



Casa abierta al tiempo

**UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA
UNIDAD IZTAPALAPA
DIVISION DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA**

Cambio religioso en Iztapalapa

Carlos Garma Navarro

Tesis de Maestría en Ciencias Antropológicas

Director: Dr. Manuel Marzal
Asesor: Dr. Enzo Segre
Asesor: Dr. Andrés Fábregas

México, D.F.

octubre de 1994

MARCO TEÓRICO

El propósito de esta sección del texto es señalar los conceptos y elaboraciones teóricas que han sido importantes para el desarrollo de esta investigación. Primero, habrá un breve acotamiento del término religión en su uso en las ciencias sociales actuales. Esta investigación está orientada hacia el papel de la religión dentro de las sociedades contemporáneas, donde el debate sobre la secularización tiene un peso determinante. Posteriormente, nos centramos en los problemas del pluralismo y la situación de las minorías sociales, ubicando esta problemática en un contexto religioso, donde los procesos de interacción entre los distintos grupos son determinantes. Continuamos, señalando la relación entre el cambio religioso y la migración urbana. Introducimos brevemente algunas consideraciones sobre la teoría de la conversión que será criticada más ampliamente en un capítulo posterior. Dedico cierto espacio a exponer el análisis de la teoría de la globalización sobre la religión, porque considero que presenta un futuro mucho más plausible para el futuro del fenómeno religioso que los postulados de la teoría de la secularización.

En este apartado, el lector tendrá una introducción a una serie de problemáticas que recibirán un tratamiento más amplio en otras partes del texto tales como la movilidad religiosa, la relación entre la iglesia y su contexto social, las relaciones entre las iglesias y las representaciones que crean. Otros términos ya no serán discutidos más como secularización, definición de religión y globalización religiosa. Sin embargo, pienso que era útil unir a estos aspectos diversos en un apartado específico donde queda más claro mi posición sobre el estado actual de los estudios de la religión en general.

Se ha dado una amplia discusión en las diversas ciencias sociales (antropología, sociología, psicología, historia) sobre la definición más adecuada para entender religión.

Afortunadamente, no me propongo recapitular detalladamente esta discusión en este texto dado que existe una literatura amplia sobre esta problemática a la cual he hecho referencia en un trabajo anterior (Garma, 1997). Aquí señalaremos que entendemos por religión a un sistema de creencias y prácticas que hacen referencia a la relación entre lo humano y lo sobrenatural mediante el uso de elementos simbólicos que

son significativos para los creyentes. Dichos sistemas simbólicos están expresados en prácticas y creencias compartidas. Para acceder a la experiencia religiosa, el individuo interactúa socialmente con una organización compuesta por otros creyentes que mantienen concepciones religiosas semejantes. Esta escueta definición retoma a Emile Durkheim, 1970, y Clifford Geertz. 1988, entre otros. No es mi propósito dar aquí una definición amplia, sino apoyarme en una conceptualización de la religión que sea útil para la investigación presente.

La inclusión de la concepción de lo sobrenatural para definir el ámbito religiosos ha sido el centro de una discusión que aun se mantiene en la actualidad. A diferencia de Goodenough, 1974, considero que la religión si tiene una especificidad clara relacionada con la concepción de una realidad más allá de la existencia humana. Para nuestra finalidad lo sobrenatural se refiere a relación a la colectividad de creyentes con seres o fuerzas a las cuales se les dan atributos transcendentales considerados como sagrados. Esto no implica que la religión se tiene que basar en la concepción de un ser divino activo individualizado (como ya había notado Durkheim, al escribir sobre el budismo. Además muchas de las nuevas espiritualidades de tradición oriental, actualmente también defienden una religión sin una divinidad personificada). Existen muchas formas de concebir el ámbito de lo trascendental y del sagrado según las diferentes tradiciones y culturas humanas. Así, expresiones religiosas son tanto la creencia en un Dios masculino creador del universo, como la búsqueda del camino hacia el eterno devenir de las múltiples reencarnaciones del alma, así como también la aceptación de la fuerza de los ancestros para continuar influyendo en las vidas humanas. Como antropólogo, acepto que el ámbito de lo religioso varia ampliamente según lo que los creyentes creen y viven como una religión. Por esto prefiero, una definición abierta en lugar de tener que defender postulados cerrados.

Señalar que el ámbito de la religión coincide con lo sagrado y lo trascendental, me permite defender la especificidad de su estudio. Ha existido una tendencia de marxismo vulgar que ha predominado demasiado tiempo en la antropología y sociología mexicana que menosprecia el estudio del fenómeno religioso (y que padecí durante mis estudios de licenciatura en la carrera). A su vez, tiene su contraparte en la psicología social y el psicoanálisis por una aplicación literal de concepciones ortodoxas freudianas sobre la religión como enajenación. El ámbito de lo religioso no se reduce a una simple ideología o concepción del mundo equivocada y enajenada. La religión puede retomar aspectos ideológicos relacionados con formas de caracterizar o ubicar elementos de su vida social,

como veremos en un capítulo posterior. La religión puede servir para legitimar los sistemas políticos, como entendió claramente Max Weber, (1984). Pero mostrar que la religión puede tener aspectos ideológicos, no es lo mismo que decir que no es más que una simple ideología. El contenido de las formas simbólicas que estructuran la religión tienen una referencia específica que se enfoca en la búsqueda de lo trascendental y para el, creyente esto tiene implicaciones profundas que apartan el ámbito de lo sagrado de las demás aspectos de la vida humana. La peregrinación y la marcha política pueden tener puntos en común, pero no son lo mismo, en particular para el creyente que vive una experiencia de contacto con lo sobrenatural a través de la primera que está ausente en la segunda. Este es el aspecto de un contenido simbólico especial que está enraizada en la vivencia religiosa. Creo que las categorías del científico social y del creyente deben ser diferentes, pero también sostengo que las categorías de análisis científico no deben degradar y mutilar las profundas creencias del creyente para lograr conformar una caricatura grotesca que puede dar la apariencia errónea de científicidad "objetiva".

Esto no implica desconocer la profunda relación de lo religioso con lo social, un punto que los fundadores del estudio científico de la religión, como Emile Durkheim y Max Weber, claramente mostraron en su obra. Todas las organizaciones religiosas deben forzosamente interactuar con las otras instituciones de la sociedad y cultura. De allí que la interacción de la religión y lo social puede variar tan intensamente (Maduro, 1980, 1992). La autonomía y jerarquización del ámbito religioso con respecto a instituciones sociales como son el estado y el mercado económico también presentan estas variaciones según coyunturas específicas. No es nuestra finalidad aquí crear una teoría de niveles macro que de una tipología de este tipo de interacción. Para nuestro propósito, veremos algunos elementos teóricos que ilustran como la relación religión-sociedad puede ser estudiada en el contexto actual.

El concepto de secularización ha sido el motivo de grandes discusiones para el análisis de las sociedades humanas. Una primera dificultad es el de lograr un acuerdo sobre la definición científica del término. Para esto es importante entender sus orígenes. Aquí destacan las ideas de Max Weber sobre el desencantamiento del mundo. Para el pensador alemán existía una tendencia hacia la pérdida de creencias en lo trascendental y sobrenatural, en los actos milagrosos y mágicos, como en los seres divinos que propiciaban estos hechos. El desencantamiento del mundo se encontraba vinculado a una concepción del mundo que tenía una tendencia cada vez mayor al racionalismo. Algunas sociedades históricas ya habían desarrollado elementos del

binomio desencantamiento-racionalización, pero sería la sociedad moderna occidental donde estos elementos tendrían su mayor peso (Weber, 1984). Para el sociólogo alemán este proceso iba vinculado a la burocratización, por lo cual la pérdida de la religión por la racionalización no era necesariamente un paso positivo para los individuos.

Otros investigadores enfatizaron cómo el pensamiento religioso encontraría límites frente al avance del conocimiento científico, que limitaría el alcance de las creencias en lo sobrenatural. Durkheim mantuvo esta posición con algunos matices especiales. Si bien consideraba que la fe religiosa sobreviviría debido a su importancia para mantener la cohesión social, consideraba que era posible postular el desarrollo de nuevas formas de expresar la relación humana con lo sagrado (Durkheim, op. cit.). Los pensadores marxistas fueron mucho más radicales al respecto, ya que no sólo consideraban inevitable la desaparición de la religión, sino también que sería benéfica, dado el papel nocivo que tenía los líderes religiosos al actuar con frecuencia a favor de las clases dominantes. Aun en un profundo conocedor del problema religioso como lo era Gramsci, aparece esta aseveración (Portelli, 1980), basada en el papel de la Iglesia católica en Italia.

El concepto de secularización se convirtió en un elemento importante de la discusión en las ciencias sociales sobre el futuro del fenómeno religioso. Redfield entendía que el avance de la urbanización debilitaría la coherencia de la visión del mundo rural y campesino que estaba basado en creencias construidas sobre los aspectos mágico-religiosos. En la sociedad urbana el pensamiento religioso tendría un papel mucho más limitado que lo tendría en la aldea campesina (Redfield, 1978). Al introducir el concepto de secularización a la discusión teológica, Harvey Cox enfatizó la transformación de las sociedades occidentales en urbanas. Este hecho afectaría las creencias y prácticas religiosas tradicionales, lo cual el teólogo bautista consideraba un reto. No en vano, tituló su obra "La ciudad secular" (Cox, 1965). En la sociología de habla inglesa, fue Bryan Wilson quien conformó el modelo dominante sobre la secularización basado en sus estudios sobre la sociedad inglesa. Wilson mostró una clara caída en el número de personas que mantenían una activa participación religiosa y que orientaban sus normas y valores en base a la religión (Wilson, 1969).

La secularización se convirtió en un concepto aceptado por los científicos sociales y pensadores, que suponían que vivían en una sociedad secular. El problema básico era que la secularización como concepto llegó a significar muchas cosas a la vez. No había

un común acuerdo sobre cómo emplearlo, y algunos autores, como David Martin, 1978, proponían delimitar su uso para evitar mayores confusiones al respecto.

Una definición general partiría de la pérdida de influencia que afecta la religión en las sociedades modernas. Esto a su vez implica que muchas de las funciones que antes desempeñaba la religión ahora son llevadas a cabo por instituciones desvinculadas con las creencias en lo sobrenatural. De esta manera la educación es impartida por escuelas no-confesionales y la dirección de la comunidad depende cada vez más de líderes políticos ajenos al clero. El registro civil y la atención a la salud son ahora ajenas a las asociaciones religiosas. La religión se reduce al ámbito de la vida privada, y un número creciente de individuos se ven afectados por una pérdida de religiosidad, tanto en sus creencias como en sus prácticas (Wilson, *ibid*).

Un problema básico es que la secularización no es una tendencia uniforme en todas las sociedades. Globalmente, el impacto de la secularización varía ampliamente. Aún en áreas en donde supuestamente se ha dado hay una amplia variación en patrones regionales. Esto es claro en los Estados Unidos como en Europa mismo. En África y Asia no encontramos una pérdida de influencia de la religiosidad, sino quizá todo lo contrario, (Hadden y Shupe, 1986). Son muchos los movimientos sociales que acuden a símbolos religiosos para expresar sus demandas, conociendo la eficacia que estos tienen para lograr una cohesión entre las personas que se reconocen en ellas y responden a su mensaje o sentido (Williams, 1996). Sobre Latinoamérica, volveremos más adelante.

Otro factor es que la secularización no se da en todas las instituciones sociales. Sin duda, afecta más a unas que otras. Una posibilidad es que las instituciones más importantes están secularizadas mientras que la sociedad en sí no lo está. En la Encuesta Internacional sobre Valores más recientes, se mostró que mientras que la participación religiosa había caído drásticamente en todos los países de la comunidad europea, excepto España, Irlanda y Portugal, sorpresivamente en los Estados Unidos la gran mayoría de los encuestados (82%) se consideraban a sí mismos como personas muy religiosas (Campbell y Curtis, 1994). Actualmente algunos analistas han llegado a expresar que la secularización quizá sólo sea un atributo generalizado de la sociedad europea actual. La posición del sociólogo chileno, Christian Parker, al respecto, es que en lo que se refiere a Latinoamérica la sociedad en su conjunto nunca ha sido completamente secularizada (Parker, 1993). Este parece ser el caso de México, como se mostrará en seguida.

El campo social donde la secularización se ha dado con mayor extensión es el político. Esto se expresa en la separación del estado de la iglesia, generalmente con la subordinación de la segunda a la primera. Este proceso histórico comienza como una característica de las revoluciones burguesas, aun cuando se da en los distintos países en momentos diversos a partir del siglo XIX. La separación del Estado y la Iglesia se asocia con muchos principios de la modernidad como la tolerancia, la libertad de credo y el pluralismo. En sociedades donde había una religión única, que como institución tenía un peso fuerte, la subordinación al estado implicó guerras y conflictos armados prolongados, como aconteció en América Latina y en la Europa mediterránea. (Martin, 1978).

La secularización de la cultura, en cambio, está sujeta a procesos sociales muy distintos. Investigadores como Geertz y Turner han señalado que la cultura está conformada por símbolos que comunican elementos de significación a las personas que lo comparten, entienden y viven en ella. La religión es un sistema importante para la construcción del sentido y el manejo de los símbolos, y en muchas colectividades humanas es quizá la vía más destacada. No es casual que los tres antropólogos ya mencionados además de aportar una teoría de la cultura basada en lo simbólico, han llevado a cabo estudios de campo específicos sobre el fenómeno religiosos en sociedades contemporáneas, (Geertz, 1987, Turner, 1978, Douglas y Tipton, 1983).

El problema era si era posible la construcción de un mundo plausible y lleno de sentido sin recurrir a la legitimación de las creencias religiosas (Berger y Luckman, 1975). La secularización de las creencias implicaría que un número creciente de personas encontrarían que las concepciones de la religión perderían vigencia y serían reemplazadas por otras formas de entender la realidad. Sin embargo, los hechos actuales muestran un resurgimiento del fenómeno religiosos, donde incluso este sale de la esfera de lo privado y comienza a afectar factores de la vida pública. El surgimiento de nuevos movimientos religiosos en países considerados secularizados hizo dudar a analistas de la veracidad de la supuesta pérdida de creencias en lo sobrenatural (Baker, 1985, Mcquire, 1990). En muchas partes del mundo, desde Bosnia a Irán, la efervescencia religiosa contribuyó a las luchas políticas, como lo hicieron sectores conservadores de derecha en los mismos Estados Unidos. El término de fundamentalismo debe ser usado con cautela, pero la extensión de este fenómeno muestra que ha llegado a ser una parte del mundo actual (Hadden y Shupe, 1986).

Varias explicaciones han surgido. Entre investigadores como Hammond, 1985, Campeche, 1989, y Baker, 1985, hay consenso que la secularización tiene límites y no es un proceso unilineal. Uno de los fundadores de las teorías sobre el posmodernismo, Marshal Berman, escribió un libro intitulado "El Reencatamiento del Mundo", en una evidente alusión a la inversión a las tesis weberianas. En el mismo tono, Harvey Cox, escribe "Religión in the Secular City", donde destaca que la predicción de la muerte de la religión fue prematura y que ésta se encuentra recuperando influencia en la sociedad actual, (Cox, 1984).

La discusión sobre la secularización en América Latina y en particular sobre México es más reciente. Como anota Parker, 1993, hubo una tendencia fuerte en la sociología latinoamericana a postular que la secularización era una tendencia unilineal que afectaría a los grupos sociales modernizados. Sin embargo, estas aseveraciones no estaban basados en estudios de campo particulares en poblaciones específicas. Cuando estos se llevaron a cabo, se encontró que la religiosidad en sus más diversas expresiones (tanto institucional como popular), está gozando de cabal salud y en contextos muy diversos.

En lo político, la separación de la Iglesia del Estado, como se ha señalado, se dio en base a conflictos prolongados, y en varios países se ha dado en base a una legislación que lo explicita, este es el caso de México, donde incluso existe una tendencia ideológica histórica que apoya el anticlericalismo por considerar que es una parte de la tradición liberal (Bastian, 1986, Meyer, 1989). A pesar de los retrocesos que ha surgido por los cambios constitucionales recientes que reconocen legalmente a las iglesias, muchos pensadores y políticos todavía defienden la limitación de la injerencia de las iglesias en la vida política.

