esposa como el Cristo también es cabeza de la congregación” (Efesios 5:22, 23) [...] esto significa que el hombre lleva la delantera en la familia, su esposa lo apoya lealmente y los hijos obedecen a sus padres (Henschel, 1996:31-34 y 185).

Así pues, de acuerdo con el discurso de la WTBTS, el principio de la jefatura del varón en el hogar es una de las piedras angulares de la familia. En consecuencia, la mujer no debe competir con su esposo ni intentar dominarlo; su papel es el de apoyarlo y colaborar con él. La comprensión de este principio, concluye el argumento, ayuda a entender la posición de cada uno y a tratarse con respeto y dignidad.

Dado que en esta visión la mujer fue creada por Dios como un complemento, la WTBTS sostiene que sería un error considerar que su papel se constriñe exclusivamente a la sumisión. En realidad ella ayuda a su esposo apoyando sus decisiones, agradece el que él lleve la delantera en la familia y no le critica; tal actitud debe mantenerse aun si el esposo es incrédulo. En esta situación su testimonio hacia la familia es ser modesta, amar a su esposo e hijos, dar juicio sano, ser casta y trabajadora en casa, sujetándose a su cónyuge.

Si se plantean cuestiones de conciencia, es más posible que el esposo no creyente respete la postura de su esposa si ésta la expone “con genio apacible y profundo respeto”.

Si el esposo le pide a su esposa que haga algo que Dios condena, ¿cómo debe responder ella? En tal caso debe recordar que Dios es su Gobernante principal, y seguir el ejemplo de los apóstoles cuando las autoridades les ordenaron que desobedecieran la ley de Dios. Hechos 5:29 explica: “Pedro y los otros apóstoles dijeron ‘Tenemos que obedecer a Dios como gobernante más bien que a los hombres’” (Henschel, 1996:35).

Con este esquema en mente, los cónyuges deben aceptar que la Biblia asigna al padre la responsabilidad principal de educar a sus hijos, pero la madre también desempeña un papel importante, y que el padre sigue siendo la cabeza de la familia aunque no acepte la jefatura de Cristo. Si éste objeta que la madre eduque a sus hijos en materia religiosa y no permite su asistencia a las reuniones de la congregación, la mujer puede enseñarles por vías alternas: la conversación diaria y el buen ejemplo permiten inculcar el amor a Dios, fe en su palabra y el respeto a los padres—incluido el padre incrédulo—. Si el

esposo es creyente y la esposa no, él debe asumir la responsabilidad de criar a sus hijos “en la disciplina y la regulación mental de Jehová” (Efesios, 6:4) [Henschel, 1996:34].

## Los tipos de familia y el divorcio

El discurso de la WTBS reconoce la diversidad en la conformación de la familia. Aunque recomienda un tipo específico de vínculos entre padre, madre e hijos, muchas personas que no tienen esta situación se han integrado a las congregaciones. ¿Qué consejo da cuando los cónyuges no profesan la misma creencia religiosa?

Cuando se trata de un matrimonio mixto, donde sólo uno de los cónyuges es testigo de Jehová, el discurso institucional apunta hacia la dirección ya señalada —la convivencia pacífica con el cónyuge— aunque las estrategias cambian. En México es más común al interior de esta comunidad de fe que en un hogar la mujer se convierta primero, por ello suman casi 58 por ciento del total nacional (INEGI, 2005:77).

La WTBS sostiene que “hay muchas maneras prácticas de influir en la actitud del cónyuge” (Henschel, 1996:131), así la esposa tiene la obligación de mantener la casa limpia, cuidar su apariencia personal, ser cariñosa y también agradecida con el esposo, a quien debe pagar el débito conyugal. Está obligada a reconocer la jefatura del varón y no puede utilizar como pretexto la asistencia a las reuniones de la congregación para no tener la comida preparada a tiempo; “ella puede salir al ministerio cristiano cuando su marido no está en casa. La esposa cristiana sensata no predica a su esposo si él no lo desea” (Henschel, 1996:132).

Si el hombre es el testigo de Jehová pero su esposa no, y ella está de acuerdo en morar con él, entonces el matrimonio se deberá mantener. El varón tiene la obligación de respetar a su esposa, aun si ésta profesa otra fe, y darle hasta cierto punto un margen de libertad:

No esperemos que la primera vez que hablemos con ella sobre nuestra fe abandone sus creencias de toda la vida por otras nuevas. En vez de decirle bruscamente que las costumbres religiosas que tanto ella como su familia han practicado por mucho tiempo son falsas, tenemos que esforzarnos con paciencia por razonar con ella sobre la base de las Escrituras (Henschel, 1996:133).

Cuando en definitiva un matrimonio no funciona, el discurso de la WTBS consigna que los desposados pueden separarse o divorciarse, dependiendo de la situación concreta de que se trate. Por regla general, los creyentes que se encuentren en este punto no tienen la posibilidad de contraer nuevas nupcias, salvo una única excepción que abordaremos más adelante. Así pues, en general las opciones son mantenerse solos o reconciliarse con el cónyuge.

La ruptura del matrimonio se justifica sólo por causas extremas: cuando el esposo no cumple con su papel de proveedor de la familia por pereza u otros malos hábitos como el juego y las apuestas, la bebida o las drogas y no hace ningún esfuerzo por cambiar. “La separación legal también puede contemplarse en los casos en los que el cónyuge sea muy violento con su pareja y la golpee hasta el extremo de poner en peligro su salud o incluso su vida” (Henschel, 1996:160). La misma consideración se hace si el esposo asume una actitud que es entendida como un intento permanente de obligar a su pareja a violar de algún modo los mandatos de Dios, especialmente si la situación pusiera en peligro su vida espiritual.

Ahora bien, la fornicación es la única causa de divorcio que habilita a un creyente a contraer nuevas nupcias. Cuando un cónyuge es fornicador, su pareja estará en posibilidad de terminar el matrimonio. Bajo el rubro de fornicación se colocan no sólo el adulterio, considerado como “las relaciones sexuales extramaritales ilícitas” (Henschel, 1996:15), sino también la homosexualidad, la bestialidad y otros actos ilícitos que implican el uso de los órganos sexuales.

Una vez confirmada la fornicación, se debe tomar una decisión para la que no hay una posición institucional fijada. Bien puede conducir a la separación/divorcio o a continuar con el matrimonio.

[...] si un cónyuge tiene relaciones sexuales con su pareja después de enterarse de la infidelidad de ésta, es indicación de que la ha perdonado y desea mantener el matrimonio. Ya no existe base para el divorcio bíblico con la posibilidad de volver a casarse. Nadie debe entrometerse e influir en la decisión del cónyuge inocente, ni criticar la decisión que tome. Él tendrá que vivir con las consecuencias de su decisión (Henschel, 1996:159).

En el tema de la violencia intrafamiliar extrema, ésta no sólo es para la WTBTS una causa justificada de la separación del matrimonio. También es motivo para que un cristiano de esta comunidad de fe sea expulsado de la congregación. “De este modo la congregación se mantiene limpia de personas violentas” (Henschel, 1996:150).

### **La directriz, elementos de la imagen institucional**

Si bien los elementos reseñados en la sección anterior están relacionados con un matrimonio y una vida familiar que presentan problemas estructurales, es interesante preguntarse por los elementos que un matrimonio ideal debería tener.

Uno de los principios fundacionales del matrimonio, según el discurso de la WTBTS, es su naturaleza divina, lo que no le confiere un estado de obsolescencia. “Cuando Dios unió en matrimonio al primer hombre y a la primera mujer, nada indicó que la unión sería temporal. Adán y Eva debían vivir juntos para siempre (Génesis 2:2). La norma divina para el matrimonio honorable es la unión de un hombre con una mujer (Henschel, 1996:27).

En este orden de ideas, otro elemento fundamental para tener un matrimonio feliz es la cualidad de ejercer autodominio, que es fruto del espíritu. Para lograr su posesión hay que pedirlo en oración, relacionarse con las personas que manifiestan esta cualidad evitando a

quienes no lo hacen; desde luego, el apego a los consejos otorgado en la Biblia facilita tener autodomínio.

Los padres deben asumir la responsabilidad de enseñar a sus hijos con qué tipo de personas deben de relacionarse. La WTBS señala que el estudio de familia puede ayudarle a niños y jóvenes “a reconocer las cualidades en los personajes bíblicos y luego a relacionarlas con otras similares que manifiestan los miembros de la congregación. Los padres deben dar el ejemplo usando los mismos criterios para elegir a sus propios amigos” (Henschel, 1996:96).

Aunque ya se ha mencionado en páginas anteriores, hay que resaltar que para la WTBS el secreto de la felicidad familiar se encuentra, sin lugar a dudas, en la Biblia. Y “la Biblia describe la relación matrimonial del siguiente modo: ‘El hombre dejará a su padre y a su madre, y tiene que adherirse a su esposa, y tienen que llegar a ser una sola carne’ (Génesis 2:24)” [Henschel, 1996:14]. Por ello una recomendación es que ambos cónyuges compartan las mismas creencias y principios, pues casarse con alguien con quien no se comparte la misma fe aumenta el riesgo de que se genere una grave discordancia.

### *El discurso hegemónico desde la perspectiva de un actor social*

ONK nació en el puerto de Progreso, Yucatán, en 1956. Siendo el mayor de cinco hijos de una familia católica, tuvo su primer contacto con los testigos de Jehová a los 12 años de edad, cuando un publicador llegó a la tienda de sus padres para predicarles la palabra de Dios.

Su madre se interesó en este mensaje, pero sus ocupaciones laborales y domésticas absorbían todo su tiempo y no inició un estudio bíblico con los testigos de Jehová. ONK tenía tiempo disponible, si bien debía colaborar diariamente en el negocio familiar; su inclinación religiosa lo llevó a estudiar la Biblia durante algo más dos años, bautizándose a los 15 años de edad.

Durante su juventud continuó su formación académica en su pueblo natal, cursando los primeros años de la licenciatura en matemáticas en la Universidad de Yucatán, ubicada en la ciudad de Mérida. Así mismo, la otra actividad de importancia para ONK fue la vida en la congregación. Si bien como adolescente era un miembro más de esta comunidad de fe, antes de los 20 años ocupaba ya privilegios de servicio en su congregación. Fue acomodador y por el poco desarrollo que tenía entonces la congregación a la que pertenecía, pronto cumplió con las funciones de siervo ministerial y anciano de la congregación.

A los 23 años ONK (ONK, 2007a) ya tenía compromiso matrimonial. La necesidad de tener un capital para cambiar su estado civil e iniciar la vida matrimonial lo llevó a la ciudad de Chetumal, donde ocupó el puesto de responsable de combustibles en el aeropuerto local. Por su nula experiencia laboral, este empleo resultaría demandante en exceso, llevándole a relacionarse con viejos empleados que conocían bien el negocio de sustraer ilegalmente el gasavión para venderlo por cuenta propia, razón por la que para evitar este ilícito ONK terminó viviendo prácticamente en el aeropuerto.

Una situación como ésta lo llevó a experimentar un “enfriamiento espiritual”, por lo que dejó de asistir regularmente a las reuniones de la congregación y a descuidar sus responsabilidades en ella. Poco tiempo después renunciaría a su empleo original para comenzar a trabajar en ASA, compañía de soporte aeroportuario, y en Aeroméxico. Tras dos años de residencia en Chetumal, fue evidente que la relación amorosa de ONK no funcionaba, dando por terminado el compromiso matrimonial. Con el tiempo iniciaría el noviazgo con una publicadora no bautizada de la ciudad y tres años después contrajeron matrimonio; en la actualidad sus hijos varones tienen 20 y 16 años de edad, ambos fueron educados dentro de la religión de sus padres y se han bautizado.

