

**FRONTERA NORTE DE MÉXICO:
Escenarios de diversidad religiosa**

FRONTERA NORTE DE MÉXICO: Escenarios de diversidad religiosa

ALBERTO HERNÁNDEZ HERNÁNDEZ



Hernández Hernández, Alberto.

Frontera norte de México : Escenarios de diversidad religiosa / Alberto Hernández Hernández – 1ª reimp.– Tijuana : El Colegio de la Frontera Norte, 2014 ; Zamora, Michoacán : El Colegio de Michoacán, 2014.
228 p.; 24.5 x 18.5 cm.

ISBN: 978-607-479-108-2

Diversidad religiosa – México – Baja California. 2. Diversidad religiosa – México – Tijuana. 3. Norte de México – Religión. 4. Sectas cristianas – Norte de México. I. Colegio de la Frontera Norte (Tijuana, Baja California). II. Colegio de Michoacán (Zamora, Michoacán).

BR 610 H4 2014

Primera edición, 2013

Primera reimpresión, 2014

© D. R. 2014 El Colegio de la Frontera Norte, A. C.

Carretera escénica Tijuana-Ensenada km 18.5

San Antonio del Mar, 22560, Tijuana, Baja California

<www.colef.mx>

© D. R. 2014 El Colegio de Michoacán, A. C.

Martínez de Navarrete, 505, Col. Las Fuentes, 59699,

Zamora, Michoacán, México

<www.colmich.edu.mx>

Coordinación editorial: Óscar Manuel Tienda Reyes

Diseño editorial y de portada: Juan Carlos Lizárraga

Última lectura: Luis Miguel Villa Aguirre

Fotografías: Guillermo Arias

ISBN: 978-607-479-108-2

Impreso en México/*Printed in Mexico*

Dedicatoria

A mis padres, Alfonso (†) y Marina
por haberme enseñado que las cosas pequeñas
y sencillas son una gran alegría para la vida

Agradecimientos

Este trabajo fue realizado gracias al apoyo directo e indirecto de amigos y amigas, colegas y muchas otras personas que solidariamente contribuyeron con información estadística, datos diversos o contando parte de sus vidas y creencias religiosas. La mirada central de este libro está enfocada al caso de Baja California, pero hay experiencias y testimonios que recogí también en las ciudades de Matamoros, Nuevo Laredo, Monterrey, Ciudad Juárez, Nogales, así como en la ciudad de México.

Quiero especialmente agradecer las sugerencias y comentarios expresados por Miguel Ángel Ramírez y el apoyo directo para la conclusión de este manuscrito de Amalia Campos Delgado y Jhonnatan Curiel Sedeño. Así mismo, mi reconocimiento y aprecio para Guillermo Arias, quien hizo posible contar con capítulo fotográfico que ilustrara esta obra. No puedo dejar de mostrar mi gratitud a Nora Bringas Rábago y Ruth Gaxiola, por su solidaridad y apoyo en el inicio de la primera versión del capítulo primero de este libro. Finalmente, expreso mi agradecimiento a El Colef y a El Colmich por haber decidido que esta obra fuese publicada en coedición.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	13
TRANSFORMACIÓN SOCIORRELIGIOSA EN AMÉRICA LATINA Y EL CASO MEXICANO	14
APUNTES TEÓRICOS SOBRE LA SOCIOLOGÍA DE LA RELIGIÓN	19
Privación y desorganización social: El concepto durkheimiano de anomia	19
La teoría de la modernización: Secularización y pluralismo religioso	22
La tesis de la secularización a revisión	25
El regreso no tradicional a la tradición religiosa	28
El desvanecimiento de Dios: la religión ubicua	31
Tres teorías complementarias para entender el caso mexicano	32
DESCRIPCIÓN CAPITULAR	33
NOTA A MANERA DE EPÍLOGO	35
VISIÓN HISTÓRICA DEL CAMBIO RELIGIOSO EN EL NORTE DE MÉXICO	39
EL PERÍODO DE LA COLONIA	39
LA FORMACIÓN DE LA FRONTERA Y LAS PRIMERAS SOCIEDADES PROTESTANTES (1872-1910)	42
Los inicios del movimiento protestante de México	43
El espíritu del progreso y la difusión del protestantismo	45
LA COLONIZACIÓN FALLIDA	48

FERROCARRILES Y LIBRE COMERCIO	50
PROTESTANTES Y EXTRANJEROS	53
El arribo de los protestantes a las fronteras mexicanas	53
LOS DESAFÍOS Y LAS OBRAS	54
Los problemas	55
LOS REFUGIADOS DE LA REVOLUCIÓN MEXICANA, LA LLEGADA DE LOS MIGRANTES Y SUS IGLESIAS A LA FRONTERA NORTE	56
La llegada de los migrantes y sus iglesias a la frontera norte	58
La nacionalización de los credos protestantes y su difusión en la frontera norte: Los mexicanos relevan a los estadounidenses (1910 a 1964)	58
El sostenimiento económico de las congregaciones	59
Los evasores de las leyes prohibicionistas y los braceros repatriados	60
LOS BRACEROS Y LOS INMIGRANTES DEL AUGE BÉLICO Y POSBÉLICO	62
LA POBLACIÓN PROTESTANTE EN EL NORTE DE MÉXICO: EL SALDO DE LOS AÑOS 1910-1964	68
Los desafíos, las obras y las cifras	69
Las estadísticas censales a nivel estatal	69
EXPANSIÓN DEL PROTESTANTISMO Y CRECIMIENTO INDUSTRIAL (1964-2000)	73
Desarrollo urbano y crecimiento de la industria maquiladora	73
Nuevas corrientes migratorias hacia la frontera	74
Cambios en las preferencias religiosas de la población	77
Control gubernamental hacia las iglesias evangélicas	77
BAJA CALIFORNIA EN EL CONTEXTO DEL CAMBIO RELIGIOSO EN MÉXICO	83
TRANSFORMACIÓN DE LA DIVERSIDAD RELIGIOSA EN BAJA CALIFORNIA	88
PRESENCIA DE LA IGLESIA CATÓLICA	92
UNIVERSO CRISTIANO NO CATÓLICO	94
Características y tamaño de las iglesias cristianas evangélicas	95
Iglesias pentecostales	99
Iglesias neopentecostales	101
Desplazamiento de las iglesias protestantes históricas	103
Iglesias bíblicas no evangélicas	104

LA DIVERSIDAD RELIGIOSA ACTUAL EN LOS MUNICIPIOS BAJACALIFORNIANOS	108
PLURALIDAD Y DIVERSIFICACIÓN DE LA OFERTA RELIGIOSA	113
MOVILIDAD Y FORMAS DE CRECIMIENTO DE LOS GRUPOS RELIGIOSOS	117
RELIGIOSIDAD POPULAR EN BAJA CALIFORNIA	120
TRANSFORMACIÓN SOCIORRELIGIOSA EN TIJUANA	125
PRESENCIA DE LA IGLESIA CATÓLICA	127
UNIVERSO CRISTIANO NO CATÓLICO	130
Iglesias pentecostales	134
Iglesias neopentecostales	139
Iglesias protestantes históricas	143
PRESENCIA SOCIAL DE LAS IGLESIAS CRISTIANAS EVANGÉLICAS	145
Estrategias de crecimiento	147
Actividades de vinculación social	149
Estrategias de difusión	151
LOS JÓVENES Y LA RENOVACIÓN MUSICAL EN LAS IGLESIAS CRISTIANAS	154
La música religiosa como una alternativa a jóvenes de vida violenta	158
CENTROS DE REHABILITACIÓN EVANGÉLICOS	160
Tratamiento en los centros de rehabilitación evangélicos	164
IGLESIAS BÍBLICAS NO EVANGÉLICAS: DINÁMICAS DISTINTIVAS	167
Testigos de Jehová	167
La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (Mormones)	170
Iglesia Adventista del Séptimo Día	171
RELIGIOSIDAD POPULAR EN TIJUANA	172
CONCLUSIONES	181
CAMBIO SOCIAL Y CAMBIO RELIGIOSO: DEBATES TEÓRICOS	181
CAMBIO RELIGIOSO EN LA FRONTERA NORTE: PROCESOS Y DINÁMICAS	183
GLOBALIZACIÓN Y DIVERSIDAD RELIGIOSA	186
PERSPECTIVAS DEL CAMBIO RELIGIOSO	188
BIBLIOGRAFÍA	189
ANEXO FOTOGRÁFICO	201

INTRODUCCIÓN

Frontera norte: Escenarios de la diversidad religiosa surge de la búsqueda por comprender cómo los procesos de cambio y permanencia religiosa se han constituido en un escenario dinámico y contradictorio como lo es la frontera norte de México. A lo largo de esta obra, se abordará cómo la vida religiosa en este espacio fronterizo está configurada por múltiples factores endógenos y exógenos, más allá de los discursos que sitúan a las fronteras geopolíticas como eslabones clave para comprender las relaciones globales; la relevancia y riqueza del presente análisis se centra en las formas en que las dinámicas de interacción con el “otro”, a partir del fenómeno religioso, son interiorizadas por los habitantes fronterizos. Por lo que el objetivo de esta obra, bajo un esquema analítico de larga duración, es estudiar los procesos y transformaciones en los que se conforma la diversidad religiosa en el noroeste de México, tomando como casos de estudio específicos al estado de Baja California, y la ciudad de Tijuana, su municipio más importante.

Ahora bien, antes de abordar los temas centrales de este libro, es pertinente destacar ciertos aspectos y características en cuanto a la transformación del fenómeno religioso en América Latina, y de qué manera dichas dinámicas han impactado el campo religioso en México, particularmente en la frontera norte del país. Para ello, en la primera parte de la introducción se dimensiona el papel de la religión en el mundo contemporáneo y su relación con América Latina, así como sus principales transformaciones. En la segunda parte de esta introducción

se desarrolla un apartado teórico donde se retoman algunas de las principales teorías y debates en cuanto a los estudios sociorreligiosos. Posteriormente, en la tercera parte se realiza la descripción capitular sobre el contenido del libro; y para concluir, se incluye una nota a manera de epílogo, misma que contiene el apartado metodológico utilizado para conformar este libro.

TRANSFORMACIÓN SOCIORRELIGIOSA EN AMÉRICA LATINA Y EL CASO MEXICANO

Las imágenes que mostraron las últimas dos décadas del siglo XX, contrario a lo pronosticado, son las de una revitalización de lo religioso. En los últimos treinta años la religión ha dejado de ser el tema marginal que solía ser. La razón de esta repentina toma de conciencia no es otra que el inesperado auge religioso que se registra en todo el mundo. En lugar de alejarse de Dios, como hasta hace pocos años se pensaba, el mundo parece haberse reconciliado con la idea de una vida religiosa.

En un libro reciente Harvey Cox, teólogo y profesor emérito de la Universidad de Harvard, plantea la siguiente reflexión: “¿Qué le depara el futuro a la religión, y al cristianismo en particular?” Responde destacando que al principio del nuevo milenio hay tres cualidades que caracterizan el perfil espiritual del mundo: *a)* el resurgimiento de lo religioso en la vida pública y privada; *b)* la extinción o decrecimiento del fundamentalismo; y *c)* un cambio profundo en la naturaleza elemental de la religiosidad. Para este autor, la tercera cualidad es la más importante ya que pone de manifiesto que no sólo la religión ha resurgido como una influyente dimensión de la vida del siglo XXI, sino que también el significado de “ser religioso” ha cambiado enormemente en sólo cinco décadas (Cox, 2011:2).

Pero, si bien este cambio en la constitución del “ser religioso” ha traído consigo nuevas creencias y diversos modos de manifestar su fe, dichos cambios también han requerido una revaloración crítica sobre marcos teóricos y enfoques de estudio para dimensionar el fenómeno religioso actual, procurando no simplificar, ni tampoco sobrevalorar, los procesos de secularización y su impacto en la transformación del panorama religioso en América Latina. La década de 1980 marcaría un parteaguas en la vida religiosa de los mexicanos, pues comenzaría a observarse un acusado cambio en las preferencias religiosas de

la población. Desde entonces, la situación de la Iglesia Católica comenzó a modificarse rápidamente, perdiendo influencia en algunas regiones. Dicha pérdida fue favorable para las iglesias protestantes evangélicas, las cuales crecieron gracias a la conversión de los católicos.

Por ejemplo, contrario a lo propuesto por Bastian acerca de que la modernización se establece por vías diferentes a la secularización, esto es, por la disidencia de las ideas y la rebeldía de las creencias, el sociólogo mexicano Roberto Blancarte duda que el protestantismo y el pentecostalismo sean formas más eficientes de resistencia y adaptación de la modernidad que el catolicismo popular, argumentando que “El protestantismo surge en el siglo XIX como beneficiario del liberalismo más que como su generador” (2000:594). Para este autor, grupos religiosos como los protestantes no se escapan de la cultura autoritaria y corporativa presente en la sociedad contemporánea, por lo que las explicaciones relativas a sus aportes a la modernidad simplifican las causas de su inusitado crecimiento y otras corrientes afines al protestantismo (testigos de Jehová, mormones y adventistas). Siguiendo con el caso del protestantismo, Blancarte afirma que la clave para interpretarlo mejor es la eliminación o relativización del paradigma de la modernidad, ya que se trata de un “paradigma etnocentrista, orientado también hacia definir un concepto de desarrollo socioeconómico y, por consiguiente de ‘evolución’ religiosa” (2000:602).

En el caso de América Latina el cambio religioso se ha producido siguiendo distintos tiempos, velocidades e impactos. Algunas naciones han transitado de manera muy rápida, a otras les ha llevado un largo período adaptarse a este proceso. Los signos de este incremento de la diversificación religiosa se han hecho evidentes en la recomposición de las iglesias protestantes históricas, dando mayor visibilidad a las iglesias de tipo pentecostal y neopentecostal, una mayor expansión de los movimientos bíblicos no evangélicos (testigos de Jehová, mormones y adventistas), una multiplicación de las religiones populares, y un crecimiento de nuevas expresiones mágico-religiosas (new age, chamanismo, etc.). Todo este pluralismo se vio reflejado también al interior del campo religioso católico, como lo demostró el crecimiento del movimiento carismático y las comunidades eclesiales de base (Parker, 2004).

Ahora bien, otra de las transformaciones religiosas más importantes en las últimas décadas y que requiere especial atención es aquella ligada a la reli-

giosidad popular. Para autoras como De la Torre, “La religiosidad popular ha permitido la integración de nuevos elementos culturales a los ya existentes, la resistencia ante la cultura oficial y dominante, la preservación de sistemas simbólicos tradicionales y la renovación constante de la cultura” (2012:46).

Por otro lado, para Parker (1993) la secularización en América Latina no se da a partir de un difusionismo vertical, sino en el dinamismo en el que las práctica y los usos populares de la religión producen constantemente nuevas síntesis (sincretismos) entre lo ajeno y lo propio, lo tradicional y lo moderno, pero principalmente, porque propician la sacralización de los espacios seculares y la desacralización de ciertas prácticas religiosas (Parker, 1993, citado en De la Torre, 2012:46). Por lo anterior, las nuevas búsquedas de una religiosidad ligada a lo místico adquieren nuevas características en las devociones produciendo de este modo creencias esencializadoras construidas a partir de ficciones y sincretismos donde se conjugan el *new age*, el esoterismo, cosmovisiones prehispánicas, y rituales y espacios propios del catolicismo popular (De la Torre, 1999); factores que hablan de un reencantamiento del mundo a partir de la religiosidad popular y los movimientos a nivel mundial bajo el enfoque de la “nueva era”.

Por lo anterior, se destacan dos rasgos distintivos de las religiosidades contemporáneas: 1) la fusión entre lo nuevo y lo tradicional. Esto al reinventarse las tradiciones y también porque muchos relatos religiosos buscan legitimarse extendiendo el linaje imaginario con las tradiciones (Hervieu-Léger, 1993); 2) el contacto entre las distancias culturales, al crearse nuevos bricolajes con retazos de culturas y religiones antes lejanas y ausentes en los contextos locales, pero que gracias a los medios de comunicación se vuelven accesibles (De la Torre, 2012:49).

Este auge de nuevas creencias ligadas a lo popular y a lo místico es una característica del campo religioso contemporáneo en América Latina y en México, mismo que ha producido una nueva relación entre el individuo y su práctica social religiosa. Por un lado, al tomar distancia de las principales instituciones religiosas para construir y reforzar nuevas o viejas creencias formadas a partir de un sincretismo religioso; y también, al ejercer su fe desde un ámbito más horizontal, donde sus creencias son individualizadas y vividas de un modo más directo y flexible. Si anteriormente el individuo adaptaba sus creencias en el marco de una religión específica, hoy en día pareciese que el individuo elige en qué creer y bajo qué paradigmas hacerlo. Dicho de otra

manera, si antes las opciones en cuanto a religiones eran limitadas o rígidas, actualmente podría decirse que existen “creencias a modo” según las búsquedas espirituales.

Visto lo anterior, y continuando con la evolución del campo religioso en México, a diferencia de otros países de América Latina, como Chile y Brasil, por ejemplo, la rápida transformación del país hacia una sociedad más urbana y con mayores niveles de escolaridad no tuvo como consecuencia inmediata un cambio directo de su estructura religiosa. Los datos censales indican que en 1970, 97 por ciento de los mexicanos profesaba la religión católica, cifra casi semejante a la de 1930 (Hernández, 2006).

Hasta hace cuatro décadas México era de los países de América Latina donde menos había avanzado la doctrina protestante, todo ello a pesar de que esta doctrina se ha difundido desde hace más de un siglo por diferentes casas misioneras de Estados Unidos. Ante esta lenta transformación entre una sociedad predominantemente católica, la presencia de otras opciones religiosas resultaba completamente marginal. Ser mexicano y ser católico eran términos culturalmente entrelazados, y la gran mayoría de la población los identificaba como uno solo.

La década de 1980 marcaría un parteaguas en la vida religiosa de los mexicanos, pues se observaría un acusado cambio en las preferencias religiosas de la población. Desde entonces, la situación de la Iglesia Católica comenzó a modificarse rápidamente, perdiendo influencia en algunas regiones. Dicha pérdida fue favorable para las iglesias protestantes evangélicas, las cuales crecieron gracias a la conversión de católicos.

A partir de este nuevo período, desde la década de 1980, la religión y la religiosidad en México experimentaron cambios significativos en todo el país. En la actualidad, la recomposición del campo social religioso muestra cómo el cristianismo no católico se ha extendido con procesos distintos al catolicismo y cómo la pluralidad comenzó a ser un signo distintivo de la realidad mexicana. Se puede asegurar que en tan solo cuatro décadas, pero subrayadamente durante las últimas tres, la religión, junto con los procesos sociales que genera y particularmente los actores que la constituyen, ha desempeñado un papel activo en la estructuración de la práctica social. Por lo que no se puede hablar de una disminución de la importancia de la religión en el funcionamiento del sistema,

sino por el contrario, una mayor capacidad de incidencia en el mismo a través de diferentes acciones y escenarios, lo cual muestra la complejidad y los efectos sociales que ha provocado la revitalización de lo religioso en América Latina.

La transición de una sociedad mayoritariamente católica a una sociedad más diversa en su composición religiosa fue un proceso lento que tuvo que atravesar por varias etapas para consolidarse. Por ejemplo, en el primer período de esta nueva etapa (1970 y finales de 1980) el crecimiento de las comunidades protestantes se desarrolló de manera casi clandestina; sus centros de oración se encontraban generalmente ocultos, y muchos de sus feligreses solían sostener reuniones dentro de sus viviendas. Era común encontrar letreros afuera de los hogares en ciudades y pueblos con la leyenda: “Este hogar es católico no admitimos propaganda protestante”. Otros hechos que marcaron este período en el país fueron las expulsiones de población indígena por motivos religiosos, siendo Chiapas y Oaxaca los casos más extremos.

Siendo un país tan heterogéneo, con 2 456 municipios y realidades económicas-culturales contrastantes, el cambio religioso en México ha tenido diferentes momentos. Justamente, en la conformación religiosa del país, existen estados donde la presencia evangélica es resultado de una larga tradición que se remonta a más de un siglo de permanencia. En cambio, en otros estados se ha dado de manera más reciente; donde podemos encontrar que las regiones territoriales de la religión se han visto influenciadas por el comportamiento de entidades vecinas, sumándose a la ola de cambios que han propiciado una mayor diversificación de su estructura religiosa. Es necesario destacar que algunos estados de la frontera norte y del suroeste del país han jugado un papel importante como centros difusores de la doctrina evangélica, y en la actualidad tienden a mostrar una mayor diversificación de su estructura religiosa. Los casos más conocidos son Chiapas en el sureste y Baja California en el noroeste del país.

Si bien las rutas de difusión evangélicas se han transformado, el cambio religioso ya no sólo es un efecto desde Estados Unidos hacia el sur, ni de la frontera norte hacia el centro y sur de México, como se pensaba antes; resulta pertinente destacar la importante influencia de Centroamérica hacia el sureste mexicano en este proceso. Las rutas de difusión y la migración son elementos fundamentales en el cambio religioso en el país; esta transformación se debe a factores multicausales y no sólo determinados por el tema

migratorio. Las redes familiares y los vínculos sociales locales y regionales han jugado un papel importante en la diversificación de las preferencias religiosas.

APUNTES TEÓRICOS SOBRE LA SOCIOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

En la bibliografía del cambio religioso se estudian básicamente tres relaciones entre religión y sociedad, todas ellas planteadas en forma de explicaciones causales: 1) El efecto en la sociedad de ciertas actitudes y valores asociados a determinadas comunidades religiosas. El ejemplo aquí es la tesis de relación entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo. 2) El efecto de la estructura de clases en las preferencias religiosas de sus miembros. El ejemplo también es Weber, aunque hay trabajos contemporáneos más aprovechables, como *La religión y la clase social en los Estados Unidos* de Demerath III (1980). 3) El efecto del cambio social, entendido como modernización, en el papel y en la extensión de la religión en las sociedades contemporáneas. Este último punto corresponde al debate sobre modernidad y religión. Más específicamente, se habla de un producto de los procesos de modernización: la secularización, a la que se entiende, por lo general, como pérdida de la fe religiosa, lo que implica un decremento en el número de fieles de cualquier religión. Sin olvidar las dos primeras relaciones, los latinoamericanistas se han inclinado por esta última opción; de ahí que entiendan que el cambio social es el principal factor para el cambio religioso.

En el estudio que aquí se ofrece, el análisis y sus resultados implican que las tesis referidas no son excluyentes y que su utilidad y validez para explicar procesos concretos, como el del cambio religioso en la frontera norte de México, requieren interpretaciones con mayor cantidad de matices matices.

Privación y desorganización social: El concepto durkheimiano de anomia

En sociología de la religión, la privación es un tema importante pero extremadamente variado (Hunt, 2002). Para evadir la polémica vale más atenerse a una definición de acuerdo mínimo y entender la privación como un estado en el que un individuo o grupo aparece en desventaja en comparación con otros individuos o grupos, inclusive en relación con una aspiración personal elevada a ideal de vida. La idea básica es que las asociaciones religiosas proveen un canal a tra-

vés del cual sus miembros pueden trascender su sentimiento de privación para remplazarlo con un sentimiento de privilegio religioso. La importancia de esta idea para el tema que nos ocupa radica en el hecho de que numerosos estudios han asociado diversas formas de privación con aquellos grupos sociales que más afinidad han mostrado con el pentecostalismo en particular y el protestantismo en general. Aparentemente, la calidez de los grupos cristianos y sus creencias, que enfatizan un elitismo espiritual, atraen a pobres, oprimidos y marginados sociales (Hunt, 2002). A ellos, este cristianismo ofrecería un estatus negado por la sociedad. El linaje del concepto es largo e incluye a grandes pensadores como Karl Marx, Max Weber y Emile Durkheim. El primero lo entiende como un fenómeno puramente económico. En opinión de este filósofo alemán, la privación es un reflejo de una sociedad dividida en clases. La religión es para él “un premio de consolación”, una herramienta para manipular y oprimir a la clase subordinada y, simultáneamente, una expresión de resignación y consuelo. En esta medida, la religión hace del sufrimiento una virtud y da esperanzas de un mundo mejor en el cielo o en algún reino sobrenatural equivalente.

Max Weber, a diferencia de Marx, asume una definición más amplia, y pone el acento en la concepción que de sí mismos tienen los individuos y no tanto en su situación social. Para él, la privación no está necesariamente asociada con la pobreza y la marginación sino con la visión del mundo y el interés material de los distintos estratos sociales. Weber (1980) desarrolla la noción de privación relativa según la cual los individuos se perciben como carentes de las recompensas de riqueza u honor que ellos desean porque otros las tienen. La privación relativa no es meramente económica; es una desventaja relacionada con el estatus o con cualquier posesión que una sociedad considere como valiosa y significativa.

Aunque en los primeros trabajos sociológicos la privación usualmente significaba pobreza y marginación, con el tiempo los autores se han convencido de que no basta con que exista una situación económicamente desventajosa para que florezcan pequeños grupos religiosos de todo tipo, anteriormente llamados “sectas” (Wilson, 1959). De hecho, la privación de quienes abrazan una nueva fe no necesariamente es real. Lo que es decisivo no es la privación en sí misma, sino el sentimiento de privación. La función de los nuevos grupos religiosos consiste en vencer el sentimiento de privación, que puede ser motivado por una multitud de causas no necesariamente económicas, como falta de reconoci-

miento social, soledad, pobreza, enfermedad, discriminación racial, dificultades de lenguaje, debilidad de carácter y otras desventajas físicas o sociales (Wilson, 1970:233). Naturalmente, como advierte Hunt, la solución religiosa es más una compensación al sentimiento de privación que la eliminación de las causas.

En América Latina, las teorías de la modernización son tributarias del concepto de anomia, una forma de privación que nace de la desorganización social. La anomia, como bien se sabe, es un concepto propuesto por Durkheim¹ para hablar de la ausencia de normas que reglamenten las relaciones entre los participantes en la vida industrial y social. Es un fenómeno producido por los cambios excesivamente rápidos ocasionados por la industrialización, y es una situación anómala transitoria, que se ve agravada por el progresivo debilitamiento de la conciencia colectiva (Girola, 1998:42). De acuerdo con Durkheim, la anomia se presenta cuando los controles sociales se rompen y las obligaciones morales que constriñen a los individuos y regulan su conducta no son lo suficientemente fuertes para funcionar efectivamente. La anomia, en resumen, es una forma de dislocación psicosocial, caracterizada por la falta de normas.

Este concepto es usado en relación con los grupos religiosos como una forma de deficiencia o privación moral. La función de los nuevos grupos religiosos, en este sentido, es crear o sustentar un nuevo orden lo más pronto posible para compensar los perjuicios ocasionados por el rápido cambio social, cultural y económico.

Dicha forma de explicar el cambio religioso como resultado de una dislocación social y del sentimiento de incertidumbre que la acompaña ha influido en el pensamiento social latinoamericano de forma tan profunda, que se puede decir que hasta bien entrados los años ochenta ha sido una constante en los estudios del cambio religioso en la región. La hipótesis básica de este paradigma (que fue desarrollada en América Latina en el marco de una teoría más amplia de modernización) es que el crecimiento del pentecostalismo en particular, y del protestantismo en general, se explica mejor por el hecho de que estas comunidades religiosas ofrecen apoyo moral e incluso oportunidades de mejora económica a individuos, señaladamente migrantes rurales recién llegados a las ciudades, que padecen una situación de desarraigo y pobreza.

¹ Las obras en las que Durkheim plantea con claridad el concepto de anomia en los últimos capítulos del libro *De la división del trabajo social* (1967), así como constituye la parte medular de *El suicidio* (1985).

La teoría de la modernización: Secularización y pluralismo religioso

La idea básica de la teoría de la modernidad, tal y como se le usa en la sociología de la religión, es que la modernidad transforma el campo religioso. El repliegue de lo sagrado para dejar paso a lo profano es el postulado más importante de la teoría de la modernidad; tanto, que durante mucho tiempo se ha creído que modernización y secularización son fenómenos paralelos. En general, las teorías de la modernización lo consideran asociado con la racionalización de la vida social. Al menos así lo consideran los autores europeos más influyentes en América Latina.

Para Eisenstadt, en las sociedades modernas hay una serie de elementos y rasgos que se repiten en todas ellas, la “secularización de la cultura” entendiéndolo a este proceso como una mayor tolerancia religiosa en las sociedades modernas en comparación con las tradicionales. Estas sociedades habrían llegado a esa situación después de que la Iglesia Católica perdiera el monopolio espiritual en su territorio, lo que originó un pluralismo que resultó en tolerancia. Ésta sólo aparece cuando emergen grupos organizados que no reconocen el monopolio espiritual de la Iglesia Católica y que tienen el suficiente poder para hacerse respetar o cuentan con el amparo de un orden político liberal que permite y protege la libertad de creencias y de reunión. Eisenstadt recuerda que hay grandes diferencias entre las sociedades modernas, y sugiere que, en parte, esas diferencias se deben a que, antes de ser modernas, esas sociedades ya eran diferentes: “las sociedades modernas o en modernización proceden de una gran diversidad de sociedades tradicionales premodernas diferentes” (Eisenstadt, 1972:11).

En el caso de los países de América Latina, Eisenstadt advierte que los países de la región heredaron de las coronas española y portuguesa una pobre inclinación al cambio: los regímenes latinoamericanos del siglo XIX estaban poco predispuestos a cualquier modificación, “a no ser los cambios técnicos más imprescindibles, tratando al mismo tiempo de mantener el estatus social y económico de la oligarquía” (Eisenstadt, 1972:13). Éste no parece ser, sin embargo, el caso de la frontera norte de México. La modernidad de las ciudades de esta región del país contrasta con el atraso histórico de la mayor parte del territorio nacional, particularmente en el terreno económico y cultural. La contigüidad con Estados Unidos y las sucesivas olas de inmigrantes que han cruzado la frontera o arribado a ella la han marcado como una región abierta

al cambio, con una naturaleza asentada en la diversidad y la tolerancia, entre cuyas expresiones más significativas está, precisamente, el ámbito religioso.

La principal dificultad de este enfoque son los variables significados del cambio social, que, en el planteamiento más tradicional, significa el avance de la razón. En términos weberianos, el cambio social conlleva la racionalización de todos los ámbitos de la vida social, lo que se traduce en una contracción del ámbito de lo religioso, el ámbito irracional por excelencia. El cambio significa, necesariamente, la pérdida de lo religioso. Algunos autores se han apartado de esta tradición y entienden el cambio social como incertidumbre, de ahí que postulen un significado radicalmente diferente a la vieja tesis de la secularización, que pronosticaba el fin de la religiosidad sepultada por el peso de lo moderno. Danièle Hervieu-Lèger, por ejemplo, lo concibe exactamente al revés: la pluralidad de la vida moderna no genera fatalmente la anulación de los significados religiosos. Sin embargo, el significado tradicional está tan arraigado que no es fácil darle vuelta al concepto. Así, la opinión general es que el actual cambio religioso contradice la tesis de la secularización. Gilberto Giménez, por ejemplo, califica a “la expansión de nuevos movimientos religiosos de tipo secta” que se observan en México como “un fenómeno sociocultural de enorme relieve”, y opina que esa expansión contrasta con los procesos de modernización y secularización que también, dice, se observan en México (Giménez, 1996).

Peter Berger (1967) y Bryan Wilson (1959, 1966) y sus discípulos en América Latina, entre ellos Emilio Willems (1967) y Christian Lalive d’Epinay (1968), se interesaron por la secularización más que por la modernización, pero dieron por hecho que la primera era un producto directo de la segunda. Para ellos no había duda de que la secularización era el anverso de la modernización. En un trabajo reciente, Berger recuerda cuatro razones que él y otros tenían para creer que la modernización daba lugar a la secularización, entendida ésta como el proceso por el cual la religión pierde importancia en las sociedades y en la vida de los individuos (Berger, 2001). La primera razón es la esperanza muy difundida en los años sesenta de que el pensamiento científico moderno haría al mundo más racional, comprensible y manejable, dejando cada vez menos espacio a lo sobrenatural. Éste es el sentido de “el desencantamiento del mundo”, la conocida frase de Weber.

Como analiza Grace Davie, una de las claves para el análisis de la tesis de la secularización es la relación dicotómica entre el monopolio de la fe y la verosimilitud de la institución que lo detenta. Así, al minarse la capacidad de convencimiento de la institución eclesiástica de que el discurso y dogmas que transmiten es el verdadero, se socava por tanto la capacidad de mantener el monopolio de la práctica religiosa (Davie, 2011:93).

Otra razón fue defendida por Parsons, para quien la diferenciación progresiva de las instituciones modernas en esferas funcionales excluyentes replegaba a la religión a un lugar secundario. La tercera es de índole política y sostiene que los regímenes democráticos modernos tienden a separar al Estado de la Iglesia, lo que hace de la afiliación religiosa una cuestión voluntaria. La cuarta y última razón es el moderno proceso de urbanización y el surgimiento de la comunicación en masa, que habría minado de diversas maneras la vida tradicional, incluyendo las creencias religiosas (Berger, 2001).

El propio Berger postula que el mundo moderno impone a las religiones dos nuevas condiciones de existencia: su *privatización* (1967:133-135) y su *pluralización* (Berger, 2001:135-138). A diferencia de lo que ocurría en el pasado (el mundo premoderno), en el presente (el mundo moderno) las orientaciones religiosas reflejan las preferencias de los individuos y las familias nucleares. No tienen como antaño requerimientos de legitimidad social. La religión se ha privatizado en el sentido de que las iglesias han sido obligadas a renunciar a su pretensión totalitaria de dominar la vida pública. Entrar o salir de una Iglesia, piensa Berger, se ha convertido en una decisión personal y voluntaria. Al mismo tiempo, la modernidad acabó con el monopolio de las iglesias que dominaban el pensamiento de etnias, reinos o naciones. La modernidad multiplicó las alternativas religiosas imponiendo el pluralismo, abriendo el campo religioso a la competencia de cultos diversos.

Esto significa, advierte Berger, que las tradiciones religiosas, que antes podían ser autoritariamente impuestas, ahora tienen que ser “vendidas” a una “clientela” que no está obligada a “comprarlas”. Se impone, como dice Bastian, pensando en el caso de América Latina, una lógica de mercado (Bastian, 1993). Lo que para efectos prácticos significa dos cosas: que las denominaciones religiosas ajustan sus formas de organización para poner “al consumidor en el asiento del conductor”, creando un “producto” adecuado a sus necesidades es-

pirituales y materiales, y que el crecimiento de cualquier otra religión ocurre convenciendo a los nuevos miembros de uno en uno, esto es, que los cultos en competencia crecen gracias a la conversión voluntaria (Dawson, 1998).

Por razones históricas, para los latinoamericanistas el efecto de la pluralización ha resultado más atractivo que la idea de la privatización. Bryan Wilson es el autor de la obra sobre el tema que más ha influido en América Latina. Wilson (1966) afirma que en las sociedades seculares es normal que la *Iglesia* (entendida por este autor como una institución religiosa que detenta el monopolio espiritual en un territorio) se convierta en minoría y adquiera una forma de *denominación* y hasta ciertos rasgos de *secta*. Primero, “una vez concedida la tolerancia a quienes en forma organizada disientían, la Iglesia, desde el punto de vista sociológico, quedaba reducida a la condición de una denominación, aunque durante mucho tiempo una denominación dominante y privilegiada”. Después, “cuando gran número de individuos dejaron en efecto de ser religiosos, todos los movimientos religiosos fueron reducidos a la posición de denominación y sectas” (Wilson, 1966:139). La multiplicación de opciones religiosas pone a las iglesias en una situación que se asemeja a las condiciones de las sectas, aunque no las convierte en eso: “las instituciones religiosas que una vez ostentaron el nombre y la realidad de iglesias se enfrentan, debido a la secularización, a la condición de sectas; es decir, se ven reducidas a grupos relativamente pequeños, heterodoxos, que creen y practican cosas ajenas a la mayoría. Sin embargo, difieren de las sectas por carecer de la intensidad de su adhesión” (Wilson, 1966:139). Como en las sociedades europeas a las que alude Wilson, la Iglesia Católica mexicana ha perdido, después de haberlo detentado, el monopolio del poder espiritual en su territorio.

La tesis de la secularización a revisión

La tesis de la secularización es el corazón de la sociología de la religión, pero Stefano Martelli nos recuerda que es una tesis ecléctica (Martelli, 1999:156). Existen muchas versiones. La más difundida es la unidimensional o unilineal, que “vincula el avance de la modernización con la debilidad y el vacío en las funciones sociales de la religión y funda tales previsiones en los éxitos obtenidos por el progreso técnico-científico y la racionalidad instrumental, según

la cual, desde la esfera de la producción, alcanzaría todos los ámbitos de la vida” (Martelli, 1999:153). Esta versión pronostica el eclipse de lo sagrado. “En pocas palabras, la tesis de la secularización unilineal ignora la vitalidad y la capacidad para adaptarse a la modernización que las grandes religiones mundiales muestran; sobre todo, supone que sucederá en todos lados, cuando ni siquiera se ha verificado en Occidente el eclipse de lo sagrado” (Martelli, 1999:156). La tesis de la secularización fue apoyada por los hechos de los años cincuenta y sesenta. Pero en los últimos decenios “numerosos hechos no encontraron fácilmente una explicación en la versión unilineal”. Martelli destaca cuatro de estos hechos: 1) el surgimiento y la rápida difusión de los llamados nuevos movimientos religiosos, 2) el fortalecimiento de movimientos fundamentalistas, 3) el nuevo papel público de las iglesias y 4) el renovado interés por prácticas y conocimientos hasta ahora tenidos al margen de la religión y de la sociedad, como la astrología, el ocultismo, la magia y las prácticas neorientales para obtener el bienestar psicofísico (Martelli, 1999:155).

Berger abandonó recientemente su tesis de la secularización original y adoptó una nueva versión revisada (Berger, 2001). Su razón para hacerlo fue la misma anomalía que señala Martelli: la teoría tiene cada vez menos sustento en la evidencia empírica. Algunos lugares del planeta son tan religiosos como siempre y otros son incluso más religiosos que antes. Dos hechos innegables parecen haber convencido a Berger; el resurgimiento del fundamentalismo del mundo musulmán y el dramático crecimiento del protestantismo en Latinoamérica. Estos fenómenos, según admite, son inexplicables en la teoría que defendió en los años sesenta. Pero él es muy claro en advertir que esto no significa que la secularización no exista más o que nunca hubiera existido. Significa solamente que este fenómeno no es el resultado directo e inevitable de la modernidad. La secularización no es, como creyó antes, la situación paradigmática de la religión en el mundo contemporáneo, sino una situación entre otras. Pero como sociólogo no deja de notar que la secularización se ha convertido en una excepción relevante. La secularización no es la norma moderna sino un caso extraño que requiere explicación. La pregunta que más le interesa no es, entonces, por qué el mundo está burbujeando de pasiones religiosas, sino por qué, a pesar de semejante ebullición, persiste la secularización entre ciertos círculos y ciertas regiones.

La interpretación que propone Berger es que existe “un estrato muy delgado pero muy influyente de intelectuales, definidos como personas con una educación superior de estilo occidental, especialmente en humanidad y ciencias sociales”. Son una “internacional secular” que existe en cualquier país con cierto desarrollo. Hay también una excepción geográfica a la ubicuidad religiosa que cubre el mundo, las europas occidental y central. Europa es, en opinión de Berger, el único lugar del mundo donde la vieja teoría de la secularización sigue teniendo algún asidero empírico.²

Lambert coincide con Berger en que la secularización no es el único efecto de la modernidad en el campo religioso (Lambert, 1999:21). Sus efectos sobre la religión son variados y complejos. Lambert menciona cuatro posibles: 1) declinación, 2) adaptación y reinterpretación, 3) reacción conservadora y 4) innovación. Sólo el primer efecto significa necesariamente secularización. De manera similar a Berger, Lambert sostiene que las tendencias modernizadoras de la racionalidad, la individualización y la diferenciación funcional no implican necesariamente una secularización. Por el contrario, la modernidad también puede originar nuevas formas religiosas. La situación presente ofrece oportunidades sin precedentes para la innovación religiosa. Existe ahora un ambiente religioso más pluralista. Una variedad de no cristianos y cristianos no ortodoxos desafían la hegemonía de las iglesias más tradicionales. Lambert identifica cinco nuevas formas religiosas de esta etapa terminal de la modernidad: “(a) sin espiritualidad, (b) autoespiritualidad, (c) sin jerarquización y sin dualización, (d) paracientificidad, (e) pluralista, relativista, fluctuante, buscadora de fe, y (f) organizaciones sueltas tipo red; de hecho, de religión sin la religión” (Lambert, 1999:15). Todas ellas, según Lambert son productos genuinos de la modernidad. Un caso paradigmático lo constituyen las religiones “sin espiritualidad” (llamadas así en oposición a las religiones de salvación, orientadas al “otro mundo”), entre las cuales destacan los testigos de Jehová, los mormones y los adventistas.

² No obstante, Rafael Díaz-Salazar tiene una opinión diferente. Usando diversas encuestas de cobertura internacional para los años 1989 y 1991, informa de porcentajes elevados de personas religiosas en los países de la Comunidad Europea. Su conclusión es exactamente la opuesta a la de Berger: “en las sociedades europeas no existe un vacío de religiosidad, ya que persiste la religiosidad cristiana institucionalizada tanto de un modo expreso como de un modo difuso” (1994:74). Díaz-Salazar no deja lugar a dudas de cuál es su opinión, y afirma categórico: “el fracaso del ateísmo en Occidente es inmenso” (1994:85).

El regreso no tradicional a la tradición religiosa

En las versiones más simples, la secularización es una tendencia progresiva e irreversible. En contra de esta idea, Martelli cree que somos testigos de una desecularización, una reversión de la tendencia secularizadora (1999:157). La razón, según él, es una crisis de integración social que afecta a las sociedades modernas. Han surgido nuevos problemas de índole ético de difícil respuesta en términos del racionalismo y del eficientismo de las sociedades contemporáneas. La aparición de nuevas religiones es una respuesta a esta crisis.

Martelli piensa que la religión es una respuesta al vacío espiritual. Detrás de su tesis de desecularización está el supuesto de que la religión llena un vacío. En pocas palabras, Martelli piensa que la modernidad ha producido un vacío existencial que habría creado una necesidad que llena la desecularización. En la sociedad contemporánea “se despotencia la ideología del progreso y se fragmentan los valores modernos, sin que otra concepción colectiva haya sabido hasta ahora tomar el lugar de la visión de un mundo optimista y eurocéntrico” (Martelli, 1999:159). “El vacío sociocultural y normativo dejado por la crisis de la ideología progresiva” es llenado “por un mosaico de *weltanschauungen* y de ideologías débiles en el entrecruzamiento de culturas y mensajes que provienen de lugares e incluso de tiempos diversos, sincréticamente reelaborados y propuestos de nuevo por la industria cultural” (Martelli, 1999:159-160).

Martelli rechaza que la desecularización sea un simple retroceso de la secularización. No es así. La secularización persiste. Martelli cree que la modernidad está siendo desmantelada por una “lógica no lineal compuesta de un triple y paradójico movimiento”. Por un lado, “permanece el movimiento lineal del progreso técnico-científico y la primacía de la racionalidad instrumental en los sectores de la producción y la distribución de productos, y en la difusión de los medios de comunicación”. Por otro, surge un segundo y contemporáneo movimiento: “el reinicio o recuperación de los trazos socioculturales y de identidad tradicionales que la modernidad imaginaba que podía ignorar, cancelándolos en el proyecto universalista del individuo abstracto”. Finalmente, “una recuperación oblicua de los valores de la tradición sociocultural, es decir, una reposición ambivalente y ambigua dentro de las estructuras nacientes que aparecen como un bricolaje de tendencias opuestas” (Martelli, 1999:160). Tales movimientos son los elemen-

tos de una lógica paradójica que preside a fenómenos religiosos tan diversos como el panorama contemporáneo nos los muestra. La desecularización obedece a una lógica de reinicio-mantenimiento-distorsión. La distorsión se produce porque se combina el arcaísmo con la modernidad. La religión recupera su importante función de cohesión y de integración social, pero la secularización persiste en la forma de separación entre la religión y la política, en la que la política mantiene su estatus autónomo. La integración de ambos procesos es problemática, por lo que se producen distorsiones (Martelli, 1999:163). La secularización prosigue, pero, por otra parte, se acrecienta la búsqueda de sentido. La desecularización es el regreso no tradicional a la tradición ético-religiosa con efectos ambivalentes y distorsionantes, el redescubrimiento de la trascendencia y el reinicio o la recuperación de los valores que constituyen el sentido básico del sistema social (Martelli, 1999:165).

Otros autores también han puesto en el centro del debate el bricolaje.³ Danièle Hervieu-Lèger ha llegado a ese camino vaciando el concepto de secularización de su significado tradicional, pues no la entiende como el retroceso de las religiones. Para ella, la secularización es “un proceso de recomposición de lo religioso en el seno de un movimiento más vasto de redistribución de las creencias en una sociedad cuya condición estructural —por el primado que confiere al cambio y a la innovación— es la incertidumbre” (Hervieu-Lèger, 1996:10-11). Dicha autora no niega los fenómenos asociados al cambio social que comúnmente se encuadran en el estudio de la modernización, como la progresiva racionalización de las diversas esferas de la vida social o el creciente individualismo de la cultura contemporánea. Sin embargo, no acepta que el resultado de la modernidad sea la pérdida de terreno de la religión. Su resultado es la recomposición y reorganización de las creencias. La importancia de este punto es que Hervieu-Lèger entiende la secularización como un proceso de recomposición de lo religioso que responde a la incertidumbre provocada por los procesos de cambio de la sociedad moderna (Hervieu-Lèger, 1996:11).

Las prácticas y creencias en auge son diversas al grado de extraviar fácilmente al observador más acucioso, pero los estudiosos del fenómeno religioso global han identificado dos carriles por los que discurre el renacimiento de la

³ Interpretado por los antropólogos como un trabajo cuya técnica se improvisa, adaptada a los materiales y a las circunstancias.

religiosidad: por un lado están los fundamentalismos excluyentes y por otro el sincretismo pluralista. Según Françoise Champion (1975:709):

La escena religiosa se encuentra polarizada por dos tendencias opuestas. La primera —que se cristaliza en diversos integrismos, por utilizar el término habitual— se caracteriza por un rechazo de la modernidad, rechazo especialmente a que la religión sea cuestión optativa, y por la reafirmación vigorosa de la tradición específica en cada religión (una referencia estricta y literal a la Escritura en el judaísmo, el Islam y el protestantismo y a la autoridad de la Iglesia en el catolicismo). La segunda tendencia, en varios aspectos relacionada con los desarrollos contemporáneos de la modernidad, en particular con el reflujo de las ideologías totalizantes y el desarrollo del individualismo, se caracteriza no solamente por la tolerancia en relación con la pluralidad de las visiones del mundo y de los estilos de vida, sino también por composiciones a la carta, chapuceras —por el sincretismo, según se oye decir también a veces.

La primera tendencia, el integrismo (también llamado “fundamentalismo”), es, por definición, una corriente antimoderna (Tincq, 1975:706). En cuanto a la segunda tendencia, Champion reconoce que “la chapuza” que actúa en los países occidentales es diferente a la enorme inventiva religiosa de carácter sincrético que caracteriza a casi todos los países no occidentales. Fuera de los países de Occidente, las sociedades han sido más trabajadas por la industrialización y la urbanización que por el laicismo, la secularización y el individualismo (Champion, 1975:709). Éste parece ser el caso de Latinoamérica, cuyos países, sin dejar de ser parte de la cultura occidental, constituyen un caso diferente al Estados Unidos y los países de Europa, las zonas más afectadas por la religiosidad difusa de la que habla Champion.

América Latina sigue siendo una región altamente religiosa, y lo que es más importante, continúa siendo mayoritariamente cristiana, a pesar de su evidente pluralización religiosa. La razón es que su pluralidad ha reproducido el sincretismo que define desde tiempos remotos su religiosidad popular, la cual, en realidad, sigue siendo la religiosidad más importante en el área. Lo difícil, sin embargo, es definir qué es y qué no es lo popular, porque el concepto abarca categorías tan diversas como las de católicos, carismáticos, pentecostales y neopentecostales. Sociólogos, como Cristián Parker (1996), atribuyen esta plu-

realización al desarrollo dependiente seguido por Latinoamérica, que produce doctrinas religiosas heterogéneas que corresponden a diferentes posiciones de clase. Los grupos populares expuestos a la renovación de la Iglesia Católica y el avance del pentecostalismo combinan la fe y la razón con la teología. A contracorriente de sus limitaciones socioeconómicas, las masas buscan el acceso a las energías sobrenaturales del catolicismo y del pentecostalismo popular para satisfacer necesidades que no cubren ni el Estado ni los mecanismos del mercado, como la salud, un tema en el que se ha puesto especial énfasis en la actividad evangelizadora de católicos y pentecostales. En el caso del neopentecostalismo latinoamericano, se ha dicho que la fusión sincrética que ha hecho en su doctrina de múltiples elementos tomados de diversas tradiciones populares ha dotado al movimiento de un atractivo del que carecen sus competidores, sean el protestantismo histórico o el catolicismo de la Teología de la Liberación.

El desvanecimiento de Dios: La religión ubicua

Para Émile Poulat, la nuestra es una era poscristiana. “La era poscristiana ya comenzó entre nosotros, poco a poco. El domingo se transformó en *week-end*. Las vacaciones de Navidad y de Semana Santa se convirtieron en las vacaciones de invierno y primavera. El calendario tenía un santo que se festejaba por cada día del año y, con pocas excepciones, era la reserva obligada de nombres disponibles: ésta cesó de imponerse. Siglos de historia habían obrado en la inscripción de la fe cristiana y de la presencia divina en todos los dominios de la vida pública. El movimiento en sentido inverso desembocó en el alejamiento de los espíritus de este universo religioso y el desvanecimiento de su inscripción social” (Poulat, 1998:97-98). No se trata de la muerte de la religión. Poulat lo niega: “ciertamente se necesita más para matar una religión que una decepción o una persecución. Más bien se trata de otra cosa: al deshacerse de Dios, el mundo libera lo religioso, éste se descarga sobre los individuos. Lo que era asunto de la sociedad se vuelve asunto de conciencia” (1998:99-100).

De acuerdo con Poulat, el verdadero cambio religioso es este *desvanecimiento* de Dios, *laicización* se dice en Francia. “La *inscripción social* de lo religioso era un dato por todas partes observable; su *desvanecimiento* es un hecho mayor de nuestra cultura” (Poulat, 1998:103). Para este conocido sociólogo francés la reli-

gión no está ausente de la modernidad, pero parece haberse convertido en algo privado, un asunto de conciencia.⁴

Tres teorías complementarias para entender el caso mexicano

En breve, hablando del cambio religioso en territorio mexicano, pero pensando también para otros países latinoamericanos, Bowen identifica tres teorías complementarias que con frecuencia aparecen mezcladas en los estudios del cambio religioso: 1) la teoría de la privación, 2) la teoría de la desorganización y, por último, 3) la teoría de la modernización (la que, por otra parte, no es más que una adaptación para Latinoamérica del debate europeo). La primera postula que los pobres son los más proclives a sumarse a las filas de las iglesias evangélicas. Bowen cree que “los evangélicos mexicanos, especialmente los pentecostales, se concentran en las clases populares”, aunque ni él mismo está seguro de ello por la falta de información necesaria para concluir en tal sentido (Bowen, 1996:82). La segunda teoría postula que la migración de los campesinos a las ciudades los separa de sus tradiciones culturales y los coloca en una situación de vulnerabilidad que facilita su enrolamiento en una comunidad protestante (Bowen, 1996:85). De acuerdo con esta teoría, los conversos habrían buscado en las iglesias evangélicas establecidas en las ciudades un sustituto a la comunidad de su medio rural de origen.

En cierto sentido, las dos primeras teorías están al servicio de la tercera, que es más omnicompreensiva y las incluye en su cuerpo de conceptos e hipótesis. De hecho, todo el canon latinoamericano de la sociología de la religión puede ordenarse sobre la tercera teoría, ya sea como ejemplos o contraejemplos. Justamente, como afirma Renée de la Torre, para entender la religiosidad contemporánea en el contexto mexicano, hace falta una mirada inclusivista de la religión, que aborde las prácticas rituales, las maneras de interiorizar y apropiarse de la religión, así como la producción y circulación entre las asociaciones

⁴ Rafael Díaz-Salazar tiene una opinión diferente. Con estadísticas de la encuesta internacional de valores y otras fuentes complementarias, encuentra que la religiosidad de los occidentales es menos un asunto privado que una forma de socialización. Los creyentes asisten poco a los ritos regulares y mucho más a los ritos de paso, como el bautizo, el matrimonio y los funerales. “Es en el ámbito de los rituales religiosos que acompañan los grandes acontecimientos de la vida donde las iglesias son más fuertes y relevantes” (1994:85).

religiosas (De la Torre, 2012:47). En este sentido, su análisis subraya que el campo religioso se compone de múltiples cruces entre tradición e innovación y por tanto hace falta una visión perpendicular que dé cuenta de las diversas capas de la práctica de la fe.

DESCRIPCIÓN CAPITULAR

El contenido de este libro está organizado en tres capítulos. En el primero, “Visión histórica del cambio religioso en el norte de México”, se realiza un breve recuento histórico del transitar del cambio religioso en la región fronteriza; a partir del análisis de los eventos clave de casi dos siglos de historia en el norte de México, es posible comprender el contexto detallado que las asociaciones religiosas minoritarias han experimentado y la manera en que este devenir ha sido punta de lanza para comprender los procesos de cambio religioso en la región norte del país. La génesis de este análisis se establece durante la época de la Colonia cuando en gran parte del territorio centro y sur del país el catolicismo había logrado un fuerte arraigo y sólida estructuración, pero no conseguía establecerse en el territorio norte. Hacia finales del período colonial, librando diversos inconvenientes, el catolicismo logró consolidarse como religión mayoritaria en el territorio nacional. Sin embargo, es fundamental remarcar que aún en ese escenario la Iglesia Católica no constituía una institución verdaderamente hegemónica. Por otro lado, otro punto clave para comprender el devenir histórico del cambio religioso en el norte del país, es la llegada del protestantismo a tierras fronterizas durante finales del siglo XIX, relacionado principalmente con el apoyo de regímenes liberales, el poblamiento de la región y el repentino interés misional de las iglesias de Estados Unidos, la nación protestante por excelencia. Durante el siglo XX las ciudades de la región fronteriza se consolidaron como espacios de comercio, movilidad social y dinamismo económico, implicando la llegada de población extranjera y proveniente de otras ciudades del centro y sur del país, que arribaban a sus nuevos destinos trayendo consigo repertorios culturales y dogmas religiosos diversos y distintos a los predominantes en la región. En este sentido, sin duda el tercer punto clave fueron las modificaciones constitucionales en materia religiosa a partir de 1992, pues antes de esto, en la frontera norte, al igual que en otras regiones de

México, existió durante mucho tiempo una falta de información respecto de las dimensiones y características de las asociaciones religiosas minoritarias, pues muy pocos templos se conocían por su nombre y adscripción denominacional, y la mayor parte de los locales de culto no se encontraban registrados ante las autoridades locales o federales. Este último evento es clave para comprender el devenir histórico de un escenario diverso y de divergencias, dando pauta para la comprensión de contextos específicos.