¿Significa esto que la cultura de México se encuentra secularizada? Este punto está abierto a la discusión. Blancarte, 1993, considera que la sociedad mexicana ubica la secularización con su acceso a la modernidad y como tal los valores religiosos se encuentran subordinados a otros intereses de los miembros de la sociedad. En un trabajo anterior, (Blancarte, 1990=, el autor mostró que esta aseveración se basó en una encuesta limitada lleva a cabo sobre la población urbana de las ciudades más grandes del país (y que acepta de una manera acrítica, a mi juicio). Dow y Stephens, 1990, en cambio, señalan que en las comunidades indígenas y rurales la religión tiene una importancia vital en la vida social y con frecuencia incide directamente en procesos políticos. Esto no es compatible con un avance de la secularización. Otro estudio, en una

ciudad mestiza, Zamora, mostró la religión como una parte vital de la cultura de las diferentes clases sociales, si bien varía según los distintos sectores sociales (Arizpe, 1989). Dentro de una tendencia global hacia la recuperación de la religión como un factor activo en la vida pública y del reencantamiento de la visión del mundo de un número creciente de personas, México no es la excepción, como lo muestra la incidencia de lo religioso en los movimientos campesinos chiapanecos recientes.

Hemos mencionado como se ha postulado que la teoría de la secularización se veía favorecida por ciertos factores sociales como la urbanización y la modernización. Otro elemento importante a este respecto es la existencia del pluralismo religioso. Sobre este punto, encontramos de utilidad los trabajos ya mencionados del sociólogo inglés David Martin, quien destaca que el pluralismo religioso se relaciona con una creciente diversidad de expresiones culturales heterogéneas, y al a vez con la secularización de instituciones sociales que antes tenían una orientación religiosa (Martin, *ibid.*). Para Campeche, *ibid.*, y Cox, 1984, el pluralismo religioso por el contrario se ve incrementado por un rechazo a la creciente secularización de la vida social, lo cual llevaría a la búsqueda de nuevas opciones religiosas fuera de las instituciones eclesiales tradicionales. Si bien ambas interpretaciones parecen estar contrapuestas, sin embargo reconocen una tendencia creciente hacia el desarrollo de una amplia heterogeneidad de la creencia hacia lo sagrada al interior de las sociedades contemporáneas como una característica propia de estas (ver también Douglas y Tipton, 1984). Es posible postular que el crecimiento del pluralismo religioso va más allá de los procesos limitados de la secularización.

Para comprender la problemática del pluralismo religión aclararemos algunos conceptos. El pluralismo implica en primer instancia el reconocimiento de la diversidad al interior de una sociedad. Si bien no existe ningún grupo social con individuos completamente uniformes, han existido históricamente sociedades donde todos los miembros comparten una pertenencia a instituciones comunes, participan en la misma cultura, normando su conducta por sus valores y reconociendo sus símbolos y los significados que conllevan, así como un pasado histórico colectivo mutuo. Por otra parte, han existido sociedades donde existen grupos que mantienen elementos propios que los van a diferencias de los integrantes de la sociedad. Estos pueden ser aspectos culturales, étnicos, en el caso que nos interesa, religiosos (Gellner, 1989).

El pluralismo en una sociedad se da por factores diversos, que pueden actuar en conjunto o aisladamente. La movilidad geográfica de poblaciones humanas crea con

frecuencia enclaves que mantienen elementos propios diferentes de la sociedad receptora. La colonización puede tener efectos semejantes. El pluralismo se relaciona con la persistencia de minorías que pueden tener una posición de subordinación. Si bien también existen casos de minorías que se convierten en élites sociales a pesar de su peso numérico (Smith, 1965, Cardoso, 1992).

Para autores diversos como Cox, 1984, y Bonfil, 1991, hay una tendencia al crecimiento del pluralismo en las sociedades actuales. Los procesos de globalización permiten una movilidad creciente de poblaciones humanas, teniendo como consecuencia el desplazamiento de migrantes que se establecen en entornos nuevos. Por otra parte, en las sociedades actuales, los nuevos movimientos sociales han permitido un incremento en la expresión de las diferencias, así grupos como los homosexuales, las feministas, los ecologistas, reclaman demandas propias como sectores organizados que hace algunas décadas no se expresaban como colectividades (Williams, 1996). Por lo tanto, es claro que el pluralismo es un factor indispensable para la comprensión de los fenómenos sociales contemporáneos.

El pluralismo religioso implica la existencia de varios credos en una misma sociedad. Se da en contraposición al dominio absoluto de una sola institución religiosa como monopolio en el campo religioso. El pluralismo religioso ha existido en mayor número de sociedades de lo que comúnmente se cree. Civilizaciones orientales en China y la India permitían la diversidad de credos, como también fue el caso de varias de las grandes culturas mesoamericanas. En las tradiciones judeocristianas, en cambio, se impone la idea de una religión única que tiene como meta ser universal, siendo superior a todos los otros credos. La relación de la Iglesia Católica como institución legitimadora de los reinos medievales consolida una tendencia hacia el monopolio religioso como parte de la unión entre iglesia y estado. El protestantismo no surge abiertamente con principios pluralistas ilimitados. Prueba de ello son las guerras religiosas contra católicos. Al llegar a una separación entre iglesia y estado, se permite una expresión más amplia de la diversidad religiosa, que favorece la creación de nuevas instituciones eclesiales que surgen dentro del protestantismo. El resultado es el reconocimiento de la validez de distintas denominaciones que apelan todas a vínculos con la tradición de la reforma Protestante, (Garma, 1989, Weber, *ibid*).

La coexistencia de una diversidad cultural y étnica puede ser reforzada por la existencia de una heterogeneidad religiosa. En las sociedades estratificadas las diferenciaciones de clase acentúan la desigualdad entre los grupos sociales ya separados

por etnicidad y pertenencia cultural. Aquí la pertenencia a una religión específica permite mantener una distinción importante de alteridad entre el grupo propio y los demás. Muchas veces se contrasta la forma de vida al interior de la colectividad según las normas legitimadas por creencia en lo sagrado en contraste con las conductas de los grupos externos, valorizados negativamente. Investigaciones antropológicas de Geertz, 1980, en Java y Wilhems, 1980, en Brasil, muestran que el pluralismo religioso en sociedades multiétnicas puede expresar no sólo la identidad del grupo, sino también sus diferencias ideológicas, políticas y de clase con el resto de la sociedad.

Nos interesa enfatizar algunas características de los grupos sociales que existen como minorías sociales en un contexto pluralista, particularmente aquellas que se organizan en torno a la afiliación o pertenencia religiosa. Al subsistir la minoría social debe recalcar los valores, ethos y emociones que considera como propios, y destacar las diferencias que se mantienen con los otros. Las cosmologías e ideologías resultantes deben resaltar los elementos del grupo, mostrando sus ventajas frente a prácticas y creencias distintas. La cohesión de la colectividad es altamente valorada y la socialización enfatiza la necesidad de mantener los valores propios frente a formas de vida que se consideran ajenas (Brandao, 1987, Cardoso, 1992).

Las cosmologías y visiones del mundo de las minorías acentúan las formas de vidas y prácticas de acción frente al mundo y estas se pueden destacar como características del grupo resaltando sus aspectos benéficos y positivos. Esto requiere el reconocimiento de significados comunes asignados a elementos simbólicos que son compartidos por la colectividad, a través de actos ritualizados y un sistema de creencias. En una minoría social la forma de vida adquiere en sí misma un valor simbólico ya que señala ante el grupo y la sociedad la aceptación de rasgos distintivos que norman la conducta (Bastide, 1973, Cardoso, 1992).

En las minorías religiosas la cohesión del grupo debe enfatizar su relación con lo sagrado. El miembro de la colectividad debe sentir que su interacción con la divinidad es marcadamente distinta a la que mantienen la mayor parte de las personas de la sociedad, por lo cual se acentúan prácticas y creencias heterogéneas (Brandao, *ibid*, Marzal, 1988, Garma, 1993).

La identificación con el grupo religioso se consolida con la formación de vínculos con personas que se consideran afines al fiel, en contraste con la conducta hacia personas ajenas a su credo. La ideología sobre la alteridad entre las minorías religiosas, por ejemplo, resalta la existencia de los elegidos que pertenecen a la colectividad, en

contraposición a la categoría de los inconversos o infieles, que permanecen fuera de la agrupación. La manera como son elaborados los límites del grupo, a su vez conlleva diferentes formas de involucrarse con el mundo, que se expresan en prácticas de acción que debe llevar a cabo el individuo que es creyente, una referencia es el estudio clásico de Max Weber sobre la ética protestante, que muestra el análisis del desarrollo específico de una ideología vinculada a expresiones religiosas que exige una práctica frente al entorno social.

Las ceremonias y rituales son elementos de gran importancia para las minorías religiosas, quizá incluso mucho más de lo que lo son para los creyentes de un credo que es mayoritario en una sociedad. El ritual es resaltado en pequeños grupos colectivos donde existe una interacción intensa entre los actores o integrantes, señala Gluckman, 1980, y las congregaciones de las minorías religiosas muestran claramente la validez de este principio al enfatizar la necesidad de la participación ritualística como condición para la pertenencia completa a la religión.

Los analistas del ritual han señalado las variadas propiedades que lo componen y lo caracterizan como una actividad humana distintiva y singular, (Douglas, 1978, Leach, 1971 y 1978, Turner, 1980). Es necesario resaltar estas propiedades para entender el papel que el ritual tiene para las minorías religiosas. El ritual comunica diversos significados a los participantes en base a los símbolos que contienen (Leach, *ibid*, Turner, *ibid*). Para los miembros de los grupos de disidencia religiosa el ritual sirve como una marca que señala la diferenciación entre aquel que pertenece al grupo y aquellos que le son ajenos. El ritual crea estados de conciencia y emociones colectivas que unifican a sus participantes (Geertz, *ibid*). En las minorías religiosas los estados anímicos colectivos ritualizados son de vital importancia para mantener el grupo unido frente a presiones externas como la discriminación que sufren los miembros. Los rituales en algunos caos permiten a sus integrantes concebir formas de vida alternas a su realidad cotidiana que es entendida como injusta y de sufrimiento (Gluckman, 1980, Turner, 1978). No todas las minorías religiosas enfatizan este aspecto, pero en muchos casos, el ritual ofrece un espacio para un orden alternativo, donde la participación de los miembros borra todas las diferencias entre ellos mientras transcurre el tiempo sagrado. Más adelante se verán ejemplos de la importancia que tienen para las agrupaciones pentecostales las expresiones rituales que los hacen diferentes a los otros tipos de iglesias y religiones.

Los procesos de cambio religioso se relacionan frecuentemente con la migración rural urbana. Esto es factible dado que los movimientos de población aumentan la diversidad cultural y étnica en la sociedad. Los nuevos pobladores traen consigo sistemas de representación y prácticas vinculadas con lo sagrado que han sido parte de su tradición cultural desde sus lugares de origen. Sin embargo, los migrantes también se encuentran en un ambiente nuevo que exige profundos cambios de adaptación a las nuevas circunstancias que enfrentan. El cambio a nueva religión ofrece importantes posibilidades al respecto. La nueva religión permite la integración mediante la pertenencia a un grupo de fuerte cohesión que aglutina a sus miembros en un contexto potencialmente hostil. El converso obtiene un nuevo estatus en un lugar donde se encuentra lejos de los parámetros sociales que normalmente lo definen, como son su pertenencia a una unidad doméstica y familiar, redes locales, etc. El valor normativo de las tradiciones locales es debilitado por el cambio de residencia, lo cual favorece la adopción de nuevos patrones de conducta que sean más favorables a la vida en el entorno urbano. El cambio religioso es un ejemplo destacado de estos procesos sociales (Aguirre Beltrán, 1970, Garma, 1987).

Cabe señalar, por último, que la migración rural urbana es un factor destacado para explicar el cambio religioso, sin embargo no es la causa única que explica dicho proceso social. Sin embargo, como ha señalado Martín, 1990, existe una correlación entre los diversos elementos que han contribuido a dicha transformación, tales como son el descontento político que se canaliza como disidencia religiosa, las expectativas de una movilidad social ascendente, las presiones de la modernización económica sobre sistemas de creencias tradicionales, etc. Algunos de estos aspectos han sido objeto de estudio de investigaciones anteriores (Garma, 1987, Stoll, 1990).

En otro trabajo anterior he señalado como la migración del campo a la ciudad permite entender algunas características del pentecostalismo mexicano. El más importante es la unidad ideológica y ritual que enfatiza sistemas de creencias y prácticas rituales semejantes en todas las agrupaciones pentecostales donde quiera que estén. Aquí nos estamos refiriendo al énfasis sobre la sanción sobrenatural y, en menor grado, al don de lenguas. Ambos serán descritos con mayor detalle más adelante. El hecho de que existe una unidad ideológica y ritual del pentecostalismo permite a las personas que transiten de campo a ciudad o entre diversas localidades urbanas encontrar una

institución social dentro del campo religioso que les afín donde quiera que estén (Garma, 1992).

Un problema sería la construcción de una explicación causal demasiado unilateral y simple. Aquí preferimos dejar constancia que la migración rural urbana no puede ser el factor único para explicar el cambio religioso. Si bien es evidente que muchos emigrantes, como veremos si sufren un proceso de cambio de creencia religiosas ,otros no lo hacen. Para explicar este hecho es necesario pasar a otros niveles de análisis.. es necesario pasar del análisis de los grupos sociales a entender la influencia de las vivencias que experimentan los individuos las cuales hacen que sus historias de vida sean singulares y diferentes. Aquí entramos al problema de la conversión religiosa. El análisis del proceso de conversión al interior de situaciones de cambio religioso ha merecido gran interés en las diversas disciplinas científicas que estudian el fenómeno religioso. Sin embargo, no existe una teoría unificada sobre la conversión religiosa, e incluso mayor desacuerdo sobre como explicarlo que puntos comunes. Sin embargo, como hemos visto esto no es raro en el estudio de las manifestaciones religiosas en general.

Uno de los problemas para el entendimiento científico de los procesos de conversión es que involucra tanto aspectos sociales como individuales, así dificultando la comprensión de la escala del fenómeno como la selección de los procedimientos adecuados para su estudio. Si bien son las personas individuales quienes se convierten, lo hacen siendo integrantes de colectividades sociales. Este factor es el más importante para autores que enfatizan la incidencia de los aspectos económicos como la movilidad social y políticos como la expresión de inconformidad contra un sistema injusto dentro de los procesos de la conversión religiosa. Esto el caso de Lanternari, 197 , Lewis, 197 y para Latinoamérica, Stoll, 1990, y en algunos puntos, Martin, 1990. Un enfoque alterno, enfatiza las experiencias vivenciales del individuo que busca una reorientación en su historia de vida (Baker, ibid, Marzal, 1989). Dentro de esta orientación, el papel de experiencias vinculadas a lo corporal y a la salud de la persona pueden ser determinantes para motivar la conversión, como destacan, Garma, 1987 y Ortiz, 1990.

Debe quedar claro que la diversas teorías sobre la conversión no son necesariamente contradictorias. Varían en el énfasis que ponen sobre los distintos elementos de este complejo proceso, pero esto no implica que un elemento domine a tal grado que excluye a los demás. Mas bien el problema es sobre donde poner el énfasis más fuerte. Esto abre la posibilidad de entender la conversión como un proceso

multicausal, lo cual es necesario para poder llegar a entender cual es la relación entre las personas que son conversas y aquellas que no lo son, una tarea que emprenderemos más adelante.

La temática del cambio religioso, o bien el uso amplio del término, se ha vuelto muy frecuente no sólo en círculos académicos, sino que también en medios clericales, eclesiales y hasta Teológicos. Al igual que otros conceptos recurrentes, como secularización, pluralismo, campo religioso, etc., será de utilidad precisar de una vez lo que aquí entendemos en aquello en que consiste el cambio religioso y porque sólo podemos entender el fenómeno de la religión actual en este contexto.

Es claro que todas las instituciones humanas están sujetas a procesos de cambio. Esto es quizá demasiado evidente para una persona con una formación antropológica, que se encuentra acostumbrada a tomar en cuenta los enfoques evolucionistas y neo-marxistas de varios autores de la disciplina. Como también es muy sabido los enfoques estructural funcionalistas han enfatizado más el equilibrio y la estabilidad. Cabe señalar también que el cambio se da a diferentes niveles, e incluso mediante tiempos y ritmos distintos. La discusión de Lévi-Strauss sobre sociedades frías y calientes nos puede ser útil aquí como una metáfora (mas no como una metonimia, le precisamos a adeptos de estas cosas) sobre el cambio acelerado y el gradual. Para Lévi-Strauss, 1979, las sociedades frías eran las primitivas, donde el tiempo social transcurría lentamente, y las tradiciones tenían una continuidad larga. En las sociedades calientes, como en la civilización occidental actual, el cambio era mucho más acelerado y profundas transformaciones sociales se daban de una generación a otra, como ha señalado Rosaldo, 1993 y Balandier, 1997, entre otros. Pero lo que aquí me interesa es el uso de un modelo como una herramienta para pensar. Vemos si este modelo es aplicable a otro tipo de colectividades sociales.