Esta situación y los cambios producidos en el ámbito laboral llevaron a nuestro personaje a reincorporarse a las actividades de la congregación religiosa. Poco a poco, ONK fue obteniendo privilegios de

servicio, siendo anciano de congregación en varias congregaciones locales y foráneas; desde 1994 ha colaborado en diferentes comités especiales de la WTBTs; al formarse los comités de enlace con hospitales en México, tomó los dos primeros cursos de capacitación en la sucursal y se integró al primer comité que funcionó en Quintana Roo; ha sido miembro del comité de construcción de salones de asambleas; al crearse el departamento de asuntos legales para ayudar a los niños con problemas en las escuelas por no participar en ceremonias cívicas, fue invitado a integrarse a él, llegando a ser el responsable de ese departamento, por lo que trabajó directamente con la sucursal.

Desde 1995 se integró como auxiliar en el comité de asambleas y a partir de 1997 ha sido superintendente de los tres niveles de asambleas (día especial de asamblea, asamblea de circuito y asamblea de distrito); los últimos seis años ha cumplido con la responsabilidad de ser superintendente de ciudad. Estos privilegios implican realizar un trabajo supracongregacional y coordinar las actividades de los ancianos de las congregaciones de varios circuitos y del distrito.

Su compromiso religioso ha llevado a ONK a organizar su vida laboral de una forma que le permita cumplir con lo que él considera su actividad más importante, las tareas religiosas para la congregación. Por ello, desde hace 21 años tiene su propio negocio de venta de aparatos electrodomésticos en la isla de Cozumel, labor a la que dedica en promedio dos días a la semana para obtener los recursos para cubrir las necesidades básicas de su familia.

Los cinco días restantes cumple con su vida familiar, las actividades religiosas ordinarias en la congregación y atendiendo las responsabilidades de sus privilegios en la WTBTs. Podemos decir que ONK es una figura respetada entre los testigos de Jehová debido a que no tiene un compromiso *standart* con la organización. Este perfil hace de nuestro interlocutor un caso interesante, pues –como se verá en la siguiente sección– ha incorporado a su propio discurso muchos elementos del discurso institucional, el discurso hegemónico sobre cómo entender el matrimonio y la vida familiar.



## Reflejos y opacidades

¿En qué coinciden y difieren los discursos hegemónico y subalterno del tema que nos interesa? Como se plantea líneas arriba, cuando una pareja decide casarse debe hacerlo de acuerdo con lo establecido en la Biblia. Pero si en *El secreto de la felicidad familiar* se pone el acento en la naturaleza y las características de la relación conyugal, nada se menciona sobre la forma de instituirlo en el presente.

ONK señala al respecto que para cumplir con las normas bíblicas no se necesita realizar ningún ritual religioso de matrimonio, que la doctrina de los testigos de Jehová no da importancia institucional al matrimonio religioso. A pesar de la concepción de que el matrimonio es la institución más antigua y que fue establecida por Dios, la ceremonia civil de matrimonio es suficiente para que los testigos de Jehová consideren legal la unión entre un hombre y una mujer:

No reconocemos una autoridad religiosa con capacidades de casar, de instituir el matrimonio, salvo en algunos lugares muy contados, como en Belice, donde ahí las funciones de los ministros es un poquito más institucional y el gobierno de Belice les permite a [...] algunos miembros prominentes de la agrupación religiosa tener la personalidad jurídica para casar (ONK, 2007b).

Sin embargo, declara que alrededor del mundo, cuando un TJ contrae matrimonio, se acostumbra dar un discurso bíblico. El discurso bíblico se realiza bien en el salón del Reino, bien en el local en el que se celebra el matrimonio civil. Tradicionalmente un anciano de congregación se encarga de dirigir unas palabras a los presentes, resaltando las características bíblicas de la unión conyugal. Según ONK, son raros los casos de quienes deciden no tener un discurso bíblico de matrimonio al momento de casarse (ONK, 2007b).

Al referirse a su matrimonio, que no contó con discurso bíblico, ONK recordó por qué ocurrió así:

Bueno, en parte se debe al temor, al temor que tiene un testigo de Jehová de las mezclas de los, de los eventos embarazosos que suelen darse ¿no? Por ejemplo, en mi familia, el único testigo era mi esposa y yo... entonces todos los demás, absolutamente todos no eran testigos... y los conocíamos ¿no? Hay algunos que tenían tendencia a los excesos en el alcohol y otras cosas. Entonces no se nos hizo muy eh... apropiado el darle un aspecto religioso, darle toda la santidad que debería tener el evento y dos horas más tarde hubiera una tremenda pachanga ahí ¿no? [Enfático] No es la idea. Simplemente hicimos a un lado lo que para nosotros... lo que llevamos dentro, no necesitamos mostrarlo, va a dentro. Y así se llevó a cabo. Y algunos hacen eso, pero la tendencia del 99.9 por ciento es que haya también un discurso bíblico (ONK, 2007b).

Para la realización de un discurso bíblico de matrimonio en un salón del Reino tienen que confluír diversas circunstancias. Por principio de cuentas quien se va a casar debe solicitar el uso de ese local, razón por la que el cuerpo de anciano debe considerar si quien solicita tiene el nivel espiritual para utilizar el salón del Reino para la ocasión. Superada esta evaluación, se procede a programar el evento y el/la contrayente deberá nombrar a un coordinador, quien se encargará de organizar la boda y es el responsable del buen desarrollo del evento (ONK, 2007c).

La asignación del salón del Reino para estas ocasiones debe tomar en cuenta los horarios de reunión de las cinco congregaciones que funcionan en ese espacio. Lo mismo ocurre con otro tipo de reuniones –ordinarias o extraordinarias– que cada congregación programa para atender asuntos específicos. En los tiempos libres y bajo arreglo, el salón del Reino sirve para dar el discurso bíblico de matrimonio.

ONK señala que cuando el discurso bíblico se ofrece en un local para fiestas, donde se celebra la boda, el anciano de congregación interviene una vez que se ha realizado la ceremonia de matrimonio civil, al que cataloga como “el verdadero matrimonio” (ONK, 2007b).

La razón que da sobre la generalización del discurso bíblico de matrimonio en México está relacionada con el pasado católico de muchos conversos, quienes mantienen la idea de que el matrimonio religioso tiene un peso específico muy importante, sobre todo en zonas marginadas culturalmente.<sup>3</sup> Es importante señalar que puede negarse el discurso bíblico de matrimonio si los ancianos concluyen que el nivel espiritual del solicitante no es el adecuado.

Este hecho pone en evidencia una contradicción entre el discurso hegemónico y la práctica común entre los TJ. Dios instituye el matrimonio, no hay –en el discurso institucional– un ritual de esponsales, pero al parecer por la presión que ejerce la feligresía, por las necesidades que ésta expresa, se celebra un acto de orden religioso que solemniza la unión conyugal.

En otro orden de ideas, al hablar de su propio matrimonio, ONK lo caracteriza así:

los dos [él y su esposa] sabemos que le debemos responder a un Creador, a sus normas, y que lo que más nos conviene es vivir en armonía con ellas, el que se sale es quien tiene problemas. Nunca nos hemos salido, nunca hemos tenido problemas, nuestro matrimonio ha sido tan tranquilo que hay quien dice que es aburrido [...] (ONK, 2007b).

La importancia que ONK da al matrimonio en la vida familiar es mucha. Señala que cuando una persona casada adquiere una nueva religión, lo común es que la retransmita a su pareja: “Ésta llega a ser también de su fe, y son la fuente para que después los hijos vayan adoptando esta fe. Hay una marcada influencia hacia eso, ¿no?, sin dar mucha opción” (ONK, 2007c).

<sup>3</sup> Llama la atención que en una visita a la sucursal nacional de los TJ, en octubre de 2006, un betelita me comentara que iría a España porque un gran amigo se casaría próximamente, razón por la que el contrayente le pidió que él diera el discurso bíblico de matrimonio.

## *Colofón*

Como queda señalado en este texto, una posibilidad de acercamiento para trabajar con una institución religiosa es la de considerar su discurso, en tanto producto de una condición histórica y un posicionamiento social determinados. El propio devenir modifica las condiciones de existencia y con ello la imagen que se proyecta, las ideas que se sostienen y las orientaciones dentro de la vida social.

Personas e instituciones tienen relaciones múltiples con el entorno en el que se insertan; sus discursos, en tanto constructores sociales, se transforman de acuerdo con las situaciones históricas de aquellos emisores. En el caso de la religión que nos ocupa, se identificaron ciertos elementos de la directriz sobre el deber ser y el ser, cómo pensar y dar sentido al mundo y la puesta en práctica de una visión específica.

En este trabajo se presentaron determinados aspectos de un discurso hegemónico y su reproducción por parte de un actor social, cuya posición dentro de la organización le lleva a reproducir muy de cerca los planteamientos institucionales. A más de 30 años de su conversión y tras hacerse acreedor de una posición que ha redundado en múltiples cargos dentro de la estructura operativa de la WTBT, el discurso presentado por ONK, quien estableció un diálogo explícito con un investigador social, proyecta más la perspectiva de la institución a la que está asociado que una visión individual y desde una ubicación del actor social.

## *Bibliografía*

- Aziz, Alberto, 1982, *El análisis del discurso: Oficio de artesanos. Notas introductorias para su estudio*, México, D.F., Cuadernos de la Casa Chata/CIESAS.
- Casa Betel, Sede Nacional de los testigos de Jehová en México, *Estadística de publicadores en México*, mecanuscrito, 2006, 11 pp.

- Henschel, Milton, 1989, *Organizados para efectuar nuestro ministerio*, México, Watch Tower Bible and Tract of Pennsylvania/Grupo Editorial Ultramar.
- Henschel, Milton, 1993, *Los testigos de Jehová, proclamadores del Reino de Dios*, México, Watch Tower Bible and Tract of Pennsylvania/Grupo Editorial Ultramar.
- Henschel, Milton, 1995, *Anuario de los testigos de Jehová*, México, Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania.
- Henschel, Milton, 1996, *El secreto de la felicidad familiar*, México, La Torre del Vigía, A. R.
- Hervieu-Leger, Daniele, 2005, *La religión, hilo de la memoria*, Herder.
- Higuera, Antonio, 1999, “Elementos de una identidad teocrática: Los testigos de Jehová”, *Alteridades*, México, Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana, núm. 9, julio-diciembre.
- Higuera, Antonio, 2007, “Los testigos de Jehová en Quintana Roo”, en De la Torre, R. y C. Gutiérrez (coords.), *Atlas de la diversidad religiosa*, en prensa.
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, 2005, *La diversidad religiosa en México*, México, XII Censo General de Población y Vivienda.
- ONK [entrevista realizada el 22 de febrero de 2007], 2007a, por Antonio Higuera Bonfil, trabajo de campo], *La Sociedad Watch Tower y los testigos de Jehová. Conversión religiosa y organización familiar*, Chetumal, Quintana Roo, México.
- ONK [entrevista realizada el 27 de febrero de 2007], 2007b, por Antonio Higuera Bonfil [trabajo de campo], *La Sociedad Watch Tower y los testigos de Jehová. Conversión religiosa y organización familiar*, Chetumal, Quintana Roo, México.
- ONK [entrevista realizada el 11 de abril de 2007], 2007c, por Antonio Higuera Bonfil, trabajo de campo], *La Sociedad Watch Tower y los testigos de Jehová. Conversión religiosa y organización familiar*, Chetumal, Quintana Roo, México.