En el segundo capítulo, “Baja California en el contexto del cambio religioso en México”, se realiza un recorrido por la transformación de la diversidad religiosa en el estado durante el siglo XX, de manera que se detalla la presencia de la Iglesia Católica, así como del universo cristiano no católico; es decir, en cada uno de los apartados de este capítulo se busca comprender la diversidad religiosa actual en los cinco municipios bajacalifornianos, desde las visiones más tradicionales, la religiosidad popular y nuevas visiones y representaciones de la fe. Justamente, los cinco municipios bajacalifornianos ofrecen una panorámica de lo diversa y compleja que es la vida religiosa en la región fronteriza. En el paisaje habitual de estas localidades se hace visible la presencia de numerosas iglesias y centros de culto, ya sea por los diferentes estilos de intervención de la Iglesia Católica, lo variado en los estilos arquitectónicos de sus templos, o bien por la nutrida intervención de las iglesias cristianas evangélicas, así como la consistente y sólida presencia de adventistas, mormones y testigos de Jehová, siendo entonces que la oferta religiosa bajacaliforniana representa una de las más amplias y heterogéneas de todo el país.

Buscando comprender con mayor detalle los diversos ángulos del cambio y diversidad religiosa, en el tercer capítulo, “Transformación sociorreligiosa en Tijuana”, desde una mirada etnográfica, se realiza un análisis de la ciudad más poblada del estado y cuarta en importancia a nivel nacional. Debido al arribo de migrantes de diferentes naciones y credos, desde sus inicios como ciudad fronteriza, Tijuana se distinguió por el carácter pluriconfesional de su vida religiosa. En la actualidad es posible observar la materialización de esta diversidad principalmente a través de la arquitectura religiosa que ha tomado escena en muchos rincones de la ciudad; precisamente, es en Tijuana donde las iglesias han centrado sus estrategias de vinculación e intervención social. Destacan las acciones emprendidas por centros de rehabilitación con guía evangélica que

tienen trabajos pioneros en zonas con alto índice de marginalidad desde inicios de los años sesenta. Dentro de estos contextos heterogéneos de religiosidad y proyección de la fe en acción, es fundamental reconocer que al ser Tijuana un escenario con una amplia variedad de credos y confesiones, la búsqueda por la religiosidad en un sentido más individual, desvinculado de instituciones religiosas, es una práctica recurrente. Para muchos, estas prácticas están detonadas por la necesidad de fundir el catolicismo popular con detalles simbólicamente significativos en su vida cotidiana. Es, justamente, con todos estos matices que se enmarcan los escenarios y realidades de las transformaciones sociorreligiosas de Tijuana.

NOTA A MANERA DE EPÍLOGO

Este libro se ha conformado por diversos episodios de trabajo, por lo que resultaría demasiado extenso el detallar cada uno de ellos, sin embargo es fundamental hacer al menos un brevísimo recuento del transitar de fuentes y escenarios que ha tenido la formación de esta obra.

La visión histórica fue nutrida por una extensa revisión de materiales, gran parte de ellos son notas de misioneros tanto nacionales como extranjeros que dieron cuenta de cómo estaba conformada la región norte de México y cuál era la perspectiva del establecimiento y propagación de la fe. Para recopilar la información histórica y documental, se llevó a cabo una labor de revisión bibliográfica y hemerográfica en las bibliotecas del Seminario Teológico Bautista de México, El Colegio de México, la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y la Escuela Nacional de Antropología e Historia (INAH), así como en las bibliotecas de la Universidad de California en San Diego y la Universidad Estatal de San Diego, en California, Estados Unidos. Otra tarea fundamental fue la consulta y revisión de los datos del Censo de Población y Vivienda de México, que presentan, desde 1895, una serie muy completa acerca de las preferencias religiosas de los mexicanos. Así mismo, en la tarea de revisión de otras fuentes secundarias, hubo un acercamiento a la Dirección de Asuntos Religiosos, dependiente de la Secretaría de Gobernación del gobierno mexicano, en la cual tuvimos disponibles los datos del Registro de Asociaciones Religiosas establecidas en México desde 1992.

Por otro lado, el acceso a la base de información del inventario de organizaciones no católicas realizado en cinco ciudades fronterizas por El Colegio de la Frontera Norte permitió obtener un balance del origen, la composición social, las actividades y las dimensiones que habían alcanzado las Iglesias evangélicas hacia finales del siglo XX. La información generada se obtuvo mediante entrevistas a pastores y miembros de diversas iglesias evangélicas de las ciudades de Tijuana, Nogales, Ciudad Juárez, Monterrey y Matamoros. El trabajo más exhaustivo, no obstante, se realizó en Tijuana. Las entrevistas a pastores incluyeron a una diversidad de denominaciones de origen evangélico. Ahí estuvieron representadas lo mismo las de tradición bautista y presbiterianos, que pentecostales y neopentecostales.

Por otro lado, para abordar el conjunto de experiencias y contextos a través de las cuales se ha gestado el crecimiento de las asociaciones religiosas no católicas en la región fronteriza bajacaliforniana, haciendo énfasis en Tijuana, se realizaron tres estrategias principalmente. En primer lugar se llevaron a cabo distintos recorridos por la ciudad, identificando templos, reconociendo el espacio de acción que estas asociaciones están seleccionando para conformar una nueva comunidad de adeptos. En segundo lugar se realizaron entrevistas a pastores y creyentes, de manera en que éstos pudieran dar cuenta de viva voz de sus realidades y proyectos al interior de su comunidad religiosa. Por último, se asistió a servicios religiosos, templos e iglesias de distintas denominaciones así como a centros de rehabilitación con enfoques religiosos, pues es justamente en estos espacios donde las dinámicas religiosas toman mayor sentido y fuerza a través de sus actores. También es importante señalar que por medio de estas tres estrategias, fue posible experimentar el discurso siempre presente de la conversión religiosa que estas organizaciones gestionan en su dinámica cotidiana. En general, la investigación de campo consistió tanto en recorridos por colonias y fraccionamientos populares, asistencia a actos de culto y visitas a hogares de miembros de Iglesias evangélicas, como en asistencia a cruzadas de evangelización y sanación, y visitas a prisiones. Así mismo, se atendió diversas invitaciones para asistir a la exhibición de películas, reuniones sociales y otros actos organizados por profesionistas y jóvenes cristianos de clase media. Por último, un trabajo especial fue realizado en los centros de rehabilitación de atención a la adicción a las drogas de la ciudad de Tijuana. Esto como resultado de la im-

portancia que los centros ligados a la corriente cristiana evangélica mantienen en esa ciudad, donde representan poco más de 50 por ciento del total de centros de rehabilitación en el estado de Baja California.

Finalmente, en este trabajo fue necesario abordar la mirada de la religiosidad popular desde un esquema activo que implicó recorridos por los espacios donde estas prácticas tienen lugar, así como entrevistas a devotos y encargados de centros espirituales y negocios de difusión. Adentrarse en este universo simbólico paralelo resultó una experiencia enriquecedora y sumamente necesaria para comprender los diversos matices de la diversidad religiosa en el contexto bajacaliforniano y a nivel regional.

VISIÓN HISTÓRICA DEL CAMBIO RELIGIOSO EN EL NORTE DE MÉXICO

EL PERÍODO DE LA COLONIA

El período de la Colonia fue una etapa de lentas transformaciones sociales, territoriales y económicas. Aun cuando el principal núcleo de la Corona española se ubicaba en las regiones centro, centro occidente y sureste, y la Iglesia Católica fundaba sus primeros templos e iglesias en estas regiones, la búsqueda de recursos naturales y el propósito de expandir el territorio de la recién creada Nueva España, llevó a los primeros españoles y misiones evangelizadoras a explorar nuevas tierras hacia el norte del territorio. La explotación mineral, la demarcación de las fronteras ante amenazas de invasión extranjeras, la evangelización indígena, así como la formación de las primeras misiones y localidades, fueron algunas de los objetivos que incentivaron el interés por el norte. Este proceso debió enfrentarse a múltiples dificultades. En estudios como el de Galaviz, Odgers y Hernández (2009) se muestra cómo durante el período colonial la región norte representó un reto mayor para la Corona española respecto del resto del territorio conquistado, ya que, por un lado, se desconocían los recursos explotables y, por otro, había una escasa y dispersa población indígena.⁵

⁵ A diferencia de otras regiones, donde los grupos indígenas tenían asentamientos estables y una población relativamente cuantiosa, en el norte la escasez, dispersión y movilidad de la población indígena fueron obstáculos en el proceso de sometimiento militar y espiritual de los pobladores (Galaviz, Odgers y Hernández, 2009:227).

La conquista del norte fue una empresa difícil y los intentos de colonizar este vasto territorio se remontan hasta una década después de la caída de Tenochtitlan. Hernán Cortés organizó varias expediciones hacia California, y una de ellas, encabezada por él mismo, llegó a la Bahía de la Paz, al sur de la península bajacaliforniana, en el año de 1535. Sin embargo, a pesar de estos primeros esfuerzos por asentarse, fue un proceso lento que llevó más de siglo y medio para finalmente lograr el asentamiento de manera definitiva (Piñera y Carrillo, 2011:22).

La transformación de este proceso se dio en la medida en que la frontera de la colonización se amplió y el establecimiento de provincias se fue consolidando (Cramausse, 2006:21). Por lo que el proceso de colonización y poblamiento de la región norte estuvo ligado a tres factores principalmente: 1) el sometimiento de los indígenas de la región, 2) el incremento de la población—tanto indígena como española—y 3) la capacidad para establecer redes de comunicación y abastecimiento con los lugares que concentraban víveres y servicios.

El asentamiento definitivo de la Iglesia Católica en el extremo noroeste, específicamente en el territorio bajacaliforniano, ocurrió en 1697, cuando el misionero jesuita Juan María de Salvatierra fundó la primera misión a la que llamó Nuestra Señora de Loreto, también conocida como “la madre de las californias,” (Piñera y Carrillo, 2011) Luego, esta misma orden religiosa fundaría 17 misiones más.⁶

A pesar de que la fundación de misiones contribuyó a establecer puntos de enlace con el resto del país, el sistema misional se enfrentó a serias dificultades para mantenerse.⁷ Ello, principalmente, debido a que el número de indígenas congregados en las misiones fue siempre inestable por varios motivos, entre ellos: 1) la congregación de los indígenas en un solo lugar fue difícil debido a la lógica de movilidad que tenía la gran mayoría de ellos antes del período colonial; 2) cuando se logró mantener a los grupos indígenas cautivos en las misiones, las epidemias se encargaron de reducirlos por millares, y 3) las limitaciones que imponía el medio

⁶ Las misiones más destacadas durante este período fueron San Luis Gonzaga, San Francisco Javier, San Ignacio, Nuestra Señora de la Paz, San José de los Cabos, y hacia el norte, Santa Gertudis, San Francisco Borja y Santa María (Piñera y Carrillo, 2011:23).

⁷ Las misiones eran pequeños asentamientos en los que, a causa de la aridez del medio, se practicaba una agricultura de mera subsistencia, con cría de ganado (Del Río, 2003:97-103).

para alimentar a grupos numerosos orilló a los misioneros a restringir la cantidad de indígenas congregados en dichas misiones (Galaviz, Odgers y Hernández, 2009).

A pesar de que los primeros puntos de enlace entre el norte y el centro se establecieron a partir de la fundación de misiones, la provincia de Santa Bárbara de la Nueva Vizcaya (hoy la región sur de Chihuahua y el norte de Durango) fue uno de los primeros territorios en el norte que se integró al sistema y control colonial luego de que se descubrieron yacimientos de plata a finales del siglo XVI. Tras este descubrimiento, se crearon vías de comunicación con los principales centros de abastecimiento de víveres y las sedes administrativas de la Corona; no obstante, la consolidación de los poblados y de las redes de comunicación y abastecimiento tomaría casi un siglo para afianzarse y ser funcionales (Galaviz, Odgers y Hernández, 2009:227). Tras la adhesión de la provincia de Santa Bárbara, el proceso de integración a los dominios coloniales hubo de atravesar varias etapas de inestabilidad poblacional en el territorio norte.⁸

Mientras tanto, el extremo noroeste del país sería colonizado con otros fines, principalmente tenía que ver con ampliar la frontera del Imperio español antes que otra nación reclamara para sí dichos territorios. En este sentido, factores externos obligaron a la Corona a apresurar la consolidación y resguardo de dicha área.⁹ Se buscó crear divisiones y jurisdicciones para administrar el territorio a través de la instauración de localidades, pero el criterio de las localidades resultó poco funcional, tanto económica como administrativamente, y cada nueva división que se fundaba enfrentaba los mismos problemas: recursos limitados y pocos habitantes en grandes extensiones territoriales (Velásquez, 1994:63-71).

⁸ Desde 1621, Durango fue la única sede episcopal en el norte. Siglo y medio después, en 1777 se crea la Arquidiócesis de Monterrey, desprendida de Guadalajara, dando cobertura a la zona noroeste del país –Nuevo León, Coahuila, Tamaulipas y Texas– (Bravo, 1965:23-25). Y no sería sino hasta a finales del siglo XIX que la parte noroeste tendría una diócesis, cuando se dio la fundación de la de Sonora en 1883, así como las de Chihuahua (Bastian, 1989:118) y Coahuila en 1891 (Bravo, 1965:25).

⁹ Un ejemplo es el intento de Francia en 1719 por extender sus territorios de Luisiana hacia Texas, bajo una declaración de guerra a España por no respetar los Tratados de Utrecht (Velásquez, 1994:57), lo cual obligó a España a reforzar la frontera del territorio mediante el establecimiento de nuevos poblados. De igual modo, cuando el Imperio español tuvo conocimiento de la presencia de rusos e ingleses en la región, ordenó en 1771 el establecimiento de quince presidios en las fronteras de las Provincias Internas para crear una especie de cordón que impidiera su avance.

Finalmente, el hecho de que los núcleos poblacionales y el número de sus integrantes no se incrementaran de forma notoria, imposibilitó el proceso de integración al control real de la Corona española y la consolidación del proceso de evangelización católica. En muchas poblaciones no había sacerdote alguno o, si lo había, residía en ellas temporalmente. Algunas ciudades inclusive tuvieron que conformarse con la presencia de un solo clérigo para todas ellas hasta finales del siglo XIX. En consecuencia, la Iglesia Católica ejercía una menor influencia en estos territorios. A pesar de que la población se declaraba católica, su mentalidad estaba menos impregnada de valores religiosos y sociales tradicionalmente católicos y se mostraba más abierta a otras ideologías, religiosas o no (Bastian, 1989:119).

Así, mientras en el centro y sur del país el catolicismo había logrado un fuerte arraigo y una sólida organización estructurada bajo la lógica de la división territorial (Palard, 1999), en el norte la lógica misionera prevalecía como la única estrategia viable, de manera que si bien es cierto que hacia finales del período colonial el catolicismo había logrado consolidarse como religión mayoritaria, la Iglesia Católica no constituía una institución verdaderamente hegemónica. Lejos de haber logrado la implantación de mecanismos de control social y territorial semejantes a los existentes en el centro del país, la Iglesia Católica en el norte difícilmente lograba atender a una población escasa y dispersa, cuya práctica religiosa podría ser considerada como un catolicismo nominal (Hernández y Odgers, 2010). Esta frágil implantación enfrentaría nuevos retos tras la proclamación de la independencia, el establecimiento de México como Estado-nación y la llegada de las primeras sociedades protestantes al país.

LA FORMACIÓN DE LA FRONTERA Y LAS PRIMERAS SOCIEDADES PROTESTANTES (1872-1910)

La presencia de sociedades protestantes en la actual frontera norte de México comienza a ser notoria hasta finales del siglo XIX. Su tardía presencia y visibilidad pudo haber sido por tres razones principalmente: *a)* la oposición de la Iglesia Católica, *b)* la poca población que durante tanto tiempo se mantuvo en la región y *c)* el escaso interés de las naciones protestantes en las campañas misioneras. De igual forma, la llegada del protestantismo a tierras fronterizas se explica por el

apoyo de los regímenes liberales, el poblamiento de la región y el repentino interés misional de las iglesias de Estados Unidos, nación protestante por excelencia.

Los inicios del movimiento protestante de México

En las primeras décadas del México independiente, la Iglesia Católica logró conservar el monopolio religioso que tan celosamente había logrado erigir durante la Colonia, no sólo en la actual frontera norte, sino en todo el país. La primera Constitución de México, promulgada en 1824, reforzó ese monopolio elevando la fe católica al rango de religión oficial. Desafortunadamente para la Iglesia Católica, su poder absoluto acabó con el ascenso al poder de los liberales, promotores de la Ilustración y llamados así en contraposición a sus adversarios políticos, los conservadores, defensores del *statu quo* y aliados naturales del catolicismo.¹⁰

Como sucedió en otros países de América Latina, en México las sociedades protestantes lograron establecerse gracias a la ayuda involuntaria de los liberales, quienes para hacerse del poder absoluto de la nueva república debieron primero desafiar a la Iglesia Católica, expropiar sus bienes y declarar la libertad de culto. Entre los objetivos del programa político liberal estaba transformar al país de bastión católico en un Estado laico y moderno.¹¹ El primer paso fue secularizar a la sociedad y separar la Iglesia y el Estado con la instrumentación de la Ley Lerdo, primera de las llamadas Leyes de Reforma.¹² Después vendrían otros cambios y medidas que afectarían profundamente al poder acumulado por la Iglesia Católica (Morales, 2001:76).

¹⁰ Los liberales arribaron al poder tras la proclamación del Plan de Ayutla (1854) y la caída definitiva de Antonio López de Santa Ana (1855), un personaje muy controvertido de la historia mexicana. Con éste como presidente se inicia la guerra con Estados Unidos (1846-1848), que terminó con la firma del Tratado de Guadalupe, por el cual México entrega los territorios de Nuevo México, Arizona y California.

¹¹ Miguel y Sebastián Lerdo de Tejada, Manuel Doblado y Jesús González Ortega figuran entre los más distinguidos colaboradores del proyecto liberal, aunque Benito Juárez sería el más reconocido.

¹² Entre ellas destacan la *Ley de Libertad de Culto* y la *Ley de Desamortización de los Bienes del Clero*. Específicamente, el programa enumeraba las siguientes reformas: separación de la Iglesia y el Estado, supresión de los monasterios y secularización del clero que los habitaba, abolición de cofradías y otras organizaciones de naturaleza similar, abolición del noviciado en los conventos, nacionalización de la riqueza administrada por el clero secular y regular, y exclusión de la autoidad civil en el asunto del pago de los derechos eclesiásticos (Scholes, 1972:72).

En 1857 el Congreso de la Unión promulgó una nueva Constitución. Por ella el gobierno de Juárez debió atravesar dos guerras: la llamada precisamente Guerra de Reforma o de los Tres Años (1859-1861), contra los conservadores que se oponían a su aplicación, y la denominada Guerra de la Intervención Francesa (1861-1864), contra las tropas francesas de Maximiliano de Habsburgo, a quien los conservadores habían logrado imponer como emperador de México para detener la Reforma liberal.

Al principio los liberales no buscaron la propagación del protestantismo. Promovieron, en cambio, un movimiento cismático en la Iglesia Católica con la intención de crear una iglesia reformada, nacional, autónoma de Roma, o más precisamente, independiente de la jerarquía mexicana. En 1864, un grupo de diputados del Congreso Constituyente, y 14 sacerdotes que apoyaban al gobierno liberal, decidió fundar una iglesia, a la que dieron por nombre “Iglesia de Jesús Militante en la Tierra” o “Iglesia Mexicana de Jesús”. El proyecto en cuestión, encabezado por el sacerdote Manuel Aguas,¹³ padeció la falta de autoridades eclesiásticas que ayudaran a la ordenación de sacerdotes, por lo que buscaron el apoyo de la Iglesia Metodista Episcopal de Estados Unidos. En diciembre de 1868, la ayuda prometida de los Episcopales, llegó en la persona de su primer misionero Henry Riley (Scott, 1992:35).

A pesar del empeño de algunos de los más hábiles liberales y de los recursos económicos disponibles para apoyar a la Iglesia de Jesús, éste y otros intentos de romper el monopolio de la Iglesia Católica no prosperaron.¹⁴

Como es natural, las sociedades protestantes sólo se pudieron establecer en México hasta que los liberales derrotaron a sus enemigos y se hicieron del control absoluto del país, en los primeros años de la República Restaurada (1864-1872).

Atraídas por la victoria de los liberales, las primeras sociedades misioneras protestantes llegaron a México desde 1869, pero sobre todo a partir de 1872, cuando

¹³ El gobierno de Juárez proporcionó recursos y locales a este grupo para que celebrara oficios religiosos (Ruiz Guerra, 1992:64).

¹⁴ Bastian menciona la falta de un liderazgo unificado y centralizado, la dispersión geográfica de las congregaciones y la posición de la Iglesia Católica como los factores principales que inhibieron este proyecto. Al documentar las razones de este fracaso, Bastian menciona de paso lo que parece ser la primera disidencia religiosa en la frontera norte: “...sólo un desconocido delegado episcopal llamado Ignacio Ramírez, director de las misiones en Baja California, se unió al movimiento cismático” (Bastian, 1989:34).

a la muerte de Juárez asumió la presidencia Sebastián Lerdo de Tejada.¹⁵ La caída de Maximiliano de Habsburgo y sus aliados conservadores fue percibida por tales sociedades como lo que en verdad fue: la apertura de un amplio campo religioso. La Junta de Misiones Extranjeras de la Iglesia Presbiteriana de Estados Unidos (conocida como la Misión del Sur) lo advirtió así en su informe anual de 1872:

Grandes cambios han tenido lugar durante las dos últimas décadas en la vida religiosa de la gente [de México] [...] La evangelización de México es geográficamente adecuada y por lo tanto providencialmente asignada a los protestantes de Estados Unidos. Ninguna otra nación evangélica está situada en contacto con ella. México descansa en nuestra frontera sudoeste como si fuera parte de nuestra propia tierra (citado por Martínez López, 1972).

La conquista espiritual de México, de acuerdo con la doctrina del Destino Manifiesto, era resultado de una vocación y predestinación geográfica asignada a la nación americana por la providencia misma (Ortega y Medina, 1972).

El espíritu del progreso y la difusión del protestantismo

Una vez roto el monopolio de la Iglesia Católica, las doctrinas protestantes no se difundieron como era de esperarse. El avance fue lento, y aunque los misioneros protestantes prefirieron el norte, casi no aparecieron en las localidades cercanas a su propio país. En realidad, en la frontera el verdadero obstáculo no era la Iglesia Católica,¹⁶ sino la escasez de pobladores que padeció la región hasta casi terminar el siglo XIX. En este sentido, tanto la Iglesia Católica como las primeras sociedades protestantes tuvieron que enfrentar las mismas dificultades para consolidar su presencia.

Hacia 1848, cuando terminó la guerra con Estados Unidos, la recién formada frontera mexicana estaba prácticamente sin gente. Los escasos recursos de las localidades fronterizas y la fuerte competencia de sus pares del lado estadounidense las hacían víctimas de frecuentes éxodos que reducían hasta el límite el número de sus

¹⁵ Lerdo de Tejada compartió con Juárez muchos de sus ideales políticos, pero se le identificó como el más radical de los presidentes del siglo XIX por la posición que asumió ante las Leyes de Reforma (Pi-Suñer, 2001:127).

¹⁶ Como han apuntado varios autores, la frontera, o más precisamente el antiguo septentrión novohispano, nunca fue realmente controlada por la Iglesia Católica. No, al menos, de la manera en que esa iglesia controló la vida de los mexicanos del interior.

habitantes. Castellanos anota que durante los primeros años de la nueva frontera las diferencias de precios y políticas fiscales entre Estados Unidos y México, más favorables en el primer país, “hicieron florecer el contrabando en la frontera norte de México y a su vez provocaron el éxodo constante de la población mexicana hacia las poblaciones vecinas de Estados Unidos” (Castellanos, 1981:93).

CUADRO 1. Estimación de la población en los estados de la frontera norte de México

Estado	1857		1877		1895	
	Absoluto	%	Absoluto	%	Absoluto	%
Chihuahua	147 600	1.88	180 758	1.93	267 771	2.12
Coahuila	75 340	0.96	104 131	1.11	241 026	1.91
Nuevo León	145 779	1.86	194 861	2.08	309 252	2.45
Tamaulipas	109 673	1.4	140 000	1.49	206 502	1.63
Sonora	124 000	1.5	139 140	1.48	191 281	1.51
Baja California	9 000	0.11	23 195	0.25	42 245	0.33
<i>Estados del norte</i>	<i>611 392</i>	<i>7.79</i>	<i>782 085</i>	<i>8.33</i>	<i>1 258 077</i>	<i>9.96</i>
Total nacional	7 853 000	100	9 389 000	100	12 632 000	100

Fuente: Piñera (1987).

La frontera en aquel entonces la formaba un puñado de localidades de escasa población. A mediados del siglo XIX apenas sobrevivían Nuevo Laredo (1 283 habitantes en 1856), Reynosa (3 724 en el mismo año) y El Paso del Norte, ahora Ciudad Juárez (4 000 en 1850). Ciudades ahora importantes por su tamaño ni siquiera existían. Tijuana y Mexicali, para citar dos de las principales ciudades fronterizas mexicanas, fueron fundadas en 1889 y en 1903. El único poblado fronterizo de regular tamaño era Matamoros, con 13 740 habitantes en 1856 (aunque disminuiría a 7 390 en 1910). Pero, curiosamente, ni siquiera Matamoros era un sitio consolidado. Estaba condenado a decaer tan pronto terminara la Guerra Civil de Estados Unidos.¹⁷

¹⁷ Matamoros dependía en gran medida del bloqueo de los estados de la Unión (Norte) a los puertos de los estados confederados (Sur). La Guerra Civil convirtió a Matamoros en un puerto muy activo.

La verdadera frontera de mediados del siglo XIX la constituían ciudades nor-teñas más o menos distantes de la nueva línea fronteriza: Monterrey, Saltillo, Chihuahua y Hermosillo. Siendo las más pobladas, en ellas se establecieron las capitales estatales, los únicos centros urbanos del territorio norte con una vida política y social más o menos activa. Pero ni siquiera esas localidades lograron atraer misioneros protestantes en número suficiente para originar el cambio religioso que alentaban los liberales.

Pero si la victoria de los liberales sobre los conservadores y la Iglesia Católica fue el primer paso para el cambio religioso, el siguiente y definitivo lo constituyó la llegada a la presidencia de la república del general Porfirio Díaz, también liberal como Juárez y Lerdo de Tejada, en cuyo gobierno (1876-1911) las sociedades religiosas protestantes recibieron mayores garantías y oportunidades para asentarse en México. Las políticas gubernamentales para mejorar las comunicaciones del país y abrir el campo y las ciudades a la inmigración y las inversiones foráneas favorecieron la incursión de los credos protestantes. Gran parte de esas políticas fueron enfocadas en el norte del país y sus fronteras, sin embargo, algunas fallaron, como el proyecto de poblar la región con colonos de Europa y Estados Unidos.

La que sería la primera modernización económica y social de México facilitó el trabajo de las sociedades misioneras protestantes, sobre todo en el norte del país, donde la “modernización favoreció la difusión de credos protestantes por las migraciones que provocó el progreso económico” (Bastian, 1989:119). Esta modernización contribuyó al surgimiento de nuevas poblaciones nor-teñas con la migración de miles de personas que del interior del país llegaron al norte de México buscando trabajo en las minas o en los campos agrícolas.¹⁸ La existencia de pautas de difusión protestante que coincidían con las corrientes migratorias (que, a su vez, seguían las rutas del progreso económico, con las rutas de los ferrocarriles en primer lugar) fue presentada como una clara evidencia de este proceso (Baldwin, 1979).

En cierto sentido, Matamoros era un puerto de los estados confederados, que lo usaron como puerta alternativa de entrada (armas) y salida (algodón) de productos cuyo comercio impedían los estados de la Unión. Cuando la guerra terminó, se abrieron los puertos bloqueados y el comercio decayó en esta ciudad.

¹⁸ Según Bastian (1989:119), estos cambios económicos favorecieron la penetración protestante porque “crearon una sociedad dinámica, precursora y de frontera, distinta, tanto en su economía como en su mentalidad, a la del centro del país, y aún más a la del pacífico sur indígena, que formaba el México tradicional”.

Jean Pierre Bastian (1989:121) considera que todas las sociedades misioneras protestantes que llegaron a México le dieron gran importancia al desarrollo del ferrocarril, no sólo porque agilizaba las comunicaciones y abarataba los costos del transporte, sino porque transformaba la mentalidad tradicional en el espíritu del progreso. Sin embargo, Coastworth concluye que el “ferrocarril no transformó la mentalidad de los peones mexicanos, sino que más bien motivó a una población ya preparada para emigrar, arrastrada por las deplorables condiciones de la vida rural” (1976:64-65).

La modernización del país y el poblamiento de su región norte no fueron una empresa fácil. Para lograrlo los liberales tuvieron que pasar por dos etapas. En la primera lograron atraer colonos campesinos de Estados Unidos y Europa, pero nunca en el número que ambicionaban; en la segunda atrajo a otra clase de inmigrantes, la mayoría mexicanos del interior y un buen número de inversionistas y trabajadores calificados de Estados Unidos y Europa. La segunda etapa no fue una mera prolongación de la primera: fue una réplica. La primera, con malos resultados, buscó atraer colonos; la segunda, con mucho más éxito, se propuso atraer inversiones extranjeras. Éstas fueron las que finalmente lograron el progreso económico y social que con tanto afán buscaron los liberales, pero también originaron la invasión silenciosa de estadounidenses y protestantes que tanto temieron los conservadores.

LA COLONIZACIÓN FALLIDA

Apenas se independizó de España, México se propuso atraer colonos europeos y estadounidenses a las zonas menos habitadas del país, la frontera norte en primer lugar. Pero la separación de los colonos texanos y otras malas experiencias con extranjeros predispusieron en su contra a una parte de la sociedad mexicana.

En tiempos de la República Restaurada (1864-1876), el tema de la colonización dividía en bandos opuestos al gobierno liberal, que promovía la inmigración de colonos de cualquier país, y a los conservadores, quienes, aunque no la rechazaban totalmente, se oponían a la inmigración de colonos de Estados Unidos o de cualquier otro país protestante. Para los liberales la colonización y la inmigración, de cualquier parte (pero preferentemente de Europa y Estados Unidos) y de cualquier religión (pero de preferencia protestante), deberían tra-

ducirse en progreso económico y moral. Para los conservadores el peligro era precisamente la decadencia moral, pues temían que la llegada de protestantes originara la pérdida de costumbres y valores católicos y latinos.¹⁹

CUADRO 2. Colonización extranjera en el norte de México (1821-1906)

Nombre o localización de las colonias	Año	Nacionalidad
Texas	1822	Estadounidenses
Santa Rosalía, Chihuahua	1884	Belgas
Col. Mormona, Chihuahua	1885	Estadounidenses
Topolobampo, Sinaloa	1886	Estadounidenses
Carlos Pacheco, Baja California	1886	Canadienses
San Vicente, Baja California Sur	1887	Alemanes
Mulegé, Baja California Sur	1887	Franceses
Navolato, Sinaloa	1887	Estadounidenses
Metlatopueya, Puebla; Río Yaqui, Sonora	1892	Estadounidenses
Tlahualillo, Durango	1894	Boers
Julimes, Chihuahua	1903	Estadounidenses
Chamal, Tamaulipas	1903	Kikapoos/masco-gos
Nacimiento, Coahuila	1904	Rusos
Guadalupe, Baja California	1906	Estadounidenses

Fuente: Aboites (1995:9).

Con la restauración de la república, los liberales impusieron su proyecto; eliminaron trabas a la llegada de extranjeros y cosecharon algunos pequeños triunfos. En 1877 el presidente Díaz informó al Congreso que la inmigración era una de las prioridades de su gobierno, y que para ello establecería nuevas políticas y mayores beneficios para atraer a un mayor número de extranjeros.²⁰

Entre 1878 y 1910 se registraron 156 contratos de colonización, pero sólo llegaron a crearse 60 colonias, 10 de las cuales eran de estadounidenses y de éstas nueve estuvieron formadas por Mormones (Ceballos y Taylor, 1991:12).

¹⁹ La necesidad de atraer a inmigrantes de Europa y Estados Unidos se apoyaba primordialmente en cuatro supuestos: “la gran riqueza nacional, la escasa población, la incapacidad para aprovechar los ricos dones naturales y la mayor valía del trabajador extranjero” (González Navarro, 1973:34).

²⁰ El 15 de diciembre de 1883 el gobierno de Díaz aprobó la Ley de colonización y deslinde de terrenos baldíos, con grandes beneficios para quienes se establecieran en las zonas menos pobladas del país.

La política de población de Díaz no tuvo los resultados esperados, pero la inversión de capitales extranjeros fue abundante y estratégica para impulsar la modernización del país. Desde 1871 se prohibió expresamente el establecimiento de colonos extranjeros en las fronteras mexicanas, pero la prohibición no operó para los Mormones y en casos como los de las compañías deslindadoras, cuyos ejemplos más importantes fueron las que se adueñaron del actual estado de Baja California.

La Compañía Internacional (*The International Company of Mexico*) fue creada en 1883 por George Sisson, estadounidense, y Luis Huller, alemán nacionalizado mexicano.²¹ Esta empresa obtuvo del gobierno mexicano una concesión que cubría 13 500 acres de Baja California, desde el paralelo 32 (la línea fronteriza) hasta el 29, con derechos sobre los minerales y la pesca de litoral.²² La oferta de tierras atrajo a tres mil colonos extranjeros. Pero la compañía entró en crisis en 1888 por la recesión de California, que impactó negativamente el mercado de bienes raíces, y en 1890 cedió la concesión a la Compañía Mexicana de Terrenos y Colonización, que la habría de perder en 1917.

FERROCARRILES Y LIBRE COMERCIO

La colonización no favoreció tanto a las fronteras mexicanas como las políticas de fomento económico del presidente Díaz. Éste logró atraer los capitales del vecino país del norte con una legislación liberal y facilidades fiscales. Desplegando una actividad nunca antes vista en México, los estadounidenses tendieron líneas ferroviarias y abrieron minas, fábricas y fundidoras, la mayoría en regiones cercanas a su propia frontera —como el noreste de Sonora (Cananea, Nacozari, Oputo), el centro de Chihuahua (Santa Eulalia, Parral) y el noreste de Coahuila (Monclova, Nueva Rosita) y en las capitales de los estados del norte mexicano (Monterrey, Saltillo, Hermosillo, Chihuahua)—.

²¹ Esta compañía abrió oficinas en Nueva York, Hartford y San Diego, y se estableció en Ensenada, la capital del entonces Partido Norte de la Baja California. El trazo de las actuales calles de Ensenada es obra de un ingeniero de la compañía, por lo que en más de un sentido esta ciudad es un producto de ella, la que también proyectó San Carlos (hoy Maneadero) y Punta Banda, en el marco de la llamada Colonia Pacheco. En 1888 fue construida la primera iglesia, de la congregación metodista episcopal, 13 años antes de que la Iglesia Católica erigiera la suya.

²² Estos empresarios compraron también las tierras del paralelo 29 al 28, con lo que su concesión llegó a cubrir totalmente lo que actualmente es el estado de Baja California.

El auge económico provocó un sensible aumento de la población fronteriza. Surgieron nuevos asentamientos y resurgieron otros que habían decaído. Gracias a los ferrocarriles, que habrían de unir el centro de México con Estados Unidos, las localidades fronterizas se convirtieron en verdaderos puestos de entrada y salida. Nunca como entonces la línea fronteriza había sido tan frecuentada por los nacionales de uno y otro país. Puede decirse que fue la primera vez que las localidades fronterizas sirvieron de puerta a México. El mismo hecho de haber sido construida por compañías estadounidenses deseosas de integrar a México (y en particular a los ricos centros mineros y agrícolas) a los mercados de su país, dio a la naciente red ferroviaria nacional un trazo que privilegiaba la penetración del territorio nacional desde diversos puntos fronterizos. La frontera norte quedó así integrada al interior del país a finales del siglo XIX.²³

En 1890 las principales rutas ferroviarias de México partían de algún punto fronterizo: de Nogales a Mazatlán (inaugurada en 1888), de Ciudad Porfirio Díaz (hoy Piedras Negras) a la ciudad de México (1884), de El Paso del Norte a la ciudad de México (1884) y de Nuevo Laredo a la ciudad de México (1888). Además de los ferrocarriles, la economía de las ciudades fronterizas recibió el impulso, desde 1885, de la instrumentación de la llamada Zona Libre, un régimen aduanal de excepción que ya había sido ensayado en 1858 en las localidades de Tamaulipas. Bajo este régimen los comerciantes fronterizos podían importar libres de impuestos artículos para el consumo de las poblaciones fronterizas.

Durante la vigencia de la zona libre, la frontera norte de México logró experimentar un cierto auge económico que se reflejó en un sustancial aumento de la población, como sucedió en El Paso del Norte (Ciudad Juárez).²⁴

La acción combinada del ferrocarril y el régimen de zona libre activó el comercio, la agricultura y la industria a pequeña escala en toda la frontera. Pero el régimen de zona libre fue cancelado por el gobierno mexicano en 1905, por presiones de Estados Unidos y de los comerciantes del interior del país. Para todas las ciudades

²³ Al final del gobierno porfirista se había construido 19 205 kilómetros de líneas férreas (Coastworth, 1976).

²⁴ Castellanos cita el caso de Ciudad Juárez, que hacia 1890, cinco años después de establecida la zona libre, había alcanzado la cifra de 12 mil habitantes, cuando unos años antes no pasaba de cuatro mil (Castellanos, 1981:94). La actividad febril que alcanzó esta localidad se vio reflejada en la transformación de talleres y comercios y en la construcción de fincas modernas, en tanto que los extranjeros se convirtieron en el elemento predominante de su vida comercial (Martínez, 1982:41-42).

fronteras fue un duro golpe que desplomó sus actividades comerciales, pero gracias al ferrocarril la mayoría de ellas pudo superarlo al cabo de algunos años. La excepción fue Matamoras, que por haber quedado al margen de las principales vías ferroviarias decayó notablemente y dejó su lugar de ciudad fronteriza más importante a El Paso del Norte.

MAPA 1. Líneas de ferrocarril en 1887



Fuente: Elaboración propia con información de Calderón (1965).

CUADRO 3. Evolución de la población de las ciudades fronterizas (1856, 1900 y 1910)

Localidad	1856	1900	1910
Matamoras	13 740	8 347	7 390
Reynosa	3 724	1 915	1 475
Nuevo Laredo	1 283	6 548	8 143
Porfirio Díaz (Piedras Negras)	-	7 888	8 518
El Paso del Norte (Ciudad Juárez)	4 000	8 218	10 621
Nogales	-	2 738	3 177
Mexicali	-	-	462
Tijuana	-	242	733

Fuente: Margulis y Tuirán (1986) y Martínez (1982).

PROTESTANTES Y EXTRANJEROS

La construcción de los ferrocarriles, la modernización de la minería y de la industria manufacturera y la reactivación del comercio fueron factores que favoreció la llegada de un mayor número de extranjeros a México. En 1895 eran cerca de 50 mil y para 1910 casi alcanzaron la cantidad de 116 mil (Díaz Salazar, 1996:291).

Las principales corrientes de inmigrantes provenían de España, Francia, Gran Bretaña, Alemania y Estados Unidos, e incluía tanto a católicos como a protestantes y judíos (Díaz Salazar, 1996:291). Españoles, franceses, alemanes e ingleses residían en una proporción muy alta en la ciudad de México, Puebla y Veracruz, en tanto que los estadounidenses se concentraban en las capitales de los estados, en los puertos y en la frontera norte (González Navarro, 1994).

La presencia de inmigrantes de origen anglosajón, contrario a lo sucedido en otros países de América Latina, no fue un factor determinante para la difusión de la doctrina protestante en México. La labor de proselitismo de estos extranjeros se restringió a pequeños círculos sociales.²⁵ Al parecer, los más activos fueron los diplomáticos, los dueños de pequeñas empresas²⁶ y los gerentes de algunas grandes compañías, como las de los ferrocarriles.

El arribo de los protestantes a las fronteras mexicanas

A pesar de provenir de Estados Unidos, los misioneros protestantes no mostraron ninguna preferencia por las localidades que colindaban con ese país, al menos no en un primer momento. Cabe mencionar también que no todos entraron por el norte. La mayoría lo hizo por el este, por el puerto de Veracruz, como era normal en esos años, pero los pocos que ingresaron cruzando la frontera entre los dos países se aventuraron un poco más allá de la línea fronteriza.

²⁵ Martínez López considera a esos pioneros una especie de misioneros sin iglesia. Fundaron escuelas y congregaciones religiosas de corte evangélico pero sin afiliarse a ninguna de las muchas corrientes o denominaciones que llegarían después. Fueron ellos quienes se acercaron a las sociedades misioneras de Estados Unidos, y no a la inversa (Martínez, 1982:41-42).

²⁶ El caso más conocido es el de dos empresarios textiles: Uno, propietario de la fábrica en Miraflores (Estado de México) construyó un templo y una escuela protestantes y dio amplias facilidades para que sus obreros asistieran a los servicios religiosos. El otro, avecindado en Río Grande, Veracruz, invitó en 1873 a los presbiterianos a fundar una sociedad religiosa entre sus obreros (González Navarro, 1994:26).

CUADRO 4. Estadísticas de la membresía protestante en México (1882-1910)

	1882	1888	1892	1907	1910
Miembros	13 096	12 135	16 250	20 638	30 000
Adherentes	27 300	26 967	49 512	38 864	40 000
Total	40 396	39 102	65 762	59 502	70 000

Fuente: Bastian (1989:138).

A pesar del apoyo de los liberales y del constante arribo de misioneros estadounidenses, el número de protestantes nunca llegó a ser considerable en México. Hacia 1911 sólo profesaban el protestantismo alrededor de 70 mil personas, 30 mil de los cuales eran adherentes. Muy pocos en realidad: menos de 0.5 por ciento de los 15 millones de habitantes que había en el país en esa época.

LOS DESAFÍOS Y LAS OBRAS

Martín de la Rosa (1985) considera un fracaso este primer intento de difundir los credos protestantes, y enumera tres razones:

En primer lugar, el protestantismo es considerado como la religión del anglosajón, culturalmente no sólo algo ajeno a lo mexicano sino la religión del enemigo [...] en segundo lugar, las iglesias protestantes en México fueron creadas por misioneros norteamericanos o europeos vinculados con compañías extranjeras; de hecho, los lugares de implantación (México, D. F., y el norte) lo confirman [...] finalmente, la fuerte oposición de la Iglesia Católica, entonces muy lejos de tener una actitud tolerante, fue un serio obstáculo al desarrollo del protestantismo en nuestro país (De la Rosa, 1985:56).

El supuesto fracaso de los protestantes es cuestionable. Los primeros protestantes eran ciertamente insignificantes en su número, pero no en cuanto a su influencia. Los misioneros eran educados y, en general, ocupaban un buen lugar en la escala social. Tenían instrucción y dinero en un país pobre y de pocas escuelas. Así mismo, los misioneros disponían de donativos recolectados en Estados Unidos y entre los extranjeros residentes en México. Son conocidos los méritos educativos de los misioneros, muchos de los cuales habían estudiado en

instituciones prestigiosas de Estados Unidos. Por ello, al tiempo que fundaron templos, abrieron escuelas y publicaron periódicos, que servirían como instrumentos para difundir la doctrina protestante.

Los problemas

Los argumentos de De la Rosa resumen con precisión las opiniones (y hasta los prejuicios) más frecuentes en los estudios sobre el cambio religioso en México y Latinoamérica. En primer lugar, la idea del protestantismo como un “fenómeno de desembarco, de intrusión” (Meyer, 1989); en segundo lugar, una especie de sospecha ontológica que considera a los estadounidenses y sus aliados como “enemigos de la nación mexicana” y en general de los latinoamericanos, y, por último, el choque cultural. Todo ello se resume en la intolerancia religiosa que debió enfrentar el protestantismo. Un factor que limitó la expansión de las iglesias protestantes fue la propia competencia entre bautistas del norte y bautistas del sur, como lo fue también entre presbiterianos y metodistas del norte y del sur (Bastian, 1993:82). Las tensiones y conflictos entre los misioneros fueron una constante, lo que ocasionó la fractura y división de las primeras comunidades.

A veces, según el desarrollo de las congregaciones y las frustraciones ocurridas, algunos individuos y hasta comunidades enteras, como la de Atzala (Puebla), pasaban de un grupo religioso a otro. Esta división entre los mismos protestantes fue un poderoso argumento usado por la Iglesia Católica para mostrar la debilidad de una verdad múltiple (Bastian, 1983:82).

A finales del siglo XIX el protestantismo en México había logrado importantes avances. Vistas en su conjunto, las sociedades misioneras llegaron a conformar un capital considerable de recursos, pero las divisiones y los conflictos internos originaron severas fracturas entre ellas. La Revolución de 1910 se convertiría en una prueba de fuego para el movimiento evangélico, prueba que también tendría que enfrentar la Iglesia Católica.

CUADRO 5. Población protestante en los estados del norte (1900-1910)

Estados	1900			1910		
	Protestantes	Pob. total	%	Protestantes	Pob. total	%
Baja California	315	7 583	4.15	384	9 650	0.98
Chihuahua	2 774	319 760	0.87	4 542	396 363	0.15
Coahuila	3 446	297 038	1.16	6 289	361 775	0.74
Nuevo León	3 062	327 807	0.93	4 491	365 084	0.23
Sonora	1 913	221 660	0.86	3 419	265 344	0.28
Tamaulipas	2 359	218 936	1.08	2 697	249 602	0.08
<i>Estados del norte</i>	<i>13 869</i>	<i>1 392 784</i>	<i>0.99</i>	<i>21 822</i>	<i>1 647 818</i>	<i>0.32</i>
Total nacional	51 988	13 293 190	0.39	68 787	15 505 031	0.44

Fuente: Censos de población y vivienda (INEGI, 1900 y 1910).

LOS REFUGIADOS DE LA REVOLUCIÓN MEXICANA, LA LLEGADA DE LOS MIGRANTES Y SUS IGLESIAS A LA FRONTERA NORTE

La primera gran ola de migrantes del siglo llegó con la guerra civil de 1910, la llamada Revolución Mexicana. Independiente de las energías sociales que desató, la Revolución fue una guerra cruenta y larga en exceso. Con breves treguas y varios reagrupamientos de los combatientes, la guerra se prolongó hasta 1920, mucho tiempo después de la derrota y el destierro del dictador Porfirio Díaz. Para los mexicanos en general, y para los protestantes en particular, estos diez años de guerra civil significaron grandes pérdidas humanas y materiales. De acuerdo con las estadísticas censales y otras fuentes conocidas, la Revolución provocó la muerte de un millón de habitantes en un país que al comenzar la guerra tenía poco más de 15 millones.

La Revolución también detuvo el avance numérico de los credos protestantes entre los mexicanos. En los estados del norte los protestantes prácticamente se estancaron, ya que sus números disminuyeron ligeramente, tanto en términos absolutos como en términos porcentuales. En el censo de 1921, sólo registra 21 220 protestantes residentes en los estados del norte, 602 protestantes menos que en 1910. El éxodo masivo de las zonas en guerra tuvo como uno de sus destinos principales a las localidades de la frontera norte.

CUADRO 6. Población de los municipios de la frontera norte (1910 y 1921)

Municipios	Población		Tasa de crecimiento
	1910	1921	
Ciudad Juárez	10 621	19 457	5.5
Nuevo Laredo	8 143	14 998	5.55
Matamoros	7 390	9 215	2.01
Mexicali	462	6 782	24.42
Nogales	3 177	13 475	13.14
Tijuana	733	1 028	3.07

Fuente: Censo de población y vivienda (INEGI, 1910 y 1921).

La conclusión a la que podemos llegar con la información disponible es que las localidades fronterizas crecieron explosivamente debido a los mexicanos que huían de la Revolución. Entre 1910 y 1921, cinco localidades fronterizas superaron los 5 000 habitantes. Mexicali en Baja California y Nogales en Sonora fueron las ciudades que tuvieron mayor crecimiento.

Pero no todos los mexicanos que huían de la guerra se detuvieron en las fronteras mexicanas. Algunos siguieron hasta Estados Unidos, principalmente a Los Ángeles, California, San Antonio y las fronteras de El Paso y Brownsville en el estado de Texas. Por otra parte, y como es obvio, los mexicanos no fueron los únicos en huir, también lo hicieron los extranjeros que entonces residían en México. Muchos extranjeros abandonaron el país por temor a la violencia armada, entre ellos la mayoría de los misioneros protestantes de Estados Unidos. La frontera misma sufrió pérdidas de población por este motivo, aunque fueron pérdidas compensadas con creces por la llegada de los refugiados de la guerra. Castellanos menciona que durante estos años y por temor a la violencia abandonaron el país los colonos mormones que se habían establecido en la frontera de Chihuahua (Castellanos, 1981:75). Este exilio masivo de mexicanos en Estados Unidos parece haber sido aprovechado por las iglesias protestantes de aquel país para sus labores de proselitismo.

La llegada de los migrantes y sus iglesias a la frontera norte

En 1910, las fronteras seguían siendo pequeñas localidades. La más grande, Paso del Norte (hoy Ciudad Juárez), era una localidad de apenas 10 mil almas. No obstante, a lo largo de los siguientes cincuenta años, gracias a las corrientes migratorias, las fronteras mexicanas crecieron hasta convertirse en ciudades de regular tamaño. Fue en esta época que las fronteras del norte se consolidaron como lugares de paso y de destino de las grandes corrientes migratorias que cruzan a México. Son estas corrientes las que definitivamente pusieron a las fronteras en el mapa protestante, pues con los hombres que pasaban a Estados Unidos o que regresaban al interior del país, llegaron otros para quedarse, y entre estos algunos protestantes que abrieron nuevas iglesias, sobre todo de corte pentecostal. Hasta ese momento las fronteras habían sido literalmente ignoradas por las primeras sociedades misioneras.

Luego de la Revolución, con la llegada de las iglesias de corte pentecostal, los credos protestantes se difundieron por toda la frontera norte. A partir de entonces se abrieron iglesias protestantes en la mayoría de las localidades de la frontera norte. Una difusión que por otra parte, será apoyada, casi totalmente, en las grandes corrientes migratorias. Serán los migrantes, verdaderos predicadores ambulantes, los que llevarán a la frontera norte los credos protestantes. Y serán ellos, también los que por otra parte harán crecer sus localidades hasta la categoría de verdaderas ciudades, volviéndolas así más atractivas para otros predicadores.

La nacionalización de los credos protestantes y su difusión en la frontera norte: Los mexicanos relevan a los estadounidenses (1910 a 1964)

En rigor, la nacionalización no fue un proceso, sino dos. Por una parte, fue labor de la reorganización de las iglesias establecidas en el siglo XIX. En esas iglesias, los primeros misioneros extranjeros fueron relevados por mexicanos convertidos y formados en el seno de las mismas iglesias, en sus escuelas bíblicas y en sus seminarios. Hasta cierto punto, fue un resultado natural de la maduración de las primeras iglesias establecidas en México. Paulatinamente, las mismas iglesias ordenaron a sus propios ministros nacionales. Pero, al mismo tiempo, fue un producto forzado por la guerra de Revolución que obligó a los extranjeros a dejar el país, y por la decisión de las propias mi-

siones de Estados Unidos que acordaron en 1914 replantear su trabajo en México, reduciendo su apoyo y su presencia.

Por otra parte, la nacionalización fue obra de mexicanos convertidos en Estados Unidos que regresaron a México y organizaron nuevas iglesias. Las iglesias de los repatriados fueron, en apariencia, meras prolongaciones de otras nacidas en Estados Unidos, aunque en buena medida fueron creaciones propias. Las iglesias de los repatriados fueron diferentes a las fundadas por los misioneros estadounidenses que les precedieron en la difusión del protestantismo en México. Prueba evidente fue la filiación pentecostal de la mayoría de las iglesias fundadas por los repatriados, que los alejó de las tradiciones de las iglesias históricas.

El sostenimiento económico de las congregaciones

El dinero necesario para sostener y difundir los credos protestantes parece haber sido la principal dificultad del movimiento protestante en su camino a la independencia de centros foráneos. Para decirlo en pocas palabras, cuando empezaron a depender de sus propios recursos las iglesias protestantes de México, eran iglesias de pobres de un país pobre. Hacia 1940 la nacionalización había avanzado poco en materia de independencia económica. La difusión del protestantismo seguía dependiendo de los fondos extranjeros. En el Primer Congreso Nacional Evangélico de 1939 se afirmó que “entre las iglesias que trabajan en la República Mexicana [...] muchas congregaciones todavía reciben subvenciones de misiones extranjeras” (1940:105). Años más tarde, en 1952, Orvil Reid, miembro destacado de la Iglesia Bautista, reconoció que los ingresos de las iglesias afiliadas a la Convención Nacional Bautista, una de las organizaciones protestantes más grandes en México, dependía en una alta proporción de fondos de la *Southern Baptist* (Reid, 1952:77).