Dentro del mundo religioso, hay instituciones, prácticas y creencias que pueden ser transformadas mucho más rápidamente y a mayor profundidad que otras. Al interior de las religiones con un fuerte orden administrativo y burocrático, el cambio suele ser lento y difícil debido a el alto grado de lo que Max Weber, llamaba la rutinización eclesial, lo cual implica la institucionalización de lo sagrado (Weber, 1984). Las transformaciones profundas deben pasar a través de muchos niveles para ser realmente eficaces o relevantes. En dichas agrupaciones eclesiales existen organizaciones como son los

consejos, sínodos, cónclaves, etc., uno de cuyas funciones destacadas será la de orientar la dirección del cambio.

En los movimientos religiosos compuestos por unos cuantos líderes y sus seguidores se pueden dar cambios muy profundos de una generación a otra. Esto se puede deber al cambio en la sucesión de un dirigente a otro, o por medio de la variación en los tipos de seguidores que se incorporan, o la modificación misma de la organización de la agrupación misma (Baker, 1995). Es claro que tanto en las iglesias altamente institucionalizadas como en los pequeños movimientos religiosos se dan procesos de cambio, simplemente son de una escala muy diferente. Este problema particular va a ser de vital importancia para entender a las iglesias pentecostales, su organización interna, sus formas de liderazgo, e incluso su relación con el estado, como veremos en un capítulo posterior.

Hasta aquí hemos destacado el cambio al interior de los mismos movimientos e instituciones religiosas. Es importante señalar como estas transformaciones se dan también a nivel de creencias y prácticas relacionadas con lo sagrado, pero también en diferentes escalas y tiempos. Los cambios a nivel de las prácticas rituales siempre son más fáciles de discernir que aquellos relacionados con las creencias, por lo menos para el observador externo. Sobre este punto, preferimos evitar por el momento alguna generalización sobre la tendencia general del cambio. Se había considerado que los grupos sociales campesinos, indígenas y rurales eran más reacios al cambio que los sectores urbanos "modernizados", pero esta generalización ha sido demasiado cuestionada para seguirla manteniendo (Parker, 1994).

Es útil introducir aquí la noción de campo religioso que ha sido retomado por varios investigadores de la religión en la actualidad. Maduro, 1980, retomando a Francois Houtart señala que el campo religioso es la porción del espacio social constituida por el conjunto de instituciones y actores religiosos en interacción. Destaca el sociólogo venezolano que "El campo religioso no es sólo un producto de las relaciones y los conflictos macro sociales, sino que se constituye a sí mismo como una red específica de relaciones micro sociales con una cierta realidad y estabilidad propias y particulares", (Maduro, 1980, p.126). esto implica a su vez la especialización del trabajo religioso que se delega en actores que elaboran, producen o distribuyen la producción religiosa que se expresa en prácticas y discursos relacionados con lo sagrado.

Por otra parte, el campo religioso está inserto dentro de un contexto de cambio aclarado al nivel de procesos globales. Quizá no sería del todo adecuado ubicarlos como factores externos que influyen en las transformaciones religiosas. Por una parte es claro que los procesos de globalización han actuado como un escenario importante para las modificaciones dentro del fenómeno religioso. Sin embargo, cada vez es más claro que las instituciones y movimientos religiosos tienen un papel muy activo en la conformación actual del sistema global y que han logrado tener una influencia destacada en el contorno donde se ubican y con el cual interactúan (Robertson, 1993, 1985, Clark Roof, 1991). El surgimiento de un escenario mundial en todo caso ha mostrado la fuerza de la religión no sólo para trascender fronteras, sino también como veremos más adelante, ha destacado su fuerza para la creación de nuevas distinciones y diferencias.

La religión se basa en la creación de lazos de comunidad entre los creyentes. El grupo social que está conformado por los seguidores de un credo o culto tiene características propias como una agrupación. Puede coincidir con otras comunidades humanas de etnia, clase o localidad, pero esto tampoco es indispensable para su existencia. Es frecuente que la comunidad religiosa busca ser distinta de otros tipos de agrupaciones humanas. Una forma de lograr esto es mediante la construcción social de una comunidad de creyentes cuyo punto de unión básica es la existencia de creencias y prácticas compartidas. En primer nivel esta es la congregación local de los creyentes, como se mostrará en el capítulo sobre liderazgo religioso. Pero además, se señala la unión de todos los creyentes auténticos que conforman una religión que va más allá de las fronteras de ciudades, regiones o naciones. Esto son el conjunto de los "elegidos", de los "hermanos y hermanas". La comunión de los fieles así concebido permite a la institución o movimiento religioso pensar en la humanidad como una totalidad, o en términos sociológicos, anticipa y prefigura la creación de un sistema mundial de globalización (Hammond, 1985).

El otro extremo es la reconfiguración de las fronteras, utilizando la religión como un elemento clave para marcar la alteridad o diferencia. Aquí destaca la distinción que existe en cada religión entre el creyente o converso, y el infiel, pagano o hereje. Se marca la separación entre aquella persona que participa en los mismos rituales y que comparte las mismas creencias y aquellos seres humanos que no lo hacen. El infecto inverso de la globalización de la comunidad de creyentes es el resurgimiento de la religión para enfatizar y marcar las diferencias. En situaciones donde la distinción religiosa es parte de otros procesos sociales como la estratificación étnica y las luchas con las

comunidades con divisiones internas, ésta adquiere una mayor relevancia como un marcador de la diferencia (Martin, 1978).

La identidad religiosa es por lo tanto ambigua y contradictoria frente al cambio global. Puede dirigirse hacia el surgimiento de identidades confesionales que van más allá de las fronteras de la localidad. Pero también pueden ser utilizada la religión para relatar las diferencias del propio grupo frente a las demás agrupaciones. Puede tener así un papel importante para el resurgimiento de identidades de minorías en base a creencias y ritos diferentes que separan los adeptos del resto de la sociedad (como en el caso de nuestro estudio de los testigos de Jehová en la ciudad de México, Garma, 1994). El surgimiento de las nuevas minorías religiosas tiene una incidencia destacada para el desarrollo del pluralismo social que parece ser una parte clave del sistema mundial de globalización.

Después de estas consideraciones, es útil pasar a considerar como se podría entender el cambio religioso en Latinoamérica a partir de algunos elementos específicos. Como han notado ya varios autores (Parker, 1993, Stoll, 1990, Martin, 1990), uno de los aspectos más sobresalientes del cambio religioso en América Latina es la creciente fragmentación del campo religioso. Se podría nombrar en otros términos como el desarrollo de una diversificación cada vez mayor de la oferta religiosa. El número de opciones para expresar la espiritualidad aumenta cada vez más para el creyente. Esto no se da solamente por el aumento actual de diversos tipos de denominaciones e iglesias, sino por ejemplo, en el caso de la Iglesia Católica ya existen diversas formas distintas de ser católico (Marzal, 1993). A este respecto, podemos señalar como el actual arzobispo de la ciudad de México, Norberto Rivera le dijo a un reportero de un periódico que la iglesia católica era un modelo de pluralidad que el partido revolucionario Institucional haría bien en emular, a lo cual solo podemos agregar que tenían en parte razón (la Jornada, junio 21, 1995).

Cabe señalar que la tendencia hacia la diversificación de la oferta religiosa es una tendencia mundial (Hervieu Leger, 1996, Wuthnow, 1989). Lo que ha hecho que el caso de Latinoamérica sea resaltado se debe a que la transición actual se da a partir de una situación donde un sólo credo era aceptado como aquel que abarcaba la mayor parte de la población. Me estoy refiriendo obviamente al catolicismo. Es claro que debajo de esta aparente unidad subyacía una gran diversidad de formas de ser católico (Marroquín, 1991, Portelli, 1980, Marzal, 1988). Lo que es interesante, y a esto se refiere la cita del arzobispo arriba mencionado, es que la Iglesia católica cada vez más acepta el pluralismo

a su interior, quizá en parte debido a la misma competencia de las diversas minorías y movimientos religiosos no- católicos que le obligan a diversificar la oferta de servicios religiosos por medio de las asociaciones variadas que pueden coexistir en una misma parroquia (cursillos, carismáticos, comunidades de base) como ocurre en partes de Iztapalapa. La transición a un campo religioso que ha dejado de ser el monopolio de una sola institución monopólica a ser una arena donde la competencia se da entre diversas asociaciones religiosas que buscan obtener creyentes y reconocimiento social, es en términos históricos, relativamente reciente en Latinoamérica como anotaran Martin, op. cit, y Gill, 1998. A diferencia de otras partes del mundo, donde la coexistencia de religiones específicas es parte de procesos de más larga duración, en esta región el surgimiento de las diferencias religiosas significativas expresadas en instituciones eclesiales altamente competitivas todavía es reciente (Digamos los últimos treinta o cuarenta años). No es una casualidad que esto coincide con el desarrollo impactante del pentecostalismo, como lo anota Cox, 1995.

Para resumir, podemos señalar que la situación actual de la religión sólo se puede entender a partir del cambio mismo. Esto es particularmente pertinente en la coyuntura actual donde las transformaciones se dan a una velocidad mayor. Los procesos de cambio afectan claramente a las instituciones y movimientos religiosos en conjunto como parte de un campo religioso donde las partes que lo componen interactúan y mutuamente se influyen entre ellos. El cambio se da a nivel de las colectividades que deben adaptarse a las nuevas transformaciones. Por otra parte, la vida individual del creyente conforma otro escenario donde es posible ubicar el impacto religioso. En este texto tratar de mostrar ambos niveles. Los capítulos sobre las relaciones entre religiones y la interacción del estado mejor ejemplifican el nivel de las colectividades. El impacto de las religiones sobre el individuo mismo se encuentra mejor elaborado en el capítulo sobre la movilidad religiosa y la conversión.

Introducción Histórica

El origen de Iztapalapa se encuentra vinculado al Cerro de la Estrella y al poblado de Culhuacán, que se ubica al pie de sus laderas. Boehm de Lameiras (1986) señala la existencia de un asentamiento grande al poniente del Cerro de la Estrella, desde el periodo del formativo tardío (500 a 200 A.C.). Para ese periodo, ya existía una agricultura desarrollada y centros urbanos, como el de Cuicuilco en la cuenca de México. Siendo el cerro uno de los puntos más altos de la zona, obtuvo una importancia estratégica como un sitio de defensa y el poblado que se estableció en su ladera, se mantuvo y creció progresivamente. En lo que actualmente se conoce como Culhuacán, existía ya una población grande con edificaciones públicas que estaban bajo el dominio del Estado Teotihuacano. Culhuacán fungía como subcentro administrativo de Teotihuacan, encargado de recoger y organizar los tributos de la región.

Culhuacán sobreviviría la caída de Teotihuacan y cobraría gran importancia bajo la expansión tolteca. Del post-clásico temprano datan los restos de edificios públicos, ceremoniales y santuarios. Allí se establecería Mixcoatl o Camaxtle, emperador tolteca que extendería las fronteras del imperio mediante el uso de huestes chichimecas vencidas que eran distribuidas a través de las regiones bajo su poder. No en balde, los culhuas se consideraban como descendientes de los toltecas, aun después de la caída del imperio. Durante el post-clásico tardío Culhuacán fue una gran ciudad que tenía dominio sobre varios grupos nahuas a su alrededor (Boehm de Lameiras, *ibid.*).

Como es conocido ampliamente, los mexicas se establecieron en la cuenca del Valle de México como súbditos de los culhuas. Sus poblados fueron construidos a orillas del antiguo lago, como también se ubicaron algunos a la falda del Cerro de la Estrella. Iztapalapa sería fundado por el emperador mexica Izcoatl en 1430, estando este grupo ya libre del dominio culhua. Su nombre significaría, "En el agua atravesada". La comunidad fue establecida sobre el antiguo territorio culhua (Macazaga, 1979).

La población de Iztapalapa fue estimada entre 12 mil y 15 mil habitantes por los primeros cronistas ibéricos. Así Bernal escribía, "En aquella razón era muy gran pueblo y estaba la mitad de las casas en tierra y la otra mitad en aquí", (citado en Palerm, 1974, p. 32).

En el momento del contacto con la civilización europea, la población de Iztapalapa estaba dividida en clases sociales, así como también lo estaban las otras sociedades indígenas del Valle de México (Carrasco, 1978, y Navarrete, 1992). La división básica era entre los macehuales y pillis o nobles. Los primeros se dedicaban a actividades que le daban sustento a la sociedad entera. Eran campesinos, pescadores y cazadores de los numerosos patos que llegaban anualmente al lago. Algunos de los habitantes recogían el zacate y otros hacían artesanías de los tulares. Sus familias debían de entregar tributo en especie y en trabajo al gobernante máximo de Iztapalapa y al emperador tenochca. Estaban organizados por calpullis o barrios que eran sus lugares de residencia.

Sabemos poco de los macehuales como individuos, a diferencia de la abundante información que tenemos sobre los nobles. Esto no es sorprendente, ya que este estrato tuvo importantes concesiones a principios de la Colonia, y continuó existiendo durante varias décadas e el siglo XVII, manteniendo registro de sus integrantes y antepasados ilustres (Gibson, 1986).

La función principal de la nobleza era el gobierno, y estaban organizados por linajes, de los cuales los más destacados estaban emparentados con la realeza mexica de Tenochtitlan.

El fundador de Iztapalapa, según las crónicas mexicas, fue el emperador azteca Izcoatl. Entronizó a su hijo, Huehue Cuitlahuatzin como rey del pueblo. "Una hija de este se casó con el rey de México, Axayactl y un hijo de esta unión, Cuitlahauc, fue otra vez

rey de Iztapalapa" (Carrasco, 1978). El hecho de pertenecer al linaje imperial posteriormente permitiría a Cuitlahuac ser el Huey Tlatoani, emperador supremo mexica.

Iztapalapa llegó a tener un papel fundamental en el gobierno de todo el Valle de México. Durante este período fue uno de los cuatro señoríos principales que estaban bajo el dominio de Nauhteuctin, señor que era del linaje real. Los cuatro señores eran de Mexicaltinzgo, Huitzilopochtlo, Culhuacán e Iztapalapa. Unidas defendían el reino mexica bajo las órdenes del Huey Tlatoani.

La importancia de Iztapalapa era aun más destacada dentro de las expresiones simbólicas de los mexica, por el hecho de estar ubicada en la ladera norte del Cerro de la Estrella, en la cima de dicho lugar, se efectuaba cada 52 años, la ceremonia del fuego Nuevo. Según la cosmovisión mexica, cada 52 años el mundo se renovaba, al coincidir los ciclos lunares, solares y venusianos.

Si bien sucedía una vez cada 52 años, la fiesta del Fuego Nuevo estaba integrada al ciclo ritual de la cosmovisión mexica. Era parte de las fiestas que se hacían al dios del fuego, Xiuhteuctli, en el decimoctavo mes, que se llamaba Izcalli. Se llevaba a cabo una ceremonia en el Cerro que implicaba un sacrificio humano y se prendía una tea con el fuego que se producía sobre el pecho del cautivo inmolado. De este "fuego nuevo" se llevarían teas a todas las casas y edificios del Valle, que habían quedado en la oscuridad mientras transcurría la ceremonia (Sahagún, 1975, y Macazaga, 1979). Esto transcurría después del solsticio de invierno, que era calculado por los astrónomos. Cada cuatro años se realizaba en los cerros sacrificios al fuego. Estos ritos culminaban con la "danza de los señores", o netecuitotiltzilli, en la cual participaba el mismo Huey Tlatoani, a quien con frecuencia se identificaba con el Dios del Fuego (Broda, 1978, Carrasco, 1978, Sahagún, 1975). La danza se realizaba después del sacrificio en el cerro. Izcalli era el último mes del calendario mexica. La fiesta del fuego nuevo debería llevarse a cabo cuando terminaba el año después de los días nefastos que no formaban parte de ningún mes.

El desarrollo de la agricultura, dentro del lago y al interior de la zona de agua salada, requería de adaptaciones especiales, y la chinampa fue una de las más importantes. West (1983) y Armillas (1983), consideran que las chinampas de Iztapalapa fueron construidas en las postrimerías de la época colonial, ya que anteriormente las aguas del lago cubrían las tierras que eran entonces salitrosas e improductivas. Otros autores opinan de manera diferente. Lamieras, (1972) considera que las chinampas se construían a principios de la ocupación azteca en el área de Iztapalapa. Lavando las tierras para la extracción de sal se ganaban terrenos para el uso agrícola. Palerm, *ibid.*, señala que la agricultura de chinampas estaba extendida a través de todo el lago, antes de la conquista. Con frecuencia, se drenaba el agua salada indeseable de una zona cerrada, y después se llenaba de agua dulce por medio de canales y acequias. Así se preparaban los terrenos para volverlos chinampas.