# Trayectorias y envejecimiento de las agrupaciones religiosas: El caso del metodismo en Xalapa

*Felipe R. Vázquez Palacios*

*Hay, pues, algo eterno en la religión que está destinado a sobrevivir a todos los símbolos particulares con los que sucesivamente se ha recubierto el pensamiento religioso.*

E. Durkheim, 1982

## ***Introducción***

Desde una perspectiva antropológica, me propongo indagar lo que hace, cree y piensa una agrupación religiosa<sup>1</sup> ante síntomas como la inmovilidad y rutinización de sus actividades, la desorganización, el envejecimiento, la ausencia y deserción de miembros y las alteraciones en sus ritmos y planes de trabajo, entre otros. “¿Cuál es el destino de este tipo de agrupaciones religiosas?” es la interrogante que subyace y orienta todo el trabajo.

Para empezar, presento un panorama nacional del metodismo que permita comprender y ubicar la trayectoria de esta agrupación religiosa, posteriormente presento la historia relatada de las acciones, emociones y decisiones de los fieles de la iglesia Metodista a nivel local en la ciudad de Xalapa, en el centro de Veracruz, México. El

<sup>1</sup> En una agrupación religiosa, se van a dar la lealtad individual y colectiva que tienen los miembros de un grupo hacia su organización y estructuración de formas y modos de pensamiento y de imaginación específicos y exclusivos de su grupo, los cuales se explican por el contraste y referencia frente a los otros grupos.

estudio es sugerente en tanto que ilustra los avatares de una congregación por no sucumbir ante la competencia y predominio de otras alternativas religiosas y por las dificultades para conservar a sus actuales miembros.

La información en que baso mi análisis proviene de largas pláticas informales realizadas con diversos congregantes los días de servicio religioso (domingos y entre semana), de innumerables visitas domiciliarias a los mismos, así como de los datos cuantitativos que de manera general se muestran en el *Atlas de la diversidad religiosa en México* (2007). La confianza que se ganó con los miembros de la agrupación fue vital para la investigación, a tal grado que me pidieron escribir su historia en vísperas de la celebración de sus 50 años. Asumir el compromiso de su cronista me permitió consultar sus archivos, donde se encuentran documentos notariales del predio, planos de construcción, actas de secciones de “juntas de administradores de la iglesia”, planes de trabajo de los diversos departamentos en que se organiza el trabajo evangelístico, informes de tesorería, registros de nacimientos, bautizos, casamientos, defunciones, listas de miembros “probandos,<sup>2</sup> miembros en plena comunión”, direcciones y teléfonos, cartas oficiales del departamento de asuntos religiosos, cartas fraternales de otras denominaciones y, especialmente, cartas del “distrito”<sup>3</sup> de la misma denominación en otras ciudades del país. Así mismo, me dio la oportunidad de conocer a los principales fundadores, hacer entrevistas a profundidad, tanto individuales como colectivas, construir sus biografías, y conocer sus miedos y avatares no sólo como individuos o familias, sino como agrupación.

<sup>2</sup> Son miembros que no son bautizados, pero que simpatizan con la agrupación; su participación puede ser activa en algunos momentos pero sin llegar a ocupar puestos de dirección o liderazgo. Generalmente son miembros que el pastor prepara para recibir el bautismo y ser recibidos posteriormente como miembros en “plena comunión” que han hecho una decisión de trabajar activamente para la agrupación y que necesitan esforzarse por llevar una conducta cristiana digna.

<sup>3</sup> Distrito y subdistritos, son divisiones geográficas que los metodistas han hecho en el país para organizar su trabajo.



El hilo conductor que guía mi exposición será el drama social, el reto perpetuo de cada agrupación de superar la vulnerabilidad con que vive este tipo de organizaciones religiosas. Partiré del motor que genera la actividad religiosa, es decir, la interacción social, para centrar mi atención en los proyectos y conflictos sociales que se generan en estas interacciones desde su conformación hasta su estado actual, correlacionando los diversos elementos que se producen y haciendo una discusión con todos ellos.

### *En esta vida todo cambia, se altera y se deteriora*

En México y en toda América Latina es muy común encontrar agrupaciones evangélicas que tienden a crecer rápidamente hasta alcanzar 50, 100 o 500 miembros. Pero después de lograr este crecimiento en poco tiempo, se da un periodo de estancamiento que puede durar indefinidamente o concluir cuando desaparece la agrupación. Aunque los fieles creen firmemente en la pervivencia de su iglesia hasta el fin del mundo, tienen fe que ésta permanecerá hasta que

sea arrebatada antes del juicio final, son consientes que al igual que el aire y el agua, las creencias, las iglesias, se contaminan, el vigor y vitalidad que antes parecían inquebrantables se van agotando, el desarrollo y crecimiento constantes empiezan a menguar y es cada vez más difícil atraer a nuevos conversos; la resistencia y vitalidad que antes mostraba la agrupación ante los conflictos y escisiones, tiende a disminuir.<sup>4</sup>

Ante este autorreconocimiento que hacen los fieles, surge la pregunta: ¿Cuál es el destino de las agrupaciones religiosas?

<sup>4</sup> Actualmente en Xalapa hay más de 200 agrupaciones que seducen al creyente a su paso, haciéndole más difícil guardar la fidelidad a una sola agrupación. Cada vez más la industria del entretenimiento y el ocio, las exigencias del mundo moderno, la crisis económica, entre otras muchas causas, minan el tiempo para cumplir con los deberes y obligaciones como creyentes.

- ¿Disolverse con el tiempo?
- ¿Transformarse en una nueva agrupación religiosa?
- ¿Mantenerse permanentemente en un equilibrio inestable?

Al tratar de dar respuesta a estas interrogantes, me vi obligado a apoyarme en autores que de alguna manera han tratado de acercarse a responder estas inquietudes desde otras áreas del conocimiento. Es así como apoyado en las tesis de Sapir y Whorf, sostengo que las agrupaciones religiosas, al igual que la lengua, siguen la lógica de la cultura que las produce, es decir, que su permanencia está en relación con los elementos, situaciones y estímulos socioculturales que las generan. Pero hay que reconocer que “las formas de organización social y cultural del hombre, están determinadas por la estructura de poder alrededor de la cual se crean” (Adams, 1978:182).<sup>5</sup> Es en esta estructura de poder donde se dan los acuerdos y desacuerdos que determinan en última instancia la vida de la agrupación. En este mismo sentido, Moscovici (1986:11) observa que toda agrupación social está sometida a presiones e intereses contrapuestos y que su destino como agrupación está en relación con la producción y resolución de conflictos. Hay que recordar lo que dice Víctor Turner a este respecto: que un sistema social es un campo en tensión, lleno de ambivalencias, de cooperación y lucha constante (Turner, 1957: XXII); puesto que la sociedad, como bien afirma Krotz (2002:31), “es un proceso de integración que se encuentra permanentemente en tensión: toda configuración cohesionada está constantemente amenazada por fuerzas disruptivas.” Y hay quienes, incluso, ponen el panorama más sombrío, como Berman (2004) cuando señala:

<sup>5</sup> La característica básica que debemos apreciar en la estructura de poder, según Él, es la que se encuentra presente como un contraste binario en toda relación social: el *control* y el poder. Se entiende por *control* la capacidad que tiene el individuo para reordenar y adaptar todos aquellos elementos importantes para su vida. Por *poder*, la forma en que controlamos racionalmente a los seres humanos. Adams observa que la diferencia entre poder y control radica en que el poder presupone que el objeto tiene capacidad de razonamiento y las suficientes dotes humanas para percibir y conocer. Mientras que el control es el objeto que el hombre utiliza y que considera valioso para él y para los demás (Adams, 1978:22, 25, 27).

“El dinamismo innato de la economía moderna y de la cultura que nace de esta economía, aniquila todo lo que crea ambientes físicos, instituciones sociales, ideas metafísicas, visiones artísticas, valores morales, a fin de crear más, de seguir creando de nuevo el mundo infinitamente”. Pero también, hay que tener presente que tales instituciones, como dicen Berger y Luckmann, son productos humanos; su existencia esta basada en la vida de individuos con intereses concretos y no tienen estatus empírico aparte de tales vidas (Berger y Luckmann 1967:128).

Con base en los anteriores presupuestos, me hice a la mar centrándome en dos puntos fundamentales: *a)* la construcción de las coyunturas históricas relevantes de la agrupación religiosa, y *b)* en la interacción social que se crea en acciones, procedimientos y ajustes. Lo anterior, lo enmarqué en tres fases de desarrollo en la vida de la iglesia, al igual que como sucede en la vida humana: 1) la infancia, 2) la adultez y 3) la vejez. Pero antes de pasar a describir cada una de estas fases, presento un panorama nacional del metodismo.

### *Panorama del metodismo en México*

Los metodistas aparecen identificados en el *Catálogo de religiones del INEGI*, como una de las cinco iglesias “protestantes históricas”, a saber: la bautista, metodista, presbiteriana, nazarena y menonita. (De la Torre, 2007:29). Estas iglesias, herederas de la Reforma del siglo XVI por Lutero y Calvino, en favor de los principios del sacerdocio universal, la autoridad suprema de la Biblia y la salvación por la fe, significaron la ruptura con la iglesia presidida por el Papa en Roma.

El metodismo como tal, se originó en Inglaterra con Juan Wesley, el fundador; junto con su hermano logran difundir el metodismo por todas las colonias y países donde Inglaterra tenía intereses comerciales y marítimos. El desenvolvimiento se presenta especialmente a partir de la segunda revolución industrial y la aparición de la clase obrera a finales del siglo XVIII e inicios del XIX.

Su expansión en América Latina, y específicamente en México, se inició con misiones estadounidenses desde mediados del siglo XIX, luego del decreto de libertad de cultos durante la Guerra de Reforma; continuó a lo largo del siglo XX, periodo durante el cual se fueron autonomizando como organizaciones nacionales. Los metodistas llegan en 1872 (Bastian, 1983:55) y se autonomizan en 1930.<sup>6</sup> Hacia 1917 las denominaciones evangélicas estadounidenses presentes en México firmaron el Plan de Cincinnati, con el que se repartieron el territorio mexicano para lograr una evangelización eficaz y evitar duplicación de esfuerzos, dejando el norte para la iglesia Metodista y el sur para la iglesia Presbiteriana. Así, la Iglesia Metodista de Orizaba, Veracruz, por ejemplo, cedió a la iglesia Presbiteriana su iglesia establecida en ese lugar. Este acuerdo tuvo problemas en otros lugares y no se respetó por ciertas congregaciones que no quisieron dejar su denominación. Aquí los metodistas perdieron varias áreas en donde ya tenían un trabajo consolidado. Este hecho explica el porqué la presencia metodista en México es prácticamente invisible en el sureste del país, pues pese al trabajo posteriormente desarrollado a partir de 1950 a los años noventa, como por ejemplo el de “Operación Sureste”, éste no ha dado los resultados esperados y las congregaciones que se han establecido son muy pequeñas.

Fue hasta 1872 que la iglesia Metodista se consolida como iglesia en la ciudad de México, bajo el régimen de Sebastián Lerdo de Tejada, y una vez establecida se difundió en el Distrito Federal, y hacia los estados de Puebla, Tlaxcala, Hidalgo, Querétaro, Guanajuato, Oaxaca, Estado de México y Veracruz, esto en el centro y sur del país, y en el norte en Tamaulipas, Guadalajara, San Luis Potosí, Durango, Coahuila, Nuevo León y Chihuahua.

