



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA
DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA

BUSCANDO EL ESPÍRITU: PENTECOSTALISMO EN IZTAPALAPA Y LA CIUDAD DE MÉXICO

CARLOS GARMA NAVARRO

TESIS DE DOCTORADO EN
CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

DIRECTOR: DR. MANUEL MARZAL
ASESOR: DR. ANDRÉS FABREGAS
ASESOR: DR. ESTEBAN KROTZ

Indice

<i>Agradecimientos</i>	<i>sin número</i>
<i>Prefacio</i>	<i>I.</i>
<i>Marco Teórico</i>	<i>1</i>
<i>Capítulo 1. Introducción Histórica</i>	<i>19</i>
<i>Capítulo 2. El Pentecostalismo en la Ciudad de México y en Iztapalapa</i>	<i>33</i>
<i>Capítulo 3. Religión, Estratificación Social y Condiciones Socioeconómicas</i>	<i>51</i>
<i>Capítulo 4. El Don de Lenguas y la Profecía en el Pentecostalismo Mexicano</i>	<i>73</i>
<i>Capítulo 5. La Sanación por la Fe</i>	<i>91</i>
<i>Capítulo 6. Los Problemas de Liderazgo y los Dirigentes Religiosos en el Pentecostalismo</i>	<i>113</i>
<i>Capítulo 7. Las Mujeres en las Iglesias Pentecostales</i>	<i>142</i>
<i>Capítulo 8. Movilidad religiosa, Conversión y Apostasía en la Congregación</i>	<i>161</i>
<i>Capítulo 9. Testimonio, Alabanza y Otras Formas de Ritualidad en la Congregación</i>	<i>190</i>
<i>Capítulo 10. Los Pentecostales ante las Instituciones Externas: las Otras Iglesias</i>	<i>205</i>
<i>Capítulo 11. Las relaciones con el Estado y los Partidos Políticos de las Iglesias Pentecostales</i>	<i>226</i>
<i>Capítulo 12. Conclusiones</i>	<i>248</i>
<i>Bibliografía</i>	<i>261</i>

Agradecimientos

Tengo deuda con muchas personas. Espero recordar a la mayoría, pero si alguno falta, mil disculpas que mi memoria es limitada entre más se acumulan los conocimientos y recuerdos.

A mi familia por todo. Luis y Alejandro por querer mucho a su papá a cada momento. A Cristina por tanto apoyo en los momentos más difíciles de la escritura de este trabajo. A mi madre Raquel, mis hermanos Marta, Héctor y Mirna, así como a mi padre, Enrique, para quienes la distancia no cuenta.

Muchas gracias a mi estudiantes de la Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa. Reconocimiento especial merecen mis tesisas Alejandra Almaguer, Yolanda Diaz, Verónica Ortiz, Amelia Domínguez, Armando Sánchez, Sara Garduño, Mirna Cruz, Claudia Huerta, Alejandro Hidalgo, Milca de la Rosa, Armando Criollo, Elizabeth Juárez, Sergio Contreras y Gabriela Llano. Todos me han enseñado mucho y les agradezco que me hayan permitido decir con orgullo que fui su profesor. Gracias a todos los profesores del Departamento de Antropología de la UAM Iztapalapa por su camaradería y comprensión.

Partes de este texto fueron discutidos en diversos foros que me ayudaron afinar diversas secciones. Discutir con los siguientes colegas fue siempre provechoso; Silvia Ortiz, Isabel Lagarriga, Patricia Fortuny, Felipe Vázquez, Elio Masferrer, Pablo Wright, Carlos Rodríguez Brandao, Marion Aubré y Yólotl González. Varios investigadores me apoyaron para asistir a eventos internacionales. Puede asistir a las reuniones de la Society for the Scientific Study of Religion gracias al apoyo de mis paisanos de corazón de PARAL (Program for Analysis of Religion among Latinos), en especial a Anthony Stevens Arroyo y Meredith Mcquire. Fui a las reuniones de la A.A.A. (American Anthropological Association) gracias a James Dow, Alan Sandstrom, Steve Glazier y Miguel Leatham. Pude viajar a congresos Europeos gracias a Massimo Introvigne y Manuel Gutiérrez Estevez.

Gracias a mis lectores, Andrés Fábregas y Esteban Krotz por sus comentarios. Manuel Marzal, mi director de tesis, siempre ha sido un ejemplo de lo que quisiera llegar a ser, académico y amigo íntegro. Jean Pierre Bastian no pudo seguir como mi asesor, pero sabe mi aprecio por su trabajo.

Un agradecimiento muy especial a todos los creyentes que han compartido sus vivencias con mi equipo de investigación. Una mención especial para la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús. He encontrado en sus dirigentes un ánimo de diálogo y discusión que son un ejemplo para los científicos. Gracias a todas las personas del Centro Cultural Mexicano. Nuestro respeto es mutuo. Estoy seguro que los creyentes me dirían que agradezca al Creador, así que por todo lo que me han dado, cumplo. Como científico social puedo testimoniar que he presenciado las manifestaciones especiales en las vidas de hombres y mujeres, y sospecho que si en algún lugar está la divinidad, será en las obras de los justos.

PREFACIO

Esta investigación gira en torno al pentecostalismo en la ciudad de México. Las agrupaciones que estudié con mayor cuidado se encontraban en la Delegación Iztapalapa del Distrito Federal. Sin embargo, también asistí a actos religiosos y realicé entrevistas en otras partes de la zona metropolitana de la ciudad de México y opté por tomarlos en cuenta, ya que éste es un estudio sobre un fenómeno religioso y no acerca de una localidad o comunidad aislada. El periodo durante el cual se realizó este estudio ha sido largo. Comencé a estudiar el pentecostalismo urbano en 1989. He continuado hasta 1998. Cabe señalar que toda mi vida profesional como científico social ha estado dedicada al conocimiento y análisis de la religión.

En este apartado voy a precisar brevemente algunas cuestiones sobre la investigación que permitió elaborar este texto. Mi investigación de tesis de licenciatura se trató de los protestantes en una comunidad totonaca de la sierra de Puebla (Garma, 1987). Al obtener la plaza definitiva de profesor investigador en la Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, surgió la posibilidad de llevar a cabo un estudio sobre religiones en la misma delegación. Al efecto se creó el proyecto de investigación "Cambio Religioso en Iztapalapa" que dirigí a partir de 1990. De esta manera, consideré que podía aprovechar mis conocimientos previos sobre las minorías religiosas.

Debido a que Iztapalapa estaba muy cerca de donde trabajaba, el trabajo de campo y recolección de datos no se conformó al estilo de una persona que va a una localidad remota o comunidad lejana y permanece allí por un tiempo específico. Si bien algunos periodos de trabajo de campo fueron más intensos cuando debía identificar las iglesias y encontrar la manera de trabajar con las congregaciones, debí también acudir a reuniones, servicios y a algunos eventos especiales, aunque esto no se considerara oficialmente trabajo de campo. Cuando encontraba a alguna persona interesante en la calle, allí la entrevistaba. No pocas veces, hubo quienes fueron también a mi cubículo y entonces mi "oficina" se volvía también en un espacio para el encuentro con mis sujetos de estudio. Numerosas entrevistas también se realizaron en las casas de los creyentes, así como en el templo, obviamente antes o después del servicio. Fui regularmente a los servicios y ceremonias de las agrupaciones estudiadas, pidiendo permiso previamente para asistir. El trabajo con las iglesias pentecostales siempre se llevó a cabo con el permiso de los autoridades

o dirigentes de la congregación. Nunca, pues, fue estudiada una congregación sin el conocimiento de sus miembros.

Aunque estudios valiosos sobre agrupaciones religiosas se han hecho mediante la investigación encubierta (por ejemplo Whitehead, 1974 y Zaretsky y Leone, 1974) me queda claro que el investigador que pretenda ser un miembro de la agrupación dificulta la recolección de datos por medio de entrevistas estructuradas y cuestionarios con preguntas específicas, los cuales, en fin, fueron métodos de investigación utilizados con frecuencia durante este estudio (1). Tampoco trabajé de manera individual. Desde el principio, fui apoyado por alumnos de licenciatura que luego elaboraron proyectos de tesis. Esto me confirió grandes ventajas porque los grupos religiosos desconfían de una persona que asiste asiduamente a los cultos de otros grupos religiosos. Esta desconfianza puede significar un obstáculo muy grande que puede circunscribir el trabajo de campo a una sola comunidad religiosa. La ayuda de mis tesisas, por tanto, me permitió superar este problema, ya que por medio de su colaboración obtuve información de diversas agrupaciones a la vez. (2).

No estudié exclusivamente a las iglesias pentecostales. El proyecto consistía en analizar el campo religioso de Iztapalapa en su totalidad. Se recogió, por consiguiente, información sobre mormones, católicos renovados, sistemas de mayordomías tradicionales y testigos de Jehová, entre otros. Mi proyecto de tesis de doctorado original contemplaba abarcar todo el campo religioso. Descubrí que esto correspondía a un proyecto que rebasaba el alcance y tiempo de realización que tenía contemplado. Por ello, decidí seleccionar a los grupos que mejor conocía: los pentecostales. Para mí era muy claro que los pentecostales no existían en un vacío, sino que competían con los otros grupos religiosos. Encontré siempre útil la información recopilada por el grupo del proyecto de investigación sobre la diversidad religiosa.

La visión de conjunto de la interacción de los distintos grupos religiosos es básica para este trabajo, aunque el énfasis lo puse en el pentecostalismo. Las congregaciones de los creyentes no son equivalentes a las comunidades cerradas que la antropología estudiaba tradicionalmente. Sus integrantes pueden cambiar con frecuencia a otras iglesias y templos. Un individuo incluso puede haber pertenecido a varias agrupaciones en su vida. Este movimiento de los creyentes (o "nomadismo religioso" como lo ha denominado Manuel Marzal (comunicación personal, México, 1999) puede derivarse también del pentecostalismo hacia religiones muy diferentes, como lo mostraré en el capítulo sobre conversión y movilidad religiosa. Al estudiar el pentecostalismo es importante incluir datos sobre otras agrupaciones religiosas, porque muchos de los creyentes

pentecostales no sólo las conocen, sino que han sido miembros de ellas. Sin duda en el futuro otros creyentes también cambiarán su afiliación religiosa. El uso de un amplio método comparativo con el objeto de estudiar la diversidad religiosa no es una opción personal del investigador; en este caso es una herramienta indispensable para entender una realidad compleja.

La información más extensa recogida en Iztapalapa procede de las congregaciones locales de la Iglesia Apostólica en Cristo Jesús y de las Asambleas de Dios. También se recogieron datos sobre otras iglesias evangélicas de la ciudad de México, tanto pentecostales como del protestantismo denominacional (en este caso de congregaciones bautistas y, en menor grado, metodistas). Los datos sobre estas iglesias son comprados con la información que obtuve del pentecostalismo en la Sierra Norte de Puebla (Garma, 1987). Me fueron indispensables otros estudios sobre el pentecostalismo en México y América Latina (ver la bibliografía de Bastian, 1994). Para entender el campo religioso en su totalidad, fue necesario comparar datos de agrupaciones minoritarias específicas tales como los Testigos de Jehová, Mormones, Espiritualismo Trinitario Mariano, así como con la misma Iglesia Católica, cuyo peso como el actor predominante en el escenario de las instituciones religiosas del país es innegable. Por último, la utilización de estudios sobre religiones minoritarias tanto en los Estados Unidos (por ejemplo, Mcquire, 1988) como en el Caribe anglófono (por ejemplo, Glazier, 1991), resultó ser importante por el tratamiento de diversas temáticas (conversión, liderazgo y carisma, etc.) que han sido discutidas extensamente por los autores que han publicado sobre estos problemas específicos.

No soy un creyente pentecostal. Muchas personas me preguntan por qué, conociendo tan de cerca a las iglesias estudiadas, no me he convertido a las creencias de alguna de ellas. Sin duda, algunos antropólogos han adoptado nuevas religiones o han permanecido firmes en sus creencias espirituales de toda la vida, pero me temo que la gran mayoría son agnósticos, cuando no ateos. Supongo que persiste el temor de que la institución religiosa en sí limite la investigación sobre la humanidad misma. No puedo decir que yo sea ajeno a este temor. Pero no tengo problemas con las divinidades: podría ser amigo tanto del Espíritu Santo, como de Yemanjá, o del Dueño de los Animales del Bosque. En cambio, las instituciones eclesiales me parecen otra cosa. He descrito en otro texto (Garma, 1997) como los investigadores que pertenecen a una agrupación religiosa, como miembros activos, pueden descubrir que la jerarquía de la institución intenta orientar el tipo de estudio que consideran más conveniente para los propósitos de la

asociación. Prefiero mantenerme ajeno a este tipo de conflictos, aunque reconozco que no se dan en todos los casos en que el científico social es también un creyente.

Hay un problema que deseo tratar aquí: ¿puede un creyente estudiar de una manera antropológica o sociológica a su propia religión? Creo que es posible. ¿Es mejor el estudio científico de un creyente sobre su propia religión que el estudio que hace un inconverso o no creyente? Definitivamente no. He conocido tesis que creían en las religiones que estudiaban. Otros, la mayoría, no. No puedo decir que los mejores trabajos eran siempre los de los creyentes; tampoco que eran los peores. Los problemas metodológicos que enfrenta un creyente al estudiar la religión son diferentes que los de un no creyente. Aquellas personas que profesan la religión que estudian pueden experimentar muchos problemas para ser objetivas con respecto a elementos de sus propias creencias y prácticas, sobre todo cuando éstas muestran aspectos que antes desconocían o que acarrearán un fuerte valor emocional. Un creyente que estudia otra religión, a su vez, puede tener juicios de valor sobre su otredad. El inconverso, por su parte, puede tener mayores dificultades para establecer contactos, o puede tener también dificultad para entender puntos sutiles que no son revelados fácilmente a un externo, aunque puede tener la ventaja de establecer una distancia crítica. Sin duda, encontré siempre útil el conocimiento de diversas religiones (o por lo menos dos) para facilitar la comprensión de una tradición religiosa específica. De allí la importancia para el desarrollo del proyecto de investigación de conocer la diversidad religiosa.

Diversos autores han considerado el problema de la relación del investigador con la religión que estudia, entre ellos Prat (1997), Bourdieu (1988) y Campiche (1991). Sería interesante en algún momento comparar estas discusiones con las que se han entablado en la antropología sobre el antropólogo "nativo" que estudia su propia cultura. Aun así, sólo puedo insinuar esta interesante confluencia.-3

Trabajar con una población urbana de creyentes pentecostales, donde se fomentó la lectura de la Biblia, presentó una oportunidad para la verificación de los datos que me fue muy útil. Varios de los dirigentes religiosos me dijeron que querían leer lo que yo había escrito sobre ellos. Esto permitió una discusión importante sobre diversos puntos. Había puntos en los cuales discrepaban sobre mis conceptos científicos que, según ellos, no expresaban adecuadamente las emociones religiosas que ellos valoran tanto. "Bueno, eres un inconverso, pero parece que sí pudiste entender", me explicó un pastor. En otra ocasión me dijo un joven predicador "¿no estarás dorándonos la píldora, escondiendo cosas desagradables que dices en otra parte?". Yo siempre

señalaba que podía escribir como un investigador, no como un creyente. "Bueno, está bien, pero ojalá que al final de tu estudio ya estés un poco más cerca de Dios que cuando comenzaste", me comentó otra vez una creyente. En todo caso, considero un privilegio haber podido compartir mis escritos con aquellas personas que la antropología tradicionalmente denomina "informantes". Creo que así respeto a estas personas pedirles su opinión sobre nuestros escritos, además de ser dicho diálogo una herramienta útil para el estudio. Es claro que una condición para este diálogo entre investigador y sujetos de estudio es que estos últimos puedan leer los textos producidos, condición que no se da en todos los estudios antropológicos, debido a que muchas veces los sujetos son analfabetos.

Sin remordimiento reconozco que me he encontrado muchas veces sintiendo un tipo de placer estético al escuchar un testimonio emotivo o un coro entonado cantando himnos que permanecían en la memoria colectiva. El pentecostalismo es una religión que enfatiza las expresiones orales, por lo cual no es sorprendente la elaboración que tienen los elementos que son escuchados por la congregación. Por eso siempre he tratado de incorporar los testimonios y palabras de los propios creyentes en el texto. Se exponen los conceptos y términos que usan los creyentes con los límites del científico social. Mientras el analista busca a veces una definición precisa de un término, el creyente sabe que la palabra sólo describe la vivencia de lo espiritual, pero siempre es una aproximación. La traducción del lenguaje expresivo del sujeto religioso a la precisión árida del científico implicó una búsqueda de cierto equilibrio de mi parte, que no estoy seguro hasta dónde se dio. Si bien escribo como lo que soy, un científico social, la belleza y emoción de las palabras de la fe nunca me eran indiferentes. Jamás pude evitar el deseo de compartir con el lector algunas de estas expresiones, aun cuando esto me apartara de una escritura científica considerada más neutral o imparcial que lo que los requerimientos académicos recomiendan. En ocasiones, en el texto hay partes que pueden expresar también ironía, humor o sorpresa ante algunas situaciones vividas por el investigador. Esto no significa una posición negativa ante el tema ni una falta de respeto hacia la religión. Estoy de acuerdo con Cox (1994) cuando muestra que el estudio de las religiones no implica la existencia de un analista sin emociones y vivencias propias.

Considero lamentable el desconocimiento teórico debido a las inútiles separaciones disciplinarias que con demasiada frecuencia han limitado la investigación de aspectos y problemas reales. Para ser un antropólogo de la religión tuve que leer por mi cuenta las obras de Max Weber y Emile Durkheim. Durante mi licenciatura en la ENAH nunca fueron incorporados a la

bibliografía (con apenas una sola excepción que recuerde) o eran imposibles de conseguir. Al asistir a congresos internacionales sobre religiones contemporáneas, descubrí que tanto en Europa como en Estados Unidos, la mayor parte de los ponentes eran sociólogos, a diferencia de lo que sucedía en Latinoamérica, donde era notable el predominio de los antropólogos en los estudios sobre religión.

Mi contacto con sociólogos de la religión en el extranjero me ha llevado a ampliar mi visión de las fuentes válidas para obtener información sobre el problema religioso. Creo que el trabajo de campo individual y en equipo todavía es indispensable para antropólogo, aunque limitarse a él como única fuente de información en las sociedades actuales es una estupidez. He entendido la importancia de estudiar las fuentes legales y la legislación estatal que moldea las relaciones políticas de las religiones. La representación de una parte de la sociedad también se expresa en los periódicos y revistas, en las cuales muchas veces se vierten opiniones sobre actores religiosos. Por su parte, la producción de los creyentes no se queda en lo que dicen o hacen, sino también en lo que escriben y en el caso de creyentes religiosos de diversos tipos, en lo que cantan. Aquí destacan no sólo los himnos en sí, sino también los cassettes con grabaciones de música y de sermones o exhortaciones pastorales. En este aspecto son notables no sólo los libros de los autores pentecostales, sino los muchos panfletos y cuadernos anónimos que circulan masivamente. El reto para el investigador es reunir este material tan dispar y a partir de él lograr un análisis coherente. Quizá lo mejor sería una investigación interdisciplinaria. Pero en México, los sociólogos de la religión (así como psicólogos de la religión) no abundan. Por ello, he intentado aprender por mi cuenta cómo examinar las fuentes legales a partir de la antropología política y del análisis de discurso basándome en los cursos del posgrado en la Escuela Nacional de Antropología de Historia, que cursé con la doctora Julieta Haidar.

Espero que el texto de muestre algo de esta realidad multiforme. A continuación esbozaré muy brevemente el contenido de esta obra. El marco teórico presenta los conceptos básicos pertinentes en la temática de la investigación científica de las religiones contemporáneas. Este apartado es breve debido a que cada capítulo (aparte del histórico) inicia con una discusión teórica que aporta puntos importantes para entender la problemática tratada en cada apartado. El capítulo histórico muestra el desarrollo local de Iztapalapa donde se ubican la mayoría de las iglesias estudiadas. Por otra parte, se expone un recuento de las relaciones entre las iglesias y el Estado mexicano, desde una perspectiva diacrónica. Posteriormente, se presentan los datos básicos sobre la religión en el D.F. y se propone una tipología de las religiones actuales en

México. El capítulo siguiente analiza las agrupaciones religiosas según las características socioeconómicas de sus integrantes mediante elementos cuantitativos.

Después se analizan las iglesias pentecostales de una manera más detallada. El texto expone aquí dos aspectos destacados para entender la visión del mundo pentecostal como el don de lenguas y la sanación espiritual. En seguida se examina la estructura de liderazgo de las iglesias, así como su organización interna. El papel de las mujeres en las asociaciones religiosas es discutido en el apartado siguiente. El problema de la movilidad religiosa y la conversión son tratados desde un enfoque que los vincula entre sí. Esta sección termina con una revisión rápida de la ritualidad, el testimonio y el papel de la música.

Los siguientes dos capítulos están muy relacionados. Tratan de la manera como las iglesias pentecostales interactúan con instituciones externas. Primero, se muestra la complicada situación entre las distintas agrupaciones religiosas; después, la relación de las agrupaciones pentecostales con el Estado mexicano. Termina con una conclusión que resume los aportes básicos de la investigación y problematiza en torno a algunas perspectivas para investigaciones futuras.

Notas

1) Cuando mencioné a un grupo de pastores de la Iglesia Apostólica de la Fe reunidos en el Centro Cultural Mexicano (una institución de preparación pastoral de la asociación religiosa) que había investigadores que estudiaban grupos religiosos sin revelar su identidad como académicos pretendiendo ser miembros potenciales, los dirigentes religiosos reaccionaron con profunda indignación. "Pero esos estudios son equivocados, porque no pueden preguntarnos lo que realmente significan nuestras acciones, sino que sólo dicen lo que creen haber entendido. Nosotros no tenemos porque mentirles a ustedes. ¿Por qué deben ustedes mentirnos a nosotros?". Entiendo que hay grupos religiosos que no permiten la presencia de un investigador externo que no es un creyente, siendo éste el contexto donde se ha llevado a cabo la investigación encubierta con buenos resultados para los propósitos del científico. Afortunadamente siempre encontré una actitud abierta hacia la investigación de las ciencias sociales en las agrupaciones pentecostales que aceptaron ser estudiadas. Si alguna agrupación se oponía, no era estudiada. Hubo muchas iglesias pentecostales de donde escoger, por lo que no tuve que imponer mi presencia o la de mi equipo con una congregación de creyentes. Barker (1985, 1994, 1995) ha discutido ampliamente sobre los problemas éticos de la investigación sobre religiones minoritarias, sea encubierta o no.

2) Las tesis de mis alumnos aparecen citadas en la bibliografía. Podría clasificarlas en dos tipos de investigaciones. En el primero, el autor o autora se dedicó a estudiar una asociación religiosa específica que fue el objeto de su tesis (son los casos de Domínguez ,1986 y Díaz ,1996). Cabe aclarar que algunos estudiantes recogieron datos en dos agrupaciones de la misma iglesia (los estudios de Huerta, 1995 .y Cruz, 1996) o en dos congregaciones de asociaciones religiosas distintas (Hidalgo Najera, 1996, De la Rosa y Campos, 1992). Generalmente, los tesisistas que estudiaban a más de una congregación requerían periodos más largos de trabajo de campo, por lo cual debían hacer un mayor esfuerzo. Sin embargo, hubo interés en sostener este esfuerzo, y fue alentador encontrar que había antropólogos jóvenes dispuestos a realizar este trabajo difícil ya desde sus estudios de licenciatura. Las siguientes personas realizaron trabajo de campo en Iztapalapa: Yolanda Diaz estudió la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús; Alejandro Hidalgo Najera trabajó con la Iglesia Bautista y la Fraternidad de Iglesias Cristianas; Los Testigos de Jehová fueron estudiados por Sara Garduño; el Espiritualismo Trinitario Mariano fue estudiado por Mirna Cruz. Amelia Domínguez y Armando Criollo investigaron sobre el mormonismo. Claudia Huerta estudió a los carismáticos católicos y Armando Sánchez analizó el sistema de cargos del catolicismo popular. Todos llegaron a concluir sus tesis y son citados. Lamento el hecho de que hasta la fecha las investigaciones de Verónica Ortiz sobre la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús y Alejandra Almaguer sobre las Asambleas de Dios no hayan fructificado todavía en tesis, sin embargo ambas entregaron excelentes reportes de campo. Debo destacar aquellos trabajos que se realizaron sobre protestantes en otras partes del país, que sin embargo fueron indispensable para que pudiera entender a los pentecostales del D.F. y por lo tanto también considero que formaron parte de esta investigación. Estos son los trabajos de Milca de la Rosa y Cecilia Campos sobre presbiterianos y católicos en Hidalgo y de Gabriela Llano sobre la Iglesia de Dios en Sonora. También fue importante el estudio de Sergio Conteras sobre la Iglesia del Dios Vivo en Puebla, que aún no se ha presentado como trabajo terminal de tesis.

3) Las diferentes posiciones sobre la relación entre el antropólogo y su sujeto de estudio pueden expresarse en distintos trabajos dentro de la obra de un autor. Un buen ejemplo se

encuentra en los escritos de Victor Turner. Dentro del libro "La Selva de los Símbolos" (Turner, 1980, si bien cabe señalar que la edición original en inglés data de 1967), el etnólogo escocés destaca la importancia de separar los niveles de análisis en el estudio de los rituales, diferenciando la explicación del antropólogo de las interpretaciones de los participantes nativos. Destaca incluso que los elementos del contexto ritual pueden ser mejor entendidos por un observador externo capacitado que por un especialista tradicional (Turner, 1980, pp. 39 - 43). En cambio, dentro de una obra posterior, "The Anthropology of Performance", (Turner, 1987) en una reflexión sobre su propia experiencia docente señala la utilidad de llevar a cabo simulacros de rituales donde los estudiantes universitarios actuaran como si fueran participantes en ritos religiosos. Esto permitiría a los futuros antropólogos entender mejor la situación y emociones de aquellos sujetos que serían el objeto de su investigación etnográfica (Turner, 1987, ver el capítulo "Performing Ethnography", pp. 139 - 155). Cabe señalar que ambas metodologías (explicación externa del investigador a partir de los datos recogidos y la actuación simulada) podrían combinarse y no son necesariamente contrapuestas. Sin embargo, el uso de simulacros de rituales si reconoce la utilidad de acortar la distancia entre el etnógrafo y el sujeto (o "nativo") que se está estudiando. Debo reconocer que nunca he utilizado simulacros con mis estudiantes.

MARCO TEÓRICO

El propósito de esta sección del texto es señalar los conceptos y elaboraciones teóricas que han sido importantes para el desarrollo de la investigación. Primero, haré un breve acotamiento del término "religión" en su uso en las ciencias sociales, debido a que la investigación está orientada hacia su papel en las sociedades contemporáneas, donde el debate sobre la secularización tiene un peso determinante. Posteriormente, expondré 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 importantes. En seguida, señalaré la relación entre el cambio religioso y la migración urbana. Introduzco 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 fenómeno religioso que los postulados por la teoría de la secularización. En este apartado, el lector será introducido en una serie de problemáticas que recibirán un tratamiento más amplio en otras partes, tales como la movilidad religiosa, la relación entre las iglesias y su contexto social, las relaciones entre las iglesias y las representaciones que crean. Otros términos como secularización, la definición de religión y globalización religiosa ya no serán discutidos más adelante, debido a que consideré útil aunar a estos aspectos en un apartado específico que aclare así mi posición acerca del estado actual de los estudios de la religión en general.

Religión

Se ha establecido una amplia discusión en las diversas ciencias sociales (antropología, sociología, psicología, historia) sobre la definición más adecuada de religión. Afortunadamente, no me propongo recapitular detalladamente esta discusión debido a que existe una literatura amplia sobre esta problemática a la cual me remití en un trabajo anterior (Garma, 1997). Aquí señalaré que por religión entiendo un sistema de creencias y prácticas referidas a la relación entre lo humano y lo sobrenatural a partir de elementos simbólicos significativos para los creyentes. Dichos sistemas

simbólicos se manifiestan 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 (1982) y Clifford Geertz (1988), entre otros. No es mi propósito formular una definición amplia, sino apoyarme en una conceptualización de la religión que sea útil para esta investigación.

La inclusión de la concepción de lo sobrenatural para definir el ámbito religioso ha sido el centro de una discusión aún vigente. A diferencia de Goodenough (1994) considero que la religión tiene una especificidad clara ligada a la concepción de una realidad situada más allá de la existencia humana. Para nuestra finalidad, lo sobrenatural se refiere a relación de una colectividad de creyentes con seres o fuerzas a las cuales se les otorgan atributos transcendentales considerados como sagrados. Esto no implica que la religión se basa en la concepción de una forma de divinidad específica o incluso de un conjunto de deidades. Se ha mostrado muchas veces que no todos los credos religiosos comparten la creencia en un ser divino activo individualizado, como ya había advertido Durkheim, (1982) al abordar 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 transcendental y del sagrado según las diferentes tradiciones y culturas humanas. Así, las expresiones religiosas se manifiestan tanto en la creencia en un dios masculino creador del universo, como en la búsqueda del camino hacia el eterno devenir de las múltiples reencarnaciones del alma, o la aceptación de la fuerza de los ancestros para influir en las vidas humanas. Como antropólogo, acepto que el ámbito de lo religioso varía ampliamente según lo que los creyentes creen y viven como una religión. Por esto, prefiero una definición abierta en lugar de defender postulados cerrados.

Señalar que el ámbito de la religión coincide con lo sagrado y lo transcendental, 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). A su vez, ésta tiene su contraparte en la psicología social y el psicoanálisis merced a 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 lo entendió claramente Max Weber (1983). Pero mostrar que puede adquirir 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 los 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 está ausente en la segunda. Este es el aspecto de un contenido simbólico especial enraizado 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 del 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 entre lo religioso y lo social, un punto que los fundadores del estudio científico de la religión, como Emile Durkheim y Max Weber, claramente mostraron en sus obras. Todas las organizaciones religiosas deben forzosamente interactuar con las otras instituciones de la sociedad. La influencia de lo social varía según cada período histórico y cada sociedad y cultura. De allí que la interacción de la religión y lo social puede variar tan intensamente (Maduro, 1980, 1994). La autonomía y jerarquización del ámbito religioso con respecto a instituciones sociales como son el Estado y el mercado económico también presentan estas variaciones de acuerdo a coyunturas específicas. No es mi finalidad crear una teoría de niveles macro que aporte una tipología de este tipo de interacción. En su lugar, veremos algunos elementos teóricos que ilustran cómo la relación religión-sociedad puede ser estudiada en el contexto actual.

Secularización

El concepto de secularización ha sido el motivo de grandes discusiones para el análisis de las sociedades humanas. Una primera dificultad es 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 tendiente cada vez más 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, 1983). Para el sociólogo alemán este proceso estaba 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 se centraron en analizar cómo el pensamiento religioso encontraría límites frente al avance del conocimiento científico, lo que limitaría el alcance de las creencias en lo sobrenatural. Durkheim sostuvo esta posición aunque con algunos matices especiales. Si bien consideraba que la fe religiosa sobreviviría debido a su importancia para mantener la cohesión social, consideraba 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 que ésta sería benéfica, dado el papel nocivo que desempeñaban los líderes religiosos al actuar con frecuencia a favor de las clases dominantes. Aun un profundo conocedor del problema religioso como Gramsci, compartía esta aseveración (Portelli, 1977), basada en el papel de la Iglesia Católica en Italia.