En su libro sobre las obras hidráulicas prehispánicas en el valle de México, Palerm, *ibid.*, destaca la amplitud que dichas construcciones tenían en Iztapalapa en el momento del contacto. Señala que la calzada Iztapalapa México (Tenochtitlan) no sólo era un camino sino que además era un dique que separaba aquí dulce de la salada y que funcionaba por compuertas. Esto permitía recuperar tierras para maizales. La calzada tenía una longitud de nueve mil metros y una anchura de siete metros. Tenía además un uso militar importante para la defensa del valle, como descubrieron los invasores ibéricos y sus aliados cuando las compuertas fueron abiertas para inflingirles la famosa derrota de la noche triste (Palerm, *ibid.*).

Existen varias fuentes históricas que describen a Iztapalapa en el momento del contacto con la civilización europea, entre ellos los escritos de Bernal Díaz del Castillo, Hernán Cortés, y la Relación Geográfica de Iztapalapa escrita por el corregidor Gonzalo Gallegos en 1580. Iztapalapa sufrió una gran transformación a partir de la conquista. Las obras hidráulicas fueron destruidas y la población diezmada por epidemias. En 1580 sólo

quedaban 580 tributarios (Rojas, 1983). El poderoso antiguo señorío quedó convertido en una pequeña comunidad indígena de hablantes de nahua. En 1530 Iztapalapa quedó sujeta a una economía temporal de la ciudad de México por órdenes de Cortés. La ciudad utilizaba su mano de obra, recibía su tributo y además le pagaba a los clérigos que la atendían. La sujeción a la capital se mantendría, a pesar de que Iztapalapa tendría sus propias autoridades locales como correspondía a las comunidades bajo las disposiciones reales para los pueblos indígenas (Gibson, 1986).

La ocupación de los tributarios indígenas del valle de México correspondía al espacio geográfico de sus pueblos (Lira, 1983). En la comunidad de Iztapalapa subsistió la agricultura de chinampa, aun cuando el abastecimiento de agua no salobre que las obras prehispánicas antes brindaban había cesado. La caza del pato y la artesanía del tular y zacate permanecieron como oficios importantes para una parte de la población.

En los pueblos la cultura indígena se transformó al adaptarse al dominio ibérico. La religiosidad sincrética resultante mantuvo aquellos elementos que eran compatibles con el credo católico impuesto. De gran importancia para las comunidades eran las fiestas que tenían una relación cercana con el ciclo agrícola, celebrándose en fechas que coincidían o se aproximaban a los momentos importantes en el cultivo, como la cosecha o la siembra (Oemichen, 1992).

Es importante destacar el uso de las fiestas para expresar los sentimientos e inconformidades de los grupos dominados o subordinados. En Iztapalapa, la celebración del carnaval permitía a los indígenas burlarse de los españoles mediante disfraces y danzas donde se mofaban de los estamentos dominantes. La figura del "ahorcado" (como después lo serían los judas) permitían una burla a los poderosos. Las autoridades eclesiales y los gobernantes coloniales consideraban estas festividades de gran vulgaridad, lo cual implicaba que la crítica festiva sí era comprendida. Los intentos de los dirigentes "ilustrados" de reglamentar las fiestas fueron, por lo general, infructuosos (Viqueira, 1983).

A pesar de su dominación política, los pueblos indígenas mantuvieron sus tierras comunales durante la colonia gracias a las leyes concernientes a las llamadas "Repúblicas de Indios". La independencia introdujo una gran inestabilidad con respecto a la propiedad de los predios y terrenos. La hacienda "La Purísima" y diversos ranchos de particulares fueron adquiriendo tierras de la comunidad, a veces mediante el despojo. A partir de las leyes de desamortización promulgadas durante el período de la reforma esta apropiación de tierras se incrementó. Los terrenos comunales y potreros del pueblo se perdieron. Como resultado se incrementó la pobreza de los habitantes indígenas que pudieron mantener sus chinampas en los sitios más pobres y salitrosos (Montalvo, 1984, Navarrete, 1992).

Las leyes de la reforma implicaron la pérdida de tierras que pertenecían a cofradías y mayordomías del pueblo y que como tal eran utilizadas para el sostenimiento de festividades religiosas (Navarrete, 1992). No obstante este hecho, encontramos que este periodo del siglo pasado es un escenario destacado para el desarrollo de la religiosidad popular de Iztapalapa. Se refuerza el culto al Señor de la Cuevita como figura religiosa y según la tradición del pueblo se da inició a la representación de Semana santa en 1843, que se ha convertido en un símbolo reconocido del catolicismo popular de la localidad (Rodríguez, 1991). De hecho, la elaboración y crecimiento de las fiestas populares se dio con fuerza, en parte, como una respuesta al debilitamiento del poder los clérigos, que se encontraban cada vez más limitados por los gobiernos liberales. Irónicamente, esta situación favoreció a las organizaciones religiosas populares vinculadas a los sectores populares, quienes sin duda volvieron a mantener las festividades religiosas para defender una débil autonomía local frente a instancias superiores de gobierno.

La pérdida de tierras que habían sufrido los habitantes del pueblo creó una situación propicia para el desarrollo de la lucha armada durante la revolución. Tal y como

sucedió en otras comunidades indígenas del valle de México, en Iztapalapa la causa del zapatismo encontró muchos seguidores. El General Herminio Chavarría dirigió las fuerzas rebeldes de los pueblos alzados contra las huestes carrancistas que asaltaban a las comunidades, incluyendo a Iztapalapa. La revolución no interrumpió las celebraciones religiosas. La tradición local cuenta que Emiliano Zapata prestó los caballos de sus fuerzas armadas para una representación popular de la Semana Santa (Rodríguez, *ibid.*).

El apaciguamiento y sumisión de los seguidores del zapatismo implicaba el reparte de tierras a cambio de la pacificación. El primer pueblo del valle de México cuyas tierras fueron restituidas fue Iztapalapa. En 1916 se establecieron organizaciones ejidales a partir del fraccionamiento de las haciendas que existían en la región. Los dueños de dichas propiedades pidieron amparos legales para detener el proceso jurídico y retener los mejores predios, con resultados desiguales (Montaño, 1984). A través de la restitución de tierras, Iztapalapa se convertiría en uno de los lugares donde se aplicó con mayor extensión la reforma agraria institucionalizada. Sin embargo, la agricultura campesina sufriría nuevos embates apenas tres décadas después que terminaría con este breve repunte.

A partir de 1940 se llevaron a cabo obras para el control del agua en el Distrito Federal. Esto implicó el cierre de acequias, canales y ojos de agua. Este proceso se dio durante varios años y culminó con la desecación del río Churubusco. El propósito era controlar el desagüe y evitar inundaciones (las cuales persisten, por cierto). El efecto sobre la agricultura de Iztapalapa fue muy negativa. Debido a que las chinampas estaban sobre una área salobre requerían de un abastecimiento de agua fresca que tenía que ser renovada periódicamente. Cuando esta desapareció por causa de las obras señaladas antes, la salinización creciente fue acabando con las chinampas volviéndolas cada vez menos productivas y costosas de mantener.

Al igual que la gran mayoría de los pueblos indígenas que aún sobrevivían en la periferia de la metrópoli a principios de siglo, Iztapalapa pasaría a ser completamente absorbida por la urbanización de la capital a partir de las últimas décadas. Una parte de este proceso fue fomentado por el mismo gobierno del distrito federal que continuamente expropiaba propiedades ejidales para la construcción de obras públicas. Esto se facilitaba por el hecho de que en 1928, Iztapalapa dejó de ser municipio y se convirtió en una delegación del D.F., por lo cual sus habitantes perdieron además, la autonomía política, que se expresaba en la elección directa de sus propios gobernantes.

La primera expropiación de parte del estado sobre tierras ejidales de Iztapalapa fue en 1950 (Montaño, *ibid.*) Desde esta fecha se han construido múltiples obras sobre lo que habían sido chinampas y potreros. Los resultados incluyen el gigantesco mercado mayorista "Central de Abastos", varios parques industriales, las instalaciones de la Universidad Autónoma Metropolitana, diversos conjuntos habitacionales, entre las cuales destaca la Unidad Vicente Guerrero y, recientemente un nuevo mercado para productos pesqueros. Cabe señalar que el pago de las expropiaciones a los antiguos ejidatarios y dueños de parcelas ha sido muy conflictivo y muchas personas consideran que no han sido recompensados adecuadamente a cambio de las pérdidas de sus tierras.

La inmigración de nuevos pobladores llenó de casas habitacionales los predios vacíos, que eran adquiridos a muy bajo costo por sus nuevos moradores, al instalarse sobre los terrenos que legalmente aun eran ejidos y tierras comunales (Montaño, *ibid.*). Los primeros inmigrantes fueron personas que habían radicado en otras partes del Distrito Federal y que buscaban un lugar donde la edificación de viviendas y el costo del terreno fuera barato. En los últimos veinticinco años el tipo de inmigrante es cada vez más de personas provenientes de áreas de alta expulsión de estados tales como Oaxaca, Hidalgo y Michoacán, entre otros (Castillo, 1984).

Actualmente existen diferentes formas de organización social y estilos de vida dentro de la delegación Iztapalapa. Los pobladores de los pueblos antiguos (el centro de

Iztapalapa, el de Santa Cruz Meyehualco y el de Culhuacán) mantienen aun la pertenencia a barrios, fiestas y sistemas de mayordomías, que subsisten a pesar de muchas dificultades. Mientras tanto, en las colonias populares no se muestra una organización social territorial, a la vez que minorías religiosas diversas han encontrado que en los inmigrantes una población ávida de cambios ideológicos que se ajusten mejor a una nueva forma de vida en la metrópoli. De las diferentes delegaciones del D.F., Iztapalapa es la que tiene el mayor número de personas que declararon ser protestantes según los datos del XI Censo General de Población y Vivienda. La cifra exacta es de 56,586 personas (Larsen, 1993).

A pesar de que se muestran orgullosos de su herencia indígena, entre los autonombrados "nativos" de los pueblos mencionados la lengua náhuatl se habla cada vez menos. Sin embargo, los datos censales más recientes señalan que hay un número significativo de hablantes de lenguas indígenas entre los inmigrantes ubicados en los nuevos asentamientos, quienes en su mayoría provienen de zonas rurales depauperadas (Bravo, 1992). Entre los grupos étnicos que actualmente habitan en Iztapalapa se encuentran zapotecos, otomis, mixtecos, mazahuas y nahuas (pero que vienen sobre todo de Hidalgo). De las distintas delegaciones del Distrito Federal es Iztapalapa la que tiene el mayor número de personas que hablan una lengua indígena. Según el XI Censo General de Población y Vivienda, son 22,242 personas de más de 5 años de edad.

Se ha dado una discusión en las investigaciones que estudias a Iztapalapa acerca de la existencia de las características de una urbanización "frenada" o de un proceso de "ruralización" de la vida citadina a su interior (Nolasco, 1981). Consideramos que un problema ha sido el hecho de generalizar sobre toda la delegación sin tomar en cuenta la heterogeneidad que predomina en su vida social. Los criterios que se emplean para analizar a los pueblos tradicionales, quizá no sean los más adecuados para entender a las colonias y asentamientos populares que los rodea, pero que pertenecen a una realidad social diferente. Si ambos pertenecen a la misma delimitación política, se da una diversidad de estilos de vida y prácticas culturales entre los habitantes, los cuales constituyen un reto para su análisis. En un capítulo posterior, veremos la manera cómo este problema se expresa a través de la diversidad religiosa.

Historia de la Religión en México

Durante siglos, la institución religiosa que ha imperado en el país ha sido la Iglesia Católica. En México no aparecen firmemente establecidas otras religiones hasta mediados del siglo pasado, cuando surgen grupos protestantes como tardía consecuencia de la reforma. Antes, sus adeptos eran rechazados o incluso considerados herejes que debían ser perseguidos, como sucedió durante la Colonia, cuando varios luteranos fueron procesados por la Inquisición. Al ser reprimidas las religiones autóctonas, los indígenas adoptaron prácticas sincréticas, retomando elementos de la tradición cristiana y fundiéndolos con sus ritos y creencias nativas. Así, lograron mantener un espacio cultural propio, si bien dominado y subordinado, sin embargo, el liderazgo religioso nativo fue destruido y los indios especialistas del conocimiento sagrado que sobrevivieron fueron clasificados como brujos y hechiceros. Su influencia rara vez llegaba más allá de su comunidad.¹

La Iglesia Católica fue la única institución religiosa que negociaba con el estado ibérico imperial durante cuatrocientos años. En un primer momento sus relaciones fueron estrechas, debido a que una de las metas de la colonización española era la conversión religiosa de los nativos paganos. Para lograr esta "magna" tarea se estableció el Regio Patronato Indiano, concedido por el Papa Alejandro VI a los reyes católicos en 1501, como

instrumento legal necesario para la empresa misionera y política en las Américas. Mediante esta bula, los reyes de España ejercían plena potestad sobre asuntos eclesiales en nombre del papa y con su aprobación. A pesar de todo, las disputas entre las autoridades oficiales y reales y los clérigos fueron constantes, debido a diferentes interpretaciones sobre la forma correcta de llevar a cabo la evangelización de los indios. Con todo sus problemas, este modelo de convivencia forzada le dio ventajas a la Iglesia Católica y le permitió obtener un considerable poderío económico y social.²

La llegada de la Casa de los Borbones al trono ibérico trajo consigo múltiples cambios. Desde las primeras décadas del siglo XVIII intentaron reducir la fuerza del clero, proceso que culminaría con la expulsión de los jesuitas de todos los dominios americanos en 1767. El 26 de Diciembre de 1804 fue expedida la real Cédula sobre Enajenación de Bienes Raíces y Cobro de capitales de capellanías y obras pías, cuyo propósito era la apropiación por parte del estado monárquico de los bienes y capital para sostener la costosa guerra contra Francia. Las medidas anticlericales impulsadas por el gobierno real fueron muy impopulares en muchas regiones, como anotan Brading (1975) y Tapia (1986).

El intento borbónico de controlar las instituciones eclesiásticas se vio cortado por la insurrección de la independencia. El bajo clero católico tuvo un papel activo en esta guerra. En la nueva nación, los políticos liberales serían de alguna manera los continuadores de este proyecto, pues también proponían la separación de los poderes civiles y clericales, con el pleno sometimiento de los segundos. En contraste, los sectores conservadores buscaban el retorno a la convivencia estrecha entre Iglesia y Estado mediante el restablecimiento de un instrumento legal parecido al patronato real. En México la victoria sería para los liberales, cuyo triunfo estaba marcado por la aplicación de la ley lerdo de 1857, que expropiaba los bienes cuantiosos de la Iglesia Católica.

En este período, el presidente Benito Juárez, de origen indígena, permite la difusión legal del protestantismo para debilitar más a la Iglesia Católica, que se oponía con tenacidad a los programas liberales. Llegan al norte del país varias iglesias protestantes denominacionales, sin lograr muchos adeptos en este siglo. Sus seguidores proceden de sectores obreros, comerciantes y algunos profesionistas. Los primeros misioneros protestantes que llegan al país son ingleses, escocés y estadounidenses. Las primeras iglesias son fundadas en pueblos mineros y localidades asentadas al lado de las vías del ferrocarril.³

El dictador Porfirio Díaz, en cambio, buscó un entendimiento con la Iglesia Católica. Durante las tres décadas de su gobierno, permitió el crecimiento de la institución, y el número de sacerdotes y obispos creció. Las Leyes de Reforma no se aplicaron con rigor. Cuando surge la Revolución Mexicana en 1910, líderes protestantes tendrían un papel destacado, no obstante su reducido número, al lado de intelectuales anarquistas y movimientos campesinos independientes. La ideología de estos grupos diversos convergía en un retorno a los principios liberales. El final de la contienda armada está marcado por la elaboración de la constitución de 1917. Su contenido es muy anticlerical y despoja a los sacerdotes y ministros de culto de toda actividad política, señalando que para el estado mexicano las iglesias jurídicamente no existen.

Durante los primeros gobiernos posrevolucionarios, en forma particular durante la gestión de Álvaro Obregón, hubo destacados políticos protestantes ocuparon puestos claves: sobresalen entre ellos Andrés y los hermanos Aarón y Moisés Saénz. Por medio de ellos las iglesias metodistas y presbiterianas llegaron a tener fuertes relaciones con el estado. Su parte en la construcción de una ideología revolucionaria del estado es considerado vital por varios analistas, quienes han destacado sus preocupaciones de justicia social y por la educación por las masas. Las iglesias protestantes aceptaron las restricciones constitucionales que los afectaban, en parte porque sentían que también le ponían límites severos al catolicismo nacional.