El tema del dinero siempre fue para los protestantes una cuestión importante, y para sus adversarios un tema de frecuente irritación. En ello parecen haber contribuido los detallados informes de los protestantes. Su costumbre de hablar abiertamente del dinero ha llegado a molestar a observadores de otras religiones, más renuentes a tratar en público este tema por considerarlo incómodo o hasta prosaico. Un sacerdote jesuita, una orden religiosa generalmente más ilustrada, llegó al extremo de acusar a los protestantes de “comprar almas” (Cardoso, 1946).

Las primeras iglesias que se establecieron en México eran iglesias de cultura escrita, dirigidas por ministros que no se limitaban a impartir los cultos, sino que se dedicaban también a muchas otras tareas, como educar y asistir a sus seguidores. Por estas razones, es natural que los protestantes requirieran de profesionales dedicados exclusivamente a su iglesia y de preferencia formados por sus propias escuelas o seminarios. Todo lo cual significaba un costo importante, que durante los inicios del protestantismo era muy difícil de reunir con las contribuciones de los pocos y empobrecidos miembros de las iglesias locales. De cualquier forma, al parecer fueron la Iglesia Nacional Presbiteriana y la Metodista de México las primeras en independizarse de los fondos extranjeros (Congreso Nacional Evangélico, 1940:111).

Los evasores de las leyes prohibicionistas y los braceros repatriados

Casi al terminar la Revolución, con las fronteras llenas de refugiados, tuvo lugar la promulgación en Estados Unidos de la famosa Ley Volstead o “Ley Seca” (1920), que prohibía la producción y venta de bebidas alcohólicas en ese país. Para las localidades fronterizas, la llamada época de la prohibición significó simple y llanamente un nuevo impulso para su economía. Las ciudades más beneficiadas pudieron ser Tijuana (antes llamada Tía Juana), Mexicali y Ciudad Juárez.

En el caso de Tijuana y Mexicali:

La prohibición trajo consecuencias inmediatas para Baja California. Además del traslado de numerosos empresarios californianos vinculados con la bebida, la casas de juego y la prostitución, los propios empresarios de la región incursionaron en los negocios prohibicionistas, como también lo hicieron muchos respetables ciudadanos prohibicionistas que por primera vez se aventuraron en los negocios. De la noche a la mañana Tijuana y Mexicali vieron proliferar por sus desaliñadas calles las cantinas, licorerías, casinos, prostíbulos y muchos otros negocios dedicados a satisfacer la infatigable demanda de un turismo tan fugaz como lucrativo. Aún los capitales más modestos tuvieron cabida en aquel mercado infalible (Zenteno, 1995:109).

Según asienta René Zenteno (1995:110), el auge económico provocado por la prohibición derivó en un importante aumento poblacional en la localidad de Tijuana, pasando de 1 028 en 1921 a 8 384 habitantes en 1930. La mala fama

de las fronteras mexicanas escandalizó a muchos moralistas estadounidenses. Por ejemplo, el cónsul estadounidense en Ciudad Juárez observó en 1921 que:

Juárez es el lugar más inmoral, degenerado y perverso que he visto u oído en mis viajes [...] Ocurren a diario asesinatos y robos. Continuamente se practican juegos de azar, se consumen y se venden drogas heroicas, se bebe en exceso y hay degeneración sexual. Es la Meca de los criminales y los degenerados de ambos lados de la frontera (John W. Dye, citado por Martínez, 1982:84).

Por su parte, en Tijuana, la Junta de Temperancia, Prohibición y Moral Pública de la Iglesia Metodista, con sede en San Diego, California, advirtió en 1920:

Todo puede suceder en Tía Juana. Hay docenas de garitos, grandes cantinas, salones de baile, cervecerías, casas de camas, peleas de gallos, peleas de perros, corridas de toros... El pueblo es la Meca de las prostitutas, de los vendedores de licores, de los tahúres y otras sabandijas norteamericanas (citado por Martínez, 1982:85).

Aunque no parece haber contribuido a la atracción de inmigrantes en la medida en que lo hizo la Revolución, la prohibición dio a las localidades fronterizas un sustento económico que le permitió mantener el nivel de población que había alcanzado. Sin embargo, los pocos migrantes que arribaron eran de una naturaleza totalmente distinta a la de años anteriores. Esta vez quienes llegaron a las localidades fronterizas lo hicieron atraídos por las oportunidades de trabajo. Las fábricas de cerveza y licor, los casinos, las cantinas y los prostíbulos crearon empleos que los migrantes buscaron, aunque pocos lograron lo que querían. Los mexicanos definitivamente tuvieron poca suerte pues había empleos reservados para extranjeros.

Con todo, la llegada de nuevas iglesias en estos años no parece haber estado ligada al efecto prohibicionista sino a las constantes emigraciones de mexicanos a Estados Unidos, lo que parece haber provocado una especie de mexicanización de las iglesias de ese país en aquellas áreas con altas concentraciones de inmigrantes mexicanos. En Los Ángeles, San Antonio, Chicago y otras grandes metrópolis se abrieron iglesias para los hispanohablantes mexicanos, como ya existían desde fines del siglo anterior en algunas fronteras del sur de Estados Unidos.

En Los Ángeles se abrieron varias iglesias “hispanas” de corte pentecostal que con los años tendrían una gran importancia para México. Una de ellas fue la ya citada Iglesia de la Fe Apostólica Pentecostés, creada en 1925 por mexicanos separados de la anglosajona Pentecostal Assemblies of the World y que años después ayudarían a organizar la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús de México. De esta época datan las primeras iglesias apostólicas de Mexicali (1925) y Tijuana (1926).

La repatriación parece haber acelerado la difusión de los credos protestantes. Hacia 1939, las principales fronteras mexicanas tenían al menos una misión o comunidad protestante, sobre todo aquellas de corte pentecostal. La Iglesia Apostólica seguía funcionando en Tijuana y Mexicali y para 1932 se había extendido hasta Nuevo Laredo.

LOS BRACEROS Y LOS INMIGRANTES DEL AUJE BÉLICO Y POSBÉLICO

Para muchos autores el verdadero arranque de las ciudades de la frontera norte fue provocado por la Segunda Guerra Mundial:

Como resultado indirecto de la segunda guerra mundial, las ciudades de la zona fronteriza mexicana experimentaron un gran crecimiento que han mantenido hasta el presente. Tijuana, Mexicali, Nuevo Laredo y Matamoros se convirtieron en centro de servicios, de comercio, y de diversión para millones de soldados estadounidenses apostados en varias bases militares en Texas y el sudoeste. Las economías de todas estas poblaciones, especialmente en lo referente a la agricultura y la ganadería, se robustecieron debido al aumento en las exportaciones mexicanas a Estados Unidos a raíz de las necesidades materiales de los países aliados. Migrantes del centro y sur de México se mudaron al norte en busca de empleo. El gobierno estableció políticas de apoyo para los pequeños propietarios, invirtió cuantiosas sumas de dinero en obras de riego (sobre todo en el norte y el noroeste), amplió los sistemas de créditos agrícolas, y expandió las redes existentes de energía eléctrica y de carreteras. Esta combinación de circunstancias condujo a una rápida urbanización en los estados fronterizos, con un marcado crecimiento poblacional en algunas ciudades (Ceballos y Taylor, 1991:18).

Los años de la década de 1940 son los años del despegue urbano. En esos años las localidades fronterizas experimentaron un explosivo crecimiento. Sobre todo en la década que va de 1940 a 1950, cuando la población de los municipios fronterizos se multiplicó por dos, pasando de 303 mil a 712 mil. Entre los municipios que tuvieron mayor crecimiento están los que ahora son las principales fronteras mexicanas: Tijuana, Mexicali, Ciudad Juárez y Matamoros. Todos ellos superaron en 1960 los 150 mil habitantes.

CUADRO 7. Población de municipios de la frontera norte (1940, 1950 y 1960)

Municipio	Población			Tasa de crecimiento	
	1940	1950	1960	1940-50	1950-60
Ciudad Juárez	60 256	139 964	295 306	8.79	7.75
Nuevo Laredo	28 872				
Matamoros	59 386	136 924	152 484	8.71	1.08
Mexicali	48 957	133 182	300 694	10.53	8.48
Nogales	16 836	27 733	42 459	5.12	4.35
Tijuana	24 233	69 999	177 092	11.19	9.73
Total municipios frontera	303 368	712 366	1 335 154	8.91	6.48

Fuente: Corona (1991). **Nota:** Los municipios de la frontera norte suman 36.

En ese mismo período, la parte oeste de la frontera mexicana fue la que tuvo un mayor crecimiento. En cierto sentido, la frontera se desplazó del este al oeste: de las fronteras con Texas (Matamoros y Ciudad Juárez, entre otras) a las fronteras con California y Arizona (Tijuana, Mexicali y Nogales, entre otras).

La causa primera de este ritmo y esta pauta de crecimiento poblacional es el continuo arribo de migrantes a las fronteras. A partir de 1940, primer año que esta información aparece en los censos de población, la participación de los inmigrantes en el total de la población fronteriza se acerca a 50 por ciento.

Castellanos resume en dos los factores de atracción migratoria que favorecieron el crecimiento de las ciudades fronterizas. Por una parte, la demanda de mano de obra en los centros agrícolas del norte del país y del sureste de Estados Unidos. Por otra parte, la expansión del comercio y los servicios provocada, a su vez, por las breves pero frecuentes visitas a las fronteras mexicanas de turistas

estadounidenses, sobre todo las visitas de los soldados estacionados en las bases militares cercanas a la línea fronteriza (Castellanos, 1981:109).

CUADRO 8. Población en los municipios fronterizos por zonas (1940, 1950 y 1960)

Zona fronteriza*	Población			Tasa de crecimiento	
	1940	1950	1960	1940-50	1950-60
Zona Norte Oeste	115 285	284 147	597 496	9.02	7.43
Zona Norte Centro	84 232	170 249	323 464	7.04	6.42
Zona Norte Este	183 551	374 901	559 536	7.14	4
Total municipios	383 068	829 297	1 480 496		

Fuente: Estrella (1994:396). **Nota:** La zona norte-oeste incluye 13 municipios de los estados de Baja California y Sonora; la zona norte-centro incluye seis municipios del estado de Chihuahua; la zona norte-este incluye 17 municipios de Coahuila, Nuevo León y Tamaulipas.

La frontera mexicana era vista así como el lugar donde se permitía lo prohibido, un sitio donde poder extralimitarse sin peligro de condenas morales. Como quiera que sea, lo importante es que la orientación de las actividades económicas de estas ciudades podrían haber relativizado los controles morales que existían en las ciudades mexicanas del interior.

En contraste, la demanda de mano de obra agrícola provocó la expansión de una economía de servicios menos comprometida con los giros negros y más orientado al comercio y los transportes. Aunque en esta demanda de mano de obra también habría que hacer una distinción, ya que a pesar de que se trataba de migrantes del interior de México, unos se quedaban a radicar en la parte mexicana y otros seguían su camino hasta llegar a Estados Unidos. Se trataba, en consecuencia, de una sola corriente migratoria pero con dos destinos claramente diferenciados. Aunque los primeros eran los menos, su mera existencia es ilustrativa acerca de la relativa importancia que había alcanzado la frontera mexicana. Como en la época de la Revolución, la frontera volvía a ser, por sí misma, uno de los principales destinos de la población mexicana que se decidía a cambiar su lugar de residencia. Pero esta vez, a diferencia de los años diez, se trataba de migrantes económicos y no de simples desplazados de guerra, lo cual habla ya de la capacidad de la economía fronteriza para crear nuevos empleos.

Con todo, el grueso de los migrantes del interior de México que llegaba a las localidades fronterizas no lo hacía para radicar en ellas sino para cruzar la línea y trabajar en los campos estadounidenses. En esta época existieron las mayores facilidades para emigrar legalmente a Estados Unidos, aunque sólo de manera temporal. En 1942, los gobiernos de México y Estados Unidos firmaron el llamado Programa Bracero, un programa que permitía ciertas cuotas por año de emigrados temporales y que ambos gobiernos habrían de prorrogar hasta 1964, por la continuada carencia de mano de obra en los campos de Estados Unidos. Según Ceballos y Taylor (1991:35), por este programa volvieron a Estados Unidos gran parte de los deportados por la depresión de 1929. El número de mexicanos al que dio empleo temporal este programa fue muy grande. Taylor estima que durante la segunda guerra mundial el número de braceros excedió los 175 mil por año (Taylor, 1962:1). El mismo autor indica que, a partir de 1951, cuando el programa fue prolongado una vez más por acuerdo de los dos gobiernos (y en Estados Unidos aprobada esta nueva extensión por la llamada Ley Pública 78) el número de braceros subió hasta representar un promedio aproximado de 400 mil por año.

Tal como sucedió en los años veinte, los mexicanos que primero emigraron a Estados Unidos y después regresaron a su tierra dieron un gran servicio a la difusión del protestantismo en México. Taylor reconoce que “medir el impacto espiritual” del Programa Bracero “es una tarea imposible”, pero asegura que existen “abundantes evidencias” de que la evangelización de los braceros en Estados Unidos provocó el crecimiento de las iglesias protestantes establecidas en México (1962:55). Así mismo destaca cuatro evidencias al respecto. La primera es, sin embargo, una simple percepción. Taylor dice que existe el consenso entre los misioneros y dirigentes nacionales que México es más liberal que antes. La segunda evidencia es menos subjetiva: el extraordinario crecimiento del número de protestantes ocurrido de 1951 a 1961. Según Taylor, de 1920 a 1938, los miembros de las iglesias protestantes pasaron de 29 mil a 46 mil. En contraste, durante los años del Programa Bracero (es decir, a partir del inicio de la segunda guerra mundial y hasta principios de 1962) el número de protestantes alcanzó la cifra de 250 mil. La tercera evidencia son los testimonios personales de misioneros y otros observadores del impacto de los braceros en México. La cuarta evidencia es más clara. Según Taylor las denominaciones establecidas

en las zonas que contribuyeron con los mayores contingentes de braceros han crecido rápidamente. Este autor cita el caso de la Iglesia Bautista (con presencia en los estados que contribuían con las mayores cantidades de braceros, esto es: Chihuahua, Coahuila, Michoacán, Jalisco, Guerrero y Guanajuato) que se benefició, a raíz de este programa, de un sustancial aumento de su número de militantes. Taylor explica que la contraparte en Estados Unidos de la Iglesia Bautista tenía un programa de evangelización explícitamente diseñado para convertir a los braceros mexicanos que laboraban en los campos de Texas, Arkansas y otros estados del país del norte.

La gran diferencia con la evangelización vía migrantes de los años veinte y treinta es el papel que llegaron a desempeñar en los cuarenta y cincuenta las iglesias protestantes, tanto en Estados Unidos como en México. Hasta cierto punto, puede decirse que en los veinte y treinta la evangelización de los migrantes mexicanos fue espontánea mientras que la evangelización de los cuarenta y cincuenta fue una acción organizada, planeada por las iglesias protestantes para aprovecharse de un fenómeno migratorio de grandes magnitudes, tal y como lo fue el Programa Bracero.

En Estados Unidos, las llamadas iglesias históricas se acercaron a los braceros mexicanos, visitando los campos donde éstos trabajaban, repartiendo biblias, asistiéndoles en sus necesidades materiales y dándoles a conocer sus prácticas religiosas.

No obstante, el esfuerzo de las iglesias de Estados Unidos fue en realidad limitado. En muchos casos, los programas de evangelización para braceros fueron una mera extensión de otros programas diseñados para atender a los llamados “migrantes domésticos”, una categoría similar a los braceros, en tanto que migrantes laborales, pero con la enorme diferencia de tratarse de estadounidenses que además viajaban acompañados de su familia, y no sin compañía, como lo hacían los braceros.

En México, previo a su partida a Estados Unidos, los braceros eran abordados por misioneros protestantes en los llamados centros de reclutamiento de Empalme (Sonora), Chihuahua (Chihuahua) y Monterrey (Nuevo León). En Monterrey, Robert Alarid predicó durante más de siete años a los migrantes mientras éstos esperaban obtener el contrato necesario para seguir su camino a Estados Unidos. En Empalme, Michael Hines y David Tolladay,

de la Iglesia de Dios, hicieron algo similar. Aprovechando las tres semanas a tres meses que los braceros debían esperar para seguir a Estados Unidos, Hines y Tolladay repartieron casi una tonelada de textos bíblicos y atendieron a cerca de 60 mil personas (Taylor, 1962:62).

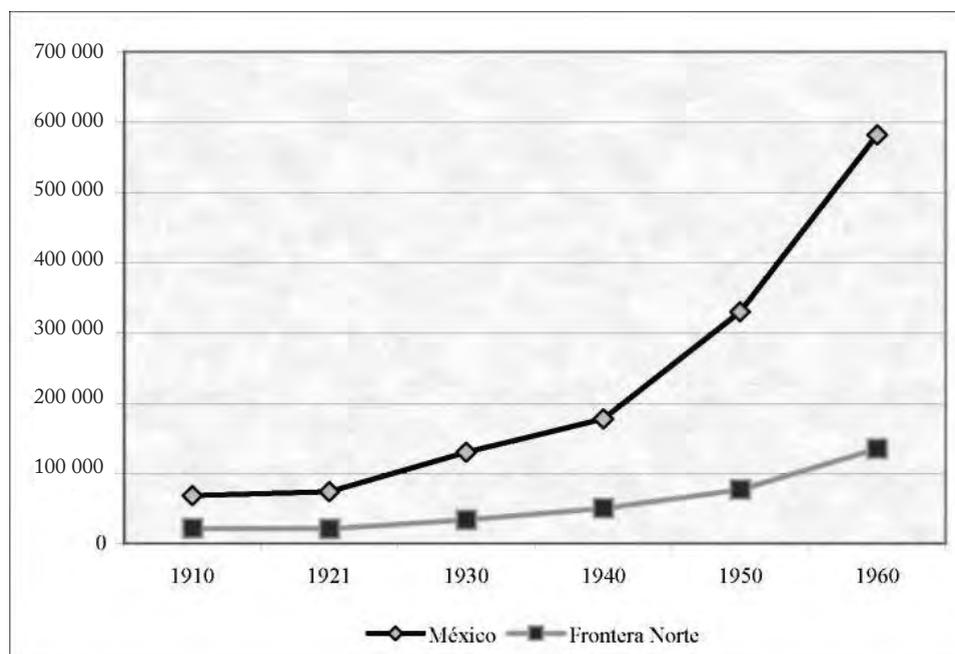
De nuevo, como en el caso de las iglesias establecidas en Estados Unidos, es necesario no exagerar la atención que recibieron los braceros de las iglesias establecidas en México. En realidad su atención fue limitada. Muchos ministros y dirigentes protestantes los ignoraron. Según Taylor, la mayoría de las iglesias históricas (que “representaban 70 por ciento de los evangelistas de México”) los ignoraron. Taylor enumera tres razones de esta falta de atención. En primer lugar, las iglesias establecidas no tenían el suficiente interés por las masas, de las cuales los braceros eran parte indiscutible. En segundo, lugar su estilo de evangelización era inadecuado para atraer a los braceros. Por último, los misioneros y los ministros nacionales estaban demasiado ocupados en la atención de sus respectivas iglesias. Ellos consideraban que los braceros, en tanto se dirigían a Estados Unidos, deberían ser atendidos por las iglesias de ese país, además de que consideraban al programa de braceros como algo temporal, como de hecho sucedió.

Para las iglesias protestantes de la frontera norte, los años que cubre el llamado Programa Bracero representan un período de crecimiento. La acción combinada del programa de evangelización de braceros en Estados Unidos, la intensificación de los lazos de los mexicanos residentes en ambos lados de la línea fronteriza y la mexicanización de las iglesias de Estados Unidos, provocó un sustancial aumento de la actividad protestante. Lo mismo llegaron a la frontera mexicana iglesias de raíces anglosajonas como la Baptist Church, que otras formadas íntegramente por mexicanos o mexicanoestadounidenses, como el Movimiento Pentecostal Libre Inc. Reid (1982) dice que en 1952 la Southern Baptist Church tenía varias iglesias bautistas en Baja California, al margen del control que la Convención Nacional Bautista tenía en el resto del territorio nacional. También en Baja California, el Movimiento Pentecostal Libre Inc., con sede en California, tenía en 1943, al momento de unirse a la Iglesia de Dios de la Profecía, una iglesia en Tijuana y otra probablemente en Mexicali.

LA POBLACIÓN PROTESTANTE EN EL NORTE DE MÉXICO: EL SALDO DE LOS AÑOS 1910-1964

Para los protestantes del norte de México y su franja fronteriza, el balance de esta primera mitad del siglo XX está lejos de ser satisfactorio. En retrospectiva, su crecimiento es apenas aceptable. A nivel nacional, los protestantes crecieron con rapidez de 1910 a 1960: de 68 839 a 582 317. Este resultado equivale a multiplicar por 8.5 el número original de conversos, una tasa sin duda alta. Una forma más fácil de apreciar este resultado equivaldría a convertir cada año a 10 270 nuevos miembros (menos los nacimientos de los hijos de las parejas ya convertidas y más otros miembros en número necesario para sustituir a los miembros que mueran, emigren o abandonen la fe protestante), un número sin duda importante. Pero en la parte norte del país el resultado es menos satisfactorio. El número de protestantes se incrementó de 21 822 en 1910 a 134 144 en 1960. Algo así como 2 250 nuevos conversos cada año.

GRÁFICA 1. Población protestante. México y estados de la frontera norte (1910-1960)



Fuente: Censos de población (INEGI, 1910- 1960).

Los desafíos, las obras y las cifras

Uno de los mayores problemas que enfrentaron los protestantes fue sin duda la Revolución. Esta guerra mató a unos protestantes y a otros los hizo emigrar. Probablemente fue un número importante, considerando que en algunas regiones, como la parte norte del país, el número de protestantes disminuyó durante la guerra (1910-1920). Todavía más importante fue el conflicto del Estado mexicano con la Iglesia Católica que habría de degenerar en una legislación de corte antirreligiosa que lo mismo afectó a católicos y protestantes. Para los protestantes, la nueva legislación obligó al cierre de escuelas, o al menos debieron simular su venta a particulares, y de plano les impidió abrir otras nuevas. Al mismo tiempo, las restricciones al trabajo de las misiones foráneas y el celo nacionalista de los regímenes posrevolucionarios hizo decaer las obras de carácter asistencial que tanto valoraban los protestantes.

Naturalmente, no todo fueron problemas para los protestantes, en retrospectiva, estos años fueron de los más fructíferos, ya que alcanzaron la mayoría de las localidades fronterizas, se abrieron nuevos espacios con las misiones en territorios de indígenas, y las iglesias avanzaron en la construcción de organismos de dirección comunes, lo que le dio al movimiento una mayor coherencia y, sobre todo, un carácter nacional que parece haberles abierto puertas en el gobierno mexicano.

Las estadísticas censales a nivel estatal

De acuerdo con las estadísticas censales, la guerra de Revolución detuvo el avance numérico de los credos protestantes. En los estados del norte, los protestantes prácticamente se estancaron, ya que su número disminuyó ligeramente, tanto en términos absolutos como en términos porcentuales. En el censo de 1921 sólo 21 220 mexicanos residentes en el norte admitieron profesar algún credo protestante, en contraste con los 21 822 que así lo declararon en el censo de 1910. Las únicas excepciones en el norte fueron los estados de Baja California, situado al extremo oeste, y Tamaulipas en el extremo este, donde se aumentó el número de protestantes durante la Revolución. A Baja California le favoreció su relativo aislamiento geográfico, pues la guerra prácticamente no lo involucró, salvo una breve campaña en 1911. De cualquier forma, en este caso, el aumento es tan pequeño (de 384 a 539) que cualquiera que hubiera sido su causa tiene

poca importancia. Pero en el caso de Tamaulipas el aumento es considerable (de 2 697 a 5 609). Durante la Revolución fue uno de los refugios más accesibles a los mexicanos del interior que huían de la guerra. Su colindancia con las ciudades y los campos agrícolas de la costa de Texas, lo hacían más atractivo para los que huían de los conflictos armados. Es probable que esta corriente de migrantes hubiera favorecido el crecimiento de las comunidades protestantes de ese estado. No obstante, en términos generales, por la Revolución, las iglesias protestantes se estancaron y no lograron compensar las muertes y las deserciones de sus miembros. El número de protestantes captados en los censos de 1910 y 1921 indica una disminución en esos años.

Después de la Revolución, las iglesias protestantes retomaron la senda de crecimiento, pero a un ritmo mucho menor al que lo venían haciendo, a pesar de la constante llegada de emigrantes mexicanos convertidos a los credos pentecostales en Estados Unidos. En 1940, los protestantes de los estados fronterizos apenas eran 50 mil. Sus iglesias habían necesitado casi veinte años en duplicar el pequeño número de creyentes que tenía al finalizar la guerra de Revolución. Es probable que el clima antirreligioso de esta época hubiera detenido el avance protestante, como antes lo hizo la Revolución. Esta época tampoco fue buena para el resto de las iglesias establecidas en México. El número de católicos, por citar el mayor grupo religioso del país, creció a un ritmo más lento que el de los protestantes. En claro contraste, las estadísticas censales muestran un aumento importante de los mexicanos sin religión durante los años de mayor persecución religiosa. De 1921 a 1930 su número se duplicó y nuevamente lo hizo de 1930 a 1940. Pero posiblemente ésta no hubiera sido la única ni la principal razón del lento crecimiento de los protestantes. En todos los estados fronterizos los protestantes siguieron aumentando su número. La única excepción es Baja California, donde los pocos protestantes, apenas un millar en 1930, se redujeron a la mitad diez años después. Aunque fueron estos años los de mayor intolerancia religiosa, esta disminución debe de tener otra causa, puesto que en Baja California las medidas contra los cultos nunca alcanzaron los niveles a los que llegaron en los otros estados.

A partir de 1940 los censos reflejan un sensible aumento de protestantes en los estados colindantes con Estados Unidos. El punto más alto de este nuevo *boom* protestante ocurre en la década de 1950. En los años que van

CUADRO 9. Iglesias y misiones protestantes en la frontera norte en 1964

Localidad	Estado	Iglesia	Inicio
Tijuana	B. C.	Iglesia de la Fe Apostólica Pentecostés	1926
Tijuana	B. C.	Iglesia Apostólica de la Fe en Jesucristo	1963
Tijuana	B. C.	Iglesia de Dios de la Profecía	1943
Tijuana	B. C.	Primera Iglesia Pentecostés	1946
Tijuana	B. C.	Southern Baptist Church of California	1952 o antes
Mexicali	B. C.	Iglesia de la Fe Apostólica Pentecostés	1922
Nogales	Son.	Asambleas de Dios	Cerca de 1916
Nogales	Son.	Iglesias de Dios del Evangelio Completo	En los 1940
Nogales	Son.	Convención Nacional Bautista	1930 o antes
Agua Prieta	Son.	Asambleas de Dios	1927
Agua Prieta	Son.	Iglesia de Dios del Evangelio Completo	1941
Ciudad Juárez	Chih.	Iglesia del Nazareno	1930 o antes
Ciudad Juárez	Chih.	Iglesia de Dios de la Profecía	1944
Ciudad Juárez	Chih.	Convención Nacional Bautista	1913 o antes
Ciudad Juárez	Chih.	Iglesia Adventista del Séptimo Día	1929 o antes
Ciudad Acuña	Coah.	Iglesia Metodista de México	1939 o antes
Piedras Negras	Coah.	Discípulos	1913 o antes
Piedras Negras	Coah.	Asambleas de Dios	1921
Piedras Negras	Coah.	Convención Nacional Bautista	1930 o antes
Piedras Negras	Coah.	Iglesia Metodista de México	1939 o antes
Nuevo Laredo	Tamps.	Southern Baptist Mission	1930 o antes
Nuevo Laredo	Tamps.	Convención Nacional Bautista	1930 o antes
Nuevo Laredo	Tamps.	Iglesia Metodista de México	1939 o antes
Nuevo Laredo	Tamps.	Iglesia Adventista del Séptimo Día	1929 o antes
Nuevo Laredo	Tamps.	Asamblea Apostólica de la Fe en Cristo	
Reynosa	Tamps.	Southern Baptist Mission	1930 o antes
Reynosa	Tamps.	Convención Nacional Bautista	1930 o antes
Reynosa	Tamps.	Iglesia Pentecostal de Santidad	1939 o antes
Matamoros	Tamps.	Iglesia Nacional Presbiteriana	1913 o antes
Matamoros	Tamps.	Asambleas de Dios	1917
Matamoros	Tamps.	Convención Nacional Bautista	1930 o antes
Matamoros	Tamps.	Cuáqueros de la Conferencia Quinquenal	1913 o antes

Fuente: Gaxiola (1970), Reid (1952) y Detweiler (1930).

de 1950 a 1960, cuando los protestantes tuvieron su más importante avance numérico en el norte. En 10 años su número casi se duplicó. Nunca antes se había registrado en el norte un salto cuantitativo de esta magnitud. En la década anterior, su avance había sido rápido pero de ninguna manera comparable. Sin descartar el trabajo de las propias iglesias establecidas en México y si las evidencias han sido bien interpretadas, todo indica que esta revitalización del movimiento protestante fue provocada por el programa de migración laboral de México y Estados Unidos y, concretamente, por el activismo de las misiones domésticas de Estados Unidos que entraron en contacto con los trabajadores mexicanos mientras vivieron en aquel país.

CUADRO 10. Estadísticas censales de la población protestante: México y región norte*

Año	Número de protestantes (A)	Número de habitantes (B)	Participación en el total de habitantes	Tasa de crecimiento anual	
Región norte					
1910	21 822	1 646 420	1.32	-	-
1921	21 220	1 696 645	1.25	-0.25	0.27
1930	34 231	2 037 993	1.68	5.31	2.04
1940	50 015	2 565 637	1.95	3.79	2.30
1950	77 097	3 760 963	2.05	4.33	3.82
1960	134 144	5 871 482	2.28	5.54	4.45
México					
1910	68 839	15 160 369	0.45	-	-
1921	73 951	14 834 760	0.50	0.65	-0.20
1930	130 322	16 552 722	0.79	6.30	1.22
1940	177 954	19 653 552	0.91	3.12	1.72
1950	330 026	25 791 017	1.28	6.18	2.72
1960	582 317	34 923 129	1.67	5.68	3.03

Fuente: INEGI (1910 y 1960) .

Nota: La región norte agrupa a las zonas que colindan con Estados Unidos. En términos de las estadísticas oficiales disponibles esta región está formada de seis estados, por orden alfabético: Baja California, Coahuila, Chihuahua, Nuevo León, Sonora, Tamaulipas.

EXPANSIÓN DEL PROTESTANTISMO Y CRECIMIENTO INDUSTRIAL (1964-2000)*Desarrollo urbano y crecimiento de la industria maquiladora*

Después de 1964, las ciudades fronterizas siguieron dependiendo de los servicios turísticos y comerciales, pero al mismo tiempo ampliaron sus actividades económicas para incluir a la industria. De manera paralela, las iglesias protestantes proliferaron y también consolidaron su presencia en la región.

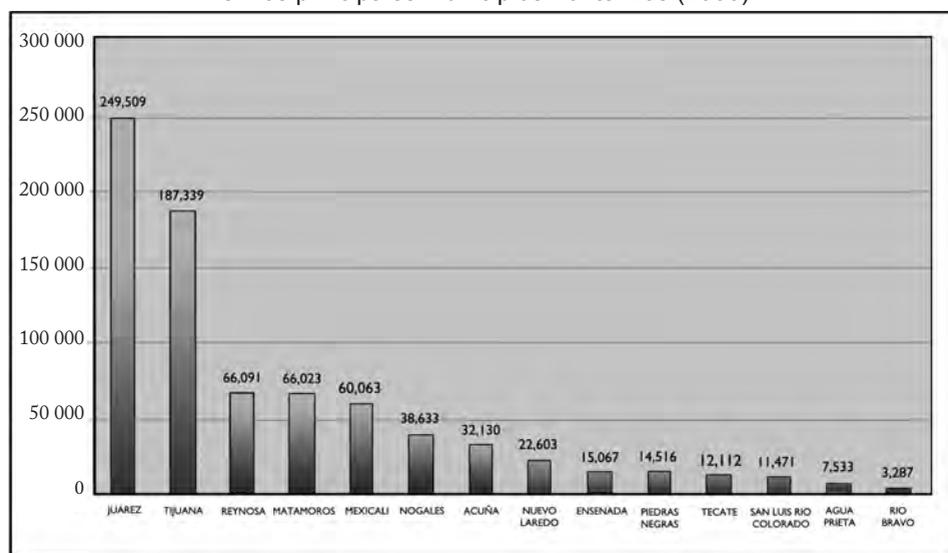
Sin embargo, no parece existir una relación causal directa entre la industrialización de las ciudades fronterizas y el nuevo impulso del protestantismo. Son fenómenos que en apariencia obedecen a dinámicas distintas. Pero tampoco son totalmente ajenos, en la medida en que la industrialización ha proporcionado la base económica suficiente para absorber el crecimiento natural de la población y la continua inmigración del interior del país. Esto es particularmente evidente cuando se observa que las denominadas “maquiladoras” (en realidad, plantas ensambladoras de productos para el mercado mundial) se concentran en un número limitado de ciudades y que son precisamente esas ciudades las que más han progresado en términos de bienestar social. Un ejemplo bastante ilustrativo es la contribución de las maquiladoras a la creación de empleo en esas ciudades. En Tijuana y Ciudad Juárez, para ser más específicos, donde se concentra 40 por ciento del empleo maquilador, el desempleo es menor al tres por ciento, cifra muy inferior al promedio nacional de ocho por ciento.

Aunque es difícil comprobarlo, es posible que estas industrias estén generando una cultura más proclive al protestantismo. Así, por ejemplo, algunos autores tienden a pensar que estas industrias están formando a una clase obrera con una cultura industrial diferente a la que se observa en el resto de los colectivos del país, menos politizada y con menor tendencia a afiliarse a sindicatos; esto, en vista de que se trata de industrias de rápido crecimiento que se inclinan por contratar y formar “nuevos” trabajadores. Además, y a diferencia del resto de la industria nacional, las maquiladoras cuentan entre sus empleados a una proporción mayoritaria de mujeres, jóvenes e inmigrantes (De la Garza, 1989).

De cualquier manera, lo cierto es que la urbanización fronteriza ha entrado en una nueva fase, menos acelerada, en la que el crecimiento de la filiación protestante adquirió ya una gran visibilidad social. Como veremos más adelante,

el crecimiento de la población protestante ha tenido lugar en los municipios de mayor tamaño y en aquellos donde la industria maquiladora ha comenzado a crecer, un ejemplo ilustrativo de lo anterior es el caso de Baja California, particularmente la ciudad de Tijuana.

GRÁFICA 2. Personal ocupado por la industria maquiladora de exportación en los principales municipios fronterizos (2000)



Fuente: Estadística de la Industria Maquiladora de Exportación 1995-2000 (INEGI, 2001).

Nuevas corrientes migratorias hacia la frontera

Trabajos recientes han demostrado que la frontera norte sigue arrojando un saldo migratorio positivo, ya que esa zona continúa recibiendo a más inmigrantes con respecto a la población que emigra de ella. En cambio, las regiones centro y sur prolongan su papel como las principales proveedoras de emigrantes de México (Lozano, 2002:89).

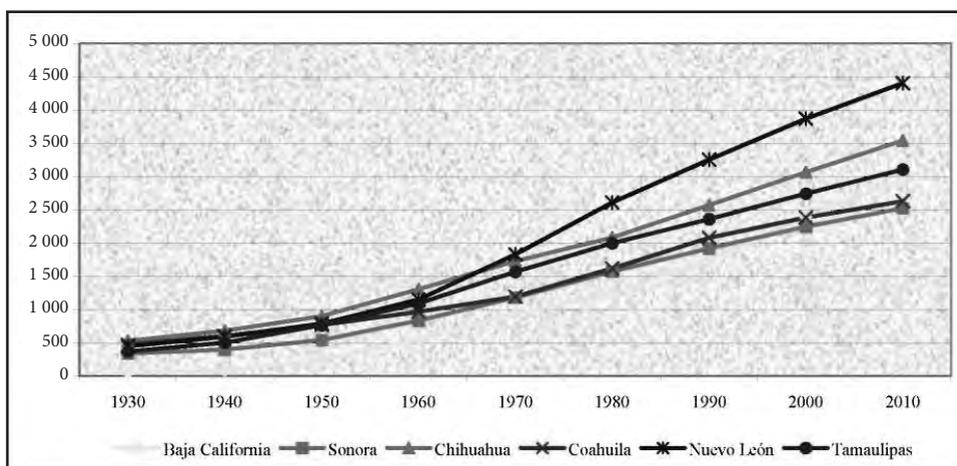
En el período comprendido entre 1970 y 2000 la población de los seis estados fronterizos colindantes con Estados Unidos ha mostrado un elevado crecimiento demográfico, como producto de las migraciones de carácter permanente hacia esta región. Los habitantes de los estados de Baja California, Sonora, Chihuahua, Coahuila, Nuevo León y Tamaulipas aumentaron de manera considerable su número, de 13.9 millones en 1990 a 16.7 millones en el año 2000 (Corona, 2004:3).

Sin embargo, un hecho muy significativo es que este rápido aumento poblacional tuvo lugar de manera más pronunciada en los municipios que conforman la llamada franja fronteriza.

La franja fronteriza está integrada por 39 municipios distribuidos en seis estados, pero sólo un número reducido de estos municipios desarrolla una actividad económica importante o su tamaño poblacional resulta significativo. Un indicador básico de este divergente escenario es la alta concentración poblacional: 11 municipios concentran 90 por ciento de la población.

Un rasgo que caracteriza a estos 11 municipios es su renovado dinamismo económico. En ellos se concentra la mayor parte de la industria maquiladora, las actividades del comercio internacional, y cinco de estos municipios son receptores de un flujo importante de visitantes del vecino país. Este gran dinamismo económico ha generado un foco de atracción para los trabajadores de otras regiones.

GRÁFICA 3. Población residente en los estados fronterizos, 1930-2010



Fuente: Corona (2004).

Nota: Población referida al 30 de junio de cada año: de 1930 al 2000, con base en los censos de población, y para 2010, a partir de las proyecciones de población por entidad federativa del Consejo Nacional de Población elaboradas en el 2000.

En cuanto a su tamaño poblacional, las ciudades más importantes son Ciudad Juárez, Tijuana y Mexicali; juntas concentran 60.9 por ciento de la población residente en toda la franja fronteriza. Sin embargo, vale la pena no

perder de vista que existen otras localidades urbanas de menor tamaño, las cuales durante las últimas dos décadas revelan tasas de crecimiento demográfico elevadas. Ciudades como San Luis Río Colorado, Nogales, Ciudad Acuña, Reynosa y Matamoros, han venido creciendo a un ritmo que varía entre 2.54 y 4.09 por ciento anual (Corona, 2004).

CUADRO 11. Población residente en los municipios fronterizos de 100 000 habitantes

Municipio	Población	
	Absoluto	%
Juárez	1 159 780	22.94
Tijuana	1 134 772	22.45
Mexicali	763 168	15.1
Otros municipios	1 996 953	39.51
Total	5 054 673	100

Fuente: Corona (2004).

La llegada de amplias corrientes migratorias a ciudades como Tijuana, Nogales, Ciudad Juárez, Ciudad Acuña, Reynosa y Matamoros ha propiciado un crecimiento voraz de la mancha urbana fronteriza. En todos los casos, la carencia de vivienda y la falta de instituciones sociales públicas son evidentes. En este contexto, resalta la extraordinaria facilidad que han encontrado las iglesias evangélicas para crecer en asentamientos irregulares y, en general, en la zona periférica de estas ciudades.

Parece claro, entonces, que el dinamismo de la frontera norte proporcionó una base económica de cierta importancia a los evangélicos, pero es posible que la contribución regional a la expansión de esos credos disidentes no haya sido tan directa. Lo cierto es que las iglesias evangélicas parecen haber contado con condiciones en extremo favorables en la continua urbanización regional, donde proliferan pobladores con recursos económicos dispuestos a sostener el culto hasta una masa de inmigrantes y repatriados dispuestos a ser convertidos. Se supone que estas características influyen en la capacidad del protestantismo para mantener o aumentar el número de sus adeptos con nuevas conversiones, como afirman ciertos autores (Lalive, 1968; Meyer, 1989, entre otros).

Cambios en las preferencias religiosas de la población

Casi toda la región fronteriza tiene un porcentaje relativamente alto de protestantes. La mayor parte de los 39 municipios mexicanos que colindan con Estados Unidos mantienen una proporción de protestantes superior a la media nacional.

A partir de 1960 las tasas de crecimiento intercensal de la población que se declara protestante son superiores al crecimiento de la población. Este dato estadístico revela una difusión del protestantismo más rápida que el simple crecimiento de la población, lo cual indica, a su vez, que la disidencia religiosa es un fenómeno creciente en las ciudades de la frontera mexicana con Estados Unidos.

Control gubernamental hacia las iglesias evangélicas

Hacia finales de 1980 la vida de las comunidades religiosas evangélicas en México se daba en un virtual anonimato. Muchas de ellas vivían en estado de clandestinidad, ocultas o bajo el cobijo de asociaciones civiles o culturales. Varias fueron las razones para ello, pero quizá la más importante era por las restricciones contenidas en la Constitución política del país, las cuales habían generado un ambiente de incertidumbre entre las organizaciones religiosas no católicas. Otro de los motivos era el diseño anacrónico del organismo oficial encargado de atender los asuntos religiosos, que hasta finales de 1992 ostentaba el equívoco nombre de Departamento de Armas, Explosivos y Asuntos Religiosos, dependiente de la Secretaría de Gobernación.

En la frontera norte, al igual que en otras regiones de México, existió durante mucho tiempo una falta de información respecto de las dimensiones y características de las iglesias evangélicas, pues muy pocos templos se conocían por su nombre y adscripción denominacional, y la mayor parte de los locales de culto no se encontraban registrados ante las autoridades locales o federal. Sin embargo, esta situación cambió de manera radical a partir de 1993 como consecuencia de las modificaciones constitucionales que se hicieron en materia religiosa.

Las reformas constitucionales a los artículos 3, 5, 24, 27 y 130 emprendidas en 1992 produjeron un cambio sustancial en las relaciones entre el Estado y las iglesias. Desde entonces, muchas iglesias y otras agrupaciones obtuvieron su registro como *asociaciones religiosas*, además de que conquistaron derechos que hasta entonces les habían negado. Este nuevo panorama generó mayor confianza y certidumbre en las iglesias evangélicas.

De acuerdo con los últimos datos del Censo de población del 2000 se observa una caída pronunciada de la población católica en todos los municipios fronterizos mayores de 65 mil habitantes. Los municipios con menor porcentaje de católicos son Ciudad Acuña, Reynosa, Río Bravo, Tecate y Ensenada. Estos cinco municipios se encuentran muy distantes entre sí, pero uno de los aspectos que los identifican es que se han convertido en nuevos sitios receptores de inmigrantes, sobre todo de los estados del sur y sureste de México.

CUADRO 12. Población protestante en los municipios de la frontera norte (1990)

Municipio	Protestante	5 años y más	%
Mexicali	22 524	451 539	4.99
Tecate	4 059	35 557	11.42
Tijuana	31 653	557 762	5.68
<i>Subtotal Frontera de Baja California</i>	<i>58 236</i>	<i>1 044 858</i>	<i>5.57</i>
Agua Prieta	2 242	28 883	7.76
Altar	118	5 236	2.25
Caborca	1 859	45 749	4.06
Cananea	632	21 916	2.88
Gral. Plutarco Elías Calles	917	6 706	13.67
Naco	228	3 548	6.43
Nogales	4 248	82 321	5.16
Puerto Peñasco	1 215	20 136	6.03
San Luis Río Colorado	4 488	82 494	5.44
Santa Cruz	15	1 267	1.18
Sáric	68	1 650	4.12
<i>Subtotal Frontera de Sonora</i>	<i>16 030</i>	<i>299 906</i>	<i>5.35</i>
Ascensión	717	12 482	5.74
Guadalupe	909	5 896	15.42
Janos	2 931	5 779	50.72
Juárez	40 028	579 050	6.91
Manuel Benavides	81	2 077	3.90
Ojinaga	1 169	18 271	6.40
Praxedis G. Guerrero	609	5 873	10.37
<i>Subtotal Frontera de Chihuahua</i>	<i>46 444</i>	<i>629 428</i>	<i>7.38</i>

continúa

continuación

Municipio	Protestante	5 años y más	%
Acuña	4 628	39 193	11.81
Guerrero	109	1 832	5.95
Hidalgo	138	792	17.42
Jiménez	749	5 735	13.06
Nava	1 189	12 066	9.85
Ocampo	685	5 604	12.22
Piedras Negras	7 326	72 576	10.09
<i>Subtotal Frontera de Coahuila</i>	<i>14 824</i>	<i>137 798</i>	<i>10.76</i>
Anáhuac	1 129	13 572	8.32
<i>Subtotal Frontera de Nuevo León</i>	<i>1 129</i>	<i>13 572</i>	<i>8.32</i>
Camargo	809	11 502	7.03
Guerrero	216	2 709	7.97
Gustavo Díaz Ordaz	1 322	13 209	10.01
Matamoros	25 126	221 240	11.36
Mier	211	4 424	4.77
Miguel Alemán	1 112	15 304	7.27
Nuevo Laredo	12 707	165 791	7.66
Reynosa	22 343	204 850	10.91
Río Bravo	8 697	66 664	13.05
Valle Hermoso	4 363	37 582	11.61
<i>Subtotal Frontera de Tamaulipas</i>	<i>76 906</i>	<i>743 275</i>	<i>10.35</i>
Total nacional	3 447 50	70 562 202	4.89

Fuente: INEGI (2000).

En todos los municipios fronterizos los protestantes evangélicos han seguido creciendo, constituyendo una población que adquiere cada vez mayor visibilidad social (mapa 2). Los porcentajes más elevados de protestantes se observan en los municipios fronterizos de la región noreste, donde alcanza cifras hasta de 13.6 por ciento. Los municipios de mayor tamaño, como Ciudad Juárez, Tijuana, y Mexicali muestran tendencias muy distintas, pues en cada uno de ellos la proporción de protestantes resulta diferente.

MAPA 2. Densidad de la población protestante en los municipios de la frontera norte con más de 65 mil habitantes



Fuente: Elaboración propia con información de INEGI (2000).

Los datos del Censo de 2010 nos muestran de una manera clara el avance logrado por las llamadas iglesias bíblicas no evangélicas (testigos de Jehová, mormones y adventistas). Estos tres movimientos compiten muy de cerca con las iglesias evangélicas y continúan consiguiendo gran parte de sus adeptos entre la Iglesia Católica. Conviene añadir que los movimientos migratorios hacia la frontera siguen teniendo un fuerte impacto en la dinámica demográfica de esta región. La llegada y salida de cantidades importantes de personas sigue configurando un espectro social de grandes cambios, donde lo cultural y lo religioso no parece ser la excepción.

Actualmente, la idea de que las iglesias evangélicas continúan ostentando un origen estadounidense es una afirmación que en la frontera norte ha perdido vigor. El origen y las rutas de expansión de las iglesias y sociedades misioneras ya no siguen un solo recorrido; su origen y destino es tan complejo y diverso, como lo son los flujos de personas que llegan y emigran de esa dinámica región colindante con Estados Unidos.

La frontera norte no sólo figura como un punto importante de atracción para muchos inmigrantes de otras regiones de México, porque en ella existen abundantes empleos, sino también por ser un sitio de paso para inmigrantes mexicanos y centroamericanos que van en busca del llamado “sueño americano”. Esta migración de carácter internacional ha propiciado el crecimiento de los que algunos han denominado “iglesias evangélicas transnacionales”, cuyo origen es netamente mexicano (Scott, 1999). Los ejemplos, más importantes, como ya ha sido señalado, son la iglesia Luz del Mundo y la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, cuya cobertura y expansión en Estados Unidos resulta hasta ahora sorprendente.

Vale la pena recordar también que el origen de varias de las iglesias pentecostales tuvo lugar en alguna de las ciudades fronterizas mexicanas, primordialmente Matamoros, Ciudad Juárez, Nogales, Mexicali y Tijuana. Tampoco podemos perder de vista la importancia que ha tenido en ello, a lo largo de mucho tiempo, la ciudad de Monterrey.

MAPA 3. Nuevas rutas de difusión de la fe evangélica en México



Fuente: Elaboración propia.

En el caso de la frontera norte, podemos observar también el nacimiento de iglesias étnicas, fundadas por inmigrantes indígenas, sobre todo mixtecos, y que ahora han partido hacia sus lugares de origen para difundir la fe evangélica. Se trata de iglesias de muy reciente creación que comienzan a establecer un trabajo misionero en los estados de Oaxaca y Guerrero.

El crecimiento y diversificación de las iglesias evangélicas es también resultado de la llegada de iglesias de otras regiones de México (Macín, 1991). En la medida en que ha aumentado la migración hacia la frontera de población originaria de estados con un alto componente de evangélicos, como Veracruz, Tabasco y Chiapas, también han aparecido nuevas iglesias, además debemos agregar algunas iglesias evangélicas procedentes de países como El Salvador, Guatemala y Brasil.

BAJA CALIFORNIA EN EL CONTEXTO DEL CAMBIO RELIGIOSO EN MÉXICO

El estado de Baja California, ubicado en el extremo noroeste del país, cuenta con una superficie de 71 450 km², misma que representa 3.6 por ciento del territorio nacional, distribuida en cinco municipios: Ensenada, Mexicali, Tecate, Tijuana y Playas de Rosarito. Cuenta con una población total de 3 155 070 habitantes en el estado, concentrados principalmente en localidades con más de 100 000 habitantes en los municipios de Tijuana, Mexicali y Ensenada. Baja California limita al norte con el estado de California en Estados Unidos, al sur con el estado de Baja California Sur, al este con el Mar de Cortés y al oeste con el océano Pacífico. En cuanto a condiciones climáticas “la esquina noreste de Baja California se caracteriza por su extrema aridez, especialmente en el valle de Mexicali, condiciones que también se encuentran en la mayor parte de la península” (Piñera y Carrillo, 2011:21). A pesar de que la capital del estado es Mexicali, resulta fundamental remarcar que en el imaginario nacional, la referencia directa es la ciudad de Tijuana por ser la más poblada, la de mayor movilidad y tránsito, así como por ser la del mayor índice de generación de empleo municipal.

Los grupos indígenas originarios de la región que actualmente habitan en el territorio bajacaliforniano pertenecen a la familia lingüística yumana, en ella se adscriben los grupos paipai, cucapá, k'miai y kiliwa (Olmos, 2011:101-103). Justamente,

una peculiaridad de las etnias indígenas de la región norteña es su ámbito fronterizo-binacional [...] es frecuente que los cucapá asentados en Mexicali crucen a Yuma, Arizona, en donde tienen familiares; asimismo, los kumiai de las aéreas de Tijuana y Tecate están en contacto con los kumiai de las reservaciones de Campo, Sycuan, Manzanita, Barona, Viejas, entre otras existentes en California (Piñera y Carrillo, 2011:22).

El censo de población y vivienda del año 2010 señala que, de la población total en el estado con tres años o más de edad, 41 731 hablan alguna lengua indígena, de los cuales 1 558 no hablan español, siendo el mixteco y el zapoteco las dos lenguas indígenas más frecuentes en el estado. Estas cifras dan constancia de la fuerte inmigración en el estado. Laura Velasco relata que

a mediados del siglo veinte, en medio de las corrientes de migrantes que poblaron Baja California, llegaron decenas de miles de personas de origen indígena, ya sea para cruzar la frontera o para quedarse a vivir en estas tierras. Su paulatino arribo y asentamiento en distintos lugares cambiaron la configuración étnica del estado y permitieron el encuentro entre la tradición cultural aridoamericana y la mesoamericana (Velasco, 2011:307).

Con respecto a la relación económica y social del estado de Baja California con su vecino del norte, autores como Nora Bringas y Djamel Toudert han documentado una alta concentración de población en áreas contiguas a la frontera y un mayor dinamismo económico de esta zona con Estados Unidos, contrario al extenso territorio despoblado del sur del estado. Así, en esta entidad que carece de un respaldo socioeconómico integrador, “el espacio adyacente a la frontera se vuelve un sustento natural para el desarrollo de los nodos prominentes del sistema urbano” (Bringas y Toudert, 2011:48).

En este sentido, las principales actividades económicas del estado son la industria manufacturera, la hotelería, el turismo y en menor medida la producción agrícola, ganadera y pesquera. El sector hortofrutícola en las zonas del valle de Mexicali y valle de San Quintín, Ensenada, son áreas de crecimiento y de altos índices de migración nacional. Justamente, “a nivel municipal, los patrones de especialización económica ponen de relieve la preeminencia del corredor Tecate-Tijuana-Playas de Rosarito-Ensenada que enmarca en su to-

talidad o en tramos a la mayoría de los sectores especializados de la entidad” (Bringas y Toudert, 2011:108). En cifras generales, según el censo de 2010, 57.9 por ciento de la población de 12 años y más se encuentra económicamente activa y con un promedio de escolaridad de nueve años, siendo que 35 por ciento de la población de 15 años o más no tiene concluida la instrucción básica y 96 de cada 100 personas saben leer y escribir. Por cada 100 personas en edad productiva (de 15 a 64) hay 50 en edad de dependencia (menores de 15 años o mayores de 64) y la edad mediana de la población es de 26 años, de manera que “la esencia de la creación de la riqueza en Baja California se sustenta principalmente en la productividad y competitividad de sus trabajadores. Lo cual involucra primordialmente a la población joven” (Bringas y Toudert, 2011:63).

Como es posible analizar en el cuadro 13, el incremento poblacional ha seguido un ritmo consistente en las últimas dos décadas y, como se ha mencionado en párrafos anteriores, no está vinculado únicamente a la natalidad de los oriundos sino a la llegada de población en edad activa y reproductiva (Ybáñez y Alarcón, 2007).

CUADRO 13. Baja California. Población total por municipio (1990-2010)

Municipio	1990	2000	2010
Ensenada	255 776	370 730	464 135
Mexicali	589 650	764 602	918 334
Tecate	51 197	77 795	100 470
Tijuana	733 893	1 210 820	1 549 291
Playas de Rosarito	-*	63 420	87 938
Baja California	1 630 516	2 487 367	3 120 168

Fuente: INEGI (1990, 2000 y 2010). Nota: Incluida en cifra de Tijuana.