El concepto de secularización se convirtió en un elemento importante de la discusión sobre el futuro del fenómeno religioso. Redfield formuló que el avance de la urbanización debilitaría la coherencia de la visión del mundo rural y campesino basada en creencias construidas alrededor de los aspectos mágico religiosos. En la sociedad urbana el pensamiento religioso desempeñaría un papel mucho más limitado que en la aldea campesina (Redfield, 1960). Al destacar el concepto de secularización en la discusión teológica actual, Harvey Cox subrayó 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 observaban una activa participación religiosa y que orientaban sus normas y valores con base en 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.

Una definición general partiría de la pérdida de influencia que afecta a la religión en las sociedades modernas. Esto, a su vez, significa que muchas de las funciones que antes desempeñaba la religión ahora son llevadas a cabo por instituciones desvinculadas de 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. Así pues, la religión se reduce al ámbito de la vida privada, y un número creciente de individuos se apartan de la religiosidad, tanto en sus creencias como en sus prácticas (Wilson, 1969).

Un problema básico es que la secularización no es una tendencia uniforme en todas las sociedades. Globalmente, el impacto de la secularización varía mucho. Aun en áreas donde supuestamente ha ocurrido, hay una amplia variación de patrones regionales. Esto es claro en Estados Unidos y en Europa. En África y Asia no encontramos una pérdida de influencia de la religiosidad, sino quizá todo lo contrario (Hadden y Shupe, 1986). Muchos los movimientos sociales acuden a símbolos religiosos para expresar sus demandas, conociendo la eficacia con la que logran la cohesión entre las personas que se reconocen en ellos y responden a su mensaje o sentido (J.P. William, 1996). Abordaré más adelante cómo éste término se ha desarrollado en Latinoamérica.

Otro factor es que la secularización no acontece en todas las instituciones sociales. Sin duda, afecta más a unas que a otras. Una posibilidad es que las instituciones más importantes son secularizadas mientras que la sociedad en sí no lo es. En la Encuesta Internacional sobre Valores más reciente, se mostró que mientras que la participación religiosa había caído drásticamente en todos los países de la comunidad europea, excepto en España, Irlanda y Portugal. En Estados Unidos, sorpresivamente la gran mayoría de los encuestados (el 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. En lo que se refiere a Latinoamérica, el sociólogo chileno Christian Parker ha señalado que la sociedad en su conjunto jamás se ha secularizado completamente (Parker, 1993). Tal parece ser el caso de México, como se mostrará en seguida

El campo social donde la secularización se advierte 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 de Estado e 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 conllevó 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, Douglas y Turner han señalado que la cultura está conformada por símbolos que comunican elementos de significación a las personas que la 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 importante. No es casual que los tres antropólogos ya mencionados, además de aportar a una teoría de la cultura basada en lo simbólico, han llevado a cabo estudios de campo específicos sobre el fenómeno religioso en sociedades contemporáneas. (Geertz, 1988; Turner, 1974; Douglas y Tipton, 1983).

El problema era considerar 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 pierden vigencia y son reemplazadas por otras formas de entender la realidad. Sin embargo, los hechos actuales muestran un resurgimiento del fenómeno religioso, donde incluso éste 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 ciertos analistas de la veracidad de la supuesta pérdida de creencias en lo sobrenatural (Barker, 1985, Mcquire, 1988). 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 Estados Unidos. El término "fundamentalismo" debe emplearse con cautela, pero la extensión de este fenómeno muestra que ha llegado a ser parte del mundo actual (Hadden y Shupe, 1986).

Varias explicaciones han surgido. Entre investigadores como Hammond (1985), Campiche (1988) y Barker (1985), hay consenso en que la secularización tiene límites y no es un proceso unilineal. Uno de los fundadores de las teorías sobre el posmodernismo, Marshall Berman, en su

libro intitulado "El Reencantamiento del Mundo", aludió a la inversión de las tesis weberianas. En el mismo tono, Harvey Cox, escribió "Religion in the Secular City", donde destaca que la predicción de la muerte de la religión fue prematura y que ésta ha recuperado 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 fuerte tendencia 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 se basaban en estudios de campo con poblaciones específicas. Cuando éstos se llevaron a cabo, se encontró que la religiosidad, en sus más diversas expresiones (tanto institucional como popular), está gozando de cabal salud en contextos muy diversos.

En lo político, la separación de la Iglesia y el Estado, como se ha señalado, ha sido el resultado de conflictos prolongados, y en varios países ha sido posible merced 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 parte de la tradición liberal (Bastian, 1989, Meyer, 1989). A pesar de los retrocesos que ha sufrido 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 asocia 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 a la población de las ciudades más grandes del país, y que acepta de una manera acritica. Dow y Stephens (1990), en cambio, señalan que en las comunidades indígenas y rurales la religión cobra una importancia vital en la vida social y con frecuencia incide directamente en los procesos políticos. Esto no es compatible con un avance de la secularización. Otro estudio realizado en la ciudad media mestiza, Zamora Michoacán, mostró que la religión constituye una parte esencial de la cultura de las diferentes clases sociales, si bien su importancia 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 demuestra la incidencia de lo religioso en los

recientes movimientos campesinos chiapanecos, los cuales tienen un impacto a nivel nacional. Esto significa que la religión reaparece como un factor activo en los ámbitos públicos, tales como en los partidos políticos y los medios de comunicación, donde el interés por las cuestiones vinculadas a la religión han llamado la atención en las últimas décadas.

Pluralismo Religioso

Hemos mencionado que la teoría de la secularización señala que ésta se veía favorecida por ciertos factores sociales como la urbanización y la modernización. Otro elemento importante, a su vez, es la existencia del pluralismo religioso. Sobre este punto, encontramos de utilidad los trabajos ya mencionados del sociólogo inglés David Martin, quién destaca que el pluralismo religioso se relaciona con una creciente diversidad de expresiones culturales heterogéneas y al mismo tiempo, con la secularización de instituciones sociales que antes tenían una orientación religiosa (Martin, 1978) Para Campiche (1988) y Cox (1984), por el contrario, el pluralismo religioso se incrementa a merced a un rechazo a la creciente secularización de la vida social, que llevaría a la búsqueda de nuevas opciones religiosas fuera de las instituciones eclesiales tradicionales. Aunque ambas interpretaciones parecen contrapuestas, ambas reconocen una tendencia creciente hacia el desarrollo de una amplia heterogeneidad de la creencia hacia lo sagrado al interior de las sociedades contemporáneas como una de sus características propias (ver también Douglas y Tipton, 1983). 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 religioso aclararemos algunos conceptos. El pluralismo significa en primer instancia, el reconocimiento de la diversidad al interior de una sociedad. Pese a que 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, norman su conducta por sus valores y reconocen sus símbolos y los significados que conllevan, así como un pasado histórico colectivo. Por otra parte, han existido sociedades donde grupos mantienen elementos propios que los diferencian de otros integrantes de la sociedad. Estos pueden ser culturales, étnicos y, en el caso que nos interesa, religiosos (Gellner, 1989).

El pluralismo en una sociedad es causado 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, aun cuando 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, lo que acarrea como consecuencia el desplazamiento de migrantes hacia nuevos entornos. Por otra parte, en las sociedades actuales, los nuevos movimientos sociales han permitido un incremento en la expresión de las diferencias, así como de grupos que reclaman demandas propias como los homosexuales, las feministas, los ecologistas, quienes hace algunas décadas no se expresaban como colectividades (R. William, 1996). Por 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. Acontece en contraposición al dominio absoluto de una sola institución religiosa como monopolio en el campo religioso. Ha existido en un mayor número de sociedades de lo que comúnmente se cree. Civilizaciones orientales en China y la India permitían la diversidad de credos, como también varias de las grandes culturas mesoamericanas. En las tradiciones judeo-cristianas, en cambio, se impone la idea de una religión única universal, superior a todos los 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 enarbolando principios pluralistas ilimitados. Prueba de ello son las guerras religiosas contra los católicos. Al separarse la Iglesia y el Estado, se posibilita una expresión más amplia de la diversidad religiosa, que favorece la creación de nuevas instituciones eclesiales 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, 1988; Weber, 1983).

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 clases acentúan la desigualdad entre los grupos sociales ya separados por la etnicidad y pertenencia cultural. Aquí la pertenencia a determinada religión permite mantener una distinción importante de alteridad entre el grupo propio y los demás. Muchas veces la forma de vida al interior de la colectividad,

Error

An error occurred while processing this page. See the system log for more details.

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 que debe llevar a cabo el creyente. Una referencia es el estudio clásico de Max Weber sobre la ética protestante, que muestra el desarrollo específico de una ideología vinculada a expresiones religiosas que exige una práctica frente al entorno social.

Ritual

Las ceremonias y rituales son elementos de gran importancia para las minorías religiosas, quizá incluso mucho más que para los creyentes de un credo 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 subrayar 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 distinguen como una actividad humana singular (Douglas, 1978; Leach, 1971, 1978; Turner, 1980). Es necesario resaltar estas propiedades para entender el papel que el ritual desempeña para las minorías religiosas. El ritual comunica diversos significados a los participantes con base en los símbolos que contiene (Leach, 1971; Turner, 1980). 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, 1988). En las minorías religiosas los estados anímicos colectivos ritualizados son de vital importancia para mantener al grupo unido frente a presiones externas como la discriminación que pueden sufrir los miembros. En algunos casos los rituales permiten a sus integrantes concebir formas de vida alternas a una realidad cotidiana entendida como injusta y de sufrimiento (Gluckman, 1980; Turner, 1988). No todas las minorías religiosas destacan 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. Mas adelante se mostrarán ejemplos de la importancia que las

agrupaciones pentecostales otorgan a las expresiones rituales que los diferencian de otros tipos de iglesias y religiones.

Cambio religioso

La temática del cambio religioso, o bien el uso amplio del término, se ha vuelto muy frecuente no sólo en círculos académicos, sino 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 entiendo por cambio religioso y por qué 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, acostumbrada a tomar en cuenta los enfoques evolucionistas y neomarxistas de varios autores como también es muy sabido que los enfoques estructural-funcionalistas han atendido más el equilibrio y la estabilidad. Cabe señalar también que el cambio ocurre a diferentes niveles, e incluso en tiempos y ritmos distintos. La discusión de Lévi-Strauss en torno a sociedades frías y calientes puede ser útil como una metáfora (mas no como una metonimia, le preciso a adeptos de estas cosas) del cambio acelerado y el gradual. Para Levi-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 claro y profundas transformaciones sociales acaecían de una generación a otra. En la actualidad este modelo es inaplicable. La globalización ha llegado a todos los rincones del planeta y no hay cultura aislada que no se transforme de una generación a otra, como ha señalado Balandier (1997), entre otros. Pero lo que aquí me interesa es el uso de un modelo como herramienta para pensar. Veamos 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 un 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 los consejos, sínodos, cónclaves, etc., una de cuyas funciones destacadas será orientar la dirección del cambio.

En los movimientos religiosos compuestos por unos cuantos líderes y sus seguidores pueden suceder cambios muy profundos de una generación a otra. Esto puede deberse 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 (Barker, 1995). Es claro que tanto en las iglesias altamente institucionalizadas como en los pequeños movimientos religiosos se suscitan procesos de cambio, aunque simplemente de una escala muy diferente. Este problema particular cobrará 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 cómo estas transformaciones ocurren 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 los 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". Sin embargo, esta generalización ha sido demasiado cuestionada para seguirla sosteniendo (Parker, 1994).

Es útil introducir aquí la noción de campo religioso que ha sido retomada por varios investigadores de la religión en la actualidad. Maduro (1980) basándose en 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: 126). Esto significa 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.

Migración y cambio religioso

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 a 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 una profunda adaptación a las nuevas circunstancias que enfrentan. El cambio a nueva religión ofrece importantes posibilidades. 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 lejos de los parámetros sociales que normalmente lo definían, como son su pertenencia a una unidad doméstica y familiar, redes locales, etc. El valor normativo de las tradiciones locales puede debilitarse por el cambio de residencia, lo cual abre la posibilidad de adoptar 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, 1980; Garma, 1987).

Cabe señalar, por último, que la migración rural urbana es un factor destacado que explica el cambio religioso. Sin embargo, no es la única causa. Como ha señalado Martín (1990), existe una correlación entre los diversos elementos que han contribuido a dicha transformación, tales como 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 cómo la migración del campo a la ciudad permite entender algunas características del pentecostalismo mexicano. El más importante es la unidad ideológica y ritual que destaca sistemas de creencias y prácticas rituales semejantes en todas las agrupaciones pentecostales donde quiera que estén. Aquí me refiero al énfasis sobre la sanación 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 en el pentecostalismo permite a las personas que transitan del campo a ciudad o entre diversas localidades urbanas encontrar una institución social dentro del campo religioso que les es afín dondequiera 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 migrantes, como veremos, sufren un proceso de cambio de creencias 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. Ahora bien, 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, lo cual dificulta la comprensión de la escala del fenómeno como la selección de los procedimientos adecuados para su estudio. Si bien son los individuos quienes se convierten, lo hacen integrándose a colectividades sociales. Este factor es el más importante para autores que señalan 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. Son los casos de Lanternari (1974), M. Lewis (1971) y para Latinoamérica, Stoll (1990) y en algunos puntos, Martin (1990). Un enfoque alterno, hace hincapié en las experiencias y vivencias del individuo que busca una reorientación en su historia de vida (Barker, 1995; 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 quiere decir que un elemento domine a tal grado que excluye los demás. Más bien, el problema es sobre dónde poner el acento más fuerte. Esto abre la posibilidad de entender la conversión como un proceso multicausal, lo cual es necesario para llegar a comprender la relación entre los conversos y aquellos que no lo son. Una tarea que emprenderemos después.

Globalización y religión

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, los procesos de globalización han

actuado como un escenario importante de las modificaciones dentro del fenómeno religioso. Sin embargo, cada vez es más claro que las instituciones y movimientos religiosos desempeñan un papel muy activo en la conformación actual del sistema global y que han ejercido una influencia destacada sobre el entorno con el cual interactúan (Robertson, 1980, 1995; Clark Roof, 1991). El surgimiento de un escenario mundial, en todo caso, ha mostrado la fuerza de la religión no sólo para trascender las 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 que tiene características propias como una agrupación. Puede coincidir con otras comunidades de etnia, clase o localidad, pero esto tampoco es indispensable para su existencia. Es frecuente que la comunidad religiosa busque ser distinta de otros tipos de agrupaciones humanas. Una forma de lograr esto es por medio de la construcción social de una comunidad de creyentes, cuyo punto de unión básica es la existencia de creencias y prácticas compartidas. En un primer nivel ésta es la congregación local de los creyentes en una iglesia, 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 rebasa 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 concebida 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 la 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 aspecto inverso de la globalización de la comunidad de creyentes es el resurgimiento de la religión para destacar las diferencias. En situaciones en las cuales 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 tanto ambigua y contradictoria frente al cambio global. Puede dirigirse hacia el surgimiento de identidades confesionales que trasponen las fronteras de la localidad. Pero también pueden ser utilizada para resaltar las diferencias del propio grupo frente a

las demás agrupaciones. Puede desempeñar de este modo un papel importante para el resurgimiento de identidades de minorías subordinadas o dominadas que han utilizado a la religión para reconfigurar el grupo (Lanternari, 1974; Rex, 1994). El uso de la religión permite la construcción de nuevas minorías con base en 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 incide destacadamente 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 cómo 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 a disposición del creyente para expresar la espiritualidad, así pues, se incrementa. Esto no sucede solamente por el aumento actual de diversos tipos de denominaciones e iglesias; ejemplo, en el caso de la Iglesia Católica ya existen diversas formas de ser católico (Marzal, 1998). Al respecto, podemos señalar lo que el actual arzobispo de la ciudad de México, Norberto Rivera le dijo a un reportero: que la iglesia católica era un modelo de pluralidad que el Partido Revolucionario Institucional haría bien en emular, a lo cual sólo podemos decir que parte tenía 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 ha partido de una situación en que un solo credo era aceptado como el que abarcaba a la mayor parte de la población. Me estoy refiriendo obviamente al catolicismo. Desde luego, debajo de esta aparente unidad subyacía una gran diversidad de formas de ser católico. (Marroquín, 1989; Portelli, 1977; Marzal, 1989). Lo que es interesante, y a esto se refiere la cita del arzobispo, es que la Iglesia Católica acepta cada vez más 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 ha dejado de ser el monopolio de una sola institución ya que se ha

transformado en una arena donde la competencia entre diversas asociaciones religiosas que buscan obtener creyentes y reconocimiento social. Este fenómeno es en términos históricos, relativamente reciente en Latinoamérica como anotan Martin (1990) 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 coincida con el desarrollo impactante del pentecostalismo, como lo anota Cox (1994). La difusión del pentecostalismo es un ejemplo claro de cómo un movimiento religioso puede pasar los límites y fronteras nacionales, permitiendo el surgimiento de comunidades de creyentes en diferentes partes. El surgimiento de nuevas iglesias y agrupaciones muestra continuamente el esfuerzo y el trabajo de individuos viajando a través de distintos países y regiones. Mujeres mexicanas conocieron la nueva religión en la frontera con Estados Unidos y regresaron a fundar iglesias en México (Gaxiola, 1994). Misioneros suecos fundaron la primera iglesia pentecostal de Brasil en la selva amazónica (Freston, 1995). Posteriormente, las iglesias pentecostales mexicanas mandan sus propios misioneros a otras partes del mundo, (Gaxiola, 1994). A su vez, iglesias brasileñas establecen templos entre la población latina en Estados Unidos (Freston, 1995). El estudio del pentecostalismo actual exige claramente una perspectiva comparativa amplia que reconozca cómo los creyentes pentecostales en diversas localidades de los distintos países, son "una misma comunidad en el Espíritu Santo" (Gaxiola, 1994).

Para resumir, la situación actual de la religión sólo se puede entender a partir del cambio mismo. Esto es particularmente pertinente en la coyuntura actual cuando las transformaciones ocurren 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. El cambio sucede 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 trataré 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.

CAPÍTULO I

INTRODUCCIÓN HISTÓRICA

Este capítulo consiste en dos secciones. La primera versa sobre la historia de Iztapalapa, donde se ubican las iglesias pentecostales que fueron más estudiadas. La segunda parte consiste en un breve recuento de la historia de las relaciones entre el Estado y las iglesias en México, destacando los aspectos relevantes para las minorías religiosas.

Historia de Iztapalapa

El origen de Iztapalapa se encuentra vinculado al Cerro de la Estrella y al poblado de Culhuacán, ubicado 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 entonces, ya existía una agricultura desarrollada y centros urbanos, como el de Cuicuilco en el valle de México. En vista de que el cerro es uno de los puntos más altos de la zona, adquirió una importancia estratégica como un sitio de defensa, por lo cual 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 dominada por el Estado teotihuacano. Culhuacán fungía, por consiguiente, como subcentro administrativo de Teotihuacán, encargado de recoger y organizar los tributos de la región.

Culhuacán sobreviviría la caída de Teotihuacán y cobraría gran importancia bajo la expansión tolteca. Del Postclásico 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 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 Postclásico Tardío Culhuacán fue una gran ciudad que imperaba sobre varios grupos nahuas a su alrededor (Boehm de Lameiras, 1986).

Como es ampliamente conocido, los mexicas se establecieron en el valle de México como súbditos de los culhuas. Sus poblados fueron construidos a orillas del lago de Texcoco, como también se ubicaron algunos en la falda del Cerro de la Estrella. Iztapalapa sería fundada por el emperador mexica Iztcoatl en 1430, cuando este grupo ya se había librado 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 por los primeros cronistas ibéricos entre 12 mil y 15 mil habitantes. 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, 1974:32).

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; Navarrete, 1992). La división básica estribaba 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 entregar tributo en especie y en trabajo al gobernante máximo de Iztapalapa y al emperador tenochca. Estaban organizados por calpullis o barrios donde residían.

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 del siglo XVII, manteniendo el registro de sus integrantes y antepasados ilustres (Gibson, 1986). La función principal de la nobleza era el gobierno, y estaba organizada por linajes, los más destacados de los cuales se encontraban emparentados con la realeza mexicana de Tenochtitlan.

El fundador de Iztapalapa, según las crónicas mexicas, fue el emperador azteca Izcoatl, quien entronizó a su hijo, Huehue Cuitlahuatzin como rey del pueblo. "Una hija de éste se casó con el rey de México, Axayacatl y un hijo de esta unión, Cuitlahuac, 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 mexicano.

Iztapalapa llegó a desempeñar un papel fundamental en el gobierno de todo el Valle de México. Durante este periodo fue uno de los cuatro señoríos principales bajo el dominio de Nauhteuctin, señor del linaje real. Los cuatro señores eran de Mexicaltzingo, Huitzilopochtlo, Culhuacán e Iztapalapa. Unidos defendían el reino mexicano bajo las órdenes del huey tlatoani de México-Tenochtitlan.

La importancia de Iztapalapa era aún mayor dentro de las expresiones simbólicas de los mexicas, por el hecho de estar ubicada en la ladera norte del Cerro de la Estrella. En la cima de dicho lugar se efectuaba la ceremonia del Fuego Nuevo. Según la cosmovisión mexicana, cada 52

años el mundo se renovaba, al coincidir los ciclos lunares, solares y venusianos. Si bien sucedía una vez por ciclo, la fiesta del Fuego Nuevo estaba integrada al ciclo ritual de la cosmovisión mexica. Era parte de las fiestas celebradas al dios del fuego, Xiuhteuctli, en el decimoctavo mes, que se llamaba Izcalli. Se llevaba a cabo una ceremonia en el cerro que conllevaba un sacrificio humano en que se encendía una tea sobre el pecho del cautivo inmolado. De este "fuego nuevo" se llevarían teas a las casas y edificios del valle, que habían quedado a oscuras mientras transcurría la ceremonia (Sahagún, 1985; Macazaga, 1979). Esto sucedía después del solsticio de invierno calculado por los astrónomos. Cada cuatro años se realizaban en los cerros sacrificios al fuego. Estos ritos culminaban con la "danza de los señores" o netecuitotiliztilli, 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 efectuaba después del sacrificio. Izcalli era el último mes del calendario mexica y la fiesta del fuego nuevo debería llevarse a cabo cuando terminaba el año al final 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 adaptaciones especiales, y la chinampa fue una de las más importantes. West y Armillas (1983) consideran que las chinampas de Iztapalapa fueron construidas en las postrimerias de la época colonial, ya que anteriormente las aguas del lago cubrían las tierras entonces salitrosas e improductivas. Otros autores opinan de manera diferente. Boehm de Lameiras (1986) considera que las chinampas se construyeron desde 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 (1974) 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 transformarlos en chinampas.

En su libro sobre las obras hidráulicas prehispánicas en el valle de México, Palerm (1974) destaca la amplitud de dichas construcciones en Iztapalapa en el momento del contacto. Señala que la calzada de Iztapalapa a México (Tenochtitlan) no sólo era un camino sino que además era un dique que separaba el agua dulce de la salada y que funcionaba mediante compuertas. Esto permitía recuperar tierras para maizales. La calzada medía nueve mil metros de longitud y siete metros de ancho. Tenía además un uso militar para la defensa del valle, como descubrieron los invasores ibéricos y sus aliados cuando las compuertas fueron abiertas para infringirles la famosa derrota de la Noche Triste (Palerm, 1974).

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 fue diezmada por epidemias. En 1580 sólo quedaban 580 tributarios (Rojas, 1974). El poderoso señorío quedó convertido en una pequeña comunidad indígena de hablantes del nahua. En 1530, Iztapalapa quedó sujeta a una economía temporal de la ciudad de México por ordenes 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 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 el 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 sincretica resultante mantuvo aquellos elementos compatibles con el credo católico impuesto. De gran importancia para las comunidades eran las fiestas relacionadas cercanamente 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 (Oehmichen, 1992).

Es importante destacar el uso de las fiestas para expresar los sentimientos e inconformidades de los grupos dominados y subordinados. En Iztapalapa la celebración del carnaval permitía a los indígenas burlarse de los españoles mediante disfraces y danzas que se mofaban de los estamentos dominantes. La figura del "ahorcado" (como después lo serían los judas) permitía una burla a los poderosos. Las autoridades eclesiales y los gobernantes coloniales consideraban vulgares a estas festividades, lo que puede interpretarse como que la crítica festiva era eficaz. Los intentos de los dirigentes "ilustrados" de reglamentar las fiestas fueron, por lo general, infructuosos (Viqueira, 1987)

A pesar de su dominación política, los pueblos indígenas mantuvieron sus tierras comunales durante la Colonia gracias 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 las tierras de la comunidad, a veces mediante el despojo. A partir de las leyes de desamortización promulgadas durante la Reforma, la apropiación de tierras se incrementó. Los terrenos comunales y los potreros del pueblo se perdieron. Como resultado, se extendió la pobreza de aquellos habitantes indígenas que apenas pudieron mantener sus chinampas en los sitios más pobres y salitrosos (Montalvo, 1984; Navarrete, 1992).

Las Leyes de Reforma resultaron en la pérdida de tierras que pertenecían a cofradías y mayordomías del pueblo y que, como tales, eran utilizadas para el sostenimiento de festividades religiosas (Navarrete, 1992). No obstante, encontramos que dicho periodo fue un escenario destacado para el desarrollo de la religiosidad popular de Iztapalapa. Se reforzó el culto al Señor de la Cueva y en 1843 se inició la representación de Semana Santa, misma que se ha convertido en un símbolo reconocido del catolicismo popular de la localidad (Rodríguez, 1991). De hecho, la realización de las fiestas populares se dio con fuerza, en parte, como respuesta al debilitamiento del poder de los clérigos, que se encontraba cada vez más restringido por los gobiernos liberales. Irónicamente, esta situación favoreció a las organizaciones religiosas populares vinculadas a los sectores populares que, 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 motivó una situación propicia para el desarrollo de la lucha armada durante la Revolución. Tal como sucedió en otras comunidades indígenas del valle de México. En Iztapalapa el 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 para una representación popular de la Semana Santa (Rodríguez, 1991).

El apaciguamiento y sumisión de los seguidores del zapatismo acarrió el reparto 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 de 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, los cuales terminarían con este breve repunte

A partir de 1940 se llevaron a cabo obras para el control del agua del Distrito Federal. Esto causó el cierre de acequias, canales y ojos de agua. Dicho proceso transcurrió durante varios años y culminó con la desecación del río Churubusco. El propósito era controlar el desagüe y evitar inundaciones (las cuales aún persisten, por cierto). El efecto sobre la agricultura de Iztapalapa fue muy negativo. Debido a que las chinampas estaban sobre una área salobre requerían de un abastecimiento de agua fresca que debía renovarse periódicamente. Cuando esta desapareció por causa de las obras señaladas antes, la salinización creciente fue acabando con las chinampas volviéndolas cada vez menos productiva 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 fue absorbida completamente por la urbanización de las últimas décadas. 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 DF, por lo cual sus habitantes perdieron, además, la autonomía política que se expresaba en la elección directa de sus propios gobernantes.

La primera expropiación gubernamental de tierras ejidales de Iztapalapa aconteció en 1950 (Montaño, 1984). Desde entonces 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 los que destaca la Unidad Vicente Guerrero. 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 recompensadas adecuadamente por la pérdida de sus tierras.

La inmigración de nuevos pobladores llenó de casas habitacionales los predios vacíos, adquiridos a muy bajo precio por sus nuevos moradores, al instalarse sobre lo que legalmente aún eran ejidos y tierras comunales (Montaño, 1984). Los primeros inmigrantes fueron personas que habían radicado en otras partes del Distrito Federal y que buscaban un lugar donde el costo del terreno fuera barato. En los últimos veinticinco años el tipo de inmigrante corresponde cada vez más a personas provenientes de áreas de alta expulsión de los estados de 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 nota una organización social territorial, a la vez que minorías religiosas diversas han encontrado en los inmigrantes a 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 de 1990. La cifra exacta es de 56,586 personas (Larson, 1993).

A pesar de que se muestran orgullos de su herencia indígena, entre los autonómados "nativos" de los pueblos mencionados el 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 ellos hay hablantes de zapoteco, otomí, mixteco, mazahua y nahua). De las distintas delegaciones del Distrito Federal, Iztapalapa tiene el mayor número de personas que hablan una lengua indígena. Según el XI Censo General de Población y Vivienda, suman 22,242 personas de más de 5 años de edad.

En las investigaciones acerca de Iztapalapa se ha debatido alrededor de la existencia de las características de una urbanización "frenada" o de un proceso de "ruralización" de la vida ciudadana a su interior (Nolasco, 1981). Considero que un problema ha sido generalizar sobre toda la Delegación sin tomar en cuenta la heterogeneidad de 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 rodean, pero que pertenecen a una realidad social diferente. Aunque ambos viven en la misma demarcación política, se manifiesta una diversidad de estilos de vida y prácticas culturales entre sus habitantes, lo cual constituye un reto para su análisis. En un capítulo posterior veremos la manera como este problema se expresa a través de la diversidad religiosa.

Notas sobre historia de la religiones minoritarias en México

Durante siglos, la institución religiosa reinante 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. De este modo lograron mantener un espacio cultural propio, si bien dominado y subordinado; sin embargo, el liderazgo religioso nativo fue destruido y los indios especialistas en el conocimiento sagrado que sobrevivieron fueron clasificados como brujos y hechiceros. Su influencia rara vez rebasaba el ámbito de su comunidad. (1)

Durante cuatrocientos años la Iglesia Católica fue la única institución religiosa que negociaba con el Estado ibérico. 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. Pese a 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 de los bienes y el 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 fue interrumpido por la insurrección de la independencia. El bajo clero católico desempeñó 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 la Iglesia y el Estado mediante el restablecimiento de un instrumento legal parecido al patronato real. En México la victoria se la adjudicaron los liberales, cuyo triunfo estaba marcado por la aplicación de la Ley Lerdo de 1856, que expropió los bienes cuantiosos de la Iglesia Católica.

En este periodo, el presidente Benito Juárez, de origen indígena, autorizó la difusión legal del protestantismo para debilitar más a una Iglesia Católica opuesta con tenacidad a los programas liberales. Arribaron seguidamente al norte del país varias iglesias protestantes denominacionales, que no ganaron muchos adeptos en este siglo. Sus seguidores procedían de sectores obreros, comerciantes y algunos profesionistas. Los primeros misioneros protestantes que llegaron al país fueron ingleses, escoceses y estadounidenses. Las primeras iglesias fueron fundadas en pueblos mineros y localidades asentadas junto a 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 aumentó el número de sacerdotes y obispos. Las Leyes de Reforma no se aplicaron en rigor. Cuando estalló la Revolución en 1910, los líderes protestantes desempeñaron 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 fue marcado por 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 (Meyer, 1989).

Durante los primeros gobiernos posrevolucionarios, en forma particular durante la gestión de Alvaro Obregón, destacados políticos protestantes ocuparon puestos claves. Sobresalen entre ellos Andrés Osuna y los hermanos Aarón y Moisés Saénz. Por medio de ellos las iglesias metodistas y presbiterianas llegaron a tener fuertes relaciones con el Estado (Bastian, 1983). Su aporte 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 de las masas. Las iglesias protestantes aceptaron las restricciones constitucionales que les afectaban, en parte porque sentían que también le imponían límites severos al catolicismo nacional.