En cambio, los gobiernos posrevolucionarios tendrían serias dificultades en sus relaciones con la Iglesia Católica, llegando a un punto crítico durante la Guerra Cristera en la tercera década de este siglo. Este movimiento nos muestra las dificultades que tiene la jerarquía eclesiástica para dirigir a sus seguidores, en particular cuando se encuentra debilitada. Al grito de "Viva Cristo Rey", la rebelión fue incitada por miembros de la agrupación laica Acción Católica, y se difundió principalmente entre rancheros y pequeños propietarios agrícolas del occidente y norte del país, quienes exigían el establecimiento de una libertad religiosa amplia, que favorecería al catolicismo. En la "Cristiada", la pacificación es impulsada por la cúpula católica, que exige la deposición de las armas después de varios años de una guerra desgastante y estancada.⁴

El resultado de este conflicto fue la relación que aun esta vigente: un "modus vivendi" donde el estado mexicano permitió a la Iglesia católica llevar a cabo sus actividades, siempre y cuando ésta no participara directamente en asuntos políticos prohibición expresa en la Constitución de 1917. En numerosas ocasiones, la separación entre ambos poderes ha sido puesta en entredicho por los conflictos locales, donde los clérigos pueden tener gran influencia: sin embargo, esto no había vuelto a suceder a nivel nacional.

La colaboración entre la Iglesia Católica y el Estado se mantuvo durante décadas, si bien el "modus vivendi" tuvo momentos fructíferos o difíciles según el presidente en turno y sus simpatías personales hacia la religión. No obstante, esta situación significaba una subordinación formal de los clérigos a las condiciones impuestas por la Constitución, que limitaba el crecimiento de la Iglesia Católica, la década de los ochenta destaca por una profunda crisis económica ocasionada por la dependencia económica del petróleo y las fluctuaciones del precio de éste. El apoyo al partido oficial (el P.R.I.) se fue desmoronando en forma dramática. La clerecía católica comenzó a expresarse políticamente en dos sentidos: la teología de la liberación expresaba la preferencia por los pobres y los partidos de izquierda, otros sacerdotes y obispos prefirieron tratar con los grupos conservadores con una ideología protocatólica, como los empresarios del partido centro derecha P.A.N.⁵

Una parte del complejo panorama que estaba surgiendo se debía al crecimiento fuerte de agrupaciones protestantes. Esto se debía, sobre todo, al auge de iglesias pentecostales, testigos de Jehová y mormones en zonas indígenas y entre sectores populares urbanos de las grandes ciudades y en las fronteras, más en los últimos veinticinco años. Este crecimiento se logró de manera sobresaliente a costa de la iglesia católica, que estaba perdiendo creyentes a los nuevos movimientos religiosos. Los obispos de la iglesia católica desde hace varios años expresan continuamente su preocupación por el desarrollo de las "sectas", que estaban restándole miembros. En forma curiosa buscaron como un aliado a su antagonista habitual, es estado mexicano. Miembros de la jerarquía, sacerdotes e incluso portavoces de la misma teología de la Liberación, pidieron al gobierno restringir a los grupos religiosos nuevos; argumentaban que eran financiados por los Estados Unidos y que eran antinacionalistas (considerando que el nacionalismo mexicano es igual a la devoción a la virgen de Guadalupe).

El gobierno mexicano se encontró perplejo ante el desarrollo inesperado del protestantismo. Algunos sectores nacionalistas en intelectuales de izquierda retomaron el argumento de que las "sectas" eran una forma de penetración extranjera. Esta corriente tuvo cierta repercusión y logró la terminación de un convenio oficial con una agencia misionera cuasicientífica de marcada tendencia conservadora, el I.L.V, o Summer Institute of Linguistics. Esta institución norteamericana había recibido el apoyo del gobierno desde el período de Lázaro Cárdenas por su trabajo de alfabetización en idiomas indígenas. La gran mayoría de los misioneros del I.L.V. dejaron el país a partir de 1980.

Parte de la desconfianza hacia los protestantes era por su predominio en comunidades indígenas, un punto focal para las políticas estatales. Sin embargo, la gran

mayoría de los protestantes eran y son respetuosos de las leyes mexicanas, probablemente más que los clérigos católicos. Sólo los testigos de Jehová rehusan saludar a la bandera y cumplir con el servicio militar. El uso del término “sectas” en los ataques y acusaciones permitía confundir al público en general, haciéndolo pensar que todas las minorías religiosas tenían conductas antinacionalistas e irrespetuosas, en realidad, muchas iglesias protestantes ya tienen una historia de setenta a cien años en el país, y casi todas están dirigidas por mexicanos y no extranjeros.⁶

Si los protestantes no sufrieron una persecución oficial por presiones de la jerarquía católica, se debió a la existencia de sectores en el gobierno que los apoyaban para tener un contrapeso contra la clerecía de la Iglesia dominante (estrategia ya probada desde el periodo de Juárez). Estos eran masones y liberales que en ocasiones llegaban a ocupar posiciones importantes en el estado y defendían una ideología anticatólica. Sin embargo, a nivel local, las tensiones religiosas podían llegar a extremos peligrosos. Se han registrado casos de violencia, sobre todo en zonas indígenas. Esto sucede en particular en comunidades donde las diferencias religiosas se dan al lado de situaciones donde existen movimientos populares de resistencia y subsisten condiciones de extrema desigualdad entre ricos y pobres, indígenas y mestizos, etcétera.⁷

La toma de posesión de Carlos Salinas de Gortari marcó una ruptura importante en las relaciones Iglesias-Estado Mexicano. Ese día, el 1 de Diciembre de 1988, fueron invitados a la inauguración miembros de la alta jerarquía católica entre ellos, el delegado apostólico, representante del vaticano en México, Jerónimo Prigione, y el cardenal primado, Ernesto Corripio. Posteriormente el nuevo mandatario expresó su intención de modernizar las relaciones entre el Estado y la Iglesia Católica. La ausencia de los grupos protestantes fue notoria y duramente criticada por varios comentaristas políticos. Una visita papal fue anunciada para 1990.

El acercamiento entre el gobierno de Salinas y la jerarquía católica provocó la irritación de numerosos protestantes de diversas iglesias, si bien una creyente bautista María de los Ángeles Moreno, fue nombrada Secretaria de Pesca, un puesto muy alto, con lo cual se apaciguó el ánimo de algunos miembros de las minorías religiosas. Moreno sería importante para el acercamiento entre las iglesias protestantes y Salinas. Los representantes de estas le expresaron al presidente su deseo de participar de una manera más activa en las nuevas relaciones entre el estado y los grupos religiosos, en varias reuniones públicas que tuvieron lugar en 1989. Salinas, un político inteligente comprendió que una mayor sensibilidad hacia los protestantes podría salvar votos para el P.R.I. en las zonas donde predominaban los evangélicos. Después de todo, la modernización hacia las relaciones con la jerarquía católica estaba en parte motivada por sus coqueteos con los partidos de oposición. La negligencia con los protestantes podía tener efectos parecidos.

Juan Pablo II llegó a México en mayo de 1990 y fue recibido por Salinas en el aeropuerto internacional. Se especulaba que se podrían dar modificaciones importantes en las relaciones con la jerarquía católica durante la gira. No fue así, quizás por las connotaciones procatólicas que tendrían los eventos de esos días. Vale la pena anotar los ataques de Woytila a las “sectas” y su petición que los hermanos separados regresaran a la Virgen de Guadalupe.

El 1 de Noviembre de 1991, el presidente Salinas hizo referencias en el discurso de su informe anual a la situación religiosa actual del país. Enunció primero que la separación entre política y religión debía de mantenerse firme, lo cual provocó un fuerte aplauso de los políticos presentes; sin embargo, enseguida señaló que las relaciones entre iglesias-Estado debían de modernizarse para evitar la “simulación”. Fue muy evidente que el mandatario tenía intenciones de modificar los artículos anticlericales de la Constitución. Ante esta situación, los protestantes no adoptaron una posición clara y unificada. Muchos consideraban como un logro importante que se hablara en plural de

“iglesias” y que esto era una muestra del reconocimiento a las agrupaciones evangélicas. Por otra parte, varios intelectuales protestantes señalaron que una nueva relación podría fortalecer a la jerarquía católica como el interlocutor favorecido y resaltaron el apego protestante a la tradición liberal mexicana. Logias masónicas se pronunciaron contra toda modificación, mostrando su apego a la ideología jacobina de algunos sectores.

El 1 de diciembre de 1991 llegó a la Cámara de Diputados una iniciativa presidencial de reforma de los artículos constitucionales 3, 5, 24 y 130. Fue presentada como un documento oficial del P.R.I. Las iglesias podrían tener la personalidad jurídica como asociaciones religiosas, mientras que antes no eran reconocidas legalmente. Los sacerdotes y ministros de culto podrían tener derecho a voto, pero se señalaba que una Iglesia debía dedicarse a quehaceres espirituales y no participar en la política. Un ministro activo no podría ocupar un cargo público. Los estudios en planteles religiosos tendrían ahora validez oficial y las agrupaciones religiosas podrían dedicarse a la enseñanza en diversos niveles. Las peregrinaciones religiosas públicas se podrían realizar legalmente. En realidad, los dos últimos puntos suponen actividades que ya se realizaban de hecho, pero fuera de la legislación anterior de la Constitución, que los desconocía de manera oficial. Después de trece horas de debate, la iniciativa fue aprobada en la Cámara de Diputados el 18 de Diciembre de 1991.

Tanto miembros de la jerarquía católica como del Foro Nacional de Iglesias Cristianas y Evangélicas se reunieron con el presidente Salinas el 2 de diciembre. Todos expresaron su beneplácito por la reunión y consideraron que las reformas serían benéficas y positivas. El delegado apostólico Prigione (o como algunos miembros de la prensa ya lo llamaban “PRigione”) señaló la posibilidad de que México tuviera por fin relaciones diplomáticas oficiales con el Vaticano, que sería en enero o febrero del año entrante, (lo cual se cumplió). El vocero protestante, Alberto Montalvo, a su vez consideró la reunión como útil.⁸

Un balance cuidadoso muestra que la jerarquía católica más conservadora sí salió fortalecida con los nuevos cambios. La prohibición de que los sacerdotes hicieran política, permitía mantener un control eficaz de la Teología de la Liberación, que han sido críticos de las autoridades eclesiales y participan en forma abierta en actos públicos a favor de los pobres, causándoles problemas a la Iglesia Católica con el Estado. Las iglesias protestantes eran por fin reconocidas. La libertad de cultos permanecía como derecho constitucional, pero un punto oscuro permanecía. Las iglesias, señala el documento del P.R.I., deben reconocer sus deberes hacia el estado, se explicita que no deben “agredir” a los símbolos nacionales, esto se refiere a la práctica común en las escuelas públicas y oficiales de México de expulsar a los niños que son testigos de Jehová por no saludar a la bandera, esta práctica recibió un apoyo legal muy fuerte.

Notas:

¹ Sobre la represión religiosa a los indígenas por la evangelización colonial, véase Reyes (1983). Bastian (1983) proporciona datos sobre la historia temprana de los intentos por implantar el protestantismo en México.

² Lira y Muro (1981) contiene información útil sobre el catolicismo en este período. Una buena historia general de la religión en América Latina y en particular enfatizando el catolicismo, es Meyer (1989).

³ La historiografía de la Guerra de Reforma y sus consecuencias muestran fuertes diferencias entre las interpretaciones. Se puede comparar para este fin a Meyer (1989) y

Bastian (1983). La controversia que aún provoca la figura de Benito Juárez en México actualmente, merece un estudio aparte.

⁴ La referencia indispensable sobre la cristiada sigue siendo Meyer (1979).

⁵ Guzmán (1990) ofrece el mejor análisis de la Iglesia Católica durante la década pasada. Sobre el "modus vivendi" consúltense las dos obras de Meyer ya citadas.

⁶ Véase Garma (1989) y Casillas (1989).

⁷ La relación entre protestantes y masones ha sido poco estudiada. Bastian (1989) recabó datos de información histórica sobre puntos convergentes entre ambos durante la revolución mexicana. Es curioso que no existe ningún estudio sociológico o antropológico sobre este importante grupo de presión en México.

⁸ Me han sido de utilidad para la elaboración de este ensayo, la información periodística de los siguientes diarios: La Jornada, Uno más Uno y Excélsior; todos son publicados en la ciudad de México.

Bibliografía

- Adams, Richard Newbold ; *Energía Y Estructura, Una Teoría del Poder Social*, F . C. E. ; México. 1983.
- Aguirre Beltran, Gonzalo ; *Medicina y Magia, El Proceso de Aculturación en la Estructura Colonial*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1980.
- Aguirre Beltran, Gonzalo ; *Zongolica : Encuentro de Dioses y santos Patronos*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1986.
- Aguilar, Maria Alejandra ; *Identidad Pentecostés en una Comunidad nahua de la sierra Norte de Puebla*, tesis de licenciatura, Departamento de antropología, Universidad de las Américas, Cholula, 1991.
- Alexander, Bobby ; "Correcting Misinterpretations of Turner 's Theory : An African American pentecostal Illustration", en *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 30, No. 1, 1991.
- Alonso Criollo, Armando; *Practicas Religiosas en una Zona Urbana: el caso de los Mormones en Iztapalapa*, Tesis de licenciatura, Departamento de Antropología, Universidad Autonoma Metropolitana, México, 1991.
- Alonso, Jorge ; *Lucha Urbana y acumulación de capital*, Ediciones de la Casa Chata, México, 1980.
- Alvarez Delgado, Graciela ; "Iglesia Metodista", en *Eslabones, Revista Semestral de Estudios Regionales*, No. 14, No. 14, México, 1997.
- Alvarez Santaló, C., Buxó, Maria Jesús, y S. Rodríguez Becerra (Coords.), *La religiosidad Popular*, Editorial Anthropos - Fundación Machado, Barcelona, 1989.

Amatulli, Flaviano ; Catolicismo y Protestantismo, Apóstoles de la Palabra, México, 1985.

Arizpe, Lourdes ; Cultura y desarrollo, una Etnografía de las Creencias de una Comunidad Mexicana, Miguel Angel Porrúa _ El Colegio de México, México, 1989.

Arglye, Michael ; Conducta Religiosa, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1966.

Aubree, Marión ; "Les Movements Pentecostistes au Bresil - De L Entrade a la fragmentation", en Modernisation et Mobilisation Sociale - Egypte - Bresil, CEDEJ, Cairo, 1991.

Baer, Hans, y Singer, Merrill ; African - American Religion in the Twentieth Century, University of Tennessee, Knoxville, 1992.

Bailey, Kenneth, Southern White Protestantism in the Twentieth Century, Harper and Row, New York, 1984.

Balandier, Georges ; El Desorden, la teoría del caos y las ciencias sociales, Editorial Gedisa, Barcelona, 1997.

Barker, Eileen ; "New Religious Movements : Yet Another great Awakening ? ", en The Sacred in a Secular Age, Toward revision in the Scientific Study of Religion, Hammond, Phillip, editor, University of California Press, Berkeley, 1985.

Barker, Eileen, " Whatever Next ? The Future of New Religious Movements" en Religions Sans Frontieres ? Present and Future Trends of migration, Culture and Communication, Cipriani, Roberto, editor, Presidenza Del Consiglio Dei Ministri - Dipartimento Per L "Informazione E L "Editoria, Roma, 1994.

Barker, Eileen ; "20 Years on : Changes in New Religious Movements, Introduction", en Social Compass, Vol. 42, No. 2, 1995.

Bartra, Roger ; La Jaula de la Melancolia, Grijalbo, México, 1987.

Bastian, Jean Pierre, Protestantismo y Sociedad en México, Editorial CUPSA, México, 1983.

Bastian, Jean Pierre, Los Disidentes, F.C.E., México 1989.

Bastian, Jean Pierre ; Protestantismos y Modernidad Latinoamericana, Historia de unas Minorías Religiosas Activas en América Latina, F.C.E., México, 1994.

Bastian, Jean Pierre ; La Mutación Religiosa de América Latina , para una Sociología del Cambio Social en la Modernidad Periférica, F.C.E., México, 1997.

Bastide, Roger, Las Américas Negras, Alianza editorial, 1969, Madrid.

Bastide, Roger ; El Sueño, el Trance y la Locura, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1976.

Bastide, Roger ; El Próximo y el Extraño, el Encuentro de las civilizaciones, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1973.

Bateson, Gregory ; Naven, Un Ceremonial Iatmul, Editorial Júcar, Madrid, 1990.

Bateson, Mary Catherine ; "Ritualization : A Study in Texture and Texture Change", en Religious Movements in Contemporary America, editado por Zaretsky, Irving y Leone, Mark , Princeton University Press, New Jersey, 1974.

Bazan , Lucía y Estrada, Margarita ; "Vivir en el Barrio y en el Multifamiliar", en Nueva Antropología, No 41, México, 1992.