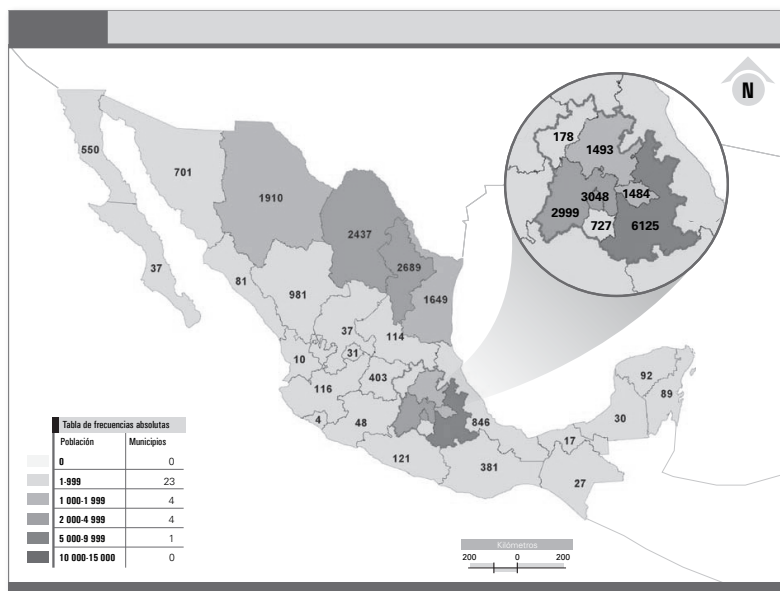
Una característica muy particular del metodismo desde su llegada, fue la manera de ejercer influencia en la sociedad mexicana a través

<sup>6</sup> Los presbiterianos llegan desde 1857 a Zacatecas y posteriormente a Monterrey; los nazarenos lo hacen a Chiapas en 1903 y a la ciudad de México en 1908. Los bautistas llegan en 1862 y en 1903 se funda oficialmente la Convención Nacional Bautista de México (<[www.cnb.org.mx](http://www.cnb.org.mx)>, 1990).

de una “pedagogía protestante”, justificada en la apertura de escuelas rurales, el impulso a los valores patrios (cívica protestante) y el activismo político y social, a través de la influencia en las esferas políticas o logias masónicas. Su acción misional los llevó a crear numerosas escuelas básicas, normales, hospitales y clínicas (Bastian, 1983), que desgraciadamente con el apoyo estatal a la educación, el impulso a la salud y a diversas organizaciones civiles en fechas contemporáneas fueron cortando impulso a los metodistas en estas actividades.

En cuanto a su organización, los metodistas se encuentran constituidos por seis obispados que organizan a 800 iglesias en el país. Las congregaciones más importantes están en los estados del centro: Puebla, México, Distrito Federal, Hidalgo y Tlaxcala, y un poco en Veracruz; y el norte del país: Coahuila, Tamaulipas, Nuevo León y Chihuahua.

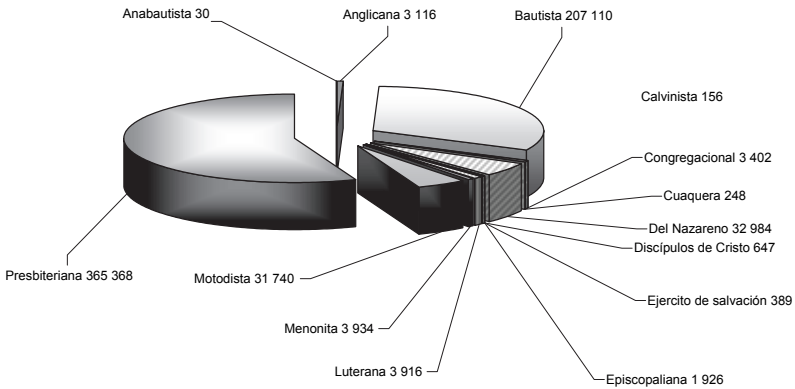
Mapa 1. Población absoluta del metodismo



Fuente: De la Torre (2007).

Si queremos ver su proporción a nivel nacional en relación con los demás grupos históricos que existen en el país tenemos esta gráfica de pastel.

*Gráfica 1.* Distribución de la población a nivel nacional de los grupos evangélicos históricos

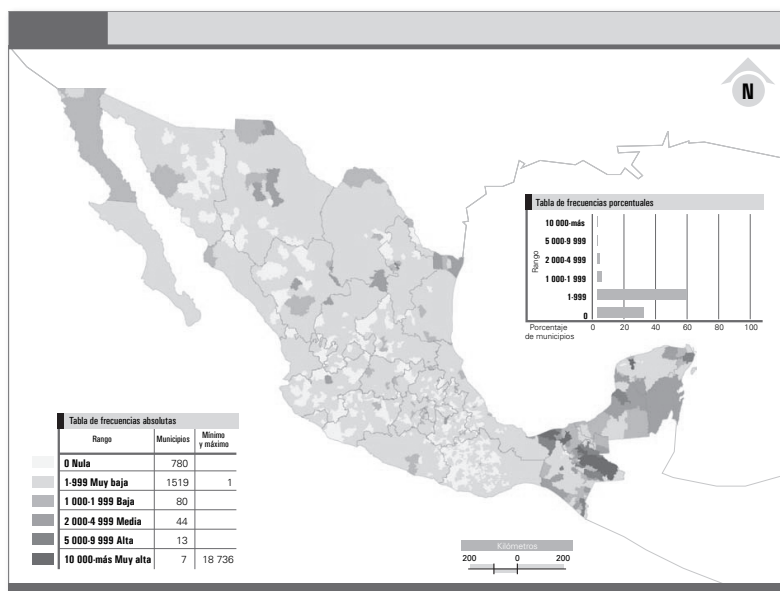


**Fuente:** Construida con datos del censo de 2000, INEGI.

Para fines comparativos resultará también interesante ver las iglesias históricas en una perspectiva geográfica en la república mexicana, donde las iglesias Presbiteriana, Bautista y Nazarena tienen la mayor presencia, especialmente en el sureste de la república y en el norte del país.

En cuanto al metodismo en Veracruz, es útil mencionar que la difusión se dio motivada por la modernización de la época, como la implantación de vías ferroviarias e industrias como la de la extracción del petróleo y minerales; así como por el comercio a lo largo de diferentes partes del estado y del país. Gracias a estos factores se fueron sembrando misiones metodistas. Sólo seis congregaciones existen en el territorio veracruzano. Está la de Xalapa, la del Puerto de Veracruz, Huixcolotla y Peñuela, en el centro y sur del estado, y en el norte: La Palmilla, Tlapacoyan, Francisco I. Madero, La Colmena,

Mapa 2. Distribución de población absoluta de protestantes históricos por municipio

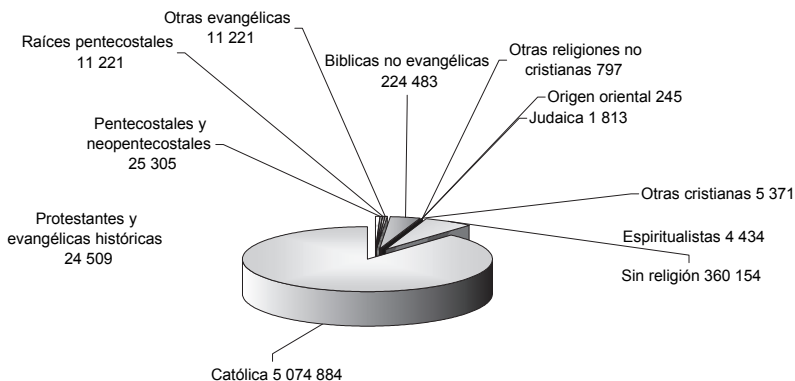


Tomado de: De la Torre (2007).

y Filipinas. Todas ellas cerca de Martínez de la Torre. Más al norte están congregaciones en Papanthla, Poza Rica, Álamo, Cerro Azul y Platón Sánchez. Las tres más importantes por su membresía son: La Palmilla, en el municipio de Martínez de la Torre, la de Poza Rica y la de Xalapa. En una entrevista al obispo de la iglesia Metodista de la Conferencia Anual del Sureste a la cual pertenecen estas iglesias, se deja ver su preocupación respecto al decrecimiento de esta organización religiosa:

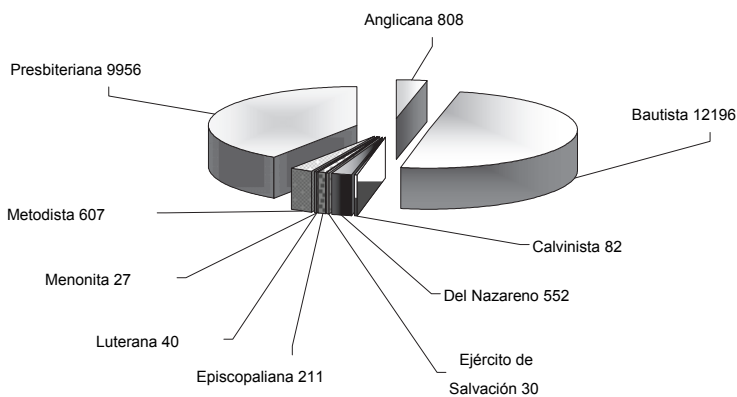
Lo que he observado es que somos una iglesia que encausa de manera involuntaria a sus líderes para que éstos formen parte en las filas de otros grupos, como las denominaciones de corte carismático; nos hemos transformado en su vivero... (Entrevista hecha por Oswaldo

*Gráfica 2. Religiones en Veracruz según el censo del INEGI 2000*



**Fuente:** Construida con datos del censo de 2000, INEGI.

*Gráfica 3. Iglesias históricas en el estado de Veracruz según el censo del INEGI 2000*



**Fuente:** Construida con datos del censo de 2000, INEGI.



Ramírez al obispo Manuel Hernández Ramírez, 26 de marzo de 2007).

Ahora, para contextualizar el campo religioso a nivel estatal hay que tener en cuenta que Veracruz evidenció un descenso importante de la población católica, de 98 por ciento en 1950 a 83 por ciento en 2000. Éste puede verse en los 212 municipios que lo componen. Existen excepciones, como en los municipios de Coetzala, La Perla, Las Minas, Acajete, Tepetlán, Naolinco, Córdoba y Perote, entre otros, que totalizan 70 municipios con promedios de población católica superiores a 90 por ciento, mientras que, por otro lado, municipios como Astacinga, Filomeno Mata, Mecatlán, Coyutla, Coahuilán y Magdalena, por mencionar algunos, poseen promedios de población protestante o evangélica superiores a 21 por ciento. Cabe aclarar que en su conjunto, Veracruz tiene un promedio de población no católica de siete por ciento, según el censo de 2000.

### ***Primera fase: La infancia o misión (1948-1952)***

El nacimiento de la agrupación de estudio se dio por la separación de miembros<sup>7</sup> de la iglesia Presbiteriana (Piedad Hernández y el pastor Amado Elías) con ésta, por no estar ellos de acuerdo con la decisión de la autoridad de relevar al pastor. Esto provocó que fueran expulsados junto con otros 12 inconformes. Los disidentes decidieron formar su propia agrupación. La interacción cara a cara y las múltiples relaciones cotidianas en las que los miembros se vieron envueltos en esta toma de decisión permitieron una unificación en metas y objetivos comunes, que favorecieron intercambios recíprocos frecuentes y sólidos para una interacción social más intensa que dieron origen a la agrupación.

<sup>7</sup> La ruptura con la red social de pertenencia es un hecho común que podemos encontrar en la gran mayoría de las historias de las agrupaciones religiosas no católicas.