En cambio, los gobiernos posrevolucionarios tendrían serias dificultades en sus relaciones con la Iglesia Católica, que llegaron a un punto crítico durante la Guerra Cristera en la tercera década de este siglo (Meyer, 1989). Este movimiento nos muestra las dificultades que

experimentó la jerarquía eclesiástica para dirigir a sus seguidores, en particular cuando se encontraba 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 favoreciera al catolicismo. En la "Cristiada", la pacificación fue impulsada por la cúpula católica, que exigió 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 está vigente: un "modus vivendi" en que el Estado mexicano permitió a la Iglesia Católica llevar a cabo sus actividades siempre y cuando no participara directamente en asuntos políticos, prohibición explícita en la Constitución de 1917. En numerosas ocasiones, la separación entre ambos poderes ha sido puesta en entredicho por los conflictos locales, en los que los clérigos pueden tener gran influencia: sin embargo, esto no ha vuelto a suceder a nivel nacional (Meyer, 1989).

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 (Blancarte, 1993). 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 en el precio de éste. El apoyo al partido oficial, el PRI, 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 procatólica, entre ellos los empresarios del partido centro derecha, Partido Acción Nacional (5).

Una parte de este complejo panorama se debía al intenso crecimiento de agrupaciones protestantes ocasionado, sobre todo, por el 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 en los últimos veinticinco años. Este crecimiento ocurrió de manera sobresaliente a costa de la Iglesia Católica, que perdía creyentes a los nuevos movimientos religiosos. Desde hace varios años, los obispos de la Iglesia Católica han expresado continuamente su preocupación por el desarrollo de las "sectas" que les restan miembros. En forma curiosa tomaron por aliado a su antagonista habitual; el 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, argumentando que eran financiados por 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 e intelectuales de izquierda retomaron el argumento de que las "sectas" eran una forma de penetración extranjera. Esta corriente tuvo cierta repercusión y logró la anulación de un convenio oficial con una agencia misionera cuasicientífica de marcada tendencia conservadora, el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) o Summer Institute of Linguistics. Esta institución norteamericana había recibido el apoyo del gobierno desde el periodo de Lázaro Cárdenas por su trabajo de alfabetización en idiomas indígenas. La gran mayoría de los misioneros del ILV abandonaron el país a partir de 1980 (Garma, 1988).

Parte de la desconfianza hacia los protestantes se debía a 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 (como se mostrará en el penúltimo capítulo). 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 lograban confundir al público en general, haciéndolo pensar que todas las minorías religiosas tenían conductas antinacionalistas e irrespetuosas. En realidad, muchas iglesias protestantes 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 expresan en situaciones en que actúan movimientos populares de resistencia y subsisten condiciones de extrema desigualdad entre ricos y pobres, indígenas y mestizos, etc. (7)

La toma de posesión de Carlos Salinas de Gortari marcó una ruptura importante en la manera de conducir las relaciones entre las iglesias y el Estado mexicano, que habían sido restringidas y encubiertas debido a la simulación y el desconocimiento impuesto por la orientación anticlerical de la Constitución (Blancarte, 1993). Ese día, el 1 de diciembre de 1988, fueron invitados a la inauguración miembros de la alta jerarquía católica, entre ellos el nuncio 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 (La Jornada, 2 de diciembre, 1989).

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, 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. En varias reuniones públicas que tuvieron lugar en 1989, los representantes de las iglesias protestantes expresaron al Presidente su deseo de participar de una manera más activa en las nuevas relaciones entre el Estado y los grupos religiosos. Salinas, un político inteligente, comprendió que una mayor sensibilidad hacia los protestantes podía ganar votos para el PRI en las zonas donde predominaban los evangélicos. Después de todo, la modernización de 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 (Garma, 1992).

El Papa Juan Pablo II llegó a México en mayo de 1990 y fue recibido por Salinas en el aeropuerto internacional. Se especulaba que podrían instrumentarse 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 de que los hermanos separados regresaran a la Virgen de Guadalupe (Proceso, segunda y tercera semana de mayo, 1990).

El 1 de noviembre de 1991, el presidente Salinas hizo referencias en el discurso de su informe anual a la situación religiosa del país. Enunció primero que la separación entre política y religión debía mantenerse firme, lo cual provocó un fuerte aplauso de los políticos presentes; sin embargo, enseguida señaló que las relaciones iglesias-Estado debían modernizarse para evitar la

"simulación". Fue muy evidente que el mandatario abrigaba intenciones de modificar los artículos más 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. Las logias masónicas se pronunciaron contra toda modificación, mostrando su apego a la ideología jacobina de algunos sectores. (La Jornada, 2 de noviembre, 1991).

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 PRI (La Jornada, 2 de diciembre, 1991). Las iglesias adquirirían personalidad jurídica como asociaciones religiosas, cuando antes no eran reconocidas legalmente. A los sacerdotes y ministros de culto se les otorgaría 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 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 (La Jornada, 19 de diciembre, 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 "PRÍgione") señaló la posibilidad de que México sostuviera por fin relaciones diplomáticas oficiales con el Vaticano, que sucedería en enero o febrero del año entrante (lo cual se cumplió). El vocero protestante, Alberto Montalvo, a su vez, consideró la reunión como útil. (La Jornada, 3 de diciembre, 1991). (8)

Un balance cuidadoso muestra que la jerarquía católica más conservadora fue fortalecida por los cambios. La prohibición de que los sacerdotes hicieran política, permitía un control eficaz sobre la Teología de la Liberación, corriente crítica de las autoridades eclesiales cuyos partidarios

participan en forma abierta en actos públicos a favor de los pobres, causándole problemas a la Iglesia Católica con el Estado. Las iglesias protestantes fueron, en todo caso, reconocidas. La libertad de cultos permanecía como derecho constitucional, pero un punto oscuro permanecía. Las iglesias, señala el documento del PRI, deben reconocer sus deberes hacia el Estado y se explicita que no deben "agredir" a los símbolos nacionales, lo que se refiere a la práctica común en las escuelas públicas oficiales de México de expulsar a los niños Testigos de Jehová por no saludar a la bandera. Esta práctica discriminatoria 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) El trabajo de Lira y Muro (1981) contiene información útil sobre el catolicismo en este periodo. Una buena historia general de la religión en América Latina y, en particular, del catolicismo, está referida en Meyer (1989).

3) La historiografía de la Guerra de la 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 (1988) 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 mas Uno, y Excélsior, todos publicados en la ciudad de México.

CAPÍTULO 2

EL PENTECOSTALISMO EN LA CIUDAD DE MÉXICO Y EN IZTAPALAPA

Introducción

Escribir acerca del pentecostalismo es escribir acerca de un tipo específico de iglesias protestantes que, no obstante las diferencias y variaciones que podríamos encontrar entre ellas, comparten en su interior elementos comunes que permiten a los miembros de estas agrupaciones religiosas considerarse a sí mismos como los herederos directos y escogidos que continúan participando de los acontecimientos del primer día de Pentecostés, relatado en los "Hechos de los Apóstoles" en el Nuevo Testamento. Esto implica el reconocimiento de que aún es posible volver a sentir el Espíritu Santo directamente al interior del ámbito espiritual del creyente y que su presencia desencadenaría sucesos extraordinarios, cuyas señales serán tres dones otorgados por la divinidad: el de la sanación, el de profecía y el de lenguas. Más adelante los describiré detalladamente.

El creyente pentecostal se identifica por medio del reconocimiento de que dichos dones pueden ser recibidos por aquél que quiere recibir directamente al Espíritu Santo. El marco temporal es sumamente importante porque separa a los pentecostales de otros protestantes y católicos no carismáticos, así como de otras minorías religiosas. La posibilidad de que el Espíritu Santo se manifieste por milagros es ampliamente reconocida. La distinción se manifiesta en la medida del reconocimiento. Para los críticos cristianos del pentecostalismo, la relación milagrosa entre el Espíritu Santo y el creyente fue una característica sólo del cristianismo en la época de los apóstoles. Actualmente, se argumenta, esta relación directa ya no es necesaria para ser un buen cristiano. Tanto los pentecostales, como sus primos (por así decirlo), los católicos carismáticos, sostienen que el Espíritu Santo todavía puede entrar en el auténtico creyente, y más aún, el creyente debe buscar esta relación. (1)

Tipología de grupos religiosos

Para aquellos lectores no familiarizados con el amplio espectro de las religiones no católicas en México, a continuación daré una tipología de estos grupos. Me basaré para esto en mi estudio anterior (Garma, 1988). Me refiero a este modelo de clasificación particular porque ha sido citado y utilizado por diversos autores y, por tanto, es aplicable. Aun así, he añadido dos categorías ausentes en la clasificación original, pero que actualmente las considero necesarias. Estas agrupaciones se podrán clasificar de la siguiente manera:

- 1.- Iglesias protestantes históricas o denominacionales.
- 2.- Iglesias protestantes pentecostales.
3. Iglesias independientes separadas del protestantismo.
- 4.- Espiritualismo trinitario mariano.
- 5.- Nuevos movimientos de espiritualidad.

A continuación presento una breve caracterización de cada una de ellas.

1. Iglesias protestantes históricas o denominacionales.

Estas agrupaciones religiosas arraigan sus orígenes directamente a la reforma inspirada en la obra y pensamiento de Martín Lutero y Juan Calvino. Dentro de estas iglesias se encuentran las presbiterianas, metodistas, bautistas, luteranas, calvinistas, congregacionales y moravos, entre las más importantes (Normalmente entre ellas se incluye a la anglicana, aunque su origen histórico no es el mismo). Su presencia en México data desde la Colonia, cuando el protestantismo fue considerado como una herejía. Su difusión abierta comenzó a partir del triunfo del liberalismo. "A raíz de la conquista de los derechos liberales formalizados en la Constitución de 1857 y en las Leyes de la Reforma, penetraron de manera sistemática las "sectas" protestantes norteamericanas en las décadas de los años sesenta y ochenta del siglo pasado" (Bastian, 1983:70). Aunque estas iglesias nacieron en Europa, los misioneros que llegaban a México solían venir de Estados Unidos. En el país, el primer templo protestante que se construyó fue la Primera Iglesia Bautista de la ciudad de Monterrey. Edificada en 1864 todavía está en funciones, según lo atestigua el Directorio Nacional e Internacional Cristiano de 1997.

Sin embargo, debido al tiempo que ya tienen en el país, muchas de estas asociaciones religiosas actualmente tienen una jerarquía y clerecía mayoritariamente mexicana. La mayor parte de las iglesias denominacionales poseen un organismo superior a nivel nacional, instancia que toma las decisiones más importantes y ante la cual son responsables todos los ministros que ocupan cargos eclesiales, si bien entre las agrupaciones congregacionales la comunidad local tiene mayor peso para resolver los asuntos que le incumben. Los rituales son muy austeros y solemnes, basados primordialmente en la Biblia, fuente única de la revelación divina, y (en mucho menor grado) en su particular interpretación por la comunidad religiosa. Los testimonios de los propios creyentes forman una parte destacada de su ceremonial, al resaltar la responsabilidad del individuo en su salvación. En México existen estudios sobre la historia de estos grupos en Bastian (1983), Macin (1978) y Ruiz y Espejel (1995).

2 - Iglesias protestantes pentecostales.

Tienen su origen en Estados Unidos de América, a principios de este siglo, en áreas donde había una fuerte influencia de la población negra. A México llegan desde las primeras décadas del presente siglo. Su verdadero auge, sin embargo, se ha dado en los últimos veinticinco años, al ganar adeptos, sobre todo, en zonas indígenas y sectores urbanos depauperados, hasta ser los grupos protestantes más numerosos e importantes del país. Poseen mucha más autonomía que las iglesias denominacionales y por ende, existe menos control jerárquico, en general, sobre su clerecía. Este hecho facilita la creación de nuevos templos y la constante conversión de adeptos nuevos. Entre las agrupaciones pentecostales de México se encuentran Asambleas de Dios, Iglesia de Jesucristo Interdenominacional, Iglesia Cristiana Bethel, Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, Iglesia Cristiana Gedeón, Centros de Fe, Esperanza y Amor, Iglesias Pentecostales Independientes (MIEPES), Iglesia de Dios del Evangelio Completo, entre las más importantes (Mardero, 1985). Algunos autores como Fortuny (1994), consideran a la Iglesia de la Luz del Mundo como una agrupación pentecostal, aunque varios creyentes pentecostales me han señalado que consideran que esta agrupación se ha alejado de las organizaciones evangélicas, por lo que este punto todavía está abierto a la discusión. (2)

3.- Iglesias independientes separadas del protestantismo

Frecuentemente confundidas con las iglesias protestantes, no lo son, por cuanto no aceptan a la Biblia como fuente de revelación única, sino que han adoptado otros escritos sacros, como en el caso del Libro del Mormón, escrito por Joseph Smith. En los casos, los separa su interpretación poco ortodoxa y radicalmente milenarista, como sucede en los Testigos de

Jehová. Mención aparte merecen los Adventistas del Séptimo Día, que se consideran a sí mismos "evangélicos", pero que no son aceptados como tales por las iglesias protestantes ya mencionadas

Un elemento que poseen en común adventistas, Testigos de Jehová y mormones es que cada grupo procede del trabajo de un líder carismático que fundó la agrupación (William Miller - adventistas, Charles Taze Russell - Testigos de Jehová, Joseph Smith - mormones). Todos eran norteamericanos, blancos y su actividad religiosa se desarrolló entre 1830 y 1880. Estos cincuenta años estuvieron marcados por los antecedentes y consecuencias de la guerra civil norteamericana (McLoughlin, 1978), y fueron el escenario de grandes transformaciones sociales que desembocarían en la industrialización de muchas regiones de Estados Unidos. Para muchos individuos, el futuro era incierto, y no debe sorprender que para cada profeta, el final del mundo era inminente y el tiempo de arrepentimiento inaplazable. La formación de conversos era una tarea del fundador, la cual era transmitida a sus seguidores. El proselitismo agresivo es, aún hoy, una característica de estos grupos. Los Testigos de Jehová tan experimentado numerosos conflictos por su negativa a saludar a la bandera, cumplir el servicio militar y votar, y a recibir transfusiones sanguíneas, todo esto por su interpretación de la Ley Mosaica (Garma, 1994). Estas conductas son particulares de esta agrupación. En cambio, tanto los mormones como los adventistas en México han adoptado elementos de un nacionalismo juarista que es compartido por iglesias protestantes y pentecostales.

4.- Las agrupaciones espiritualistas

Estas son diversas y se encuentran en varios países, destacando los movimientos en Estados Unidos, Brasil, Cuba y México (Macklin, 1974; Finkler, 1985). Estos se caracterizan por aceptar la comunicación con los espíritus de los muertos y con seres sobrenaturales. Fue el francés Allan Kardec uno de los grandes impulsores de la comunicación con los espíritus en el siglo pasado. Publicó en 1855 "Le livre des esprits" (cuyas traducciones en español todavía se consiguen en ediciones baratas en librerías populares). Difundió el espiritismo como una religión de élites interesadas en sostener contactos con el más allá. Pero sus enseñanzas eventualmente perdieron interés en Europa, sobreviviendo en América en agrupaciones populares que se nombraron a sí mismas como espiritualistas. En México, el fundador fue Roque Rojas, quien funda el primer templo espiritualista en la ciudad de México en 1866. Esta religión popular tuvo después varias escisiones. Actualmente la agrupación más difundida es la del Espiritualismo Trinitario Mariano. En sus rituales, se practica no sólo el contacto con los

espíritus sino también las curaciones que son llevadas a cabo por los médiums mientras están en estado de trance, recibiendo los espíritus de poderosos sanadores. En la ciudad de México, el espiritualismo se encuentra muy difundido y muchos curanderos y especialistas tradicionales de la salud pertenecen a esta religión (Ortiz, 1990; Lagarriga, 1991; Marcos, 1989). Manifiesta elementos tanto prehispánicos como del catolicismo popular mexicano (de ahí que sea Mariano). El ascenso en la jerarquía se da por los conocimientos y la antigüedad en el grupo. Cuando hay disputas entre los líderes, las escisiones entre los templos se suscitan con frecuencia (Ramos, 1995).

5.- Nuevos movimientos de espiritualidad

Estas son agrupaciones muy diversas, que tienen en común una negación a ser reconocidas socialmente como iglesias. Se consideran a sí mismas como espiritualidades. Sin embargo, la mayoría manifiesta las características de una religión, es decir, cuentan con rituales y ceremonias, así como creencias sobre lo sagrado y transcendental. Además, también cuentan con la división entre líderes religiosos y sus fieles, aunque emplear otros nombres (como el de maestros y discípulos). Son llamados por sus opositores como el "New Age" (la Nueva Era), pero esta etiqueta fomenta una visión distorsionada del fenómeno porque no todas estas asociaciones proceden de Estados Unidos. Muchas tienen su origen en religiones orientales particularmente de las tradiciones de la India, Tíbet y Japón. Las nuevas espiritualidades comienzan a difundirse masivamente en Occidente a partir del auge de la contracultura en los años sesenta. En México están todavía restringidas a sectores de la clase alta y media, que tienen una escolaridad alta y una capacidad de consumo conspicua. Su énfasis es sobre el creyente individual que debe pagar por su inductación. En su mayoría, estas agrupaciones evitan el registro legal como religiones. Entre las agrupaciones en México podemos mencionar la Gran Fraternidad Universal, Sokka Gahhi, Mahi Kari, Haré Krisna, Gurumayi-Sidda Yoga, Esenios, Círculos Esotéricos, Centros de Tenseguridad, Gnósticos, Teosofía y Rosacruces, entre otros (ver Gutiérrez Zuñiga, 1996).

Es útil en este punto comentar brevemente el catolicismo, particularmente en su relación con respecto a las minorías religiosas. Desde su interior, la Iglesia Católica actual ha demostrado una pluralidad y diversidad sorprendente, como ha destacado Marzal (1989 y 1998). Esta misma flexibilidad en cuanto a las diversas maneras de ser un católico actual es también parte de la estrategia actual de la Iglesia Católica para enfrentar una situación de creciente competencia por parte de las distintas iglesias y espiritualidades no-católicas. En una

misma parroquia pueden coexistir grupos distintos como los Cursillistas, Movimiento Familiar Cristiano, Comunidades Eclesiales de Base, Adoración Nocturna y la Renovación Carismática, con tendencias eclesiales y pastorales muy diferentes entre sí. El apoyo que esta conglomeración de agrupaciones recibe de su sacerdote, párroco u obispo respectivo también varía ampliamente de una parroquia a otra.

Sin embargo, en Iztapalapa, el ethos o la visión católica del mundo está permeado claramente por las tradiciones del catolicismo popular mexicano. Es la forma de ser católica que es aprendida por la población desde la infancia y con la cual se crece. Desde la participación en la pasión de Semana Santa en el pueblo de Iztapalapa (aunque sea como espectador), hasta las variadas peregrinaciones al Tepeyac que se efectúan desde la Delegación, incluyendo la principal a finales de noviembre, desde el culto a los santos de los barrios y de las colonias populares que piden fiestas ruidosas, la identidad católica de Iztapalapa parte, sobre todo, de los elementos de su religiosidad popular. Todas las otras formas de agrupación y expresiones católicas tienen como base estos elementos. Desligarse del catolicismo popular, por lo menos en Iztapalapa, es acercarse demasiado a los evangélicos o sea a los no católicos. Ellos son los que rechazan a los santos llamándolos "ídolos", y consideran la representación de la Pasión de Semana Santa un acto "pagano de barbarie" y las fiestas de barrios y colonias "excusas para alcohólicos".

Pero un grupo dentro de la Iglesia Católica amerita una mención especial. Este es el Movimiento de la Renovación Carismática. Ha sido ampliamente estudiado por varios autores (Díaz de la Serna, 1985; Juárez, 1997; Muñoz 1997 entre otros). En el Distrito Federal ya tiene casi treinta años de existir, pero ha sido en la última década cuando ha sido más aceptado y difundido. Originalmente, el movimiento encontró respuesta solamente los sectores de ingresos altos y medio, pero actualmente su composición es mucho más diversa. Todos los autores han señalado el gran parecido que tiene la Renovación Carismática con las iglesias pentecostales protestantes, por su aceptación de los dones del Espíritu Santo, como la sanación, la glossolalia y la profecía. Si bien esta gran semejanza hace posible que la Iglesia Católica tenga un instrumento fuerte para combatir el crecimiento de los pentecostalismos. A nivel local, a veces se dan confusiones. No todos los católicos comunes podían entender si los carismáticos eran o no pentecostales o "evangélicos", lo cual provocaba cierta desconfianza hacia el movimiento. Algunos líderes del movimiento carismático nos mencionaron (tanto a mí como a mi equipo de investigación) que consideraban que las tradiciones católicas popular eran

superficiales o de una fe mal encauzada. Quizá por esta orientación, el Movimiento de Renovación Carismática realmente no ha logrado ganar una presencia fuerte en Iztapalapa, como en ciudades como Chihuahua o Zamora (Muñoz, 1997; Juárez, 1997). Los misas de sanación del Movimiento de la Renovación Carismática (que son los rituales más concurridos) en esta región pastoral católica podían reunir 150 ó 200 personas, mientras que un servicio dominical especial de las Asambleas de Dios reúne una congregación de 500 a 600 personas.

Veamos a continuación cuáles son los orígenes históricos del pentecostalismo a partir de los diferentes elementos que le dieron su peculiar conformación actual, recalcando la difusión de esta tendencia religiosa en México y su ciudad capital.

En el protestantismo histórico o denominacional, la relación del creyente con Dios estaba originalmente marcada por la austeridad y la seriedad. Era una reacción a lo que sus fundadores, Martín Lutero y Juan Calvino en el siglo XVI, consideraban como los excesos del catolicismo romano merced a que había desarrollado una vida ceremonial plena y variada, especialmente en sus expresiones del barroco mediterráneo (Santaló, Buxó, y Rodríguez, 1989). En oposición, el protestantismo histórico (y en particular el luteranismo y el calvinismo) desarrolló desde sus inicios una vida ceremonial en extremo austera, sin símbolos ni imágenes en sus recintos sagrados (Macin, 1978). Posteriormente, las iglesias de lo que se llegó a llamar la "Reforma Radical" buscaron una relación entre el creyente y la divinidad que estuviera marcada por una experiencia personal directa con el elemento divino, particularmente en el momento de la conversión. Las iglesias bautistas se derivan de esta tendencia.

La Iglesia Metodista también fue influida por estas consideraciones. El metodismo es importante porque como veremos más adelante, en muchos lugares llegó antes del pentecostalismo. Sin proponérselo, actuó como su precursor en el campo religioso y ayudó a formar nuevas congregaciones, aportando futuros conversos (Martin, 1990). Surgió como una crítica a la Iglesia Anglicana de Inglaterra, considerada por John Wesley como una iglesia vinculada a la aristocracia inglesa. A mediados del siglo XVIII, Wesley fundó el metodismo con el propósito de llevar el evangelio a las clases trabajadoras del Reino Británico. Para esto era necesario enseñar a los creyentes a vivir una vida digna y "metódica", de allí el nombre de la agrupación. Todas las personas deberían ser convertidas sin importar su clase social o lugar de origen. El metodismo apoyó un intenso programa de misiones. Wesley decía que todo el mundo era su parroquia (Pike, 1986). En México, misioneros irlandeses establecen su primera iglesia en 1873, buscando crear "hombres nuevos" por medio de la instrucción y el apoyo a la

educación de las masas (Ruiz, 1992, 1996). Según las diversas fuentes que he consultado, este templo metodista fue la primera iglesia protestante que se estableció en la ciudad capital (Larson, 1993). En esta asociación religiosa, los rituales todavía enfatizaban la austeridad ceremonial. Tampoco se consideraba necesario tener contactos intensos con la divinidad de forma continua en la vida del creyente.

Aspectos del pentecostalismo

El pentecostalismo se originó en la recepción y reelaboración del protestantismo por parte de la comunidad afro-americana en Estados Unidos. Al ser traídos a América, los esclavos negros sufrieron además una persecución cultural y religiosa, siendo cristianizados por la fuerza de la civilización blanca y occidental. Las autoridades católicas fueron siempre más tolerantes del sincretismo entre las culturas negras y el cristianismo, lo cual permitió la conservación de algunas prácticas y rituales africanos efectuados de una manera oculta o disfrazada, como sucedió en Cuba y Brasil (Bastide, 1969; Brandao, 1987). Los creyentes negros, sin embargo, debían reconocerse por lo menos de nombre como católicos, para evitar una dura represión dirigida en su contra. (Recuérdese que a diferencia de la población amerindia, los negros podían ser juzgados por la Santa Inquisición; Aguirre Beltrán, 1980). El resultado fue la incorporación de santos católicos y sus imágenes a los antiguos ritos y creencias que habían sobrevivido las instituciones de la esclavitud.

El protestantismo, en cambio, hasta la fecha mantiene una relación más rígida hacia las religiones populares, porque destaca que éstas fomentan la idolatría, que fue y es considerado como un defecto no sólo del paganismo, sino también del catolicismo romano. Es claro que los católicos, como se ha señalado, no se consideran adoradores de ídolos, sino que éstos simplemente funcionan como símbolos de una relación con lo sagrado (Marzal, 1985). La crítica a la idolatría se encuentra en las mismas raíces históricas de los orígenes del protestantismo, en los escritos de Lutero y de Calvino (Pike, 1986). El sincretismo es aun mal visto por la mayoría de los protestantes (especialmente en Latinoamérica), quienes equivocadamente lo consideran una característica sólo de las otras religiones y no de la suya propia. El mejor ejemplo del sincretismo en el campo protestante se encuentra precisamente en el caso del pentecostalismo. No obstante, para los creyentes protestantes y pentecostales familiarizados con el término, el sincretismo tiene connotaciones vinculadas a lo pagano. Así,

un pastor de Iglesia Apostólica me dijo en privado que una parte de su trabajo era velar para que los creyentes evitaran el sincretismo.

En los Estados Unidos la población negra fue convertida al protestantismo, pero no todas las denominaciones aceptaban tener creyentes que no fueran blancos. Fueron las iglesias metodistas y bautistas las que aceptaron el mayor número de seguidores afroamericanos. Ambas denominaciones tenían una larga historia de difusión entre las clases trabajadoras y obreras tanto en Europa como de Norteamérica. Destacaban ritos emotivos, como el bautismo por inmersión del nuevo adepto. Los creyentes protestantes afroamericanos no podían abandonar completamente sus culturas originales, en parte porque la sociedad estadounidense no les permitía una integración completa por un racismo profundamente arraigado (Baer y Singer, 1992; Jacobs y Kaslow, 1991). Cabe recordar que antes del movimiento antirracista del conocido pastor bautista reverendo Martin Luther King en los años sesenta, las iglesias evangélicas estadounidenses solían practicar la segregación racial. Las iglesias protestantes negras se convierten en un espacio importante para la vida comunitaria de la sociedad negra, donde los creyentes se reconocían como miembros de una asociación que los reconocía como miembros plenos con una participación directa, algo que no sucedía en las otras instituciones estadounidenses sino hasta décadas muy recientes. Por esta razón, los líderes políticos y de movimientos sociales más destacados que provienen de las comunidades negras norteamericanas (como Martin Luther King y Jesse Jackson) fueron ministros protestantes reconocidos o tuvieron experiencias semejantes en otras instituciones religiosas (M. Williams, 1974).

El pentecostalismo significaba una nueva reelaboración de protestantismo, que permitía subrayar más la religiosidad participativa y emotiva tan característica de las culturas afroamericanas. En 1901, William Seymour, un mesero negro tuerto, hijo de padres que habían sido esclavos, originario del estado de Louisiana fue a Houston, Texas (Gaxiola, 1994). Ahí escuchó de parte de un pastor blanco metodista, Charles Parham, sobre la posibilidad de la manifestación directa del Espíritu Santo en nuestros tiempos (Scott, 1991). En 1906, Seymour ya era un predicador y fundó la primera iglesia pentecostal, la Azusa Street Mission en Los Angeles, California. Los primeros seguidores manifestaron los tres dones ya señalados. Los servicios eran largos, y acompañados por música, canto y baile, lo cual desconcertó a muchos de los observadores de la época. Lo que también era desconcertante para los críticos de la época era la insistencia de Seymour de no hacer distinciones de raza y sexo entre sus

seguidores. Aceptaba no solo a los creyentes negros sino también a asiáticos, blancos y de origen latinoamericano, fueran hombres y mujeres. Para Seymour, el nuevo pentecostés se conocería por la desaparición de las diferencias sociales que se daban en la sociedad "terrenal" (Cox, 1994).

Esto no fue así. La prédica de igualdad no se pudo llevar a cabo. Eventualmente, se fundarían en Estados Unidos iglesias pentecostales exclusivamente para creyentes blancos, que no deseaban una membresía multiracial. Las circunstancias de los orígenes también fueron controvertidas. Las Asambleas de Dios, fundadas en Arkansas en 1914, consideran que más bien fue el ministro Charles Parham quien estableció las bases para las religiones pentecostales durante su trabajo en el Topeka Bible College, ubicado en el estado de Kansas (Poloma, 1989). Gaxiola, quien es una autoridad reconocida en la materia, expone que la primera persona que habló en lenguas en este siglo fue una alumna de Parham, Agnes Oxham. Ella tuvo la experiencia del don de lenguas el primero de enero de 1901. Sin embargo, este autor también reconoce que hay investigadores que cuestionan esta versión, porque la fecha señalada parece arreglada para tener el impacto simbólico de una nueva era (Gaxiola, 1994). Parham desconoció los esfuerzos de su antiguo discípulo, Seymour, porque consideró que su trabajo era demasiado desordenado (Cox, 1994).

Según Galindo (1992), la primera comunidad pentecostal latinoamericana apareció en Chile en 1909 y también como una disidencia del metodismo. De aquí surgiría la Iglesia Metodista Pentecostal que todavía hoy es la mayor asociación pentecostalista de dicho país. La tradición de esta agrupación argumenta que la aparición "del Espíritu Santo" en esta región austral aconteció independientemente de los acontecimientos de Los Ángeles (Donoso, 1996). En Brasil, los primeros misioneros pentecostales llegaron desde Europa (vía Estados Unidos) a fundar templos en 1911, estableciéndose en la ciudad amazónica de Belem (Freston, 1995, Garrard-Burnett y Stoll 1993). De Chile y Brasil, las agrupaciones pentecostalistas se irían difundiendo a los otros países de Sudamérica en las siguientes décadas (Galindo, 1992).

El pentecostalismo llegó a México pocos años después de sus inicios en California. Fueron los braceros mexicanos quienes descubrieron el atractivo de las congregaciones multiraciales que había fundado el predicador negro Seymour, en las que las distinciones sociales eran relegadas. En su investigación pionera sobre el inmigrante mexicano en Estados Unidos, Manuel Gamio ya había descubierto cómo entre sus informantes había muchas referencias a la gran influencia que tenían las religiones protestantes y los servicios que ofrecían

los líderes religiosos que decían otorgar las sanaciones milagrosas para sus adeptos. El antropólogo entendió el impacto de dichos clérigos al interior de la comunidad mexicana residente en el vecino país del norte (Gamio, 1931, 1972). Según Gaxiola (1995), ya habían iglesias pentecostales con predicadores y feligresía de origen mexicano en California desde los inicios de la segunda década del siglo presente (1910 - 1920), derivadas de la Misión Azusa.