Bellah, Robert ; Beyond Belief, Essays on Religion in a Post Traditional World, University of California Press, Berkeley, 1991.

Berger, Peter y Luckmann, Thomas ; La Construcción Social de la Realidad, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1975.

Bibby, Reginald ; "Going, Going, Gone : The Impact of Geographical Mobility on Religious Involvement ", en Review of Religious Research, Vol. 38, No. 4, 1997.

Blancarte, Roberto ; Historia de la Iglesia Católica en México, F.C.E., México, 1990.

Blancarte, Roberto ; "Cristianismo y Mundo Moderno, una Relación Ambigua", en Problemas Sociorreligiosos en Centroamérica y México", Cuadernos de Flacso No. 3, Flacso, Sede México, 1993.

Blancarte, Roberto (Coordinador) ; Religión, Iglesias y Democracia, La Jornada Ediciones - Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades - Universidad Nacional Autónoma de México, 1995.

Bloom, Harold; La Religión en los Estados Unidos, el Surgimiento de la Nación Poscristiana, F.C.E., México, 1994.

Bloom, Harold; Presagios del Milenio, La Gnosis de los Ángeles, el Milenio y la Resurrección, Anagrama, Barcelona, 1997.

Boehm de Lamieras, Brigitte; Formación del Estado en el México Prehispanico, Colegio de Michoacan, Zamora, 1986.

Boon, James ; Otras Tribus, Otros Escribas ; Antropología Simbólica en el estudio comparativo de Culturas, Historias, religiones y Textos, F.C.E., México, 1990.

Boudewijnse, Barbara, Droogers, André, Frans Kamsteeg, (editores) ; Algo Mas Que Opio, una Lectura Antropológica del Pentecostalismo Latinoamericano y Caribeño, Departamento Ecuménico de Investigaciones,, San José, Costa Rica, 1991.

Bourdieu, Pierre ; Cosas dichas, Editorial Gedisa. Buenos Aires, 1988.

Bourguignon, Erika ; "Cross Cultural Perspectives on religious Use of Altered States of Consciousness", en *Religious Movements in Contemporary America*, Zaretsky, Irving y Leone, Mark, editores, Princeton University Press, New Jersey, 1974.

Bowen, Kurt ; *Evangelism and Apostasy , The Evolution and Impact of Evangelicals in Modern Mexico*, McGill - Queen's University Press, Montreal, 1996.

Brading, D. ; *Mineros y Comerciantes en el México Borbónico (1763 - 1810)*, F.C.E., México, 1975.

Brandao, Carlos, R. ; "Creencia e Identidad : Campo Religioso y Cambio Cultural", en *Cristianismo y Sociedad*, No. 93, México, 1987.

Bravo, Carlos ; "Población Indígena Urbana. El Caso de Iztapalapa", en *Iztapalapa*. Año 12, No. 25, U.A.M. - I, 1992.

Broda, Johanna ; " Relaciones Políticas Ritualizadas : El Ritual Como Expresión de una Ideología", en *Economía Política e Ideología en el México Prehispánico*, Pedro Carrasco y Johana Broda, editores, Nueva Imagen, México, 1978.

Brusco, Elizabeth ; *The Reformation of Machismo , Evangelical Conversion and Gender in Colombia*, University of Texas Press, Austin, 1995.

Bonfil, Guillermo ; *Pensar Nuestra Cultura*, Alianza Editorial, México, 1991.

Burdick, John ; " Gossip and Secrecy, Women's Articulation of Domestic Conflict in the Religions of Urban Brazil", en *Sociological Analysis, a Journal in the Sociology of Religion*, Vol . 51, No. 2, Washington, D.C., 1990.

Burkholder, John Richard ; "The Law Knows No Heresy" : Marginal religious Movements and the Courts", en Religious Movements in Contemporary America, Zaretsky, Irving y leone, Mark, editores, Princeton University Press, 1974.

Caldwell, William ; El Bautismo Pentecostal, Editorial Vida, Miami, 1981.

Campbell, Robert y Curtis, James ; "Religious Involvement Across Societies : Analyses for Alternative Measures in National Surveys", en Journal for the scientific study of religion, No. 33, Vol. 3, 1994.

Campiche, Roland , "Sectas y Nuevos Movimientos religiosos, Divergencias y convergencias", en Cristianismo y Sociedad, No. 93, 1987, México.

Cano, Gabriela ; "La Ciudadanía de las Mujeres: Disyuntiva entre la Igualdad y la Diferencia Sexual : México, (1917 - 1953), en Palabras del Silencio : las Mujeres Latinoamericanas y Su Historia : Abya - Yala, Quito, Ecuador, 1995.

Cardoso de Oliviera, Roberto ; Etnicidad y Estructura Social, CIESAS, México, 1992.

Caro Baroja, Julio ; Las Brujas y su Mundo, Alianza Editorial, Madrid, 1966.

Caro Baroja, Julio ; De la Superstición al Ateísmo (Meditaciones Antropológicas) , Editorial Taurus, Madrid, 1974.

Caro Baroja, Julio ; Las Formas Complejas de la Vida Religiosa (Siglos XVI y XVII) , Editorial Sarpe, Madrid, 1985.

Carrasco, Pedro ; "Los Linajes del México Antiguo", en Estratificación social en la Mesoamérica Prehispanica, I.N.A.H., México, 1976.

Carrasco, Pedro ; "La Sociedad Mexica Antes de la Conquista", en Historia General de México, Vol. 1, El Colegio de México, 1981.

Carter, Lewis ; Religion and the Social Order, The Issue of Authenticity in the Study of Religions, JAI Press, Connecticut, 1996.

Cashmore, Ernest ; Rastaman, The Rastafarian Movement in England, Unwin Paperbacks, London, 1983.

Casillas, Rodolfo ; "Una Nueva Aurora Para las Utopías Religiosas : Líneas de Análisis de sus Contenidos sociales" en Frontera Norte, Vol. 1, No 1, Tijuana, 1989.

Casillas, Rodolfo y Hernández, Alberto ; " Demografía y religión en México : Una Relación Poco Explorada," en Cristianismo y Sociedad, No. 105, México, 1990.

Castillo, Norma ; "Migración y transformación Ocupacional en Iztapalapa, un Impacto de la Urbanización de la Ciudad de México", en Critica, No. 20, Universidad Autonoma de Puebla, 1984.

Cázares, Mirna ; El Protestantismo en México : el Caso Especifico de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, Tesis de Licenciatura en Sociología, Universidad de Guadalajara, Jalisco, 1992.

Cepeda Silva, Monseñor Onésimo ; "Iglesia Católica Apostólica y Romana". en Eslabones , Revista Semestral de estudios regionales, No. 14, México, 1997.

Cipriani, Roberto ; "Religión Difusa", en Aportes al Estudio de las Religiones, Anuario de Religiones latinoamericanas, México, 1991.

Clark Roof, Wade ; World Order and Religion, State University of New York Press, Albany, 1991.

Cohen, Ronald ; "Women, Status, and High Office in African Politics", en Configurations of Power, Holistic Anthropology in Theory and Practice, Henderson, John y Netherly, Patricia, editores, Cornell University Press, Ithaca, 1993.

Cox, Harvey ; *The Secular City, Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, Macmillan Publishing Company, New York, 1965.

Cox, Harvey ; *Religion in the Secular City, Toward a Postmodern Theology*, Simon and Schuster, New York, 1984.

Cox, Harvey ; *Fire from Heaven, the Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty First Century*, Addison Wesley, New York, 1994.

Cucchiari, Salvatore ; "Between Shame and Santification: Patriarchy and its Transformation in Sicilian Pentecostalism", en *American Ethnologist*, Año 17, Nov. 1990.

Cruz Ramos, Mirna Liliana; *Los Grados de Afiliación a una Religión Popular Urbana: El Espiritualismo Trinitario Mariano*, Tesis de licenciatura, Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana, Mexico, 1996.

Champion, Françoise ; "Entre Laicisation et Sécularisation, Des Rapports Eglise - Etat Dans l'Europe Communautaire", en *L'Esprit*, No. 77, Paris, 1993.

Dawson, Lorne ; "Self Affirmation, Freedom and rationality : Theoretically Elaborating Active Conversions" , en *Journal For The Scientific Study of religion*, Vol. 29, No. 2, 1990.

De La Rosa, Fernando R. ; *Participación Cívica de los Creyentes*, Edición del Autor o de su Asociación Religiosa, (No Especificado), México, 1996.

De La Rosa, Martín ; "Iglesia y Sociedad en el México de hoy", en *Religión y Política en México*, De La Rosa y Reilly, Charles, (coordinadores) Siglo XXI, México, 1980.

De la Rosa, Milca y Campos Cabrera, Ana Cecilia ; *Presbiterianismo en una Comunidad Otomi de la Huasteca*, Tesis de Licenciatura en Antropología Social, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, 1992.

De La Rosa, Milca ; "El papel de las Mujeres en la Difusión de Tres Grupos Pentecostales en Banderilla", CIESAS - Golfo, Xalapa, Manuscrito, 1997.

De la Torre, René y Fortuny, Patricia ; "La Construcción de la Identidad Nacional en La Luz del Mundo", en cristianismo y sociedad, No. 109, México, 1991.

De la Torre, René; Los Hijos de la Luz ; Discurso, identidad y poder en la Luz del Mundo, CIESAS - ITESO, Guadalajara, 1995.

Deflem, Mathieu ; "Ritual, Anti - Structure, and Religion: A Discussion of Victor Turner 's Processual Symbolic Analysis", en Journal for the Scientific Study of Religion, Vol. 30, No. 1, 1991.

Demerath, N.J. ; "La Religión y la Clase Social en los Estados Unidos", en Sociología de la religión, Robertson, Roland, editor, F.C.E., México, 1980.

Devereux, Georges; Etnopsicoanálisis Complementarista, Amorrortu, 1980.

Díaz de la Serna, María Cristina; El Movimiento de la Renovación Carismática como un proceso de Socialización Adulta, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, México, 1985.

Díaz Espinoza, Marta Yolanda ; Relación Estado - Iglesia, La Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús y la Política Salinista, Tesis de Licenciatura , Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, México, 1996.

Domínguez, Amelia ; Ideología y Práctica Religiosa entre los Mormones, Tesis de Licenciatura, Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, México, 1989.

Donoso M., Francisco ; *Comunitarización Competitiva, Auge de la Iglesia Metodista pentecostal de Chile*, Tesis de Maestría, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, México, D.F., 1996.

Douglas, Mary ; *Pureza y Peligro : Un Análisis de los Conceptos de Contaminación y Tabú*, Siglo XXI, Madrid, 1973.

Douglas, Mary : *Simbolos Naturales*, Alianza Universidad, Madrid, 1978.

Douglas, Mary y Tipton Steve ; *Religion and America, Secular Life in a Secular Age*, Beacon Press, Boston, 1983.

Durkheim, Emile; *Las Formas Elementales de la Vida religiosa*, Editorial Akal, Madrid, 1982.

Ebaugh, Helen Rose ; "The Growth and Decline of Catholic Religious Orders of Women Worldwide ; The Impact of Women's Opportunity Structures", en *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 32, No. 1, 1993.

Eco, Umberto y Martini Carlo María ; *¿ En que creen los que no creen ?*, Taurus, Mexico, 1987.

Eliade, Mircea ; *El Chamanismo*, F.C.E., México, 1976.

Elderly, Jorge : *Pastores Que Abusan*, Ministerio Bíblico de Restauración, México, 1994.

Elwood, R. ; "Religiones Asiáticas en América del Norte", en *Concilium, Revista Internacional de Teología*, No. 181, 1983.

Engels, F. ; *Las Guerras Campesinas en Alemania*, Ed. Grijalbo, México, 1971.

Espinosa, Javier : *La Conversión Como Proceso Educativo y La Constitución de Sujetos*, Tesis de Maestría, Colegio de Pedagogía, U.N.A.M., México.

Estrada, Margarita ; "Grupos Domésticos Extensos, Un Viejo Recurso Para Enfrentar la Crisis", en *nueva antropología*, No. 48, México, 1995.

Finkler, Kaja ; *Spiritualist Healers in Mexico, Successes and Failures of Alternative Therapeutics*, Sheffield Publishing Company, Wisconsin, 1985.

Fortuny, Patricia ; "El Protestantismo y Sus Implicaciones en la Vida Política. Un Estudio de Comunidad en la Ciudad de Mérida", en *Religión y Sociedad en el Sureste de México*, Cuadernos de la Casa Chata, No. 167, CIESAS, México, 1989.

Fortuny, Patricia ; "Cultura política entre los protestantes en México", en *Cultura Política y Educación Cívica*", Jorge Alonso, Coordinador, Editorial Porrúa, Mexico, 1993.

Fortuny, Patricia ; "El Pentecostalismo. Su Capacidad de Transformación en Jalisco y Yucatán", en *Nueva Antropología*, No. 45, 1994.

Freston, Paul ; "Popular Protestants in Brazilian Politics", en *Social Compass*, Vol. 41, No. 4, 1994.

Freston, Paul ; "Pentecostalism in Brazil : A Brief History", en *Religion, An International Journal*, Vol. 25, No. 2, London, U.K., 1995.

Furst, Peter; *Alucinógenos y Cultura*, F.C.E., México, 1980.

Galindo, Florencio; *El Protestantismo Fundamentalista, una Experiencia Ambigua para America Latina*, Editorial Verbo Divino, Navarra, 1992.

Gamio, Manuel; *Mexican Immigration to the United States. A Study of Human Migration and Adjustment*, University of Chicago Press, Chicago, 1931.

Gamio, Manuel; *El Inmigrante Mexicano*, Universidad Nacional Autónoma de México, 1972.

García Mora, Carlos ; "Iztapalapa, Tradicionalismo y Modernización", en *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán*, Año 2, No. 11, Universidad Autónoma de Yucatán, 1975,

Garduño, Sara ; *Estudios de Prácticas Religiosas en la Zona Urbana, El Caso de Testigos de Jehová y la Educación*, Tesis de Licenciatura, Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, México, 1997.

Garma Navarro, Carlos; *Protestantismo en una Comunidad Totonaca de Puebla*, México, I.N.I., México, 1987.

Garma Navarro, Carlos ; "Los estudios Antropológicos sobre el Protestantismo en México", en *Iztapalapa*, No. 14 - 15, 1988.

Garma Navarro, Carlos; "Cultura Nacional y Procesos de Secularización", en *Religiones Latinoamericanas*, No. 1, México, 1991.

Garma Navarro, Carlos; "Ideología y cambio religioso en Iztapalapa", en *Iztapalapa*, No. 25, México, 1992.

Garma Navarro, Carlos ; "Pentecostalismo Rural y Urbano en México, Diferencias y Semejanzas", en *Alteridades*, Año 2, No. 3, 1993. (También publicado en francés , " Pentecostisme rural et Urbain au Mexique", en *Social Compass*, Vol. 39, No.3, 1992).

Garma Navarro, Carlos; "El problema de los testigos de Jehová en las escuelas mexicanas", en *Nueva Antropología*, No. 45, México, 1994.

Garma Navarro, Carlos y Roberto Shadow ; *Las Peregrinaciones Religiosas: Una Aproximación*, Universidad Autónoma Metropolitana, Colección Texto y Contexto, México, 1994.

Garma Navarro, Carlos ; " La Peregrinación de Iztapalapa al Tepeyac", en Las Peregrinaciones Religiosas : Una Aproximación, Garma, Carlos y Shadow, Roberto (coordinadores) ; Universidad Autónoma Metropolitana, Colección Texto y Contexto, México, 1994.

Garma Navarro, Carlos ; "Las Modificaciones Constitucionales y su Impacto en las Iglesias Protestantes", en Actas del Cuarto Congreso Internacional de Historia Regional Comparada, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Ciudad Juárez, 1995.

Garma Navarro, Carlos ; "Perspectivas en la Investigación de la Religión" , En Nueva Antropología, No. 51, México, 1997.

Garrard - Burnet, Virginia y Stoll, David ; Protestantism in Latin America, Temple University Press, Philadelphia, 1993.

Garrison, Vivian ; "Sectarism and Psychosocial Adjustment : A Controlled Comparison of Puerto Rican Pentecostals and Catholics" en Religious Movements in Contemporary America, Zaretsky, Irving y Leone, Mark , editores, Princeton University Press, New Jersey, 1974.

Gautier, Nathalie, Logique Sectaire et Povoir Symbolique : Le Cas du Pentecostisme au Mexique, Memoire de Maitrise d 'Etnologie, Universite Paris VIII - Saint Denis, Paris, 1996.

Gaxiola, Manuel ; "Las Iglesias Pentecostales en México" en Estudios Ecuménicos, No. 2, segunda época, 1985.

Gaxiola, Manuel ; La Serpiente Y La Paloma, Segunda Edición, Corregida y Aumentada, Editorial Pyros, México, 1994.