Durante la realización de los primeros cultos, se tomó la decisión de que Piedad se hiciera cargo de dirigir los servicios y el pastor Elías de la predicación. El poder asignado a estas dos personas era derivado de la pequeña colectividad, el cual podría ser quitado en cualquier momento. Elías, como representante del grupo, tomó su papel asignado por la colectividad como un compromiso familiar y se esforzó por satisfacer eficazmente a cada uno de los miembros a través de pequeños rituales en sus casas, donde oraba, leía la Biblia y los animaba en su fe. Su responsabilidad en estas tareas le confirió que los 12 disidentes le otorgaran todo su respeto y confianza. Al igual de como sucedía en las bandas primitivas, los miembros acataban las decisiones del líder siempre y cuando les resultara conveniente y no transgrediera sus intereses.

Piedad logró que su hermana donara un terreno para la construcción del templo, así como el préstamo de un espacio provisional donde llevar a cabo los cultos. Este hecho consolidó no solamente al grupo como tal, sino que le dio visión de proyecto y futuro a la naciente agrupación. Para finales de 1948 se logró consagrar como misión llevando a cabo cultos cada ocho días.

Pasados unos meses, el pastor tuvo que abandonar la misión porque su hijo había sufrido un accidente en Estados Unidos. Los miembros no supieron nada de él y hasta después de unos meses se enteraron que había fallecido. A partir de esta fecha, la misión se quedó sin pastor y los miembros designaron a Luis Castillo para que se hiciera cargo de los cultos. La decisión fue tomada con base en la preparación que dicho miembro poseía sobre la Biblia y su fidelidad y responsabilidad con la que se había destacado en la congregación. Pero Luis Castillo era inspector del ferrocarril en Veracruz e inevitablemente sus obligaciones laborales interferían con el compromiso que los miembros de la misión le habían conferido. Esto hace que los miembros reconsideren la posibilidad de retornar nuevamente a la iglesia Madre o bien, afiliarse a una nueva denominación.<sup>8</sup> Según

<sup>8</sup> Recurrieron a la Iglesia bautista, donde ya tenían referencia de ellos como miembros disidentes y les negaron la incorporación argumentándoles que también era misión

Douglas (1986:47), es normal que nacientes organizaciones tiendan a integrarse en agrupaciones o conglomerados más amplios. Aquí se puede observar la vulnerabilidad de la agrupación, pues aunque se tenga conciencia de tener intereses comunes y se haya decidido realizar acciones propias, y recursos necesarios para ello, muchas veces los miembros pueden retractarse de su decisión, siempre y cuando la mayoría o el líder así lo decidan por el bien común.

Por ese entonces, Luis Castillo hizo contacto con miembros de la Iglesia Metodista de México en el puerto de Veracruz y les solicitó se hicieran cargo de los cultos, ya que las iglesias cercanas les habían cerrado las puertas. Fue así como a partir de 1950 Eulogio Reyes visitó cada 15 días a los miembros de la misión. La realización de los cultos volvió a adquirir nuevamente formalidad,<sup>9</sup> poco a poco los miembros empezaron a familiarizarse con la organización y doctrina metodista.<sup>10</sup>

Se podría decir que en esta primera fase la agrupación se encuentra ante una sociedad indiferente por lo que la incipiente agrupación tiene una ansiedad de independencia y a la vez de búsqueda de integración a un conglomerado mayor que le permita un horizonte más viable o deseable. No fue sino hasta después de cuatro años que los miembros tomaron conciencia de las lealtades y obligaciones que como agrupación les correspondía realizar de manera coordinada. Por ejemplo, se pidió dinero para la manutención del pastor y su familia, responsabilidad en la asistencia a los cultos y compromiso en la organización de actividades, entre otras. La visita del superintendente del distrito confirmó la formal incorporación a la iglesia Metodista.

---

y no podían hacerse cargo de ellos. También fueron a la Iglesia nazarena, pero como sus integrantes se encontraban concentrados en la construcción de su iglesia, no dieron mucha importancia a su propuesta.

<sup>9</sup> Se estableció un horario permanente: los domingos con la escuela dominical, el culto de mediodía. Se llevaron a cabo las celebraciones de Semana Santa y culto de Navidad y Año Nuevo.

<sup>10</sup> Por ejemplo, se dejó usar el himnario presbiteriano por el metodista, la organización de consistorio por la junta de administradores.

Ello les dotó de un estatus ante las demás agrupaciones religiosas ya existentes.<sup>11</sup> Toda esta etapa abarcó un período de seis años.

### *Segunda fase: La adultez o iglesia (1952-1975)*

No es sino hasta 1957 que se colocó la primera piedra para la construcción del templo. La residencia del pastor en la ciudad<sup>12</sup> facilitó que se empezaran a realizar cultos los lunes, miércoles y viernes. El número de feligreses se incrementó a 20 personas. Para 1958 la iglesia quedó formalmente constituida, se realizó la primera boda, se celebraron los primeros bautizos y se ofició el primer culto fúnebre de cuerpo presente. Un rasgo característico de esta fase sería el desarrollo de la cohesión grupal, y la persecución de una meta clara y objetiva: la construcción del templo.<sup>13</sup> Las acciones solidarias que esta obra originó permitieron que fluyera la cooperación e interacción social tanto del interior de la agrupación como del exterior de la misma denominación, permitiendo su terminación y la consagración de la nave el 27 de julio de ese mismo año. Durante todo este período hay un esfuerzo por los miembros de superación de resistencias y solución de conflictos y apoyo mutuo, donde las decisiones tienen como objetivo el bien común.

<sup>11</sup> Ahora ellos pertenecían a una organización con presencia nacional e internacional, con una organización y doctrina particular que se diferenciaba de las agrupaciones existentes.

<sup>12</sup> A mediados de 1959 el pastor ya no tuvo que viajar de Veracruz a Xalapa pues radicaría en esta ciudad. Para ello, Aarón Ortuño le ofreció hospedaje en su casa. Así mismo, se le proporcionó 150 pesos mensuales para su manutención, aparte de casa, luz y agua.

<sup>13</sup> Durante el tiempo que tardó la construcción de la nave principal del templo (10 años), la congregación se reunió en un cuarto amplio, propiedad de uno de los miembros fundadores, precisamente al lado del terreno donde se construía la iglesia. En 1961, convocados por la Liga de Jóvenes Metodistas de México, llegaron a Xalapa jóvenes procedentes de nueve naciones (Canadá, Puerto Rico, Costa Rica, España, Cuba, Chile, Japón, Estados Unidos e Inglaterra) a participar en la construcción de la nave principal.

La congregación aumentó para 1963 a 30 miembros: unos llegaron por invitación de los fundadores, por vivir cerca del templo o por familias metodistas de otros lugares (especialmente del centro del país) que se trasladaron a radicar a esta ciudad. Por este tiempo se inició una misión en una colonia de la periferia de Xalapa que se especializó en el trabajo con niños. También se logró conseguir apoyo para continuar la construcción, esta vez de un salón de usos múltiples. La ayuda provino de la Iglesia Metodista de Grinnell, en Iowa, Estados Unidos. Simultáneamente a la construcción, se complejizó la organización interna de la agrupación. En 1965 se formó la Sociedad Femenil, la Liga de los Primarios y la Escuela Dominical para diferentes edades. El éxito compartido de las tareas grupales favoreció la atracción de más miembros, e incrementó las interacciones al interior de la agrupación fortaleciendo los vínculos de amistad entre los integrantes y la pertenencia al grupo.<sup>14</sup> En todo este período hay una fuerte internalización de esquemas básicos de pensamiento, valoración y acción que dan sentido a los creyentes de estar juntos, de una historia común donde se comparten problemas similares, experiencias recíprocas, necesidades colectivas, expectativas que los unen, diferencias que los ubican y definen frente a un problema en común: la permanencia y desarrollo del grupo.

<sup>14</sup> Así lo demostró la historia con el arribo del pastor David Sánchez y su esposa Esther Olmos en 1967, cuando se registró el período de mayor desarrollo y estabilidad. El pastor basó su trabajo en la visita sistemática a las familias de la Iglesia y en el fomento educativo de los primarios y los jóvenes con que ésta contaba. Una de las organizaciones que más se desarrolló fue la Liga de Jóvenes, más de 40 muchachos/as. Se formó la Liga de Intermedios, se fortalecieron la Sociedad Femenil y la Escuela Dominical, y se intensificaron los esfuerzos para el cuidado y atención a los niños. A la cabeza de este trabajo estuvo Esther Olmos, maestra titular de la Escuela Normal Veracruzana. Su formación pedagógica así como su personalidad y carisma espiritual hicieron de ella la persona más querida de los miembros de todas las edades. Ella era la persona a quien todos se acercaban para obtener un consejo o una palabra de consuelo; ella transmitía al pastor las necesidades de las familias y proponía medidas y estrategias para resolverlas. El pastor era ingeniero, sabía de albañilería, mecánica, medicina y física y tenía un gran conocimiento bíblico.

Esther Olmos, junto con el pastor, propiciaron encuentros de voleibol, básquetbol, juegos de mesa y recreación, eventos que se realizaban después de los cultos religiosos. También había clases de matemáticas, física, química, español, historia y álgebra, impartidas gratuitamente por el pastor y su esposa. En su Chevrolet 1945, el pastor recogía los domingos por la mañana a las personas que vivían lejos, para que llegaran a tiempo a los cultos. Durante este período se hicieron los arreglos legales necesarios para que la iglesia contara con la renovación del certificado de registro de culto público<sup>15</sup> de la propiedad<sup>16</sup> y nacionalización del templo<sup>17</sup> ante las autoridades de la Secretaría de Gobernación.

La presencia del obispo metodista en 1967 para consagrar los anexos del templo y la casa pastoral fue otra señal del éxito alcanzado en las tareas grupales. La organización de la Liga de Jóvenes “David y Jonathan” era el espacio de interacción más importante de la iglesia. Se reunían no sólo los jóvenes, sino también los padres de ellos, especialmente las mamás, quienes de esta manera disfrutaban la tarde del domingo. “Al lado de Esthercita se aprendía cómo tratar la rebeldía de la juventud, a hacer correctamente las tareas, a sacar resúmenes, a perder el miedo de hablar en público, a dirigir un culto, elaborar bosquejos, a tener una dicción correcta”. De esta manera, llegaron a sobresalir deportistas, declamadores, maestros, críticos, escritores, músicos, arquitectos, doctores, biólogos, psicólogos y predicadores que, sin embargo, al casarse no permanecieron en la agrupación por mucho tiempo.

Como se pudo apreciar, en esta fase hay una coincidencia en las metas que favorecen el buen desarrollo de la agrupación, un interés

<sup>15</sup> Es importante recordar que fue durante el período del pastor Miguel Martínez cuando se obtuvo el primer permiso de culto público, cuyo número de oficio fue el 04360, expediente 2/343(26) 195.

<sup>16</sup> Con base en el Registro Público de la Propiedad No. de inscripción 45-264- A 272, de fecha 31 de mayo de 1965. Con fecha de dedicación: año de 1968, siendo pastor David Sánchez González.

<sup>17</sup> Fecha de nacionalización del templo: 25 de septiembre de 1965. Número de registro de nacionalización: 1960, a fojas 120 del libro cuarto.

común en los proyectos de construcción, un beneficio y motivación compartida por jugar roles participativos y funcionales y una resemantización de valores, ideales e incorporación de nuevos elementos que les dieron sentido, orientación y armonía como grupo. Es en esta fase en donde los fundadores consolidan una *organización estable* que permite incrementar su accionar. En esta estabilidad y desarrollo alcanzado por la agrupación, hay que resaltar la gran importancia que tienen los lazos de parentesco de los fundadores, pues a decir de los entrevistados, hay una relación directa entre lo que los miembros necesitan: autoestima, apoyo secular, apoyo moral, recreación, sentido de comunidad y apoyo social, y lo que la sociedad jalapeña demanda y ofrece. En pocas palabras, hay beneficios concretos para ambas partes. Esta fase nos muestra que en la medida en que se mantiene un tipo de organización estable (no hubo cambio de pastor por más de ocho años, los fundadores permanecieron firmes en su deseo para con el grupo), se logra una mayor estabilización y crecimiento de la agrupación. Según Cohen (1974:48), hay una socialización de principios que generan mayor armonía y permanencia grupal.