La primera iglesia pentecostal en el país fue fundada en Villa Aldama, Chihuahua, por una conversa. Romanita Carvajal de Valenzuela. Esta mujer fue una migrante que venía de una familia protestante denominacional. Tuvo contacto con los miembros de la Misión Azusa de California en 1912, donde logró hablar en lenguas. De regreso en su estado natal llegó a convertir, no sólo a su propia familia, sino también al ministro Rubén Ortega, pastor de la Iglesia Metodista de la ciudad de Chihuahua. El primer templo de la pequeña agrupación fue fundado en 1914 con algunos creyentes en la pequeña población minera donde había vivido Carvajal de Valenzuela: Villa Aldama. Ortega se hizo cargo de las congregaciones en Chihuahua y Villa Aldama hasta su muerte, al cabo de lo cual fue suplido por el sobrino de Romana, Miguel García Carbajal. Su tía continuó su labor misionera en la región de la Laguna, donde predicó en Torreón y Gómez Palacios, donde falleció poco después de establecer una congregación (Gaxiola, 1994). De allí, se formaron nuevas agrupaciones en la regiones vecinas norteañas, y se constituyó lo que actualmente es considerado por muchos autores como la iglesia pentecostal más antigua del país: la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús.

Esta asociación religiosa experimentó una escisión importante que acarreó importantes consecuencias para todo el campo religioso del país. En 1926, Eusebio Joaquín Flores, quien según varias fuentes había sido miembro de la Iglesia Apostólica, fundó su propia asociación: la Iglesia de la Luz del Mundo. Flores cambió su nombre al de Aarón, y actualmente sus seguidores son denominados con frecuencia "aaronitas" por personas ajenas al movimiento religioso (De la Torre, 1995; Fortuny, 1994). Si bien los miembros de la Luz de Mundo consideran que la suya es la iglesia no católica mayor del país, cabe señalar que la mayoría de los dirigentes protestantes y pentecostales de México consideran que el "culto" que los miembros de la Luz del Mundo observan hacia su fundador los ha alejado demasiado de los otros grupos evangélicos, por lo que los "aaronitas" no pueden reconocerse como una iglesia afín. En todo caso, importa que tanto la Iglesia Apostólica como la Luz del Mundo tienen orígenes netamente nacionales, lo cual explica en parte el profundo arraigo que han logrado en México

Otra agrupación que se estableció en el país, en las primeras décadas del presente siglo, de una manera muy parecida es la Iglesia de Dios del Evangelio Completo. Su fundadora es María de los Ángeles Rivera de Atkinson, quien nació en Alamos, Sonora, en una familia minera y quedó huérfana a una edad temprana. Después de la muerte de su primer marido, se casa con un norteamericano y se convierte al pentecostalismo en Arizona. Según algunas fuentes, esto sucedió a raíz de una sanación milagrosa que tuvo lugar en un servicio religioso de las Asambleas de Dios de la ciudad de Douglas, en el estado fronterizo mencionado (O'Connor, 1996). Fundó el primer templo de la Iglesia de Dios del Evangelio Completo en la ciudad de Obregón, Sonora, en 1926, donde organizó diariamente conferencias de evangelización y era conocida como "la dama del vestido blanco". Ayudó a formar a los primeros pastores (varones) que tuvo la iglesia, apoyada por un ministro norteamericano, J. H. Ingram, quien trabajaba para la sede de lo que en ese país se conocía como la Iglesia Cuadrangular de Dios (Foursquare Gospel Church of God), ubicada en el estado de Tennessee, que tenía una clara orientación pentecostal (Llano Sotelo, 1995). Esta asociación se difundiría a través del norte de México y establecería una iglesia en el Distrito Federal en 1940.

El pentecostalismo llegó a la ciudad de México gracias a los esfuerzos de la misionera danesa Anna Sanders. Después de llegar desde Europa, la misionera viajó por tren desde Estados Unidos, y fue recibida en la estación del ferrocarril de Buenavista por un matrimonio bautista. Ella estableció, prácticamente sin ningún apoyo oficial de su propia organización, el primer templo de las Asambleas de Dios en 1921, ubicado en la colonia Morelos. En un principio, predicaba con la ayuda de un traductor, porque no sabía hablar español. Posteriormente, en 1923 el pastor David Genaro Ruesga, un ex-seminarista y combatiente villista, convertido en Houston, Texas, se haría cargo de la administración de la nueva iglesia (Scott, 1991). Años después, Ruesga llegó a separarse de las Asambleas de Dios por problemas personales y ayudó a la Iglesia de Dios del Evangelio Completo, que había fundado María de los Ángeles Rivera de Atkinson, con el objeto de establecer su primer templo en el Distrito Federal. Ruesga no se fue sólo. Varios ministros (sesenta y ocho) y sus congregaciones (más de cuatro mil personas en todo el país) lo acompañaron en la escisión (Jiménez López, en Larsen, 1993). De tal modo, desde sus inicios en este país, el pentecostalismo fue afectado por disputas y divisiones internas, no obstante lo cual continuó creciendo. La primera persona que habló en lenguas en la ciudad de México, pertenecía a la congregación original de las Asambleas de Dios. En 1923, Juanita Medellín, una conversa que

provenía de una familia bautista, manifestó este don. Posteriormente, ella destacaría como predicadora, maestra y compositora de himnos sagrados en las Asambleas de Dios. Fue, además, la esposa de un destacado pastor (Larsen, et al, 1993).

En los años siguientes se establecieron diversas agrupaciones en la ciudad capital. Otra iglesia, que tiene actualmente muchos adeptos, la Iglesia Evangélica Pentecostés MIEPI, fue fundada en Tacubaya, en 1932 (Larsen, et. al., 1993). La Iglesia Apostólica también estableció su primer templo en el Distrito Federal durante la tercera década del siglo. Durante las décadas siguientes, las iglesias pentecostales en la ciudad de México continuarían incrementando su número de creyentes y de iglesias, particularmente a partir de los años sesenta (Larson, 1992). Scott (1991), señala que muchas iglesias protestantes históricas y pentecostales desempeñaron un papel activo en los trabajos de rescate en el terremoto de 1985, aportando alimentos y espacio temporal para acomodar a los damnificados. Además, canalizaron recursos provenientes de organizaciones no gubernamentales de origen cristiano, que eran destinados a los afectados por el desastre.

Protestantes y pentecostales en el D.F.

Según el censo de 1990, había en la ciudad de México 252, 828 personas que habían declarado profesar una religión protestante o evangélica, la mayor parte de los cuales pertenecía a iglesias pentecostales (Larsen, 1993). Algo que llama la atención, es que el Distrito Federal realmente no presenta un porcentaje alto de creyentes protestantes en el último censo. Sólo el 3.07% de la población total se declaró protestante en 1990. Las personas encuestadas que dijeron ser protestantes llegaron a ser el 4.9% de la población total a nivel nacional. Los estados con porcentajes más elevados de protestantes fueron Chiapas, con 16.25%, Tabasco, con 15% y Campeche con 13.5%. En la región del sureste las conversiones han acaecido con mayor fuerza entre población indígena. Por ejemplo, en las localidades de Chiapas donde el 70% o más de la población habla una lengua indígena, el porcentaje de población que se adscribe al protestantismo, llega al 20.34%. Los estados de la frontera norte todavía tienen porcentajes apreciables de protestantes censados aunque menores a las cifras anteriores. Tamaulipas tiene un 7.7%, Nuevo León, 5.8%, y Chihuahua, 5.5%. La parte del país con menos protestantes es el Bajío, lo cual es comprensible por la importancia que mantiene el catolicismo en la cultura

e historia de esta area. Guanajuato tiene apenas 0.9 %, Aguascalientes el 1% y Jalisco sólo un 1.3% de la población total censadas como protestantes (Larsen, 1993).

Muchos evangélicos me han dicho que la cifra de protestantes es más alta que la cifra que arroja el censo, debido a que también son protestantes aquellas personas que aparecen bajo las categorías de ninguna religión, otra religión y no especificado. Según esta versión, estos individuos no deseaban revelar su verdadera identidad religiosa o fueron confundidos por las categorías censales. Encuentro este argumento muy plausible en estados con un alto número de conflictos religiosos como Chiapas, Oaxaca, Hidalgo, o en algunas comunidades indígenas, pero no me convence del todo para el Distrito Federal. Esto implicaría un polaridad entre católicos y protestantes, dejando de lado a otras agrupaciones minoritarias que se encuentran en el Distrito Federal, así como hay ateos. Creo, desde luego, que hubo personas evangélicas que no quisieron indicar su verdadera religión, pero esto también pudo suceder en caso de otras religiones. Por ejemplo, es factible que los creyentes de las nuevas espiritualidades para evadir la incomprensión y burla de los demás, prefieren decir que son todavía católicos. Cuando pregunté en el Departamento de Antropología de la UAM encontré varios profesores que habían sido censados y respondieron que eran católicos "porque habían sido bautizados así". Sin embargo, se consideraban no creyentes y secularizados. Algunos estaban divorciados y no atendían ningún ritual religioso desde hacía años. Cuando les expliqué que por su conducta correspondían más bien a la categoría de Ninguna Religión, algunos incluso mostraron sorpresa.

Otro factor que había que considerar al ver el porcentaje de católicos en el D.F. es el fuerte arraigo hacia el guadalupanismo entre los diversos sectores sociales capitalinos. Después de todo el Santuario del Tepeyac se encuentra situado en la capital y es uno de los sitios más conocidos y concurridos de la urbe. El símbolo de la Virgen de Guadalupe todavía tiene fuerza como un elemento de identidad local para muchos de los antiguos pueblos y barrios que fueron prácticamente "devorados " por la urbanización de la metrópoli, pero que continúan organizando anualmente peregrinaciones religiosas comunitarias al cerro del Tepeyac, así como lo hacen muchos grupos de migrantes católicos que no han abandonado su religión (Garma y Shadow, 1994). Muchos capitalinos también van al Tepeyac con sus familias o individualmente. Recuérdese durante su visita papal a México en 1992, cuando Karol Wojtyła le pidió a los miembros de lo que él llamaba "sectas" que volvieran a los brazos de la Virgen de Guadalupe.

Iztapalapa es un centro importante de tradición guadalupana, por lo menos en lo respecta a los ocho barrios que conforman el pueblo. Anualmente se organiza una peregrinación del santuario del Señor de la Cuevita (ubicado en el pueblo) al Tepeyac en el cual participan dichos barrios (Garma, 1994). En el mes de diciembre se construyen numerosas ermitas pequeñas de tezontle dedicadas a una imagen de la Virgen depositadas sobre las piedras. Las ermitas muy visibles son removidas al final del mes. Diversas familias están encargadas de su cuidado. El sistema de cargos y mayordomías de Iztapalapa destaca la importancia de la participación en las festividades guadalupanas en estas fechas para mantener la identidad católica de los moradores del antiguo núcleo del pueblo.

Muchos creyentes protestantes creen que no fueron debidamente censados en 1990. Nuestras encuestas en escuelas públicas en Iztapalapa nos mostraban una presencia más fuerte de no-católicos de lo que el censo haría pensar. Sin embargo, la Delegación Iztapalapa sólo tiene un 3.80% de protestantes en su población según el censo, si bien es el porcentaje más alto del D.F. Iztapalapa también tiene el mayor número de evangélicos: 56,586 de todas las delegaciones metropolitanas. Debido a que muchas iglesias protestantes están en colonias populares mal comunicadas es posible que sus creyentes realmente no hayan sido debidamente contabilizados. Sin embargo, éste también sería el caso de la zona conurbada del Estado de México que se encuentra alrededor de la zona metropolitana del D.F. El Estado de México abriga un porcentaje de protestantes de 3.5%, el cual tampoco es muy alto. Creo que falta un mayor estudio para entender bien la compleja problemática de la afiliación religiosa en un área urbana tan compleja como es la capital del país (Larsen, 1993).

Examinemos someramente los datos que muestra Lamadrid (1994:303-310), sobre el número de templos registrados por la Secretaría de Desarrollo Urbano y Ecología y por la Secretaría de Gobernación. Estos datos corresponden a 1990. Estos son los templos registrados en el Distrito Federal por estas dependencias de gobierno en esa fecha:

Católica	987
Evangelista Protestante	349
Metodista	8
Presbiteriana	18
Bautista	18
Pentecostés	8
Cristianos	17
Espiritualistas	33

Mormones	5
Israelita	23
Testigos de Jehová	12
Cristiana Interdenominacional	2

Cabe señalar que estas cifras son muy conservadoras. Fueron recopiladas cuando las leyes mexicanas todavía consideraban que toda propiedad de una asociación religiosa era también propiedad federal. Esto hacía que muchas iglesias pequeñas, ubicadas en domicilios particulares o familiares no se registrasen, para evitar trámites burocráticos complicados que desembocaban en una situación legal poco clara. La ley actual sobre asociaciones religiosas es más flexible, permitiendo a las iglesias tener los bienes que necesitan para su desempeño (Diario Oficial, 11 de junio, 1992). Actualmente, si estas cifras fueran recogidas otra vez sin duda el número de templos de las iglesias pequeñas independientes aumentaría mucho. A pesar de todo, llama poderosamente la atención el gran número de iglesias protestantes evangélicas anotadas en las cifras oficiales. Esto contrasta con el porcentaje tan reducido de creyentes protestantes que apareció en el censo. Una explicación posible es que hay muchas personas que asisten a los numerosos templos evangelicos y protestantes, pero que no se declaran como tal, o no fueron registrados bajo dicho rubro. (3)

La forma de clasificación de las iglesias según las dependencias es confusa. Es claro que los templos metodistas, presbiterianos, y bautistas son todos de iglesias históricas del protestantismo. ¿Por qué aparecen aparte? Las iglesias pentecostales también son protestantes, y la Iglesia Cristiana Interdenominacional, que personalmente he estudiado, es una asociación protestante. Las asociaciones pentecostales más importantes del país, como la Iglesia Apostólica, las Asambleas de Dios, y la Iglesia de Dios, no aparecen bajo su propio nombre por lo cual es evidente que fueron ubicadas como iglesias protestantes evangélicas. Es llamativo el número de iglesias espiritualistas que aparecen como la minoría religiosa no católica fuera del protestantismo más importante, seguido después por los Testigos de Jehová y los mormones. Curiosamente, no hay datos sobre los lugares de reunión de grupos de creencias esotéricas y orientalistas, algunos de los cuales conozco su existencia directamente. La explicación más probable de esta ausencia es que como estas asociaciones se nombran espiritualidades y no iglesias seguramente por ello no fueron registradas por las dependencias de gobierno en el momento del levantamiento de datos.

Otra fuente de información sobre el número de templos existentes es el Directorio Nacional e Internacional Cristiano. Este texto enlista todos los templos protestantes denominacionales y pentecostales registrados en la Subsecretaría de Asuntos Religiosos en 1997. Este documento es muy confiable puesto que ha sido elaborado por los mismos evangélicos para su uso y beneficio. Según el Directorio, hay en Iztapalapa 75 iglesias diferentes que son protestantes denominacionales y pentecostales. Si consideramos que esto no incluye a las iglesias mormones, salones del reino de Testigos de Jehová, o centros espiritualistas, es fácil comprender que debe haber más de cien centros religiosos no-católicos en la Delegación. Una vez más esto no corresponde al bajo porcentaje de personas que se declararon fuera de la religión católica en el censo de 1990.

Un aspecto que llama la atención para el usuario o lector del Directorio es la enorme creatividad al darle nombre a las iglesias. Entre los nombres de templos particulares sobresalen las siguientes, "Iglesia Jesucristo Roca de la Eternidad", "Monte Aratat", "Monte Hermon", "Iglesia de Dios Israelita", "Iglesia Siloe", "Iglesia Jesucristo Viene", "Iglesia Dios es Amor", "Iglesia El Shaddai", "Operación servir", "Misión Mundial Mexicana", "Organización Mexicana Evangélica del Gran Amor Pentecostés de Monte Sinai", "Iglesia Pentecostés El Camino, La verdad y la Vida", "Iglesia Cristiana Pentecostés del Jubileo", "Iglesia evangélica Pentecostés Cristo La Única Esperanza", "Iglesia Cristiana Pentecostés Príncipe de la Paz de la República Mexicana", "Iglesia Juan 3: 16", "Iglesia Cristiana Quiero Servirte". La importancia del manejo de un discurso especial en las iglesias será tratado en un capítulo posterior.

Notas

(1) Según Gaxiola (1994), la posición teológica que rechaza la aparición de los dones sobrenaturales en el cristianismo se origina con San Agustín de Hipona, quien se esforzaba por lograr una situación más institucionalizada para la Iglesia de su tiempo (Siglo IV de nuestra era). Gaxiola, quien es Obispo Emérito de la Iglesia Apostólica de la Fe, señala que muchos creyentes pentecostales afirman que los dones sobrenaturales se perdieron desde los tiempos de los primeros apóstoles para ser "redescubiertos" por el pentecostalismo a principios de este siglo. Esta afirmación resalta la singularidad del pentecostalismo, pero no considera la amplia difusión de fenómenos de trance y posesión en la mayoría de las culturas y de los periodos históricos (Bastide, 1976, Bourguignon, 1974).

(2) Un término común utilizado por los mismos creyentes protestantes y pentecostales es el de "Evangélico". El término es un poco confuso para los católicos, pero su uso es frecuente. "Evangélico" se refiere a aquéllos cuya religión se basa sobre todo en el énfasis particular que recibe la Biblia (o sea los "Evangelios"), que llega a recibir una interpretación que se espera que sea casi literal como fuente de revelación única. Cuando se habla de la "comunidad

evangélica", se hace referencia a la unión entre protestantes denominacionales y pentecostales como personas cuya religión tiene los fundamentos bíblicos (más importantes) como la base de sus creencias. Todas las otras religiones están excluidas. Sin embargo, la unión entre protestantes denominacionales y pentecostales es difícil, y como veremos en capítulos posteriores, se da bajo condiciones específicas. En todo caso, es un término "polisémico", (como diría Turner, 1980), ya que como hay tal diversidad de estas iglesias, que hay también muchas formas de ser "un evangélico". Scott (1991) propone una interpretación más ecuménica sobre el significado de "evangélico", como también lo hace Bowen (1996).

3. - La Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, publicada en el Diario Oficial de la Federación, el miércoles 15 de julio de 1992, establece lo siguiente sobre la propiedad de las iglesias:

" Capítulo Tercero: De su régimen patrimonial

Artículo 16.- Las asociaciones religiosas constituidas conforme a la presente ley, podrán tener un patrimonio propio que les permita cumplir con su objeto. Dicho patrimonio, constituido por todos los bienes que bajo cualquier título adquieran, posean o administren, será exclusivamente el indispensable para cumplir el fin o fines propuestos en su objeto.

Las asociaciones religiosas y los ministros de culto no podrán poseer o administrar, por sí o por interpósita persona, concesiones para la explotación de estaciones de radio, televisión o cualquier tipo de telecomunicación, ni adquirir, poseer, o administrar cualquiera de los medios de comunicación masiva. Se excluyen de la presente prohibición las publicaciones impresas de carácter religioso.

Artículo 17.- La Secretaría de Gobernación resolverá sobre el carácter indispensable de los bienes inmuebles que pretendan adquirir por cualquier título las asociaciones religiosas. Para tal efecto emitirá declaratoria de procedencia en los casos siguientes:

I. Cuando se trata de cualquier bien inmueble;

II. En cualquier caso de sucesión, para que una asociación religiosa pueda ser heredera o legataria;

III. Cuando se pretenda que una asociación religiosa tenga el carácter de fideicomisaria, salvo que la propia asociación sea la única fideicomitente;

IV. Cuando se trate de bienes raíces respecto de los cuales sean propietarios o fideicomisarias, instituciones de salud o educativas, en cuya constitución, administración o funcionamiento, intervengan asociaciones religiosas por sí asociadas con otras personas.

Las solicitudes de declaratorias de procedencia deberán ser respondidas por la autoridad en un término no mayor de cuarenta y cinco días, de no hacerlo se entenderán aprobadas.

Las asociaciones religiosas deberán registrar ante la Secretaría de Gobernación todos los bienes inmuebles, sin perjuicio de cumplir con las demás obligaciones en la materia, contenidas en otras leyes".

CAPÍTULO 3

RELIGIÓN, ESTRATIFICACIÓN SOCIAL Y CONDICIONES SOCIOECONÓMICAS

Al trabajar en una zona urbana encontramos muchas diferencias con respecto a nuestras experiencias en áreas rurales estudiando a grupos campesinos e indígenas. En la ciudad el sujeto social es mucho más difícil de definir debido a la heterogeneidad de la ciudad, un elemento que han señalado varios autores (Redfield, 1960; Hannerz, 1986). Allí, en efecto, conviven personas de diversas clases sociales y patrones culturales distintos. ¿Cómo definir, entonces, al sujeto social en la ciudad ante esta situación?

Optamos desde un principio por estudiar la Delegación de Iztapalapa. Aun así, esta demarcación es tan extensa que difícilmente se pueden proponer conclusiones generales, como lo hace por ejemplo, Margarita Nolasco (1981), a partir de 300 encuestas, sin precisar exactamente dónde fueron aplicadas. Decidí tomar como el escenario para esta parte del estudio al centro de Iztapalapa y algunas áreas circunvecinas. Nos interesaba en particular el centro porque allí se efectúan un gran número de prácticas religiosas populares, tales como las mayordomías y la celebración de la Representación de la Pasión durante la Semana Santa. Mi interés original era entender el desempeño de diversos grupos religiosos no católicos en una zona urbana. Pero estudiarlos en un medio donde el catolicismo popular era muy fuerte, tenía un gran atractivo.

La Delegación de Iztapalapa no sólo incluye al pueblo de ese mismo nombre, sino también a Santa Cruz Meyehualco, que también fue un pueblo antes del proceso de urbanización. Asimismo, incluye a varias colonias populares de muy reciente creación ubicadas a lo largo de la carretera México-Puebla. Los datos censales que aquí se emplean, se basan en la población total de dicha demarcación, por lo cual no contamos con información específica sobre alguna colonia, pueblo o barrio en lo particular. ¿Cómo ubicar entonces a los grupos asentados allí?

Después de plantear este problema a varios colegas con experiencia de investigación en la zona urbana (Patricia Safa, Raúl Nieto, y Eduardo Nivón) recibí la sugerencia de buscar

información por medio de encuestas en las escuelas. Las instituciones escolares podían ser un buen medio para obtener una muestra representativa de los sectores sociales presentes, con las limitaciones que esto podría tener. Escogí trabajar con alumnos de sexto grado de primaria al cabo de tomar en cuenta dos factores: 1.- tenían la edad suficiente para entender las preguntas de una encuesta y contestarlas adecuadamente; y 2.- consideraba que era una población representativa de la población asentada cerca de las escuelas.

Estas dos posibilidades no se hubieran podido reunir entre estudiantes de secundaria o preparatoria, puesto que ya entre ellos se da una selección en favor de los sectores más favorecidos, es decir, aquellos que pueden enviar a sus hijos a los grados superiores de escolarización. En el sexto grado aún podemos captar a las clases más pobres, aun cuando es posible que algunas familias se vean obligadas a que sus hijos trabajen sin haber terminado la educación primaria, cuestión completamente factible durante periodos de crisis (Selby, et al, 1994). Esto, sin duda, es una de las limitaciones de nuestra encuesta escolar. Debido a que el permiso para realizar las encuestas se obtuvo de los directores de los planteles por vías informales, los nombres de las escuelas no se darán en el texto.

La encuesta fue originalmente un trabajo preliminar, ya que no tenía mucha experiencia en el diseño y aplicación de estos instrumentos de captación de información. Sin embargo, la información me permitió obtener información importante para el análisis. Posteriormente, la encuesta fue perfeccionada y aplicada en la ciudad norteña de Hermosillo, Sonora, para una tesis de licenciatura con buenos resultados (ver Llano, 1995).

Colonia La Purísima

La Purísima es una colonia popular donde se ubica la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Originalmente fue una extensa hacienda. Sus trabajadores apoyaron activamente al zapatismo, y las tierras fueron convertidas en propiedad ejidal, poco después del final de la Revolución. La zona ha sido urbanizada en los últimos treinta años y, por tanto, las construcciones son recientes. Hasta hace poco se padecían numerosos problemas relacionados con la falta de la regularización legal de la tenencia de la tierra. Eran muy pocos los dueños de predios que tenían en orden sus papeles. Durante la administración de Carlos Salinas de Gortari se efectuaron campañas intensas para concluir los trámites con la finalidad de que los propietarios obtuvieran los títulos de sus terrenos y casas. Si bien es muy probable que

esta medida fue llevada a cabo para obtener apoyo político, ayudó a una parte importante de la población

Las viviendas son generalmente de un solo piso y con paredes de adobe, normalmente pequeñas. Evidentemente, la autoconstrucción es frecuente, y suelen emplearse materiales precarios y baratos. El trazo es irregular y, en algunas partes, las condiciones de las calles son malas. En la colonia se encuentran numerosos lotes baldíos, que son utilizados para el deporte (fútbol) o donde todavía hace pocos años era común ver el pastoreo de chivos o borregos. Los lotes más extensos son ocupados ahora por las grandes bodegas que almacenan productos manufacturados.

Hay una escuela primaria de buen tamaño en la avenida La Purísima, que tiene a un costado instalaciones deportivas que son utilizadas por la población local. En seguida, hay un vivero pequeño. Las instalaciones de la Universidad, por su parte, no son usadas por los colonos con fines recreativos.

Existen varios comercios alrededor de la Universidad, pero atienden sobre todo a los estudiantes y profesores. Existen pequeñas tiendas en algunas casas, pero generalmente para ir de compras los habitantes se deben trasladar a la avenida Ermita-Iztapalapa o hasta el centro de Iztapalapa, empleando transporte público, que consiste en camiones y microbuses. Este servicio es casi inexistente por las noches. Se considera que la colonia es peligrosa durante estas horas.

Ubicar a las unidades domésticas de Iztapalapa según su clase o estrato social no es fácil. En cada grupo doméstico varios de los miembros trabajan. Varios salarios o entradas de dinero pueden lograr el mantenimiento de una familia mejor que un solo. Esta estrategia ha sido mencionada por varios autores (Lomnitz, 1980; Alonso, 1980; Kemper, 1976). Los trabajos que desempeñan los miembros de la unidad doméstica pueden ser completamente distintos, dependiendo de la relación entre el número de productores y consumidores, y el ciclo de la unidad doméstica. Además, no es necesario que todos los miembros trabajen en el mismo local o fuente de ingresos. La heterogeneidad de oficios y actividades económicas permite la sobrevivencia de la unidad familiar si un miembro pierde su trabajo o si el lugar donde labora es afectado, posibilidad cada vez más frecuente dada la crisis económica prolongada que sufre el país. (1) Veamos la composición de dos de nuestros casos de La Purísima:

No. 61. Unidad doméstica con diez personas, entre las cuales hay un dibujante, un policía preventivo, un carpintero, un empleado de oficinas, amas de casa y varios niños escolares

No. 33. Unidad doméstica con doce personas, hay un policía, un albañil, un zapatero, dos obreros industriales, amas de casas y escolares.

Es claro que se evita depender de un salario único y se busca la diversidad. ¿Cómo ubicar en esta situación a la unidad doméstica conforme los esquemas tradicionales de clasificación de clases sociales? En lugar de tratar a cada unidad como si fuera un solo caso individual, optamos por buscar un cuadro más amplio. Así que contamos vez que aparecía una ocupación en las encuestas. De esta manera, por ejemplo, en lugar de tener diez familias proletarias, tenemos a diez familias donde hay un obrero. Ubicados en un cuadro tenemos la cantidad de veces que una ocupación aparece en las encuestas:

Cuadro 1

Ocupación	No. de casos	% del total de los casos
Obreros	25	36.2
Peones	5	7.2
Empleados	21	30.4
Oficios o Servicios	11	15.9
Comerciantes	6	8.6
Profesionistas	1	2.7
Total	69	

La colonia La Purísima presenta características específicas por su estratificación social. El porcentaje de obreros es muy alto y constituye el sector mayoritario de la localidad. De las áreas encuestadas, La Purísima es la que alberga obreros y el mayor porcentaje de albañiles y peones. Entre estos dos sectores tenemos treinta casos de una muestra de 63. El sector de empleados es el segundo más grande, seguido por el de servicios, que no fue tan grande como habíamos esperado. Los comerciantes y el profesionista (un dentista) conformaban un estrato superior reducido.

Dentro de la encuesta incluimos un apartado sobre bienes (influidos por los trabajos de Lewis, 1986) en que preguntamos por radio, televisión, refrigerador, estufa. Sólo el coche era un bien que podía funcionar como elemento de diferenciación social, pero basarnos en el

automóvil como indicador económico privilegiado fue, sin duda, una afrenta a nuestra conciencia ecológica y aun peatonal.

A la pregunta de si la casa era rentada o si era propiedad de la familia, 27 niños contestaron que la casa era rentada, o sea el 39.1%. 37 niños contestaron que su familia era dueña de la casa, lo cual da un 53.6%. El restante 6% extra se debió a la suma de un niño que contestó positivamente ambas preguntas y aquellos que no contestaron. Como veremos más adelante, de las zonas encuestadas la colonia La Purísima posee el porcentaje más grande de arrendatarios, lo cual se debe a que tiene un mayor número de personas recientemente inmigradas y que además aún no cuentan con los recursos para comprar una vivienda.

Como un factor para evaluar la estratificación social decidimos tomar el número de cuartos por casa (esto incluye baño y cocina). La mayor parte de las casas son pequeñas, pese al tamaño de las familias.

Cuadro 2

Número de cuartos	uno a cinco	seis a diez	once a veinte	No contestaron
número de casos	45	18	3	3
% del total	65.3	26	4.3	4.3

Tres niños no contestaron esta pregunta. Es notable que haya tan pocos casos de más de diez cuartos, si consideramos que en las otras localidades este rubro aumentó en mayor proporción.

Además de los elementos ya señalados, decidimos preguntar sobre la presencia de animales de cría, ya que se ha discutido mucho si Iztapalapa es una zona urbana con un alto grado de "ruralización" (Nolasco, 1981). Hubo nueve familias con animales de crianza (borregos, cerdos, pollos, patos, etc.) o sea, un 14%. Un caso notable fue el de una familia de albañiles con sesenta aves de corral. Es evidente que ésta puede ser una estrategia económica de gran importancia para la supervivencia, en la cual intervienen mujeres y niños. Selby, et al (1994) ha señalado cómo los animales de cría pueden funcionar como una forma de ahorro que permite disponer de recursos monetarios cuando son vendidos, o bien, aprovecharlos en la alimentación. Esta estrategia se instrumenta no sólo en comunidades indígenas campesinas (Sandstrom, 1991; Garma, 1987) sino también algunas colonias populares urbanas, como encontró Selby et, al. (1994) en Oaxaca y nosotros en Iztapalapa.