En cuanto a los credos confesionales practicados en este territorio, el panorama de religiones en México de 2010 señala que para el estado de Baja California hay registro de 312 asociaciones religiosas, de las cuales 95 son católicas y 217 de otros credos. Suman en total 1 790 ministros de culto (INEGI, 2010:19), de manera que pese al acelerado desarrollo poblacional de la región noroeste durante la primera mitad del siglo XX, el escaso número de templos católicos y la falta de sacerdotes es una constante en este período. Este hecho

es un reflejo de los grandes retos que la Iglesia Católica ha enfrentado para atender a los territorios norte y sur de Baja California.

Al respecto de la aplicación y vida en el dogma religioso, se contabiliza que, en el estado, 34 de cada 100 personas de 12 años o más son casadas y 19 viven en unión libre. Del total de la población con situación conyugal casada, 31.8 por ciento declara haber celebrado un matrimonio religioso. Como se analiza en el cuadro 14, la posibilidad de un matrimonio entre la población bajacaliforniana amparado únicamente por el dogma religioso es poco frecuente, mientras que el matrimonio contraído únicamente ante las leyes civiles es una práctica recurrente, casi en la misma medida que la mezcla del dogma religioso y las leyes civiles.

CUADRO 14. Población de 12 años o más según la situación conyugal

Municipio	Sólo por el civil	Sólo por la religión	Civil y religión
Ensenada	60 142	2 074	60 576
Mexicali	131 923	3 015	126 345
Tecate	13 318	378	13 228
Tijuana	206 303	5 431	189 981
Playas de Rosarito	11 457	391	10 793
Baja California	423 143	11 289	400 923

Fuente: Censo general de población y vivienda (INEGI, 2010).

Desde las primeras décadas hasta la segunda mitad del siglo XX la estructuración territorial de la Iglesia Católica en Baja California buscó adaptarse a las importantes transformaciones en el territorio y al incremento de población: si en 1940 Baja California contaba con 79 mil habitantes, para 1950 la cifra superaba los 220 mil, alcanzando 520 mil en 1960 y 870 mil 10 años después (Estrella, 2011:3). Justamente, estos cambios experimentados en la región norte de México y particularmente en Baja California, se vieron acompañados de una acelerada diversificación religiosa, siendo así que durante el período 1960-1980 el porcentaje de población no católica prácticamente se duplicó, pasando de 5.6 a 10.22 puntos porcentuales.

Décadas más tarde, las cifras censales de los años 2000 y 2010 muestran que la población católica tuvo una tasa de crecimiento de 26 por ciento, la

población bíblica no evangélica en este mismo período creció 68 por ciento y la población protestante y evangélica incrementó sus adeptos 116 por ciento. Otro aspecto fundamental de análisis es la tasa de crecimiento de la población que afirma no tener adscripción religiosa, incrementando 124 por ciento del año 2000 al 2010.

CUADRO 15. Comparativo de población en Baja California de cinco años o más según la adscripción religiosa (1990-2010)

Año	Católica	Protestante y evangélicas	Bíblicas no evangélicas	Judaica	Otra	Ninguna	No especificado
1990	1 228 290	74 873	-	966	46 335	64 343	10 994
2000	1 637 088	158 874	54 459	389	4 852	123 743	31 464
2010	2 068 581	343 685	91 601	968	3 144	277 639	76 218

Fuente: Censos de población y vivienda (INEGI, 1990, 2000 y 2010).

Hernández y Odgers (2010) han mencionado que, aun cuando la explicación de esta acelerada diversificación del campo religioso en Baja California obedece a una lógica multicausal, es importante destacar dos aspectos en particular: *a)* la interacción transfronteriza y *b)* la migración. Con respecto a la interacción transfronteriza, cabe recordar que el establecimiento de vínculos cotidianos entre los habitantes de las ciudades gemelas es intenso y constante (Estrella, 2011). En la región Tijuana-San Diego es posible analizar tres ámbitos esenciales de interacción transfronteriza: redes sociales y familiares, actividades laborales y actividades de consumo (Utley, 2010:175). Para un número importante de residentes de la región, la posibilidad de cruzar diariamente la frontera geopolítica puede ser una pauta para la incorporación de diversos elementos culturales a su vida cotidiana. Si bien, como Olga Odgers señala, la cercanía a un campo religioso más heterogéneo no puede considerarse como una explicación de la diversidad religiosa en Baja California; sin embargo, es posible considerar que esto dote de ciertas tonalidades a las lógicas de tolerancia e intolerancia religiosas, constituyéndose así contextos aptos para el cambio (2006:125). En lo que respecta al estado de Baja California como destino para la migración interna en el país, del total de la población residente en Baja California en 2010, 41.1 por ciento había nacido en otras entidades. Como

señalan Ybáñez y Alarcón (2007), el panorama poblacional en Baja California se ha diversificado por medio de la instalación de industria maquiladora de exportación. Según los hallazgos de estos autores, la llegada de personas en edad productiva y reproductiva genera que las pirámides y estructuras poblacionales se “rejuvenezcan”. Sin embargo, hay que recordar que aquellos que deciden emigrar cuentan no sólo con equipaje físico, sino con uno simbólico, quienes arriban a la ciudad destino llegan no para “asimilarse” e incorporarse en todas sus facetas a la comunidad del destino, sino que mantienen prácticas que los vinculan emotivamente con su lugar de origen y con aquellos que permanecen ahí. Entonces como afirma Levitt, “la experiencia inmigrante no es una travesía lineal e irreversible de una membresía a la siguiente. En cambio, los migrantes van y vienen entre las orientaciones de salida, recepción y de otros tipos en diferentes etapas de su vida” (Levitt, 2007:74).

En este contexto, los recién llegados traen consigo su manera de interpretar y dar sentido al mundo en lo cotidiano y en lo extraordinario. Por otro lado, para quienes el intercambio de bienes y servicios con el vecino del norte es asunto habitual, los ámbitos en los que estas actividades se desarrollan se presentan como idóneos para la interacción con otros sistemas de significación. Es entonces que a partir de estas dos principales especificidades de los habitantes de Baja California, es posible comprender y analizar la diversidad de mercados religiosos y de culto.

TRANSFORMACIÓN DE LA DIVERSIDAD RELIGIOSA EN BAJA CALIFORNIA

Una transformación importante en la organización territorial de la Iglesia Católica en Baja California sucede en 1947, cuando se establece la división del vicariato en norte y sur. La parte norte avanzaría hacia la constitución de una Iglesia Diocesana, mientras la parte sur (abarcando del Paralelo 28 a La Paz) continuaría manteniendo su carácter misional. Una década después se daría mayor rango a la parte norte con el establecimiento del vicariato apostólico de Tijuana (Enríquez, 2008:29), y tras el Concilio Vaticano II se crearían la diócesis de Tijuana (1964) y la diócesis de Mexicali (1966).

A nivel regional, el cambio más significativo que se puede observar en el campo religioso fronterizo es el avance constante de las iglesias pentecostales,

CUADRO 16. Estructura territorial de la Iglesia Católica en Baja California (1940-2007)

Año	Vicariato/diócesis
1940	Vicariato Apostólico de Ensenada
1957	Vicariato Apostólico de Tijuana
1964	Diócesis de Tijuana
1966	Diócesis de Mexicali
2007	Diócesis de Ensenada
2007	Arquidiócesis de Tijuana

Fuente: Enríquez (2008).

cuya capacidad de reproducción resulta sorprendente. Las iglesias de mayor crecimiento en la región norte son Asambleas de Dios, Iglesia del Evangelio Cuadrangular, Iglesia Pentecostal Unida de México, Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, iglesias evangélicas independientes, Iglesia del Evangelio Completo e Iglesia del Buen Pastor. Existe además una gran variedad de iglesias pequeñas que han venido a hacer aún más complejo este escenario.

CUADRO 17. Población protestante, evangélica y bíblica no evangélica por municipio en Baja California (2010)

	Ensenada	Mexicali	Tecate	Tijuana	Playas de Rosarito
Población total	464 135	918 334	100 470	1 549 291	87 938
Protestantes y evangélicas					
–Históricas	3 686	2 833	550	7 174	713
–Iglesia del Dios Vivo Columna y Apoyo de la Verdad la Luz del Mundo	948	1 797	97	4 463	101
–Pentecostales y neopentecostales	11 392	9 411	933	32 934	2 981
–Otras evangélicas	57 103	85 365	15 951	129 273	10 132
Bíblicas no de evangélicas					
–Adventistas Séptimo Día	1 923	2 889	540	7 302	308
–Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (Mormones)	2 036	2 838	272	7 259	307
–Testigos de Jehová	10 446	16 034	2 693	41 416	2 990

Fuente: Censo de población y vivienda (INEGI, 2010).

En el caso de Baja California, las iglesias pentecostales de Mexicali y Tijuana también fueron fundadas por mexicanos, pero de una clase diferente. Estos inmigrantes continuaron viviendo en Estados Unidos y crearon en ese país una iglesia de mexicanos. Su incursión a México fue entonces, una mera extensión de su propia iglesia. En 1922 dos mexicanos residentes en California, Antonio Nava y Ramón Ocampo, “comenzaron a tener contactos y a celebrar cultos en los hogares de personas que vivían tanto en Mexicali como en la colonia Zaragoza; localizada a 17 kilómetros al poniente de Mexicali” (Gaxiola, 1970:22). No obstante, al poco tiempo que creció el número de adeptos los cultos se trasladaron a la vecina Caléxico, en Estados Unidos, debido a la persecución gubernamental contra las iglesias. Según Gaxiola, la oposición de las autoridades gubernamentales era tal, que hasta 1943 se consiguió permiso para construir una iglesia en Mexicali. En 1924, Ocampo también intentó crear una nueva iglesia en Santa Rosalía, al sur de la península de Baja California donde existía un pueblo minero explotado por franceses, pero al parecer tuvo poca suerte. Esta iglesia pronto se extendió a Tijuana. En 1926, Jesús Arballo, que en ese entonces era pastor de la Iglesia Apostólica en Otay, California, cruzó la frontera y estableció en Tijuana cultos en los hogares. Los primeros convertidos fueron pocos y eran gente de escasos recursos económicos (Gaxiola, 1970:22).

CUADRO 18. Población por municipio de iglesias pentecostales (2010)

	Ensenada	Mexicali	Tecate	Tijuana	Playas de Rosarito
TOTAL	11 392	9 411	933	32 934	2 981
Amistad Cristiana	3	228	-	57	7
Asambleas de Dios	237	112	8	238	13
Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús	684	357	25	1 037	57
Iglesia Cristiana Interdenominacional	56	34	6	143	23
Iglesia de Dios	207	56	4	220	18
Iglesia de Dios de la Profecía	17	9	-	34	-
Iglesia de Dios en México del Evangelio Completo	50	10	11	113	22
Príncipe de Paz	106	20	-	81	-
Otras pentecostales	10 032	8 585	879	31 011	2 841

Fuente: Censo de población y vivienda (INEGI, 2010).

Como es posible analizar en las cifras, la mayor concentración de diversidad religiosa se encuentra en el municipio de Tijuana, seguida por Mexicali y Ensenada. En este sentido, las cifras están correlacionadas con la realidad social, colocando a Tijuana como capital de recintos y población que declara pertenecer a alguna de estas asociaciones religiosas.

En relación con la diversificación religiosa del estado de Baja California, los Testigos de Jehová han mostrado gran habilidad para cubrir pequeñas localidades y grandes ciudades. De manera que los llamados Salones del Reino han tenido una transformación radical para convertirse en locales modernos y funcionales. Por otro lado, la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (Mormones) ha cambiado su estrategia de proselitismo, ya que desde hace algunos años ampliaron su universo de trabajo misionero para incluir a los sectores populares urbanos o de menor ingreso. En Tijuana se observa un rápido crecimiento de esta organización, con la construcción de 22 modernos templos y canchas deportivas en zonas residenciales y barrios populares. Además, se debe agregar el trabajo realizado por la Iglesia Adventista del Séptimo Día, la cual a través de la organización Juvenil Adventista se ha enfocado en “ganar jóvenes para Jesús y entrenarlos para compartir su mensaje” (PCJóvenes, 2012). Los Adventistas han marcado la pauta en el contacto con los feligreses vía salones de chat, estudios de la Biblia en línea, sermones en audio a manera de podcast, seminarios en video, chistes sanos, poesía cristiana, testimonios e incluso la elaboración de fondos de pantalla que tienen como objetivo estar siempre en contacto con la fe y la doctrina, todo en páginas de Internet diseñadas por y para jóvenes adventistas.

CUADRO 19. Iglesias bíblicas no evangélicas según importancia en Baja California (2010)

	Baja California	Tijuana y Rosarito
	<i>Salones del reino</i>	<i>Salones del reino</i>
Testigos de Jehová	500	135
	<i>Templos</i>	<i>Templos</i>
Adventistas	85	25
	<i>Templos</i>	<i>Templos</i>
Mormones	39	22

Fuente: Elaboración propia.

Se puede decir que en el noroeste del país tanto católicos, protestantes y miembros de otras religiones tuvieron que enfrentarse a grandes retos para lograr su consolidación. Hecho que en décadas posteriores lentamente se iría reflejando con la presencia de iglesias y centros de culto de diferentes credos. En el caso de Baja California, la presencia de templos católicos y no católicos desde las primeras décadas del siglo XX marcó una etapa de crecimiento en paralelo aunque con una dinámica distinta, ya que cada grupo religioso debió adaptarse a las condiciones del territorio y enfrentar las demandas del acelerado crecimiento poblacional y urbano en el norte del país, proceso que se vivió de manera más acelerada en la segunda mitad del siglo XX.

PRESENCIA DE LA IGLESIA CATÓLICA

Desde inicios de 1980 la situación de la Iglesia Católica en México comenzó a modificarse rápidamente y la institución perdió influencia en algunas regiones, como lo han sido las regiones norte y sur del país. Su indiferencia para visualizar y atender los problemas sociales, su déficit en el trabajo de pastoral social, su enorme dificultad para entender a una población joven y con altas tasas de escolaridad, su objeción a reconocer el uso de métodos científicos de planificación familiar y su temor a criticar al gobierno, entre otras razones, hicieron que muchos creyentes mantuvieran una relación de mayor distanciamiento con la autoridad eclesiástica. Además, esta institución vivió una crisis de identidad que propició el surgimiento de dos corrientes internas: la Teología de la Liberación y el Movimiento de Renovación Carismática en el Espíritu Santo.

En la frontera norte, a diferencia de cómo ocurrió en el sureste, la teología de la liberación no alcanzó a tener ningún impacto, en tanto que el movimiento carismático se hizo visible solamente en unas cuantas localidades y parroquias. En Ciudad Juárez, el movimiento carismático vivió una etapa de gran efervescencia a mediados de 1980, pero al cabo de un tiempo perdió influencia (Muro, 1996), y en otras ciudades como Tijuana, tuvieron que transcurrir dos décadas para que este movimiento se hiciera presente.

CUADRO 20. Población católica por municipio en Baja California (2000-2010)

Municipio	2000	2010	Crecimiento (%)
Ensenada	227 374	306 622	34.85%
Mexicali	534 257	690 910	29.32%
Tecate	45 984	65 515	42.47%
Tijuana	793 216	1 152 224	45.26%
Playas de Rosarito	36 257	58 915	62.49%

Fuente: Censo de población y vivienda (INEGI, 2000 y 2010).

Según lo relatado en el capítulo anterior y retomando el análisis de Dora Elvia Enríquez acerca del transcurrir de la Iglesia Católica en Baja California, es posible determinar que durante todo el siglo XIX y hasta finales del XX, la presencia de la religión e institución católica en el estado fue inestable y endeble. Lo anterior, como se ha venido mencionando, debido a las características del territorio y los períodos de asentamiento de la población, por lo que “las etapas de desarrollo histórico de la iglesia bajacaliforniana no coinciden con las de la iglesia en México ni con las de otras diócesis nortenas; tiene su propio ritmo” (Enríquez, 2008:31).

Actualmente es factible decir que entre la población se conservan algunos códigos y prácticas que se establecieron décadas atrás cuando “la población difícilmente podía asumir los costos para el sostenimiento del culto clero diocesano, motivo por el cual el asentamiento de sacerdotes fue sumamente irregular en esta región y, por lo mismo, se prolongó la persistencia de una estructura organizativa propia de una iglesia de tipo misional” (Enríquez, 2008:31). Si bien la presencia y sostenimiento de la Iglesia Católica como institución es mucho más sólida que en años atrás, el proceso de consolidación está lejos de considerarse en una etapa avanzada, el número de sacerdotes y religiosos de ambos sexos es sumamente reducido en comparación con otras diócesis del centro del país e incluso de la región noroeste. Esto, naturalmente implica que la relación entre número de sacerdotes y población católica es muy amplia. Para 2004, en la diócesis de Mexicali cada sacerdote tenía a su cargo 10 888 católicos. Para 2007, en la recién formada diócesis de Ensenada cada sacerdote le correspondía la guía y atención de 14 449 feligreses y en 2010 la

nombrada arquidiócesis de Tijuana la cifra era de 10 140 católicos por cada sacerdote (Hierarchy of the Catholic Church, 2012).²⁷

Justamente, una de las mayores dificultades que ha tenido la Iglesia Católica en el norte es su reducida capacidad para atender a una población que ha seguido creciendo a un ritmo desorbitado, provocando el fuerte déficit de sacerdotes y de templos. Sin embargo, la mayor dificultad es que la jerarquía eclesiástica se encuentra alejada de los diversos problemas que padecen los locales.

UNIVERSO CRISTIANO NO CATÓLICO

En términos generales, los cristianos son aquellos que creen en la redención y salvación a partir de la venida de Jesucristo. Específicamente, los creyentes pueden agruparse en dos grandes ramas: el protestantismo y el catolicismo.

De los tres términos, protestante, evangélico y cristiano, el último es el más amplio e incluye a los dos primeros. Las organizaciones que se llaman cristianas las reconocemos porque comparten muchos elementos con iglesias protestantes como el uso de la Biblia, la escuela dominical, una participación amplia de los presentes durante el servicio o ritual, el uso de testimonios, un discurso religioso con tendencias apocalípticas (Fortuny, 2001:84).

Desde 1980 el movimiento evangélico en todas las ciudades fronterizas comenzó a experimentar un rápido crecimiento, haciéndose más complejo. Los rasgos que se observaron a partir de entonces fueron los de un alto grado de heterogeneidad de las iglesias, sobre todo en lo correspondiente al tamaño, crecimiento y representación territorial. Las iglesias cristianas evangélicas están en reinvencción permanente, lo que implica el nacimiento de nuevas congregaciones al interior de una denominación, o el nacimiento de nuevas iglesias escindidas de una iglesia madre. De allí también el surgimiento de cientos y cientos de templos,

²⁷ Para el año 2004, en la diócesis de La Paz le correspondía a cada sacerdote atender a 8 681 católicos, mientras que en la diócesis de Obregón la relación en 2006 era de 6 689 feligreses por cada sacerdote, cifras que se encuentran en el rango de la arquidiócesis de Hermosillo, que para 2006 reportaba 8 293 católicos por cada sacerdote (Hierarchy of the Catholic Church, 2012).

así como toda una gama de estrategias y modelos de evangelización. El desprendimiento o cisma constante entre las iglesias pentecostales vino a hacer aún más difícil su clasificación y análisis.

Características y tamaño de las iglesias cristianas evangélicas

Si algo distingue a la vida religiosa fronteriza es su gran diversidad, misma que la hace diferente a la de otras regiones de México. Esta diversidad se expresa en una amplia corriente de iglesias afines a la cristiandad, la gran mayoría de tipo pentecostal y con varios estilos y formas de organización. Así, podemos encontrar desde iglesias con estructuras verticales altamente burocratizadas, hasta otras que poseen una estructura horizontal, versátil y flexible.

La estructura y organización de algunas iglesias evangélicas llega a ser un asunto bastante complejo. Algunas de ellas poseen una rígida estructura piramidal, cuyas jerarquías son muy marcadas y el papel desempeñado por los laicos llega a ser muy limitado. El caso más representativo corresponde a la Iglesia de Dios Vivo Columna y Apoyo de la Verdad, mejor conocida como Luz del Mundo. Esta muestra una gran verticalidad, posee un estilo marcadamente autoritario, sus pastores tienen un escaso poder de decisión y las mujeres no tienen acceso a ningún cargo de dirección. Todos los templos de la Luz del Mundo existentes en México, en Estados Unidos y en Centroamérica, se rigen por decisiones tomadas en la sede central de esta iglesia ubicada en Guadalajara, Jalisco (De la Torre, 1995).

Un caso opuesto al anterior son las Asambleas de Dios, iglesia con un origen estadounidense, pero con varias décadas de implantación en México. En las Asambleas de Dios cada templo y congregación es autónomo, congregacional y representativo. Además, las mujeres sí tienen derecho a ocupar cargos directivos y a desempeñarse como ministros de culto.

En el caso de las iglesias protestantes históricas podemos observar también grandes contrastes. Mientras que las iglesias metodistas expresan una estructura rígida, jerarquizada y burocrática, las iglesias bautistas poseen un alto grado de autonomía, pues todas las decisiones que se toman, incluida la designación de un pastor, las llevan a cabo los integrantes de cada congregación.

La tendencia hacia la pluralización del campo religioso coincide también con una clara división entre iglesias de gran tamaño, bien representadas territorialmente

y con grandes estructuras de organización y las iglesias con presencia local, cuyo número de congregantes no supera las 100 personas. También existen iglesias de tamaño mínimo, constituidas mediante redes familiares o de vecinos.

En América Latina, las tradicionales campañas evangélicas se fueron transformando para adaptarse a cada uno de los países de la región. Primero, los puntos de predicación fueron instalados al aire libre, después, requirieron la colocación de carpas o casas de campaña, que funcionaban durante semanas o meses, y más tarde, si la obra fructificaba, se instalaba una misión. Junto con ello se utilizaron campañas masivas recurriendo al uso de estadios deportivos, los cuales podían aglutinar a miles de personas.

Aunque la Iglesia Católica generalmente hizo caso omiso de ellas, las leyes mexicanas eran muy estrictas respecto del uso de espacios públicos con fines de culto. Por ello, la utilización de esos espacios por las organizaciones evangélicas fue un proceso lento y sinuoso en México, pues en algunas regiones enfrentó la resistencia de las autoridades locales. Las iglesias evangélicas tuvieron que desarrollarse en un ambiente de clandestinidad durante mucho tiempo, por lo que los eventos masivos que organizaron no fueron tan comunes como en otros países latinoamericanos. El compás de espera se fue abriendo en la medida de que sus líderes y organizaciones lograron abrir nuevos espacios de interlocución con el gobierno. Pero, sobre todo, esto fue más fácil gracias a la *Ley de asociaciones religiosas y culto público* aprobada en 1992.

En las ciudades fronterizas una alta proporción de iglesias evangélicas, sobre todo, de tipo pentecostal, realizan actividades de predicación en espacios públicos. El establecimiento de “campos blancos” o puntos de predicación tiene lugar en sitios con una gran afluencia de personas, tales como centros comerciales, estaciones de autobuses, canchas deportivas e instalaciones recreativas.

Una dificultad que tienen las iglesias pentecostales, sobre todo, las más pequeñas, es la alta movilidad de las personas que ingresan y salen de ellas, lo que hace aún más difícil contar con datos confiables acerca de su membresía. Respecto de las iglesias neopentecostales, encontramos que el tamaño promedio supera las 100 personas, inclusive hay organizaciones que se conocen como “megaiglesias”. Éstas se caracterizan por tener congregaciones con más de mil miembros, un equipo pastoral numeroso y voluminosos presupuestos de operación, así como por poseer grandes y modernas instalaciones.

Cada iglesia tiene una estrategia diferente para crecer y expandir sus actividades. El punto elegido para trabajar a veces es cuidadosamente seleccionado por los dirigentes de una iglesia, pero en ocasiones es producto de la mera casualidad. Generalmente, una congregación evangélica se inicia con el establecimiento de una misión a la que se le dota de un número limitado de recursos. Una vez consolidada esta misión, el paso siguiente será su transformación en un templo, que deberá ser mantenido con la ayuda de todos sus miembros.

Algunas iglesias pentecostales han tendido a crecer en espacios de reciente creación, pues han encontrado en ellos una mayor facilidad para conseguir lotes a bajo costo, locales proporcionados en calidad de préstamo por algún miembro de la congregación, o bien porque se han sumado a la lista de invasores de terrenos, que tanto abundan en la frontera. Existen también las iglesias que cuentan con los recursos necesarios para funcionar pero que no encuentran suficientes personas para desarrollarse, situación que se observa en la ciudad de Nogales, Sonora.

En algunas colonias populares y asentamientos irregulares se observa una competencia entre las iglesias evangélicas, lo cual llega a producir una gran rivalidad y una enconada disputa entre sus congregantes. Las diferencias pueden ser muy sencillas, en aspectos tales como el uso de instrumentos musicales en los cultos, la forma de saludarse, el consumo de ciertos alimentos, o bien pueden convertirse en graves desacuerdos, como los que tienen que ver con las prácticas de bautismo y algunos puntos doctrinales.

La base y representación de muchas iglesias evangélicas sigue teniendo como sustento principal el trabajo realizado por los pastores, su formación, nombramiento y evaluación de desempeño, esta última función tiene grandes contrastes debido a que cada denominación e iglesia tiene reglas diferentes para este punto. Mientras que las iglesias históricas siguen estrictas reglas para la formación y preparación teológica de sus pastores, la gran mayoría de las iglesias pentecostales no han desarrollado algo parecido. Son muy pocas las iglesias pentecostales que poseen seminarios de formación teológica; la mayoría de ellas considera que un pastor se forma como un acto divino, no como parte de un programa de preparación o de instrucción formal. Para las iglesias pentecostales más pequeñas el verdadero pastor es aquel que se forma en las calles, que atiende a la gente de manera espiritual en sus necesidades y que no recibe una remuneración por ejercer su oficio. La mayoría de pastores

de este tipo alterna esta labor con trabajos de artesano, comerciante, maestro, empleado u obrero.

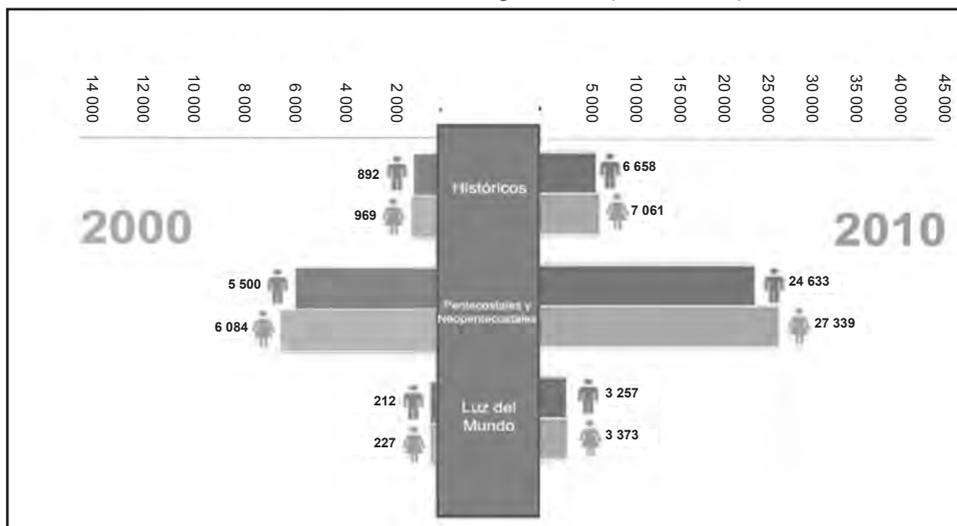
Existen iglesias en las que los pastores tienen una gran libertad para manejar los asuntos de su congregación y otras cuyo margen de actuación es muy limitado. La Iglesia Luz del Mundo, por ejemplo, mantiene un estricto control sobre sus pastores, quienes son rotados de manera periódica hacia otras regiones y cuyas decisiones, aún la más insignificante, deben ser consultadas con las autoridades de distrito o con la sede central en Guadalajara. En otras iglesias evangélicas se cuida mucho el reconocimiento a los méritos y trabajo realizado por los pastores y éstos pueden desempeñar con amplia libertad su trabajo.

Un aspecto que resulta muy importante comentar es que en algunas iglesias existe detrás de los pastores una amplia estructura de apoyo, que hace posible un trabajo coordinado, bien planeado y que permite avances importantes para el crecimiento de las iglesias. Generalmente, este soporte está dado por la participación de diáconos, diaconisas, diáconos principales, diaconisas principales y ancianos. Se trata de una participación directa de los laicos en las actividades de las iglesias. Los requisitos y los procedimientos para entrar al servicio laico y ascender sus peldaños pueden llegar a ser muy rigurosos, pero, en todo caso, se requiere de una asistencia puntual a las reuniones, actos de bondad para con otros miembros y, sobre todo, un probado compromiso para dedicar buena parte de su tiempo libre a las actividades que le sean encomendadas.

Finalmente, un aspecto que vale la pena comentar es el que se refiere a los conflictos entre líderes religiosos y pastores. Un acontecimiento recurrente en la vida de las congregaciones evangélicas es la ruptura o conflicto de un pastor con las autoridades de su iglesia. Muchas veces ello produce un cisma dentro de las congregaciones, lo que hace que el pastor se lleve consigo parte de los fieles y con ellos funde una nueva congregación.

En la gráfica 4 es posible analizar que en el transcurrir de una década se ha efectuado un incremento acelerado de adeptos de la población que se reconoce como protestante y evangélica. Si bien la adscripción religiosa bajo la lupa del sexo no da fe de universos diametralmente separados entre sí, puede ser producto de un posterior análisis la brecha que comienza a visualizarse para el año 2010 entre mujeres y hombres pentecostales y neopentecostales.

GRÁFICA 4. Población protestante y evangélica en Baja California de cinco años o más según sexo (2000-2010)



Fuente: Elaboración de Yareth González con información del Censo de población y vivienda (INEGI, 2000 y 2010).

Iglesias pentecostales

En México, como en toda América Latina, la corriente más importante dentro del campo cristiano evangélico está conformada por las llamadas iglesias pentecostales. El pentecostalismo puede ser dividido en dos corrientes: clásica y carismática. El clásico se define como: “la expresión del cristianismo que subraya un retorno a la iglesia primitiva, que no niega que otras denominaciones participen en el Cuerpo de Cristo, enfatiza la importancia del bautismo y cree en la capacidad de los dones” (Rivera, 2008:209). El antropólogo Carlos Garma (2004) ha estudiado a las iglesias pentecostales en México y ubica su origen en Estados Unidos a comienzos del siglo XX. Su nombre deriva de la fiesta cristiana que conmemora el día en que los 12 apóstoles recibieron el Espíritu Santo por primera vez y obtuvieron dones como hablar en lenguas, sanar a los enfermos y profetizar. En relación con “su emergencia en América Latina, se presenta de manera relativamente autóctona como en Chile y posteriormente en Argentina y Brasil durante los primeros años del siglo XX como consecuencia de la expansión del campo religioso norteamericano” (Rivera, 2008:210).

Como señala Casillas, “una diferencia sustantiva con el catolicismo, es que las organizaciones protestantes han cuidado de no permitir que la centralización del poder socio-religioso se concentre en una persona, como ocurre con los católicos en la persona del Papa. Sus órganos centrales de poder son colegiados, con sus instancias burocráticas pertinentes” (Casillas, 1989:179).

Por otro lado, “las bases del movimiento carismático surgen de las raíces pentecostales impulsadas por varios ministerios pentecostales de los años 1950. Desde las experiencias del ‘bautismo del Espíritu’, práctica pentecostal, y de la ‘renovación del Espíritu Santo’ (práctica carismática); estas experiencias en conjunto contribuyeron al origen del neopentecostalismo” (Rivera, 2008:211).

Por la lógica de la transmisión de la doctrina y proyecciones de la fe, las iglesias pentecostales (clásicas o carismáticas) son profundamente emotivas y poseen mucho más autonomía que las iglesias denominacionales, hecho que facilita la creación de nuevos templos.

Experiencias de estudios sociológicos realizados en ciudades como Santiago de Chile, Buenos Aires, Sao Paulo, Lima, Guatemala, entre otras, muestran que los pentecostales y sus congregaciones están en mutación permanente. Nunca son iguales a lo largo del tiempo: crecen, se reducen, se hacen más complejos, crean nuevas dependencias, realizan distintos tipos de labores asistenciales o hay divisiones que dan como resultado una nueva iglesia. Como ha sido destacado por diversos autores como Garma (2004), Semán (2006) y De la Torre (2012), la posibilidad que tiene el pentecostalismo de incorporar elementos culturales locales (música, cantos, manifestaciones del folclore y cultos indígenas) dan vida a nuevas formas litúrgicas, las cuales corresponden a formas menos rígidas de vivir y practicar su religiosidad.

Las iglesias pentecostales constituyen un escenario dinámico y heterogéneo en el campo religioso. Algunos autores han mostrado cómo su mayor crecimiento tiene lugar en los espacios periféricos de las grandes ciudades. Un caso ilustrativo lo constituye el trabajo de Algranti y Setton (2010) sobre el surgimiento de pequeñas iglesias pentecostales en la periferia y barrios marginados de Buenos Aires. Esta situación no es exclusiva del caso argentino, sino que también es visible en ciudades mexicanas del sur, centro y norte del país como Villahermosa, San Cristóbal de las Casas, Ecatepec, Cuernavaca, Monterrey, Acapulco y, desde luego, Tijuana.

Iglesias neopentecostales

El neopentecostalismo es un fenómeno religioso de reciente impacto en México, pero en países como Brasil ha cobrado gran fuerza. Uno de los aspectos innovadores de este movimiento es su conexión o apego a la llamada “teología de la prosperidad”.²⁸ Para esta doctrina las bendiciones de Dios incluyen posesiones materiales, de manera que el acto de dar es considerado un signo de sujeción a Dios y una parte necesaria del proceso de liberación que lleva a las personas a recibir las bendiciones. Los bendecidos reciben bienes materiales.

El surgimiento del movimiento neopentecostal está en abierta oposición al tradicional rigorismo ético de los pentecostales y su consecuente distanciamiento del mundo secular. Gracias a su capacidad para adaptarse a medios y tradiciones diversas, las iglesias neopentecostales han penetrado una serie de instituciones políticas, sociales y culturales, adquiriendo densidad cultural. Pero la han adquirido gracias a una menor distancia con el mundo y han contribuido a una mayor secularización (Oro y Semán, 2000:605, 613). La teología de la prosperidad reduce la distancia con el mundo, para inducir en la gente un cierto nivel de consumo, y acerca a la iglesia a cierta clase de gente para la cual la búsqueda religiosa está relacionada con su situación económica (Oro y Semán, 2000:614). Sin embargo, este acercamiento al mundo secular es más complejo de lo que parece a simple vista, pues ha revitalizado a las culturas religiosas locales.²⁹ Carolina Rivera remarca que otras de las características distintivas de esta iglesia son “el fuerte acento en la música que forma parte del ritual de las reuniones sociales y de los actos masivos [...] Los jóvenes encuentran espacios altamente atractivos por el ambiente festivo de sus reuniones y son ellos quienes tienen las posibilidades de desarrollarse en la música o algunos otros grupos [...] teniendo una fuerte influencia para otros jóvenes tanto dentro como fuera de los cultos” (2008: 212).

²⁸ “La Teología de la Prosperidad significa que Jesucristo es el rey, nosotros somos hijos del rey, por medio de la redención de los pecados, luego somos favorecidos con los bienes materiales que el rey nos da, y el progreso espiritual va empatado con el progreso material” (Rivera, 2008:213).

²⁹ “Las iglesias neopentecostales se esfuerzan por definirse a sí mismas como intermediarios religiosos cuyas metas seculares superiores y legítimas se adaptan a las otras tendencias de la cultura moderna. A cambio, este esfuerzo –enmarcado por la Guerra Espiritual– revitaliza a las culturas religiosas locales” (Oro y Semán, 2000:616).

Las iglesias neopentecostales generalmente son dirigidas por líderes de personalidad fuerte (algunas veces carismáticos), que estimulan la expresividad emocional, demandan afiliación exclusiva y hacen uso intensivo de los medios masivos de comunicación. Un detalle significativo es que varias de estas iglesias han surgido tanto de denominaciones pentecostales como de las llamadas iglesias históricas, dando lugar a una mezcla de tradiciones y expresiones muy diversas. Otro rasgo característico de estas iglesias es su propensión a atraer gente de la clase media y de altos ingresos. Les gusta rodearse de un ambiente de éxito y prosperidad, de modo que algunos de sus dirigentes y pastores han sido empresarios, profesionistas y hombres de negocios.

En ciudades del norte de México como Monterrey, Ciudad Juárez, Tijuana y Mexicali han comenzado a proliferar este tipo de comunidades religiosas. Entre ellas destacan a nivel nacional Amistad Cristiana, Casa de Oración Palabra de Fe, Centro de Fe, Esperanza y Amor, y en los ámbitos regionales son importantes Vino Nuevo, Castillo del Rey, Centro Familiar Nueva Esperanza y Templo Evangélico San Pablo, entre otras.

En Baja California, la última década del siglo XXI ha sido de especial crecimiento para la población pentecostal y neopentecostal. Un aspecto fundamental es el incremento intenso que experimentó el municipio de Playas de Rosarito, se podría decir que el crecimiento de esta cifra está vinculada con el desarrollo económico y la llegada de población no nativa, pero este hecho no ampara del todo el fenómeno observado. Además es importante analizar cómo, contrario a lo que sucedió con Playas de Rosarito, en los municipios de Mexicali y Tecate perdió adeptos y no incrementó la población adscrita a ambas iglesias.

CUADRO 21. Población de cinco años y más pentecostal y neopentecostal por municipio

Municipio	2000	2010	Crecimiento (%)
Ensenada	8 089	10 275	27.02
Mexicali	7 768	3 976	-48.82
Tecate	1 674	842	-49.70
Tijuana	11 584	29 628	155.77
Playas de Rosarito	866	2 694	211.09

Fuente: Censo de población y vivienda (INEGI, 2000 y 2010).

La gran versatilidad con la que se mueven estas iglesias es uno de los aspectos que ha resultado atractivo para jóvenes y amas de casa. La escuela dominical, fundamento de la formación doctrinaria de las iglesias históricas, ha sido sustituida por reuniones sociales, conciertos o seminarios de fin de semana que responden de una manera más efectiva a lo que podría llamarse una “sociedad moderna”. Además, resulta interesante la forma en que estas iglesias tratan temas de actualidad o de interés para un público con mayor nivel educativo.

Desplazamiento de las iglesias protestantes históricas

En la frontera norte, al igual que en otras regiones de México, el crecimiento de las iglesias protestantes históricas ha logrado pocos avances frente a otros grupos religiosos, y en algunos casos su número ha disminuido. Particularmente, una de las características que separan a estas iglesias históricas de otras asociaciones religiosas es que no buscan “manifestaciones maravillosas del Espíritu Santo” (Marostica, 1994:6) es por esto que son consideradas como iglesias “frías”: luteranos, anglicanos, bautistas, metodistas y presbiterianos (Marostica, 1994:11).

CUADRO 22. Población de cinco años y más. Iglesias históricas por municipio (2000-2010)

Municipio	2000	2010	Crecimiento (%)
Ensenada	1 652	3 390	105.21
Mexicali	1 407	1 276	-9.31
Tecate	528	487	-7.77
Tijuana	1 861	6 573	253.20
Playas de Rosarito	183	643	251.37

Fuente: INEGI (2000, 2010).

En ciudades como Juárez y Tijuana, la Iglesia Bautista ha detenido su crecimiento acelerado y ha comenzado a perder adeptos. Ante este escenario, muchas de sus congregaciones se han visto obligadas a utilizar los métodos pentecostales, a fin de volverse más atractivas para los jóvenes y otro tipo de público. Esta situación ha ido en aumento, al grado que la representación de la Iglesia Metodista es cada vez más simbólica en todas las poblaciones de la frontera; algunos de sus templos incluso se han desprendido de esa tradición, para adherirse a la corriente neopentecostal.

Iglesias bíblicas no evangélicas

Estas asociaciones religiosas son identificadas como no evangélicas debido a que su interpretación de la Biblia difiere de la tradición evangélica protestante y por el acompañamiento de textos sagrados adicionales, tales como el *Libro de Mormón* (Gama, 2011:86). Para explicar la diversidad y especificidad de estos grupos, Patricia Fortuny realiza una explicación certera al explicar que:

Los mormones, testigos de Jehová y adventistas del séptimo día son las tres organizaciones religiosas más difíciles de ubicar en el interior de las clasificaciones porque aunque se generan dentro del protestantismo norteamericano del siglo XXI [...] han añadido a su doctrina y a su práctica nuevos y distintivos contenidos a lo estrictamente cristiano. Es por esto que, aunque son de origen protestante, no son cristianos como los demás protestantes y tampoco son evangélicos y aunque carecen de la experiencia religiosa y de la manifestación de carismas de estos últimos. Estas tres organizaciones religiosas han sido bautizadas como paraprotestantes o protestantes marginales (Fortuny, 2001:83).

El objetivo de estos tres movimientos ha sido aumentar el número de fieles en territorios predominantemente católicos a través de una fuerte y efectiva labor misionera. La mayoría de las comunidades formadas cuenta con el financiamiento de sus sedes en el país de origen y con el respaldo de organizaciones bien administradas, estructuradas y eficientes. “En términos teológicos, la ideología sostenida por los Testigos de Jehová es ‘premilenarista’. Según esta forma de pensamiento, el final del mundo es inminente y está señalado por una mayor cantidad de conflictos y destrucción en la humanidad. Esta situación empeorará cada vez más hasta la llegada final de Jesucristo” (Garma, 1994:23).

En la frontera norte, la presencia de los adventistas es poco perceptible, salvo en algunas localidades del estado de Nuevo León. Sin embargo, los testigos de Jehová han incrementado de una manera sustancial el número de sus congregaciones, y quizá el estado donde más han crecido es en Baja California. Como menciona Molina Hernández,

un análisis detallado con base en las pocas fuentes de información confiables existentes han permitido establecer que los testigos son una fuerza minoritaria en los cinco esta-

dos del sureste –y del país– con mayor transformación de su campo religioso (Chiapas, Tabasco, Campeche, Yucatán y Quintana Roo), mientras que constituyen uno de los grupos más numerosos en la frontera norte, e individualmente considerados son los más importantes en Baja California (Molina, 2000:57).

Justamente, los llamados Salones del Reino han sufrido una transformación radical para convertirse en locales muy modernos y funcionales, mismos que en el año 2000 aglutinaban a cerca de 50 mil personas. En el caso de los mormones también se observa un rápido crecimiento. Entre estos dos últimos grupos, la labor de evangelización utilizando el método *casa por casa* ha seguido siendo el medio más efectivo para conseguir adeptos.

CUADRO 23. Población total de bíblicos no evangélicos (2010)

Asociación religiosa	República mexicana	Baja California
Adventistas del Séptimo Día	661 878	12 962
Mormones	314 932	12 712
Testigos de Jehová	1 561 086	73 579

Fuente: Censo de población y vivienda (INEGI, 2010).

En México, los adventistas han concentrado su mayor esfuerzo en atender a comunidades rurales, realizando de manera paralela labores de evangelización y acciones educativas y de asistencia médica. Los testigos de Jehová se han hecho presentes en áreas geográficas alejadas o de difícil acceso, como sierras y montañas. También han mostrado gran habilidad para cubrir pequeñas y medianas localidades urbanas, así como grandes metrópolis.

Por su parte, los mormones han cambiado su estrategia de proselitismo religioso, ya que desde hace algunos años ampliaron su universo de trabajo misionero para incluir a los sectores populares urbanos o de menor ingreso. No obstante, el dogma a través del cual fue fundada (práctica de la poligamia y exclusión del sacerdocio a varones de raza negra),

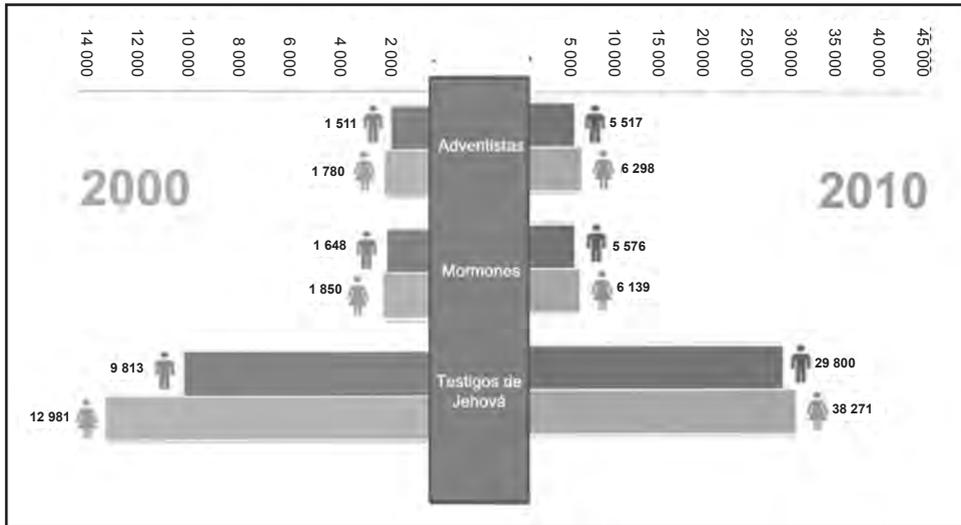
la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días con el transcurso del tiempo ha ido adaptando sus preceptos teológicos y doctrinales a las normas jurídicas vigentes

y a los cambios que le demanda tanto en la sociedad general, como sus propios miembros, en aras de ganar un mayor número de adeptos en el cada vez más amplio mercado de las ideas, en el que compete en diferentes niveles con la Iglesia Católica, con los diversos grupos protestantes existentes u otros movimientos religiosos independientes (Domínguez, 2003:133).

En ciudades como Tijuana se observa un rápido crecimiento de este grupo, con la construcción de 24 modernas capillas y canchas deportivas en zonas residenciales y barrios populares (Galaviz, Odgers y Hernández, 2009). Justamente, como menciona Patricia Fortuny “un rasgo interesante que comparten mormones y testigos es su capacidad de adaptación a la vida moderna, a los adelantos tecnológicos y, selectivamente, a la ciencia también. Por esto se le ha caracterizado a los últimos como una asociación cultural de masas” (2001:88).

Para los Adventistas del Séptimo Día, “como su nombre lo indica, hay dos creencias básicas, el advenimiento de Cristo, es decir, que la segunda venida de Cristo es inminente y que la observancia debe de ser el día sábado, es decir, el séptimo día” (De la Torre, 2005:78). Además de estas características, uno de los aspectos que distingue a esta asociación religiosa entre la población general es el cuidado por la comida y el cuerpo físico como templo de Dios (Ellsworth, 1972) justamente “el cuerpo, en el adventista, no es uno carnal (aunque se muestra como tal) o mundano, contiene los elementos (que se van incorporando en un proceso interminable) que le confieren cierta divinidad y un toque de eternidad. El cuerpo llega a los umbrales del contacto con Dios, a menos que sobre él se anoten rastros de autoviolencia y descuido físico y ritual” (Vázquez, 2009:155).

GRÁFICA 5. Población bíblica no evangélica en Baja California de cinco años o más por sexo (2000-2010)



Fuente: Elaboración de Yareth González con información del Censo de población y vivienda (INEGI, 2000 y 2010).

En la gráfica anterior es posible notar el incremento acelerado, en un período de 10 años, de la población que se asume como bíblica no evangélica. Los testigos de Jehová especialmente han engrosado sus filas con más de 20 mil nuevos adeptos. Es importante remarcar la diferencia tan significativa entre mujeres y varones que pertenecen a esta asociación religiosa. Si bien esta tendencia era perceptible para el año 2000, una década después los universos se separan por casi nueve mil; por lo tanto, se trata de un grupo con una fuerte presencia femenina.

En el caso de los adventistas, aunque en menor medida, también es posible observar un incremento de la población femenina adscrita en esta religión, pues de tener solamente 269 mujeres más que varones en el año 2000, para 2010 casi se ha triplicado la cifra. El rol de las mujeres adventistas al interior de la congregación ha sido analizada detalladamente por Gabriel Vázquez Dzul, quien determina que las actividades se revisten con múltiples matices no del todo visibles para los externos. Las encargadas de la salvaguarda alimentaria (elemento de gran importancia para este grupo), y especialmente su incursión perspicaz en el “mundo externo” en busca de posibles adeptos, “la entrega de re-

vistas, folletos y pláticas son la denotación clásica del proselitismo; sin embargo, las mujeres adventistas llevan esta actividad hasta los límites de su creatividad, diluyéndose ellas mismas en el “mundo” de la forma más sutil e intencionada” (Vázquez, 2009:146).

Al respecto de las mujeres pertenecientes a los Testigos de Jehová, Patricia Fortuny señala que aunque tienen una posición marginal al no poder acceder a ningún grado ministerial su participación en los servicios (o algún otro ritual), es significativamente más intensa que la de los varones (1996:208). Sin embargo, además de su participación activa en grupos de enseñanza y sesiones, es posible suponer que buena parte de las nuevas adeptas en la última década estuvieron incentivadas por la concepción que se tiene, en términos generales, de la realidad marital al interior de esta comunidad, pues la percepción que se tiene de sus varones es de respeto, cortesía, ayuda en las labores del hogar y deferencia.

LA DIVERSIDAD RELIGIOSA ACTUAL EN LOS MUNICIPIOS BAJACALIFORNIANOS

Mexicali es la capital de Baja California y la segunda ciudad más importante después de Tijuana. Cuenta con una población cercana a los 700 mil habitantes, agregando también una población de poco más de 200 mil pobladores que residen en el área geográfica contigua, mejor conocida como valle de Mexicali. La vida económica de este municipio ha estado ligada a la actividad agrícola, la pesca, el comercio y los servicios. Sin embargo, comienzan a tomar importancia también las actividades relacionadas con la industria de la transformación y las maquiladoras.

Desde hace tres décadas, la configuración del campo religioso en Mexicali ha sido heterogénea. En ella sobresalen los Testigos de Jehová, así como un conjunto de iglesias de corte pentecostal, tales como la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, Asambleas de Dios, Santidad Pentecostal, Puerta Abierta, Jesús Salva, entre otras.

En la ciudad capital de Baja California, al igual que en otras localidades del país, han surgido dos tipos de iglesias evangélicas cuyo tamaño, recursos económicos y poder de influencia difieren mucho entre sí. De un lado se encuentran las pequeñas iglesias, con locales sencillos y equipo de sonido alquilado. Del otro lado existen las llamadas “superiglesias”, que disponen de locales modernos y

utilizan instalaciones de hoteles para impartir charlas. Entre estas últimas se encuentran dos iglesias de tipo pentecostal: Nueva Creación, dirigida por Ramón Arias Madero; y Amistad Cristiana, bajo el liderazgo de Aurelio Arrache. Se calcula que cada una de estas iglesias aglutina a más de mil miembros.

En Mexicali, la Iglesia Católica ha mantenido un papel muy visible en la sociedad local. La diócesis de Mexicali fue erigida en 1966, dos años después que la de Tijuana. Dicha diócesis tiene una jurisdicción sobre la ciudad capital, el valle de Mexicali y una zona del desierto de Sonora; cuenta con cerca de 150 sacerdotes diocesanos para cubrir esta región. Así mismo, las congregaciones de religiosas y religiosos desempeñan un papel importante en actividades educativas y asistenciales.

Por otro lado, el municipio de Tecate tiene una población de poco más de 100 mil habitantes, 65 por ciento de los cuales residen en la ciudad del mismo nombre. En 1960 su población era únicamente de ocho mil habitantes. La fábrica de cerveza, el molino de aceites vegetales, las panaderías, la vieja estación ferroviaria, la garita internacional de madera y la plaza principal con un kiosco e iglesia hacían de esta localidad un lugar pintoresco.

La década de 1970 marcó para Tecate un auge poblacional. En el período de 1980 a 1990 este municipio alcanzó una tasa de crecimiento de 5.1 por ciento anual, la cual superó con amplio margen a las tasas de crecimiento nacional y estatal. La llegada de nuevos inmigrantes a la cabecera municipal ha cambiado parte de su imagen de poblado pintoresco y hoy es una localidad con centros comerciales, conjuntos habitacionales y grandes naves industriales.

El municipio de Tecate registra históricamente el mayor porcentaje de población no católica en Baja California. Entre 1950 y 2000 pasó de cuatro a 14.5 por ciento. De acuerdo con el inventario de grupos religiosos realizado en 1990, en Tecate había un total de 56 congregaciones religiosas no católicas (Molina, 1996). El mapa religioso de Tecate se ha diversificado aún más. Así mismo, la presencia de las iglesias cristianas evangélicas se hace visible a través del funcionamiento de células en escuelas de educación media superior, así como mediante la presencia de un canal de televisión cristiano transmitido por cable.

Ensenada es el municipio más extenso de todo el país; su territorio tiene dimensiones semejantes a las de los estados de Sinaloa y Michoacán. La mayor concentración de población de ese municipio reside en la ciudad y puerto

de Ensenada, a la que le sigue en importancia el valle de San Quintín, región dedicada básicamente al cultivo de productos agrícolas para el mercado de exportación. En la parte sur del municipio se localizan dos áreas naturales protegidas: San Pedro Mártir y el valle de los Cirios, este último reconocido como de gran importancia mundial por su amplia riqueza de flora y especies endémicas (Hernández, 2006:179).

La década de 1970 marcó para la ciudad de Ensenada un acelerado crecimiento de población. Para 1980 esta localidad tenía 51 mil habitantes, su vida económica era dinámica y abundaban los empleos bien remunerados. La sociedad ensenadense fue dividiéndose en dos grandes grupos: los viejos residentes y los inmigrantes nuevos, quienes para entonces comenzaron a llegar de más lugares del país. La mancha urbana se extendió hacia el sur de la ciudad; algunos ejidos se habilitaron como zonas de vivienda, espacios donde se construyeron decenas de fraccionamientos populares.

La vida confesional de Ensenada ha cambiado significativamente en los últimos 30 años. En 1987 había 14 grupos religiosos que funcionaban a través de 75 locales distribuidos de manera homogénea por la ciudad; el 14 por ciento pertenecía a la Iglesia Católica y un tercio a las iglesias ligadas al pentecostalismo (Backhoff, 1987). Hoy, aunque la cantidad de templos no católicos es desconocida, son visibles por toda la ciudad este tipo de centros de culto, tanto grandes como pequeños.