### ***Tercera fase: El envejecimiento o el desencanto (1975-2000)***

En 1975 la congregación asumió el compromiso de organizar el Congreso Nacional de Jóvenes Metodistas. El trabajo de reunir fondos y programar las actividades fueron tareas muy desgastantes que mermaron considerablemente las energías y los recursos no sólo de la Liga de Jóvenes, sino de la congregación en su conjunto. En vez de jugar y platicar después de las reuniones, se tenía que trabajar e ir de comisión para preparar el Congreso. Llegó el momento en que los jóvenes no pudieron más y dejaron el compromiso en manos de unos cuantos, que se saturaron de trabajo. A ello hay que agregar la salida de algunos miembros y la partida del pastor David Sánchez y su esposa. Así mismo, se dio el deceso de miembros fundadores y el

desinterés de los familiares por continuar con la misma animosidad y fidelidad en el trabajo eclesiástico. Este sucesos marcaron síntomas de envejecimiento en la agrupación, mostrando que las metas y los objetivos por alcanzar se agotan, así como quienes los persiguen; cada generación tiene sus propios intereses, y si bien los hijos de los fundadores pueden plantear nuevas o las mismas metas y tareas comunes por alcanzar, también hay incapacidades y problemas internos, opiniones polarizadas que no son posibles de resolver especialmente cuando el objetivo y la meta no es clara y compartida por todos los miembros y los beneficios a conseguir son escasos o difusos.

A partir de 1976 el crecimiento no fue como en años anteriores, y algunos miembros dejaron de asistir a la iglesia; los jóvenes, por ejemplo, al casarse con personas “inconversas”, dejaron de asistir, y algunos por cuestiones del trabajo migraron a otros lugares. Otros decidieron cambiarse de iglesia porque querían ampliar sus relaciones sociales y experimentar “mejores experiencias espirituales”. Es importante hacer notar que durante este período se vivió en la ciudad la influencia de las corrientes carismáticas en sus versiones católica y protestante. Varios miembros, especialmente jóvenes, se fueron a la iglesia Presbiteriana para recibir el don de lenguas y el de profecía, que se manifestaron muy fuertemente en dicha agrupación.<sup>18</sup>

Para 1985 el crecimiento que tenía la agrupación era por vía biológica (los hijos de los mismos congregantes), por traslado (miembros que llegaban de otras iglesias Metodistas del país)<sup>19</sup> y una mínima parte por proclamación o evangelismo (los miembros provenían de la misión emprendida en la periferia). Los años subsiguientes fueron aún más dramáticos. Sino hubiera sido por caravanas estadouniden-

<sup>18</sup> Pese a lo anterior, en 1977 se formaron dos coros, uno de niños y otro de adultos, y en 1980 se abrió una nueva misión en Actopan, donde a través de una familia se trató de evangelizar en este lugar. Desgraciadamente, la lejanía y la falta de continuidad de los encargados no permitió fructificar la obra misionera y ahora esa familia asiste a otra agrupación.

<sup>19</sup> Hay que tener en cuenta que Xalapa es una ciudad con movilidad migratoria.



ses que llegaron a prestar ayuda económica en la construcción de la iglesia, el inmueble permanecería casi sin ningún cambio.<sup>20</sup>

Para 1989 se estableció en Xalapa la agrupación Amistad Cristiana, la cual sería el azote de las iglesias históricas y de algunas pentecostales. La iglesia Metodista con tal de que no se fueran más miembros, especialmente jóvenes, abrió sus púlpitos para estos oradores (de Amistad Cristiana), con la finalidad de que sus pocos jóvenes no tuvieran que buscar en otros lugares lo que este nuevo grupo predicaba. La apertura fue aprovechada por Amistad Cristiana para infiltrarse y descalificar el trabajo espiritual que la iglesia Metodista llevaba a cabo. Ello resultó fatal pues cinco familias de las más responsables e incluso fundadoras optaron por separarse de la iglesia e irse a militar a esta nueva agrupación.

La juventud, inexperiencia, irresponsabilidad, mal comportamiento y falta de preparación de los pastores, así como la poca iniciativa de los miembros, la vejez y deceso de sus fundadores, propició que la agrupación perdiera más miembros. Por si esto fuera poco, en 1990 la misión de la periferia se convirtió en segunda iglesia Metodista separándose posteriormente de ésta por problemas de liderazgo y autoridad.<sup>21</sup>

En el 2000 la iglesia contaba con 21 niños, cuyas edades oscilaban entre uno y 11 años, 17 adolescentes de entre 12 y 18 años, 19 jóvenes entre 18 y 29 años, 29 adultos de 29 a 55 años y 13 ancianos. Y aunque la iglesia cuenta con 38 familias y 99 miembros registrados, en los cultos dominicales sólo se ve un promedio de 25 a 40 perso-

<sup>20</sup> El 3 de octubre de 1987 se recibió la ayuda de la caravana de Virginia. Con esta ayuda se inició la construcción del edificio educacional de la iglesia. Posteriormente se continuaron los trabajos de la primera y segunda plantas del edificio educacional gracias al apoyo económico de la Iglesia de Dothan, Alabama. En 1996 la Iglesia de Belmont reforzó el salón social. De la Iglesia metodista "Old Bridge" de la ciudad de Virginia, Georgia, en 1998 se realizaron trabajos de impermeabilización del techo de la iglesia.

<sup>21</sup> Todo se debió a un malentendido del superintendente de distrito con el encargado de la misión, quien apoyado por varios hermanos animó a los demás congregantes a renunciar a la Iglesia en aras de libertad y mayor crecimiento espiritual.

nas, sobre quienes se descarga la responsabilidad de llevar a cabo todo el trabajo.

En fin, en esta tercera fase encontramos una agrupación que carece de estímulos para sus congregantes, es decir, hay un desinterés personal por permanecer en el grupo, ya que la organización de las actividades que se generan, no producen los beneficios individuales y colectivos suficientes para continuar participando en la construcción de un bien colectivo “de manera desinteresada” y por lo tanto se produce una incertidumbre y desacuerdos al interior del grupo. Por consecuencia, la agrupación es incapaz de convocar a un esfuerzo concertado para reorganizar actividades a mediano y corto plazos que les permitan sacudirse el pesimismo y la irresponsabilidad. La organización base, que durante más de 25 años había ejercido un poder coactivo sobre el grupo, es reemplazada por nuevos miembros y nuevas y diversas organizaciones que se van formando al interior de la agrupación a veces con más poder de convocatoria que la misma junta de administradores (como la Sociedad Femenil, Liga de Jóvenes, Liga de intermedios, coro, Escuela Dominical), lo que provoca fricciones entre generaciones, conflictos y malos entendidos entre los miembros de diferentes organizaciones, falta de tolerancia y comprensión e incluso indiferencia con los fundadores (a quienes se les tacha de conservadores o tradicionalistas). Todo ello genera un ambiente enrarecido de conflictos e incumplimientos por la falta de responsabilidad ante los compromisos grupales y trasgresión de principios entre el ser y el deber ser un cristiano, que ocasionan la pérdida de ese “sentido de estar juntos” debido a los altos costes que ello representa y los bajos beneficios esperados. La inseguridad en la que vive la agrupación debido a la amenaza de que un miembro más deserte en cualquier instante está siempre latente. La esperanza de que un nuevo miembro llegue a formar parte de la agrupación es cada vez más remota y poco a poco van desapareciendo organizaciones al interior de la agrupación (coros, Liga de Intermedios, grupos de Escuela Dominical). Según Nida (1965:24, 27), tales iglesias se van constituyendo en castas cerra-

das, cuyos nuevos miembros son los que nacen dentro de las familias que componen el grupo.

### *Un segundo aire, 2000-2007*

Al igual que la vida humana, las instituciones sociales también tienen su “segundo aire”, pese a su trayectoria, y pueden, incluso, mostrarse como iglesias en crecimiento. Si analizamos el comportamiento de la congregación en los últimos siete años, podemos observar un crecimiento significativo: 212 miembros, repartidos en 65 familias, de los cuales hay 70 miembros en plena comunión y 138 simpatizantes con dicha doctrina, o en vías de posible adscripción.<sup>22</sup> Pero me gustaría resaltar algunas diferencias significativas en los miembros. Por un lado, observo miembros con una “fe activa”, miembros que son el motor de la iglesia, dirigen, organizan, promueven, motivan el trabajo evangelístico, van a la iglesia, leen la Biblia y oran durante la semana; por otra parte, observo miembros con una “fe simulada” que no mantienen un compromiso estable y fuerte con las actividades que desarrolla la iglesia, van de vez en cuando, especialmente en compromisos sociales, o cuando el tiempo les permite asistir; y por último, miro miembros que he denominado “de una fe inactiva”, que están por simpatía o por el lazo de parentesco de algunos de los miembros de la familia, pero que no desean ni participar ni continuar perteneciendo a la congregación; se han vuelto incluso apóstatas de la fe o agnósticos, o bien, en el mejor de los casos, se han ido a formar parte activa de otras congregaciones. En términos de estilos de vida, observo que los de una “fe activa” tienen como eje que vertebra sus vidas e interacciones sociales, las actividades eclesísticas

<sup>22</sup> Es importante señalar que en cuestiones de género hay 130 mujeres (de las cuales 47 son miembros en plena comunión) y 82 hombres (de los cuales sólo 23 son miembros en plena comunión). Datos proporcionados por la entrevista de Oswaldo Ramírez con el pastor Enrique Flores.

de su congregación, generalmente son líderes o encargados de algún departamento al interior de la congregación; en cambio, los de una “fe simulada” son más propensos a centrarse en vivir una forma de vida cómoda, equilibrada, sin limitarse únicamente a los espacios sociales que la congregación propicia. Para los de una “fe inactiva” la congregación sólo es un estorbo en sus interacciones sociales, por lo que desean romper a la brevedad posible o ser indiferentes a las actividades que ésta proporciona.

Como se puede observar, pese al crecimiento de congregantes el núcleo de miembros activos no ha cambiado en esencia, pues permanece casi el mismo número. Lo que ha aumentado es un peregrinar de miembros que no quieren compromisos ni obligaciones, sino un espacio social emergente en caso de necesidad espiritual. Lo que desean es algo que no les limite y mucho menos desgaste sus pocos recursos, pero que en cambio les dé habilidades y destrezas, seguridad y confianza especialmente en tiempos de necesidad espiritual.

Cada una de estas “fes” se entrecruzan en el trayecto de la vida del creyente, incluso pueden presentarse de manera simultánea. Cada una experimenta dificultades, problemas y necesidades personales como deudas, tratar con alguna adicción, encontrar a amigos; desintegración familiar, enfermedades; comparten intereses por el bien común, participan en discusiones políticas, morales, etc. Cada fe tiene la capacidad de relacionar símbolos, instituciones, individuos, recursos; de internalizar conceptos y ritos y conectarlos en una psicodinámica. El límite de cada fe está en la capacidad de cada creyente. En el proceso de reabrir y reconfigurar la mente y en articular necesidades, costumbres, problemas, con lo divino.