Como hemos anotado las familias de la colonia La Purísima son grandes:

Cuadro 3

No. de personas por unidad	1-5	6 - 10	11- 20	No contestó
No. de casos	8	44	13	4.0
Porcentaje del total	11.5	63.7	18.8	5.7

Muchos autores han señalado la importancia de la unidad familiar para la sobrevivencia de las clases urbanas populares. En este sentido, es importante no dejar de lado el parentesco, uno de los campos clásicos de la antropología. Algunas aplicaciones de esta temática al estudio de lo urbano han sido elaboradas por Lomnitz (1980), Nolasco (1981) y Kemper (1976), cuyos aportes hemos tomado en cuenta. Hicimos una tipología de unidades domésticas urbanas de la siguiente manera: familia nuclear (padre, madre e hijos) familia extensa (nuclear más otras generaciones), nuclear incompleta (un progenitor, casi siempre la madre e hijos) y extensa incompleta (varias generaciones, con ausencia de un progenitor, usualmente el padre, y la madre que viven con los abuelos de los niños).

Es evidente el papel destacado que desempeñan las mujeres, sobre todo en los dos últimos tipos considerados. Ya otros autores han mostrado cómo la mujer puede ser el elemento más indispensable en la sobrevivencia de familias en los medios sociales populares (Kemper, 1976; Peña, 1992; Estrada, 1995). Es conveniente recordar que en los sectores populares, las amas de casa, en realidad, desempeñan diversas actividades económicas para aportar dinero a su casa, tales como lavar ropa ajena o cuidar bebés "encargados", etc. A pesar de esto, muchos niños no consideraban que la labor de "ama de casa " fuera un trabajo, por lo cual tampoco lo señalaban como fuente de ingreso en las encuestas recogidas.

Cuadro 4

Tipo de familia	No. de casos	Porcentaje del total
Familia nuclear	35	50.7
Extensa con padres	17	24.6
Nuclear incompleta	6	8.6
Extensa incompleta	7	10.1
No contestaron	4	5.7

Como se puede apreciar, predominan claramente las familias nucleares y seguidas por las extensas. Los dos tipos de unidad doméstica incompleta conjuntamente arrojan un porcentaje de 18.7%

La Delegación de Iztapalapa recibe una gran cantidad de inmigrantes, como ya hemos señalado. En la muestra, 25 de las unidades domésticas eran inmigrantes, lo cual da 36.2%. Este porcentaje es muy elevado, lo cual hace suponer que muchos inmigrantes llegan a asentamientos populares como la colonia La Purísima. Estos provienen los estados de Veracruz, Puebla, México, Michoacán, Guanajuato, Hidalgo, Oaxaca, Morelos, Zacatecas, Guerrero y Chiapas.

Los no-católicos en la colonia "La Purísima"

Seis niños no informaron sobre su religión. En la encuesta aparecieron nueve unidades no-católicas, o sea el 13% del total, contra 54 católicos (el 78.2%). Este dato cuantitativo fue mucho más alto de lo que esperábamos, ya que según el censo oficial (INEGI, 1990) el porcentaje de no-católicos en la Delegación de Iztapalapa fue de 3.80%. Cabe señalar que éste es el porcentaje más alto de no-católicos de todo el Distrito Federal y que Iztapalapa sumó en 1990 el mayor número de personas que declararon pertenecer a una religión protestante. Cuatro de los no-católicos se identificaban como evangélicos, cinco se identificaban como Testigos de Jehová. Este sector presentó características muy específicas que veremos a continuación.

Una de las preguntas que formulamos fue si el niño conocía a parientes que practicaban religiones diferentes a la suya. Obtuvimos trece respuestas positivas, lo cual arroja un total de 18.8% que, como se puede constatar, es un porcentaje más alto aun que el de los no-católicos. Varias familias tenían personas con afiliaciones religiosas distintas. Así, en un mismo hogar coexistían dos religiones. Se daban casos como aquél donde madre e hija eran testigos de Jehová y el padre era católico. En otros casos, había parientes fuera de la unidad que eran conversos de otras religiones. Los hogares con divisiones religiosas aparecían tanto entre católicos como entre no-católicos. Cuatro de los nueve hogares no-católicos tenían estas características, es decir, el 44%.

Las unidades domésticas de no-católicos eran nucleares (seis casos) o extensas (tres casos). No se dieron casos de familias incompletas, y estos grupos, en efecto, mostraban una fuerte cohesión, pese al hecho de que había familias divididas por sus creencias. Este hecho también nos sorprendió, ya que generalmente se cree que la heterogeneidad religiosa incrementa la desintegración familiar. Las familias eran numerosas, pues no hubo ningún caso con menos de cinco miembros. Se dieron seis familias integradas por entre seis y diez

miembros, y tres casos con más de diez personas. Cuatro de los casos eran inmigrantes, o sea el 44.4 %, lo cual es ligeramente superior al porcentaje de la población total. Ninguna familia de no-católicos tenía animales de crianza.

En cuanto a ocupaciones permanece la diversidad, pero con diferencias entre evangélicos y Testigos de Jehová. Los extremos aparecían entre estos últimos, donde se encontraba el único profesionista de la muestra en la colonia: el dentista. Tres de las cinco hogares, sin embargo, tenían obreros y uno también tenía peones. Los evangélicos, por otra parte, eran comerciantes y empleados, con sólo un hogar obrero entre los cuatro. Es probable que los protestantes están más orientados a la movilidad social y los estratos medios y altos, que los testigos de Jehová, por lo menos en esta localidad,

Por la avenida La Purísima existen varios establecimientos religiosos. Hay una pequeña capilla católica, sede de una comunidad de base atendida por dos sacerdotes y varios seminaristas. Hay también un templo espiritualista, un salón del reino de los testigos de Jehová, y un templo pentecostal de la Iglesia Apostólica en Cristo Jesús. Todas estas asociaciones afirman que su membresía ha crecido desde su fundación. Y todo se encuentra en una sola calle (donde también se ubica la Universidad). Una vez más se nota que los centros religiosos tienden a agruparse en espacios vecinos. (1)

La Unidad Vicente Guerrero

Esta unidad habitacional se ubica entre la colonia Progresista y el pueblo de Santa Cruz Meyehualco. Es de muy reciente construcción ya que data del sexenio de Luis Echeverría Álvarez, quien la inauguró en 1972 con la presencia del mandatario chileno Salvador Allende. Eran terrenos ejidales, pero fueron regularizados legalmente como propiedad privada. Las casas fueron entregadas a miembros de la antigua Casa del Obrero Mundial, y fueron los líderes de la Confederación de Trabajadores de México, quienes organizaron el reparto de las viviendas. Por ello, en la unidad viven obreros, o sus descendientes, por lo menos en teoría. En realidad, parece que la mayor parte de las viviendas fueron entregadas a empleados federales y del Departamento del Distrito Federal.

Las viviendas son casi todas de un solo piso, con pequeños jardines. El trazo es reciente, más no cuadrangular. Existen ocho manzanas subdivididas en manzanas más pequeñas. Poseen áreas verdes reducidas, donde se han instalado juegos infantiles. El estado de las calles es bueno

Existen varias escuelas primarias y una escuela secundaria. Datan todas de 1972. Una de ellas cuenta incluso con un pequeño mural de Siquieros. Atienden básicamente a la población local. Existen por añadidura, centros de atención médica de varias dependencias federales con una amplia gama de servicios para la salud.

Hay una iglesia católica que atiende a toda la Unidad. Se encuentra frente a un gran lote baldío en medio de las manzanas. Es un edificio grande y nuevo, asiento de un grupo activo de la Renovación Carismática, entre otras organizaciones de culto que son atendidas por un sacerdote residente. Si se cruza el lote, directamente enfrente se encuentra un templo de las Asambleas de Dios, desafiando a los católicos en sus propias narices. Esta agrupación pentecostal comenzó como una simple carpa, mas ahora posee un edificio grande, amplio, aunque austero. Contiene más de cincuenta bancas largas para sus creyentes, y la población que atiende es grande (500 asistentes, en ocasiones). Al otro extremo del lote se encuentra un modesto pero bien cuidado templo bautista, y un pequeño salón "cristiano" que podría ser adventista o de aún otra denominación. El gran lote vacío podría haber sido destinado originalmente a una plaza o algo semejante. La concentración de los distintos grupos religiosos, unos frente a otros, no deja de ser interesante.

La Unidad Vicente Guerrero es atendida básicamente por microbuses y por camiones urbanos. En la noche el transporte es escaso y muchas personas prefieren no salir, ya que en la zona proliferan bandas juveniles consideradas violentas. Los protestantes incluso fueron en algunas ocasiones al salir de sus templos en las tardes. Se han instrumentado programas de seguridad pública, con resultados desiguales.

No hay una zona comercial propiamente dicha, sino únicamente pequeños comercios en algunas casas, o frente a las escuelas. Se viaja con frecuencia al centro de Iztapalapa para hacer las compras necesarias.

Dentro de la Unidad encontramos unidades domésticas con varias ocupaciones para obtener ingresos, pero también existen varias que cuentan con una sola fuente de ingreso. Un caso frecuente es el de padre e hijos que tienen o atienden a un taller o comercio. El cuadro siguiente muestra el número de veces que aparecía una ocupación en la muestra recogida en la Unidad.

Cuadro 5

Ocupación	No. de casos	% del total de los casos
Obreros	11	22
Peones	1	2
Servicios	10	20

Empleados	19	38
Comerciantes	7	14
Profesionistas	2	4
Total	50	

Nótese la reducción de los sectores inferiores, obreros y peones, comparado con la muestra de la colonia popular. Trabajadores de servicios y comerciantes dan cuenta de un claro incremento. También hay muchos empleados, debido a que, como se dijo, muchos edificios y casas habitación se entregaron a trabajadores federales y del Departamento del Distrito Federal

El nivel socioeconómico de la Unidad es ligeramente superior al de la colonia La Purisima. En la Unidad Vicente Guerrero, creemos que se puede hablar de una clase media baja como el sector social predominante. El sector de los comerciantes en la Unidad fue el más alto de las tres áreas que fueron estudiadas.

Sólo cinco familias de la muestra pagan renta, o sea el 10%. Las otras 45 familias (el 90%) son dueñas de sus viviendas. Este resultado se podría esperar, ya que las casas de la Unidad fueron entregadas a sus nuevos ocupantes con su tenencia ya regularizada después de la inauguración oficial. Ser los dueños definitivos de su vivienda puede ser un factor importante para el sostenimiento de muchas familias, al evitar que tengan que pagar rentas o intereses costosos, lo que les da una posición social más ventajosa. Cuatro niños, empero, no contestaron este rubro.

En cuanto al número de cuartos, no hubo casos de viviendas con más de diez cuartos. Recuérdese que las casas fueron construidas por una compañía constructora que siguió un plano general para todo el conjunto habitacional. En todo caso, se les han agregado algunos cuartos más. La mayor parte de las casas tienen sólo cinco o cuatro cuartos, incluyendo baño y cocina.

Cuadro 6

No. de Cuartos	1 - 5	6 - 10
No. de Casos	35	15
Porcentaje del total	70	30

Como en la colonia La Purisima, las familias suelen ser grandes. Es interesante que la proporción de personas por vivienda no es muy diferente de las cifras registradas para el

asentamiento popular. En ambos lugares, La Purísima y la Unidad Vicente Guerrero, la mayor parte de las familias tienen entre seis y diez personas.

Cuadro 7

No. de Personas por unidad	1 - 5	6 - 10	11 - 20
No. de casos	8	31	10
Porcentaje del total	16	62	20

En cuanto a la composición y tipo de familias en la Unidad Vicente Guerrero, la familia extensa es la predominante, llegando a conformar casi la mitad de la muestra. Es común tener a uno o varios parientes en casa. Esto se facilita debido a que las casas son propias, y los dueños son libres de meter cuantas personas deseen, hecho que suele ser aprovechado por algún miembro de la parentela con necesidad. Este hecho era ignorado por los constructores quienes pensaban que las viviendas iban ser habitadas sólo por familias nucleares. En otras unidades habitacionales populares de la ciudad de México sucede algo semejante (Estrada, 1995). En la colonia La Purísima, en cambio, la familia nuclear fue la predominante, pues conformó poco más de la mitad de la muestra. Las familias incompletas son la minoría en ambos lugares, aunque con un porcentaje ligeramente mayor en la Unidad, donde forman casi la quinta parte de los casos. El hecho de que el número de personas por vivienda sea semejante en ambos lugares, significa que las familias nucleares son más grandes en la colonia popular. Regresando a la Unidad Vicente Guerrero los datos son los siguientes:

Cuadro 8

Tipo de Familia	No. de casos	Porcentaje del total
Familia nuclear	14	28
Familia extensa	23	46
Familia nuclear incompleta	4	8
Familia extensa incompleta	6	12
No contestó	3	6

Del total, 16 de las familias eran de inmigrantes. El porcentaje arroja 32% del total, prácticamente igual al de La Purísima. Es muy alto si consideramos que la mayoría de las familias ya trabajaban en el D.F. en 1972. Los migrantes provienen de los estados de México, Guanajuato, Hidalgo, Veracruz, Guerrero y Oaxaca.

Solo cinco familias tenían animales de crianza, o sea el 10%. Tres eran católicas, una evangélica, y otra de Testigos de Jehová. De las colonias analizadas, ésta fue la localidad con

menos animales de crianza. Una explicación podría ser que muchos habitantes ya venían de zonas muy urbanizadas, que no tenían la necesidad ni el hábito de criar animales. Además, los edificios y casas habitacionales de la Unidad no tienen los espacios abiertos grandes necesarios para mantener este tipo de seres vivos con éxito o provecho. Las casas no tienen huertas, patios amplios o lotes vacíos al lado, como si sucede en otras partes de Iztapalapa. Sólo las azoteas podrían ser usadas para este propósito.

Los no-católicos en la Unidad Vicente Guerrero

De los 50 casos, 7 eran no-católicos. Esto arroja un porcentaje de 14.07%, el más alto de las tres localidades estudiadas y muy por encima del promedio censal de 1990 para la Delegación (recuérdese que es de 3.80%). Cuatro eran protestantes evangélicos y los tres restantes eran testigos de Jehová. Había 14 familias con parientes de otras religiones. El porcentaje es de 28%. Una vez más vemos que hay una mayor cantidad de familias divididas por religión que de familias de no-católicos. 4 de las 7 familias no-católicas tenían familias divididas, esto es el 57%. El porcentaje de inmigrantes es ligeramente superior en este sector: 3 de las 7 unidades familiares eran inmigrantes, o sea el 43%.

En cuanto a tipo de familia, no hay diferencias fuertes entre católicos y no-católicos. En ambos predomina la familia extensa, seguida por la de tipo nuclear. Hubo un caso curioso de familia nuclear incompleta, donde varios hermanos vivían sin sus padres.

Cuadro 9

Familia nuclear	2 casos	28.5%
Familia extensa	3 casos	42.8%
Familia nuclear incompleta	1 caso	14.2%
Familia extensa incompleta	1 caso	14.2%

Todas las familias eran grandes, dos de ellas de más de diez personas. Las restantes cinco unidades tenían entre seis y diez miembros. Tres familias eran de inmigrantes, o sea el 42%, un porcentaje ligeramente superior al de la población total. Una familia protestante y otra de Testigos de Jehová tenían animales de crianza, lo que muestra que a diferencia de la colonia La Purísima, algunos de los "creyentes" no tienen prejuicios y creencias sobre los animales de granja. Sin embargo, son una pequeña minoría entre los no-católicos, y no deja de ser curioso que éstos habiten precisamente en la unidad habitacional.

Habia una vez más una diversidad de empleos. En el caso de los hermanos que vivían sin sus padres, todos estudiaban y nadie trabajaba. Hubo dos hogares con comerciantes: uno era protestante y el otro de Testigos de Jehová. Hubo dos hogares obreros entre los no-católicos: uno protestante, el otro de Testigos de Jehová. En algunas familias había personas con varios oficios, como sucedió en una familia de testigos de Jehová, donde el padre y sus hijos eran empleados de una oficina y los primos que vivían en la misma casa, eran obreros.

Pueblo de Iztapalapa

El pueblo está integrado por ocho barrios: San Lucas, San Pedro, San Pablo, Santa Bárbara, la Asunción, San José, San Miguel y San Ignacio.

Existen dos templos católicos de cierta antigüedad y magnificencia. Uno es el Santuario de la Cueva, donde se encuentra una imagen muy venerada y considerada como milagrosa: el Señor de la Cueva. Según la tradición popular, su presencia en Iztapalapa data del siglo XVI. El templo es la sede del obispado de la diócesis local. La otra iglesia importante es la de San Lucas, ubicado junto a la plaza principal, atendida por un párroco. Data también del siglo XVI. Además, cada barrio posee una capilla, pero estas varían desde construcciones sólidas como las de Santa Bárbara y San Pablo, hasta las prácticamente son casas acondicionadas, como las de San Miguel y San Ignacio. Las capillas no tienen un sacerdote residente, sino que dependen del obispado y del párroco. En los barrios del centro nos dijeron que había templos protestantes, pero sólo vimos uno y estaba cerrado. Otro informante del centro dijo que tenía parientes protestantes, pero que iban a templos ubicados fuera del pueblo.

Existen varias escuelas de buen tamaño, además de las numerosas primarias y secundarias, y una preparatoria que, durante mucho tiempo, fue la única de la Delegación. Los edificios no parecen estar en malas condiciones, ya que la mayor parte son de construcción reciente.

En general, los edificios del pueblo de Iztapalapa son muy variados. En los barrios alrededor del centro se encuentran edificaciones muy antiguas y posiblemente algunas datan del periodo colonial. Todas se encuentran ocupadas y son utilizadas como habitaciones y comercios. Existen numerosas vecindades en edificios grandes y en calles cerradas. El trazado de las calles es cuadrangular. El centro cuenta con un jardín central. Lejos del jardín, el estilo de

las construcciones varía, encontrándose un mayor número de casas pequeñas y más recientes, y algunas son resultado de la autoconstrucción. En los barrios más alejados, como San Miguel y San Ignacio, la construcción es ya semejante a la que existe en las colonias y el trazado es muy irregular. En ciertos barrios ya se encuentran viviendas de interés popular, en edificios de varios pisos que contrastan con las casas de una sola planta a su alrededor. La población que vive en ellas es de nueva incorporación, y en ocasiones tienen dificultades con los moradores más antiguos, cuyas familias han vivido en el pueblo por varias generaciones.

El Jardín Cuitláhuac es muy frecuentado por la población local, tanto como punto de reunión, como de recreo. Sin embargo, está descuidado. En lugar de ardillas, pululan ratas. Alrededor del centro, hay numerosos comercios y tiendas. Además, existe un mercado amplio de reciente construcción. Los fines de semana las calles alrededor del jardín se llenan de comercios ambulantes, dándole a la plaza un aspecto semejante al de cualquier pueblo de provincia.

El centro está bien comunicado en cuanto a transporte, por los camiones públicos, microbuses y taxis que llevan a sus usuarios a otros puntos de la ciudad. Como hemos constatado, es posible encontrar transporte inclusive en las altas horas de la noche. Las oficinas de la Delegación están a un lado del jardín. Sus edificios han sido remodelados, aunque algunas de las instalaciones aun están en malas condiciones. En comparación con otras sedes de delegaciones en el D.F. (como la Benito Juárez, Tlalpan, Venustiano Carranza), la de Iztapalapa parece contar con menos recursos para su mantenimiento.

Esta encuesta fue levantada en una escuela del barrio de San Miguel. Es uno de los barrios más retirados del jardín del centro y de la parroquia. Está a un lado de la colonia La Purísima, pero su composición social es radicalmente distinta. Vale la pena anotar que los niños que viven aquí anotaban casi siempre bajo el encabezado de domicilio, San Miguel, Iztapalapa, mostrando así un fuerte sentimiento de identidad local. En la muestra de 61 casos, 20 fueron migrantes, lo cual da 32% del total. Este es el porcentaje más bajo de todas las áreas estudiadas. Las personas que han nacido en el pueblo de Iztapalapa (los ocho barrios) aún se refieren a sí mismos como "nativos" en oposición a los fuereños. Se debe señalar que el barrio de San Miguel, al estar en los límites del "pueblo", fue de los últimos barrios en ser urbanizados. Consideramos que es posible que en los barrios que están más cerca de la parroquia el número de migrantes sea más bajo aún. Las familias de migrantes provienen de los estados de Veracruz, Puebla, México, Guanajuato y Michoacán.

Cuadro 10

Ocupación	No. de casos	% del total de los casos
Obreros	16	22.5
Peones	2	2.8
Empleados	22	30.9
Servicios	19	26.7
Comerciantes	5	7
Profesionistas	7	9.8
Total	71	

Los sectores de obreros y peones son más reducidos que en la vecina colonia La Purísima, asemejándose más a los de la Unidad Vicente Guerrero. El sector de servicios fue el más alto de las tres zonas, si bien vimos un número grande de empleados. Lo verdaderamente sorprendente para nosotros fue la cantidad de profesionistas, que incluían a contadores, ingenieros, un doctor y un músico de la filarmónica de la ciudad de México. El centro de Iztapalapa posee algunas áreas donde residen estas familias. Creemos que el arraigo a la localidad es un factor para que estas personas prefieran permanecer en el "pueblo" natal. Cinco de los profesionistas nacieron en el D.F. Entre ellos, la encuestada no conocía su lugar de nacimiento y el músico nació en Aguascalientes.

Sólo diez familias pagan renta, o sea el 14%. Cuarenta y nueve familias eran dueñas, lo que da el 70.3%. Varios niños no contestaron a la pregunta. Estas cifras de porcentajes de nuevo se asemejan mucho más a la Unidad Vicente Guerrero, que a la vecina colonia La Purísima. Muchos de los "nativos", sin duda, heredaron sus casas, de allí que el sector de dueños de vivienda sean tantos en esta área. En cuanto a las habitaciones advertimos un aumento considerable de viviendas de más de diez cuartos:

Cuadro 11

No. de cuartos	1 - 5	6 - 10	11 - 20	No contestó
No. de casos	30	23	10	7
Porcentaje	42.2	32.3	14	9.8

En el barrio muchas familias agregan cuartos a sus viviendas, hasta levantar casas amplias con espacio para muchos habitantes. La autoconstrucción es frecuente en el área. Sólo

una de las casas con más de diez cuartos era rentada, lo cual muestra que es un factor que incide

Para nuestra sorpresa, el porcentaje de familias con animales de cría aumentó mucho en el barrio. Sumaron 15 casos, un porcentaje de 21.1%, lo que representa prácticamente la cuarta parte. Esto fue con mucho la cifra más alta de las tres zonas en este rubro. No cabe duda a que los habitantes del "pueblo" les gustan los animales, pero además es claro que la crianza sigue siendo una estrategia viable, que se practica donde el espacio lo permite. También esta muy claro que en los barrios existe una tradición fuerte de criar animales. Los poseían tanto obreros, empleados, como quienes laboran en el sector de servicios.

El número de personas por casa muestra el porcentaje más alto de familias pequeñas de las tres áreas. Simplemente no sabemos a que estp se debe. Muestra que no hay una correlación directa entre el número de personas por familia y el tamaño de las casas, por lo menos no en Iztapalapa.

Cuadro 12

No. de personas por unidad	1 -5	6 - 10	11 - 20	No contestó
No. de casos	19	37	13	2
Porcentaje del total	26.7	52	18.3	3

La familia nuclear es la más frecuente, como en la colonia La Purísima, y a diferencia de la Unidad Vicente Guerrero donde la familia extensa predomina sobre las demas. Es interesante que de las tres áreas es la que obtuvo el mayor número de casos de familias incompletas. El porcentaje total de las dos formas de familias incompletas en conjunto es de 21.5%, o sea casi la cuarta parte de la muestra. Esto denota que es allá donde habría más unidades domésticas de tipo matrifocal.

Cuadro 13

Tipo de familia	No. de casos	Porcentaje del total
Familia nuclear	34	49.2
Familia extensa	14	19.7
Nuclear incompleta	7	9.8
Extensa incompleta	10	14
No contestó	6	8

Aquí recibimos otra sorpresa, aunque ésta era más predecible. En la muestra de 61 casos sólo hubo tres no-católicos. Esto da un 4.9%. Una de las familias era protestante, otra de Testigos de Jehová y además del único ateo abierto que se encontró en las tres áreas. Si descontamos al ateo, las otras dos familias nos arrojan un porcentaje de 3.27%. Este es el único porcentaje de las tres localidades cercano a la cifra oficial para creyentes protestantes que tiene la Delegación Iztapalapa (3.80%). Esto levanta la sospecha, que fuera del centro o "pueblo", los protestantes no fueron debidamente registrados por el censo de 1990.

¿Cómo explicar el descenso tan drástico de los no-católicos en la zona? Iztapalapa es el asiento de prácticas religiosas de cientos de años de tradición. En el "pueblo" cada barrio celebra sus fiestas patronales y participa en la gigantesca celebración de la Semana Santa. Se efectúan constantes actividades relacionadas con el catolicismo popular tradicional, como son las peregrinaciones y las fiestas. El ethos cultural o habitus (como lo diría Bourdieu) del centro es netamente católico y, sin duda, opera contra la conversión a otros credos. El ateo solitario se mantiene sólo en oposición a todo lo que lo rodea, y no es casual que esté aquí.

Como en los otros casos, había un mayor porcentaje de familias con parientes de otras religiones. Estos fueron veinte unidades, o sea el 32.7%. Nótese que, sin embargo, el número de familias con divisiones de religiones es muy superior a la de los no-católicos en el área, una diferencia mucho mayor que en las otras dos zonas. Hay dos explicaciones que pueden ser complementarias. Hay miembros de familias "nativas" o locales que se convierten y prefieren vivir a otros lugares fuera del "pueblo" para evitar el enfrentamiento constante con las tradiciones católicas que allí predominan y transcurren prácticamente todo el año. Por otra parte, algunas de estas familias divididas son migrantes con parientes de otras religiones en otras áreas. Siete de las familias con parientes de otras religiones eran migrantes, o sea la tercera parte. Todas las familias no-católicas de la muestra tenían parientes de otras religiones.

La familia protestante era de tipo nuclear, y sólo trabajaba el padre, gerente de una tienda. La familia de los Testigos de Jehová era de tipo extenso incompleta, con la ausencia del padre, y se dedicaba al comercio. Nuestro ateo solitario era un serigrafista con familia nuclear. Ninguna de estas familias tenían animales domésticos. Todos eran dueños de sus casas. Los evangelistas y Testigos de Jehová eran migrantes.

Observaciones finales

La cantidad de no-católicos en la colonia La Purísima y la Unidad Vicente Guerrero fueron muy altas, respectivamente 14% y 17%. Como se ha visto, existe una correlación fuerte entre migración y la conversión a otras religiones. Sin embargo, este factor no puede ser utilizado como una explicación única o total, ya que no todos los migrantes son protestantes o no - católicos. En las dos áreas mencionadas arriba, un poco más del 40% de los no - católicos eran migrantes y en el centro eran emigrados. De un total de 18 unidades domésticas con miembros no-católicos de las tres localidades, nueve, la mitad eran de migrantes.

Veamos el lugar de origen de las nueve familias de migrantes. Sólo una familia protestante venía del estado con el mayor número y porcentaje de protestantes en el país, Chiapas. En cambio, un mayor número de creyentes no-católicos procedía de estados con porcentajes muy bajos de población protestante, ubicados en el Bajío y el occidente del país. Tres familias venían del estado de Guanajuato (el más católico según el censo de 1990) y dos de Michoacán. Las otras familias venían de Puebla, Hidalgo y del Estado de México, ninguno de los cuales tienen porcentajes muy fuertes de no-católicos. Estos hechos constituyen un indicio de que las conversiones tienden a ser más frecuentes en la metrópoli que en el lugar de origen. (2)

Como he mencionado, con frecuencia se señala la conversión a nuevas religiones como un factor de desintegración familiar. En estos casos, muchas familias con divisiones religiosas, sin embargo, permanecen unidas. Esto contrasta con las áreas rurales, donde las conversiones abarcan familias enteras. Generalmente, el jefe de familia es el primero en convertirse y todos los demás miembros siguen su ejemplo o lo acatan (ver Garma, 1987, otro ejemplo aparece en *Pedro Martínez*, el libro de Oscar Lewis, 1983). En la zona urbana, es posible que sólo una parte de la familia se convierte y la otra parte no lo haga. A veces, los hijos se convierten, mientras que los padres no, o las mujeres lo hacen y los hombres no. Al interior de la familia se forman pequeños grupos que se organizan tomando en cuenta las diferencias de generación y de sexo. La heterogeneidad de los roles sociales en las sociedades urbanas permite la expresión de diferentes valores culturales en una misma unidad familiar, lo cual favorece la existencia del pluralismo religioso a su interior.

En el caso de la colonia popular, las familias no-católicas muestran mayor cohesión que la población general, al no presentar casos de familias incompletas. Si bien estas aparecen en otras zonas, su número no es excesivo (tres casos en total). La zona con menos protestantes y no-católicos, la del centro o "pueblo" de Iztapalapa, fue la que mayor número

de familias incompletas tuvo. Por ende, no hay pruebas de que la conversión o movilidad a nuevas religiones lleva en sí a la desintegración familiar. A pesar de que hay agrupaciones como los testigos de Jehová que recomiendan a sus miembros que reorienten sus relaciones personales para ligarse con otros adeptos al mismo credo. La ruptura de la unidad familiar, sin embargo, sería una acción demasiado radical que acarrearía un costo demasiado elevado, no sólo en términos emocionales, sino también por el apoyo mutuo y recursos económicos que conlleva la unión de sus miembros. Una negociación al interior de la familia, puede llevar a la coexistencia, previas concesiones de parte de algunos miembros, como veremos cuando tratemos el problema de los matrimonios "mixtos" en el capítulo sobre las mujeres pentecostales.

Hay investigadores que consideran que las religiones protestantes fortalecen el papel de las mujeres al interior de la unidad doméstica, promoviendo una mayor estabilidad en la familia y el hogar (Burdick, 1990; Brusco, 1995; Fortuny, 1989). Argumentan que los hombres reorientan sus actividades, otorgando mayores recursos al sostenimiento de su familia, en lugar de gastarlos en fiestas y borracheras. El abuso marital es criticado severamente por los dirigentes evangélicos. El papel de la mujer es aún el de un apoyo a su esposo, lo cual no implica una igualdad de roles. Sin embargo, para muchas mujeres es suficiente tener el respeto del marido y su cooperación para sostener la unidad doméstica, según los autores ya señalados. Desde esta perspectiva, la disminución de casos de familias incompletas entre los no-católicos de nuestra muestra tiene un significado adicional.

Como se ha señalado, las familias incompletas suelen tener una orientación matrifocal, por lo cual el papel de la mujer se extiende también al del sostenimiento económico como jefe de familia (Peña, 1992; Kemper, 1976; Selby, et al 1994). Esta situación significa una carga pesada para las mujeres que deben desempeñar este rol, además de ser madres sin un cónyuge que las apoye. En los casos de los protestantes, hubo un sólo caso de una familia incompleta, la de los hermanos que vivían juntos sin sus padres, lo cual difícilmente puede ser considerado como una unidad matrifocal. En cuanto a los Testigos de Jehová, hubo dos casos de familias incompletas, sin el padre. Es posible ver en la disminución de unidades matrifocales, una reorientación del papel de los cónyuges en los grupos protestantes que favorece la unidad familiar, pero consideramos que es necesaria cierta cautela antes de generalizar esta situación a todas las asociaciones no-católicas. Volveremos a tratar este punto en un capítulo posterior sobre las mujeres en las minorías religiosas.