Los Testigos de Jehová (cuya presencia en la zona data de 1973) han sido uno de los grupos que más ha crecido. En Maneadero y el Ejido Chapultepec (una de las zonas de la periferia de mayor crecimiento poblacional) opera un mayor número de Salones del Reino. Las iglesias históricas (bautista y metodista) han crecido muy poco, pero la captación de nuevos creyentes ha sido más favorable para las iglesias de corte pentecostal, las cuales han logrado reclutar a jóvenes, amas de casa y profesionistas.

En Ensenada también se han hecho presentes otras expresiones religiosas ajenas a la cristiandad. Las más importantes están relacionadas con la tradición budista, a través de una comunidad de tradición tibetana. Existen también grupos ligados al movimiento de mexicanidad como el Grupo Maíz.

La apertura en 1967 de la carretera transpeninsular unió al norte de Baja California con la parte sur de la península y abrió grandes oportunidades para

las empresas agroexportadoras. El valle de San Quintín se convirtió, desde entonces, en una zona que atrajo a inmigrantes de zonas rurales, la mayor parte de ellos indígenas de Oaxaca. Los datos más recientes hablan de que en dicho valle residen cerca de 20 mil personas de origen mixteco. Desde su llegada al valle, los mixtecos recibieron la atención de los misioneros evangélicos. Grupos de voluntarios pertenecientes a organizaciones evangélicas, entre los que podían encontrarse médicos, dentistas, enfermeras, profesores, estudiantes y amas de casa, establecieron año con año campamentos para laborar de manera temporal. Caravanas de vehículos procedentes de Estados Unidos recorrieron los campamentos donde permanecían los jornaleros para otorgarles comida y ropa usada, además de brindarles atención médica, proyectarles películas de contenido cristiano y entregar un “mensaje de salvación”.

Una de las características más visibles del campo evangélico en San Quintín es su amplia diversidad, la cual se expresa en la gran cantidad de iglesias que han venido surgiendo de manera notable en los últimos 15 años. En 2006, existían cerca de 70 templos y misiones evangélicas (Hernández, 2006), lo cual nos habla del crecimiento de las organizaciones no católicas en esa zona. El acercamiento de los evangélicos con la población local y los inmigrantes los ha llevado a la conquista de nuevos adeptos. La Iglesia Católica ha podido hacer muy poco para contrarrestar la influencia de los evangélicos en la parte sur del municipio de Ensenada.

La creación del municipio de Playas de Rosarito fue decretada en 1995, convirtiéndose en el municipio más joven de Baja California. La anterior jurisdicción de este territorio formaba parte de Tijuana y una pequeña parte de Ensenada. Gracias a la actividad turística y de servicios, Playas de Rosarito ha incrementado su base económica y se ha convertido en un polo de atracción para población procedente de distintas entidades federativas. En 2000, su crecimiento poblacional lo convirtió en uno de los tres municipios con más alta tasa de crecimiento demográfico en el país.

Playas de Rosarito no ha estado ajeno al proceso de diversificación religiosa que se registra en Baja California. En la cabecera de este municipio y su zona rural están presentes diversas iglesias cristianas evangélicas, siendo las más importantes: Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, Iglesia Puerta Abierta y Asambleas de Dios. Existe también una comunidad cristiana llamada Baja

Christian Church, localizada en las instalaciones del Hotel Rosarito Beach y que brinda servicios religiosos en inglés.

En el límite de los municipios de Tijuana y Playas de Rosarito se localiza el Salón de Asambleas de los testigos de Jehová. Se trata de un enorme local construido con estructuras de acero y láminas de aluminio, que se asemeja mucho al tipo de construcción de las empresas maquiladoras. Hasta hace poco tiempo los testigos de Jehová tenían que rentar estadios y plazas de toros para celebrar sus convenciones y encuentros.

Finalmente, Tijuana figura entre los 10 municipios de mayor tamaño poblacional de todo el país y junto con Ciudad Juárez son los de mayor dinamismo económico y poblacional de toda la frontera norte. Un rasgo que caracteriza a Tijuana es su gran diversidad sociocultural, ya que su trayectoria poblacional ha estado invariablemente ligada a la migración. En la década de 1970, Tijuana ocupó un lugar importante en la dinámica poblacional urbana del norte de México, ya que en sólo 30 años su población se multiplicó en 700 por ciento. Esta frontera se convirtió en un importante lugar de paso para inmigrantes, pero también en el destino final de miles de personas. La falta de planeación urbana y dotación de servicios públicos continuó siendo uno de los principales problemas para este municipio.

La etapa de la posguerra no sólo significó un auge poblacional y económico para Tijuana, sino que también produjo un incremento en lo que respecta a la llegada y fundación de nuevas iglesias evangélicas. En 1960 había 20 denominaciones de tipo evangélico, rebasando con ello al número de templos y centros de culto vinculados a la Iglesia Católica. Posterior a esta etapa, las iglesias evangélicas en Tijuana no expandieron únicamente su membresía, sino que esta ciudad se convirtió en un campo de experimentación para la llegada y consolidación de numerosas iglesias (Hernández, 1996). El inventario de organizaciones protestantes realizado por El Colef en 1987 en las ciudades fronterizas de Tijuana, Ciudad Juárez y Matamoros, vino a confirmar la multiplicidad de iglesias evangélicas presentes en el campo religioso tijuanaense. Según dicho estudio, existía en ese entonces un total de 322 centros de culto pertenecientes a 90 denominaciones distintas. Poco más de 50 por ciento de los centros de culto se encontraban ligados a iglesias de corte pentecostal (Guillén y Hernández, 1987).

El estudio antes citado hizo visible la importante presencia de las iglesias cristianas evangélicas en Tijuana, mostrando la gran variedad de actividades realizadas por estas iglesias y su nivel de inserción en todos los estratos sociales.

Tijuana ha crecido de manera sorprendente hacia el oriente y suroriente de la ciudad, en colindancia con los municipios de Tecate y Playas de Rosarito. Es en estas zonas donde se ha hecho más evidente la competencia entre la Iglesia Católica y otras iglesias debido a su relativamente nueva aparición, o bien, por contar con espacios atractivos para la difusión de su fe religiosa.

En conclusión, dentro de la multiplicidad de aspectos que pueden contribuir a la comprensión del proceso de diversificación religiosa de Baja California, se considera fundamental tomar en cuenta la suma de los tres factores expuestos en la primera parte del presente trabajo, es decir: una implantación católica frágil (por las características del proceso evangelizador colonial), las características del poblamiento bajacaliforniano (que dieron lugar a la formación de un tejido social de gran diversidad) y a la relación transfronteriza (que implica el contacto directo y constante con un campo religioso de acentuada pluralidad).

A su vez, los antecedentes expuestos a nivel municipal permiten identificar cómo los cinco municipios bajacalifornianos ofrecen una panorámica de lo diversa y compleja que es la vida religiosa en la región fronteriza. Pequeñas localidades urbanas, comunidades rurales y grandes ciudades participan dentro de un proceso de movilidad y competencia religiosa. En el paisaje habitual de estas localidades se hace visible la presencia de numerosas iglesias y centros de culto, sea por los diferentes estilos de intervención de la Iglesia Católica, lo variado en los estilos arquitectónicos de sus templos, o bien por la nutrida intervención de las iglesias cristianas evangélicas, así como la consistente y sólida presencia de adventistas, mormones y testigos de Jehová, podemos concluir que la oferta religiosa bajacaliforniana es una de las más amplias y heterogéneas de todo el país.

PLURALIDAD Y DIVERSIFICACIÓN DE LA OFERTA RELIGIOSA

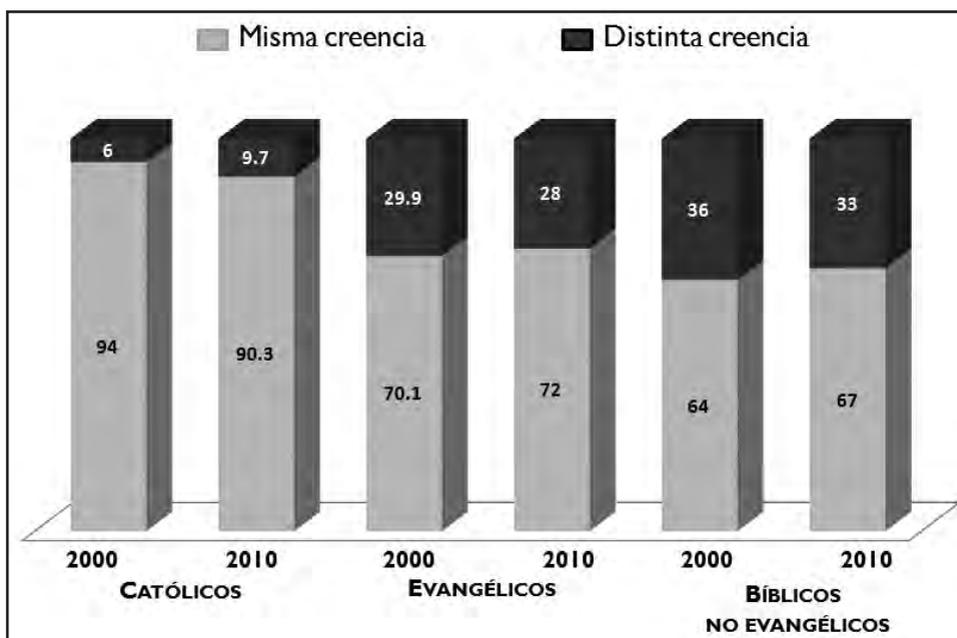
La representación territorial de las iglesias evangélicas en México es muy diversa. Sin embargo, sólo un reducido número de ellas ha logrado mantener presencia nacional con una actividad que ha sido consolidada a lo largo de varias

décadas. Los presbiterianos mantienen una sólida presencia en el sureste del país, pero su influencia en la frontera norte es más bien simbólica. Los bautistas se distribuyen de una manera más homogénea en todo el territorio nacional; los nazarenos, en cambio, sólo están presentes en algunos estados. Los metodistas han seguido perdiendo terreno, aspecto que resalta especialmente después de haber sido una de las iglesias protestantes más importantes de México. En conjunto, las iglesias históricas continúan luchando por participar en un espacio cada vez más competido y de mayor pluralidad, en el que han ganado terreno las iglesias pentecostales. En términos generales, como afirma Jorge Soneira:

El pentecostalismo propone a las masas populares la fe en un Dios de amor, la certidumbre de la salvación, la seguridad de la comunidad y la participación en las responsabilidades de una obra común a cumplir. Con eso, les ofrece una humanidad que la sociedad les niega. [Es posible analizarlo como] una protesta simbólica contra la estructura social tradicional. Por eso, en la medida que la ideología y estructura de las denominaciones protestantes más se alejan de aquellas de la sociedad tradicional, mayor es el atractivo que ejercen para la gente común (1991:31).

En 2010 estaban adscritas a la religión católica 95 asociaciones religiosas en Baja California y 451 ministros de culto. Por su parte, a la religión cristiana, protestante, pentecostal y evangélica se encontraron registradas 217 asociaciones religiosas y 1 339 ministros de culto. Según un análisis comparativo de diversidad religiosa en el interior de los hogares de 2000 a 2010, elaborado a partir la religión de la/el jefa/e de familia y los integrantes del hogar, es posible vislumbrar la pérdida de la hegemonía del catolicismo en los hogares del estado. Al contrario de las religiones evangélicas y bíblicas no evangélicas, quienes han incrementado paulatinamente la homogeneidad religiosa en el interior del hogar. En consecuencia, es posible asumir que la religión católica está cediendo terreno gradualmente a las otras religiones. Sin embargo, en términos muy generales, lo que nos permite deducir estas cifras (gráfica 6) es que, a pesar de las tendencias a la baja de la religión católica, la transmisión e inculcación del dogma, principalmente entre los hogares católicos y los evangélicos, refleja mayor homogeneidad de culto al interior de las familias.

GRÁFICA 6. Análisis comparativo de diversidad religiosa al interior de los hogares en Baja California (2000-2010)



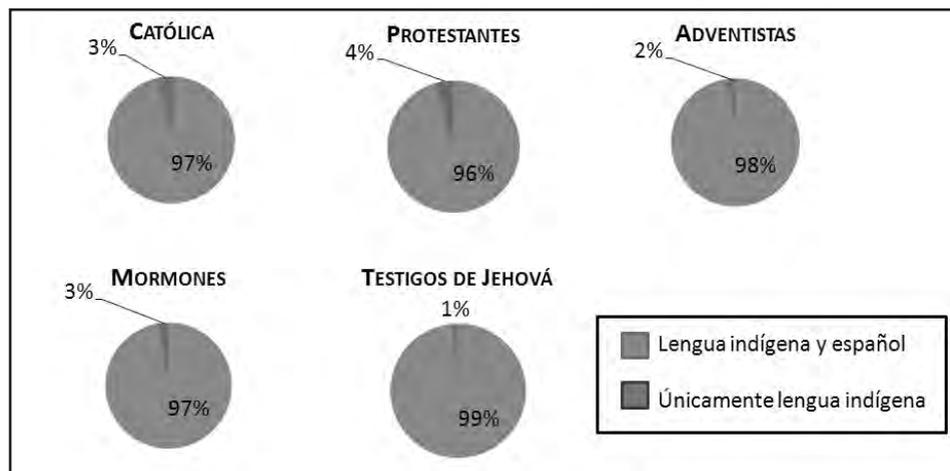
Fuente: Elaboración de Yareth González con información del Censo de población y vivienda (INEGI, 2000 y 2010).

En cuanto a edificación de templos, en contraste con las pequeñas iglesias pentecostales y neopentecostales, sobresalen otras que a través del tiempo han logrado construir locales de gran visibilidad. Un ejemplo de ello lo constituyen iglesias como la Luz del Mundo, quienes realizan concursos entre sus miembros para elegir los proyectos arquitectónicos que serán sus nuevos templos. Sus construcciones tienden a ser llamativas y con estilos eclécticos, como el templo asemejando a una mezquita, ubicado en Tapachula, Chiapas. O un barco transatlántico, que pretende imitar el arca de Noé, localizado sobre la autopista que comunica a Orizaba con Córdoba, en el estado de Veracruz. Otras iglesias de tradición pentecostal han seguido optando por arrendar espacios como bodegas, antiguos cines y viejas naves industriales. Otras más han instalado carpas gigantes con capacidad para cientos, e incluso miles de personas.

Como se señaló en párrafos anteriores, además de la población indígena originaria, en Baja California reside una importante cantidad de población que se

reconoce como perteneciente a algún grupo indígena originario de diversos estados del país. Según los datos del Censo de población y vivienda de 2010, en Baja California la población de tres años o más que se reconocen como pertenecientes a la religión católica es de 24 445, de los cuales 805 no hablan español; como parte de la religión cristiana, protestante, evangélica o pentecostal son 7 230 de los cuales 326 no hablan español; 351 individuos que se reconocen como Adventistas del Séptimo Día y seis de ellos no hablan español; la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días tiene dentro de sus adeptos a 153 personas que se reconocen como indígenas y de las cuales cuatro no hablan español; 969 se asumen como Testigos de Jehová y ocho de ellos no hablan español (INEGI, 2010).

GRÁFICA 7. Población indígena por adscripción religiosa (2010)



Fuente: Elaboración de Yareth González con información de Panorama de religiones en México (INEGI, 2010).

Lo que se puede analizar a través de estas cifras es que, por un lado, la Iglesia Católica se ha quedado relegada en su hegemonía de credo en este rubro y, por otro lado, la iglesia protestante tiene el porcentaje mayor de población que habla únicamente lengua indígena. Es posible explicar este panorama por medio de los flujos migratorios, ya que esta población se suma dentro de las estadísticas de migración locales sin que eso signifique que dicha población encontró la fe en el nuevo destino, como puede ser el caso de la población proveniente del estado de Oaxaca o Chiapas. Este análisis es importante ya que, de ser

este el caso, las iglesias bajacalifornianas enfrentarían una situación singular para poder dar guía espiritual a estos recién llegados feligreses. Aún con estas especificidades, estos comparativos hablan de comunidades religiosas diversas al interior y que dan cuenta de nuevos mecanismos de transmisión de la fe.

En términos generales, la búsqueda por la paz espiritual, la comprensión de la vida actual, el acercamiento a algún ser o seres superiores, anhelando no sólo consuelo, sino intervención en las situaciones desfavorables, son constantes en la diversificación de la oferta religiosa, pero, sin duda lo que ha proyectado esta diversificación es que “la iglesia cristiana tiene una cosmovisión diferente de prepararse para el porvenir. Con la expectativa de que lo mejor está próximo, pero poniendo el futuro en el presente, como si Dios estuviera desencadenando ese futuro en el ahora” (Pacheco, 2007:98).

MOVILIDAD Y FORMAS DE CRECIMIENTO DE LOS GRUPOS RELIGIOSOS

La diversidad de opciones y ofertas religiosas presentes en la frontera ha generado una gran movilidad de personas entre una y otra iglesia. El paradigma de un mundo cerrado, donde lo católico y lo evangélico se veían como dos polos distantes, ha venido cambiando. Lo fundamental es que podemos observar una amplia corriente de personas que buscan, prueban, ingresan, o salen de las iglesias evangélicas, produciendo con ello un dinámico proceso de cultura religiosa.

En este ámbito de religiosidad sucede lo que en los procesos migratorios, donde el hecho de que un individuo tome la decisión de emigrar a alguna parte lo hace más susceptible a elegir nuevos destinos. La gente que cambia de religión, sobre todo de católica a evangélica, tiende a entrar y salir de las congregaciones evangélicas con mayor frecuencia. Si las instituciones religiosas no son capaces de darle cabida o no atienden sus demandas, esas personas seguramente se irán a otro sitio. De ahí que muchas de las iglesias evangélicas compiten a menudo en la búsqueda de cómo resultar más atractivas a algunos sectores de la población.

Como es posible analizar en Baja California, el cambio de adscripción religiosa (cuadro 23) sigue una tendencia de pérdida de adeptos de la religión católica, según los datos de la encuesta de religión y valores realizada por el Instituto de Opinión Ciudadana en 2011, el segundo lugar de pérdida la tiene la religión evangélica, aunque esta cifra debe de ser tomada con prudencia,

pues en ella también están contenidos los cambios al interior de la denominación general “evangélica”, como son los pentecostales, neopentecostales y la Iglesia de la Luz del Mundo.

CUADRO 24. Cambio de adscripción religiosa en Baja California en los últimos cinco años

Religión anterior	Porcentaje de la población
Católica	53.19
Testigos de Jehová	5.32
Mormón	3.19
Evangélica	21.28
Protestantismo histórico	1.06
Ateo	4.26
Sin religión	10.26

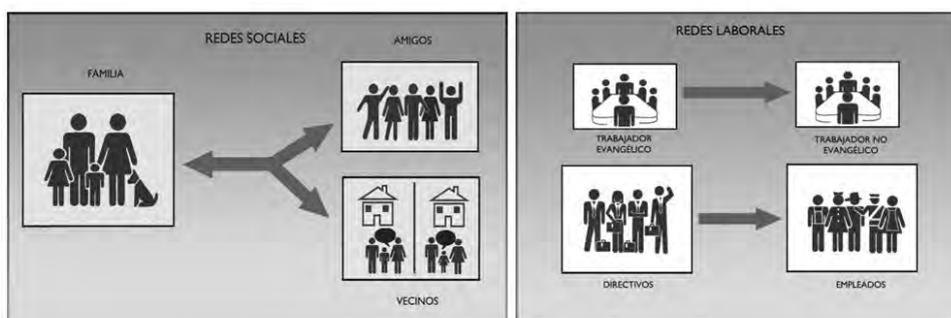
Fuente: Instituto de Opinión Ciudadana de Baja California (2011). **Nota:** Estos porcentajes representan 12.15 de habitantes

Justamente, la población bajacaliforniana encuestada refirió que la razón primordial para cambiar de religión fue que “encontró a Dios en su nueva iglesia”, mientras que las razones que se ubicaron en segundo lugar fueron un “suceso importante de vida” (riesgo de la vida, adicción, situación de límite) y “acompañar a un familiar o amigo al culto” (Instituto de Opinión Ciudadana, 2011). Siendo así, la conversión no puede ser vista sólo a partir del momento clave en la historia del individuo que generó la búsqueda de un nuevo sentido para su vida, sino a través de la estructura del grupo capaz de arrojar al nuevo integrante y darle una perspectiva distinta de su pasado y una significación para su futuro (Rambo, 1999). De manera que

...implica una reconstrucción biográfica que penetra selectivamente en los relatos de conversión individuales a partir de los esquemas racionalizadores y legitimadores que proporciona el grupo o movimiento. Visto desde el presente, el camino hacia la conversión se vuelve una especie de destino prácticamente inevitable y la conversión en sí misma se convierte en una experiencia dramática que marca el renacimiento en una nueva vida llena de luz y esperanza (Vallverdú, 2001:7).

Sin embargo, si bien es cierto que es por medio el proceso de conversión que los sujetos reconstruyen algunos de sus tramas de significación y acción a partir de la nueva doctrina, es fundamental reconocer que “no rompen completamente con el mundo exterior, más bien, llevan con ellos su posición social, origen de clase, conocimientos, sistema de valores, actitudes respecto al género e incluso una visión del mundo previa a su conversión. Cuando entran a la iglesia, aprenden la nueva doctrina, normas y adquieren un lugar y un papel al interior de la estructura organizacional, pero realizan todo esto reinterpretando y reelaborando los nuevos elementos” (Fortuny, 2003:242).

GRÁFICA 8. Redes de difusión de la fe evangélica



Elaboración: Yareth González.

El ingreso a las iglesias evangélicas sigue manteniendo una diversidad de formas, pero en la mayoría de los casos el aporte principal lo constituyen las redes familiares y de vecinos. En este sentido, se observa cada vez con más frecuencia el empleo de redes laborales para atraer a nuevos congregantes. Los empresarios, gerentes y trabajadores que ya son evangélicos buscan a menudo mostrar las bondades de su religión a sus subordinados o compañeros de trabajo. Su labor es muy persistente, y no desisten hasta conseguir algunos candidatos. Justamente, Fortuny menciona que “los creyentes y más aún los conversos que se encuentran al interior de una iglesia minoritaria, sienten la urgente necesidad de extender su credo y este proceso no sólo enriquece al creyente sino que resulta en un incremento en la membresía de la institución religiosa” (2003:241). Sin embargo, esta misma práctica puede llegar a producir un efecto contrario, pues algunos católicos se sienten hostigados u ofendidos cuando se les trata de convencer de que abandonen sus creencias.

RELIGIOSIDAD POPULAR EN BAJA CALIFORNIA

Los flujos migratorios que van de México a Estados Unidos producen profundas transformaciones culturales tanto en los lugares de origen como en los lugares de destino. Las transformaciones que se están dando en el culto a vírgenes y santos son prácticas religiosas arraigadas en la cultura popular mexicana, que condensan experiencias identitarias y que dotan de anclaje, referencialidad territorial y comunitaria a los pueblos. Estos referentes simbólicos son cada vez más solicitados por los migrantes internacionales que buscan anclajes para sus nuevas formas de vivir y de generar comunidades transnacionales. En los santuarios de los lugares de origen se expresan las angustias y nuevas problemáticas que enfrentan los migrantes que van de Jalisco y Zacatecas a Estados Unidos, a través de los exvotos y retablos depositados en los principales santuarios (Durand y Arias 2000; Guirette, 2012). Estas prácticas devocionales permiten dar continuidad a los cambios y extender el territorio sagrado más allá del río Bravo (Morán, 2000). Los migrantes que viven entre la experiencia de sus pueblos y la de Estados Unidos han importado sus fiestas y reproducido sus imágenes de referencialidad local para establecer lazos simbólicos de continuidad y pertenencia con sus pueblos, su gente y sus familias de origen. Al cargar con sus santos, cargan también con un pedazo de terruño y extienden con sus prácticas rituales los puntos culturales que articulan los recorridos entre sus territorios natales mexicanos y sus lugares de destino en Estados Unidos (Morán, 2000). Por otra parte, en las temporadas en que los “hijos ausentes” regresan a sus comunidades de origen, participan activamente en las fiestas religiosas, tanto con la aportación de recursos económicos para la realización de las festividades como imprimiendo nuevos contenidos y modificando las tradiciones locales.

En contraste, con el caso antes expuesto, las interacciones económicas y socioculturales entre México y Estados Unidos se expresan en la región de Baja California de una manera singular. La importancia económica del sector de servicios y el desarrollo de la industria maquiladora en Tijuana, Mexicali y Playas de Rosarito constituyen un gran atractivo para centenares de personas que llegan a diario a estas ciudades para conseguir un empleo y construir un nuevo proyecto de vida, lo cual ha dado lugar a un proceso de urbanización popular de características propias.

Para los inmigrantes, vivir en Tijuana y Playas de Rosarito implica muchos cambios personales y familiares. Sin embargo, la construcción de un nuevo proyecto de vida lleva consigo también elementos culturales y religiosos que la gente desea recuperar. Por ejemplo, las comunidades de mixtecos y purépechas que residen en ambos municipios siguen venerando a sus vírgenes y santos patronos, imágenes que han sido traídas de sus pueblos para ser bendecidas en la catedral. La inseguridad y la violencia en las localidades fronterizas han generado también un cambio en las devociones de algunos católicos. La Virgen de Guadalupe sigue teniendo un papel fundamental como patrona de gran parte de los mexicanos, pero el culto a la Santa Muerte adquiere una respuesta inmediata frente a fenómenos sociales, como la violencia. Sin embargo, también es conocido que los residentes fronterizos suelen cambiar de religión de manera más frecuente que otros mexicanos (Hernández, 2002).

Vale la pena recordar que varias ciudades fronterizas siguen sirviendo como lugares de tránsito para aquellos mexicanos que van en busca del sueño americano. El éxito de cruzar al vecino país implica para los inmigrantes hacer uso de todos los medios posibles. No siempre se trata de dinero y experiencia, sino también de fe. La búsqueda de un santo protector que pueda ayudar al emigrante a cumplir su objetivo, como el no ser detenido por la Patrulla Fronteriza (Border Patrol), no ser asaltado al cruzar la frontera y conseguir un empleo, ha dado lugar al desarrollo de nuevas devociones. De un lado están los santos reconocidos oficialmente por la Iglesia Católica, del otro se encuentran los santos laicos, que han conseguido seguidores más allá de la frontera.

La idea de las transformaciones culturales, en este caso religiosas, que también suceden en la frontera norte tienen como componente importante los procesos generados por la migración. Tijuana es uno de los dos municipios más importantes y dinámicos de toda la frontera. Su trayectoria poblacional ha estado invariablemente ligada a la migración, pues más de la mitad de su población proviene de otras entidades del país. Un rasgo que caracteriza a este municipio es su gran diversidad étnica y cultural. Michoacanos, jaliscienses y sinaloenses, al igual que poblanos, veracruzanos y oaxaqueños, comparten la experiencia de pertenecer a una sociedad urbana, joven, compleja y plural. La heterogeneidad urbana y la multiculturalidad son dos rasgos distintivos de este municipio, el cual ha vivido de una manera intensa los procesos de globalización económica.

Sin duda, uno de los personajes más emblemáticos de la religiosidad popular en Baja California es Juan Soldado, soldado raso del ejército mexicano de nombre Juan Castillo Morales, quien fue acusado en 1938 de violar y asesinar a la niña Olga Camacho Martínez. La historia cuenta que ante los disturbios y reclamo de la multitud que pretendía lincharlo se le aplicó la “ley fuga” en el panteón municipal (a tan solo 100 metros de la frontera). Poco después la población afirmó que el soldado había sido chivo expiatorio de un militar de mayor rango (Murrieta y Hernández, 2001). Así que, por cada favor cumplido o intervención que “Juanito” había realizado, se comenzaron a dejar piedras en el lugar donde cayera fusilado, a manera de ofrenda por milagros. Justamente, para relatar esta historia, Vanderwood (2008) concreta en cuatro palabras la esencia de este personaje: “violador, asesino, mártir y santo”. Actualmente se le atribuyen actos milagrosos como la curación de enfermedades difíciles y localización de personas extraviadas. Además es invocado por los inmigrantes indocumentados, ya que se ha convertido en una figura de protección en su paso hacia Estados Unidos. Valenzuela explica que “Juan Soldado es un producto emanado del avergonzamiento y el rencor frente a la victimización, la injusticia que devino vergüenza colectiva de una población cuya cultura mística profunda demandaba la construcción de una figura santificada” (Valenzuela, 1992:87).

El surgimiento del mito de Juan Soldado como protector de los migrantes comenzó a cobrar fuerza cuando fue puesto en funcionamiento el reforzamiento de los operativos de vigilancia en la frontera por parte de la Border Patrol, es decir, bajo el Operativo Guardián. La devoción a Juan Soldado tuvo su auge hace más de una década con las visitas que los devotos hacían a su tumba, localizada en el panteón municipal Número 1, a unos metros del muro fronterizo, y en el incremento en la venta de veladoras, estampas, escapularios que llevan la foto y oración de lo que algunos llaman un santo laico.

El uso y difusión que los peregrinos inmigrantes hacen de los *souvenirs* religiosos que adquieren en su estancia en Tijuana ha cambiado, ahora buscan otras figuras de protección religiosa, como la de Santo Toribio Romo o el de la Santa Muerte.

El otro referente de la religiosidad popular en Baja California se ancla en Juárez Mazo alias “Malverde” (1870-1909). La instauración de este personaje

en el imaginario colectivo está vinculada principalmente a la inmigración de habitantes originarios del estado de Sinaloa. La historia señala que este personaje era un bandolero social que robaba a ricos para repartir el botín entre los pobres. Debe su apodo a que “una vez que materializaba la consigna huía a la serranía cubriéndose con hojas de plátano, mismas que conseguía de la Culiacán Irrigation Company, empresa estadounidense productora de la fruta. Por eso se le conocía como ‘El Mal Verde’, pues salía de lo verde y en lo verde se perdía” (Montoya y Fernández, 2009:217). Se dice que el culto a Malverde comenzó después de que fue traicionado por uno de sus ayudantes, siendo torturado y colgado para humillación pública, después un hombre bajó sus restos y le dio sepultura, “como lo hacían los antiguos mayos, quienes habitaron el norte de Sinaloa, colocando tres piedras alrededor de él. Desde entonces cada piedra arrojada a su tumba era en agradecimiento a un milagro concedido” (Montoya y Fernández, 2009:217). Al determinar la importancia de este personaje en el imaginario de los habitantes del estado, a pesar de no ser una figura que tiene su origen en suelo bajacaliforniano comprendemos que: “Los cambios desencadenados por la migración corren paralelos a las conexiones que surgen entre los miembros de las comunidades religiosas globales y los movimientos sociales. No es sólo el molde de los caracteres religiosos lo que cambia con la migración. Las ideas en torno a lo que es realmente la religión y dónde encontrarla también cambian” (Levitt, 2007:78).

El culto a la Santa Muerte es una de las devociones que más ha crecido en Baja California, ya sea a través de jóvenes o personas de mayor edad de distintas regiones del país. Específicamente en la zona de La Presa y el Corredor 2000 de Tijuana existieron tres capillas erigidas a la Santa Muerte, las cuales fueron derribadas misteriosamente en el año 2009 bajo el argumento de que sus devotos eran personas vinculadas a actividades del narcotráfico y del crimen organizado. La devoción a la Santa Muerte pasó a ser un acto más bien privado, tanto de tipo personal como familiar, y los devotos guardaron imágenes en sus hogares o se colocaron tatuajes con su imagen. Aunque imágenes de este culto son visibles también en tiendas botánicas en la zona centro de la ciudad de Tijuana, las cuales en su mayoría poseen altares a la Santa Muerte. Esta devoción tiene como característica primordial que se puede seguir siendo católico y tener una imagen protectora de gran poder.

La multiculturalidad y heterogeneidad social de la ciudad de Tijuana se expresa también en la recreación de prácticas religiosas, cuya característica principal es el nuevo papel que asumen algunos elementos de la religiosidad popular católica.

En el otro extremo del territorio, y en colindancia con Baja California Sur, las expresiones de fe se han hecho por sí solas, sin la intervención de la Iglesia Católica y con poblaciones aisladas insertadas en medio de un extenso desierto (Galaviz, 2005).

TRANSFORMACIÓN SOCIORRELIGIOSA EN TIJUANA

Tijuana es una ciudad altamente dinámica y de fuertes contrastes sociales, territoriales y económicos. La acelerada expansión de su economía, su lejanía del centro del país y su atractivo como ciudad fronteriza generaron condiciones favorables para su crecimiento poblacional y urbano, otorgándole un carácter cosmopolita al ser un punto comercial y cultural de relevancia, pero que al mismo tiempo tuvo que enfrentar los desafíos de una ciudad que siguió creciendo día a día sin control alguno.

Tijuana es la ciudad más poblada del estado y es considerada como la cuarta en importancia en todo el país, su lema “aquí empieza la patria” da cuenta de la lógica de la ciudad al respecto del territorio estadounidense y el nacionalismo mexicano. En cuanto a la relación con su vecino del norte y las dinámicas económicas regionales, Bringas y Toudert señalan que:

La ciudad de Tijuana ha logrado insertarse en las redes funcionales de una megalópolis transfronteriza que se extiende desde la ciudad estadounidense de Los Ángeles hasta a localidad de Ensenada, pasando por una conurbación lineal que da sustento al corredor turístico Tijuana-Playas de Rosarito-Ensenada. Esta misma estructura metropolitana se extiende también en el dominio montañoso al norte de la entidad, involucrando a la ciudad de Tecate y al conjunto de localidades que llegan hasta La Rumorosa (Bringas y Toudert, 2011:55).

Su ubicación como frontera, su paisaje entre el mar y el desierto, así como su accidentada topografía, hacen de Tijuana una ciudad con características únicas en el norte de México. Rodeada de cerros, cañones, cañadas, arroyos y pequeñas planicies, Tijuana posee un escenario de contrastes.

Este municipio lidera al resto de las ciudades de Baja California en temas como educación, desarrollo urbano e innovación tecnológica. Hacia 2010, la zona urbana de Tijuana concentraba a la mitad de la población del estado, lo anterior debido al crecimiento poblacional desmesurado de la región fronteriza de Baja California. Mientras que en 1921 la tercera parte de la población residía en las ciudades fronterizas, al final de 2010 esa concentración es de aproximadamente 80 por ciento (Alegría, 2011:128-129). Esto se observa con mayor amplitud en Tijuana: de contar con 1 028 habitantes en 1921 pasó a tener 1 549 291 en 2010 (INEGI, 2010).

El crecimiento poblacional de Tijuana puede deberse a muchos factores: la proximidad con el país más poderoso del mundo y su atractivo mercado, el crecimiento de la industria maquiladora, la migración de quienes buscan pasar “al otro lado”, pero no lo logran, o los deportados que deciden, voluntaria o involuntariamente, establecer su residencia en la ciudad.

Tanto los habitantes nativos como migrantes fueron adaptándose a las condiciones del territorio para establecer sus viviendas, así lo hicieron también católicos y creyentes de otras confesiones religiosas con la edificación de templos y centros de culto en su arribo a esta ciudad fronteriza.

A diferencia de otras regiones, en el norte la centralidad religiosa no giró en torno al catolicismo, este carácter pluriconfesional de la vida religiosa fue una de las características que distinguieron a Tijuana desde sus inicios. Desde una época temprana, fueron arribando inmigrantes de diferentes nacionalidades y credos, como armenios, judíos y chinos, quienes expresaron de distintas formas su religión, compartían su vida espiritual y sus espacios de culto en un mismo territorio. Es así que se entiende que “la identidad fronteriza requiere de una apertura capaz de integrar costumbres, actitudes, estilos de vida y culturas regionales llegadas a formar parte de Tijuana. La identidad del tijuanaense tiene profundas raíces y va más allá de las imágenes clásicas de la violentada frontera” (Islas, 2011:175). Como es posible analizar a través de los datos de la Encuesta Nacional sobre Discriminación en México, específicamente en el apartado sobre diversidad religiosa, la pluralidad de credos en la ciudad de

Tijuana es un aspecto que, según la opinión de los locales, provoca poca división entre la población. La respuesta colocada con 46 por ciento se encuentra muy por encima de la nacional (37.5 %), situando a la zona metropolitana de Tijuana, seguida de Ciudad Juárez y Guadalajara, como una de las zonas donde la población apoya la idea de que la religión no genera divisiones (Conapred, 2010:61). En contraste, según datos de esta misma encuesta, 52.3 por ciento de los habitantes de la zona metropolitana de Tijuana señala que los derechos de las personas no católicas son respetados “en parte”, porcentaje que se encuentra muy superior a la media nacional de 35.7 por ciento (Conapred, 2010:39). Lo que dejan ver estas respuestas es la correlación entre convivencia y tolerancia medida, es decir, a pesar de la fuerte diversidad religiosa en la zona metropolitana de Tijuana, no existe una conciencia de la misma ni una lógica tácita a la no discriminación por derecho de credo.

PRESENCIA DE LA IGLESIA CATÓLICA

El rápido crecimiento poblacional, sobre todo a partir de la Segunda Guerra Mundial, y la implementación del Programa Bracero fueron elementos que provocaron una expansión poblacional acelerada, la cual tuvo como consecuencia un rápido crecimiento urbano en la joven ciudad de Tijuana. Las características de este crecimiento llevaron a que la arquitectura rompiera con nociones coloniales y los modelos arquitectónicos tradicionales de México. Esto se vio reflejado en un diseño de la traza urbana que no consideró un lugar para ubicar la catedral, como se ve en otras ciudades del país, las cuales comúnmente se encuentran a un costado del palacio de gobierno y frente a una plaza central o zócalo. De la misma manera, otro de los efectos del acelerado crecimiento urbano y poblacional, fue el carácter improvisado de viviendas construidas a partir de materiales de desecho provenientes de Estados Unidos, lo que dotó a la ciudad de una característica de autoconstrucción, que junto a la situación de irregularidad en la tenencia de la tierra fueron factores que transformaron el esquema de urbanización de esta localidad fronteriza.

En las primeras décadas del siglo XX la vida confesional de la pequeña localidad que conformaba Tijuana transcurría de manera pacífica y ordenada. El cruce fronterizo se cerraba a las 18 horas, momento en el cual la población se transformaba

en un páramo. La Iglesia Católica disponía de una pequeña capilla dedicada al culto, la cual vino a remplazar a la pequeña capilla hecha de adobe localizada a un lado del puente México y destruida por la corriente del río en 1904. Para 1909 se procedió a la construcción de un nuevo recinto ubicado en avenida Niños Héroe y calle Segunda. Los proyectos de ampliación de este recinto dieron inicio en 1925 y concluyeron a mediados de 1940 (Hernández, 2006).

De manera que, aunque la presencia institucional de la Iglesia Católica se remonta a los inicios de Tijuana como localidad urbana (Molina y Hernández, 2003), pasaron seis décadas para que fuera construido un templo que adquiriera el rango de catedral. Carlos Torres, uno de los arquitectos que más ha colaborado en proyectos de construcción católicos en Tijuana, al entrevistarle mencionó sobre la edificación de la catedral en la Zona Centro, que originalmente ese terreno era para una iglesia, no para un proyecto mayor, pero debido a que nombraron un obispado en Tijuana era necesario contar con una catedral, por lo que fue adaptada en un espacio de manera improvisada (Carlos Torres, entrevista, 2012).

El despegue poblacional de Tijuana a partir de la cuarta década del siglo XX se vio favorecido por la llegada de inmigrantes de la región centro occidente del país (cuadro 25). Su acomodo en esta ciudad dio impulso a la expansión de la Zona Centro y a colonias como Libertad, Independencia, Alemán y Francisco Villa, entre otras. Algunas comunidades de inmigrantes, como los jaliscienses, reprodujeron tradiciones religiosas y edificaron templos siguiendo modelos arquitectónicos de sus lugares de origen. Algunos de estos templos fueron construidos de madera, material propio de la arquitectura californiana.

Más tarde, otros inmigrantes de origen indígena de estados como Oaxaca, Guerrero y Michoacán harían lo mismo en sus comunidades, como la Iglesia de Mixtecos de Guerrero en la colonia Valle Verde, la parroquia dedicada a San Martín Caballero, ubicada en los terrenos del antiguo basurero municipal y con una importante comunidad de hablantes de lengua purépecha.

A finales de los setenta se impulsaron proyectos pastorales e iniciativas novedosas que incluyeron la construcción de templos y parroquias que mostraban un diseño moderno. Éstas fueron edificadas en zonas residenciales de clase alta y media, siendo las de mayor notabilidad la Iglesia Estrella del Mar en Playas de Tijuana, la Iglesia del Carmen en la colonia Cacho y la Iglesia del Espíritu Santo en la zona residencial del fraccionamiento Chapultepec. El interés por crear templos con diseños de este tipo podría interpretarse como una búsqueda por pro-

yectar una imagen más contemporánea, de madurez y arraigo en la ciudad. Como parte de estos proyectos actualmente figura lo que será la nueva catedral, cuyas instalaciones se ubican en la Zona Río, en un área contigua al palacio municipal y el centro de gobierno del estado. Este proyecto inicialmente se vio afectado por el reducido espacio de terreno disponible, lo cual obligó a la adquisición de otros predios contiguos. El siguiente factor que ha impedido su conclusión es la falta de recursos económicos. Más que pensar en un proyecto arquitectónico sencillo, la Arquidiócesis de Tijuana apostó por un proyecto monumental y moderno inspirado en una catedral francesa, que contrasta notablemente con el paisaje urbano.

CUADRO 25. Principales entidades de origen de la población no nativa en Baja California (1990-2010)

	1990		2000		2010
Jalisco	124 789	Sinaloa	180 390	Sinaloa	240 003
Sinaloa	107 804	Jalisco	132 447	Jalisco	140 941
Michoacán	72 363	Sonora	95 509	Sonora	123 435
Sonora	70 538	Michoacán	89 083	Michoacán	103 214
Distrito Federal	57 348	Distrito Federal	79 621	Distrito Federal	89 659
Guanajuato	49 023	Nayarit	57 607	Nayarit	69 950
Nayarit	39 810	Guanajuato	51 886	Veracruz	63 198
Durango	34 912	Oaxaca	41 014	Oaxaca	58 954
Zacatecas	30 725	Veracruz	40 092	Guanajuato	54 980
Oaxaca	21 513	Durango	39 977	Chiapas	52 119

Fuente: Espinoza y Ham (2011), INEGI (2010).

Si bien existe un panorama diverso en cuanto al tipo de templos y parroquias católicas en Tijuana predomina una arquitectura católica tradicional, inspirada sobre todo en las edificaciones del centro occidente del país. Es posible constatar lo anterior con la construcción de la iglesia de San Martín de Porres, situada a lo alto de una colina y dotada de varias cúpulas y una imagen gigantesca de Cristo Rey.

En Tijuana, la llegada de misiones católicas salesianas implicó un desarrollo de proyectos con enfoques comunitarios diversos que buscaron proyectar una imagen abierta y de inclusión con templos adyacentes a canchas deportivas, aulas y otros espacios para impartir talleres y diferentes tipos de labores asistenciales.

A pesar de sus dificultades, la Iglesia Católica ha logrado expandirse por la ciudad y hoy en día cuenta con templos y parroquias que han tenido que adaptarse a las condiciones del territorio. Un ejemplo de esto se puede apreciar en la colonia 3 de Octubre.³⁰ En la parte más elevada de este sitio se estableció un proyecto de gran visibilidad a cargo del padre Raymundo Reyna Esteban, mejor conocido como el Padre Rayito. Grandes salones construidos con paredes de ladrillo y cemento, techos de madera y cúpulas al estilo jalisciense, junto con un enorme campanario, conforman parte de este ecléctico recinto religioso. El Padre Rayito sostiene que la construcción lleva poco más de 15 años y cuando las personas le preguntan cuándo va a terminar, responde: “si yo estoy trabajando por el templo espiritual el templo material se va dando” (Raymundo Reyna, entrevista, 2012).

En breve, la Iglesia Católica ha encontrado en Tijuana un gran reto para su crecimiento y expansión, es decir, tiene que emprender allí la enorme tarea de reproducir su hegemonía en una sociedad surgida de la inmigración. El déficit de sacerdotes en Tijuana es alto, pero el principal problema que tiene la Iglesia Católica es el de articular su trabajo pastoral con las necesidades de la sociedad local. El reto persiste, sin embargo, pese al gran número de órdenes religiosas que ya participan en proyectos educativos y de carácter asistencial.

UNIVERSO CRISTIANO NO CATÓLICO

Como se ha mencionado con anterioridad, en Tijuana el universo cristiano no católico es muy diverso en cuanto a denominaciones, congregaciones y tipos de templos. El inventario de organizaciones religiosas no católicas llevado a cabo por El Colegio de la Frontera Norte en 1987 vino a visibilizar la diversidad de credos y centros de culto en la ciudad, llegando a documentar 322 de estos (cuadros 26 y 27), muchos de ellos funcionando en viviendas o casas particulares³¹ (Guillén y Hernández, 1987). Ninguna otra región de México

³⁰ Dicha colonia fue fundada en octubre de 1995 por un grupo de mujeres quienes tomaron por asalto varios predios urbanos situados al surponiente de la ciudad. En medio de cañadas y terrenos no aptos para la construcción se edificaron centenares de viviendas con materiales de desecho.

³¹ El origen y composición de estas iglesias es diverso, pero no todas lograron crecer de manera igual. En el caso de Tijuana, podemos observar un rápido ascenso de las Asambleas de Dios. En

presentaba hasta entonces tal diversidad, pero quizá lo que más sorprende de este hecho es la visibilidad o posicionamiento logrado por las iglesias de tipo pentecostal. Los hallazgos encontrados en esa ciudad fueron muy semejantes a los que se observaron en Ciudad Juárez, con la diferencia de que en Tijuana la implantación de las iglesias evangélicas pentecostales tuvo lugar poco después de 1930. Hoy en día se calcula que existen aproximadamente entre 800 y 1 000 templos y centros de culto no católicos en Tijuana. Igualmente, destaca el alto número de iglesias cristianas evangélicas en la ciudad.

Los primeros templos evangélicos que se construyeron en Tijuana durante principios de la década de 1980 eran frágiles edificaciones que no contaban con las condiciones arquitectónicas para sostenerse a largo plazo. La mayoría de estos templos se construyeron o habilitaron en antiguas bodegas, casas y edificaciones precarias. Sin embargo, con el paso del tiempo lograron ampliarse. Otros más se ubicaron en zonas residenciales, barrios marginados y alejados del centro de la ciudad. Algunas de estas iglesias fueron la Iglesia del Dios de la Profecía, la Primera Iglesia Bautista, la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, y el Templo Bethel de las Asambleas de Dios en la Zona Norte de la ciudad.

En el cuadro 26 podemos detectar dos aspectos fundamentales: el primero es el auge de iglesias evangélicas establecidas en la década de 1960 a 1970, sumando en total 54 templos. El segundo aspecto es el gran número de templos con perfil pentecostés, siendo 31 los fundados en el período de 1960 a 1980. Si bien estas cifras no dan cuenta del total de adeptos ni se indica el tamaño del templo para realizar un estimado de feligreses, con esto se da fe de la manera en que se diseminaron por el territorio de la ciudad de Tijuana.

En este mismo orden de ideas, en cuanto a las iglesias evangélicas establecidas en 1981 a 1987 (cuadro 27), podemos analizar la diseminación de templos, pues contrario a lo analizado en el período del 1960 a 1980, en este período el número de templos fundados con una misma denominación es considerablemente menor. Además, es importante analizar que las iglesias con mayor número de templos erigidos son de denominación bautista.

1962, esta denominación contaba con sólo dos templos en toda la ciudad, pero para el año 2000 su número ascendió a 56 (entrevista con la pastora María de Garay).

CUADRO 26. Iglesias evangélicas establecidas en Tijuana (1960-1980)

Denominación	Año de fundación	Número de templos
Cruzada Evangélica Mundial	1960	2
Nueva Jerusalem	1960	2
Iglesia Evangélica Betania	1960	1
Iglesia Jerusalem	1960	2
Iglesia Luz del Mundo	1961	6
Iglesia Pentecostés El Siloé	1962	1
Iglesia Santa Pentecostés Nuevo Renacimiento	1962	1
Rosa de Sarón	1963	3
Iglesia Evangélica Pentecostés	1965	8
Iglesia Bautista Conservadora	1965	2
Iglesia Getsemaní	1966	1
Iglesia La Hermosa	1967	1
Nueva Iglesia Apostólica	1967	1
Iglesia de Dios en Cristo	1968	3
Iglesia de Jesucristo	1968	1
Pentecostés	1969	19
Iglesia de los Hermanos el Divino Maestro	1969	1
Iglesia Nacional Presbiteriana	1970	1
Iglesia Universal de Jesucristo	1972	3
Iglesia Bautista Betel	1972	1
Iglesia Apostólica	1974	4
Iglesia Evangélica Cristiana	1975	2
Iglesia Cristiana El Refugio	1976	1
Iglesia Evangélica Bethel	1977	2
Iglesia Independiente Evangélica	1977	1
Iglesia Evangélica del Buen Pastor	1978	1
Iglesia Aposento Alto	1978	1
Iglesia Cristiana Príncipe de Paz	1978	1
Iglesia Eben-Ezer (Pentecostés)	1979	4
Iglesia Bautista Eben-Ezer	1980	3
Iglesia Luterana	1980	1

Fuente: El Colef (1987).

CUADRO 27. Iglesias evangélicas establecidas en Tijuana (1981-1987)

Denominación	Año de fundación	Número de templos
Centro Cristiano la Puerta	1981	4
Interdenominacional	1981	1
Alcance Victoria	1981	1
Seguidores de Cristo	1982	1
Misión Evangelística Mexicana	1982	1
Misión Bautista Internacional	1982	1
Iglesia Presbiteriana Independiente de México	1982	1
Iglesia Evangélica Nuevo Renacimiento	1982	1
Amistad Cristiana	1983	2
Iglesias Cristianas Evangelistas	1983	2
Misión Cristiana Filadelfia	1983	1
Iglesia del Evangelio Cuadrangular	1983	1
Iglesia Bautista Independiente	1983	2
Iglesia Bautista Embajadores de Cristo	1983	2
Iglesia Bautista SINAB	1983	1
Iglesia Bautista El Divino Redentor	1983	1
Iglesia Cristiana Interdimensional	1984	1
Iglesia del Evangelio de Cristo	1984	1
Iglesia de la Comunidad Metropolitana	1984	1
Iglesia Cristiana Bautista	1985	1
Iglesia Bíblica Fundamental	1985	1
Centro Cristiano	1985	2
Iglesia Evangélica Gentil de Cristo	1985	1
Iglesia Evangélica San Pablo	1985	1
Iglesia Evangélica Monte SINAI	1986	1
Iglesia Universal Cristiana	1986	1
Iglesia de Jesucristo en las Américas	1986	1
Iglesia Reestructurada del Espíritu, Pureza y Amor	1986	1
Iglesia Evangélica Internacional Soldados de la Cruz de Cristo	1986	1
Iglesia Cristiana Emmanuel	1987	1
Iglesia Cristiana Evangélica Pentecostés	1987	1
Iglesia Cristiana Genezareth en la República Mexicana	1987	1

Fuente: El Colef (1987).

Iglesias pentecostales

Un aspecto altamente característico de cada grupo religioso son los espacios donde se congregan sus fieles, por lo que las iglesias, templos y centros de culto constituyen escenarios que posibilitan llevar a cabo proyectos sociales, convivir con personas de su misma religión y en general construir un espacio sagrado para el encuentro con Dios en comunidad. La importancia de este espacio sagrado, el lugar donde se ubica y las características que lo distinguen, son claves para entender los proyectos de intervención que lleva a cabo cada grupo religioso, así que el análisis de la llamada *arquitectura religiosa* permite conocer los aspectos de cada grupo que posibilitan su mejor comprensión, en relación con el territorio donde se establecen y sus efectos en el espacio. En particular, el caso de las iglesias pentecostales es atractivo debido a su diversidad, dimensiones e impacto social, además de ser un grupo religioso que está en constante transformación.

Autores como Vidal Rojas (2011) se han dedicado a estudiar el movimiento pentecostal en Chile y sus aportes han estado dirigidos a develar y comprender elementos espaciales, formales, simbólicos, materiales y prediales que contribuyan a identificar las cualidades de la llamada *arquitectura religiosa*, distinguiendo rasgos específicos. En otro sentido, el sociólogo argentino Pablo Semán ha estudiado el surgimiento de las pequeñas iglesias pentecostales en zonas de la periferia de Buenos Aires (2010) o también autores como Setton y Algranti (2009) han analizado el sentido de pertenencia por parte de los creyentes al interior de los espacios religiosos pentecostales.

Aunque existen escasos estudios que abordan el tema de la arquitectura religiosa desde la óptica de las ciencias sociales, es posible identificar puntos de debate entre la importancia que le otorgan al templo ciertos grupos religiosos de otros. Ya que, como menciona Chiquete (2006:112): “Liturgias diferentes, generan a su vez, formas arquitectónicas y espacios diferentes”.

Experiencias de estudios sociológicos realizados en ciudades como Santiago de Chile, Buenos Aires, Sao Paulo, Lima, Guatemala, entre otras, muestran que los templos pentecostales son edificios en mutación permanente. Nunca son iguales a lo largo del tiempo: se alargan, ensanchan, se hacen más complejos, agregan nuevas dependencias, se derriban para dar lugar a uno nuevo y más grande (Vidal, 2011).

En México, el trabajo de Chiquete (2006) resulta clave para comprender el conjunto de componentes que describe como arquitectura religiosa pentecostal.

Este autor realiza un registro y análisis del estilo arquitectónico de los templos y centros de culto en el estado de Sinaloa, así como sus implicaciones en la práctica litúrgica pentecostal. Formas de los muros, volumetría, escenificación, simbolización del espacio de culto, entre otros elementos, son descritos por Chiquete en función de las comunidades religiosas analizadas.