Las tendencias que observo en esta congregación es hacia un aumento de creyentes con una “fe simulada e inactiva”. Las edades en las que más se refleja esta observación es entre los 18 y 22 años, entre los 23 y 41 años y entre 75 y más años. Así mismo, hay una tendencia a la disminución de los de una “fe activa” en personas de 42 y 60 años de edad y entre 61 y 75 años de edad.

Si analizamos estas tendencias nos damos cuenta de que la agrupación ha generado un *modus vivendi* al que varios de los miembros (de “fe activa”) no quieren renunciar, ya sea por costumbre o porque identifican a la iglesia como *el lugar en donde está Dios* y el no asistir es estar *fuera de la gracia divina*. Se sienten protegidos, en bienestar consigo mismos y con la divinidad. Levine (1996) sostiene que el hecho de que estos grupos fracasen no debe sorprender y no significa que no puedan dejar huellas tanto en la vida personal de los activistas como en la sociedad. Lo esencial no es el grupo en sí, sino más bien la posibilidad de crear capacidades y transferirlas a otro campo. Incluso, es posible que los grupos altamente estructurados sean menos aptos para la creación de capacidades cívicas y capital social que los que tienen lazos internos menos exclusivos. Levine, apoyado en el sociólogo Mark Granovetter apunta que cuando los lazos dentro de un grupo son demasiado fuertes, el grupo se cierra totalmente a los demás, y puede presentar problemas para sobrevivir. En cambio, con lazos más débiles dentro del grupo, se mantiene la posibilidad de formar alianzas entre grupos y el grupo se mantiene abierto al flujo de información (Levine, 1996).

Por otra parte, la “fe simulada” y la “fe inactiva” son las que están dando aire a la congregación. La pregunta que como analista social me hago es si este “segundo aire” podrá dar más vida a la agrupación, o si, a la larga, la asfixiará; o la mantendrá, aunque sea como una organización administrativa aparente o inactiva, pero finalmente como una institución minoritaria que no causa daño alguno a la sociedad —como afirman los católicos—. O bien, como una iglesia con muy poco poder de convocatoria a la que le hará falta llevar a cabo cambios importantes (especialmente a nivel organizativo y del ritual, donde haya más alabanzas y menos himnos, sermones más prácticos y menos doctrinales, liturgias más cortas y más apropiadas a las necesidades que vive la sociedad jalapeña, pastores que tengan el “llamado”, más consagrados y menos ritualistas; un culto más carismático donde se dé libertad al espíritu y no servicios fríos, “tradicionalistas”), como lo expresan las agrupaciones pentecostales y las neopentecostales.

### *Camino a reflexiones más amplias*

Hasta ahora el análisis de lo religioso y su dinamismo ha estado obsesionado por la idea durkheimiana de lo eterno e inmanente, lo cual ha menoscabado el poner atención en el estancamiento y desaparición de un sin número de agrupaciones religiosas. Pese a que muchas de ellas (incluyendo al catolicismo) en algún momento enfrenten la extinción y el decrecimiento –y es que como toda institución social, la agrupación está sometida al paso del tiempo, al cambio social e incluso a la desaparición–.

En las fases que he presentado, hemos visto cómo ha sido la trayectoria de una agrupación religiosa con el paso de los miembros a través de la agrupación, desde los fundadores y posteriormente sus continuadores, hasta llegar a los miembros que conforman la congregación en el 2007. En estos 59 años de la agrupación hay tres generaciones diferentes con marcos de experiencia y conductas e intereses específicos que revelan preocupaciones y estilos de vida particulares. En la primera generación encontramos a los fundadores, quienes después de haber sido formados dentro de una tradición calvinista y haber sufrido la escisión y vivir de manera independiente, tuvieron la capacidad de desarrollar un estilo de vida colectivo lo suficientemente cohesionado y estable para lograr el surgimiento de esta agrupación religiosa, capaz de darles a sus hijos educación, movilidad social, ventajas económicas y sobre todo una base doctrinal que guiara sus vidas y que les permitiera asegurar su rápida y exitosa asimilación a la sociedad jalapeña. La segunda generación marcó cambios respecto a los fundadores en cuanto a los objetivos y metas como grupo, ya no en torno a la construcción de un templo o la consolidación de una organización religiosa, sino en cuanto a la experiencia religiosa y la convivencia social, en aras de estar a tono con las nuevas circunstancias y experiencias carismáticas que se dan en las demás iglesias. Debido a que esta generación tuvo oportunidad de ser instruida más allá de la educación primaria, incluso llegar a la universidad, estableció diferencias ideológicas, en estilos de vida, valores y actitudes

ante la vida y la sociedad, con los iniciadores; los cuales por falta de vigor, capacidad y salud, envejecían y morían o se retiraban de la actividad religiosa. La cohesión social, por ejemplo, tan cuidada por los fundadores, para esta generación no era tan importante, pues se estaba más interesado en abrir las puertas de la agrupación para ir en búsqueda de nuevos horizontes no sólo espirituales sino sociales y económicos en la sociedad jalapeña. La tercera generación completó la transformación, muchas de las veces desacreditando la autoridad y enseñanza de los padres y fundamentalmente de los fundadores; el interés grupal va a estar centrado en una mezcla de ideas y hábitos variados adaptada a las necesidades de sobrevivencia de la agrupación. Esta tercera generación es un producto disidente que critica la base espiritual y la carencia de sentido en la cual emergieron sus padres convirtiendo la fe en una fe dominical, prácticamente muerta.

Lo que he intentado presentar es la trayectoria de una agrupación religiosa, como que va más allá de las vidas individuales de sus creyentes, como una historia que desplaza a los individuos y sus identidades. Es una historia que si bien enfrenta y cambia a los personajes, también es de interacción social que enlaza el pasado y el presente, que eslabona y diferencia a las generaciones, que articula y conflictúa viejas y nuevas perspectivas y redes sociales. Pareciera que estamos ante una historia de la libre empresa, que crece como cualquier otra actividad dedicada a la producción de bienes y servicios —empleando varias personas, usando capital, teniendo una localización fija, regulada por instituciones sociales y legales—, desarrollándose conjuntamente con los crecimientos regionales y/o locales, donde el individuo se conecta y desconecta cuando quiere. Es una historia donde el consumo y la demanda son los que dictan si subsiste o deja de existir.<sup>23</sup>

<sup>23</sup> La lógica asociativa de la libre empresa es análoga con el funcionamiento de la agrupación estudiada. Ambas surgen como resultado de una necesidad social. En el caso de la libre empresa, ésta surge como resultado de la demanda de servicios o de bienes que no se pueden conseguir. En el caso de las agrupaciones evangélicas, generalmente, aparecen cuando las necesidades espirituales esenciales de los creyentes ya no pueden ser cubiertas por la religión dominante debido en parte a la fuerte demanda y a la corrupción y la ineficiencia de ésta.

En esta historia observamos cómo se hace cada vez más difícil la competitividad religiosa, y aunque hay un “segundo aire”, un repunte numérico significativo en sus congregantes, la rutinización, los síntomas de inmovilidad, la desorganización, el envejecimiento, la ausencia y deserción de miembros y ciertas alteraciones en sus ritmos y planes de trabajo, entre otros, provocan inseguridad sobre el destino de este tipo de agrupaciones religiosas. Sin embargo, permanece el deseo de restaurar la organización, de mantener los signos vitales de la agrupación, como el sueldo al pastor, el mínimo mantenimiento al edificio, el culto dominical, su desquebrajada “junta de administradores”, así como sus organizaciones.

A nuestro modo de ver, la trayectoria de esta agrupación nos muestra el anhelo tenaz de alcanzar el grado máximo de “sentido compartido”, si bien en otras fases se conforma o lucha por obtener un grado mínimo de este “sentido compartido” (Berger y Luckmann, 1997:47). La pequeña pero tenaz lealtad y compromiso de los actuales miembros con el metodismo tendrá, que situar de algún modo el nivel mínimo y máximo de este “sentido compartido de estar juntos”, o admitir su incapacidad y enarbolar el presagio que hizo su propio fundador Juan Wesley a propósito del futuro del metodismo: “Yo no temo que el metodismo desaparezca, lo que temo es que se vuelva algo frío y sin sentido”.

### *Bibliografía*

- Adams Newbold, Richard, 1976, *La red de la expansión humana*, México, Ediciones de la Casa Chata.
- Bastian, Jean Pierre, 1983, *Protestantismo y sociedad en México*, México, Casa Unida de Publicaciones.
- Berger, Peter y T. Luckmann, *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Nueva York, Anchor Books, 1967.
- \_\_\_\_\_, 1997, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido: La orientación del hombre moderno*, México, Paidós.



- Berman, Marshall, 2004, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, México, Siglo XXI.
- Cohen, Abner, 1974, *Two Dimensional Man*, Londres, Koutledge & Kegan.
- De la Torre, Renée y Cristina Gutiérrez Zúñiga, 2007, (coords.), *Atlas de la diversidad religiosa en México*, México, CIESAS/El Colegio de la Frontera Norte/El Colegio de Jalisco/El Colegio de Michoacán/Subsecretaría de Población, Migración y Asuntos Religiosos/Segob/Conacyt.
- Douglas, Mary, 1996, *Cómo piensan las instituciones*, Madrid, Alianza Universidad.
- Durkheim, Emile, 1982, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Buenos Aires, Schapire.
- Krotz, Esteban, 2002, “Sociedades, conflictos, cultura y derecho desde la perspective antropológica”, en Esteban Krotz (coord.), *Antropología jurídica: Perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*, España, Barcelona/Anthropos/UAM, pp.13-49.
- Levine, Daniel H, 1996, *Religion and Politics in Latin America*, Princeton, N. J., Princeton University Press.
- Moscovici, S., 1981, *Psicología de la minorías activas*, Madrid, Ediciones Morata.
- Nida, A. Eugene, 1965, “Culture and Church Growth”, *Practical Anthropology*, vol. 12, pp. 22-37.
- Turner W. Victor, 1957, *Schism and Continuity in an African Society. A Study of Ndembu Village Life*, Manchester, University of Manchester.



## SOBRE LOS AUTORES

### **Olga Odgers Ortiz**

Doctora en Sociología por la École de Hautes Etudes en Sciences Sociales, París. Actualmente es profesora-investigadora en el Departamento de Estudios Sociales de El Colef, miembro del Sistema Nacional de Investigadores, Nivel 1: Directora de la revista *Migraciones internacionales*; recibió el Premio de Investigación 2009 de la Academia Mexicana de Ciencias en el Área de Ciencias Sociales. Entre sus publicaciones destacan: *Migración y creencias: Pensar las religiones en tiempo de movilidad*, 2009 (en co-coordinación con Juan Carlos Ruiz Guadalajara) México, Porrúa, El Colef, El Colegio de San Luis; *Identites Frontalieres: Immigres Mexicains aux Etats-Unis*, Prefacio de Alain Touraine, París, L'Harmattan, 2002; “Tendencias del cambio religioso en la frontera norte de México”, 2009 (coautoría con Gloria Galaviz y Alberto Hernández), en Carolina Rivera y Alberto Hernández, *Regiones y religiones en México. Estudios de la transformación socio-religiosa*; “Santos nómadas cosmopolitas: los nuevos espacios migratorios de los santos patronos locales”, *Iztapalapa*, vol. 28, 2008. Dirección electrónica: [odgers@colef.mx](mailto:odgers@colef.mx)

### **Jean Pierre Bastian**

Es catedrático de Sociología de la Religión en la Universidad de Estrasburgo y director de estudio en el Instituto de Altos Estudios de América Latina (IHEAL), Universidad de París III. Entre sus publicaciones están: *Los disidentes, sociedades protestantes y revolución en*

*México, 1872-1911*, México, FCE, 1989; *Protestantismos y modernidad latinoamericana*, México, FCE, 1994; *La mutación religiosa de América Latina*, México, 1997; *Europa latina-América Latina, la modernidad religiosa en perspectiva comparada*, México, FCE, 2004.