Es interesante notar que, en general, la práctica y crianza de animales domésticos disminuyó entre los no-católicos. La aceptación de la cría de estos seres vivos como una estrategia económica no es tan buscada como en la población en general. Se podría especular si esto implica un menor grado de "ruralización", pero creemos que más bien significa una reorientación de valores del "habitus" de cómo se debe ganar la vida en la ciudad. La crianza de animales funciona como una forma eficaz y práctica de ahorro. Para los protestantes, el ahorro posee otra serie de significados y prácticas, como bien lo entendió Max Weber.

No tener animales domésticos muestra que este sector tiene otras ideas de cómo se deben utilizar los recursos económicos disponibles. Carecer de animales domésticos en espacios reducidos también se relaciona con una conceptualización de la limpieza y el orden. Estas concepciones no son ajenas a las ideas de lo sagrado (Douglas, 1973) y son tomadas en cuenta por los miembros de las instituciones religiosas para diferenciarse de los demás (Módena, 1990). Los miembros de un grupo religioso pueden tratar de ser mucho más limpios y ordenados en su vida ordinaria para mostrar sus diferencias (y una supuesta superioridad) ante los demás.

Tuvimos la suerte de obtener en la muestra el mismo número de protestantes evangélicos que de Testigos de Jehová. Generalmente, este grupo es sumamente difícil de estudiar y presenta resistencias al investigador. Una de las razones por la que aparecieron una buena cantidad de casos fue que tanto la escuela de La Purísima como la de la Unidad Vicente Guerrero están ubicadas a corta distancia de los salones donde se reúnen los miembros de esta asociación religiosa. Sin embargo, el que ellos sean tan numerosos en estas zonas es un indicador de que este grupo religioso particular (Testigos de Jehová) orienta una buena parte de su proselitismo hacia zonas urbanas de sectores sociales bajos. Es probable que su éxito sea incluso más importante en estas áreas que en zonas campesinas o indígenas donde el pentecostalismo puede adaptarse con mayor facilidad (Garma, 1992).

En cuanto a los sectores sociales, vimos a miembros de todas las clases en los grupos de las religiones minoritarias, aunque predominian los sectores medios, esto es de empleados, servicios y comerciantes, particularmente entre los evangélicos protestantes. Los no-católicos presentan diferencias a este respecto, una vez más, entre los Testigos de Jehová y los protestantes. Los últimos presentaban mayor número de unidades obreras que los protestantes (el doble) y el único caso de una familia no-católica del sector informal. Consideramos que esto implica que la orientación de los Testigos de Jehová hacia un milenarismo apocalíptico

presenta mayores posibilidades de difundirse entre los estratos más bajos, mientras que el mayor énfasis respecto a la ética del trabajo que presentan los protestantes es más atractiva a los sectores medios. Así pues, en la colonia popular los protestantes destacan más entre la población general por su mayor presencia en estos estratos medios, mientras que los Testigos de Jehová muestran allí la inclusión de los estratos inferiores entre sus miembros. (3)

Discutiremos, por último, la disminución en el porcentaje de no-católicos en el centro. En este lugar, la correlación entre migración y conversión a nuevas religiones es superior que en otras zonas, ya que una de las características más sobresalientes del "nativo" es ser católico y participar en las festividades. Esto es parte de su identidad local. Los valores transmitidos por la religión popular aparecen como elementos determinados que inhiben la conversión a otras religiones. Los miembros de grupos no-católicos prefieren vivir en otras zonas, donde su vida cotidiana presenta menos conflictos con la cultura local. La religiosidad popular de los "nativos" del centro no puede evitar que alguno u otro se convierta. De allí que las familias divididas por la religión también aparecen, pero puede ser muy difícil que los no-católicos permanezcan en el centro.

Es común que las minorías religiosas lleven a cabo un movimiento espacial de separación física, creando sus propias colonias o barrios. En algunos casos, la segregación por creencias es impuesta por algunas de las partes en contienda, como sucede en las expulsiones de protestantes indígenas en Chiapas (Robledo, 1997). En otros casos, la comunidad religiosa decide formar su propio lugar de residencia, permitiendo la residencia solamente a aquellos que comparten el mismo credo. Es el caso de la colonia "La Hermosa Provincia" de la Iglesia de la Luz del Mundo en Guadalajara (De la Torre, 1995; Fortuny, 1994). El caso de las disidencias religiosas de Iztapalapa se encuentra entre estos dos tipos. La salida generalmente es voluntaria, aunque la influencia de las tradiciones religiosas de la mayoría favorece que los no-católicos se marchen. Sin embargo, no forman colonias propias, sino que se integran a las localidades donde pueden sobrevivir en condiciones más favorables.

La religiosidad popular demuestra así su eficacia contra el desarrollo de estos grupos, posiblemente mayor que la fuerza de las comunidades de base y agrupaciones carismáticas también en la zona. Esto se debe a que la religión popular está muy ligada a un espacio social específico que conforma su escenario: el "pueblo" de Iztapalapa. Sus prácticas (fiestas y peregrinaciones) se desarrollan allí y son mantenidas por los "nativos", quienes restringen el acceso de los migrantes a posiciones en las mayordomías y sistemas de cargos (Garma, 1994).

El católico oriundo del centro de Iztapalapa tiene una identidad propia, que no la tienen los miembros de la colonia y la unidad. Para la gente que vive en estas zonas la nueva identidad que ofrecen las minorías religiosas es muy atractiva. En cambio, el que se convierte en el centro, no sólo pierde su antigua religión, pierde su pertenencia al "pueblo", lo cual es, sin duda, un precio muy alto para ganar la anhelada salvación.

Notas

(1) El hecho de que los locales de las diferentes iglesias se encuentren tan cerca no sólo se debe a una situación de disputa simbólica por el espacio. En las colonias populares la electrificación empezó en las avenidas y calles principales. Las iglesias tratan de ubicar sus locales (o centros ceremoniales, para decirlo en términos que a un antropólogo le gustaría) en los espacios donde hay servicios como agua y luz disponibles, lo cual favorece ciertas localidades como pueden ser una calle o plaza céntrica.

2. - Muchos de los estudios clásicos sobre el pentecostalismo latinoamericano han resaltado el papel de la migración en el desarrollo de la movilidad religiosa en los asentamientos urbanos (Marzal, 1989; Martín, 1990; Wilhems, 1980; Lalive d'Epinay, 1986, entre otros). También el obispo Gaxiola anota la importancia que han tenido los inmigrantes para establecer nuevos templos y congregaciones a lo largo de la historia de la Iglesia Apostólica (Gaxiola, 1994). Hay que destacar que los migrantes destacan no sólo porque se convierten a diferentes religiones en sus nuevos lugares de residencia, sino que además pueden fundar iglesias al regresar a sus puntos de origen. Este proceso ha ocurrido desde los inicios del pentecostalismo mexicano cuando los nuevos creyentes, al regresar a México de la frontera con Estados Unidos, llevaron su nueva religión a los poblados de donde habían salido (Gamio, 1972).

3.- Vázquez (1991) ubicó a las iglesias protestantes de Jalapa entre los estratos de trabajadores, comerciantes, estudiantes y funcionarios públicos. Aunque reconoce que hay variación en los diversos grupos, sitúa a las iglesias pentecostales entre los primeros tres sectores. Casillas (1989), encontró a los pentecostales de Tijuana, Ciudad Juárez y Matamoros entre los sectores de ingresos medios y bajos, aunque con variaciones entre las distintas iglesias. Gaxiola (1994), señala que la Iglesia Apostólica ha encontrado que los mejores conversos suelen venir de los estratos de trabajadores con oficios manuales y de pequeños comerciantes. Dichas personas pueden acomodar su tiempo de trabajo para cumplir con las obligaciones de la congregación, aclara el dirigente religioso. Estudios como los de Schwartz (1970) y Mansell (1974) ubicaban los pentecostales norteamericanos entre las clases populares. Actualmente, este punto ha sido rebatido por Poloma (1990) y Cox (1994) han destacado la participación de creyentes con una alta escolaridad y ingresos fuertes en las iglesias pentecostales norteamericanas blancas y urbanas. Faltaría ver si las iglesias pentecostales negras y latinas en dicho país presentan ahora esta característica. Aunque la mayor parte de las personas que conforman las congregaciones pentecostales en el México urbano son de estratos populares, cada vez más las iglesias encuentran necesario promover a creyentes más preparados (y con mayor escolaridad), que son los profesionistas, a los puestos directivos. Este proceso será descrito ampliamente en el capítulo sobre el liderazgo.

CAPÍTULO 4

EL DON DE LENGUAS Y DE LA PROFECÍA DENTRO DEL PENTECOSTALISMO MEXICANO

Introducción

Si bien existe una gran diversidad al interior del pentecostalismo, varios elementos unen a todas las agrupaciones que pertenecen a esta rama del protestantismo. Todas subrayan la recepción de los dones considerados de origen sobrenatural que, se cree, el Espíritu Santo manda sobre los auténticos creyentes. Estos son la glosolalia, o don de hablar en lenguas, la sanación sobrenatural de enfermedades físicas, mentales y del alma, y la profecía o conocimiento de los eventos por acontecer en el futuro. Dichos atributos sagrados sólo son otorgados a los creyentes pero, para recibirlos, el miembro del grupo debe rezar a la divinidad y esperar con paciencia su recepción. Las manifestaciones mencionadas sólo aparecen en el individuo después de un periodo de aprendizaje, mediante un contacto intenso con la colectividad y bajo la conducción y cuidado de un dirigente del grupo religioso.

Los dones sólo se manifiestan en los actos sagrados que reúnen a la colectividad, y la persona que los obtiene debe aprender a sentirlos y mostrarlos sólo en dichas situaciones. Los atributos sagrados son una muestra física de la presencia de la divinidad al interior del grupo. De una manera simbólica, la colectividad misma es transformada por la presencia de los elementos sagrados. (1) El espacio donde se celebra el culto se transforma en un entorno particular donde se manifiesta la divinidad y los creyentes reciben los elementos que esto conlleva. El grupo religioso define a sus miembros por la recepción de los dones o por su disposición de recibirlos. Los límites de la agrupación se señalan por medio de la existencia de los dones sobrenaturales entre los adeptos. Así, sólo los miembros de las iglesias pentecostales pueden recibir estos elementos de gracia especial y ello se considera como una señal de que la presencia divina completa sólo se encuentra en estos templos.

La singularidad de los dones sobrenaturales es acentuada debido a que sólo pueden manifestarse dentro de los espacios sagrados; con algunas excepciones, como el caso de la profecía o el de personas con un alto grado de santidad. Incluso el acto de presenciar la recepción de los dones es muy limitado. Las personas ajenas al culto generalmente requieren

para asistir el permiso del pastor o de miembros destacados de la congregación. Durante los servicios, una persona que tiene una larga trayectoria en el grupo, se coloca en la puerta para determinar quién puede asistir, si bien también saluda y acomoda a los creyentes reconocidos por la congregación. Un pastor pentecostal con escolaridad universitaria le indicó al autor que era necesaria esta precaución, porque las personas que no entendían acerca de las manifestaciones del Espíritu Santo podían sorprenderse, asustarse o incluso burlarse de aquello que no entendían. El resultado sería la incomodidad para todos, o llegar incluso a la interrupción del servicio. Sin duda, esto es cierto, aunque además la exclusión o filtración de las personas extrañas permite crear sentimientos de unión y cercanía entre los creyentes durante una ceremonia, con el fin de propiciar lo que en términos de Victor Turner (1987, 1988), sería una "comunitas".

Los hombres y mujeres de estas agrupaciones basan su identidad en la pertenencia a un conjunto de elegidos que son los depositarios de bienes de salvación especiales, los cuales, se cree, proceden del Espíritu Santo. El hecho de marcar sus fronteras religiosas de acuerdo con la recepción de los dones y a la existencia de una colectividad que exige actividades físicas extenuantes y difíciles para un novato o converso nuevo, conlleva severas desventajas a la larga para el grupo. Con mucha frecuencia, personas que se identifican con los fieles del templo, participan en los rituales y comparten sus creencias, a pesar de todo no desarrollan ninguno de los dones sobrenaturales. Si bien algunas iglesias pentecostales (particularmente aquellas más institucionalizadas como las Asambleas de Dios y La Iglesia Apostólica) no les exigen a todos sus miembros la presencia de los atributos divinos, consideran que el creyente ideal debiera experimentar por lo menos una de ellas alguna vez en su vida. Si esto no sucede, queda siempre la duda de si esta persona no se ha abierto completamente al Espíritu Santo para recibir la gracia de Dios. Esto crea un estado de incertidumbre, que para algunos creyentes resulta a larga insoportable. (2)

Las frustraciones que padecen los individuos que no logran manifestar los dones extraordinarios que pide el pentecostalismo pueden llevarlos a convertirse a otras religiones menos exigentes con respecto a las actividades corporales intensas. En estos casos generalmente se trata de las iglesias históricas protestantes, Testigos de Jehová, mormones o Adventistas del Séptimo Día. El retorno al catolicismo es bastante raro. La frontera que separa a éste de las religiones minoritarias es muy profundo, lo cual dificulta volver a aquello que se abandono con tanto esfuerzo. Algunos testimonios señalan que únicamente al enfrentarse a la

muerte hay ejemplos de disidentes que retornan al seno católico. Otra posibilidad es el abandono de toda afiliación a una religión y la conversión al agnosticismo o al ateísmo. El sociólogo canadiense Kurt Bowen considera que éste es el destino final de muchos de los que dejan las religiones pentecostales y protestantes. Según este autor, estos individuos "apóstatas" aparecieron tarde o temprano en todas las congregaciones que estudio (Bowen, 1996). En todo caso, es evidente que los límites que se establecen entre el creyente y el inconverso resultan demasiado rigurosos para las personas que no se adaptan a las exigencias de la agrupación religiosa. Este problema, como veremos en otro capítulo, es recurrente en los templos pentecostales.

El Don de Lenguas

En lingüística, el fenómeno del don de lenguas es conocido como "glossolalia". Este término se deriva de la palabra griega "glossa" que significa "lengua extraña" y de la palabra griega "lalia" que significa "habla". La persona que habla en lenguas extrañas no conoce directamente estas lenguas, es más, se dice que nunca las había hablado. (Si bien un creyente que ha hablado en varias ocasiones en lenguas, puede repetir o emitir vocalizaciones muy parecidas entre sí, pero todavía desconociendo su significado). Sólo bajo la influencia de seres sobrenaturales, argumentan los seguidores del pentecostalismo, es posible obtener el don de hablar en lenguas extrañas.

Para no perder tiempo, pasemos al primer registro histórico de este fenómeno. Citaremos a los Hechos de los Apóstoles, Capítulo 2, Versículo 1 - 13:

"Cuando llegó el día de Pentecostés, todos los creyentes estaban reunidos en un mismo lugar. De repente se oyó un gran ruido que venía del cielo, como cuando sopla un viento fuerte y sonó en toda la casa donde estaban sentados. Entonces se les aparecieron lenguas como llamas de fuego, repartidos sobre cada uno de ellos. Y todos se fueron llenados del Espíritu Santo, y comenzaron a hablar en otros idiomas, según el Espíritu los hacía hablar.

"En esos días había en Jerusalén judíos cumplidores de sus deberes religiosos, que habían venido de todas partes del mundo. Cuando se escuchó aquel ruido se juntó la gente, y no sabían qué pensar, porque cada uno los oía hablar en su propio idioma. Estaban admirados y asombrados, y se decían unos a otros: "¿Acaso no son de Galilea todos éstos que están hablando? ¿Como es, pues, que los oímos hablar en lengua materna de cada uno de nosotros?"

"Aquí hay gente de Partia, de Medea, de Elam, de Mesopotamia, de Judea, de Capadocia, del Ponto de la provincia de Asia, de Frigia y Panfilia, de Egipto y de los lugares de África que estaban más allá de Cirene. También hay romanos que viven aquí. Hay también personas de Creta y de Arabia; pero todos los oímos hablar de las maravillas de Dios en nuestros propios idiomas".

"Estaban todos admirados y no sabían qué pensar, y se preguntaban. "¿Qué quiere decir todo esto?" Pero otros se burlaban y decían, "Es que están borrachos". (op. cit. Biblia Popular publicada por Sociedades Bíblicas Unidas en 1970).

Dos comentarios son pertinentes. En esta referencia bíblica, los Apóstoles hablan en lenguas conocidas para los extranjeros, pero que ellos como simples pescadores de Galilea desconocían. Algunos críticos del pentecostalismo, que conocen esta cita destacan que los creyentes actuales hablan más bien en lenguas totalmente desconocidas. Como veremos más adelante, hay toda una elaboración propia sobre la glosolalia por parte de los creyentes pentecostales. El otro aspecto que vale notar en esta cita es la acusación de que los que hablaban en lenguas estaban borrachos. Los creyentes pentecostales actuales sienten que las manifestaciones divinas aún no son comprendidas en nuestros días. Por eso todavía se les acusa de tener conductas antisociales y desviadas cuando sólo se encuentran alabando a Dios a su manera.

La glosolalia es una forma de vocalización que tiene varias características que vale la pena notar. En primera instancia, no es un lenguaje ni en el sentido habitual, ni según las categorías de la lingüística. La persona que tiene el don de lenguas no entiende lo que está diciendo. Lo que emite no son palabras que para el sujeto tienen un significado particular. Para el sujeto que las pronuncia, las vocalizaciones que crea son como una lengua extraña en cuanto que los sonidos que produce no tiene ningún significado para él o ella. Sin embargo, los creyentes en los templos pentecostales aseguran que lo que se dice durante el don de lenguas sí son idiomas reales. Ellos hablan de lenguajes "terrenales" y "celestiales" emitidos por el creyente. Los primeros son las lenguas conocidas de la humanidad, los segundos las lenguas desconocidas que pertenecen a los ángeles y a otros seres sagrados y que los hombres no pueden entender cotidianamente.

La glosolalia no se produce en cualquier momento. Requiere de un estado espacial, prácticamente siempre dentro de un trance o momento de excitación que sufre el sujeto. Generalmente, se considera que la persona está poseída por otro ser. En el caso de los apóstoles, como entre los pentecostales y carismáticos actuales se cree que el Espíritu Santo produce la glosolalia y, como tal, se considera que "el don de lenguas" es otorgado por la divinidad a quienes han llegado a un estado especial de gracia. Cuando una persona produce glosolalia se considera que no es quien está hablando. Se dice que se ha convertido en un instrumento de la divinidad que habla a través del creyente y, como se supone que es

todopoderoso, es lógico que Dios debe conocer todas las lenguas y es quién manifiesta su presencia

Consideramos por el momento la opinión de un detractor. Esto nos fue dicho por un taxista de Iztapalapa quien era Testigo de Jehová. "¿Qué pienso de los pentecostales, esos que hablan en lenguas? Si los conozco bien. Fíjese que no entienden lo que dicen y luego que no recuerdan nada. Las Sagradas Escrituras dicen que los apóstoles hablaban en lenguas que la gente conocía. Y es que el tiempo de los milagros ya pasó. Ahora Dios no necesita de milagros, sino de creyentes. ¿Qué pienso yo entonces, que quién es el que habla? Pues quien sabe quien es, pero no ha de ser el Espíritu Santo, como ellos dicen, ¿verdad?".

En todo caso, hay una relación importante entre la glosolalia y las religiones cristianas. En los primeros tiempos del cristianismo la glosolalia se daba entre los creyentes, según varias referencias anotadas por Cox (1994). El don de lenguas también se dio en los inicios del mormonismo, aunque más tarde desapareció con la institucionalización de esta agrupación religiosa. Varias herejías medievales señalaban que el don de lenguas entre sus miembros (Pike, 1986). En las iglesias bizantinas y ortodoxas rusas la glosolalia fue registrada varias veces, incluso es discutida por el lingüista Roman Jakobson a partir de estas fuentes (Jakobson, 1979). También parece que se puede observarse en religiosidades sincréticas que han tenido algún contacto con el cristianismo. Goodman (1972) y Bastide, (1976) la han encontrado en el Umbanda y en otros cultos afroamericanos, donde los espíritus ancestrales bajan a los cuerpos de los practicantes y se comunican por medio de ellos. Algunos especialistas en religiones afroamericanas extáticas no están seguros, sin embargo, si realmente se da la glosolalia en estas circunstancias (Sidney Greenfield, comunicación personal, Roma, 1995).

La persona que posee el don de lenguas siente verdaderamente la presencia del otro. Según una joven informante pentecostal de la ciudad de México "No, yo nunca tuve el don de lenguas, pero mi hermana mayor si lo tiene. La primera vez que le pasó estuvo muy asustada. Esa noche no pudo dormir, porque decía que sentía que había alguien más en ella, alguien a quien ella no conocía". Se supone que la persona debe recibir el Espíritu Santo, pero los que tienen el don de lenguas y son poseídos por la divinidad, tienen además siempre presente la posibilidad de recibir tentación del Demonio, quien intenta dominarlos con mayor ardor que a los hombres comunes.

Así, irónicamente, su estado de gracia superior los expone a las fuerzas del mal. Cristina Diaz de la Serna (1985) señala en su obra sobre la Renovación Carismática Católica

cómo los participantes de estas agrupaciones destacaban la necesidad de evitar las tentaciones de Satanás, quien intentaría posesionarse de ellos para conducirlos hacia el mal. En ocasiones, el Demonio puede aparecer dentro del estado de trance mismo cuando la persona aun no está en estado de gracia adecuado, por lo cual puede recibir al Demonio en lugar del Espíritu Santo. De allí la importancia de que la persona que hable en lenguas se mantenga alejado del pecado y las tentaciones del mundo. Algunos informantes que eran miembros del templo apostólico de Iztapalapa decían que una vez que una persona sospechosa al tratar de hablar en lenguas en un servicio, en su lugar sólo decía "sa - tan, sa -tan". Existe una preocupación real entre los dirigentes religiosos por evitar situaciones en las congregaciones donde se podrían producir vocalizaciones consideradas blasfemas. Un pastor pentecostal, de clase media y de alta escolaridad, me señaló por qué son necesarias las precauciones para recibir los dones sobrenaturales "La naturaleza de la carne requiere límites cuando está frente al Señor".

Como otros elementos del trance, o de lo que los antropólogos definimos como tal, (ver las excelentes investigaciones de Bastide, 1976 y Laplantine, 1977 sobre este punto), la glosolalia debe ser aprendida. El simple deseo de hacerlo no es suficiente. Existen varios libros y manuales para aconsejar a los nuevos creyentes cómo deben prepararse para obtener el don de lenguas. Algunos creyentes afirman que hay personas muy sagradas o llenas de gracia que cuando entraron a un templo podían empezar a hablar en lenguas de inmediato. Sin embargo, ningún creyente que he conocido afirma que personalmente él o ella empezó a hablar en lenguas de esta manera. Esta posibilidad permanece como una afirmación casi mítica de que hay personas que ya tienen en sí mismas un alto grado de desarrollo espiritual y que pueden hacer cosas extraordinarias, como hablar en lenguas sin preparación previa.

Sin duda, la glosolalia requiere de una serie de elementos contextuales necesarios para que pueda suscitarse. Está inserto en un ritual religioso, donde forma parte de un escenario en cual acontecen eventos relacionados con lo sagrado. No se hace glosolalia por curiosidad o pura diversión, como se diría en términos populares. Se hace solamente para alabar a Dios, según dicen los que tienen el don. Fuera de las ceremonias, la glosolalia no es producida, sino tan sólo en la colectividad de los creyentes, puesto que es considerada como la forma más elevada y adecuada de orar en grupo. Según autores como Cox (1994) y Poloma (1989), entre los pentecostales norteamericanos, tener el don de lenguas como una forma de oración que se realiza a solas es poco frecuente, aun entre pastores y predicadores. Yo encontré afirmaciones, como las del pastor con formación universitaria ya mencionado, de que incluso podía ser

considerado como una actividad peligrosa. Bowen, (1996) también ha señalado que sus informantes pentecostales en todo el país afirmaban que oraban en lenguas en grupos colectivos, con muy pocas excepciones.

Se requiere de una serie de elementos específicos para desencadenar un estado de trance. Como he anotado ya en otro trabajo (Garma, 1984), un rol importante es indudablemente el que desempeña la música con ritmos rápidos y canciones pegajosas con una letra sencilla que los creyentes conocen como los "coritos". Estos se acompañan de movimientos corporales repetitivos y bruscos que llegan a producir alteraciones en la velocidad de la respiración. Dichos aspectos fisiológicos facilitan el paso del creyente hacia la experiencia de una transformación de sus sentidos cotidianos. Dentro del estado de desorganización corporal que el trance crea, el sujeto pierde temporalmente el control consciente de su cuerpo. En este momento se posibilita la posibilidad de la glosolalia. Una vez dentro del estado no-cotidiano y especial del trance, el sujeto debe intentar vocalizar y producir habla (ver también Goodman, 1989).

Esto se debe lograr en un momento cuando los patrones de conducta habituales están seriamente alterados, y el pensamiento normal ha sido interrumpido. Se encuentra en un estado llamado por algunos investigadores como de "conciencia alterada", (ver Goodman, 1988 y Furst, 1980 para una definición del término), algo semejante a los procesos de disociación producidas por agentes externos al cuerpo. A diferencia de éstas últimas, el trance en nuestros casos es autoinducido por cuanto no es producido por sustancias externas al cuerpo mismo. Esto permite al sujeto cierta posibilidad de manipular su cuerpo y, por ende, de producir una vocalización incluso en este estado. Cabe señalar que los creyentes pentecostales encuentran desagradable que el don de lenguas sea catalogado como un estado de conciencia alterada (ver Poloma, 1989). Un obispo destacado de la Iglesia Apostólica me señaló que había leído la obra de Felicitas Goodman, y me dijo que sus trabajos eran buenos, pero le disgustaba el uso del término señalado por sus connotaciones con el uso de las drogas. Tenía razón, por lo menos en el hecho de que el don de lenguas no requiere el uso de sustancias externas al cuerpo. Otro investigador, William Samarin (1972), ha apuntado que el don de lenguas podría ser considerado simplemente como una forma distintiva de un discurso sociolingüístico. Esto no explica los hechos físicos y fisiológicos evidentes que transcurren durante la posesión por el Espíritu Santo, y que si son tomados en cuenta por la teoría de los estados alterados, dificulta que se deseché por completo este modelo de análisis, aun cuando no deja de ser preocupante

que la categorías que emplea el investigador externo sean desagradables para los sujetos estudiados.

Como hemos señalado antes, esta conducta es algo que debe ser aprendida o en las palabras de los creyentes "concedida por el Espíritu Santo". Sólo después de estar en trance repetidas veces logra la persona producir la glosolalia. No todas las personas poseen las mismas posibilidades para obtener el don de lenguas, y algunos nunca lo logran. Para otros, esta técnica corporal puede arrojar resultados deseados más fácilmente. Muchos predicadores parecen tener, después de muchos años de experiencia, un conocimiento y control de su propio estado de trance, por lo cual producen glosolalia aparentemente sin mucha dificultad. En cambio, la persona que lo está experimentando por primera vez, como en el caso de la jovencita ya señalado, siente más bien temor y susto ante sensaciones desconocidas.

Muchas veces personas que no han conocido directamente la manifestación del don de lenguas, nos han preguntado si es posible que la glosolalia sea fingida o inventada. Quizá la vocalización en sí podría serlo teóricamente, pero los elementos corporales que lo acompañan no son tan fáciles de producir, como por ejemplo, la respiración entrecortada, sudor copioso, movimientos físicos altamente repetitivos y estereotipados, en breve, que denotan un estado de excitación evidente.

También se pregunta con frecuencia si el don de lenguas no es un acto anormal, y que si no es una forma de conducta patológica. Este punto se relaciona con una larga discusión en la antropología sobre si la participación en los rituales de posesión y trance denotan elementos de una psicología individual patológica. Devereux (1980) defendió esta postura basado en casos de chamanes indígenas de la etnia mohave de California, que presentaban personalidades extremadamente desequilibradas, según el etnólogo rumano. Pero esta posición es demasiado extremista como para aplicarse a todos los rituales de posesión de espíritus, dentro de los cuales el chamanismo es sólo una variante muy específica. Laplantine (1977) matiza esta posición señalando que sólo algunas religiones de tipo extático fomentan desordenes psicológicos entre los creyentes, que afectan sus relaciones con las otras personas y la sociedad.

Sin embargo, el consenso general se dirige hacia la aceptación del hecho de que la participación en rituales de trance y posesión espiritual no necesariamente es patológico para el individuo. En contraposición a Devereux, etnólogos franceses, como Bastide (1976) y Lévi-Strauss (1979) han señalado que los sujetos que los experimentan no sufren

necesariamente efectos patológicos como consecuencia, porque la participación en estos ritos es parte de patrones sociales ampliamente aceptados y considerados normales por el mismo grupo (como también lo señala Herskovits (1974) al referirse a religiones afro americanas del Caribe). I.M. Lewis, por su parte, escribe que considera más importantes los factores sociales que influyen en la participación religiosa, que los elementos psicológicos del creyente individual. " No creo que los fenómenos sociales como la posesión espiritual puede ser explicada en los términos de una enfermedad psiquiátrica o por una disfunción de psiques individuales (Lewis, 1986, p. 50). El mismo autor destaca que, en algunos casos, la posesión y el trance ayudan a los individuos adaptarse de una manera más adecuada a su sociedad, ofreciendo vías de expresión para sectores que no siempre obtienen un acceso a espacios y medios donde se pueden afirmar. Garrison (1974) una antropóloga médica, estudió cuidadosamente la salud mental entre pentecostales y católicos puertorriqueños en Nueva York, y señala que no encontró diferencias significativas entre la incidencia de desórdenes psicológicos entre ambos.

Nuestra experiencia con pentecostales nos orienta más hacia este segundo punto de vista. Muchos creyentes narran experiencias familiares difíciles y con problemas de adaptación a la sociedad, especialmente en sus testimonios de conversión, como veremos más adelante. Pero la conversión a la nueva religión les permitía adaptarse mejor a las condiciones sociales. Todos los creyentes decían sentirse más contentos ahora y una parte de esa alegría era la de "conocer" directamente a la divinidad en los rituales. La participación en ritos emotivos constituía ahora una parte destacada de una vida más satisfactoria y agradable. Ahora bien, no todos los creyentes tenían antecedentes de una vida familiar problemática o de conflictos con la sociedad. Había creyentes que simplemente no estaban satisfechos con su vida anterior y buscaban una experiencia religiosa intensa, que descubrieron en el pentecostalismo. Sin embargo, hubo quienes sentían problemática su participación porque no hablan en lenguas o manifestaban un don. Estos individuos podrían dejar eventualmente el grupo religioso. Pero también hay que recordar que en toda colectividad hay individuos que difícilmente se adaptan a las formas de conducta esperada de la mayoría de sus miembros, y las iglesias pentecostales no son una excepción.

El acto de hablar en lenguas es una de las metas más importantes para los creyentes pentecostales y católicos carismáticos. Es una señal clara de haber sido escogido por la divinidad. Si bien el creyente que no obtenga este "don" o gracia divina no será castigado o

expulsado, su posición en el grupo puede ser afectada al sospecharse que no se ha abierto a la influencia de Dios. Existe una presión muy fuerte sobre el adepto para lograr este don. A fin de evitar que todos aquellos que no tienen el don de lenguas se pasen a otros grupos religiosos que no exigen habilidades físicas tan extenuantes y difíciles, algunas de las iglesias pentecostales más institucionalizadas, como la iglesia apostólica, señalan que sus miembros sólo necesitan mostrar el don de lenguas una vez en su vida para saber que Dios los ha escogido. De esta manera, los creyentes que aún no han hablado en lenguas pueden permanecer en la congregación con la esperanza de que lo harán en alguna ocasión que, se espera sea pronto.