Geertz, Clifford ; La Interpretación de las Culturas, Gedisa, México, 1988.

Gerlach, Luther ; "Pentecostalism : Revolution or Counter Revolution", en *Religious Movements in Contemporary America*, Zaretsky, Irving y Leone, Mark, editores, Princeton University Press, New Jersey, 1974.

Gibson, Charles ; *Los Aztecas Bajo el Dominio Español, Siglo XXI*, México, 1986.

Gill, Anthony ; *Rendering Unto Caesar : The Catholic Church and the State in Latin America*, University of Chicago, 1998.

Giménez, Gilberto ; *Sectas religiosas en el Sureste, Aspectos Sociográficos y estadísticos*, Cuadernos de la Casa Chata, No. 161, CIESAS, México, 1988.

Glazier, Stephen; "Prophecy and Ecstasy: Religion and Politics in the Caribbean", en *Prophetic Religions and Politics, Religion and the Political Order*, Hadden, Jeffrey y Anson Shupe, editores, Paragon House, New York, 1986.

Glazier, Stephen ; *Marchin' the Pilgrims Home, A Study of the Spiritual Baptists of Trinidad*, Sheffield Publishing , Wiscosin, 1991.

Godelier, Maurice ; *La Producción de Grandes Hombres, Poder y Dominación Masculina entre los Baruya de Nueva Guinea*, Editorial Akal, Madrid, 1986.

Goodenough, W. ; "Toward an Anthropologically Usefull Definition of Religion" , en *Changing Perspectives in Scientific Study of Religion*", Wiley and sons, New York, 1994.

Goodman, Felicitas , *Speaking in Tongues. A Cross Cultural Study of Glossolalia*, University of Chicago Press, Chicago, 1972.

Goodman, Felicitas ; *How About Demons ? Possession and Exorcism in the Modern World*, Indiana University Press, Bloomington, 1988.

Goodman, Felicitas; *Ectasy, Ritual and Alternate Reality : Religion in a Pluralistic World*, Indiana University Press, Bloomington, 1989.

Gordon Melton, J. ; "The Changing Scene of New Religious Movements from a generation of Research", en *Social Compass*, Vol. 42, No. 2, 1995

Gutiérrez, Cristina ; *Nuevos Movimientos Religiosos, El Colegio de Jalisco, Guadalajara*, 1996.

Guzmán García, Luis ; *Política Pastoral de la Iglesia Católica frente a las sectas Religiosas*", Cuadernos de la Casa Chata, No. 167, México, 1989.

Guzman Garcia, Luis ; *Tendencias Eclesiásticas y Crisis en los años Ochenta*, Cuaderno de la Casa Chata 170, CIESAS, México, 1990.

Hackett, Rosalind ; "Women in African Religions", en *Religion and Women*, State University of New York, Albany, 1994.

Hammond, Phillip ; *The Sacred in a Secular Age, Toward Revision in the Scientific Study of Religion*, University of California Press, Berkeley, 1985.

Hannerz, Ulf ; *Exploración de la Ciudad*, F.C.E., México, 1986.

Hernández, Alberto ; "Sociedades Religiosas Protestantes en la Frontera Norte : Estudio Sociográfico en Tres Localidades Urbanas", en *Frontera Norte*, Vol.8, Tijuana, 1996.

Hernández Castillo, Roslava Aída ; "Identidades Colectivas en los Márgenes de la Nación : Etnicidad y Cambio Religioso entre los Mames de Chiapas ", en *Nueva Antropología*, No. 45, 1994.

Hervieu Léger, Danièle : "Secularización y Modernidad religiosa. Una Persepctiva a Partir del Caso Francés ", en Secularización, Modernidad y Cambio religioso, Enrique Luengo, Compilador, Cuadernos de Cultura y Religión, Universidad Iberoamericana, 1991.

Hervieu Leger, Danièle ; " Catholicisme : l'enjeu de la Mémoire", en Religions Sans Frontières ? Present and Future trends of Migration, Culture and Communication, Cipriani, Roberto, editor, Presidenza del Consiglio dei ministri Departamento per L Informazione e L Editoria, Roma, 1994.

Hervieu Leger, Danièle ; "Por una Sociología de las Nuevas Formas de Religiosidad : Algunas Cuestiones Teóricas Previas", en Identidades Religiosas y Sociales en México, Instituto de Investigaciones Sociales - U.N.A.M., México, 1996.

Herskovitts, Melville ; El Hombre y Sus Obras, F.C.E., México, 1974.

Hidalgo Najera, Alejandro Rene ; Estudio Socioreligioso de Protestantismo en la Clase media de Iztapalapa, Tesis de Licenciatura, Departamento de Antropología, Universidad Autonoma metropolitana Iztapalapa, México, 1996.

Hine, Virginia ; The Deprivation and Disorganization Theories of Social Movements", en Religious Movements in Contemporary America, Zaretski, Irving y Leone, Mark, editores, University of Princeton Press, New Jersey, 1974.

Hobsbawm, Eric ; Rebeldes Primitivos, Editorial Ariel, Barcelona, 1974.

Hollenwegher, Walter ; El Pentecostalismo, Historia y Doctrina . Editorial Aurora, 1976.

Houtart, Francois; Sociología de la religión, Paza y Valdes, México, 1998.

Hurbon, L. ; "Los Nuevos Movimientos Religiosos en el Caribe", en Cristianismo y Sociedad, No. 93, México, 1987.

Huerta, Claudia M.; Legión de María y Renovación del Espíritu Santo, Una Alternativa para Continuar. Análisis y Comparación de dos movimientos apostólicos de la Iglesia Católica, tesis de Licenciatura, Depto. de Antropología, UAM - Iztapalapa, México, 1995.

Hutch, Richard , "The Personal Ritual of Glossolalia" en *Jornal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 19, No. 3, 1980.

Introvigne, Massimo ;" L 'Evolution du "Movement Contre les Sectes" Chrétien 1978 - 1993", en *Social Compass*, Vol. 42, No.2, Louvain, 1995.

Israel, Eiren ; *La Verdad Sobre el Rock Cristiano*, Ministerio Bíblico de Restauración Editores, México, 1996.

Jacobs, Claude y Kaslow, Andrew ; *The Spiritual Churches of New Orleans, Origins, Beliefs and Rituals of an African American Religion*, The University of Tennessee Press, Knoxville, 1991.

Jakobson, Roman; *La Forma Sonora de la Lengua*, F.C.E., México, 1979.

James, William ; *The Varieties of Religious Experience, a study in Human Nature*, Collier Macmillan Publishers, New York, 1961. (1985).

Juarez, Elizabeth ; *De la Secta a la Denominación, el caso de los Presbiterianos en Yajalón, Chiapas, I.N.A .H., México, 1995.*

Juarez, Elizabeth ; *Mi Reino sí es de este Mundo*, El Colegio de Michoacán, Zamora, 1997.

Kamsteeg, Frans ; " The Message and the People - The Different Meanings of a Pentecostal Evangelistic Campaign. A Case from Southern Peru", en *The Popular Use of Popular Religion in Latin America*, Rostas, Susana y Droogers, André (editores), *Latin America Studies*, CEDLA (Centro de Estudios y Documentación Latinoamericanos) , Amsterdam, 1993.

Kemper, Robert Van ; Campesinos en la Ciudad, gente de Tzintzuntzan, Sep - setentas, S.E.P., México, 1976.

Klass, Morton; Singing with Sai Baba, The Politics of Revitalization in Trinidad, Waveland Press, Chicago, 1991.

Krotz, Esteban ; "Aproximaciones a la Cultura Política Mexicana Como Fenómeno y Como Tema de estudio", en El Estudio de la Cultura Política en México (Perspectivas Disciplinarias y Actores Políticos), Esteban Krotz (coordinador), Conaculta - CIESAS, México, 1996.

Lascari, Samuel ; "La Iglesia Pentecostal en la Ciudad de México", en Reseña Histórica - Estudio e Investigación de la Iglesia Evangélica en la Gran Ciudad de México, Sociedad Bíblica Internacional - Visión Evangelizadora Latinoamericana, México, 1993.

Lagarriga, Isabel; Espiritualismo Trinitario Mariano, Nuevas Perspectivas de Análisis, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1991.

Lagarriga, Isabel ; "La Mujer en la Heterodoxia Religiosa en México", en Primer Anuario de la Dirección de Etnología y antropología Social del I.N.A.H., Lagarriga, Isabel, Coordinadora, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1995.

Lalive D'Epinay, Cristian ; El Refugio de las Masas, Editorial del Pacífico, Santiago de Chile, 1986.

Lalive D'Epinay, Christian; "Reflexiones a Propósito del Neopentecostalismo Chileno", en Concilium, Revista Internacional de Teología, No. 181, 1983.

Lamadrid, José Luis ; La Larga Marcha a la Modernidad en Materia Religiosa, F.C.E., México, 1994.

Lanternari, Vittorio ; Movimientos Religiosos de Libertad y salvación de los Pueblos Oprimidos, Editorial Seix Barral, Barcelona, 1961.

Lanternari, Vittorio ; Occidente y Tercer Mundo, Siglo XXI, Buenos Aires, 1974.

Laplantine, Francois, Las Tres Voces de la Imaginación Colectiva, Mesianismo, Posesión y Utopía, Editorial Gedisa, Barcelona, 1977.

Larson, Pedro ; Análisis Estadístico, El Uso Evangélico del XI Censo General de Población y Vivienda, 1990, Visión Evangelizadora Latinoamericana, México, 1993.

Larson, Pedro, Los Evangélicos en la Ciudad de México, Visión Evangelizadora Latinoamericana, México, 1993.

Laughlin, Charles y D "Aguili; Biogenetic Structuralism, Columbia University Press, New York, 1974.

Lawless, Elaine ; God's Peculiar People, Women's Voices and Folk Tradition in a Pentecostal Church; The University Press of Kentucky, Lexington, 1988.

Leatham, Miguel; " La Religión "Práctica" y el Reclutamiento de Campesinos a Movimientos Religiosos en Latinoamérica", en Iztapalapa, Año 16, No. 39, 1996.

Leach, Edmund : Cultura y comunicación, Siglo XXI, Madrid, 1978.

Lenski, Gerhard ; Biblioteca Universitaria Labor, Barcelona, 1967.

Lemieux, Raymond ; "La religión au Canada : Synthèse des Problematiques", Social Compass, Vol.43, No.1, Leuvain, 1996.

Levi- Strauss, Claude ; The Elementary Structures of Kinship, Beacon Press, Boston, 1971.

Lévi _ Strauss, Claude ; Antropología Estructural, Editorial Eudeba, Buenos Aires, 1976.

Levi - Strauss, Claude ; "Introducción a la Obra de Marcel Mauss", en Sociología y Antropología, Mauss, Marcel, Editorial Tecnos, Madrid, 1979.

Levi - Strauss, Claude ; La Identidad, Ediciones Petrel, Barcelona, 1981.

Lewis, I. M. ; Ecstatic Religion, Penguin Books, London, 1971.

Lewis, I. M. ; Religion in Context, Cults and Charisma, Cambridge University Press, New York, 1986.

Lewis, Oscar ; Pedro Martínez, Ed. Grijalbo, México, 1983.

Lewis, Oscar ; Ensayos Antropológicos, Ed. Grijalbo, México, 1986.

Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, Diario Oficial de la federación, 15 de julio de 1992, México, D.F.

Lindholm; Charles ; Carisma, Análisis del Fenómeno Carismático y su Relación con la Conducta Humana y los Cambios Sociales.

Lira, Andrés ; Comunidades Indígenas Frente a la Ciudad de México, El Colegio de México - El Colegio de Michoacan, Zamora, 1983.

Lira, Andrés y Muro, Luis ; "El Siglo de la Integración" en historia General de México, Vol. 1, Colegio de México, México, 1981.

Lison Tolosa, Carmelo ; Brujería, Estructura Social y Simbolismo en Galicia, Akal, Madrid, 1979.

Llano, Gabriela ; Pentecostalismo y Cambio Social , el caso de la Colonia Emiliano Zapata en Hermosillo, Sonora, Tesis de Licenciatura de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 1995.

Lomnitz, Larissa ; Como Sobreviven los Marginados, Siglo XXI, México, 1980.

Lomnitz, Larissa, Lomnitz, Claudio e Ilya Adler ; " El Fondo de la Forma : la campaña Presidencial del P.R.I. en 1988", en Nueva Antropología, No. 38, 1990.

López, Abner ; "Iglesia Presbiteriana", en Eslabones, Revista Semestral de Estudios Regionales, No. 14, México, 1997.

Macazaga, Cesar ; Iztapalapan en el Agua Atravesada, Editorial Inovación, México, 1981.

Macklin, June ; "Belief, Ritual and Healing : New England Spiritualism and Mexican American Spiritism Compared", en Religious Movements in Contemporary America, Zaretsky, Irving y Leone, Mark, editores, Princeton University Press, New Jersey, 1974.

Macin, Raúl ; "Protestantismo", en Enciclopedia de México, México, 1978.

Maduro, Otto; Religión y Conflicto Social,, Centro de Estudios Ecuménicos, México, 1980.

Maduro, Otto ; Mapas Para la Fiesta, Centro Nueva Tierra para la Promoción Social y Pastoral, Buenos Aires, 1994.

Maduro, Otto; "Introduction, The Emergence of a Feminist Sociology of Religion", en Social Compass, Vol. 43, No. 4, 1996.

Mansell Pattison, E. ; "Ideological Support for the Marginal Middle Class: Faith Healing and Glossolalia", en Religious Movements in Contemporary America, Zaretsky, Irving y Leone, Mark , editores, Princeton University Press, New Jersey, 1974.

Marcos, Sylvia ; "Curas, Diosas y Erotismo : El Catolicismo Frente a Los Indios", en Mujeres e Iglesia, Sexualidad y aborto en América Latina, Portugal, Ana María, editora, Distribuciones Fontamara - Catholics For a Free Choice, México, 1989.

Mardero, Miguel Ángel ; Análisis de las Prácticas Religiosas y religiosidad de una Comunidad campesina en Veracruz, Tesis de Licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 1985.

Mariz, Cecilia ; "El Debate en Torno al Pentecostalismo Autónomo en Brasil", en Sociedad y religión, Sociología, Antropología e Historia de la religión en el Cono Sur, No. 13, Buenos Aires, 1995.

Marks, Morton ; "Uncovering Ritual Structures in Afro - American Music", en Religious Movements in Contemporary America, Zaretsky, Irving y Leone, Mark, editores, Princeton University Press, New Jersey, 1974.

Marroquín, Enrique ; "El Campo Religioso en las Comunidades Indígenas de Oaxaca", en Cristianismo y Sociedad, No. 101, 1989.

Marroquín, Enrique ; ¿ Persecución Religiosa en Oaxaca ? , Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Oaxaca, 1995.

Martin, David; A General Theory of Secularization, Basil Blackwell, Oxford, United Kingdom, 1978.

Martin, David; Tongues of Fire ; The Explosion of Protestantism in Latin America, Basil Blackwell, Oxford, United Kingdom, 1990.

Martínez Assad, Carlos ; " ¿ Existe la Diversidad Religiosa en México ? ", en Eslabones, Revista Semestral de Estudios Regionales, No. 14, México, 1997.

Martínez Garcia, Carlos ; "Secta : Un Concepto Inadecuado para explicar el protestantismo Mexicano, Editorial CUPSA, México, 1991.

Marzal, Manuel, El Sincretismo Iberoamericano, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1985.

Marzal, Manuel ; Los Caminos Religiosos de los Inmigrantes en la Gran Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1989.

Marzal, Manuel ; "Conversión y Resistencia de Católicos Populares del Perú a los Nuevos Movimientos Religiosos", en Sectas o Iglesias, Viejos o Nuevos Movimientos Religiosos, Masferrer, Elio (compilador) , Plaza y Valdés, México, 1998.

Masferrer, Elio ; "Nuevos Movimientos y Tendencias Religiosas en América Latina", en Religiones Latinoamericanas, No. 1, México, 1991.

Masferrer, Elio ; Sectas o Iglesias, Viejos o Nuevos Movimientos Religiosos, Paza y Valdes Editores, México, 1998.

McClouglin, William, Revivals, Awakenings and Reform, University of Chicago, Chicago, 1978.

Mcquire, Meredith ; "Testimony as a Commitment Mechanism in Catholic Pentecostal Prayer Groups", en Journal for the Scientific Study of Religion, Vol, 16, 1977.

Mcquire, Meredith; Ritual Healing in Suburban America; Rutgers University Press, New Jersey, 1988.

Mcquire, Meredith ; "Religion and Healing the Mind - Body - Self", en Social Compass, Vol. 43, No.1, 1996.

Meyer, Jean ; La Cristiada, Siglo XXI, México, 1979.