Debido a su historia y patrón de urbanización, Tijuana es una ciudad con una gran proporción de viviendas en condiciones precarias o que están construidas sobre asentamientos irregulares. Predomina en esta ciudad un paisaje caótico hecho de pequeñas casas, muchas de ellas construidas con materiales de desecho, puertas de garaje, tarimas de madera, llantas recicladas, entre otros. Pero estas condiciones precarias no han sido impedimento para que diferentes denominaciones religiosas evangélicas desarrollen sus proyectos y construyan templos y centros de culto en laderas, cañones y arroyos, a partir de materiales con las mismas características que las viviendas de su entorno.

La mayor parte de las iglesias cristianas no católicas en Tijuana son afines a la tradición pentecostal. Sin embargo, éstas prefieren autodenominarse iglesias cristianas o iglesias cristianas evangélicas. Dentro de ellas podemos encontrar un sinnúmero de organizaciones de tamaños y presencia diferentes. Las de mayor tamaño y representatividad son la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, Asambleas de Dios y la Iglesia de Dios del Evangelio Cuadrangular, con larga presencia en Tijuana. A ellas se agregan otras iglesias de ese tipo llegadas de entidades como Chiapas o Guatemala. En contraste podemos observar también a un numeroso conjunto de iglesias pequeñas, la mayor parte de ellas sin registro como Asociación Religiosa (A. R.).

La Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús ha logrado posicionarse en la ciudad. Dispone de más de 50 templos, casi todos ellos de buen tamaño y construidos con materiales sólidos. La visión de esta iglesia es estar presente en los nuevos asentamientos de la ciudad, para ello dispone de misiones y células de hogar, antecedente primordial en la construcción de nuevos templos.

Asambleas de Dios es otra de las organizaciones religiosas que ha logrado gran visibilidad en la ciudad. El templo Bethel, ubicado en la Zona Norte, es su edificio más antiguo. Desde 1938 aparece como figura simbólica entre el “bien y el mal”. Rodeado de bares y cantinas, este espacio ha sobrevivido a lo largo de más de siete décadas y ha sido un lugar donde han tenido importancia los sucesos de conversión. Esta organización tiene templos en distintos lugares

de Tijuana, su estructura de gobierno y organización es bastante flexible, tan es así que permite la ordenación de pastoras. Esta organización es reconocida como la iglesia de mayor crecimiento y presencia a nivel mundial (Beltrán, 2005).

La Iglesia de Dios del Evangelio Cuadrangular es otra de las organizaciones más dinámicas. Surgida en Estados Unidos hace casi un siglo, mantiene una sólida presencia en esta región. En Tijuana y Playas de Rosarito sostiene cerca de 50 templos. Posee misiones que trabajan con familias de escasos recursos y realiza actividades de evangelización a niños a través del uso de payasos.

Otras iglesias pentecostales de gran antigüedad en Tijuana son la Iglesia del Evangelio Completo y la Iglesia de Dios de la Profecía, pero éstas han tenido relativamente poco crecimiento en la última década. Contrario a esta situación puede observarse una presencia cada vez más llamativa de iglesias, como la llamada Torre Fuerte. Esta iglesia fue traída a Tijuana por inmigrantes del estado de Chiapas.

Tijuana ha sido un terreno fecundo para el surgimiento de numerosas iglesias de corte pentecostal, buena parte de ellas de tamaño pequeño. En su mayoría, estas iglesias han surgido a partir de un cisma. Dentro de éstas se puede incluir a los pentecostalismos mágicos o marginales (Beltrán, 2005). Generalmente, éstos constituyen movimientos autónomos con una dinámica propia, son autónomos, no admiten ningún control o fiscalización de su actividad religiosa.

Una iglesia pentecostal puede surgir de la noche a la mañana. Tenemos el caso de la Iglesia Pentecostal El Hogar de la Experiencia, que apareció hace poco tiempo en una vieja casona de la colonia Independencia. Se trata de una casa de madera con patios de tierra y localizada en una avenida muy transitada. Las funciones que cumple este espacio son diversas, de día funciona como tienda de ropa de segunda, por la tarde se hace cenaduría y también cumple funciones como centro de culto y vivienda.

A su vez, pequeños locales o bodegas son arrendados también como centros de culto. Una o dos docenas de sillas, un pódium y un equipo de sonido son elementos necesarios para habilitar uno de estos espacios. Un caso singular es el de un recinto religioso ubicado en una zona hábitat, localizado en el cañón de los Alacranes, no tiene techo y cuenta apenas con unas paredes de madera para sostenerse. El nombre de este recinto es extraído de la Biblia en Mateo 18:20 donde se lee: “Porque donde están dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy en medio de ellos”.

Como señala Beltrán, “los pentecostalismos representan una forma de religiosidad cálida y afectiva en la que la experiencia personal con lo sagrado (sentir la presencia de Dios o la llenura del Espíritu Santo) predomina sobre la necesidad de aprender una doctrina sistemática” (2005:273). La preponderancia de la emoción sobre la razón es un factor decisivo en la vida de los pentecostales. De ahí que la vida al interior de estas comunidades está rodeada de risas, llantos y todo tipo de expresiones altamente emotivas.

Como ha sido comentado antes, las iglesias pentecostales constituyen un escenario dinámico y heterogéneo. Su mayor crecimiento tiene lugar en los espacios periféricos de las grandes ciudades. Un caso ilustrativo lo constituye el trabajo de Algranti y Setton (2010) sobre el surgimiento de pequeñas iglesias pentecostales en la periferia y barrios marginados de Buenos Aires. Esta situación no es exclusiva del caso argentino, sino que también es visible en ciudades mexicanas como Villahermosa, Tabasco, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, Ecatepec, Estado de México, Cuernavaca, Morelos, Acapulco, Guerrero, Monterrey, Nuevo León y Tijuana.

El templo, como lugar privilegiado de comunión con Dios y con el prójimo, tiene en la tradición evangélica dos expresiones externas específicas: corporal y material. Para el pentecostal, el templo original y más importante es el cuerpo del cristiano ya que éste es el lugar de encuentro entre el yo interior (conciencia, voluntad) y Dios. La santidad de su fe debe expresarse a través del cuerpo del pentecostal (mirada, gestos, lenguaje, comportamiento, etc.), ya que éste concibe que a través de todas las expresiones de su cuerpo debe dar testimonio de que es un templo de Dios (Vidal, 2011).

Por otro lado, el templo material es el territorio, lugar, elementos o edificio consagrados para la adoración a Dios. Para muchas de las comunidades evangélicas y pentecostales, el templo material podrá ser cualquier edificio, en cualquier lugar, que cumpla con la condición de acoger el principio de la manifestación del espíritu de Cristo en la vida de los creyentes.

Estos principios cristianos sugieren que cada vez que dos o más creyentes se congregan en el nombre de Jesús estando unánimes y juntos, en un lugar separado, apartado y santificado para ese fin, Dios puede permitir que la experiencia sobrenatural de su presencia a través del Espíritu Santo, se repita (Hollenweger, 1976:317-335). En consecuencia, el templo, como lugar del cul-

to donde la presencia de Dios puede realizarse, puede ser un edificio profano, común y corriente, que adquiere el carácter de sagrado para el creyente durante ese espacio de tiempo (Vidal, 2011).

Esta doble concepción acerca del templo es una de las razones por las que existen iglesias cristianas evangélicas que no le prestan mayor atención a la edificación del templo material, y otras que por el contrario buscan proyectar en el templo material la grandeza de su fe. Aspecto que, como veremos más adelante, resulta muy evidente en el caso de las llamadas iglesias neopentecostales.

Un aspecto a destacar acerca de las construcciones no católicas es la ausencia de imágenes y formas que pudieran asemejar a estas iglesias o espacios de culto con la Iglesia Católica. Autores como Chiquete han distinguido esto como una negación simbólica del catolicismo, al mencionar que “en el vocabulario arquitectónico, la ausencia de elementos puede implicar un mensaje, [...] en el caso de la arquitectura pentecostal, ha renunciado a la reproducción de cualquier símbolo material identificable con el catolicismo, [...] las formas rectangulares y simples del pentecostalismo, están en oposición a las formas dinámicas y ricamente elaboradas de los templos católicos” (2006:131).

Para este mismo autor, es frecuente que el espacio donde se celebra el culto en otras ocasiones sirva como sala de conferencias, cine, de ensayo de teatro o danza, de salón de fiesta, de garaje o albergue (Chiquete, 2006:131). Uno de los especialistas más importantes en la liturgia de Alemania afirma: “Una construcción eclesiástica es casa de Dios sólo en la medida en que es una casa de la comunidad” (Richter, 1993:103). Otro de los aspectos a resaltar acerca de las iglesias no católicas, principalmente evangélicas y pentecostales, es que las limitadas posibilidades financieras no les permiten construcciones técnica y arquitectónicamente más complejas. La ubicación urbana de la mayoría de los espacios de culto pentecostales está emparentada con esta condicionante económica, pues se localizan en barrios populares de donde preceden la mayoría de sus miembros (Chiquete, 2006:133).

Finalmente, en Tijuana se puede observar distintos elementos de los templos pentecostales: su riqueza da lugar a una amplia colección de estilos y formas, que hacen de esta ciudad un espacio muy singular y diverso desde su composición religiosa y sus manifestaciones.

Iglesias neopentecostales

Desde hace por lo menos dos décadas existe una discusión acerca de un tipo de iglesias que mantiene semejanzas, pero a la vez diferencias con las iglesias pentecostales; es decir, a las denominadas como iglesias neopentecostales. Este tipo de iglesias asume un carácter más secular, accesible y universal que las tradicionales iglesias pentecostales. Son menos rigoristas en el aspecto de sus feligreses, vestimenta, tipo de peinados, corte de cabello, uso de cosméticos, etcétera. Su estilo más contemporáneo y menos fundamentalista las ha hecho accesibles a un público amplio, especialmente de clase media. El influjo de modas teológicas y cúllicas de procedencia estadounidense es parte de su distinción. Una de sus esencias fundamentales es lo que se conoce como la teología de la prosperidad o la súper fe (Beltrán 2005:277). La teología de la prosperidad, también conocida como teología del éxito, es una tradición que se ha hecho atractiva entre jóvenes, profesionistas y amas de casa de clase media, pero ha comenzado a tener influencia en sectores populares como veremos más adelante. Apostar por la fe se ha convertido en un fenómeno de gran impacto. En términos generales, Ramiro Jaimes señala que, en el caso de Tijuana específicamente, “la combinación de las células, la alabanza profesionalizada, el liderazgo carismático y preparado, la apertura doctrinal y los mayores espacios de participación de los laicos en el trabajo eclesial son los factores internos que han resultado en el crecimiento de estas iglesias sobre sectores sociales nominales, principalmente católicos” (2007:309). En Tijuana existen varias iglesias de este tipo, quizá las más conocidas son Iglesia Evangélica San Pablo y Grupo Unidad Cristiana de México. De manera más reciente han surgido otras localizadas en zonas urbanas populares, como Fiesta Pentecostal y Cristocentro, también conocida como la Carpa de los Milagros.

La aparición de la Iglesia Evangélica San Pablo se remonta a inicios de los ochenta con la participación de dos destacados médicos dedicados a la oncología, Abel Mellado Prince y Ernesto Contreras. Estos personajes emergieron como exitosos médicos y abandonaron su profesión para dedicarse a la edificación de un proyecto religioso nuevo. Bajo la herencia de la Iglesia Metodista, ambos vieron ejercer nuevas prácticas y métodos litúrgicos. En la zona residencial de Playas de Tijuana se comenzó la construcción de un templo de estilo inglés con paredes hechas de cantera rosa. Pronto surgieron personas y familias

que ingresaron a este exclusivo círculo. Empresarios, profesionistas, políticos, lo mismo que jóvenes y amas de casa de clase media vieron en el templo un proyecto nuevo de vida. Escuelas privadas desde nivel preescolar hasta bachillerato fueron lideradas por la familia Mellado y Contreras, constituyeron un semillero para el ingreso de nuevos miembros hacia esta iglesia. A ellas se complementó la formación de grupos musicales de jóvenes, dotados de equipos sofisticados e instrumentos musicales modernos.

La idea del éxito rodeó a la Iglesia Evangélica San Pablo. Versiones cristianizadas de pensamiento positivo y de autosuperación, fundadas en una novedosa interpretación del texto sagrado constituyeron un ingrediente para la llegada de nuevos miembros. La analogía de dar para recibir se convirtió en un medio para recibir la bendición divina. Bajo expresiones como “Si doy más Dios me bendecirá más” (Beltrán, 2005:278), los dirigentes de esta iglesia encontraron un medio para manifestar la presencia viva del Espíritu Santo.

Los métodos innovadores desarrollados por la Iglesia Evangélica San Pablo, como el programa celular y el trabajo con jóvenes, le dieron gran visibilidad a nivel regional y nacional. El análisis de la Iglesia San Pablo permite comprender la dinámica de transformación denominacional de las iglesias en la ciudad, pues de ser una iglesia con denominación histórica terminó adoptando mecanismos y estrategias de convocatoria propias de las iglesias neopentecostales. Esta iglesia se ha involucrado particularmente en el “mercado religioso en línea”. Esto es posible verlo en su página de Internet (<http://sanpablo.org/>), misma que brinda algunas de las actividades pastorales. Sin duda, el concepto “iglesia en línea” permite que la comunidad se mantenga conectada a través de la transmisión de sermones en formato *podcast*, otorgando un plan de lectura y estudio a sus feligreses, proporciona en formato digital el calendario de actividades mensuales y además de que cuenta con una “barra social” que permite la conexión con sus adeptos más jóvenes.

Pronto el espacio de esta iglesia en Playas resultó insuficiente para recibir a más congregados. Fue así como se realizó una inversión de un gran terreno en la cima de un cerro, que daría albergue a un proyecto llamado El Monte. Este recinto tendría capacidad para recibir a cinco mil personas, lo que lo convertiría en el templo más grande de toda la ciudad.

Pasaron varios años para que este ambicioso proyecto avanzara. Gracias a la ayuda de diezmos, donativos y venta de productos se logró adelantar buena

parte de la construcción de este espacio. Las instalaciones están dotadas de un enorme auditorio, cuenta con un gran número de salas, comedores, cuneros y áreas para la atención de niños. Los espacios de jardines son formidables y cuenta con varios miradores para visualizar la ciudad. El Monte se encuentra en 70 por ciento de su terminación, pero problemas financieros e internos han detenido la conclusión de este proyecto.

Las diferencias por el uso de este espacio provocaron en 2010 un cisma al interior de esta iglesia y llevaron a la pérdida de pastores y muchos creyentes, quienes se fueron a una nueva iglesia de nombre Kairos, Comunidad Cristiana. El grupo Kairos no dispone de local propio por lo que celebra sesiones en un salón para eventos sociales en Playas.

Por otro lado, el Grupo de Unidad Cristiana de México es una de las iglesias neopentecostales más activas en Tijuana. Su fundador y líder espiritual es Fermín García, egresado del Tecnológico de Monterrey y exitoso profesionista que dejó su actividad empresarial para dedicarse a esta iglesia. El Grupo de Unidad Cristiana comenzó operando en la Arena Tijuana, un local originalmente dedicado a la lucha libre y al box que más tarde fue adquirido por esta organización. Por su gran versatilidad y dinamismo, esta organización religiosa ha establecido una escuela privada para niños y jóvenes, además de que utiliza espacios e instalaciones en hoteles de lujo para realizar eventos de toda índole. Con una labor muy estrecha con mujeres de la clase media, el grupo imparte cursos sobre cómo ser “una mujer segura” y acerca del “reto de ser mujer”, y realiza de manera periódica encuentros informales con ellas (los “cafecitos de los martes”). El ambiente acogedor que prevalece en el Grupo de Unidad Cristiana, el carisma del líder, el clima de prosperidad del que presumen sus congregantes y la constante actividad para atraer a nuevos miembros han hecho que esta iglesia supere ya la cifra de mil miembros.

Grupo Unidad Cristiana de México ha sido muy innovador en la combinación del trabajo con su feligresía, se dirige tanto a personas de clase media como de escasos recursos. Amas de casa, lo mismo que empleadas domésticas son parte de su membresía. El uso de redes sociales y de la música han sido grandes atractivos para jóvenes.

Ser profesionista o empresario ha sido sin duda un ingrediente importante para emerger como dirigente de una iglesia neopentecostal. Un caso interesan-

te lo constituye el proyecto impulsado por Enrique Liceaga, empresario del ramo de la construcción y con un doctorado en Estados Unidos. Este personaje dirige, junto con su esposa Mónica, un proyecto religioso singular llamado Cristo Centro. Una iglesia familiar, mejor conocida como la “Carpa de los Milagros”. Este espacio está ubicado en un predio de dos hectáreas sobre una avenida muy transitada y en una zona densamente poblada del este de la ciudad. Liceaga instaló una enorme carpa de color blanco con capacidad para mil personas. Junto a ella hay distintos locales, que funcionan como salones de clase, cuneros y una tienda de ropa tipo boutique. Todos los domingos a las 12 horas tiene lugar un servicio de culto con una duración de dos horas. A ritmo de un grupo musical y pantallas gigantes la gente canta, baila y realiza actos de alabanza y predicación. El punto central de este culto es la participación del pastor Liceaga, quien, con voz firme y clara, emprende alabanzas y repite un recetario de puntos clave para el éxito en la vida. Los concurrentes en su gran mayoría son familias de escasos recursos que vienen de distintas colonias del este de la ciudad. A un par de kilómetros de este lugar se ubica otro recinto muy parecido. Se trata de Fiesta Pentecostal, sus asistentes son también gente de escasos recursos. Dentro de una carpa gigantesca de color azul se percibe un avivamiento constante todos los jueves y domingos. En medio de grupos musicales de jóvenes la gente no para de cantar, saltar, aplaudir, gritar y reír.

MAPA 4. Análisis de tres iglesias neopentecostales en Tijuana



Fuente: Elaboración propia.

Iglesias protestantes históricas

Como se ha mencionado con anterioridad, la conceptualización de iglesias protestantes históricas son aquellas que provienen directamente del origen del siglo XVI con cinco expresiones principales: luteranos, fundados por Martín Lutero, los calvinistas que continúan las enseñanzas de Juan Calvino, bautistas provenientes de John Smyth, presbiterianas que tienen su origen doctrinal en el calvinismo y en la reforma protestante liderada por John Knox y los anglicanos fundados por Enrique VIII. Estas iglesias tuvieron un período de adaptación de Europa a Estados Unidos, y en el último tercio del siglo XIX hacen su aparición en México. Su llegada e inserción en la frontera norte fue clave para su difusión en otras regiones de México.

A inicios del siglo XX el movimiento más importante en México lo constituía la Iglesia Metodista, con una gran red de escuelas y colegios en el centro y noreste. Le seguían en importancia la Iglesia Presbiteriana, la Iglesia Episcopal, entre otras. El surgimiento de la Revolución Mexicana puso en jaque a estos movimientos. Además, con la implementación del Plan de Cincinati muchas de ellas cambiaron de espacio de trabajo. Los metodistas perdieron espacios, mientras que los presbiterianos disminuyeron su presencia en el norte y se hicieron más sólidos en el sureste del país.

El crecimiento de las iglesias protestantes históricas durante el período pos-revolucionario fue lento; en lugares como Baja California casi no existían. En Tijuana varias iglesias históricas tuvieron una aparición entre 1948 y 1970. La Iglesia Metodista de México tuvo su primer templo en Tijuana en 1955, para 1987 contaba con cinco templos (Hernández, 1996:127). Más tarde algunos de estos templos fueron asumidos por otras iglesias de tipo neopentecostal, como Nuevo Pacto e Iglesia Evangélica San Pablo.

Por su parte, la Iglesia Presbiteriana hizo su aparición en 1956 y más tarde le siguieron la Iglesia Nacional Presbiteriana (1970) e Iglesia Presbiteriana Independiente de México (1982). Por su parte, si bien la presencia de la Iglesia Presbiteriana a nivel de conversión y adeptos locales es poca, su representación se fortalece por los flujos migratorios del centro y sur del país, principalmente de Chiapas y Veracruz. Por tanto, este panorama está vinculado con la incorporación de población proveniente de ambos estados en el panorama de migración bajacaliforniana en la última década, muchos de los cuales migran llevando

la doctrina presbiteriana a su lugar de destino, estableciéndose en zonas de asentamientos recientes, como es el caso de la Iglesia Nacional Presbiteriana.

La presencia pionera de la Iglesia Bautista, integrada en su gran mayoría por inmigrantes de origen armenio, marcaría un paréntesis en este proceso. En 1931 fue establecida la primera Iglesia Bautista en Tijuana, su crecimiento a partir de las primeras cuatro décadas fue lento. Después de esta iglesia, surgió en 1965 la Iglesia Bautista Conservadora (Hernández, 1996:126). Hacia la década de 1980, el crecimiento de este tipo de iglesias tiene un despegue, la mayor parte de ellas se encuentran adheridas a la Convención Nacional Bautista de México.

Las iglesias bautistas poseen un amplio poder de autonomía interna y mantienen prácticas litúrgicas más flexibles que el resto de las iglesias protestantes históricas. Algunas de ellas han incorporado dentro de su mensaje herramientas propias de la psicología y el psicoanálisis. William M. Beltrán llama a esto “la psicologización del evangelio”. Este mensaje psicologizado “tiene como propósito el desarrollo de familias nucleares estables mediante un adecuado desarrollo de los roles dentro del hogar y de herramientas para que los creyentes alcance una buena salud emocional” (2005:262-263). Estos mecanismos se fortalecen a través de la conserjería pastoral. Quienes más han desarrollado este método son los Discípulos de Cristo, pero su presencia en Tijuana es poco importante.

Otra de las partes que han hecho más dinámicas a las iglesias bautistas es su cercanía al uso de prácticas pentecostales, utilización de ciertos instrumentos musicales, el uso de palmas, la práctica de la glosolalia, entre otras. Dichas prácticas han hecho que más mujeres y jóvenes participen en las actividades realizadas por estas congregaciones.

Finalmente, debemos comentar que existe un grupo de iglesias que no consiguen ser catalogadas como iglesias protestantes históricas y que tampoco forman parte del universo pentecostal. Nos referimos a las llamadas iglesias de santidad. Éstas comparten en general el cuerpo doctrinal de los protestantismos históricos, pero la marcada insistencia en algunos aspectos, tales como la infabilidad de las Escrituras, su lucha contra el evolucionismo, el combate severo a las desviaciones morales, entre otros, provoca un distanciamiento de dicha corriente. Surgidas en Estados Unidos durante la Guerra Fría, el sello de estas iglesias hace énfasis en la vida de rectitud y santidad, con todas las

abstinencias y renunciaciones que deben permanecer a lo largo de la vida (Beltrán 2005:265-266). Estas iglesias, también conocidas como fundamentalistas, llegaron a Tijuana con un impacto escaso y su crecimiento en las últimas dos décadas ha sido reducido.

PRESENCIA SOCIAL DE LAS IGLESIAS CRISTIANAS EVANGÉLICAS

En México, la persistente imagen de los protestantes como una religión marginal, con adeptos educados se ha ido transformando con el tiempo. Los primeros protestantes del país eran inmigrantes extranjeros, la mayoría empresarios, comerciantes y profesionistas. Más tarde, los mexicanos que se adhirieron a esta religión fueron reclutados entre trabajadores de los ferrocarriles, obreros textiles, mineros, educadores y empleados de oficina. Pero las clases medias y altas de las ciudades ya no son los únicos grupos sociales afectos a la disidencia religiosa. El *boom* protestante de los últimos 30 años ha roto con esa imagen, pero ha impuesto otras. Ahora se percibe al protestantismo de una manera casi opuesta a como se percibía en el pasado, siendo que ahora proyecta una imagen de pobreza: pobre es su doctrina y pobres son sus adeptos.³²

Las sociedades religiosas evangélicas se inclinan, en su gran mayoría, por los estratos sociales de menor ingreso. Esta percepción es muy generalizada, por lo que requiere algunas precisiones. El inventario de organizaciones protestantes realizado en Tijuana, Nogales, Ciudad Juárez, Nuevo Laredo y Matamoros indica, por un lado, que los centros de culto se localizan en colonias populares y zonas marginadas, y por otro, que los asistentes a esos lugares son personas de bajos ingresos (Hernández, 1996:114). La opción de trabajar con los pobres y marginados, sin embargo, no es extensiva a todas las denominaciones evangélicas. Por ejemplo, algunas iglesias pentecostales se enfocan en zonas de

³² En las descripciones de los movimientos disidentes, Willems (1980) aventura algunas hipótesis acerca de las posibles causas por las cuales ciertas denominaciones y grupos evangélicos se hayan difundido entre algunas clases sociales y otras no. Entre ellas destacó la idea de los pequeños grupos como refugio y comunidad de apoyo. Alrededor de esta tesis, se encuentra un presupuesto y un efecto causal implícitos. El presupuesto es que las clases menos favorecidas y los inmigrantes económicos hallan alivio a su situación de privación económica en las comunidades religiosas no católicas y que, por lo tanto, las religiones no católicas avanzan más entre las clases pobres y los inmigrantes recién llegados.

bajos ingresos y no mantienen ninguna presencia en las de más alto ingreso, mientras que otras enfocan su trabajo hacia sectores de clase media.

Para el llamado neopentecostalismo, el centro de acción evangelizadora no son los pobres y marginados, sino las clases medias y los estratos sociales de más altos ingresos. Como se ha mencionado anteriormente, este movimiento promueve y enfatiza la construcción de “iglesias poderosas” o “súper iglesias”, importantes por el número de adeptos y los recursos que manejan. Un caso interesante que se observa en los últimos años en Tijuana es el surgimiento de este tipo de iglesias, que trabajan con personas de escasos recursos económicos, como es el caso de la Iglesia Cristo Centro y el Grupo Unidad Cristina.

En el caso de las iglesias protestantes históricas se observa distintos patrones en torno a su inserción en los diferentes sectores sociales. La Iglesia Metodista suele tener generalmente comunidades con personas de niveles altos de escolaridad e ingresos medios. Presbiterianos y bautistas muestran una preferencia por personas de bajos ingresos y niveles de escolaridad básicos.

La idea de que las iglesias cristianas evangélicas en México se sostienen gracias a la ayuda financiera de organizaciones misioneras estadounidenses es una concepción anticuada que tuvo gran auge entre 1980 y 1990. Sin embargo los estudios sociográficos realizados por El Colegio de la Frontera Norte a finales de 1980, en varias ciudades fronterizas, demostraron que la inmensa mayoría de las congregaciones evangélicas se mantenían gracias a la ayuda directa de sus miembros. De la misma forma, el inventario de organizaciones no católicas realizado en 2002 por José Luis Molina en Mexicali vino a corroborar esa afirmación.

Como se sabe, existen iglesias que disponen de abundantes recursos económicos, mientras otras enfrentan dificultades para sufragar gastos tan sencillos como la renta del local, el transporte del pastor y cubrir el pago de servicios básicos como luz o agua. Entre las iglesias con más copiosos recursos destacan las de tipo neopentecostal, pues las contribuciones de sus miembros, así como las inversiones financieras o en forma de bienes raíces que realizan las colocan en una posición privilegiada.

La mayor parte de las iglesias cristianas evangélicas se financian con diezmos. La entrega de un sobre cerrado con una cantidad específica de dinero, que representa 10 por ciento de los ingresos o percepciones de cada miembro, es

la contribución más común que hacen los miembros de cada congregación para el sostenimiento de su iglesia. En algunas de estas iglesias la entrega es muy rigurosa, y las sanciones que se imponen para quienes no llegan a cumplir con esta obligación son severas. Nuevamente, en el caso de los neopentecostales, las contribuciones de sus miembros pueden ser mayores, pues se trata muchas veces de empresarios o bien de personas que cuentan con ingresos elevados. Además del diezmo, en algunas iglesias es frecuente que también soliciten un apoyo adicional para otros proyectos de la iglesia, tales como organización de eventos, apoyo a proyectos humanitarios o peticiones individuales.

El trabajo voluntario o sin remuneración también es una práctica frecuente en la mayoría de las iglesias evangélicas. Limpiar terrenos, ayudar a construir locales para el culto, reparar o acondicionar templos, realizar colectas, vender productos que generen ingresos extraordinarios para obras sociales o prestar algún otro servicio de manera gratuita son tareas que movilizan a decenas de creyentes.

Los miembros de algunas iglesias cristianas evangélicas dedican muchas horas a la evangelización o realización de trabajos comunitarios a lo largo de la semana, después de cumplir su jornada de trabajo. Algunos donan más tiempo a la iglesia los sábados o domingos, luego de asistir al culto semanal. Ciertas iglesias son muy estrictas en el tiempo que exigen a sus miembros, otras por el contrario procuran que éstos sigan asistiendo de manera frecuente a los servicios de culto los días domingos.

El trabajo voluntario que proporcionan los miembros de una iglesia para el crecimiento de una obra asistencial, limpieza y mejoras de un local, construcción de un recinto de culto y el tiempo dedicado a las tareas de evangelización constituyen un capital importante. Las estrategias para que estos proyectos logren crecer y consolidarse son diversas; a continuación se detallarán algunas de ellas.

Estrategias de crecimiento

Las formas de crecimiento de las iglesias evangélicas muestran cambios importantes en lo que respecta a su expansión en las ciudades fronterizas. Por ejemplo, en Tijuana los líderes de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús trazaron una ruta de trabajo que correspondía, o era similar, a la utilizada por los desarrolladores urbanos. El entendimiento de la lógica del crecimiento de la ciudad, especialmente de los asentamientos populares, derivó en una rápida

apertura de nuevas misiones. Familias de congregantes de esta iglesia fueron trasladadas a los nuevos asentamientos, favoreciendo con ello un trabajo de difusión que hacía más fácil el acercamiento entre vecinos. Como ya se comentó anteriormente, esta iglesia cuenta actualmente con más de 50 templos en la ciudad, a ello debemos agregar misiones y células de hogares, que constituyen un pivote importante para la edificación de nuevos templos.

A partir del fructífero movimiento de las Asambleas de Dios, han surgido diversas iglesias evangélicas en otras partes del mundo que han innovado y propuesto nuevas estrategias de crecimiento, como lo demuestra el caso de la Iglesia del Evangelio Completo de Yoido. Lo más interesante es que estos modelos implementados en un país asiático como Corea del Sur fueron adaptados más tarde a Estados Unidos y a diversos países de América Latina, incluido México.

La estrategia del crecimiento celular tuvo su origen a mediados de 1960 en Corea del Sur y fue desarrollada por el doctor Yonggi Cho. Su delicado estado de salud y el extenso número de horas que el doctor pasaba en el púlpito, lo obligaron a transferir parte de sus actividades de predicación y evangelización a los laicos. La idea era que las diaconisas y diáconos predicaran en sus propios hogares a los fieles de su vecindario, para dejar que Cho predicara en su iglesia únicamente el miércoles por la noche y el domingo por la mañana, y no durante toda la semana como lo había hecho hasta entonces. El modelo de grupos de hogares comenzó a ser muy popular en Corea, pero éste se fue perfeccionado y diversificándose con el tiempo hasta alcanzar un alto nivel de complejidad. Desde su implementación, el número de grupos de hogares no ha dejado de crecer. La efectividad de su diseño posibilita el crecimiento y en vista de que su principal función es atraer nuevos conversos, lo habitual es que tarde o temprano aumenten su tamaño y continúen su crecimiento hasta que los grupos se dividan en dos al superar un límite de integrantes, por lo que es natural que se multipliquen constantemente y se funden nuevos grupos. De ahí que sean mejor conocidos como “grupos de células” o “células de vecindario”.

Vistas en su conjunto, las células y fraternidades son redes que cumplen tres funciones cruciales para la Iglesia del Evangelio Completo de Yoido: dotan de un sentido de comunidad a los miembros de la iglesia, cargan con el peso del esfuerzo evangelizador y sirven como redes de financiamiento. Sin embargo, no debemos perder de vista que uno de los éxitos más destacables de esta

iglesia es la práctica de visitar hogares y establecer “relaciones afectuosas” con los potenciales conversos. En estas visitas, los líderes laicos tratan de reclutar nuevos conversos. No se trata de su único objetivo, ya que también consuelan a los abatidos, animan a los que tienen problemas y brindan amistad a los solitarios; la clave de todo ello es lograr la confianza de los futuros conversos. Una vez obtenida la confianza, la conversión es cuestión de tiempo y perseverancia.

En el caso de Asambleas de Dios en Tijuana podemos observar también un uso constante del método de crecimiento celular. Éste consiste en la creación de células de hogares, con cuatro a seis miembros cada una. La mayoría de los miembros de una célula dedican por lo menos un día de la semana a visitar los hogares del respectivo vecindario. Es común que a estos cultos hogareños asistan amigos y vecinos que resultan potenciales conversos. Una vez constituidas cuatro células pasan a depender de un pastor, quien a su vez depende de otra persona de mayor rango. El trabajo realizado en los hogares suele ser muy efectivo para conseguir adeptos y además es una forma de controlar la vida de los miembros, sobre todo de aquellos que intentan alejarse de la congregación.

El método celular es practicado también con efectividad por las iglesias neopentecostales de Tijuana. Organizaciones como Grupo Unidad Cristiana de México ha logrado crecer más rápidamente gracias a la estrategia del crecimiento celular. Ésta incluye la formación de células en hogares y oficinas; los jóvenes y amas de casa desarrollan una labor fundamental para el reclutamiento de nuevos miembros. Por su parte, los espacios donde se reúnen los jóvenes tienen un ambiente muy acogedor, mientras que cada vez son más los espacios públicos, como cafés y restaurantes, donde se llevan a cabo reuniones organizadas por esta iglesia para tratar temas de interés para mujeres, hombres de negocios y profesionistas.

Finalmente, queda el trabajo realizado por pequeñas iglesias de tipo pentecostal, cuyo reclutamiento de nuevos miembros se hace lentamente, a través de los miembros de una familia, visitas frecuentes a hogares y el apoyo brindado en asuntos de emergencia o enfermedad.

Actividades de vinculación social

En todas las ciudades fronterizas son comunes el hacinamiento y los cinturones de miseria, así como la falta de equipamiento urbano en algunas de ellas. Los anteriores son factores que generan grandes rezagos para la población.

La oportunidad que algunas iglesias cristianas evangélicas tienen para intervenir y atender algunas de estas dificultades resulta sorprendente. Existen iglesias y organizaciones misioneras que se encargan de la construcción de casas para familias de escasos recursos, manejan dispensarios y clínicas con servicios a bajo costo o gratuitos, asumen labores de enseñanza o funcionan como gestores ante el gobierno local para la provisión de algún servicio público. Así mismo, existen otras que se dedican de manera habitual a repartir despensas, ropa y comida entre familias pobres, indigentes y niños de la calle. Una gran parte de estas actividades se realiza gracias al apoyo de alguna sociedad misionera de Estados Unidos. Sin embargo, es importante comentar que se trata de una ayuda esporádica, ya que los proveedores o donantes no siempre tienen la oportunidad de ofrecerla. Además, en algunos casos dichas donaciones, especialmente de ropa y alimentos, quedan retenidas en las aduanas fronterizas al no contar con los permisos requeridos para su ingreso a México.

Bowen recuerda la frase *“bread and dollars”*, acuñada por un autor estadounidense para referirse a los alimentos, ropa y otros beneficios materiales que usan los evangélicos para atraer a nuevos conversos (Bowen, 1996). Este sociólogo no niega que los nuevos evangélicos se benefician materialmente de su conversión, pero afirma que es un error creer que esos bienes materiales sean lo que los conversos buscan y encuentran en las iglesias evangélicas. Para Bowen, también buscan bienes de salvación y las comunidades religiosas ofrecen precisamente eso.

A pesar de lo anterior, vale la pena señalar que existe una corriente de iglesias evangélicas que no recurren al uso de prácticas asistencialistas o de socorros mutuos, incluso ven con escepticismo y desapruebo la utilización de este tipo de prácticas, a las que consideran de origen anglosajón.

Una de las prácticas recurrentes en gran parte de las congregaciones evangélicas es la entrega de ofrendas. Se trata de colectas llevadas a cabo para apoyar a algún miembro de una congregación que pasa por una dificultad económica o que requiere hacer un gasto extraordinario, debido a una intervención quirúrgica, un accidente o defunción de algún familiar. Se trata de un apoyo que se otorga de manera recíproca entre todos los miembros de una congregación.

Otro aspecto a resaltar es la diversificación de actividades realizadas por las iglesias evangélicas, la cual nos ofrece grandes contrastes, como puede ser observado en varias ciudades fronterizas.

En Tijuana existen múltiples ejemplos del trabajo asistencial, especialmente en colonias marginadas y asentamientos irregulares. Valle Verde es una de las colonias donde se ha vuelto común la imagen del reparto de despensas y ropa usada, provistas la mayor parte por “hermanos evangélicos” del sur de California.

La Iglesia Cristiana Armadura de Cristo puede servirnos como punto de referencia. Elwin Rodríguez es el fundador de esta iglesia, establecida hace casi dos décadas en Valle Verde, una colonia marginal poblada principalmente por inmigrantes del sur de México. Este pastor de origen puertorriqueño se dedica a obsequiar una vez por semana ropa usada y despensas a la gente necesitada, aunque reconoce que no siempre recibe con la misma periodicidad estos donativos. También reconoce que son pocas las personas que después de recibir ayuda asisten de manera regular al templo. A pesar de ello, cada vez son más las personas que lo visitan ya sea para conseguir apoyo o resolver problemas de la más diversa índole, como los relacionados con el abuso del alcohol o la adicción a las drogas, o también quienes le piden ayuda para enfrentar la violencia intrafamiliar.

En Tijuana, ha crecido el número de congregaciones religiosas no católicas que atienden específicamente tópicos sobre la mujer y la familia. Estas congregaciones consideran en su agenda de trabajo temas como violencia, crecimiento personal, valores humanos y educación de los hijos. Con esto se busca trascender a las viejas congregaciones femeninas de los círculos religiosos tradicionales, para estar más acorde con la realidad actual.

Estrategias de difusión

En Tijuana es posible identificar la proliferación de propaganda de los grupos religiosos no católicos, la cual se realiza por medio del uso de una gran diversidad de medios. Los postes de luz, bardas y hasta piedras pueden ser utilizadas para difundir el credo de estos grupos, como es el caso de los evangélicos. Por ejemplo, en el cerro Colorado, el más alto de Tijuana, se encuentra pintado un enorme anuncio que señala “Jesucristo es el señor”, el cual puede ser apreciado desde cualquier sitio de la ciudad.

De tal manera que la difusión de programas de radio y televisivos, las concentraciones en estadios y la plaza de toros, la colocación de anuncios en los postes de luz, la propaganda en las unidades del transporte público, la prédica en calles y avenidas

transitadas, así como la visita casa por casa, constituyen estrategias de las organizaciones evangélicas para dar a conocer su oferta religiosa entre la población.

Uno de los factores de mayor importancia para que las iglesias pentecostales tuvieran éxito hace algunos años en Tijuana, fueron las prácticas de curación realizadas por pastores que decían poseer un don divino para sanar a los enfermos. Esas mismas prácticas fueron llevadas a distintas colonias y zonas marginadas de la ciudad, donde se utilizaron en campañas propagandísticas para convocar a la población a realizar una “cruzada de sanación” dirigida a los enfermos para remediar sus males. Fue así como algunos sanadores, que supuestamente realizaban grandes milagros, llegaron a ser muy conocidos.

Instalaciones deportivas, como estadios y campos de fútbol, se convirtieron en el espacio de recepción de cientos de personas que se congregaban para ser testigos directos de un acto de fe que hacía caminar a los parálíticos, devolvía la vista a los ciegos y curaba los padecimientos más difíciles, como el cáncer o el Sida. Al frente de estos eventos, aparecían los predicadores y pastores invocando a todos los asistentes a una oración por los enfermos y practicando lo que se conoce en el ámbito pentecostal como “curación por imposición de manos”. Todo lo sucedido en esos lugares resultaba muy emotivo e inspiraba esperanzas en las personas que padecían una enfermedad o que sufrían un dolor y no habían encontrado remedio.

En ciudades de Baja California como Tijuana, la idea de alcanzar a más personas para que se convirtieran a la fe evangélica encontró en las cruzadas de sanación un camino importante. Algunas iglesias dedicaron parte de sus esfuerzos a emprender de manera apremiante esta tarea. Lugares improvisados, como carpas de circo o locales bien establecidos, sirvieron como espacios para dar albergue a grupos de invitados que buscaban una ayuda diferente a la proporcionada por la medicina moderna, recurriendo a nuevos métodos para remediar sus dolencias.

Utilizando nombres como “la carpa de los milagros” o “la iglesia donde suceden milagros”, en distintas zonas de Tijuana fueron creciendo congregaciones pentecostales dedicadas de manera exclusiva a orar por los enfermos y a realizar actividades de sanación. A ellas se sumaron otras iglesias procedentes de sitios lejanos, como la Iglesia Universal del Reino de Dios, misma que extendió su representación a las ciudades de Tijuana y San Diego.

La Iglesia Universal del Reino de Dios, de origen brasileño, acondicionó las instalaciones de un céntrico cine para hacer más visible su presencia en la ciudad de Tijuana. A las afueras de este recinto se reparte a los peatones y automovilistas

“rosas bendecidas” y otros amuletos para protegerse de las enfermedades, las envidias y la mala suerte. Sus congregantes son, en su gran mayoría, amas de casa, taxistas, obreras de las maquiladoras y gente de la tercera edad. Pero esta iglesia es más conocida por su programa televisivo *Pare de sufrir*, el cual se transmite en la región Tijuana-San Diego por la cadena Telemundo. Los predicadores de esta iglesia afirman que con su labor han conseguido salvar muchas vidas y han expulsado de muchos hogares lo negativo y maligno que prevalecía en ellos. Al igual que en otros lugares de América Latina, la Iglesia Universal del Reino de Dios ha sido acusada de enriquecerse de los donativos entregados por sus fervientes feligreses y existe un amplio sector de las iglesias evangélicas que se han desvinculado de esta organización (Mariano, 2005; Beltrán, 2005).

Desde hace poco más de una década existe un claro descenso en las cruza-das de sanidad y curación divina en Tijuana. Pero, en cambio, existen muchas congregaciones pentecostales donde se ofrece milagros y prácticas de sanación ante cualquier enfermedad. Esta esperanza mágica de solucionar dificultades y creer que no hay nada imposible ronda la vida de estas congregaciones. Esta tradición encantada, heredada del catolicismo popular, sitúa a sus congregan-tes dentro de un cálido ambiente espiritual, brindándoles identidad y sentido de comunidad (Beltrán, 2005:289).

El horizonte de actividades y métodos de difusión que las iglesias cristia-nas evangélicas realizan es muy amplio. Métodos nuevos de evangelización, lo mismo que viejos, son puestos en práctica en la búsqueda de nuevos adeptos. La diversidad social de Tijuana permite que las afinidades electivas entre oferta y demanda de opciones religiosas sean múltiples y cambiantes, por lo que sus estrategias de difusión se siguen transformando, ampliándose a otros ámbitos de gran impacto social, como es el caso de la importante presencia que ha adquirido la música religiosa y también el tratamiento de problemas de salud como el alcoholismo y la drogadicción. Tanto la música como el tratamiento de adicciones son cuestiones que han transformado las estrategias de intervención y difusión dentro de las iglesias cristianas evangélicas, tales como las pentecos-tales y neopentecostales. Aunque son fenómenos que han tenido un impacto en todos los sectores de edad, los cambios más importantes se han dado en el contacto con jóvenes, por lo cual en los siguientes apartados se abordará estos temas y su relación con Tijuana.

LOS JÓVENES Y LA RENOVACIÓN MUSICAL EN LAS IGLESIAS CRISTIANAS

Los detalles de las dinámicas juveniles tijuanaenses están delineados por la vida e interacción constante y contrastante con “el otro lado”. No puede hablarse de un estilo homogéneo de apropiación de la realidad ni de un patrón de proyección de vida que para estos jóvenes no esté, aunque sea mínimamente, trastocado por la diferencia con el vecino al norte y la búsqueda de referentes identitarios distintivos (Campos, 2012:152). Hoy en día, muchos de los jóvenes tijuanaenses han sido atraídos hacia las iglesias pentecostales y neopentecostales porque en ellas se ha producido una renovación de la música litúrgica, misma que se ha convertido en un elemento dinámico y llamativo para que los grupos de jóvenes ya no consideren algo tedioso y aburrido asistir a estos centros cristianos. En ellos se canta, baila e inclusive se aprende la ejecución de instrumentos musicales. Los ritmos que se puede escuchar y bailar en estos centros cristianos cubren un amplio espectro de géneros musicales, pasando por el pop, el rock hasta el ska y el reguetón. Si bien la estrategia de evangelizar a través de la música no es algo nuevo,³³ lo cierto es que este proceso emergente de acoplamiento de las prácticas religiosas pentecostales con las expresiones musicales de moda, es un fenómeno que está favoreciendo un crecimiento de las congregaciones cristianas evangélicas, y dicho proceso está impactando de forma significativa a los jóvenes, cualquiera que sea su condición social.

Con respecto a la importancia de la música al interior de las iglesias pentecostales, el antropólogo Carlos Garma (2000) menciona cómo ella constituye una vía para llegar a la posesión del Espíritu Santo y su uso permite alcanzar estados muy emotivos, donde la disociación corporal es más factible y está íntimamente relacionada con la experiencia divina. Aunado al objetivo de “agradar a Dios” a través de la alabanza musical, Márcia Leitão destaca cómo en la música religiosa se “contemplan temas como la derrota del mal, la victoria del converso, las transformaciones en la vida del creyente, favoreciendo la actuación entre

³³ La inclusión de la música al interior de las iglesias pentecostales se encuentra justificada en el Salmo 150 de la Biblia donde se lee lo siguiente: “1 Alabad al Señor en su santuario: Alabadle en la extensión de su fortaleza. 2 Alabadle por sus proezas: Alabadle conforme a la muchedumbre de su grandeza. 3 Alabadle a son de bocinas: Alabadle con salterio y arpa. 4 Alabadle con adufe y flauta: Alabadle con cuerdas y órganos. 5 Alabadle con címbalos resonantes: Alabadle con címbalos de júbilo. 6 Todo lo que respira, alabe a Jehová. Aleluya.” Para saber más acerca de la música en las primeras iglesias pentecostales ver Booker (1998) y Cox (1993).

los diversos segmentos de fieles” (2008:139). En resumen, gracias a la música religiosa los creyentes tienen la posibilidad de experimentar en la vida diaria lo divino. Lo que representa una vía accesible y atractiva para llevar el mensaje de evangelización a sectores populares y juveniles.

En América Latina, la renovación de la música litúrgica ha recibido un gran impulso por parte de la población juvenil de la feligresía en las iglesias pentecostales. El rol del ejecutante y consumidor de música toman fuerza y se conjugan, porque los jóvenes pueden verse como creadores y como público al mismo tiempo (Ravagli, 2010:172). Además de esto, la iniciativa de algunos pastores en dedicar esfuerzos para la formación musical de jóvenes al interior de las iglesias, ya sea a través de escuelas de música o invitándolos a formar parte de la agrupación musical, ha despertado el interés no sólo de jóvenes y niños, sino también en personas de todas las edades.

En Tijuana y otras ciudades fronterizas, la escasez de espacios públicos es un hecho, y ante esta ausencia algunas iglesias cristianas evangélicas se convierten en sitios de refugio para muchos jóvenes, algunos de los cuales pueden llegar a desarrollar ahí sus habilidades musicales. A pesar de esta apertura de espacios y actividades musicales, los jóvenes no siempre adquieren un compromiso que los haga permanecer por un largo plazo en este tipo de comunidades religiosas, por lo que la estrategia de evangelización no siempre logra ser efectiva. Aunque, en otros casos, como menciona Garma (2000), las congregaciones también son espacios donde los talentos y la creatividad de nuevos conversos pueden ser encauzada para propósitos divinos.

Además de encontrar en la iglesia una vía para canalizar su talento musical, el factor de socialización entre jóvenes es otro de los componentes que incentivan su presencia en ella, ya sea participando en sus actividades, asistiendo a reuniones de jóvenes o bien desarrollándose musicalmente junto a sus demás compañeros. Cualquiera que sea el caso, la relación que estos jóvenes establecen con los demás se vuelve un vínculo más estrecho y determinado gracias a las afinidades que comparten, que, en este caso, serían las creencias y el gusto por la música. De esta manera fortalecen su sentido de unidad y pertenencia al grupo.

De manera temprana, los fundadores del centro cristiano Vino Nuevo de Ciudad Juárez, Víctor y Gloria Richards, pusieron énfasis en la formación musical de los jóvenes al interior de la iglesia. La cercanía de Víctor Richards

con figuras como Marcos Witt, ícono de la música cristiana, trazó un camino para Vino Nuevo que llevó a descubrir dos talentos musicales de gran proyección internacional: Jesús Adrián Romero y Marcela Gándara. Muy pronto, el éxito logrado por Vino Nuevo llevó a otros pastores de iglesias pentecostales del norte del país a fomentar la formación musical de jóvenes en sus iglesias.

En Tijuana, la Iglesia Evangélica San Pablo retoma la experiencia de la Iglesia Vino Nuevo al dedicar gran parte de su trabajo a sectores juveniles, impulsando la formación de grupos musicales, descubriendo y apoyando talentos y, en general, haciendo de la música un factor de atracción para jóvenes de clase media.

En Buenos Aires Norte, una colonia ubicada al oriente de Tijuana se localiza la Iglesia Ministerios Llamada Final, un edificio de dos niveles con estancia infantil, cocina y una escuela de música. Al interior del templo se cuenta con un foro para 400 personas, modernos sistemas de video e iluminación, así como un equipado escenario para grupos musicales. La alabanza y adoración resultan un punto fundamental en esta iglesia. Los servicios religiosos dominicales dan comienzo a las 11 horas y concluyen a las 14 horas; 60 por ciento de ese tiempo se dedica a la alabanza.

En estos encuentros, la recepción del producto musical es clave. El grupo de alabanza musical está compuesto por nueve miembros, todos ellos formados musicalmente dentro de la iglesia. El más pequeño de sus integrantes tiene 12 años y toca la batería. El contraste de edades entre los músicos resulta notable, pues comparten experiencias y destrezas musicales niños y adolescentes con personas mayores. El género musical más interpretado es algo similar al ritmo del ska. La música mueve a los congregantes de esta iglesia que no paran de bailar, cantar y aplaudir. Las alegrías, tristezas, euforias, ganas de reposo o de actividad, hacen eco en los asistentes cualquiera que sea su condición de género y edad. De ahí que en su sitio de Internet se describan como una “iglesia de gente contenta” (Sitio web, Iglesia Ministerios Llamada Final).

Otra de las iglesias que se distingue por la efusividad musical de sus servicios religiosos es Fiesta Pentecostal. Fue fundada en 2004 y se encuentra en la colonia Granjas Familiares, en la parte este de Tijuana. Se trata de un local improvisado montado sobre una carpa con capacidad para más de 500 personas. Miguel Vital es el joven pastor y dirigente de esta iglesia y ha puesto especial

énfasis en la atención a jóvenes. Se realizan paseos, campamentos y encuentros donde confluyen integrantes de diferentes iglesias, así como grupos musicales y juveniles. Al igual que en otras congregaciones cristianas, la alabanza musical juega un papel primordial en el servicio religioso, provocando reacciones de júbilo entre sus asistentes, quienes bailan animados a la voz del pastor que los alienta y pregunta: “¿quieren más?” al tiempo que va subiendo el volumen de la música y el grado de excitación alcanza un momento cumbre, en el que se fusiona la labor de animación emprendida por predicadores y jóvenes con las coreografías, panderos y aplausos de los asistentes que brincan y levantan las manos hacia arriba en señal de adoración.

La música de las iglesias cristianas evangélicas ha tenido tal impacto, que en la actualidad el mercado religioso ha venido a tomar un papel importante en la difusión de la fe cristiana, no sólo en México sino en toda América Latina. Como menciona Garma (2000), los creyentes cristianos evangélicos, en lugar de comprar imágenes de santos, veladoras, rosarios y escapularios como lo hacen los católicos, más bien adquieren Biblias y discos compactos de música religiosa. El avance de la música religiosa es tal, que la industria discográfica creó un premio Grammy al mejor álbum cristiano y los discos religiosos ya no distan mucho de los discos de música secular por su parecido en portadas y contenido. La música religiosa está inserta en el mercado musical a través de promoción, distribución, ventas masivas y giras artísticas, lo cual forma parte de un negocio en constante crecimiento.³⁴

Ante esta evidente transformación, Garma (2000) ha señalado que escuchar los discos de música cristiana muestra una recepción amplia de todo tipo de estilos musicales, ya que a lo largo del tiempo músicos y cantantes no sólo han continuado con la tradición del género *gospel*, sino que han integrado a su repertorio desde baladas románticas, salsa, merengue, música ranchera, hasta rock, ska, reggae, hip hop, regetón y otros.

El rock ha sido uno de los géneros musicales más polémicos al interior de las iglesias pentecostales, ya que en el imaginario de las clases medias se considera a este género y el pentecostalismo como éticas opuestas e incompatibles (Semán, 2006). En el caso de la frontera norte de México, esta situación

³⁴ Según los cálculos difundidos en 2005 por la editora de estudios de mercado Packaged Facts se tenía proyectado que en 2010, tan solo en Estados Unidos las ventas de productos religiosos alcanzarían los 9 500 millones de dólares (Sierra, 2008:196).

no parece ofrecer los mismos resultados. Por ejemplo, en Ciudad Juárez hubo una experiencia pionera en los años setenta en este género musical con Sergio Orlando Moreno Guarnero, quien fundó el grupo de rock La tierra prometida con el objetivo de liberar a los jóvenes de las drogas a través del evangelio. Sergio Orlando Moreno, siendo hijo de un pastor evangélico provocó una transformación en su iglesia, que al inicio se encontró con el rechazo de las iglesias evangélicas de esa ciudad.³⁵

En el caso de Tijuana, uno de los grupos cristianos destacados es Los hijos del santo, músicos jóvenes que a través de sus canciones reflejan esta nueva vía de evangelización y alabanza fuera de las iglesias y en espacios públicos. Los hijos del santo han adquirido reciente popularidad y comienzan a ser parte de la cartelera regular de espectáculos locales y festivales artísticos en Tijuana, donde los jóvenes disfrutan de su música, bailan y cantan, al ritmo de reggae y ska.