La difusión del don de lenguas puede también ser afectado por factores culturales. Como anoté en (Garma, 1987), en las iglesias pentecostales que estudié en la Sierra Norte de Puebla, el don más extendido era el de sanación, mientras que la glosolalia sólo se manifestaba en algunos individuos, básicamente los predicadores y líderes del culto. Aguilar (1991), relata el caso de una iglesia pentecostal en esta región donde los conversos todavía oraban con ansiedad para la primera aparición del don de lenguas en la congregación.

Para llegar a hablar en lenguas no hay un camino único; los casos individuales varían enormemente. Un libro pentecostal editado en español desde Miami, Florida, y destinado a un público latinoamericano recomienda lo siguiente: "Algunos comienzan por un temblor de labios y de lengua --- tartamudeando. Si esto le sucede a usted, hable claro por fe. El estremecimiento de labios es una señal de que hay otra lengua presente. En este punto, algunos han impedido la obra del Espíritu Santo, persistiendo hablar en su propia lengua cuando El los está guiando dulcemente a hablar en su lenguaje, a su manera de hablar en su lengua nativa. Uno continuará tartamudeando mientras persista en hablar en su lengua nativa. Cuando comience a balbucear, inmediatamente deje de hablar en su idioma conocido y comience a hablar en lengua desconocida. Es imposible hablar dos lenguajes diferentes inteligiblemente al mismo tiempo. Ninguno lo intentaría en lo natural. Cuando uno siente que el Señor está presente para bautizarlo, no debe estorbar a Dios con la repetición de palabras o frases en su lengua conocida" (Caldwell, 1980:90).

El siguiente testimonio fue recogido en un templo pentecostal Apostólico de Iztapalapa por la estudiante de antropología, Verónica Ramírez, en un trabajo de campo que dirigió. El entrevistado era un joven de 26 años. "Menciona que una ocasión estaba orando cuando de pronto vio una luz blanca resplandeciente frente a él y sintió que su lengua se trababa e

imaginó que empezaba a hablar en lenguas. Nunca supo con certeza en que momento comenzó a hablar en lenguas, ni en qué momento la gente que estaba cerca de él se levantó y volvió a su sitio. Lo que recuerda después de haber terminado de orar es que la gente lo miraba y luego comenzaron a felicitarlo por haber hablado en lenguas. Dice que al término de haber orado en otros idiomas se sentía tranquilo y gozoso". La percepción de una luz intensa es mencionada con frecuencia por los individuos que hablan en lenguas. Otra sensación que es mencionada es que antes de vocalizar "se siente que la lengua está trabada".

Con frecuencia, la mayor parte de los adeptos llegan a manifestar por primera vez el don de lenguas en sesiones especiales colectivas que no solamente duran varias horas sino hasta días completos. Entre los carismáticos católicos estos eventos se conocen como retiros espirituales; entre los pentecostales generalmente son denominadas sesiones de avivamiento. Después de dos o tres días dedicados exclusivamente a la oración, al canto de himnos, y otras prácticas religiosas desempeñadas en espacios especiales alejados del contacto externo, los participantes cansados y debilitados deben entrar en un estado de trance, bajo la dirección y cuidado de guías espirituales especiales, ya sean sacerdotes católicos (para los miembros de la renovación carismática), o pastores, predicadores y diáconos (entre los pentecostales). Las personas presentes piden el "bautismo del Espíritu Santo" o don de lenguas. Dado el estado colectivo propicio que se ha creado, no es sorprendente que muchos creyentes logren la glosolalia allí mismo. Aquellos que no obtienen el don lo pueden intentar en otra ocasión, o pueden seguir solicitando la recepción del don de lenguas por medio de sus oraciones individuales.

La Iglesia Apostólica también organiza "veladas", sesiones intensas de oración y cantos dirigidos hacia aquellos creyentes que desean hablar en lenguas por primera vez. Bajo la cuidadosa supervisión de los dirigentes de la congregación, los participantes permanecen despiertos toda la noche manteniendo un nivel intenso de actividades. Me contaban que este tipo de "curso intensivo" era exitoso para que algunas personas tuvieran la experiencia de la glosolalia por primera vez. Sin embargo, en estas agrupaciones extáticas, un estado psíquico exaltado es un factor destacado ampliamente para obtener el don de lenguas. Una vez que el creyente lo ha experimentado, podrá volver a manifestar la glosolalia repetidas veces (por lo menos en teoría), pero siempre con la ayuda divina.

La glosolalia llega a su final cuando cesan los estímulos que lo desencadenan (como la música y los cantos de acompañamiento). También se pueden usar señales como el repique de

campanas para marcar el paso a otra etapa del servicio religioso. Como sucede frecuentemente, no todas las personas salen del trance fácilmente, especialmente si son novatos. En estos casos, el predicador, pastor o alguien con experiencia en estos menesteres, debe acercarse al poseído y colocar sus manos sobre su cabeza, o tomar su cuerpo y sacudirlo hasta que retorne a su estado consciente. En ocasiones se requiere de más de una persona para esta tarea. Una testista reportó que en un servicio de las Asambleas de Dios, cuando una joven se desmayó, el pastor y varios de sus ayudantes la rodearon y oraron sobre ella hasta que volvió en sí. Por cierto, el desmayo ocasionado por la posesión del Espíritu Santo, en algunas iglesias pentecostales y de la renovación carismática, recibe incluso un nombre: "Descansando en el Espíritu". Se llama de este modo porque se supone que la persona afectada siente tranquilidad mientras está afectada, aunque su estado corporal no siempre coincide con esta interpretación.

Varios autores que han analizado el pentecostalismo y las religiones extáticas afines han mencionado situaciones de este tipo con desenlaces semejantes. El dirigente controla el sujeto afectado hasta volverlo a su estado normal. Generalmente, las personas cuyas manifestaciones de trance son más fuertes de lo normal, no son estigmatizadas por el grupo, (ver también la descripción simpática de Williams (1974) sobre las manifestaciones del Espíritu entre respetables mujeres de edad o "matronas" en una iglesia pentecostal afroamericana). No sufren consecuencias físicas posteriores y no se describen elementos o sentimientos anormales después de volver a la normalidad; aparte de las usuales experiencias de unión con lo sagrado. Goodman (1988) describe una posesión espiritual de una muchacha en Yucatán, lo cual duró dos días a pesar de los esfuerzos de dirigentes y familiares por interrumpir el trance. Dicho acontecimiento fue considerado como extraordinario por la congregación, quien estimó que fue poseída no por el Espíritu Santo, sino por el ser maligno. Nunca hemos encontrado un caso semejante, por lo cual lo creemos excepcional. El contacto físico y corporal muestra ser suficiente para disociar del estado de trance en casi todos los creyentes poseídos.

La glosolalia indudablemente tiene funciones importantes en las agrupaciones religiosas que lo practican. Los conceptos de "liminalidad" y "comunitas" elaborados por Victor Turner son de gran utilidad (Turner, 1980, 1988). Los estados liminales son aquéllos en que el sujeto se encuentra entre dos categorías sociales o formas de existencia. En esta situación, se ubica el hombre o la mujer en una posición intermedia que adquiere características propias que lo distinguen de las vivencias de la existencia cotidiana. La persona está inserta, pues, en la liminalidad. El actor que participa en rituales que enfatizan lo extraordinario, como son los

trances o posesiones, entra claramente en esta categoría de la experiencia humana. Ni dioses (esto sería blasfemia) pero tampoco hombres o mujeres comunes, las personas adquieren atributos especiales que sólo poseen cuando se encuentran inmersos en el estado liminal. El creyente que lleva a cabo la glosolalia está en una posición de liminalidad, porque mientras sigue siendo humano, sus vocalizaciones son distintas las expresadas por las demás personas.

La participación en un ritual crea los lazos de "comunitas". Estos vínculos subrayan los aspectos igualitarios y de unión entre los miembros de un grupo para crear en ellos un sentimiento de pertenencia que se expresa en sus relaciones entre sí (Alexander, 1991; Turner y Turner, 1978). Muchas manifestaciones religiosas contienen elementos que acentúan estos lazos para solidarizar a sus adeptos, destacando sus atributos comunes para diferenciarlos de los demás hombres que no los poseen. Las personas que comparten un estado de liminalidad desarrollan los lazos de comunitas. Aquellos que hablan en lenguas se sienten diferentes a otros seres humanos al haber sido bendecidos por la recepción de un don que los enaltece y distingue. Como un elemento simbólico, la glosolalia destaca la singularidad del grupo religioso frente al mundo. Es una representación perceptible de los elementos que unen a los adeptos como participantes de una asociación religiosa a la cual no todos pueden pertenecer. En este sentido, el don de lenguas los separa de los otros creyentes de otros credos y de la sociedad en general. (Ver también las consideraciones de Schwartz, 1970 y Garma, 1993).

Sin embargo, el uso de la glosolalia como un elemento que separa a los pentecostales de otras religiones es compleja y variada. Los miembros de las iglesias pentecostales están enterados de la existencia de centros espiritualistas que también ofrecen la curación por la fe y utilizan ceremonias con uso más restrictivo del trance. Ciertamente, no es difícil encontrar (cuando menos en Iztapalapa) a miembros de agrupaciones pentecostales que, durante algún momento de su vida, han consultado a espiritualistas o quienes incluso han pertenecido a este credo. Tales contactos son considerados pecaminosos. Esto se debe a que los pentecostales sólo reciben al Espíritu Santo mientras que los espiritualistas reciben todo tipo de espíritus. Los líderes y clérigos pentecostales insisten que el poder para convocar a los espíritus de los muertos sólo pertenece a Dios. Se menciona el ejemplo bíblico del Antiguo Testamento cuando el rey Saúl intentó hablar con los difuntos, lo que le fue reprochado por el profeta Samuel, puesto que sólo a Dios le corresponde perturbar el descanso de los fallecidos. Por otra parte, los espiritualistas no utilizan la glosolalia en sus rituales, por lo menos en México (Ortiz, 1990).

Los creyentes pentecostales sienten que están mucho más cerca a las otras iglesias protestantes, cuyos miembros están en un estado de gracia y han renunciado a la idolatría del catolicismo. Sin embargo, ellos no han experimentado una conversión completa debido a que no tienen aún el don de lenguas. Esta relación es, por tanto, ambigua. Como se mencionó antes, las personas que encuentran que el protestantismo ofrece una alternativa en cuanto a su forma de vida, pero que no pueden soportar las demandas de la participación ritual exigida por el pentecostalismo, podrán simplemente buscar otro grupo protestante que no demande tales exigencias. El resultado, por lo menos en México (como también lo reconoce Bowen, 1996), es de un amplio movimiento de personas "conversas" que transitan, por así decirlo, entre las diferentes iglesias. De esta manera, las iglesias protestantes denominacionales también atraen a los pentecostales merced a una promesa de movilidad social ascendente, por lo cual sus hijos buscan iglesias cuya membresía contenga una mayor presencia de la clase media y sus valores. Este patrón es fuerte en la ciudad de México. Los líderes de las iglesias protestantes denominacionales señalan claramente que la glosolalia no es necesaria como una señal de la conversión espiritual. Pero algunos miembros de estas agrupaciones desean llegar a tener experiencias como las que ofrecen los templos pentecostales, pero sin tener que incorporarse a ellos. Es interesante notar que algunos grupos juveniles en estas iglesias denominacionales ya han mostrado la manifestación del don de lenguas. Dos ministros de una iglesia presbiteriana me mencionaron que les preocupaba que algunos de sus grupos juveniles se llegaran a "pentecostalizar" demasiado.

La relación con los miembros de la Renovación Carismática Católica también es compleja, debido a que las semejanzas son tan fuertes (Juárez, 1995; De la Serna, 1985). Un alto dirigente de la Iglesia Apostólica me mencionó en una entrevista que aun cuando los carismáticos católicos habían experimentado el Espíritu Santo, no se habían convertido realmente debido a que todavía practicaban la idolatría al "adorar" las imágenes de los santos. Esta distinción es acentuada inclusive por los carismáticos, pero desde otro ángulo. El centro mayor para los carismáticos en el área central del país, ubicado en el Estado de México, está dedicado a la Virgen y es conocido como Monte María. La devoción mariana es muy criticada por todos los protestantes en México (Garma, 1987). Tales elementos derivados de la religiosidad popular apartan a los pentecostales y carismáticos. Ha habido un fuerte crecimiento de agrupaciones carismáticas católicas a través del país. Como destacaremos más adelante, al permitir rituales extáticos, la sanación por la fe y el don de lenguas, por medio de

tales grupos la Iglesia Católica ha logrado crear una situación de competencia hacia el pentecostalismo.

En conclusión, la glosolalia ha sido utilizada por el pentecostalismo como una forma de manifestación religiosa que separa a los creyentes y seguidores de la sociedad en general. Sin embargo, un número creciente de otras asociaciones religiosas también están adoptando esta práctica singular. Entre los protestantes denominacionales, esto parece más el resultado de la movilidad de las personas a través de diferentes grupos religiosos que una meta específica buscada conscientemente. La renovación carismática, al contrario, ha permitido a la Iglesia Católica encontrar un medio para ofrecer una alternativa al pentecostalismo al reproducir algunos de sus atributos más atractivos, entre ellos el don de lenguas. Estudios posteriores indicarán cual ha sido la eficacia de esta política.

La profecía o las "revelaciones"

Para finalizar mencionaremos brevemente algunos aspectos del don de profecía. Esta manifestación se encuentra vinculada a la glosolalia. Al igual que este tipo de vocalización, las profecías son expresadas oralmente. Las personas que tienen el don de la profecía también son capaces de producir glosolalia. Sin embargo, esta manifestación es menos común, y no se espera que todos los creyentes lleguen a desarrollarla. Es mencionada en los testimonios públicos durante los servicios, pero con mucho menos frecuencia que las referencias a la recepción de los dones de lenguas y de la sanación.

El don de la profecía también es recibido del Espíritu Santo. Una profecía específica recibe el nombre de "revelación", que es el término por el cual se le conoce en la Biblia. Algunas personas también lo ubican con el discernimiento, nombre que también recibe la capacidad de entender mensajes divinos, incluso aquéllos expresados en lenguas celestiales por otros creyentes durante los servicios. Las llamadas "revelaciones" suelen darse en dos contextos. Uno es durante el estado de trance o posesión por el Espíritu Santo en los rituales pentecostales. Otro es por medio de los sueños. Cabe notar que si bien en la Biblia se citan a menudo las profecías que ocurren durante los sueños o momentos de ensoñación, no hay referencias a las revelaciones expresadas mediante el don de lenguas (aparte de algunas admoniciones en las epístolas paulinas), lo cual es reconocido como una posibilidad en las iglesias pentecostales.

En realidad, las profecías suelen ser ambiguas, ya que están expresadas en símbolos llenos de significados para los creyentes. Recuérdese que en el Antiguo Testamento los sueños desconcertantes y premonitorios del faraón egipcio tuvieron que ser descifrados por el hebreo José quien entendió que eran representaciones de acontecimientos futuros (Génesis 41:1-36). En la actualidad existe un consenso en los templos pentecostales de que la revelación misma tiene que ser descifrada o entendida por una persona calificada, que no tiene por qué ser la misma que recibió el mensaje. Cuando Sigmund Freud institucionalizó la interpretación de los sueños como parte del psicoanálisis, puede especularse hasta dónde fue influido por este modelo bíblico en el cual el contenido de los sueños proféticos era expresado en un lenguaje simbólico cuya exégesis estaba encargada a un especialista, ya que el eminente científico y médico venía de una familia de intelectuales judíos (como lo subraya Bloom, 1997).

En ocasiones, las profecías se limitan a decir que la congregación crecerá mucho, que determinada persona se convertirá o hablará en lenguas por primera vez. En los grupos de la Renovación Carismática Católica estudiado por Díaz de la Serna, las profecías debían someterse al discernimiento de los líderes que tenían dicho don y quienes además solían ser los sacerdotes los dirigentes. Esta autora señala que durante su investigación nunca presenció el ejercicio público del don de profecía en las ceremonias y lo consideraba poco frecuente entre la feligresía (Díaz de la Serna, 1985). Un dirigente pentecostal de la ciudad de México escribe que podía haber "un abuso en los dones espirituales. Por ejemplo, en una congregación se daba que hubieran varios profetas, pero cada profeta tenía un mensaje diferente; eso ocasionaba que entre ellos mismos tuvieran conflictos y problemas por los mencionados mensajes" (Samuel Lascari Reyes, en Larsen, 1993:36). En el mismo sentido, el Obispo de la Iglesia Apostólica, Manuel Gaxiola anota que el don de la profecía debe ser utilizado en provecho de la comunidad de creyentes. Considera que se requiere de mucho cuidado para evitar que haya individuos que abusen de las profecías para atacar a sus líderes religiosos o a otros miembros de la congregación, y menciona casos históricos donde fue necesario imponer límites al poder de personas que se habían proclamados como profetas (Gaxiola, 1994).

Las creencias sobre la capacidad de recibir mensajes en sueños son muy comunes en todas las tradiciones culturales indígenas de México y América Central (Tedlock; 1995) y, sin duda, persisten en los estratos populares. El que escribe estas líneas encontró que tanto los católicos totonacos como los protestantes creen que los sueños eran portadores de mensajes provenientes de un ámbito sobrenatural (Garma, 1987). Mientras los católicos mencionaban

haber visto a la Virgen María y a los santos en sus sueños, los protestantes decían haber visto a Cristo o escuchado la voz divina en sus propios sueños. Un miembro de las Asambleas de Dios de Iztapalapa mencionó lo siguiente "Después de orar con mucha fuerza durante el día, en la noche fue en un sueño donde sentí por primera vez la presencia de Dios". Muchos especialistas religiosos de diversas culturas piensan en o usan narraciones con símbolos sagrados específicos antes de dormir para luego volver a relacionarse con ellos durante sueños (Bastide, 1976; Devereux, 1980). (3)

En este sentido, no es sorpresivo que el don de la profecía pueda también vincularse a otras creencias de religiones distintas al protestantismo. Esto se muestra en una entrevista privada con una señora de edad madura convertida a la Iglesia Apostólica después de haber tenido contacto con el espiritualismo. Ella se refería a que había experimentado revelaciones donde veía a espíritus, aunque no los identificaba claramente. Además de tener el don de lenguas, esta mujer tenía también el don de la profecía. El Espiritualismo Trinitario Mariano confiere mucha importancia al contacto y comunicación con los seres fallecidos, tanto en los sueños, como en sus propios rituales colectivos (Lagarriga, 1995; Ortiz, 1990). Abrigo mis dudas sobre si esta mujer hubiera sido tan cándida sobre este punto si hubiera estado presente un miembro del grupo pentecostal con alguna posición o puesto reconocido, dado que la postura oficial del pentecostalismo (así como el del protestantismo) no acepta la idea del retorno de los espíritus al mundo terrenal antes del día del juicio final. En este sentido, el don de la profecía permite lo que podríamos llamar "combinaciones" con otros credos, que no serían aceptados abiertamente por las enseñanzas oficiales del grupo y que podrían ser reprimidos de ser reconocidos abiertamente. Quizá por esta razón, este don se fomenta poco, por lo menos en los grupos estudiados. En seguida discutiremos otro de los dones: el de la sanación, mismo que otra vez cristaliza un esfuerzo mucho más elaborado por establecer las diferencias con prácticas parecidas en otros grupos religiosos vinculados a la salud.

Notas

(1) Para definir el concepto de simbólico, me remito a Turner (1980) "El símbolo es la más pequeña unidad del ritual que todavía conserva las propiedades específicas de la conducta ritual; es la unidad última de estructura específica en un contexto ritual ... Un símbolo es una cosa de la que, por general consenso, se piensa que tipifica naturalmente, o representa, o recuerda algo, ya sea por posesión de cualidades análogas, ya por asociación de hecho o de pensamiento" (Turner, 1980:2).

(2) No manifestar algunos de los dones del Espíritu Santo puede frenar el ascenso del individuo dentro de la organización de la agrupación pentecostal. Gaxiola (1994) señala que para ocupar el puesto de diácono de la Iglesia Apostólica, es necesario que el aspirante haya hablado en lenguas por lo menos una vez en su vida. Se debe destacar que para ser pastor en esta asociación religiosa es necesario también haber sido primero diácono, como mostraremos más adelante, por lo cual este requisito debe ser cumplido por todo los líderes importantes.

(3) Si bien la importancia de la transmisión de mensajes por medio de sueños es común en las culturas indígenas (Tedlock, 1995), no hay muchas referencias en la etnografía de España y la area del Mediterráneo europeo sobre este rasgo, pese a que aparece narrado con frecuencia en el Antiguo Testamento (recuérdese tan sólo las narraciones sobre las revelaciones oníricas de José, en Génesis 41 :1-36 y del profeta Daniel , libro de Daniel, 2:14-45). A este respecto, sólo puedo ubicar la obra de Lison Tolosana sobre la brujería en Galicia. Aun en este caso, cabe señalar que las adivinas gallegas que descifraban sueños habían tenido contacto con las culturas populares de America Latina, el Caribe o África (Lison Tolosana, 1979). En el caso del pentecostalismo es factible que la función religiosa acordado a los sueños sea un rasgo más que es compartido con las creencias sobre lo sagrado de las religiones afroamericanas y africanas, que destacan ampliamente este aspecto (Bastide, 1969, 1973).

CAPÍTULO 5

LA SANACIÓN POR LA FE

Testimonios

"La palabra cáncer siempre se relaciona con dolor y muerte y por eso, cuando desperté de la anestesia, pensando que me habían extirpado un pequeño quiste y escuché al médico decir que habían mutilado mi cuerpo por haber resultado maligna esa tumoración, me sentí como reo de muerte porque deseaba vivir; pero a la vez moría de angustia por la mutilación y por no tener la certeza de que el mal estuviera erradicado. En los momentos más críticos, una amiga muy querida me dijo que Dios me amaba, y allí mismo en la cama del hospital, le pedí perdón a El, le entregue mi vida y aunque el futuro era incierto, una sonrisa me acompañó hasta que me dieron de alta, con el 95 % de seguridad de que el cáncer hubiera invadido otros órganos.

Pasara lo que pasara, mi esperanza ya estaba en Cristo Jesús y en su compañía.

Han pasado varios años y todos los chequeos de control han resultado normales, ante el asombro de los médicos. La alegría que el Señor Jesús puso en mi corazón ha ido en aumento cada día y es un placer decir, que si vivo es gracias a El y que si muero, tengo la seguridad de estar con El toda la eternidad".

Sra. Magdalena Juárez de Martínez

"Soy empleado, tengo 20 años de edad y hace 4, jugando fútbol, me fracturé triplemente el pie izquierdo por lo que me lo enyesaron, pensando que sería el único tratamiento; sin embargo, la herida se complicó a la vez que enfermé de hepatitis, perdiendo 10 kilos de peso en dos semanas.

Me operaron del pie, advirtiéndome que sería la primera de varias cirugías para tratar de salvarlo, pero que seguramente me amputarían hasta arriba de la rodilla.

La rebeldía y violencia de mi carácter me hacían desesperar, mientras mi madre asistía al templo, donde toda la gente reunida allí le ayudaba a pedir a Dios por mí.

Seis meses después del accidente, me daban de alta teniendo soldados los huesos del talón, tobillo y arco del pie en una sola pieza, sin posibilidades de recuperar el movimiento.

Asistí al templo y rogué al Señor Jesús que así como había evitado la amputación, diera movilidad a mi pie y El me escuchó, pues paulatinamente recuperé todos los movimientos sin ningún tratamiento. Sin embargo, lo más importante es que sanó mi alma, cambió mi carácter y dio a mi vida el verdadero sentir de vivir".

Ricardo Pérez Domínguez

Ambos testimonios estaban impresos en un pequeño folleto llamado "La Biblia y el Plan de Dios", que se repartía a la salida de una iglesia pentecostal independiente en el área de estudio.

Cabe señalar que el folleto tenía el domicilio completo de las personas cuyo testimonio aparece

arriba, para que los incrédulos que dudaban los conocieran directamente. Los he suprimido por razones obvias de ética profesional.

Sanación, oposición a la curación

La sanación por la fe es uno de los tres dones que otorga el Espíritu Santo a los creyentes pentecostales (Gaxiola, 1985; Hollenweger, 1976). Aun cuando se espera que todo creyente pueda hablar en lenguas, por lo menos una vez en su vida, es evidente en todas las agrupaciones pentecostales (urbanas) que el don de la sanación es mucho menos frecuente. Sólo algunas personas de gran espiritualidad pueden recibirlo. Aquellos que lo obtienen se transforman en instrumentos de la divinidad, quien, por medio de ellos, obrará milagros que vencerán las enfermedades de los demás y las propias. El depositario de este don podrá transmitir este poder sobrenatural que le otorga Dios a través de la imposición de sus manos sobre el enfermo y por medio de la oración.

La sanación por la fe es de gran importancia en el desarrollo y crecimiento del pentecostalismo. Tanto en las comunidades indígenas de la Sierra Norte de Puebla, como entre los migrantes de la Delegación Iztapalapa, hemos escuchado relatos sobre la conversión, en los que la existencia de milagros sobrenaturales destaca como el acto que propicia el cambio a la nueva religión. Se señala que el individuo, o una persona muy cercana a él, sufre una enfermedad dolorosa o difícil. El individuo afligido acude al templo pentecostal al saber de otros milagros. Por medio de la oración y el auxilio de los creyentes, el enfermo se alivia de su mal. Se descubre en ese momento que el pentecostalismo es la verdadera religión, puesto que es donde se manifiesta más claramente el poder de Dios. Los relatos sobre la conversión destacan este argumento narrativo repetidamente, de una forma sorprendente. (Sobre este punto ver Stromberg, 1993). La creencia en una curación milagrosa aparece como el motivo principal de la conversión en contextos muy diferentes, con sujetos sociales distintos. El pentecostalismo encuentra en este sistema de creencias y ceremonias acerca de la salud una vía eficaz para ganar adeptos, que le permite una difusión creciente en la sociedad. Las agrupaciones pentecostales se destacan ante las otras minorías religiosas no católicas por su énfasis en el don de la curación, el cual sin duda contribuye a su amplio desarrollo frente a sus competidores (Garma, 1992). (1)

Claude Lévi-Strauss (1976) ha señalado que la eficacia de la magia depende de la creencia en la misma y de tres factores diferentes que participan en una u otra forma en el

evento ceremonial. En primer lugar, se da la creencia del especialista religioso (hechicero, brujo, sacerdote, etcétera) en la eficacia de sus técnicas. El enfermo también debe tener fe en su curación y en el poder del especialista. Por último, el grupo social manifiesta también su creencia en el desempeño eficaz del acto mágico. Las tres partes interactúan dentro del evento curativo y se considera necesaria la relación entre ellas para lograr la sanación. Veremos más adelante cómo estos aportes de la teoría de Lévi-Strauss se pueden aplicar a la sanación por la fe entre los protestantes pentecostales. (2)

Para los creyentes pentecostales mexicanos hay una diferencia importante entre las distintas maneras de aliviar el dolor que se expresa por medio del uso de los términos de "curar" y "sanar". La sanación completa sólo puede proceder de Dios. El curandero que proviene de los medios populares y el médico que estudió en una universidad tienen muchas diferencias, pero para el creyente pentecostal son semejantes en un aspecto clave: ambos pueden llegar a curar el cuerpo, pero no poseen el poder de sanar el alma. Esto sólo puede venir de la divinidad, quien sana tanto el malestar del ser corporal como espiritual, permitiendo la sanación completa del ser humano de su malestar. La sanación se pide por medio de la oración y la fe. El creyente debe tener ambas para llegar a dominar su situación de malestar. (3)

El acto físico de la sanación se expresa por medio de la imposición de manos. Hay un uso del lenguaje corporal que marca de una manera simbólica este acto. La persona que es el instrumento de sanación coloca su mano izquierda sobre la parte del cuerpo donde el enfermo siente más dolor. Extiende su mano derecha verticalmente, con el puño abierto y los dedos unidos. Esta es la postura más común, aunque hay algunas variaciones como, por ejemplo, la aplicación de óleos o aceites sagrados en algunos templos. También he visto pastores que colocan ambas manos sobre el enfermo. La persona que actúa como instrumento o vehículo de Dios pone su mano sobre la persona enferma o que sufre, mientras reza, ora en lenguas, o lee la Biblia. Algunos individuos pueden combinar todos estos elementos durante un ritual de sanación, como un pastor pentecostal renombrado de la Fraternidad de Iglesias Cristianas en Iztapalapa. No hay una posición corporal específica que debe adoptar el individuo que solicita la sanación. Con frecuencia se hinca ante el pastor o predicador, pero también puede estar parado, sentado o incluso acostado según su condición física. Puede estar orando en silencio o en voz alta. Hay personas que lloran en esta situación.

Toda enfermedad o malestar puede ser sanado porque Dios no desea que la humanidad tenga que sufrir por dolor corporal o espiritual. Esta situación es el resultado de la existencia

de la maldad en el mundo. Si la enfermedad es el fruto de la maldad, ¿quién sino Dios puede sanar por completo a los enfermos? Es evidente que para vencer todas las formas de sufrimiento (físicas, mentales y espirituales), el ser humano debe reconocer el poder de lo divino, que es la última fuente de la transformación de la condición de vida del hombre y la mujer. Esta ideología de la salud y lo divino es mencionado constantemente en los testimonios públicos tanto del clero como de los laicos, así que no puede haber duda de que es aceptado por la gran mayoría de los creyentes de las iglesias pentecostales.

La petición más frecuente que se escucha en los templos pentecostales relacionada con la solicitud de milagros se relaciona con la percepción del dolor. Se pide a Dios que desaparezca un dolor que ha aquejado a una persona, o cuando menos sea atenuado. Varía mucho el conocimiento preciso de la enfermedad que se padece. Algunas personas recuerdan el nombre exacto del padecimiento que lo aqueja, casi siempre porque un médico se lo acaba de decir. Pero, en la mayor parte de los casos, los enfermos se quejan de dolores diversos que sienten en su cuerpo. Estos son persistentes y no han podido ser curados por las maneras comunes de ingestión de medicinas o hierbas y tóxicos.

La otra categoría de las peticiones de salud, mencionada en los testimonios, podría denominarse los casos desesperados. Son las situaciones extremas en que se reconocen las limitaciones de la ciencia médica para reparar o eliminar un malestar y el testimonio o petición vocal del enfermo ante la congregación subraya esta situación. En estos casos, el creyente puede buscar especialmente a un pastor renombrado que tenga la reputación de ser un vehículo poderoso de sanación. Diversas enfermedades terminales entran en esta categoría, como el cáncer y últimamente, el SIDA. (El pastor de La Fraternidad de Iglesias Cristianas atendía en sus servicios a seropositivos). También en esta categoría, entrarían los paráliticos que vuelven a caminar, hecho que aparece mucho en las sanaciones masivas que serán descritas un poco más adelante. Se puede pedir la desaparición de dolores musculares agudos, así como de un artritis o reumatismo persistente. También hay personas que tienen problemas oculares y del oído, que se encuentran afectadas por diversos grados de sordera, miopía, astigmatismo, etc. (4).