### **Manuela Cantón Delgado**

Es doctora en Antropología Social (1993) y profesora-investigadora en el Departamento de Antropología Social de la Universidad de Sevilla (desde 1994). Ha sido profesora invitada en universidades de México, Canadá, Brasil, Suecia, Francia y Portugal. Ha realizado trabajo de campo etnográfico en Guatemala, sureste de México y Andalucía, especializándose desde hace dos décadas en el análisis antropológico de las religiones emergentes, sus características e impacto sobre la vida social, económica y política en contextos culturales diversos. Es autora de más de medio centenar de artículos sobre esta temática, así como de los libros *Bautizados en fuego. Protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala (1989-1993)* publicado por Plumsock Mesoamerican Studies (EE.UU.) y CIRMA (Guatemala) en 1998; *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*, Barcelona, Ariel, 2001 (reeditado por Ariel en 2009) y *Gitanos pentecostales. Una mirada antropológica a la Iglesia Filadelfia en Andalucía*, Signatura Eds., 2004.

### **Renée de la Torre**

Es doctora en Ciencias Sociales con especialidad en Antropología por el CIESAS y la Universidad de Guadalajara. Profesora-investigadora del CIESAS Occidente. Es miembro del SNI Nivel 2. Entre sus publicaciones destacan: *Los hijos de la luz. Discurso, identidad y poder en La Luz del Mundo*, Guadalajara, ITESO/CIESAS/Universidad de Guadalajara, 1995 y 2000; *Los rostros del conservadurismo mexicano*, México, CIESAS, 2005; y *La Ecclesia Nostra. El catolicismo desde la perspectiva de los laicos: El caso de Guadalajara*, México, CIESAS/FCE, 2006.

**Cristina Gutiérrez Zúñiga**

Es profesora-investigadora del Programa de Estudios Jaliscienses de la Universidad de Guadalajara, con sede en el Colegio de Jalisco. Doctora en Ciencias Sociales. Miembro del SNI Nivel 1. Entre sus principales publicaciones están: *Congregaciones del éxito. Interpretación socio-religiosa de las redes de mercadeo en Guadalajara*, El Colegio de Jalisco-CUCSH, 2005; *Nuevos movimientos religiosos. La "nueva era" en Guadalajara*, El Colegio de Jalisco, 1996; en la obra colectiva, coordinada por Patricia Fortuny, *Creyentes y creencias en Guadalajara*, Conaculta/INAH/CIESAS, 1999; y coordinadora, junto con Renée de la Torre, de la obra colectiva *Atlas de la diversidad religiosa en México*, CIESAS/El Colegio de Jalisco/El Colegio de la Frontera Norte/El Colegio de Michoacán/Universidad de Quintana Roo/Segob/Conacyt, 2007.

**Liz Hamui Sutton**

Liz Hamui es doctora en Ciencias Sociales por la Universidad Iberoamericana y profesora-investigadora de la Facultad de Medicina de la UNAM. Sus líneas de investigación se relacionan con la sociología de las religiones, específicamente con el tema de los judíos en México y con la medicina social. Es investigadora nacional Nivel II y la mayoría de sus trabajos se enfocan desde la perspectiva de la metodología cualitativa. Entre sus libros están: *Transformaciones en la religiosidad de los judíos en México: Tradición, ortodoxia y fundamentalismo en la modernidad tardía*, Limusa, 2005; *Una mirada social a la nueva genética*, Alfil, 2007; *El diseño estructural del Estado durante el siglo XX y su interrelación con las minorías: El caso de la comunidad judía mexicana*, Conapred Tribuna Israelita, 2008. Ha sido profesora de 92 cursos, directora de 15 tesis de licenciatura, maestría, especialidad y subespecialidad, autora de 60 artículos en revistas científicas y de difusión, 36 capítulos de libros, 3 libros publicados y 5 libros editados. Ha dictado más de 40 conferencias y 28 presentaciones en congresos.

**Antonio Higuera Bonfil**

Es profesor-investigador del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad de Quintana Roo. Maestro en Historia. Entre sus publicaciones destacan: *Quintana Roo entre tiempos. Política, poblamiento y explotación forestal, 1872-1925*, UQROO/IQC/Norte-Sur, 1997 y 2002; *A Dios las deudas y al alcalde las jaranas. Religión y política en el Caribe mexicano*, UQROO/Conacyt, 1999; y coordinador de las obras colectivas *Crear y aprender. Retratos culturales de estudiantes universitarios*, México, UQROO/Plaza y Valdés, 2009, y con Manuel Buenrostro, *Temas y contextos. Investigación social*, México, UQROO/Plaza y Valdés, 2009.

**Fortunato Mallimaci**

Doctor en Sociología en la Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales de París. Profesor titular en Historia Social Argentina y Sociedad y Religión de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires de la cual fue su decano entre 1998 y 2002. Investigador principal del Conicet en el área de Estado, Sociedad, Cultura y Grupos Religiosos. Presidente y fundador de la Asociación de Cientistas Sociales de las Religiones en el Mercosur y miembro del CEHILA. Profesor invitado para posgrados y conferencias en numerosas universidades de América y Europa. Sus últimos libros son: *Religión y política. Perspectivas desde América Latina y Europa, Modernidad, religión y memoria* y la *Guía de la diversidad religiosa de Buenos Aires*.

**Carolina Rivera Farfán**

Doctora en Antropología por el Instituto de Investigaciones Antropológicas, FFYL-UNAM. Profesora-investigadora del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología social (CIESAS). Miembro del SNI Nivel II. Desde 1989 se ha dedicado a estudiar la religión y religiosidad de grupos sociales en el sureste mexicano. Ha incursionado en estudios del catolicismo popular, el institucionalizado y el carismático; así como en diversas expresiones cristianas no católicas entre las que destacan sus análisis del

pentecostalismo. Desde la docencia ha trabajado activamente en la formación de estudiantes en programas de posgrado del CIESAS. Ha escrito diversos artículos especializados sobre los pentecostalismos, pero también sobre la diversidad de credos en localidades indígenas donde la conflictividad social transversaliza las relaciones sociales de sus habitantes; en ellas el elemento religioso es de gran relevancia. Así mismo, ha publicado libros de autoría única y colectivos entre los que destacan: *Vida nueva para Tarecuato. Cabildo y la parroquia ante la nueva evangelización*, Zamora, Michoacán, México, El Colegio de Michoacán, 1998, y *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. Intereses, utopías y realidades* (en colaboración con María del Carmen García y Miguel Lisbona), México, CIESAS/UNAM/Cocytech/Gobierno del Estado de Chiapas, 2005. Ambas publicaciones recibieron dos premios nacionales (INAH, Fray Bernardino de Sahagún 1996 y 2006). Editora del libro (en colaboración con Elizabeth Juárez Cerdi) *Más allá del espíritu: Actores, acciones y prácticas en iglesias pentecostales*, México, CIESAS/El Colegio de Michoacán, 2007, y de *Regiones y religiones de México*, México, El Colegio de la Frontera Norte/CIESAS/El Colegio de Michoacán (en colaboración con Alberto Hernández).

### **Leonildo Silveira Campos**

Doctor en Ciencias Sociales y Religión, docente e investigador de la Universidad Metodista de San Pablo, ofrece clases en el Programa de Pos-Graduación en Ciencias de la Religión, investiga protestantismo y pentecostalismo. Es autor de *Teatro, templo y mercado, Comunicación y marketing de los pentecostales en Latinoamérica*, Quito, Abya-Yala, 2001. Del capítulo "Actores, acciones y prácticas en iglesias pentecostales" del libro *Mas allá del espíritu*, de Carolina Rivera F. y Elizabeth Juárez C. (editoras), Publicaciones de la Casa Chata, 2007.

### **Claudia E. G. Rangel Lozano**

Doctora en Ciencias Políticas y Sociales por la UNAM (2006). Profesora-investigadora en la Academia de Sociología e Historia de la Uni-

dad Académica de Filosofía y Letras en la Universidad Autónoma de Guerrero. Integrante del Sistema Nacional de Investigadores Nivel I. Entre sus publicaciones están: *En nuestro pueblo no mandan ustedes, manda el pueblo: Disidencia, cambio religioso y conflicto en la Montaña de Guerrero*, en prensa, Plaza y Valdés; “Los diversos rostros religiosos en la Montaña de Guerrero: Identidades entre la resistencia y el cambio”, en Beatriz Canabal C. (coord.), *Los caminos de la Montaña. Formas de reproducción social en la Montaña de Guerrero*, México, 2001; “La guerra sucia en los setenta y las guerrillas de Genaro Vázquez y Lucio Cabañas en Guerrero, en Evangelina Sánchez Serrano, *La guerrilla en las regiones de México, La guerrilla y sus regiones*, Siglo XX, en coautoría con Verónica Oikión y Martha E. García; y en coautoría con Isabel Osorio Salgado, “Cambios religiosos y religiones en Guerrero, 1950- 2001, en Alberto Hernández y Carolina Rivera (coords.), *Regiones y religiones en México. Estudios de transformación sociorreligiosa*, México, Centro de Investigaciones Superiores en Antropología Social, El Colegio de la Frontera Norte, El Colegio de Michoacán, 2009. Cuenta con dos proyectos en curso: “Recuperación de la memoria histórica de experiencias de vida. Caso de familiares de desaparecidos en la década de los años setenta en Atoyac, Guerrero”, en coordinación con la Mtra. Andrea Radilla Martínez, UAG, 2005-2007, investigación financiada por Conacyt del 2009 al 2011; y “Vivir en el límite: El culto a la Santa Muerte en Iztapalapa, Distrito Federal, México. Entre la violencia y la precariedad social” (2010).

### **Felipe R. Vázquez Palacios**

Licenciado en Antropología Social por la Universidad Veracruzana (1980); maestro en Antropología Social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (1986) y doctor en Antropología Social por la Universidad Iberoamericana (1996). Actualmente es investigador de tiempo completo en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social del Golfo. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores Nivel 1. Es coautor del libro *Cooperativas*



*agrarias y conflictos políticos en el sur de Jalisco*, UAMI, 1985; autor de *Protestantismo en Xalapa* (1991); *La gran Comisión. Id y predicad el Evangelio. Un estudio de interacción social* (1999); *Contando nuestros días. Un estudio antropológico sobre la vejez* (2003); *Miradas sobre la vejez* (2006); *La fe y la ciudadanía de la práctica evangélica veracruzana* (2007), *Historias de gente grande* (video) [2009], *Construyendo la vida a partir de la muerte* (2009) y otros artículos publicados por Cuadernos Urbanos, Plaza y Valdés, La Palabra y el Hombre, Cristianismo y Sociedad, Papeles de Población, el Conapo, Estudios Demográficos, Alteridades, entre otras, en donde el interés académico está centrado en la diversidad religiosa y en la cultura de la ancianidad y la muerte en México.

*Pluralización religiosa de América Larina* se terminó de imprimir en Offset Rebosán, S. A. de C. V., Acueducto núm. 115, col. Huipulco, del. Tlalpan, C. P. 14370, México, D. F., en diciembre de 2010. Se tiraron 1000 ejemplares. El cuidado de la edición estuvo a cargo de la Coordinación de Publicaciones de El Colegio de la Frontera Norte.