Meyer, Jean ; Historia de los Cristianos en América Latina, Editorial Vuelta, México, 1989.

Miller, Elmer ; Los Tobas Argentinos : Armonía y Disonancia en una Sociedad, Siglo XXI, México, 1977.

Modena, María Eugenia ; Madres, Médicos y Curanderos : Diferencia Cultural e Identidad Ideológica, Ediciones de la Casa Chata, CIESAS, México, 1990.

Molina, Jose Luís, "Disidencia religiosa en la Frontera", en Ciudades, México, 1990.

Molinari, Claudia ; Protestantismo y Explotación Forestal en la Sierra Tarahumara, Tesis de Licenciatura , Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 1993.

Monsiváis, Carlos ; "Preguntas sobre Identidad, Religión, y Derechos Humanos", en México Indígena No. 21, Junio, México.

Montaño, Cristina ; La Tierra de Iztapalapa, Luchas Sociales Desde las Chinampas Hasta la Transformación Urbana, Cuadernos Universitarios, No. 17, U.A.M. - Iztapalapa, México, 1984.

Morris, Brian ; Introducción al Estudio Antropológico de la Religión, Editorial Paidós, Barcelona, 1995.

Motta, Roberto; "Ethnicité, Nationalité et Syncretisme Dans Les Religions Populaires Brésilienes", en Social Compass, Vol. 41, No.1, Louvain, 1994.

Muñoz Ríos, Alma Armida ; Movimiento de la Renovación Carismática Católica, una Experiencia Religiosa en Chihuahua, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Unidad Chihuahua, Chihuahua, 1997.

Navarrete, Noé, Iztapalapa ; Fiesta de Mayordomías, Tesis de Licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 1985.

Navarrete, Noe ; "Iztapalapa, Leyes de Reforma en el Siglo XIX, en Iztapalapa, No. 25, U.A.M. - I, 1992.

Nieto, Raúl ; "Condición Urbana de la Clase Obrera en el Distrito Federal", en Alteridades, No.3, Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa, México, 1992.

Nolasco, Margarita ; Cuatro Ciudades, El Proceso de Urbanización dependiente, Instituto Nacional de Antropología e historia, México, 1981.

O'Connor, Mary ; "The Role of the Iglesia de Dios in the Processes of Religious and Social Change in the Mayo Valley, Sonora " , en Frontera Norte, Vol. 8, No. 15, 1996.

Oehmichen, Cristina ; "El Carnaval de Culhuacán : Expresiones de Identidad Barrial", en Iztapalapa, Año 12, No. 25, 1992.

O'Dea, Thomas ; Sociología de la Religión, Editorial Trillas, México, 1978.

Ortiz Echániz, Silvia; Una Religiosidad Popular: El Espiritualismo Trinitario Mariano, I.N.A.H., México, 1990.

Palerm, Angel ; Obras Hidraulicas Prehispánicas en el Sistema Lacustre del Valle de México, I.N.A.H., México, 1974.

Parker, Christian ; Otra Lógica en America Latina. Religión Popular y Modernización Capitalista, Fondo de Cultura Económica, Santiago de Chile, 1993.

Peacock, James ; "Religion and Life History : An Exploration in Cultural Psychology", en Text, Play and Story, the Construction and reconstruction of Self and society ; Bruner, Edward (editor), Waveland Press, Illinois, 1988.

Peacock, James ; "Etnographic Notes on Sacred and Profane Performance", en *By Means of Performance, Intercultural Studies of Theatre and Ritual*, Schechner, Richard y Appel, Willa , editores, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

Peña, Florencia ; " ¿ A Quienes Considerar Mujeres Jefas de Familias en la Investigación Antropológica ?" en *Nueva Antropología*, No. 41, México, 1992.

Pereira de Queiroz, María Isaura ; *Historia y Etnología de los Movimientos Mesiánicos, Siglo XXI*, México, 1978.

Pincon, Michel ; *Necesidades Sociales y Prácticas Populares, Cuadernos de Trabajo, No. 2*, Escuela Nacional de antropología e Historia, México, 1986.

Pike, E. Royston ; *Diccionario de Religiones, F.C.E.*, México, 1986.

Pitt - Rivers, Julián ; "El Padrino de Montesquieu", en *América Indígena*, Vol. XLIV, No.2, México, 1984.

Pizano, Eva ; *Institución Religiosa contra Presión Social, Renovarse o Morir ? El Espíritu Santo en Yucatán*, Facultad de Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, 1991.

Poloma, Margaret M.; "Pentecostals and Politics in North and Central America", en *Prophetic Religions and Politics, Religion and the Political Order*, Hadden, Jeffrey y Anson, Shupe, Paragon House, New York, 1986.

Poloma, Margaret M.; *The Assemblies Of God at the Crossroads, Charisma and Institutional Dilemmas ; The University of Tennessee Press, Knoxville*, 1989.

Pomerleau, Claude ; "Cambios en el Liderazgo y la Crisis de Autoridad en el Catolicismo Mexicano", en *Religión y Política en México*, De La Rosa, Martín y Reilly, Charles (coordinadores), Siglo XXI, 1980-

Portelli, Hugues ; Gramsci y La Cuestión Religiosa, una Sociología Marxista de la Religión, Editorial Laia, Barcelona, 1977.

Portugal, Ana María (editora) ; Mujeres e Iglesia, Sexualidad y aborto en América Latina, Distribuciones Fontamara - catholics for a free choice, México, 1989.

Prat, Joan ; El Estigma del Extraño, Un Ensayo Antropológico sobre Sectas Religiosas, Ariel, Barcelona, 1997.

Pritchard, E. Evans ; The Nuer, Oxford University Press, New York, 1974.

Quezada, Noemí ; Sexualidad, Amor y Erotismo, México Prehispánico y México Colonial, Plaza y Valdés Editores - U.N.A.M., México, 1997.

Rambo, Lewis; Psicología de la Conversión Religiosa ¿ Convencimiento o Seducción ?, Editorial Herder, Barcelona, 1996.

Ramírez, Juan Luis ; Codificación y Códigos Culturales : Simbólica y Ritual en Cultos Curativos, Tesis de Doctorado en Antropología, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995.

Redfield, Robert ; Peasant society and culture - The Little Community, University of Chicago Press, Chicago, 1960.

Reyes, Luis ; "La Represión Religiosa en el Siglo XVI, la Ordenanza de 1539", en Civilización, Configuraciones de la Diversidad, No.1, Centro Antropológico de Documentación para América Latina - Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa, México, 1983.

Rex, John ; "The Political Sociology of Multiculturalism and the Place of Muslims in West European Societies", en Social Compass, Vol. 41, No. 1, Louvain, 1994.

Richardson, James ; "The Active vs. Passive Convert : Paradigm Conflict in Conversion - Reclutment Research", en Journal for the Scientific Study of Religion, No. 24, 1985.

Ricardson, James ; "Studies of Conversion : Secularization or Re - enchantment" en The Sacred in a Secular Age, Toward Revision in the Scientific Study of Religion, Hammond, Phillip, editor, University of California Press, Berkeley, 1985.

Richardson, James ; "Legal Status of Minority Religions in the United States", en Social Compass vol 42, No. 2, Louvain, 1995.

Rivera Carrera, Norberto ; "Instrucción Pastoral sobre la "New Age" del Arzobispo Primado de México", en Sectas o Iglesias, Viejos o Nuevos Movimientos Religiosos, Masferrer, Elio, (compilador), Plaza y Valdés, México, 1998.

Robertson, Roland ; " Religion and the Global Field", Social Compass, Vol. 42, Louvain, 1995.

Robertson, Roland ; Sociología de la Religión, Fondo de Cultura Económica, México, 1980.

Robledo, Gabriela; Disidencia y Religión : Los Expulsados de San Juan Chamula, Universidad Autonoma de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, 1997.

Rodríguez, Mariángela ; Hacia la Estrella con la Pasión y la Ciudad a Cuestas, Semana Santa en Iztapalapa, CIESAS, México, 1991.

Rojas, Teresa ; "Aspectos Tecnológicos de las Obras Hidráulicas Coloniales", en Nuevas Noticias sobre las Obras Hidráulicas", I.N.A.H., México, 1974.

Rostas, Susana y Droogers, André ; The Popular Use of Popular Religion in Latin America, Latin America Studies, CEDLA (Centro de Estudios y Documentación Latinoamericanos), Amsterdam, 1993.

Ruiz Guerra, Ruben ; Hombres Nuevos, Metodismo y Modernización en México (1873 - 1930) Editorial CUPSA, 1992.

Ruiz, Ruben y Espejel, Laura ; El Protestantismo en México (1850 - 1940), La Iglesia Metodista Episcopal, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1995.

Sahagún, Bernardino de : Historia General de las Cosas de Nueva España, Editorial Porrúa, México, 1985.

Samarin, William ; Tongues of Men and Angels, The Religious Language of Pentecostalism, Macmillan, New York, 1972.

Sánchez, Armando ; Cargos Religiosos como Símbolos de Identidad Local en los Grupos Sociales de Iztapalapa, D.F. , Tesis de Licenciatura, Departamento de Antropología, UAM - I , México, 1990.

Sánchez, Apóstol Gabriel ; "Iglesia Cristiana de México", en Eslabones, Revista Semestral de Estudios Regionales, No. 14, México, 1997.

Sánchez, María del Pilar; Transformaciones Religiosas Populares Católicas y Cambios Socio - Políticos Como Mecanismos de Resistencia Cultural en el Municipio de Tepoztlán, Morelos, tesis de Licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 1996.

Sandstrom, Alan ; Corn is Our Blood, Culture and ethnic Identity in a Contemporary Aztec Indian Villiage, University of Oklahoma Press, Oklahoma, 1991.

Schwartz, Gary ; Sect Ideologies and Social Status; University of Chicago Press, Chicago, 1970.

Scott, Luis ; Salt of the Earth, A Socio - Political History of Mexico City Evangelical Protestants, Editorial CUPSA, México, 1991.

Scott, Luis ; *Bibliografía de los Evangélicos en México, Visión Evangelizadora Latinoamericana*, México, 1997.

Selby, Henry , Murphy, Arthur, et. al. ; *La familia en el México urbano, Mecanismos de Defensa frente a la Crisis*, CONACULTA - Colección Regiones, México, 1994.

Segato, Rita Laura ; " La Religiosidad Candomblé en la Tradición Afro - Brasileña", en *Perfiles Latinoamericanos*, No. 2, FLACSO, Sede México, 1993.

Sevidge, María ; *Fundamentalism Today*, Brethern Press, Elgin, Illinois, 1984.

Stephen, Lynn y Dow, James ; *Class, Politics and Popular Religion in Mexico and Central America*, American Anthropological Association, Washington, D.C., 1990.

Stoll, David; *Is Latin America Turning Protestant ? The Politics of Evangelical Growth*, University of California Press, Berkeley, 1990.

Swatos, William ; "Getting the Word around : A Research Note on Communicating an Evangelistic Crusade" en *Review of Religious Research*, Vol.33, No. 2, Washington, 1991.

Swatos, William ; "Western Hemisphere Protestantism in Global Perspective", en *Religions Sans Frontieres ? Present and future Trends of Migration, Culture and Communication*, Cipriani, Roberto, editor, Presidenza Del Consiglio Dei Ministri - Dipartimento Per L 'Informazione e L 'Editoria, Roma, 1994.

Swindler, Leonard y Mojzes, Paul ; *Attitudes of Religions and Ideologies Toward the Outsider*, Edwin Mellen Press, New York, 1990.

Tedlock, Barbara ; "La Cultura del Sueño en las Américas", en *De Palabra y Obra en el Nuevo Mundo*, Vol. 4.- *Tramas de la Identidad*, Klor de Alva, Jorge, León Portilla, Miguel, Gossen, Gary, Gutiérrez Estevez, Manuel (editores), Siglo XXI, Madrid, 1995.

Townsend Gilkes, Cheryl ; " Go Tell Mary and Martha" : The African American Religious Experience" en Social Compass, Vol. 43, No. 4, Louvain, 1996.

Turner, Victor ; Dramas, Fields and Methaphors, Cornell University Press, Ithaca 1974.

Turner, Victor ; La Selva de los Símbolos, Siglo XXI, Madrid, 1980.

Turner, Victor; The Anthropology of Performance; PAJ Publications, New York, 1987.

Turner, Victor ; El Proceso Ritual, Editorial Taurus, Madrid 1988.

Turner, Victor y Turner, Edith ; Image and Pilgrimage in Christian Culture, Columbia University Press, New York, 1978.

Van Gennep, Arnold ; Los Ritos de Paso, Taurus, Madrid, 1986.

Varela, Roberto ; "Los estudios Recientes Sobre "Cultura Política" en la antropología Social Mexicana", en El Estudio de la Cultura Política en México (Perspectivas Disciplinarias y actores Políticos), Krotz, Esteban (coordinador), CONACULTA - CIESAS; México, 1996.

Vázquez, Felipe ; Protestantismo en Xalapa, Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa, 1991.

Viquera, Juan Pedro ; Relajados o Reprimidos, Diversiones Públicas y Vida Social en la Ciudad de México Durante el Siglo de las Luces, F.C.E., México, 1987.

Voye, Liliane y Dobbelaire, Karel , " Roman Catholicism: universalism at stake", en Religions Sans Frontières ? Present and Future trends of Migration, Culture and Communication, Cipriani, Roberto, editor, Presidenza del Consiglio dei Ministri Dipartimento per L'Informazione e L'Editoria, Roma, 1994

Weber, Max ; La Etica Protestante y el Espíritu del Capitalismo, Editorial Premia, Puebla, 1979.

Weber, Max ; Economía y Sociedad, F.C.E. México 1983.

West, Robert y Armillas, Pedro ; "Las Chinampas de México, Poesía y realidad de los "Jardines Flotantes", en La Agricultura Chiampera, Teresa Rojas, Compiladora, Universidad Autonoma de Chapingo, México, 1983.

Whitehead, Harriet ; "Reasonably Fantastic : Some Perspectives on Scientology, Science Fiction, and Occultism ", en Religious Movements in Contemporary America, Zaretsky, Irving y Leone, Mark (editores) , Princeton University press, New Jersey, 1974.

Wilson, Bryan ; La Religión en la Sociedad, Editorial Labor, Barcelona, 1969.

Wilson, Bryan ; Sociología de las Sectas Religiosas, Editorial Guadarrama, Madrid, 1970.

Wilson, Bryan ; "Una Tipología de las Sectas" en Sociología de la Religión, Robertson, Roland, editor, F. C.E., México, 1980.

Wilson, Bryan , "Secularization : the Inherited Model ", en The Sacred in a Secular Age, Toward Revision in the Scientific Study of Religion, Hammond, Phillip, editor, University of California Press, Berkeley, 1985.

Willems, E. ; "Pluralismo Religioso y Estructura de Clases : Brasil y Chile" , en Sociología de la Religión, Robertson, Roland, editor, F.C.E., México, 1980.

William, R. "Religion as Political Resource", en Journal for the Scientific Study of Religion, Vol. 35, No. 4, 1996.

Williame, Jean Paul ; "Le Protestantisme en Europe : La Precarité de une Religion Sécularise", en Religions Sans Frontières ? Present and Future trends of Migration, Culture and

Communication, Cipriani, Roberto, editor, Presidenza del Consiglio del Ministri Dipartimento Per L Informazione e L Editoria, Roma, 1994.

Williame, Jean Paul ; "Dinámica Religiosa y Modernidad", en Identidades religiosas y Sociales en México, Instituto de Investigaciones Sociales - U.N.A.M., México, 1996.

Williams, Melvin; Community in a Black Pentecostal Church, An Anthropological Study, Waveland Press, Chicago, 1974.

Williams, Peter ; Popular Religion in America : Symbolic Change and the Modernization Process in Historical Perspective, University of Illinois, Chicago, 1989.

Wright, Pablo ; "Toba Pentecostalism revisted", en Social Compass, Vol. 39, No. 3, Louvain, Bélgica, 1992.

Wolf, Eric (editor) ; Religious Regimes and State - Formation, Perspectives from European Ethnology, State University of New York Press, Albany, 1991.

Worsley, Peter ; Al Son de la Trompeta Final , Un Estudio de los Cultos "Cargo" en Melanesia, Siglo XXI, Madrid, 1980.

Wuthnow, Robert ; The Reestructuring of American Religion, Princeton University Press, New Jersey, 1989.

Zaretsky, Irving y Leone, Mark ; Religious Movements in Contemporary America, Princeton University Press, New Jersey, 1974.

Zaretsky, Irving ; "In the Beginning was the Word : The Relationship of Language to Social Organization in Spiritualist Churches", en Religious Movements in Contemporary America Zaretsky, Irving y Leone, Mark, editores, Princeton University Press, New Jersey, 1974.