La música religiosa como una alternativa a jóvenes de vida violenta

En las ciudades fronterizas del norte de México, el problema de la adicción a las drogas entre jóvenes ha crecido de manera exponencial. Esto ha llevado al incremento en la deserción escolar, de jóvenes quienes abandonan sus hogares y se ven expuestos a situaciones que ponen en peligro su vida. Las estadísticas disponibles arrojan que el problema de adicciones, tanto en Tijuana como en Ciudad Juárez, se torna cada vez más preocupante y son escasos los programas sociales promovidos por el gobierno para enfrentar esta problemática. Frente a este vacío, diversas iglesias cristianas evangélicas han asumido esta labor de atender a jóvenes insertos en una vida violenta. En México, las acciones pioneras en esta materia tuvieron lugar hace más de dos décadas con organizaciones como Vino Nuevo en Ciudad Juárez, Cristoadictos en Monterrey y Alcance Victoria, una organización misionera internacional con presencia en varias ciudades de México y otros países de América Latina.

En ciudades como Tijuana, el trabajo realizado por estas organizaciones cristianas se ha fortalecido, no sólo por su número sino también por las estrategias que acompañan este trabajo, en las colonias con altos niveles de jóvenes con

³⁵ A pesar de esta experiencia, cabe destacar que el rock no ha sido el género musical dominante en la música cristiana, ya que las iglesias han optado por ritmos que son más escuchados por los jóvenes según el momento, y esto implica una diversa gama tanto de géneros como intérpretes.

problemas de adicción. Un punto focal de esta labor se realiza en la parte este de la ciudad, donde organizaciones como Cruising for Jesus y la Iglesia Armadura de Dios, ambas lideradas por pastores con pasado de vida violenta, llevan a cabo diferentes actividades recreativas, deportivas y musicales, así como la impartición de talleres de oficios diversos, a fin de brindar a los jóvenes alternativas que les ofrezcan un cambio de vida radical y que tengan la posibilidad de integrarse en otras dinámicas, alejadas de las adicciones y la vida violenta. Cruising for Jesus (o “tirando el rol con Jesús” como su pastor lo traduce) es una iglesia que por medio de encuentros recreativos y musicales llamados *Car Shows*, en los cuales se realiza exhibiciones de automóviles clásicos restaurados, han encontrado una vía de aproximación no sólo hacia jóvenes, sino a diferentes sectores de edad. Esta actividad es un punto de partida en el cual, a través de la afinidad por los automóviles y la música, representa un primer acercamiento para llevar su mensaje de evangelización.

En esa misma zona de la ciudad se encuentra Armadura de Dios, una iglesia que busca, a través de la impartición de oficios, deporte y música, atraer a más niños y jóvenes con el fin de alejarlos de modos de vida perjudiciales. Para lograr lo anterior, ofrecen asesoría a personas con problemas relacionados con adicciones, disponen de un pequeño gimnasio para practicar box e incentivan el talento de jóvenes interesados en la música.

A su vez, en el otro extremo de la ciudad, la Iglesia San Pablo realiza diferentes acciones a través de la música para ofrecer alternativas de vida a jóvenes con problemas de adicción o insertos en vida violenta. Además de las agrupaciones juveniles, la escuela de música o el grupo de alabanza, esta iglesia promueve la interacción con jóvenes líderes, quienes mantienen charlas y realizan visitas a escuelas o diferentes espacios para transmitir el mensaje de evangelización en un lenguaje más coloquial y accesible, y, en la medida de lo posible, encauzar los talentos juveniles a las diferentes oportunidades de formación que hay en la iglesia. De nueva cuenta, el elemento musical es usado como una vía efectiva de evangelización para llegar a los jóvenes.

Como se ha visto en este último apartado, las acciones de las iglesias cristianas evangélicas en Tijuana se han transformado debido a la presencia del elemento musical en sus servicios, y del mismo modo, ha logrado un mayor acercamiento con jóvenes, a quienes se les ofrece formarse musicalmente, brindarles apoyo para lograr sus objetivos y hacerlos parte de la iglesia como una figura importante.

Además de esto, la música ha sido utilizada como una estrategia efectiva para integrar a jóvenes que viven en entornos difíciles o que han estado insertos en formas de vida violenta. Este hecho deja ver el alto grado de impacto que han logrado obtener las nuevas acciones de intervención emprendidas por las iglesias cristianas evangélicas, las cuales, además de contribuir a la formación de jóvenes, amplían su campo de acción a problemáticas sociales diversas como violencia intrafamiliar, entrega de víveres y realizan trabajo en temas de salud, como el tratamiento de adicciones. Particularmente, en este último campo de acción relativo a las adicciones, las iglesias cristianas evangélicas han logrado ganar terreno frente a las acciones emprendidas por otras religiones, se detallará más al respecto en el siguiente apartado.

CENTROS DE REHABILITACIÓN EVANGÉLICOS

Tijuana y Ciudad Juárez son las localidades urbanas más pobladas de la frontera norte de México y están consideradas dentro de las 10 ciudades más importantes del país. Ambas comparten problemáticas sociales comunes y entre ellas se encuentra particularmente el alto consumo de drogas entre su población, según muestran datos recientes de la Encuesta Nacional de Adicciones (Secretaría de Salud, 2008).

Frente a los desafíos que implica este fenómeno, el caso de Tijuana toma particular importancia debido al número de centros de rehabilitación instalados en la ciudad. El registro de centros proporcionado por el Ayuntamiento de Tijuana muestra que en Baja California existen 193 centros de rehabilitación (Dirección Municipal Contra las Adicciones, 2012), cerca de la mitad de ellos se localizan en Tijuana. El estudio de estos centros arroja datos relevantes relacionados con los enfoques terapéuticos utilizados,³⁶ sus formas de sostenimiento, localización geográfica, así como la significativa intervención de organizaciones religiosas cristianas evangélicas involucradas en esta tarea.

El consumo de drogas en la región norte de México ha sido un problema estrechamente relacionado con el trasiego de sustancias ilícitas hacia Estados Unidos. Esta situación comenzó a agravarse en la década de 1970 (Astorga, 2003).

³⁶ Autoras como Castrillón (2008) distinguen estos enfoques terapéuticos al dividirlos en lo que ella llama “Teo-terapias” y “Laico-terapias”.

Los municipios fronterizos más afectados por estas problemáticas han sido Tijuana, Nogales, Ciudad Juárez y Reynosa. Los resultados de las últimas tres encuestas realizadas por la Secretaría de Salud contribuyeron a tornar más visible la magnitud del fenómeno en la región norte del país. A partir del año 2000, los contrastes para esta región fueron más pronunciados.³⁷

Las diferencias entre municipios fronterizos y no fronterizos muestran también importantes contrastes. Para finales de la década de 1990, Tijuana y Ciudad Juárez presentaban porcentajes de consumo de drogas superiores a las ciudades más grandes del país como Guadalajara y el Distrito Federal (Secretaría de Salud, 1999:38). De la misma manera, el crecimiento poblacional de Tijuana debido al fenómeno de la migración, generó una expansión hacia el este de la ciudad. Los retos en materia social, educativa y de vivienda se incrementaron. Otro de los desafíos en Tijuana fueron los problemas que suscitó el fenómeno del narcotráfico, ya que en tan sólo unos años la ciudad pasó de ser el asiento del cártel de los Arellano Félix y punto crucial del trasiego de drogas a Estados Unidos, a un consumidor local importante de drogas como mariguana, cocaína y cristal.

En Tijuana, el acceso a drogas como mariguana, heroína, cocaína y LSD fue un espacio abierto para clientes provenientes de Estados Unidos y una pequeña pero creciente cantidad de compradores locales. La llamada Zona Norte se convirtió en el espacio por excelencia para la obtención de ese tipo de drogas; también lo fueron las farmacias que despachaban medicamentos sicotrópicos sin prescripción médica. La Zona Norte se volvió un punto estratégico de distribución de drogas, ya que era un eje de conexión entre el poniente y el oriente de la ciudad.³⁸ A principios de 1990 comenzaron a producirse cambios importantes en Tijuana en el consumo de drogas. Entre ellos, se puede señalar el crecimiento en el número de adictos a la heroína y un mayor consumo de cocaína, especialmente entre la población joven. Sin embargo, el problema de mayor envergadura fue la proliferación de drogas sintéticas, como el cristal.

Las llamadas “cocinas”, que eran espacios para la producción en forma artesanal de cristal y éxtasis, así como las “tienditas” fueron instalándose en gran

³⁷ La ENA del año 2002 reveló que la región norte fue la más afectada por el consumo de sustancias, con 7.45 por ciento (INEGI, 2004).

³⁸ Unos de los puntos de distribución y consumo de drogas más distintivos en la Zona Norte fue el memorable Callejón Zeta, así como hoteles emblemáticos de la zona y “picaderos” al aire libre. Los puntos de distribución fueron expandiéndose a otros lugares de la ciudad como el Cañón Johnson, el Callejón Wimas y la canalización del río Tijuana, entre otros.

parte de las colonias y barrios de Tijuana. También aparecieron los “tiradores” o “puchadores”, vendedores de droga encargados de la distribución al menudeo. El fenómeno de las “tienditas” provocó también el crecimiento desmedido de adictos por toda la ciudad. Ello tomó por sorpresa al gobierno, quien no tenía otra respuesta más que un discurso de repudio hacia el adicto. Se contaba entonces con escasos centros de atención para atender el problema, se carecía de una estrategia en materia preventiva y la mayoría de los primeros centros o casas de ayuda para el tratamiento de adicciones eran de tipo religioso.

Entre las primeras acciones de las iglesias evangélicas de Tijuana en contra de las adicciones se encuentra el trabajo pionero, realizado desde finales de los años sesenta, del templo Bethel, perteneciente a las Asambleas de Dios. Este templo surgió en 1948 en la calle Coahuila, en el corazón de la Zona Norte. La figura más emblemática emergida de este templo es Pablo Garduño Silva, quien en su libro autobiográfico *Un hombre llamado la Changa* ilustra la vida de un despiadado delincuente adicto a las drogas y al alcohol que hace sus fechorías entre Tijuana y California, hasta que encuentra un cambio radical en su vida al convertirse a la fe evangélica. Desde su conversión en el templo Bethel, Garduño inicia una continua labor de rescate entre los adictos de la Zona Norte.

El trabajo de rescate en la Zona Norte fue continuado por el hermano Servín, un exconvicto que estuvo preso en el “Palacio Negro” de Lecumberri de la ciudad de México. Servín fue convertido a la fe cristiana mientras purgaba su condena y recibió el cargo de ministro en prisiones. Su labor fue importante para rescatar a gente enganchada en las drogas; sus espacios de trabajo fueron las calles, callejones y cuarterías de la Zona Norte, así como la penitenciaría de Tijuana, también conocida como “El Pueblito”.

En 1985, hizo su aparición en Tijuana Alcance Victoria (Victory Outreach), institución evangélica surgida en Estados Unidos y con impacto internacional. Tijuana fue uno de los primeros lugares de México donde se estableció esta organización; su trabajo principal era con jóvenes con pasado de vida violenta y adicción a las drogas. La labor de esta organización se centró en trabajar en barrios y espacios públicos, y organizaba cruzadas de evangelización de forma regular en la antigua plaza de toros y en el estadio de fútbol. Para ello utilizó las organizaciones de jóvenes exadictos establecidas en el sur de California;

recibió el apoyo de iglesias cristianas locales e invitó a sus cruzadas a predicadores famosos como el expandillero Nicky Cruz, quien se hiciera famoso por el libro *La cruz y el puñal* escrito por el pastor David Wilkerson, donde relata la transformación de Nicky de “pandillero a santo”. La experiencia de Nicky Cruz y su rehabilitación por medio de la conversión religiosa fue uno de los casos emblemáticos en esta nueva pastoral urbana que fue consolidándose en años posteriores.

Otro de los centros pioneros en Tijuana en el tema de las adicciones fue la Iglesia Evangélica Internacional Soldados de la Cruz de Cristo. Esta iglesia se estableció en 1986 en Playas de Tijuana, donde construyeron un templo y habilitaron un albergue para atender a personas con problemas de adicción. Se trata de una organización evangélica de corte conservador y entre sus miembros hay personas de origen centroamericano, mexicoestadounidense y mexicano. Desde su establecimiento en Tijuana, utilizaron el nombre de Centro de Rehabilitación “Benito Juárez” para evitar cualquier tipo de acto de intolerancia o persecución. Su principal punto de recolección de recursos es la línea internacional.

A nivel fronterizo, las diferentes experiencias de iglesias que siguieron una pastoral urbana en temas como pobreza, violencia y adicciones, destacan las acciones realizadas por Vino Nuevo en Ciudad Juárez; la Iglesia de la Onda, hoy Centro Cristiano La Puerta, surgida en Nogales, Sonora; Cristoadictos en Monterrey; y el trabajo realizado por Centro Cristiano El Alfarero en diferentes localidades del norte del país.

En el caso de Tijuana, el reto de atender el tema de las adicciones originó un conjunto de propuestas enfocadas a abordar esta problemática, pero la mayor parte de las acciones se daban de manera dispersa o descoordinada entre las organizaciones. Así mismo, otras de las iglesias que realizaron labores asistenciales en este tema fueron las iglesias El Calvario, La Puerta, la Iglesia del Evangelio Completo y la del Evangelio Cuadrangular, incluso hubo una fugaz incursión de La Luz del Mundo, la cual habilitó un albergue al lado de su templo central, ubicado en la colonia Buena Vista.

Dos de las razones por las que se ha multiplicado en Baja California el número de organizaciones interesadas en el tratamiento de adicciones se debe, por un lado, a la diferencia de enfoques terapéuticos (laicos o confesionales) y por otro,

a las diferencias internas en la conducción de los programas. La crisis en los liderazgos tanto al interior de grupos religiosos como de agrupaciones de carácter laico ha llevado a cismas que provocan el surgimiento de nuevos centros que emprenden su labor desde su propia visión. Otro factor que también incentivó la proliferación de estos centros está asociado con los recursos financieros canalizados a estas organizaciones por parte del gobierno local (González, 2006).

A partir de una base de datos proporcionada por la Dirección Municipal Contra las Adicciones del Ayuntamiento de Tijuana, encontramos que para 2011 existían 32 centros considerados como laicos, esto es, que no forman parte de organizaciones de tipo confesional y, de la misma manera, existen otros 32 centros de rehabilitación que siguen el enfoque terapéutico confesional, en su mayoría ligados a iglesias cristianas evangélicas. La amplia presencia de los evangélicos contrasta frente a la escasa participación de la Iglesia Católica en el tema de las adicciones ya que, según esta base, esta última únicamente cuenta con dos centros en la ciudad. También existe registro de 15 centros de rehabilitación en los que no fue posible identificar si su enfoque terapéutico es laico o religioso, y de la misma manera, existen centros de rehabilitación no registrados por el ayuntamiento y que operan sin supervisión alguna, muchos de ellos de tipo confesional.

Tratamiento en los centros de rehabilitación evangélicos

Al ingresar a un centro de rehabilitación que ha adoptado un modelo confesional se atraviesan primeramente las fases de desintoxicación y estabilización de internos, período que puede durar de dos semanas a un mes. Algunos incluyen el confinamiento, dependiendo del nivel de adicción de la persona. Posterior a estas fases, uno de los primeros acercamientos con la persona interna se encamina al reconocimiento del problema, esto es, que el individuo logre asumirse como un adicto en recuperación y que reconozca su impotencia frente a las drogas.

Durante el desarrollo del tratamiento en centros de rehabilitación evangélicos, los guías enfatizan en la experiencia espiritual para que el interno establezca contacto con un poder superior que lo ayude durante su rehabilitación. Para autoras como Castrillón (2008), la peculiaridad de este tipo de proyectos, particularmente pentecostales, es que se basan en la definición radical del sujeto a partir de su religiosidad, lo cual le otorga una singularidad en la que deja de ser

un adicto y se vuelve un “elegido de Dios” que ha conseguido instaurar puntos de apoyo. Esta redefinición contribuye a establecer nuevos horizontes para el adicto en recuperación, pues tiene la oportunidad de “reconstituir el sentido biográfico insertando el propio proyecto vital en un nuevo marco institucional” (Míguez, 2005:2). Este mismo autor, en su trabajo referido a los centros de rehabilitación en Argentina, destaca que una característica de los centros de rehabilitación con fondo confesional es la importancia otorgada al hecho de que el sujeto se considere como su propio proyecto y promueva su relación personal con el ser trascendente, ya que los estados de alteración de conciencia facilitan el proceso de reelaboración identitaria, siendo el trance religioso uno de ellos. El interno en rehabilitación debe contar con condiciones favorables para insertar en su plan de vida una nueva lógica orientada por la fe religiosa.

Entre las distintas fases del tratamiento se incluyen terapias grupales y otro tipo de prácticas más focalizadas que generalmente buscan la explicitación *in situ* de la subjetividad del drogadicto (Castrillón, 2008), por ejemplo, a través de la narración de sus diferentes experiencias vividas durante el período que consumió drogas. En palabras de Castrillón (2008), estas prácticas ayudan al adicto en recuperación a sentir cierto orgullo y privilegio por los dilemas que representa el conocimiento individual, y donde un pasado negativo adquiere valores positivos cuando se trata de “librar batallas”. También, a la par de estas prácticas terapéuticas, se incentivan otras actividades individuales como la introspección o meditación del interno, como una primera aproximación a su espiritualidad, posteriormente, se le hace partícipe en rituales religiosos donde se busca la “renuncia total” a su forma de vida anterior. Este “rendirse para ganar fuerza” (Motlmann, 1999) va asociado con frecuencia a trances religiosos donde sucede una revelación para los internos. Además de que esta experiencia puede servir como un puente que divida su vida pasada de la presente, factor clave en todo tratamiento de rehabilitación.³⁹

Para Míguez, tanto el consumo de drogas como el trance religioso poseen una estrecha vinculación a pesar de ser antípodas morales, ya que ambas son maneras de enfrentar una crisis identitaria y pueden funcionar como herramientas para reestructurar la subjetividad de las personas. Al inducir el trance religioso entre

³⁹ Para consultar más estudios sobre la importancia de la “renuncia” en los programas de rehabilitación, véase Castrillón (2008) y Pittman y Taylor (2003).

los adictos en recuperación, esta experiencia favorece la apertura de diferentes formas de crisis que enfrentan. Según este autor, en el trance religioso radica el éxito de los programas de rehabilitación de religiones carismáticas (Míguez, 2005:2). De tal manera que a través de estas terapias grupales o de un acercamiento más intimista, que enfatiza la búsqueda espiritual del interno, éste va construyendo un “testimonio de vida” por medio de una narrativa biográfica que ayuda a ligar diferentes episodios de su vida y que son articulados en una trayectoria que busca darle coherencia a su existencia, justificando su etapa presente (Plüss, 1988:46). La elaboración de un testimonio de vida también ayuda a definir su etapa posinstitucional, ya que sirve como una experiencia que puede funcionar como un modelo a seguir por otros.

Por otro lado, algunas de las limitaciones en los procesos de internalización a partir de técnicas reflexivas, sean con una orientación puramente terapéutica o religiosa, se tornan visibles cuando las narrativas de vida de los usuarios de drogas han estado atravesadas por historias múltiples de violencia como homicidios, delincuencia, abuso sexual, etcétera (Castrillón, 2008:87-88). A pesar de lo anterior, los centros de rehabilitación con enfoque religioso sí presentan diferencias sustanciales en el tratamiento frente a las actividades desarrolladas en centros laicos como Alcohólicos Anónimos, Narcóticos Anónimos u otras organizaciones no religiosas. Por ejemplo, a diferencia del discurso de impotencia del “sólo por hoy” o el vivir las “24 horas” sin consumir ningún tipo de droga, el discurso religioso adquiere una importancia fundamental al ofrecer un sostenimiento a largo plazo gracias a la idea de la trascendencia espiritual (Castrillón, 2008:87).

En resumen, sabemos que los enfoques terapéuticos que utilizan los centros de rehabilitación evangélicos son ampliamente diversos y no utilizan un modelo homogéneo. Aunque una cantidad considerable de ellos ha utilizado el modelo de los 12 pasos para llevar a cabo sus tratamientos (Moreno, 2005), otros lo adaptan o transforman según su criterio, haciendo énfasis en sólo algunos pasos o recurriendo a otras estrategias terapéuticas, como la vía de la conversión religiosa. Un ejemplo de esto último lo expresó un encargado de un centro de rehabilitación de tipo confesional al comentar que “no se trataba de dar doce pasos sino uno solo, y ese paso se llama Cristo”.

En términos de efectividad, aunque los tratamientos en los centros de rehabilitación de tipo confesional tienen limitaciones que requieren un análisis posterior,

la mayoría de estos centros cumple su cometido al lograr la rehabilitación de casi la totalidad de sus internos, no sólo a partir de enfoques terapéuticos formales sino que ellos se sitúan como los principales agentes de cambio en la vida, pero ahora con la ayuda de un poder superior. Es por esto que una gran cantidad de adictos, al encontrar apoyos sólidos en la dimensión religiosa, logran rehabilitarse de manera satisfactoria al “curarse” con la fe. Aunque, si bien los rituales terapéuticos o de “purificación” sean eficientes en la internalización de su nuevo proyecto de vida, la verdadera eficacia del programa se verá fuera de los centros, al volver a insertarse en las dinámicas sociales donde se enfrentarán a su estilo de vida anterior.

IGLESIAS BÍBLICAS NO EVANGÉLICAS: DINÁMICAS DISTINTIVAS

Como ha sido comentado en el segundo apartado, las iglesias bíblicas no evangélicas constituyen un campo de crecimiento muy dinámico en diversos países de América Latina, Europa, Asia y África. Desde hace poco más de una década los testigos de Jehová y mormones han emprendido una marcada estrategia de expansión hacia todo el mundo. En el caso de América Latina, ambas organizaciones se han hecho más visibles en países como México, Brasil y Colombia. Hace 12 años México era el país con mayores tasas de crecimiento a nivel mundial de testigos de Jehová, y Baja California era una de las entidades donde más crecían. Del mismo modo, se ha mantenido una presencia importante aunque no tan notoria de los grupos mormones y adventistas, como veremos más adelante.

Testigos de Jehová

Tijuana es el municipio bajacaliforniano donde los testigos de Jehová muestran gran presencia. El Censo de población de 2000 vino a mostrar el evidente crecimiento de esta organización en Baja California, si para ese entonces se tenían registrados 41 472 miembros en esta entidad (INEGI, 2000), 10 años después esta cifra aumentó a 73 579 miembros en el estado (INEGI, 2010). En el municipio de Tijuana en el año 2000 se sabe que había 22 794 (INEGI, 2000) y, es importante destacar, que hoy en día existe una membresía aproximada a las 50 mil personas, distribuidas en más de 350 Salones del Reino.

La presencia de testigos de Jehová en Tijuana data de 1961, fecha en la cual se constituye el primer núcleo de congregantes. Pero su presencia se hace más notable a partir de finales de 1990. En 1987, esta organización sostenía 56 locales, la mayoría de ellos operaban en casas particulares, y contaba con una población cercana a los 1 500 miembros (Hernández, 1996:127). Hasta esas fechas, esta organización operaba dentro de un ambiente de semiclandestinidad y reserva. A partir de 1992, esta práctica comenzó a cambiar y se hicieron cada vez más visibles.

Con un riguroso trabajo de planeación (cartografía urbana, planos con distribución de viviendas por manzana y calles), esta organización trabaja con grupos de “publicadores”, que son personas que realizan visitas casa por casa para compartir su fe. Antes lo hacían sólo los fines de semana, ahora son visibles todos los días de la semana. Distribuidos en grupos de ocho a 12 personas la labor de estos publicadores comienza desde muy temprano. Los fines de semana se integran niñas y niños a estas prácticas, quienes con vestidos serios y ropa formal con corbata recorren calle por calle. Su trabajo inicia tocando la puerta de una vivienda. Los rechazos para recibirlos son constantes. Es común que lo primero que comenta un publicador al llegar a una casa es lo grave que están las cosas por el mundo, seguido de ello ofrece ejemplos de situaciones graves, tales como terremotos, desastres y epidemias. Posteriormente muestran sus publicaciones, en especial las revistas *Atalaya* y *Despertad*. Ellos insistirán en que la persona reciba alguna de estas dos publicaciones. Si el publicador observa que la persona muestra interés, le ofrecerán visitarle nuevamente y le invitarán a un círculo de lectura.

Otros publicadores son designados para trabajar en espacios públicos, tales como estaciones o paradas de taxis y autobuses, tiendas comerciales, parques, entre otros. El trabajo de comunicación en estos casos será breve. La estrategia será sensibilizar a la persona con su mensaje, así como encontrar una oportunidad para que ésta pueda ser visitada. En Tijuana, a estos grupos se integran publicadores provenientes de Estados Unidos, quienes se adaptan al estilo de trabajo local. El otro espacio de trabajo es con familiares o compañeros de trabajo. A ellos se les entrega *Atalaya* y/o *Despertad*, además de invitarlos a un círculo de lectura.

Los niños, jóvenes y adultos trabajan en la tarea proselitista y, de esa manera, aseguran un lugar en lo que ellos llaman “el paraíso”. La organización lleva un control sistemático de las visitas realizadas por cada miembro y exige una cuota mínima mensual según el nivel de compromiso que se haya alcanzado (Beltrán; 2005, 286).

En Tijuana existen 350 Salones del Reino, la mayoría de ellos son locales bien contruidos y localizados en espacios muy visibles (Hernández y Odgers, 2011). A partir del año 2000 comenzó una estrategia de construcción activa de Salones del Reino y fue concluido un Salón de Asambleas, localizado en los límites entre Tijuana y Rosarito. Todo esto ha sido posible gracias a la fuerte inversión económica realizada por la Watch Tower y por el apoyo de los integrantes de esta organización. Estos Salones del Reino mantienen un estilo muy parecido entre sí, son pintados de colores azul o blanco. La gran distribución de Salones del Reino por la ciudad habla de la capacidad de movilización de esta organización, la cual se hace visible tanto en sectores populares como de clase media.

Los cerca de 50 mil testigos de Jehová que viven en Tijuana forman parte de una organización vertical y de corte autoritario cuyas normas y decisiones primordiales son tomadas por una estructura central localizada en Estados Unidos. El trabajo realizado por superintendentes, ancianos, precursores regulares y especiales es para apoyar el cumplimiento estricto de las reglas establecidas y vigilar que las cosas dentro de cada congregación y salón del reino funcionen adecuadamente. Este amplio grupo de congregantes en Tijuana, al igual que millones de testigos de Jehová en todo el mundo, leen en forma simultánea los mismos materiales, traducidos del inglés a una gran cantidad de idiomas y dialectos.

Las obligaciones y compromisos de un testigo de Jehová con su organización son múltiples. Existen marcadas restricciones de tipo social, laboral, personal y alimentarias. Basados en una ley del Antiguo Testamento que prohíbe el consumo de sangre animal, los Testigos de Jehová no aceptan transfusiones sanguíneas, situación que ha ocasionado la muerte de varios de sus integrantes. Además, rechazan toda información que compita con las que ofrece la institución. Los niños y niñas testigos de Jehová son sujetos de discriminación en las escuelas por no hacer honores a la bandera o por excluirse de todo tipo de celebración cívica o social.

La esperanza futura de vivir en un paraíso terrenal es el sueño de todo testigo de Jehová, que se aparta de las cosas mundanas, de la vida política y de aquellas cosas que lo alejan de ese camino de salvación personal. Las historias y relatos de ese paraíso se ilustran en las publicaciones de esta organización y en cada congregante que las presenta de manera grandilocuente.

La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (mormones)

Por otro lado, bajo la categoría de movimientos paraprotestantes se ubica la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, mejor conocida como Mormona. Esta organización tiene una larga historia en el norte de México, especialmente en el estado de Chihuahua, pero su acentuado crecimiento ha tenido lugar en las últimas dos décadas. La inversión inmobiliaria multimillonaria realizada por esta organización en México es sorprendente. En grandes ciudades y localidades de tamaño medio aparecieron modernos templos dotados de canchas deportivas. Según datos del Censo de población y vivienda 2000 se sabe que en Baja California había 6 334 mormones (INEGI, 2000), y según datos del último censo esta cifra aumentó a 12 712 miembros (INEGI, 2010) en la entidad, solamente en Tijuana existen 20 templos.

Sus cultos se basan en el estudio de dos textos: la Biblia y las revelaciones expresadas en el *Libro de Mormón* (Lozano, 1983). Como ha sido señalado por William Beltrán, su visión milenarista es extrema, para los mormones la única forma de salvarse del colapso histórico y de las catástrofes mundiales es hacerse miembro del grupo de los elegidos, ser uno de los Santos de los Últimos Días (2005:282). Una tarea importante que realizan es prepararse ante una catástrofe: elaboran conservas, guardan agua potable y conservan lámparas de emergencia y equipo de primeros auxilios.

Disciplina, dominio propio y estabilidad familiar son elementos importantes en la vida de los miembros de esta agrupación religiosa, cuestiones que se reflejan en las tendencias de ascenso social. Esta organización protege mucho a los jóvenes y les ofrece becas de estudio. A través del adoctrinamiento intensivo todos trabajan en favor de la congregación. Los jóvenes varones deben dedicar dos años completos de su vida a labores de misión, las chicas lo pueden hacer por espacio de seis meses. Del mismo modo, los mormones cuidan mucho el papel del noviazgo y el matrimonio. Fomentan los encuentros entre jóvenes para fines de noviazgo a través de bailes donde acuden los solteros. La práctica de deportes es algo que también los caracteriza y que es un detalle visible en sus templos al estar todos acondicionados con canchas para basquetbol o fútbol.

Iglesia Adventista del Séptimo Día

La Iglesia Adventista del Séptimo Día arribó a Tijuana en 1947, en plena Segunda Guerra Mundial. Su trabajo fue lento, creció muy poco a lo largo de varias décadas. Para el año 2000 en Baja California la cantidad de miembros de esta iglesia era de 6 653 miembros (INEGI, 2000), mientras que hoy en día se sabe que en el estado hay 12 962 (INEGI, 2010).

De acuerdo con Beltrán, la doctrina adventista es muy similar a la de los protestantes fundamentalistas, su mayor diferencia está en el marcado énfasis que hacen en la ley del Antiguo Testamento, especialmente la necesidad de guardar el sábado como día de reposo y la prohibición de comer carne de cerdo y bebidas oscuras (2005:283).

En 2010, existían en Tijuana de ocho a 10 mil adventistas, distribuidos en un templo central y ocho templos menores. Es posible que su crecimiento se aprecie más por la llegada de inmigrantes llegados de zonas como Chiapas y Tabasco, donde los adventistas mantienen una presencia importante. Su visión milenarista es muy marcada. Los adventistas se preocupan especialmente por la asistencia social y el bienestar de sus miembros. Otra característica que lo distingue es su afán por comer alimentos sanos y cuidar su salud.

Finalmente, estos tres movimientos religiosos tienen en común haber nacido de una nueva revelación a través de un profeta, quien es considerado por cada una de estas organizaciones como alguien tan importante como Jesucristo, razón por la cual se identifican con otros libros sagrados además de la Biblia (Beltrán, 2005:281-282).

El crecimiento de estas tres organizaciones muestra interesantes datos para Tijuana, el mayor crecimiento lo observan los testigos de Jehová, quienes se han desarrollado en forma expansiva por la ciudad. Le siguen los mormones, con instalaciones bien acondicionadas pero con muchos lugares aún vacíos dentro de sus iglesias. El último lugar en importancia lo muestran los adventistas, quienes con la llegada de inmigrantes del sureste del país han logrado crecimiento, pero no tan significativo como otros grupos religiosos.

RELIGIOSIDAD POPULAR EN TIJUANA

En las últimas décadas, la revitalización de la religión también ha derivado en prácticas y creencias que están al margen de lo establecido por las instituciones religiosas, mismas que son llevadas a cabo con fervor por un gran número de creyentes. El culto a santos e imágenes de todo tipo, así como la creencia en profecías, remedios milagrosos y terapias diversas, reflejan búsquedas espirituales de personas que muchas veces no comparten las visiones ortodoxas de algunas de las instituciones religiosas, por lo que deciden practicar una religiosidad en un sentido más individual, o en algunos casos, en comunidades reducidas o grupos de personas que comparten un sentido espiritual en común y refirman mutuamente sus creencias y prácticas, aun cuando éstas sean poco convencionales o se encuentren en resistencia frente a dogmas ya establecidos.

Tijuana es un escenario con una amplia variedad de credos y confesiones, es por esto que este tipo de manifestaciones religiosas son frecuentes, donde grupos de personas optan por un camino más ligado a la espiritualidad que a la idea religiosa, o también, que practican una religiosidad con reservas y bajo sus propios términos. Lo anterior permite flexibilizar ciertas tensiones con la institución religiosa respecto de las prácticas rituales o los modos en los que se adscribe la fe. Los fieles no siempre estarán de acuerdo con lo propuesto por su iglesia, y establecerán sus propias dinámicas y prácticas que pueden mantener ciertas características con la religión de origen, pero sin funcionar a partir de ella.

Este tipo de religiosidad practicada de manera individual o en un sentido comunitario fuera de las principales instituciones religiosas es conocido generalmente como “religiosidad popular”, la cual se articula a través de un conjunto de prácticas rituales con fuerte arraigo y carga simbólica que trastocan dinámicas sociales, representando un fenómeno religioso diverso y rico al vivirse de cerca, en el día a día, donde el sentido de la devoción se transforma constantemente y sus expresiones toman distintas manifestaciones que van desde murales con vírgenes o mensajes religiosos en las paredes y altares en los barrios, hasta autos clásicos con los cofres pintados con imágenes de Cristo, la Virgen de Guadalupe o algún versículo de la Biblia.

En Tijuana es posible encontrar este tipo de religiosidad en toda una gama de manifestaciones, que son un reflejo de lo heterogéneo de la población que

convive entre diferentes creencias. A pesar de esto, la presencia de la Iglesia Católica es notoria aun cuando haya otras manifestaciones religiosas visibles, ya que como menciona De la Torre:

El catolicismo impregna la cultura local tanto en su expresión mestiza y sincrética del catolicismo popular en fusión con cosmovisiones indígenas como en el catolicismo más criollo de las élites. Por ello la oferta de creencias y prácticas religiosas neoesotéricas atraviesa las prácticas religiosas ligadas al catolicismo popular y se funde con ellas (2012:51).

Por lo anterior, hablar de religiosidad popular en Tijuana consiste en entretejer una serie de acontecimientos y prácticas que acontecen en forma cotidiana en un espacio urbano muy singular. Quizá uno de los hechos más importantes que acompañan a este proceso es el carácter inmigratorio de la mayoría de su población. En esta ciudad están representadas personas de todas las entidades federativas. Los grupos más numerosos provienen de Jalisco, Guanajuato, Sinaloa y Distrito Federal, pero en las últimas dos décadas también han inmigrado personas de Veracruz, Oaxaca, Chiapas y Tabasco.

Se trata de una singular síntesis de regiones, con prácticas sociales y estilos de vida diferentes. Estos contrastes también son apreciables en el tema religioso, desde la gran cantidad de jaliscienses que siguen su adhesión plena a la religión católica, hasta aquellos individuos que se convirtieron y ahora forman parte de la Iglesia Cristiana Evangélica. También están aquellos inmigrantes que desean mantener sus tradiciones y costumbres religiosas lo más parecido posible a como se practican en sus lugares de origen. En estos casos sobresalen los inmigrantes mixtecos, tanto de Oaxaca como de Guerrero, y los purépechas de Michoacán. Pero, de la misma manera, están aquellos que fueron formados desde pequeños dentro del catolicismo, pero que ahora expresan un distanciamiento de esa institución y recrean ciertas prácticas de otras expresiones religiosas.

Antropólogas mexicanas como Renée de la Torre han planteado cambios importantes en el campo de la religiosidad popular en nuestro país, especialmente durante las últimas dos décadas. Comenta que dichos cambios son producto del fenómeno globalizado de la religiosidad, y que los efectos propios de la movilidad contemporánea están atravesando y trastocando tradiciones culturales vigentes

en las prácticas de religiosidad popular (2012:46). La propuesta planteada por dicha autora refleja la necesidad de reconocimiento de una tradición popular católica de larga duración, compartida entre religiosidad popular católica y la magia popular indígena en México, pero a la vez dinámicamente atravesada por los nuevos movimientos que incorporan imaginarios creyentes, como el *new age*, neoesotéricos o de religiosidad secular. Todo ello altamente influenciado por los procesos de *transversalidad* (De la Torre, 2012:47).

De la Torre ha insistido en “la necesidad de recordar el papel de la tradición católica como legitimadora de lo nuevo y como restauradora de las memorias hechas migajas” (2012:49). Este doble carácter le ha otorgado a la religión católica un papel de resistencia histórica, y, a su vez, la ha obligado a mirar de lejos las tradiciones culturales de sincretismo profundo.

En Tijuana, como en otros lugares del país, es común encontrar diferencias entre cómo ve la institución religiosa católica las prácticas religiosas y cómo algunos sectores de creyentes quisieran que éstas fueran. Hace un par de años, en una colonia popular localizada al este de la ciudad, se produjo un serio conflicto entre creyentes de origen mixteco y el cura de una parroquia ligada a los salesianos cuando el sacerdote prohibió las forma como se celebraba la fiesta de San Francisco (procesión de su imagen, fuegos artificiales, sufragar el pago de música con una banda de viento, uso de cerveza y aguardiente). Dicho conflicto derivó en que los mixtecos terminaran construyendo un nuevo templo hecho con materiales resistentes y de primera calidad a escasos 100 metros del templo. Hoy la convivencia resulta tranquila. Los mixtecos cuentan con un templo exclusivo para ellos, lo que los mantiene alejados de los mestizos y adoran a su santo patrono en exclusiva, mientras que los sacerdotes salesianos van e imparten las misas.

Otra situación similar aconteció con los purépechas de un pueblo de Michoacán, quienes transportaron una imagen de San Martín Caballero proveniente de su tierra natal y la llevaron a la catedral de Tijuana para su bendición. Después fue depositada en el templo al que ellos asisten. Cada celebración de la fiesta de San Martín es acompañada de un gran festejo, con fuegos artificiales, comida típica y danzas tradicionales, como “moros y cristianos” y “los viejitos”. Como ha sido señalado por Rodolfo Morán, al cargar con sus santos cargan también con un pedacito de terruño, y extienden con

sus prácticas rituales los puntos culturales que articulan los recorridos entre sus territorios natales y sus lugares de destino, sea en México o en Estados Unidos (Morán, 2000).

En Tijuana, las prácticas de la religiosidad popular católica se realizan de manera distinta a como se realizan en otras regiones de México, especialmente la región centro y centro occidente. Las peregrinaciones que se realizan en Tijuana son escasas y festejos importantes como Semana Santa o el aniversario de la Virgen de Guadalupe se realizan de manera poco visible. Casi ninguna actividad económica se detiene y los pobladores realizan actividades de manera normal en esos días, aunque llegan a realizarse algunas peregrinaciones en la zona centro de la ciudad. Los festejos de Día de Muertos son otra actividad de escaso impacto en Tijuana, las huellas de este festejo apenas se dejan ver frente a la gran visibilidad del llamado *Halloween*.

Un aspecto distintivo de esta ciudad es la ascensión realizada por pobladores y seminaristas católicos al cerro Colorado para celebrar la fiesta de la Santa Cruz. Desde hace 40 años esta celebración se lleva a cabo como un acto de fe y sacrificio. La procesión parte de las instalaciones del Seminario Mayor. Con cantos y rezos avanza este grupo de peregrinos en un camino ascendente de 400 metros y con partes muy pronunciadas. A decir de los creyentes católicos y fieles guardianes de esta tradición, el inicio de este recorrido, hace décadas, no fue sólo con motivo de la festividad religiosa, sino como un acto de esperanza para pedir en oración que hubiera más lluvias en la región. Al paso del tiempo, cada persona hacía de la subida un sacrificio o “manda” para lograr así un milagro o agradecer por algo que le había sido otorgado, como la salud. Si bien es cierto que hasta la década de los años ochenta, todavía podía verse hasta medio millar de mujeres y hombres en la meseta del cerro, participando en la misa o conviviendo, a partir de la siguiente década, y hasta la fecha, el número de familias ha descendido de manera drástica. Según estimaciones, en 2011 apenas se rebasó el centenar de personas. Hoy el cerro Colorado tiene en la cima varias antenas de telecomunicaciones, junto al ya mencionado letrero elaborado con piedras pintadas de color blanco, con la leyenda “Jesucristo es el Señor”.

Por otro lado, en lo que respecta a santos promovidos por la devoción popular, hace dos décadas la fama de Juan Soldado alcanzó gran visibilidad en Tijuana,

especialmente entre los inmigrantes indocumentados que cruzaban a Estados Unidos. Frente a la Operación Guardián, que hizo más peligroso y difícil el cruce por la frontera, se desató el mito de que Juan Soldado auxiliaba a los migrantes para hacerse invisibles y no ser detenidos por la Patrulla Fronteriza (Border Patrol). También los protegía de los asaltos en los caminos. Para recibir esta protección sólo había que llevar puesto un escapulario con su imagen, rezar una oración con su jaculatoria y, de preferencia, pasar a la tumba localizada en el Panteón Número 1 de Tijuana. La devoción a este “santo pollero” en los últimos cinco años ha perdido adeptos, frente al ascenso de Santo Toribio Romo, designado hace poco tiempo como santo oficial católico y protector de los migrantes. Cabe mencionar que también ha perdido visibilidad frente a la, cada vez mayor, devoción por la Santa Muerte.

La figura de la Santa Muerte ha emergido como imagen emblemática y protectora de muchas causas. Para los creyentes de esta imagen no hay nada imposible, ella lo puede cumplir todo. El pacto es proteger y cuidar de su imagen, ofrecerle frutas, flores, dulces, tabaco y aguardiente. La devoción a la Santa Muerte ha crecido mucho en esta ciudad fronteriza, pero es algo que ha quedado en un ambiente privado. La destrucción de tres de sus capillas en 2009 ubicadas en la periferia de esta ciudad por parte de elementos del ejército es un factor que ha limitado su devoción en espacios públicos. Altares y figuras de la Santa Muerte pueden estar en una de las muchas narcotienditas que existen en la ciudad, o bien dentro de una vivienda sencilla y modesta. Un joven trabajador de la construcción, del estado de Nayarit, destacó que había tenido un gran problema con su mamá porque ella le había escondido su imagen de la Santa Muerte, para él eso era un asunto grave. La Santa Muerte, o “comadre” como él la llama, le da protección, especialmente durante los fines de semana cuando sale con sus amigos a drogarse. El cobijo de la Santa Muerte se extiende a otros sectores de la población, hombres y mujeres muestran con orgullo un tatuaje con su imagen, pues desean sellar con ella un pacto de devoción.

El grupo más numeroso de inmigrantes en Tijuana para 2010 provenía de Sinaloa. Los sinaloenses pueden llegar a ser muy llamativos y rápidamente se hacen visibles a través de sus vestimentas, comportamientos y formas de hablar. Muchos sinaloenses fueron formados dentro de un catolicismo singular: escasa participación y contacto con sacerdotes, reducida asistencia a los templos, y una

gran fe por santos y vírgenes como San Judas Tadeo, la Virgen del Rosario y la del Carmen. Algunos sinaloenses creen también en las bondades de Jesús Malverde quien, según el mito, robaba a los ricos para dar a los pobres. Sus adeptos inicialmente eran gente ligada al narcotráfico, pero con el tiempo creció su devoción en otros sectores. Hoy en día, la devoción a Jesús Malverde parece haber perdido adeptos dentro de un ambiente cambiante, de devociones compartidas y profundamente estigmatizado.

Un aspecto que llama la atención en el caso de Tijuana es la gran cantidad de negocios que existen denominados “botánicas” o “centros de ayuda espiritual”. Entre botellas y envases de vidrio que contienen plantas medicinales, flores deshidratadas y amuletos de todo tipo, este tipo de locales es visible por distintos rumbos de la ciudad. Algunos de esos negocios aducen su herencia prehispánica, utilizando nombres como “Botánica Azteca”.

La botánica ‘Elegua’ es un negocio ligado a la santería cubana. Está ubicado en la colonia Altamira, muy cerca del centro de la ciudad. Anuncia consultas, limpiezas y preparación de velas. La llegada de inmigrantes cubanos a Tijuana también ha tenido impacto en este tipo de prácticas, cuya clientela es local o llegada de Estados Unidos.

También en la Zona Centro de Tijuana existe un gran número de botánicas y farmacias de remedios naturales, como la ubicada en la calle Niños Héroes entre las calles Tercera y Cuarta, donde también se da a la venta imágenes de San Judas Tadeo, la Santa Muerte o Malverde, conviviendo con deidades egipcias, hindúes y prehispánicas. Además tienen a la venta figuras de fantasía como hadas, duendes o *trolls* con rasgos grotescos puestos a la venta a diferentes precios según su tamaño.

Así como esta botánica, existen bastantes por esta zona donde se vende todo tipo de hierbas e ingredientes “mágicos”. También es posible encontrar toda suerte de artículos como cuarzos, medallones, figuras de poder, animales de cerámica y hasta animales disecados. Un detalle que destaca acerca de estos espacios es que la mayoría de ellos posee vistosos altares a la Santa Muerte en el centro de su local, rodeados de veladoras e inciensos, así como figuras de otra especie como sapos dorados, hadas y otras figuras religiosas de menor tamaño para adornar el altar.

Por otro lado, si bien el culto a los santos refleja el arraigo de las tradiciones católicas, hay otras personas que optan por un modo de vida distinto, lejos de

cualquier religión. También en la calle Sexta de la Zona Centro, a una cuadra del parque Teniente Guerrero, se encuentra la Escuela de la Madre Tierra, un espacio de meditación con cursos terapéuticos. En su página de Internet se describe como: “Un espacio para la difusión y uso de la medicina tradicional y la educación complementaria en temas como ecología y medio ambiente, pero, sobre todo, lugar donde el ser humano se vincule nuevamente con su entorno y respeto”. Sus instalaciones constan de una amplia casona de madera rodeada de árboles. El muro que da a la calle está adornado por un mural de llamativos colores, con la imagen de una mujer con la mano abierta. Este espacio es operado desde 2007 por Brian Hornbeck y su pareja Ix Chel, ambos con experiencia en el uso de terapias alternativas. La Escuela de la Madre Tierra ofrece cursos de diferente tipo todo el año que promocionan a través de Internet y medios impresos. Entre los cursos ofrecidos en la Casa de la Madre Tierra se encuentran cursos de reiki, relajación, yoga, meditación, terapia con cuarzos, nutrición holística, qi gong, temazcales, masajes terapéuticos, entre otros. Esta casa también lleva a cabo actividades en Playas de Tijuana y constituye un espacio dinámico que oferta un conocimiento espiritual y servicios terapéuticos alternativos, lo que lo hace un espacio distintivo en Tijuana con un trabajo de varios años. Otros espacios que se dedican a ofrecer este tipo de servicios y terapias alternativas son lugares como La Escala, ubicada en Otay, Casa Dakini en Lomas de Aguacaliente y el Centro Satai Sai Baba en el bulevar Aguacaliente.

Del mismo modo, así como existen espacios donde se ofrece diferentes talleres y cursos terapéuticos, también existen otras expresiones y prácticas vinculadas a los movimientos de mexicanidad, los cuales llevan a cabo diferentes prácticas rituales en la ciudad, ligadas a tradiciones prehispánicas. Para autores como De la Torre: “los movimientos de mexicanidad se distinguen porque buscan el rescate de la civilización pasada, idealizando el pasado prehispánico, la superioridad racial, y el carácter civilizatorio superior de los aztecas” (De la Torre y Gutiérrez, 2011:401). Este movimiento pretende una reindianización, aunque aztequizada, de la cultura nacional, por lo cual rechaza y busca erradicar dentro de las danzas los elementos sincréticos de la cultura nacional, la cultura occidental moderna y del catolicismo (De la Peña, 2001:96, citado en De la Torre, 2012:401). Uno de los grupos más importantes en esta ciudad se llama Chicahuac Ollin Tijuana (que se traduce como Fuerza en Movimiento),

el cual tiene nueve años de presencia. Ellos realizan y participan en ceremonias tradicionales nativas americanas como el temazcal, Búsqueda de Visión (ritual que consiste en pasar cuatro días y noches en ayuno en la montaña) y la Danza del Sol. Los temazcales se llevan a cabo cada luna nueva y llena. Hay temazcales especiales previos y posteriores a ceremonias grandes como Búsquedas de Visión y la Danza del Sol, las cuales son ceremonias realizadas una vez al año y a las que acuden personas de Chiapas, Morelos y Oaxaca.

El guía o maestro de mexicanidad, como lo llama el grupo Chicahuac Ollin Tijuana, es Arturo Meza Gutiérrez oriundo de Malinalco, Estado de México. Este líder ha visitado un par de veces esta ciudad fronteriza para impartir conferencias y talleres, además él lleva a cabo importantes ceremonias tradicionales como Cambio de Año, Amarre de Tilma (casamiento) y Siembra de Nombre.

Este grupo mantiene una presencia visible en la ciudad, realizan los ensayos de sus danzas en la Torre de Aguacaliente dos veces por semana e invitan a las personas a formar parte de ellas manera gratuita. En este grupo se promueve la autogestión y se sitúan como prioridades la difusión de la diversidad cultural y el legado de vivir armónicamente con los seres vivos. El jefe o tecuhtli actual de Chicahuac Ollin Tijuana es Edgar Peña (Ehécatl) y la cihuacóatl es Alejandra Valverde (Tlahuilcóatl). Los temazcaleros o encargados de estos rituales son Paco Almazán, Martín, Illya y Maribel. Estas ceremonias son realizadas en un jardín botánico a un costado del restaurante Yogurt Place en Playas de Tijuana.

Otros grupos que pertenecen al movimiento de la mexicanidad, y con los que tiene contacto Chicahuac Ollin Tijuana, son algunas agrupaciones de Los Ángeles y San Diego bajo la guía de Tata Cuaxtle. También hay un nuevo grupo en Ensenada llamado Ollin Cóatl, y en el municipio de Tecate se encuentra Cuchumá Tépetl.

En un trabajo sobre la transnacionalización de la danza conchera, autoras como De la Torre y Gutiérrez analizan los diferentes cambios y mutaciones de las creencias producto de la globalización y cómo hay una búsqueda del origen y la recuperación de tradiciones de antaño al mencionar que:

En el contexto de la globalización, cada vez son más los contactos y entrecruzamientos que se viven entre, por un lado, “nuevas tribus” de buscadores espirituales, que rastrean los rincones más recónditos del planeta para encontrar lo auténtico y lo perenne,

y por el otro, los agentes populares, indios o mestizos, que son practicantes de tradiciones y que han sido considerados por los buscadores como guardianes de la tradición (De la Torre y Gutiérrez, 2011:423).

Es esta característica de búsqueda espiritual la que se mantiene presente en las creencias, rituales y prácticas religiosas analizadas en este apartado. Los movimientos de mexicanidad, los grupos o comunidades que ofrecen terapias naturales y cursos espirituales de todo tipo, así como los devotos a santos e imágenes diversas, representan un sector de la población cuya búsqueda espiritual toma un camino distinto al de las principales instituciones religiosas. De esta manera se desarrolla y transforma el conjunto de prácticas rituales visibles en la ciudad, reafirmando una vez más el carácter plural de Tijuana y sus características únicas para el análisis de creencias y expresiones religiosas en el noroeste de México.

CONCLUSIONES

CAMBIO SOCIAL Y CAMBIO RELIGIOSO: DEBATES TEÓRICOS

Mucho se ha avanzado desde la publicación de *Followers of the New Faith, Cultural Change and the Rise of Protestantism in Brasil and Chile*, de Emilio Willens (1967), y *El refugio de las masas: estudio sociológico del protestantismo chileno*, de Christian Lalive d'Épinay (1968). Hemos dejado atrás el falso dilema que obligó a los primeros estudiosos del fenómeno a optar por la sospecha ontológica o la adhesión militante, y disponemos ahora de teorías más equilibradas, menos ingenuas y mejor documentadas; pero en el camino se han descuidado las teorías omnicomprensivas. La disciplina acumula tantos estudios particulares, que es prácticamente imposible elevarse por encima de sus abundantes detalles. Lamentablemente, carecemos de una visión de conjunto aplicable a la multiplicación de particularismos que ahora definen el estado del arte de la disciplina.

No obstante, el estudio de la frontera de México con Estados Unidos y su contraste con otros casos latinoamericanos nos confirman que no hay manera de volver al pasado. Si no existe una verdadera teoría general del cambio religioso latinoamericano es porque los factores estructurales y contingentes que empujan el cambio se expresan en configuraciones muy diversas que dependen más de peculiaridades locales que de generalidades globales, por paradójico que puede parecer esto en una época en que se glorifica la metáfora de la aldea

global. Si bien es cierto que las iglesias y las asociaciones religiosas se copian unas a otras sus estrategias de difusión y aprovechan el clima de apertura de fronteras que define nuestro tiempo, también es cierto que conceden a los actores locales un margen de actuación que dota a las nuevas comunidades religiosas de un color local innegable. La metáfora que mejor define a la reproducción de los protestantes no es la clonación sino la fusión.

Una razón más importante, notable en el caso de la frontera norte de México, es que las viejas explicaciones tienen aún algo que decir. Las ideas de Willems y Lalive de que el cambio religioso es una función del cambio social no ha muerto. Su forma de explicar el cambio religioso como resultado de una dislocación social y del sentimiento de incertidumbre que la acompaña ha merecido, en todo caso, correcciones y precisiones; pero en el caso de la frontera mexicana, encontramos demasiadas coincidencias como para desechar la hipótesis. El rápido crecimiento urbano, el constante arribo de inmigrantes y la tradición del buen samaritano que define a las comunidades protestantes son factores que no pueden negarse. Naturalmente, estas primeras teorías tienen fallas que han sido señaladas en su oportunidad y que no pueden pasarse por alto, como la sobredeterminación de las estructuras sociales y la sobresimplificación implícita en la lógica que une a las causas sociales con los efectos religiosos.

Para reconstruir la teoría general del cambio religioso latinoamericano, lo mejor es comenzar por depurar las viejas teorías en lo que tienen de caduco para recuperar su aliento omnicompreensivo. Para ello se requiere insistir en varias de las ideas originales de los primeros latinoamericanistas. En primer lugar, el énfasis en la precariedad y vulnerabilidad de los conversos. La relativa prosperidad que viven los habitantes de la frontera mexicana del norte ha hecho dudar a varios especialistas locales de que la pobreza sea un factor que empuje a los católicos a cambiar su fe, pero nuestras propias investigaciones y las entrevistas realizadas sugieren que, efectivamente, el éxito del proselitismo protestante tiene algo que ver con la crisis de un orden tradicional, que no necesariamente significa que sean pobres, pero sí que viven una situación difícil de la que tratan de huir abrazando una nueva religión. En segundo lugar, es necesario tener en cuenta lo que Willens y Lalive vieron con claridad: el éxito de los protestantes se apoya en su organización, sobre todo entre los pequeños grupos, que están mejor adaptados a su medio ambiente que las iglesias establecidas.

Evidentemente, este rescate no puede terminar en una restauración total de las viejas explicaciones. Los hechos han cuestionado, con sobrado fundamento, premisas teóricas tan importantes para los pioneros de la disciplina, como la idea de que las ciudades son siempre y en todo lugar un ambiente más favorable que el campo para la difusión de los cultos protestantes. El movimiento protestante latinoamericano es más complejo ahora que a mediados del siglo pasado, cuando comenzó a estudiársele. Nuevos temas y nuevos enfoques han ensanchado nuestra comprensión del fenómeno. Pero algunos de ellos son exclusivos de ciertas regiones y no se aplican en otras, lo que es necesario recordar una y otra vez para no extrapolar lo que no puede ser extrapolado. Sin ir muy lejos, podemos decir que el caso de la frontera norte de México, por citar el ejemplo que nos compete, contrasta por omisión con alguno de estos temas, como el peso del factor étnico que define el avance protestante en Guatemala, Ecuador, Perú y el sureste mexicano. Aunque la proliferación de alternativas teóricas y la abundante producción de estudios empíricos es una buena noticia, nos ha llevado a una situación en la que las grandes teorías han dado paso a explicaciones más bien modestas, válidas para un territorio y un tiempo dados. En espera de la gran teoría, confiamos en haber explicado el cambio religioso de la región en la que vivimos.

CAMBIO RELIGIOSO EN LA FRONTERA NORTE: PROCESOS Y DINÁMICAS

La frontera norte nos ofrece una gran oportunidad para conocer un modelo de transición religiosa que ha tenido como característica esencial su relación con un espacio abierto, plural y moderno. Esta región ha vivido un proceso de rápidos cambios sociales. El escaso poblamiento de sus localidades, su condición de aislamiento, la falta de comunicaciones, su frágil economía, fueron durante largas décadas parte de sus rasgos esenciales. La llegada del ferrocarril, en 1882, transformó la vida e imagen de la mayor parte de las localidades fronterizas, y desde entonces éstas se convirtieron en el principal punto de entrada y salida de personas y de mercancías desde y hacia Estados Unidos. Durante el proceso revolucionario de 1910, las localidades fronterizas sirvieron como lugar de refugio para cientos de mexicanos que huían de la guerra civil, y en los años de 1920 y 1930 fueron sitio de refugio para sedientos estadounidenses

que buscaban el alcohol y las diversiones vedadas en su país. A pesar de su frágil economía, las localidades fronterizas siguieron siendo un punto de atracción para muchos trabajadores inmigrantes. Esta situación se incrementaría aún más a partir de la Segunda Guerra Mundial. Desde 1950 se observa un crecimiento poblacional acelerado, que ha hecho que algunas de sus ciudades fronterizas continúen creciendo a tasas muy superiores a la media nacional. Este despegue urbano coincide también con una etapa de industrialización, basada en el establecimiento de plantas ensambladoras, mejor conocidas como maquiladoras, cuya característica esencial es la contratación de mujeres, jóvenes e inmigrantes.

La frontera norte está conformada por una sociedad mayoritariamente urbana, se caracteriza por tener una población joven con un alto nivel de escolaridad y en ella existen grandes oportunidades de empleo. Otro de los rasgos que la identifican es su rápido crecimiento poblacional, pues hacia ella continúan llegando inmigrantes de todas las regiones del país, construyendo así un mosaico cultural muy diverso. Esta región ha sido también pieza clave en los procesos de transición política, y en ella han ocurrido trascendentes experiencias de alternancia política, que han permitido el acceso del Partido Acción Nacional (PAN) al gobierno.

La frontera norte ha mantenido a lo largo de su historia un estrecho vínculo económico, comercial y cultural con Estados Unidos, y respecto de ella se ha construido el estereotipo de que es una sociedad estrechamente influida por el modelo de vida estadounidense. Esta misma percepción ha fomentado la idea de que los fronterizos son más proclives a adoptar la religión protestante y de que muchos de sus pobladores han dejado de practicar sus creencias religiosas para adoptar otras que les resultan ajenas.

La idea de percibir al protestantismo como un fenómeno exógeno y extraño ha permeado durante largo tiempo a toda la sociedad mexicana, a las instituciones de gobierno, a los partidos políticos, al sector académico y, por supuesto, a la Iglesia Católica; pero se ha analizado poco los factores internos que han favorecido o promovido este cambio.

El presente estudio nos muestra con claridad el peso de los factores externos en un proceso que lleva más de un siglo y medio de historia. La formación de la frontera norte no derivó en un cambio de religión de sus escasos pobladores, tampoco

fueron los misioneros protestantes los que dedicaron sus mayores esfuerzos para trabajar en la frontera. Dichos misioneros buscaron espacios más poblados y con una economía en expansión, donde pudieran desarrollar actividades educativas, asistenciales y de evangelización. A inicios del siglo XX, en la frontera norte, sólo uno por ciento de la población profesaba una religión protestante.

El primer tercio del siglo XX va a resultar para las misiones protestantes una etapa de retrocesos, lentos avances y tenues cambios. Basta recordar que el proceso revolucionario de 1910 provocó el éxodo de misioneros hacia Estados Unidos y que numerosas obras educativas y asistenciales que éstos atendían fueron abandonadas. Como resultado de la aplicación del Plan de Cincinnatti, varias sociedades misioneras fueron obligadas a abandonar su trabajo en la frontera norte y se fueron a desarrollar sus labores en el sur y sureste de México, como fue el caso de los presbiterianos.

Sin embargo, la parte más difícil y sinuosa para los protestantes sería su convivencia con los gobiernos posrevolucionarios, quienes adoptaron una posición anticlerical e instrumentaron una serie de medidas que afectaron la vida de estas iglesias, lo que obligó a algunas de ellas a establecer un proceso de nacionalización forzada.

Las transformaciones ocurridas en el campo religioso fronterizo no sólo resultan interesantes por la velocidad con que han ocurrido, sino porque en ellas los inmigrantes parecen haberse convertido en los agentes con más actividad. El impulso misionero más significativo que ha tenido lugar en esa región fue desarrollado gracias a la llegada de un conjunto de inmigrantes mexicanos que habían sido convertidos a la fe evangélica durante su estancia en Estados Unidos. En muchos sentidos, éstos han desplazado a los antiguos misioneros en la función de divulgadores de la doctrina protestante, además de que también han fundado diversas iglesias de filiación pentecostal.

En nuestro trabajo, hemos encontrado que en la frontera norte los protestantes comenzaron a crecer de manera más rápida a partir de 1980; sin embargo, aunque incrementaron su presencia en algunas ciudades, su dimensión al principio era poco perceptible, porque, al igual que en otras regiones de México, persistía una imagen negativa del protestantismo que los hizo mantenerse ocultos. Las presiones ejercidas contra las iglesias protestantes fueron muy constantes y diversas, pues se asoció que su presencia era parte de una influencia cultural ajena a las costumbres y buenos sentimientos del pueblo mexicano.

A lo largo de más de un siglo, ha sido claro que la sola cercanía geográfica con Estados Unidos no ha sido un factor determinante para que los mexicanos cambiaran de religión más rápido que sus vecinos del sur, como habitualmente se suponía. Tampoco ha sido demostrado que un mayor nivel de integración comercial con Estados Unidos, como con el Tratado de Libre Comercio, haya producido una mayor integración cultural con el país vecino.

GLOBALIZACIÓN Y DIVERSIDAD RELIGIOSA

La diversidad religiosa es un fenómeno que se ha ido extendiendo a lo largo de México y que alcanza sus expresiones más espectaculares en el sureste, donde se registran los más altos porcentajes de población convertidas a religiones distintas del catolicismo. No obstante, la diversidad, en sentido estricto, es decir, entendida como la proliferación de grupos distintos, con visiones del mundo y prácticas sociales y religiosas divergentes, alcanza su punto más alto en la frontera norte.

Una de las características más visibles del campo evangélico en la frontera norte es su gran diversidad, la cual se expresa en una gran cantidad de iglesias, que ha venido incrementándose de manera notable en los últimos 10 años. Sus diferencias pueden ser trazadas por su tamaño, estructuras de organización, distribución territorial, métodos de trabajo, recursos, presencia social, así como por su posición respecto de ciertos puntos doctrinales. Sin embargo, no cabe duda de que a la cabeza de las iglesias asentadas en la frontera norte se encuentran las iglesias pentecostales.

Mucho del éxito de los pentecostales estará estrechamente relacionado con un acercamiento a los problemas más sensibles de la población y con la recuperación y cercanía a elementos de la religiosidad popular, proceso que ayudará a que sus iglesias puedan aglutinar una mayor cantidad de nuevos miembros.

Si bien es cierto que las clases populares siguen siendo su principal objetivo, la composición de los pentecostales ha cambiado a favor de la pluralidad social. Su influencia entre las clases medias es incipiente pero sistemática. Sin embargo, uno de los acontecimientos que adquieren cada vez más relevancia es el surgimiento y crecimiento de las iglesias neopentecostales. Inspiradas en el modelo de la Teología de la Prosperidad, estas iglesias infunden entre sus miembros el goce de una vida próspera y feliz, y la certeza de contar con una

intervención divina en cualquier circunstancia, aun cuando ésta sea satisfacer los intereses y ambiciones materiales.

En ciudades de gran tamaño, como Monterrey, Ciudad Juárez, Tijuana y Mexicali, han proliferado este tipo de iglesias, las cuales han producido un creciente número de conversiones entre individuos de la clase media, jóvenes, artistas y una amplia gama de profesionistas. A la cabeza de algunas de ellas se encuentran empresarios y figuras muy carismáticas.

En la frontera norte las áreas de intervención de las iglesias evangélicas se han ido diversificando hasta constituir un amplio espectro de actividades que van más allá de las prácticas asistenciales. Entre las tareas realizadas se encuentran las laborales médicas y educativas, bolsa laboral, gestoría social, apoyo para la construcción de viviendas, atención a problemas de adicciones (como las drogas y el alcohol), cursos de superación personal, escuela para padres y asesoría para atender problemas de violencia intrafamiliar.

Cada una de las ciudades fronterizas ofrece una diversidad de contrastes por lo que se refiere a las expresiones de su vida religiosa, pero las ciudades que ofrecen la mayor variedad de experiencias son Tijuana y Ciudad Juárez. Ambas comparten su posición como las localidades urbanas más importantes de la frontera, y concentran el mayor número de empleos de la industria maquiladora a nivel nacional.

Tijuana ha pasado a convertirse en el llamado laboratorio de la globalización, pues en ella han cobrado gran impacto los procesos de cambio tecnológico, la inmigración y el flujo de capitales. Tijuana pasó a ocupar el primer lugar como productora de televisores en el ámbito mundial. La diversidad religiosa es quizá otro de sus rasgos característicos. En esta ciudad se puede encontrar iglesias y congregaciones tan complejas y heterogéneas, como otras que adquieren características y rasgos poco comunes. Por ejemplo, los integrantes del Grupo de Unidad Cristiana de México son en su gran mayoría jóvenes, profesionistas y amas de casa de clase media, sus aspiraciones y valores están centrados en el éxito y superación personal, y en dicha iglesia han encontrado un modelo que se ajusta a sus necesidades. En cambio, los miembros de la Iglesia de Dios Israelita son en su mayoría obreros de la maquiladora, siguen la práctica del Sabbath y algunos de los principios de la doctrina israelita. El sueño de algunos de ellos es aprender hebreo.

PERSPECTIVAS DEL CAMBIO RELIGIOSO

A luz de los datos de los Censos del 2000 y 2010, podemos señalar que la sociedad mexicana continúa siendo preponderantemente religiosa. Pero aunque la fe católica sigue ocupando un papel relevante en las preferencias religiosas de los mexicanos, lo cierto es que el crecimiento de la comunidad evangélica, otras expresiones afines a la cristiandad y especialmente las nuevas devociones y creencias identificadas como religiosidad popular han comenzado a tomar fuerza.

El preservar una herencia familiar y una identidad colectiva apegada a la doctrina católica fue, para muchas generaciones de mexicanos, un principio básico y fundamental. Hoy, la realidad demuestra que suman cerca de 11 millones de personas que han abandonado la fe católica para adherirse a otras prácticas religiosas (INEGI, 2010), de los cuales 8 386 207 pertenecen a las iglesias cristianas evangélicas y 2 537 896 se adscriben a las iglesias bíblicas no evangélicas (Testigos de Jehová, mormones y adventistas). Poco más de 50 por ciento de estas personas residen en los estados del norte y sureste de México.

Para la sociedad fronteriza la religiosidad sigue desempeñando un espacio central en la vida de sus individuos y de sus familias. Pero existe una reconfiguración del espacio religioso, que muestra un gran dinamismo por parte de todos los actores que en él intervienen. La diversidad de ofertas religiosas se ha visto incrementada, y comienzan a ganar mayores espacios aquellas iglesias que muestran mejores formas de organización, que son más dinámicas, que han diversificado sus actividades y que atienden necesidades específicas, tanto espirituales como materiales.

Las iglesias evangélicas siguen desempeñando un papel crucial en esta reconfiguración del espacio religioso. Éstas siguen siendo el mayor competidor para la Iglesia Católica, pero atrás de éstas comienzan a figurar las llamadas iglesias bíblicas no evangélicas, conformadas en su gran mayoría por Testigos de Jehová, y mormones, quienes han iniciado una etapa de despegue en todas las ciudades fronterizas. Junto con ellos nuevos actores religiosos no cristianos han pasado a engrosar una lista de comunidades pequeñas, lo cual vino a hacer más complejo el mapa religioso de la frontera.

BIBLIOGRAFÍA

- ABOITES AGUILAR, Luis, 1995, *Norte precario: poblamiento y colonización en México, 1760-1940*, México, El Colmex/CIESAS.
- ALGRANTI, Joaquín y Damián Setton, 2010, “Analyse de la périphérie institutionnelle dans le cadre des organisations religieuses”, *Revue Horizon Sociologique*, Canadá, UQAM, núm. 3, invierno, pp. 1-19.
- ALEGRÍA, Tito, 2011, “Desarrollo urbano de Baja California”, en David Piñera y Jorge Carrillo, coords., *Baja California a cien años de la revolución mexicana 1910-2010*, Tijuana, El Colef/UABC, pp. 125-140.
- ASTORGA, Luis, 2003, *Drogas sin fronteras*, México, Grijalbo.
- BACKHOFF, Eduardo E., 1987, *Templos y grupos religiosos en Ensenada, B. C.: un estudio cuantitativo*, mimeografía.
- BALDWIN, Deborah, 1979, *Variation within the Vanguard: Protestants and the Mexican Revolution*, Chicago, University of Chicago Press.
- BASTIAN, Jean Pierre, 1983, *Protestantismo y sociedad en México*, México, Casa Unida de Publicaciones.
- BASTIAN, Jean Pierre, 1989, *Los disidentes: sociedades protestantes y Revolución en México: 1872-1911*, México, Colmex/Fondo de Cultura Económica.
- BASTIAN, Jean Pierre, 1993, *Protestantes, liberales y francmasones*, México, Fondo de Cultura Económica.
- BELTRÁN, William Mauricio, 2005, “La diversificación del cristianismo en Bogotá”, en Ana María Bidegain Greising y Juan Diego Damera Vargas, comps., *Globalización y diversidad religiosa en Colombia*, Colombia, Universidad Nacional de Colombia, pp. 257-291.
- BERGER, Peter, 1967, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Nueva York, Doubleday.
- BERGER, Peter, 2001, “Reflections on the Sociology of Religion Today”, *Sociology of Religion*, Canadá, University of Toronto, vol. 62, núm. 4, invierno, pp. 443-4534.
- BLANCARTE, J. Roberto, 2000, “Popular Religion, Catholicism and Socioreligious Dissent in Latin America: Facing the Modernity Paradigm”, *International Sociology*, vol. 15, núm. 4, diciembre, pp. 591-603.
- BOWEN, Kurt, 1996, *Evangelism & Apostasy. The Evolution and Impact of Evangelicals in Modern Mexico*, Montreal, McGill-Queen’s University Press.
- BOOKER, Queen, 1998, “Congregational Music in a Pentecostal Church”, *The Black Perspective in Music*, Cambria Heights, N. Y., Foundation for Research in the Afro-American Creative Arts, vol. 16, núm. 1, primavera, pp. 31-44.
- BRAVO UGARTE, José, 1965, *Diócesis y obispos de la Iglesia Católica Mexicana (1519-1965)*, México, Editorial Jus.

- BRINGAS RÁBAGO, Nora L. y Djamel Toudert, 2011, *Atlas: Ordenamiento territorial para el estado de Baja California*, Tijuana, El Colef.
- CALDERÓN, Francisco, 1965, “Los ferrocarriles”, en David Cosío V., coord., *Historia moderna de México*, México, Editorial Hermes.
- CAMPOS DELGADO, Amalia E., 2012, “La construcción del otro “del otro lado”. Imaginarios de frontera de jóvenes de Tijuana, México y Tecún Umán, Guatemala”, *Región y Sociedad*, Sonora, Colson, año XXIV, núm. 55, septiembre-diciembre, pp. 131-153.
- CARDOSO, Joaquín, S. J., 1946, “La historia del protestantismo en México”, en José González Brown *et al.*, coords., *El protestantismo en México*, México, Buena Prensa.
- CASILLAS, Rodolfo, 1989, “Pluralidad religiosa en una sociedad tradicional, Chiapas”, *Cristianismo y Sociedad*, España, Tierra Nueva, año XXVII, núm. 101, pp. 73-87.
- CASTELLANOS GUERRERO, Alicia, 1981, *Ciudad Juárez: La vida fronteriza*, México, Editorial Nuestro Tiempo.
- CASTRILLÓN VALDERRUTÉN, María del Carmen, 2008, “Entre ‘teoterapias’ y ‘laicoterapias’. Comunidades terapéuticas en Colombia y modelos de sujetos sociales”, *Psicología & Sociedade*, Brasil, Associação Brasileira de Psicologia Social, vol. 20, núm. 1, pp.80-89.
- CEBALLOS, Manuel y Lawrence D. Taylor, 1991, “Síntesis histórica del poblamiento de la región fronteriza México-Estados Unidos”, *Estudios Fronterizos*, Mexicali, UABC, núm. 26, septiembre-diciembre, pp. 9-37.
- CHAMPION, Françoise, 1975, “Persona religiosa fluctuante, eclecticismo y sincretismos”, en Jean Delumeau, dir., *El hecho religioso. Enciclopedia de las grandes religiones*, Madrid, Alianza Editorial, pp. 683-707.
- CHIQUETE BELTRÁN, José Daniel, 2006, *Silencio elocuente: Una interpretación teológica de la arquitectura pentecostal*, Costa Rica, Universidad Bíblica Latinoamericana.
- COATSWORTH, John H., 1976, *El impacto económico de los ferrocarriles en el porfiriato: crecimiento contra desarrollo*, México, Secretaría de Educación Pública.
- CONGRESO NACIONAL EVANGÉLICO, 1940, *La misión de la iglesia evangélica en México en la hora presente: ponencias y resoluciones del primer Congreso Nacional Evangélico*, México, Casa Unida de Publicaciones.
- CONSEJO NACIONAL PARA PREVENIR LA DISCRIMINACIÓN (Conapred), 2010, *Encuesta Nacional sobre la Discriminación en México-Diversidad Religiosa*, México, Secretaría de Gobernación.
- CORONA VÁZQUEZ, Rodolfo [ponencia], 2004, “Tendencias demográficas en la frontera norte”, en *Seminario Aspectos de actualidad sobre frontera y migración en México*, 25 de junio 2004, Tijuana, El Colef.
- CORONA VÁZQUEZ, Rodolfo, 1991, “Principales características demográficas de la zona fronteriza del norte de México”, *Frontera Norte*, Tijuana, El Colef, vol. 3, núm. 5, enero-junio, pp. 141-156.

- COX, Harvey, 1993, "Jazz and pentecostalism", *Archives de sciences sociales des religions*, Francia, L'École des hautes études en sciences sociales, año 38, núm. 84, octubre-diciembre, pp. 181-188.
- COX, Harvey, 2011, *El futuro de la fe*, México, Oceáno.
- CRAMAUSSEL, Chantal, 2006, *Poblar la frontera. La provincia de Santa Bárbara en Nueva Vizcaya durante los siglos XVI y XVII*, Zamora, Michoacán, Colmich.
- DANSON, Christopher, 1953, *Religión y Cultura*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana.
- DAVIE, Grace, 2011, *Thinking Sociologically about Religion: A Step Change in the Debate?*, Pennsylvania, Pennsylvania State University Press.
- DAWSON, Lome L., 1998, "Anti-Modernism, Modernism, and Postmodernism: Struggling with the Cultural Significance of New Religious Movements", *Sociology of Religion*, Canadá, University of Toronto Press, vol. 59, núm. 2, pp.131-156.
- DE LA ROSA, Martín, 1985, *El impacto social del protestantismo: metodología para el estudio de las religiones*, Baja California, UABC.
- DE LA TORRE, Renée, 1995, *Los hijos de la luz. Discurso, identidad y poder en la Luz del Mundo*, Guadalajara, Jalisco, ITESO/UdeG/CIESAS.
- DE LA TORRE, Renée y Patricia Fortuny, 1999, "Diversidad religiosa en Guadalajara. Análisis e interpretación de la Encuesta", en Patricia Fortuny, coord., *Creyentes y creencias en Guadalajara*, México, CIESAS-INAH.
- DE LA TORRE, Renée y Cristina Gutiérrez Zúñiga, 2011, "Los hispanecas: concheros con aires de nueva era", en Alberto Hernández, coord., *Nuevos caminos de la fe: Prácticas y creencias al margen institucional*, México, El Colef/UANL/Colmich, pp. 395-426.
- DE LA TORRE, Renée, 2012, *Religiones nómadas: creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara*, Guadalajara, Jalisco, CIESAS.
- DE LA TORRE PACHECO, Sindy, 2005, "Los jóvenes adventistas en la ciudad de Querétaro", *Culture Society & Praxis*, California, California State University Press, vol. 4, núm. 1, pp. 78-84.
- DEL RÍO, Ignacio M., 2003, *El régimen jesuítico de la Antigua California*, México D. F., UNAM.
- DEMERTH III, N. J., 1980, "La religión y la clase social en Estados Unidos", en Roland Robertson, comp., *Sociología de la religión*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 303-327.
- DETWELER, S. Charles, 1930, *Survey of Northern Baptist Mission in Mexico*, Nueva York, The American Baptist Home Mission Society.
- DÍAZ SALAZAR, Rafael, 1994, "Religión vacía. Un análisis de la transición religiosa en Occidente", en Rafael Díaz Salazar, Salvador Giner y Fernando Velasco, eds., *Formas modernas de religión*, Madrid, Alianza Universidad, pp. 71-116.
- DÍAZ SALAZAR, Rafael, 1996, *Redes de solidaridad internacional*, Madrid, Ediciones HOAC.

- DIRECCIÓN MUNICIPAL CONTRA LAS ADICCIONES (DIMCA) [publicación digital], 2010, “Quiénes somos”, *Tijuana 20 Ayuntamiento 2010-2013. Ciudad con orden*, en <<http://www.dimca.tijuana.gob.mx/quienes.asp>>.
- DOMÍNGUEZ MENDOZA, Amelia, 2003, “Los mormones: surgimiento, expansión, crisis y asentamiento en México”, *Graffylia: Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, núm. 2, pp. 133-141.
- DURAND, Jorge y Patricia Arias, 2000, *La experiencia migrante: Iconografía de la migración Mexico-Estados Unidos*, México, Alianza del Texto universitario.
- DURKHEIM, Émile, 1967, *De la división del trabajo social*, Argentina, Shapire.
- DURKHEIM, Émile, 1985, *El suicidio*, Madrid, Akal Universitaria.
- EISENSTADT, Samuel N., 1972, *Modernización. Movimientos de protesta y cambio social*, Buenos Aires, Amorrortu.
- ELLSWORTH, Olsea, 1972, *Origin and Progress of Seventh-Day Adventists*, Washington, D. C., Herald Publishing Association.
- EL COLEGIO DE LA FRONTERA NORTE [working paper], 1987, “Inventario de Organizaciones Católicas en la Frontera Norte”, Tijuana, El Colef.
- ENRÍQUEZ LINCÓN, Dora Elvia, 2008, “Iglesia Católica en Baja California. Péndulo entre misión y diócesis”, *Frontera Norte*, Tijuana, El Colef, vol. 20, núm. 39, enero-junio, pp.7-35.
- ESPINOZA MELÉNDEZ, Pedro y Roberto Ham Chande, 2011, “Un siglo de crecimiento demográfico en Baja California”, en David Piñera y Jorge Carrillo, coords., *Baja California a cien años de la revolución mexicana 1910-2010*, Tijuana, B. C., El Colef/UABC, pp. 177-194.
- ESTRELLA VALENZUELA, Gabriel, 1994, “Migración y población en la frontera norte”, en *Visión histórica de la frontera norte de México. Tomo III*. Mexicali, UABC, pp. 391-398.
- ESTRELLA VALENZUELA, Gabriel, 2011, “Los procesos de migración y población de Baja California en el contexto de la frontera norte de México. 1940-2000”, en David Piñera y Jorge Carrillo, coords., *Baja California a cien años de la revolución mexicana 1910-2010*, Tijuana, El Colef/UABC pp. 195-209.
- FORTUNY LORET DE MOLA, Patricia, 2011, “Diversidad y especificidad de los protestantes”, *Alteridades*, México, UAM, vol. 11, núm. 22, pp. 75-92.
- FORTUNY LORET DE MOLA, Patricia, 2003, “Competencia por las almas en el contexto de la diversidad religiosa”, en Miguel J. Hernández Madrid y Elizabeth Juárez Cerdi, coords., *Religión y cultura*, México, Colmich/Conacyt, pp. 241-253.
- FORTUNY LORET DE MOLA, Patricia, 1996, “Mormones y Testigos de Jehová: la versión mexicana”, en Gilberto Giménez, coord., *Identidades religiosas y sociales en México*, México D. F., UNAM, pp. 175-215.
- GALAVIZ, Gloria [tesis], 2005, *Cambio religioso en la frontera norte de México (1950-2000)*, Tijuana, B.C., UABC.

- GALAVIZ, Gloria; Olga Odgers y Alberto Hernández, 2009, “Tendencias del cambio religioso en la frontera norte de México”, en Alberto Hernández y Carolina Rivera, coords., *Regiones y religiones en México. Estudios de la transformación socioreligiosa*, México, El Colef/CIESAS/Colmich, pp. 227, 229.
- GARMA, Carlos, 2004, *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y ciudad de México*, México, D. F., UAM/Plaza y Valdés.
- GARMA, Carlos, 2000, “Del himnario a la industria de la alabanza. Un estudio sobre la transformación de la música religiosa”, en *Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, Brasil, Universidade Federal Do Rio Grane Do Sul, año 2, núm. 2, pp. 63-85.
- GARMA NAVARRO, Carlos, 1994, “El problema de los Testigos de Jehová en las escuelas mexicanas”, *Nueva Antropología*, México, D. F., UAM, vol. XIII, núm. 45, pp. 21-30.
- GAXIOLA GAXIOLA, Manuel, 1970, *La Serpiente y la Paloma*, California, William Carey Library.
- GIMÉNEZ, Gilberto, 1996, “El debate actual sobre modernidad y religión”, en Gilberto Giménez, coord., *Identidades religiosas y sociales en México*, México, D. F., Instituto Francés de América Latina/UNAM, pp. 1-22.
- GIROLA, Lidia, 1998, “Durkheim y el diagnóstico de la modernidad. Nuevas lecturas y notas sobre el individualismo moral y la anomia”, en Gina Zabludovsky, coord., *Teoría sociológica y modernidad: Balance del pensamiento clásico*, México, D. F., Plaza y Valdés, pp. 31-52.
- GONZÁLEZ NAVARRO, Moisés, 1973 [1957], *Historia moderna de México; El Porfiriato, la vida social*, México, Editorial Hermes.
- GONZÁLEZ NAVARRO, Moisés, 1994, *Los extranjeros en México y los mexicanos en el extranjero, 1821-1970*, México, El Colmex.
- GONZÁLEZ REYES, Jesús Pablo [tesis], 2006, *La adicción a las drogas ilegales en el estado de Baja California: ¿Integración o rechazo social?*, Tijuana, B. C., El Colef.
- GUILLÉN, Tonatiuh y Alberto Hernández, 1987, *Grupos religiosos protestantes en la frontera norte*, Tijuana, El Colef.
- GUIRETTE BARBOSA, María Cristina [tesis], 2012, *Las transformaciones de testimonios y/o agradecimientos al Santo Niño de Atocha en el proceso migratorio de zacatecanos hacia Estados Unidos*, Tijuana, El Colef.
- HERNÁNDEZ, Alberto, 1996, “Sociedades religiosas protestantes en la frontera norte: Estudio sociográfico en tres localidades urbanas”, *Frontera Norte*, Tijuana, El Colef, vol. 8, núm. 15, enero-junio, pp. 107-131.
- HERNÁNDEZ, Alberto, 2002, “La diversidad religiosa en Baja California”, en Tonatiuh Guillén, coord., *Baja California: escenarios del nuevo milenio*, México, D. F., UNAM.
- HERNÁNDEZ, Alberto [tesis], 2006, *Transformaciones sociales y cambio religioso en la frontera norte de México*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid.
- HERNÁNDEZ, Alberto y Olga Odgers, 2011, “La formación de la diversidad religiosa en Baja California”, en David Piñera y Jorge Carrillo, coords., *Baja California a cien años de la revolución mexicana 1910-2010*, Tijuana, El Colef/UABC, pp. 333-349.

- HERVIEU-LÈGER, Danièle, 1993, *La religión pour mémoire*, París, Cerf.
- PARKER, Cristian, 1993, *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, Santiago, Chile, Fondo de Cultura Económica.
- HERVIEU-LÈGER, Danièle, 1996, “Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas”, en Gilberto Giménez, coord., *Identidades religiosas y sociales en México*, México, Instituto Francés de América Latina/UNAM, pp. 23-47.
- HIERARCHY OF THE CATHOLIC CHURCH, “Región Noroeste-México”, consultado el 3 de octubre de 2012, en <<http://www.catholic-hierarchy.org/>>.
- HOFFNAGEL, Judith Chambliss, 1980, “Pentecostalism: a revolutionary or a conservative movement?”, en Glazier, Stephen D., edit, *Perspectives on Pentecostalism: Case Studies from the Caribbean and Latin America*. Washington, D. C., University Press of America, pp. 11-24.
- HOLLENWEGER, Walter, 1976, *El pentecostalismo. Historia y doctrinas*, Buenos Aires, La Aurora.
- HUNT, Sthephen J., 2002, “Deprivation and Western Pentecostalism Revisited: The Case of ‘Classical’ Pentecostalism”, *PentecoStudies*, Reino Unido, University of Birmingham, vol. 1, núm. 1, pp. 1-6.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA (INEGI), 1900, *II Censo de población y vivienda 1900*. México, INEGI.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA (INEGI), 1910, *III Censo de población y vivienda 1910*, México, INEGI.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA (INEGI), 1921, *IV Censo de población y vivienda 1921*, México, INEGI.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA (INEGI), 2000, *XII Censo de población y vivienda*, México, INEGI.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA (INEGI), 2001, *Estadísticas de la industria maquiladora de exportación 1995-2000*, México, INEGI.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA (INEGI), 2004, *Encuesta nacional de adicciones 2002*, Aguascalientes, INEGI/Secretaría de Salud.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA (INEGI), 2010, *XIII Censo general de población y vivienda*, México, INEGI.
- INSTITUTO DE OPINIÓN CIUDADANA DE BAJA CALIFORNIA, 2011, “Reporte de Religión y Valores en Baja California”, México, Poder legislativo de Baja California.
- INSTITUTO DE PSIQUIATRÍA DEL ESTADO DE BAJA CALIFORNIA (IPEBC), 2010, “Centros de rehabilitación”, Baja California, gobierno del estado de Baja California, en <http://www.ipebc.gob.mx/main.php?id_pagina=47> consultado el 6 de enero de 2012.
- JAIMES MARTÍNEZ, Ramiro, 2007, “Neopentecostales en Tijuana”, en Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez, coords., *Atlas de la diversidad religiosa en México*, México, El Colef/CIESAS, pp. 305-311,

- LALIVE D'EPINAY, Christian, 1968, *El refugio de las masas: estudio sociológico del protestantismo chileno*, Santiago de Chile, Editorial Pacífico.
- LAMBERT, YVES, 1999, "Religion in Modernity as a New Axial Age: Secularization or New Religious Forms?", *Sociology of Religion*, Canadá, University of Toronto, vol. 60, núm. 3, pp. 303-333.
- LEVITT, Peggy, 2007, "Rezar por encima de las fronteras: cómo los inmigrantes están cambiando el panorama religioso", *Migración y Desarrollo*, México, Red Internacional de Migración y Desarrollo, núm. 8, pp. 66-88.
- LOZANO ASCENCIO, Fernando, 2002, "Migrantes de las ciudades. Nuevos modelos de la migración mexicana a Estados Unidos", en Brigida García Guzmán, coord., *Población y sociedad al inicio del siglo XXI*, México, El Colmex, pp. 241-260.
- LOZANO HERRERA, Agricol, 1983, *Historia del Mormonismo en México*, México, Editorial Zarahelma.
- MACÍN, Raúl, 1991, *Los derechos de las minorías religiosas en México*, México, Claves Latinoamericanas.
- MARIANAO, Ricardo, 2005, *Neopentecostais. Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*, Sao Paulo, Brasil, Ediciones Loyola.
- MARGULIS, Mario y Rodolfo Tuirán, 1986, *Desarrollo y población en la frontera norte: el caso de Reynosa, Tamaulipas*, México, El Colmex.
- MAROSTICA, Matt, 1994, "La Iglesia Evangélica en la Argentina como Nuevo Movimiento Social", *Sociedad y Religión*, Argentina, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, núm. 12, pp. 3-21.
- MARTELLI, Stefano, 1999, "Ni secularización ni desacralización, más bien desecularización; la teoría sociológica de la religión ante el cambio actual", *Religiones y Sociedad*, Argentina, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, núm. 7, pp. 153-170.
- MARTIN, David, 1990, *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*, Reino Unido, Basil Blackwell.
- MARTÍNEZ J. Óscar, 1982, *Ciudad Juárez: El auge de una ciudad fronteriza a partir de 1848*, México, Fondo de Cultura Económica.
- MARTÍNEZ LÓPEZ, Joel, 1972, *Orígenes del presbiterianismo en México*, H. Matamoros, Tamaulipas, sin editorial.
- MEYER, Jean, 1989, *Historia de los cristianos en América Latina, siglos XIX y XX*, México, Editorial Vuelta.
- MÍGUEZ, Daniel, 2005, "Opio rebelde. Los programas pentecostales de rehabilitación de adictos en Argentina", *PentecoStudies*, Reino Unido, University of Birmingham, vol. 4, pp. 1-23.
- MOLINA HERNÁNDEZ, José Luis, 1996, "Los marcos urbanos-regionales del campo religioso en México", *Frontera Norte*, Tijuana, El Colef, vol. 8, núm. 15, enero-junio, pp. 7-37.

- MOLINA HERNÁNDEZ, José Luis, 2000, *Los testigos de Jehová y la formación escolar de sus hijos*, Baja California, UABC.
- MOLINA HERNÁNDEZ, José Luis y Alberto Hernández Hernández, 2003, “Evolución del campo religioso cristiano no católico en Baja California”, en Catalina Velázquez Morales, coord., *Baja California. Un presente con historia. Tomo II*, Mexicali, UABC, pp. 339-349.
- MONTOYA ARIAS, Luis Ómar y Juan Antonio Fernández Velásquez, 2009, “El narcocorrido en México”, *Cultura y droga*, Colombia, Universidad de Caldas, vol. 14, núm. 16, pp. 207-232.
- MORALES, Francisco, 2001, “Las Leyes de Reforma y la respuesta de los obispos”, en *Relaciones Estado-Iglesia: Encuentros y desencuentros*, México, Secretaría de Gobernación.
- MORÁN QUIROZ, Luis Rodolfo, 2000, “Representación religiosa de los mexicanos exiliados”, *Estudios Jaliscienses*, Jalisco, El Colegio de Jalisco, vol. 39, pp. 5-17.
- MORENO MENA, J. Ascensión [tesis], 2005, *Incidencia pública de las redes de organizaciones civiles en Baja California*, Tijuana, El Colef.
- MURRIETA, Mayo y Alberto Hernández, 2001, *Puente México: La vecindad de Tijuana en California*, México, El Colef/Plaza y Valdés Editores.
- MURO, Víctor Gabriel, 1996, “Acción eclesial y conflicto político en Ciudad Juárez, Chih, 1972- 1987”, *Frontera Norte*, Tijuana, El Colef, vol. 8, núm. 15, pp. 147-172.
- MOLTMANN, Jürgen, 1999, *God for a secular society: The public relevance of theology*. London, SCM Press.
- ODGERS ORTIZ, Olga, 2006, “Cambio religioso en la frontera norte: aportes al estudio de la migración y las relaciones transfronterizas como factores de cambio”, *Frontera Norte*, Tijuana, El Colef, vol. XVIII, núm. 35, p. 111-134.
- OLMOS AGUILERA, Miguel, 2011, “Patrimonio intangible y el arte musical yumano”, en Miguel Olmos Aguilera y Lourdes Mondragón Barrios, coords., *Memoria vulnerable. El patrimonio cultural en contextos de frontera*, México, El Colef/ENAH, pp. 89-111.
- ORTEGA Y MEDINA, Juan A., 1972, *Destino manifiesto. Sus razones históricas y su raíz teológica*, México, Secretaría de Educación Pública.
- ORO, Ari Pedro y Pablo Semán, 2000, “Pentecostalism in the Southern Cone Countries: Overview and Perspectives”, *International Sociology*, International Sociological Association, vol. 15, núm. 4, pp. 605-629.
- PACHECO, José, 2007, “La posmodernidad y su efecto en las iglesias evangélicas latinoamericanas”, *Teología y cultura*, Argentina, TEOLOGOS©, año 4, vol. 7, pp. 97-124.
- PALARD, J., 1999, “Les Recompositions territoriales de l’Eglise Catholique entre singularité et universalité”, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, Francia, L’École des hautes études en sciences sociales, vol. 44, núm. 107, pp. 55-75.

- PARKER, Cristián G., 1996, *Popular religion and modernization in Latin America: a different logic*, Maryknoll, Nueva York, Orbis Editorial.
- PARKER, Cristián G., 2004, “La sociologie des religions a l’horizon 2050: un point de vue latino-américain”, *Social Compass*, International Federation of Institutes for Social & Socio-Religious Research, vol. 51, núm. 1, pp. 59-72.
- PC JÓVENES, Jóvenes Cristianos Adventistas del Séptimo Día, Portal Cristiano, en <<http://www.pcjovenes.com/>>, consultado el 14 de octubre de 2012.
- PINHEIRO, Márcia Leitão, 2008, “Juventudes, experiencias musicales y religiosidad”, en Mónica Cornejo, Manuela Cantón y Ruy Llera, coords., *Teorías y prácticas emergentes en antropología de la religión*, España, Ankulegi Antropología Elkartea, pp. 139-156.
- PIÑEIRA David, 1987, *Visión histórica de la frontera norte de México-Tomo II*, Tijuana, UABC.
- PIÑERA, David y Jorge Carrillo, 2011, “Antecedentes, cuestiones clave y tendencias”, en David Piñera y Jorge Carrillo, coords., *Baja California a cien años de la revolución mexicana, 1910-2010*, Tijuana, El Colef/UABC, pp. 19-35.
- PITTMAN, Jason y Scott W. Taylor, 2003, “Christianity and the Treatment of Addiction: An Ecological Approach for Social Workers”, en Beryl Hugen y T. Laine Scales. eds., *Christianity and Social Work: Readings on the Integration of Christian Faith and Social Work Practice*, Botsford, Connecticut, North American Association of Christians in Social Work, pp. 193-213.
- PI-SUÑER, Antonia, 2001, “Sebastián Lerdo de Tejada y su política hacia la Iglesia Católica”, en *Relaciones Estado-Iglesia: Encuentros y desencuentros*, México, Secretaría de Gobernación, pp 126-137.
- PLÜSS, Jean-Daniel, 1988, *Therapeutic and Prophetic Narratives in Worship*, Nueva York, Verlag Peter Lang.
- POULAT, Émile, 1998, “La era poscristiana”, *Religiones y Sociedad*, Argentina, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, núm. 4, pp. 97-105.
- RAMBO, Lewis R., “Theories of conversion: understanding and interpreting religious change”, *Social Compass*, International Federation of Institutes for Social & Socio-Religious Research, vol. 46, núm. 3, pp. 259-271.
- RAVAGLI, Jorge, 2010, “Música, fervor y construcción de identidad”, en Clemencia Trejo Sarmiento, edit., *El Pentecostalismo en Colombia: Prácticas religiosas, liderazgo y participación política*, Colombia, Universidad Nacional de Colombia, pp. 155-182.
- READ William R., Victor M. Monterroso y Harmon A. Johnson, 1971, *Avance evangélico en América Latina*, El Paso, Texas, Casa Bautista de Publicaciones.
- REID, Orvil, 1952, *The challenge of Mexico to missions*, Guadalajara, Baptist Student Home Print Shop.
- RIVERA FARFÁN, Carolina, 2008, “Religiosidad G12 en los Altos de Chiapas. Pentecostal o Neo-pentecostal ¿cómo definirla?”, en Mónica Cornejo, Manuela Cantón y Ruy Llera, coords., *Teorías y prácticas emergentes en antropología de la religión*, España, Ankulegi Antropología Elkartea, pp. 208-221.

- ROBERTS, Bryan, 1967, “El protestantismo en dos barrios marginales de Guatemala”, en *Seminario de Integración Social Guatemalteca*, Guatemala, Ministerio de Educación, pp. 7-22.
- RUIZ GUERRA, Rubén, 1992, *Hombres nuevos. Metodismo y modernización en México (1873-1930)*, México, Centro de Comunicación Cultural CUPSA, A. C.
- SECRETARÍA DE SALUD, 1999, *El consumo de drogas en México: Diagnóstico, tendencias y acciones*, México, Consejo Nacional contra las Adicciones.
- SECRETARÍA DE SALUD, 2008, *Encuesta nacional de adicciones 2008*, México, Consejo Nacional contra las Adicciones/Instituto Nacional de Psiquiatría Ramón de la Fuente/ Instituto Nacional de Salud Pública/Fundación Gonzalo Río Arronte.
- SCOTT, Lindy, 1999, “La conversión de inmigrantes mexicanos al protestantismo en Chicago”, en Gail Mummert, edit., *Fronteras fragmentadas*, Zamora, Michoacán, Colmich/CIDEM, pp. 405-417.
- SCOTT, Luis, 1992, *Los evangélicos mexicanos en el siglo XX*, México, Casa Bautista de Publicaciones.
- SCHOLES, Walter V., 1972, *Política mexicana durante el régimen de Juárez 1855-1972*, México, Fondo de Cultura Económica.
- SEMÁN, Pablo, 1997, “Religión y cultura popular en la ambigua modernidad latinoamericana”, *Nueva Sociedad*, Argentina, Fundación Friedrich Ebert, núm. 149, mayo-junio, pp. 130-145.
- SEMÁN, Pablo, 2006, “El pentecostalismo y el ‘rock chabón’ en la transformación de la cultura popular”, en Daniel Míguez y Pablo Semán, eds., *Entre santos y piquetes: Las culturas populares en la Argentina reciente*, Buenos Aires, Biblos, pp. 197-219.
- SEMÁN, Pablo, 2010, “De a poco mucho: las pequeñas iglesias pentecostales y el crecimiento pentecostal. Conclusiones de un estudio de caso”, *Cultura y Religión*, Chile, Universidad Arturo Prat, vol. 4, núm. 1, pp. 16-36.
- SETTON, Damian y Joaquín Algranti, 2009, “Habitar las instituciones religiosas: corporeidad y espacio en el campo judaico y pentecostal en Buenos Aires”, *Alteridades*, México, UAM, vol. 19, núm. 38, julio-diciembre, pp. 77-94.
- SIERRA GUTIÉRREZ, Luis Ignacio, 2008, “Mercadeo celestial: marketing musical religioso”, en José Miguel Pereira, Mirla Villadiego Prins y Luis Ignacio Sierra Gutiérrez, eds., *Industrias culturales, músicas e identidades. Una mirada a las interdependencias entre medios de comunicación, sociedad y cultura*, Colombia, Pontificia Universidad Javierana/UNESCO, pp. 185-199.
- SONEIRA, Jorge, 1991, “Los estudios sociológicos sobre el pentecostalismo en América Latina”, *Sociedad y Religión*, Argentina, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, núm. 8, pp. 29-47.
- TINCQ, Henri, 1975, “El auge de los extremismos religiosos en el mundo”, en Jean Delumeau, dir., *El hecho religioso. Enciclopedia de las grandes religiones*, Madrid, Alianza Editorial, pp. 683-707.

- TORRES, Román, 1940, “La iglesia y sus métodos de evangelización”, en *La misión de la Iglesia Evangélica de México en la hora presente. Ponencias y resoluciones del Primer Congreso Nacional Evangélico*, México, Casa Unida de Publicaciones, pp. 31-39.
- UTLEY GARCÍA, Nancy Gabriela [tesis], 2010, *Familias transfronterizas de la región Tijuana-San Diego. Identidades e interacciones sociales*, Tijuana, El Colef/UABC.
- VALENZUELA ARCE, José Manuel, 1992, “Por los milagros recibidos: religiosidad popular a través del culto a Juan Soldado”, en José Manuel Valenzuela Arce, comp., *Entre la magia y la historia*, México, Conaculta/El Colef/Programa Cultural de las fronteras, pp. 77-87.
- VANDERWOOD, Paul J., 2008, *Juan Soldado. Violador, asesino, mártir y santo*, México, El Colef/Colsan/Colmich.
- VÁZQUEZ DZUL, Gabriel, 2009, “Eva y las manzanas. Las mujeres adventistas y la alimentación del Templo de Dios”, *Relaciones*, Zamora, Colmich, vol. XXX, núm. 117, pp. 129-158.
- VELASCO ORTIZ, Laura, 2011, “La frontera como nuevo terruño: Migración y arraigo de indígenas en Baja California”, en David Piñera y Jorge Carrillo, coords., *Baja California a cien años de la revolución mexicana 1910-2010*, Tijuana, UABC/El Colef, pp. 305-318.
- VALLVERDÚ, Jaume, 2001, “Mercado religioso y movimientos carismáticos en la modernidad”, *Gazeta de Antropología*, España, Universidad de Granada, núm. 17, pp. 1-10.
- VIDAL ROJAS, Rodrigo, 2011, “Arquitectura pentecostal: entre lo sagrado y lo profano”, *Religião & Sociedade*, Brasil, Instituto de Estudos da Religião, vol. 31, núm. 1, pp. 126-154.
- WEBER, Max, 1980, “Rasgos principales de las religiones mundiales”, en Roland Robertson, comp., *Sociología de la religión*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 17-37.
- WILLEMS, Emilio, 1967, “El protestantismo y los cambios culturales en Brasil y Chile”, en D’ Antonio y Fredrick B. Pike, edits., *Religião, revolución y reforma: nuevas formas de transformación en Latinoamérica*, Barcelona, Editorial Herder, pp. 165-198.
- WILLEMS, Emilio, 1980, “Pluralismo religioso y estructura de clases: Brasil y Chile”, en Roland Robertson, comp., *Sociología de la religión*, México, Fondo de Cultura Económica.
- WILSON, Bryan R., 1959, “An Analysis of Sect Development”, *American Sociological Review*, American Sociological Association, vol. 24, núm. 1, febrero, pp. 3-15.
- WILSON, Bryan R., 1966, *Religion in secular society*, Londres, Watts.
- WILSON, Bryan R., 1970, *Sociología de las sectas religiosas. Biblioteca para el hombre actual*, Madrid, Guadarrama.

- YBÁÑEZ ZEPEDA, Elmyra y Rafael Alarcón, 2007, “Envejecimiento y migración en Baja California”, *Frontera Norte*, Tijuana, El Colef, vol. 19, núm. 38, julio-diciembre, pp. 93-125.
- ZENTENO, René Martín, 1995, “Del rancho de la Tía Juana a Tijuana: una breve historia de desarrollo y población en la frontera norte de México”, *Estudios Demográficos y Urbanos*, México, El Colmex, vol. 10, núm. 1, enero-abril, pp. 105-132.

ANEXO FOTOGRAFICO



Vista panorámica de Tijuana. Foto: Guillermo Arias.



Cristo roto. Foto: Guillermo Arias.



Traspasando fronteras. Silueta de la Virgen de Guadalupe. Foto: Guillermo Arias.

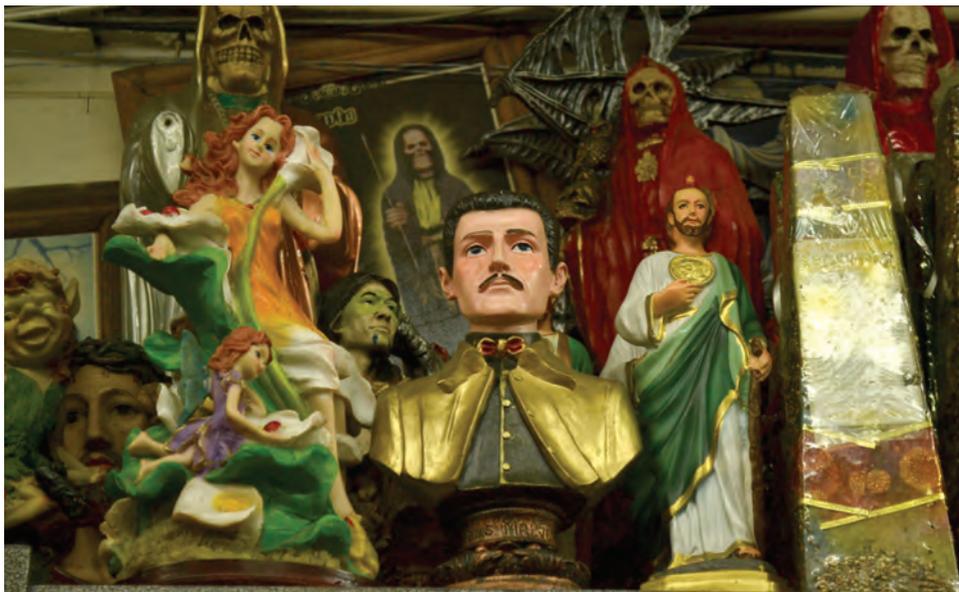




*“Reparamos santos y damos masajes”. Zona Centro de Tijuana.
Foto: Guillermo Arias.*



Curios religiosos. Garita Tijuana-San Ysidro. Foto: Guillermo Arias.



Entre santos y amuletos. Tienda botánica en Tijuana. Foto: Belén Huerta.



*“A veces da, a veces quita”. Decomiso de drogas en Tijuana.
Foto: Guillermo Arias.*



“No saben lo que hacen”. Narcolaboratorio en rancho de Tijuana. Foto: Guillermo Arias.





Destrucción del altar a la Santa Muerte en Tijuana. Foto: Alfonso Caraveo.



Devoción a la Santa Muerte. Foto: Guillermo Arias.



*Narcotúnel con altar a San Judas Tadeo. Frontera Tijuana-San Diego.
Foto: Guillermo Arias.*



Para llegar a Cristo. Foto: Alfonso Caraveo.



Templo evangélico en zona oeste de Tijuana. Foto: Guillermo Arias.



Cristo redentor. Parroquia de San Martín de Porres. Foto: Belén Huerta.



Muerte de migrantes. Efectos del operativo Guardián.

Foto: Guillermo Arias.



Altar de tramoyistas y artistas plásticos. Centro Cultural Tijuana.

Foto: Guillermo Arias.



*Marcha por la paz. Feligreses frente a la catedral de Tijuana.
Foto: Guillermo Arias.*



*¿Cruz o destino? Frontera México-Estados Unidos.
Foto: Guillermo Arias.*



Cristoadictos. Jóvenes en rehabilitación. Foto: Guillermo Arias.



Libres en Cristo. Foto: Guillermo Arias.



*Apóstoles migrantes. Lavatorio de pies. Frontera México-Estados Unidos.
Foto: Guillermo Arias.*



Yoga binacional. Frontera Tijuana-San Diego. Foto: Guillermo Arias.



Entre el regalo y el gift. Venta de curios en el límite fronterizo.

Foto: Guillermo Arias.



Olor a copal. Foto: Guillermo Arias.



Ritual de santería. Foto: Guillermo Arias.



Por los favores recibidos. Tumba a Juan Soldado en Tijuana. Foto: Alfonso Caraveo.





Congregarse en propósitos divinos. Foto: Guillermo Arias.



Rostros de la fe. Foto: Guillermo Arias.



Bautizo evangélico. Foto: Guillermo Arias.



En busca del espíritu. Hombre evangélico en oración. Foto: Guillermo Arias.



Frontera norte de México:
Escenarios de la diversidad religiosa,
de Alberto Hernández Hernández, se terminó
de imprimir en septiembre de 2014 en Offset
Rebosán, S. A. de C. V., Acueducto núm. 115, Col.
Huipulco, Del. Tlalpan, 14370, México, D. F.

El tiraje fue de 500 ejemplares.

El cuidado de la edición estuvo a cargo
de la Coordinación de Publicaciones
de El Colegio de la Frontera Norte.