Se podría mencionar la concepción que comparten las iglesias pentecostales sobre la drogadicción y el alcoholismo. Para los pentecostales estas adicciones son pecados, más que enfermedades. A pesar de esto, son muchas las personas que logran renunciar a estas patologías al pasarse al grupo religioso. Los ex-alcohólicos son abundantes entre los conversos

pentecostales (particularmente hombres) y no hay pastor que no diga que ha redimido a algun drogadicto. Considero que las iglesias pentecostales se pueden considerar como exitosas en esta tarea social debido a la absoluta falta de atención de sector de salud del estado a las personas que sufren estos padecimientos. Para los alcohólicos sólo existe como alternativa Alcohólicos Anónimos. Para aquellos que sufren la drogadicción, y pertenecen a los sectores populares de ingresos medios o bajos, no hay ninguna alternativa de atención en este país, fuera de los grupos religiosos. Las Asambleas de Dios mantienen un centro de rehabilitación en el D.F. para drogadictos. El Directorio Nacional e Internacional Cristiano 97-98 enlista los siguientes centros de atención a la farmacodependencia en el Distrito Federal: "Alcance Victoria", "Cristianos Evangélicos en Atención a la Farmacodependencia", "Rehabilitación Fundación", "Alfa y Omega Internacional", y "Reto a Esperanza". (Es posible que haya organizaciones de la Iglesia Católica que también se dedican a la regeneración de drogadictos, pero no dispongo de información al respecto).

Un factor constante en todos los actos de sanación es la fe del enfermo. Su esperanza de ser curado es lo que lo ha llevado a buscar a la agrupación pentecostal. Debe estar convencido de que Dios lo puede curar de sus males. En todos los templos se recalca que la divinidad es quien sana el cuerpo, puesto que Dios es el creador del mismo. Aquellos que poseen el don de la sanación sólo son el instrumento divino. Reciben el poder del más allá, no emana de ellos mismos. En este sentido, son simplemente un elemento que transmite la energía divina. Se considera que el enfermo debe orar intensamente para comunicarse con la divinidad y hacerle saber su deseo de aliviarse. Así pues, el que no pide a Dios no podrá recibir nada a cambio. Es evidente que el enfermo debe llegar a externar y expresar su deseo de aliviarse; si es posible lo hará públicamente en el templo, si no, otra persona cercana lo hará por él con su consentimiento. Si es curado, debe también anunciar su agradecimiento a Dios. Estas creencias destacan la importancia de que el enfermo crea en las posibilidades de su sanación, ya que depende de la divinidad misma, aunque también mediante la ayuda de los demás creyentes. Cuando se pide por la sanación de bebés, infantes o niños muy pequeños, son los padres quienes deben sostener la fe en lo divino.

Formas de llevar acabo la sanación

El papel del agente que logra la sanación puede ser destacado notablemente en algunas agrupaciones. En este rol encontramos a una persona que ha recibido su don espiritual

directamente de Dios, y ésta es una situación especial que no ha sido otorgada a todos los hombres. El poseedor del don de la sanación generalmente posee también los dones de hablar en lenguas y/o de profecía. Se considera que tiene un alto grado de espiritualidad. Los poseedores de este atributo pueden destacarse como los líderes carismáticos de su agrupación, particularmente si son pastores o predicadores que dirigen a su congregación. Ya se ha mencionado un caso en Iztapalapa, donde conocimos a un pastor carismático que hablaba en lenguas mientras sanaba a los enfermos durante sus servicios de culto, mostrando que podía manifestar simultáneamente más de uno de los dones entregados por la divinidad. Es muy probable que haya otros casos parecidos.

Un tipo de ritual de sanación destaca la relación entre los enfermos y un especialista carismático cuyo poder se puede extender hacia grupos masivos que se reúnen durante lo que son conocidas como campañas de evangelización. Estos actos se llevan a cabo alrededor de un predicador a quien se le atribuyen grandes poderes para sanar. Este tipo de personaje visita diferentes localidades para efectuar numerosas sanaciones milagrosas ante un grupo (generalmente numeroso) que esperan ser aliviadas. Estos predicadores desempeñan esta tarea no sólo en los templos, sino también en las carpas y espacios públicos abiertos que puedan ser utilizados de una manera para este propósito. Entre sus funciones se encuentra la de llevar a cabo proselitismo, incluyendo sanaciones sobrenaturales no sólo para los adeptos activos, sino también para posibles conversos que asisten con una mezcla emocional de incertidumbre e ansiedad. Los organizadores pueden anunciar la llegada de la figura carismática con panfletos y propaganda que señalan el poder sobrenatural del predicador. Una hoja recogida por el autor en un parque de una zona popular del D.F. anunciaba lo siguiente:

"GRAN REUNION, Escuche la Palabra de Dios y conozca el Poder del SEÑOR JESUCRISTO, a través del siervo de Dios: Marco Alberto Lezama, Ud. nunca más será el mismo porque !! JESÚS VIVE !! Los ciegos ven, los sordos oyen. Los Paralíticos se levantan y los enfermos son sanados. Venga esperando los milagros de DIOS para Ud. y su familia. Traiga a sus enfermos. Entrada Gratuita".

La ortografía original se ha respetado. Esta hoja de tamaño carta tenía también una impresión de una foto del pastor o predicador mencionado, con un traje oscuro, sonriendo y con una Biblia abierta en sus manos.

Estas actividades se derivan de una tradición evangélica importante de la religiosidad popular norteamericana rural, a través de la cual el predicador itinerante trabajaba para llevar el mensaje religioso a una población muy dispersa (Williams, 1989; Mcloughlin, 1978; Bailey,

1984). Hay que señalar que no todas las agrupaciones e iglesias pentecostales aprueban este tipo de actos, ya que algunas consideran que las conversiones en grupos masivos pueden ser espurias y falsas, sin comprometer realmente al nuevo converso. Kamsteeg (1993), al estudiar una campaña de un conocido predicador evangélico puertorriqueño de este tipo, Yiye Avila, en la ciudad peruana de Arequipa, señala que muchos de los asistentes que iban en busca de milagros, en realidad, no deseaban convertirse en miembros permanentes de una congregación. Sin embargo, para los evangelicos locales que organizaban la campaña, ésta se justificaba por la visible presencia pública que obtenían los protestantes al convocar a multitudes en un evento público. No cabe duda que los dirigentes pentecostales que aprueban este tipo de eventos masivos en México, tendrían opiniones parecidas. (5)

Este tipo de acto se lleva a cabo en espacios grandes y amplios. Describiremos brevemente un evento de este tipo celebrado en un teatro desocupado en Iztapalapa. Era un sábado por la tarde. Mientras el público llega, los ayudantes del predicador entonan himnos y cantos sacros. Llegan cerca de 350 ó 400 personas, ya que el predicador no es uno de los grandes evangelistas de campañas internacionales capaces de llenar estadios, como por ejemplo, el mencionado Yiye Avila, o el argentino Luis Palau (ambos han estado en la ciudad de México), entre otros. Al entrar la figura principal, éste lee pasajes bíblicos, que narran los milagros de Jesús, y pronuncia sermones emotivos sobre la relación de la enfermedad, el pecado y la sanación como expresión de la bondad divina. La creación de un estado de expectación en el público se debe lograr entre himnos y cantos. Después de algunas horas, se pedirá al público que rece para su sanación propia o para la de sus enfermos. La oración colectiva debe ser impactante y emotiva. Muchos llorarán y exclamarán en voz alta expresiones como "ayúdame, Señor", "sánalo, sánalo". El predicador y sus ayudantes podrán hablar en lenguas, como también lo harán algunos creyentes pentecostales presentes. Se exhorta a los presentes que se entreguen a los sentimientos de exaltación colectiva del ritual, así como se critica a aquellos "que vienen aquí y sólo desean estar como espectadores". Al finalizar la oración colectiva pidiendo la salud, los enfermos y afligidos deben pasar adelante, al espacio donde se encuentra el predicador. El impondrá sus manos sobre el enfermo pidiendo su sanación. Inmediatamente después pasarán uno por uno ante el grupo reunido en el local para dar cuenta de cómo se han aliviado. Aquí los testimonios enfatizan sanaciones milagrosas asombrosas, tales como lisiados que repentinamente caminan, dolores de años que súbitamente

desaparecen, etcétera. El acto termina con la petición de una ayuda monetaria a cambio de los beneficios espirituales y corporales ya recibidos.

En comunidades indígenas el pentecostalismo también resalta el papel de líderes carismáticos con poderes de sanación. Esto se debe a la competencia con sistemas de brujería y curanderismo que destacan el poder de especialistas tradicionales que pueden aliviar al enfermo mediante conocimientos y técnicas mágicas. En los templos pentecostales de estos poblados, los pastores o predicadores suelen ser personas conocidas por manifestar el don de la sanación, entre otros atributos. Sus poderes para curar se derivan de su relación con Dios, a diferencia de la magia del brujo, que se considera diabólica. La enfermedad humana puede ser vencida con mayor éxito con la oración y la ayuda de estas personas "santas", que por la atención médica de los doctores (que por cierto suelen escasear en estos lugares), según aseguran los creyentes pentecostales en algunas zonas indígenas. (6)

El predicador indígena generalmente fue antes católico, tiene experiencia migratoria y conocimientos del español (Garma, 1987). Ha logrado la sanación de personas de su grupo por medio de la oración y la imposición de manos. El pastor o predicador puede atender al enfermo al final de su servicio dominical, si aquél puede acudir al templo. El ritual completo dura varias horas, intercalando himnos, cantos, lecturas bíblicas y testimonios de los adeptos. El momento culminante es el trance provocado por el Espíritu Santo, que sucede en las últimas etapas de la ceremonia. El predicador y algunos adeptos son poseídos por el Espíritu Santo en medio de la efervescencia emotiva de la congregación. Al final del ritual, el enfermo pasa adelante de la congregación y el predicador o pastor le impone las manos para curarlo. Si el enfermo se encuentra demasiado mal para ir al templo, el dirigente acudirá a su casa, acompañado de uno o más de sus ayudantes. Al lado del enfermo, cantará himnos y rezará pasajes bíblicos junto con su familia. Al final de la visita, hará la imposición de manos, mientras reza por una recuperación completa del afectado. La sanación puede ser inmediata, pero la mayor parte de las veces el enfermo requiere de cierto tiempo para aliviarse. Debe esperar con paciencia su recuperación, con la certeza de que Dios lo ha escuchado (Garma, 1987).

Los rituales que hemos señalado recalcan el papel simbólico del líder religioso carismático que posee los poderes de la sanación. En áreas urbanas, muchos templos pentecostales tienen pastores y predicadores que manifiestan estos atributos. Sin embargo, hay también algunas agrupaciones pentecostales, tales como la Iglesia Apostólica y las Asambleas de Dios, que existen desde hace varias décadas en distintas ciudades de la República. El pastor

en estas iglesias con frecuencia proviene de una familia protestante cuyos miembros son conversos desde hace más de una generación. En las denominaciones pentecostales ya establecidas e institucionalizadas, como las mencionadas arriba, se prefiere a un pastor con conocimientos escolares y una preparación formal en alguna escuela bíblica. Esto sucede particularmente en el caso de aquellos dirigentes religiosos que se desempeñan en áreas metropolitanas como el Distrito Federal y las ciudades fronterizas del norte del país (ver Molina, 1990; Casillas, 1989; Hernandez, 1996 y Gaxiola, 1994). Se favorece a los candidatos a pastor que provienen de una familia protestante. Es claro que es el rol del pastor que en estos casos se ha profesionalizado. (7)

En este contexto no todos los pastores poseen el don de la sanación. La organización de la iglesia no escoge a sus dirigentes religiosos exclusivamente sobre la base de este atributo, ya que perdería candidatos destacados con otras cualidades útiles. Sin embargo, las agrupaciones pentecostales podrían perder también su medio de conversión más popular si excluyeran la curación por la fe y además deben competir contra el Espiritualismo Trinitario Mariano, que es fuerte en muchas zonas urbanas y agrupa a muchos adeptos propios (Ortiz, 1990). Prácticamente todos los pastores evangélicos consideran que el espiritualismo es un credo pecaminoso que debe combatirse porque fomenta creencias negativas vinculadas a la "brujería" o "hechicería", siendo éstos los términos usados por los protestantes y pentecostales para referirse a las prácticas de curación de los miembros de este grupo.

El don de la sanación puede aparecer en personas de la congregación pentecostal urbana que no son dirigentes, pero que manifiestan un alto grado de espiritualidad. Generalmente, estos o estas creyentes también tienen otros dones, como los de profecía y/o de la glosolalia. Además, suelen ser auxiliares importantes del pastor y lo ayudan en sus tareas. Es raro el templo pentecostal en que no exista, por lo menos, una persona con tal atributo. Se puede dar indistintamente entre hombres y mujeres y, en ocasiones, entre personas muy jóvenes. Tal fue el caso de una jovencita de quince años, quien era la persona que más había desarrollado este don en la Iglesia Apostólica de una colonia de Iztapalapa.

La sanación por la fe, sin embargo, no depende por completo de la presencia de una persona a quien le ha sido ya otorgado dicho don. La colectividad que se reúne en el templo es en sí misma un instrumento de la divinidad. Las personas que se reúnen en el nombre de Dios también son santificadas, y se considera que El puede manifestar su presencia a través de ellas. A este respecto, con frecuencia repite la cita bíblica que destaca que donde dos o más

creyentes se reúnen en el nombre de Cristo. El estará presente. Como tal, la sanación a través de una colectividad ocurre porque son personas que han mostrado su fe y apego a la divinidad al integrarse al culto y renunciar a los valores externos a los principios de su religión. Como vehículo de la divinidad, la colectividad de fieles también puede aliviar el dolor, independientemente de la presencia de personas que tengan el don de la sanación. (8)

Esto puede acontecer dentro de un ritual de culto. Al final del servicio dominical, el pastor preguntará si hay peticiones para los enfermos. Para este momento, ya han transcurrido algunas horas de oración colectiva, lectura de himnos, testimonios y momentos emotivos en los que algunos adeptos han sido poseídos por el Espíritu Santo. Cuando el pastor pregunta si hay peticiones de ayuda al Señor, una o más personas expondrán su enfermedad o pedirán por un ser querido que no pudo asistir debido a su sufrimiento. La congregación en su conjunto reza por el enfermo, con el pastor al frente. Justamente entonces se da la imposición de manos. Debido a que esto acontece al final del rito, las emociones de la congregación son fuertes. Se escucharan gritos de "alívalo, ayúdalo, Señor". El enfermo, o aquel que pide por él, puede llorar abiertamente ante la simpatía y la consideración que se expresan públicamente. En estos casos, las sanaciones asombrosas o repentinas no suelen aparecer. Los testimonios de los creyentes señalan que el alivio o desaparición del malestar es gradual. El enfermo sentirá que un día se encuentra sin dolor y estará aliviado.

Es común que haya un servicio especial destinado a la sanación de los enfermos. En algunos grupos se celebra mensualmente, mientras que en las agrupaciones donde se enfatizan son ceremonias muy emotivas, puede incluso convocarse semanalmente. Por ejemplo, en la Iglesia Cristiana del Bethel hay un mes especial para las ceremonias de sanación: abril. Sin embargo, el pastor me señaló durante una entrevista que en cualquier servicio se puede hacer la imposición de manos, porque "¿acaso no sanó Cristo el día del sabbat, y le respondió a los fariseos que lo cuestionaban? Quién de ustedes cuando cae un animal en un pozo no lo saca de allí, aunque sea sábado, y así Jesucristo sanó ese mismo día".

La oración colectiva no está reñida con la medicina institucionalizada. Un enfermo puede recibir medicamentos y tratamiento médico y rezar para aliviarse más rápidamente. Esto es evidente en los grupos pentecostales como las Asambleas de Dios y la Iglesia Apostólica, los cuales en áreas urbanas forman comisiones de fieles dentro de un templo, cuya tarea básica es visitar a los enfermos, tanto en su casa como en los hospitales. Pueden actuar sin la presencia física de un pastor, aunque se encuentran bajo su supervisión. En dicha tarea

destacan las mujeres, que tienen mayor flexibilidad en el uso del tiempo necesario para desempeñar esta función. El grupo de oración se reúne alrededor de la cama del enfermo, rezando colectivamente por él o ella y leyéndole secciones de la Biblia. Una vez más, las sanaciones no son repentinas o espectaculares, pero muchos fieles pentecostales aseguran sentir alivio. Los integrantes de estos grupos de oración no necesitan tener el don de la sanación individualmente para actuar; basta con su fe y compromiso con el templo.

En una sociedad caracterizada por su pluralismo religioso, las distintas iglesias y sistemas de representación deben competir para obtener adeptos. La coexistencia en un campo condiciona a cada agrupación que debe enfrentarse a sus competidores (Bourdieu, 1988). En este contexto, una agrupación religiosa acentuará los elementos más ventajosos. El pentecostalismo tiene en la sanación por la fe una herramienta poderosa para lograr nuevas conversiones, y su sistema de creencias lo destaca como prueba de la aprobación divina hacia aquellos que se han adherido a su credo. Como han señalado Victor Turner (1980, 1988) y Mary Douglas (1973), el cuerpo humano es el símbolo religioso universal por excelencia y sin duda, el medio más eficaz para impactar al individuo. La enfermedad y el dolor se mantienen como parte de la experiencia humana que busca explicaciones sobrenaturales, más satisfactorias para el afectado que los conceptos basados en una fría racionalidad.

El énfasis sobre la sanación de la enfermedad permite a las agrupaciones pentecostales una amplia difusión en diversos sectores de la sociedad. En medios rurales e indígenas deben enfrentarse a sistemas de creencias sincréticas que también ofrecen prácticas y creencias sobre la enfermedad y la curación. La figura del curandero y brujo como taumaturgo es un elemento importante dentro de estos sistemas de representación populares y para competir adecuadamente con ellos, el pentecostalismo debe enfatizar la figura del líder carismático con poderes sobrenaturales. En muchas áreas, la Iglesia Católica institucionalizada no ofrece una competencia tan fuerte, debido a la escasez de sacerdotes en la mayor parte de las zonas indígenas. La atención médica con frecuencia es deficiente y limitada a clínicas mal surtidas dependientes del Estado.

En áreas urbanas, la Iglesia Católica posee una presencia muy fuerte y existe una pastoral diseñada específicamente hacia los pobres, que ha cobrado fuerza, si bien no un consenso completo al interior de la institución. El sacerdote actual no es una figura taumatúrgica; sus funciones básicamente son de orden burocrático-eclesiales. En cambio el pentecostalismo tiene pastores con un nivel educativo más alto en el entorno urbano, que

pueden desempeñarse adecuadamente como profesionales de la vida espiritual y competir con otras instituciones religiosas cuyos dirigentes tienen roles semejantes. Sin embargo, la pérdida de los poderes taumáturgicos a causa de la profesionalización del pastor sería desastrosa para el pentecostalismo, puesto que ya contaría con su vía más importante para atraer creyentes. La existencia de pastores que sólo se dedican a las sanaciones extraordinarias en actos masivos, y la aceptación de la colectividad como instrumento en la supresión y el alivio del dolor, soluciona este dilema.

Cabría una última observación sobre el modelo de Claude Lévi-Strauss (1976) respecto a la eficacia simbólica en el proceso de la curación y sus participantes. Es importante señalar la posible transformación de la colectividad en un agente activo de la sanación, relegando a un segundo plano la participación de un especialista taumaturgo, o incluso reemplazándolo. En este tipo de casos, se daría la interacción solamente entre el enfermo y la colectividad. Un problema para futuras investigaciones en la antropología simbólica y médica sería descubrir si este patrón es exclusivo del pentecostalismo o si acontece en otros grupos sociales o religiosos.

En los testimonios relacionados con la sanación en los servicios en los templos, el individuo es siempre el que recibe, nunca el que otorga el don. Como he señalado, el individuo que sana sólo es un instrumento divino, cuyo poder no procede directamente de él o ella. La sanación únicamente proviene de Dios, no es otorgada por acciones humanas tal como la curación del cuerpo o "la carne". El elemento humano es concebido tan sólo como instrumento o vehículo. Por esto, tanto el grupo de oración colectivo como los agentes individuales son igualmente efectivos como instrumentos que obtienen el don de la sanación para el creyente afligido. Esto también explica por qué en los testimonios hay referencias a la primera vez en que una persona es sanada, pero nunca los hay que versan sobre cómo una persona sana a otras desde la perspectiva del narrador como el agente que desencadena la acción. Proponer que el dolor en sus múltiples manifestaciones puede ser terminado exclusivamente por medio de la intervención humana es completamente extraño a las concepciones pentecostalistas. La mano de Dios debe aparecer en algún momento, para que pueda tener lugar una sanación exitosa. Como en el caso del don de lenguas, la intervención de lo divino en la vida del creyente siempre es enfatizada como el factor que posibilita el evento extraordinario.

Este discurso de silencio sobre las circunstancias por medio de las cuales una persona se vuelve un vehículo de la sanación se relaciona con el pecado de la blasfemia, que muchas

veces preocupa y atormenta las conciencias de los seguidores de las iglesias pentecostales y sus grupos de oraciones. Es blasfemia decir que es el hombre que sana y no Dios. Un ser humano no debiera tomar el lugar de Dios, al afirmar esto. Hay acciones y consecuencias que están exclusivamente en las manos de Dios y el acto de sanar, como se ha dicho, es una de ellas. Como resultado de estas concepciones sobre la sanación, todas las referencias hacia el rol del individuo como un sanador desaparecen no sólo de los testimonios público, durante las ceremonias, sino también de las historias de vida y las conversaciones individuales.

Pero es posible, como quiera, que el don de la sanación haya sido aprendido fuera de las iglesias pentecostales. Como han notado varios investigadores, entre los seguidores de las minorías religiosas en América Latina, muchas personas han entablado contactos, o incluso, han pertenecido a diferentes y variadas religiones y sistemas de creencia (Bowen, 1996; Droogers y Rostas, 1994; Martin, 1990). Siempre en los templos varias personas buscarán afanosamente las más diferentes experiencias religiosas, dondequiera que se puedan encontrar. En mis propias investigaciones he encontrado pentecostales que tuvieron contactos con el Espiritualismo Trinitario y con el curanderismo indígena o rural, a pesar de que la doctrina oficial y su clero consideraban las creencias y practicas asociadas con tales grupos como inmorales, porque demostraban una falta de fe en el cristianismo verdadero.

Existen muchos ejemplos de conversos que una vez visitaban tales especialistas antes de cambiar al protestantismo pentecostal. He encontrado que el conocimiento protestante del espiritualismo es muy amplio. Cuando llevé a cabo las encuestas entre niños escolares sobre religion (entre 10 y 12 años de edad) en las tres escuelas de Iztapalapa, al preguntar a los niños sobre las iglesias que conocían en su vecindario, encontré que mientras los niños católicos nunca mencionaban los centros espiritualistas, los niños protestantes casi siempre mencionaban estos lugares. Todos los pastores y predicadores de Iztapalapa que entrevisté sabían del espiritualismo, a diferencia de varios sacerdotes católicos de la Delegación que lo desconocían. Al nivel de los adeptos también hay una familiaridad con experiencias vinculadas a lo que es llamado "la hechicería". Pero ésta es vista como un pecado del cual los creyentes pentecostales ya se han librado. En las palabras de una mujer de la Iglesia Apostólica "Hay personas que nos platicaban que uno de sus familiares estaba embrujado. Cierta persona les había hecho mal porque habia enemistades con ella; luego llegaban a la iglesia, se oraba por esa persona y el mal salía del cuerpo del embrujado. Debido a estas cosas la gente cree en la Doctrina Apostólica".

La conversión o cambio a la nueva religión se destaca aquí como el camino para la eliminación del daño físico causado por el contacto con individuos negativos (9)

Existen casos de la conversión o movilidad religiosa de especialistas que pertenecían a estos otros grupos y tenían poderes de curación. En comunidades indígenas, cuando las iglesias pentecostales llegan por primera vez, no es raro que haya curanderos que se convierten al pentecostalismo y transfieren su conocimiento de la curación a una nueva carrera (Aguirre Beltrán, 1986; Wright, 1992). No es extraño que tales ex-curanderos se vuelvan predicadores y pastores después de haber renunciado a sus prácticas religiosas anteriores. Hay muchos ejemplos de esto que se pueden encontrar en los estudios sobre conversiones indígenas pentecostales (Aguilar, 1991; De la Rosa y Campos Cabrera, 1992). Conozco algunos casos en Iztapalapa de personas que sanaban y se convirtieron antes del espiritualismo al pentecostalismo, pero deben haber más. Si bien estas experiencias pueden ser importantes para el individuo, no van a aparecer en los testimonios públicos que se dan frente a los demás creyentes.

Personas que habían practicado la curación pueden adaptarse a la ideología del pentecostalismo, reordenando sus historias de vida para que sus experiencias previas sean consideradas desde una nueva perspectiva, ahora en términos más acordes a su nueva situación religiosa, bajo una nueva luz. Antes de su conversión, ellos sólo practicaban lo que era la curación, pero no eran los instrumentos de la sanación divina. Por tanto, se abstienen de mencionar frente a los otros creyentes lo que era simplemente la actividad humana de la curación.

Liberación de las fuerzas del mal

Existe una forma muy especializada de sanación practicada excepcionalmente: el exorcismo. La posibilidad de que un creyente con fallas sea poseionado por el Demonio es, sin duda, aceptado por todos los creyentes pentecostales. En Iztapalapa varios entrevistados mencionaron este tipo de casos. Como ya se señaló, se cree que el Demonio puede poseionar a personas que desean recibir el Espíritu Santo sólo para engañarlos y, de modo que se necesita expulsarlo. Tanto adeptos como líderes dijeron también que otras personas buscan directamente las cosas relacionadas con el satanismo. El pastor de la Fraternidad de Iglesias Cristianas se refirió en un sermón el caso de una joven que fue poseionada por el Demonio al escuchar discos de rock pesado que transmitían mensajes satánicos. En una situación en que

una persona es posesionada por el Demonio, éste debe ser exorcizado para lograr la salida del espíritu del mal. Los creyentes pentecostales denominan este acto, "la liberación". Felicitas Goodman ha proporcionado excelentes descripciones de exorcismos que presencié en los templos apostólicos de Yucatán y Tabasco, y Glazier (1991) ha descrito el papel de los exorcismos en las iglesias pentecostales de la isla de Trinidad en el Caribe. Otros estudios sobre el pentecostalismo latinoamericano asimismo han descrito los exorcismos (Hurbon, 1987; Gerlach, 1974; Stoll y Garrard, 1993). (10).

Sin embargo, el que los exorcismos sean actos rituales muy llamativos, quizá ha llevado a exagerar su peso e incidencia real. El exorcismo es un acto que se hace con cuidado y bajo vigilancia. Primero, una persona conocedora debe detectar la posesión por Satanás. La expulsión del ente maléfico lo deben realizar sólo los pastores de los templos. Por lo menos en la Iglesia Apostólica, cuando tiene lugar un exorcismo, se debe informar a las autoridades superiores de la institución religiosa y este acto aparece en los informes anuales que el pastor entrega a su obispo.

A diferencia de los dones de sanación y de lenguas, no se cita el poder de exorcisar como un atributo durante los testimonios de los creyentes durante los servicios en los templos. El autor encontró que incluso a los pastores de la Iglesia Apostólica y las Asambleas de Dios no les gustaba hablar sobre este tema, especialmente aquellos con mayor escolaridad. En las 470 paginas del libro del obispo Manuel Gaxiola sobre la Iglesia Apostólica apenas alude una vez a un exorcismo. Menciona que en sus inicios, en la asociación religiosa hubo una mujer destacada: "María Pinales, que era llamada por los pastores de la Laguna cuando había necesidad de exorcismos" (Gaxiola, 1994:393). En cambio, el pastor y fundador de la Fraternidad de Iglesias Cristianas llevaba a cabo la liberación mediante una cita previa en privado, según consta en un anuncio pagado que aparece en el Directorio Nacional e Internacional Cristiano de 1997. Este líder religioso es considerado como un exorcista eficaz en el medio evangélico, según me confirmaron después variadas fuentes. Cabe destacar que por ser el fundador de su asociación religiosa, esta persona no tiene que responder a otra autoridad superior por la eficacia de estos actos. También es autor de un libro llamado, "La Liberación: un ministerio para la Iglesia", (que no he conseguido). Nótese que en todos estos ejemplos se utiliza cuidadosamente la palabra "liberación", sin duda en parte para evitar las connotaciones negativas o sensacionalistas que la palabra "exorcismo" acarrea para personas ajenas al medio pentecostal.

Por otra parte, el exorcismo o "liberación" es más practicado por otros de los grupos de asociaciones religiosas que tienen prácticas extáticas. La "liberación" del Demonio transcurre también en la Renovación Carismática Católica, donde los llevan a cabo sacerdotes habilitados para esta tarea. Según Juan Luis Ramirez (1996), y los informantes carismáticos que el autor ha entrevistado, en las reuniones de los carismáticos católicos en el Estado de Mexico, la liberación ocurre con frecuencia en las sesiones para la sanación que tienen una concurrencia muy amplia y que se celebran semanalmente en iglesias específicas de ciudades determinadas como la de Toluca (presenciada por el que esto escribe hace algunos años) y en el santuario de Monte María, ya mencionado.

Un caso parecido fue el de la asociación brasileña de la Iglesia Universal del Reino de Dios. Esta agrupación ha sido estudiada minuciosamente en su país natal, donde los investigadores la han clasificado como una religión "neopentecostal" y han anotado su orientación hacia un llamado "evangelio de la prosperidad" que enfatiza la obtención de beneficios espirituales a cambio de donaciones monetarias cuantiosas (Garrard Burnett y Stoll, 1993). Pastores de esta denominación han tenido éxito en otros países latinoamericanos y en comunidades de habla hispana de Estados Unidos, pero en Brasil sus líderes tuvieron muchos problemas legales por las acusaciones en torno al uso de sus fondos y la intolerancia hacia otros credos. Según nuestras fuentes (entrevistados y periodísticos) los predicadores de la Iglesia Universal del Reino de Dios llegaron a la ciudad de México en 1993. En cines y teatros de las zonas populares dieron sesiones especiales, como lo hacían ya los líderes evangélicos itinerantes ya descritos. La innovación de la Iglesia Universal del Reino de Dios radica en su hincapié en la "liberación", que acepta la existencia de muchos tipos de demonios que deben ser expulsados.

En lugar de destacar la sanación, en estas sesiones se practicaban exorcismos a multitudes cuyos miembros eran atendidos uno por uno por los pastores brasileños con rapidez después de oraciones colectivas. Una mujer joven con una alta escolaridad, pero con problemas económicos y familiares fuertes, fue liberada de espíritus asociados con la brujería, y señaló que la experiencia le fue útil y agradable. Había tenido contactos anteriores con grupos esotéricos orientales. "Son gente buena y sincera, que te ayudan a superarte", me dijo con relación a su experiencia con los clérigos sudamericanos. Me comentó que le gustó mucho el ambiente de apoyo y ayuda. Los exorcismos se cobraban (lo cual no es usual en el pentecostalismo mexicano), aunque hay muchas contradicciones sobre cuánto se cobraba.

Según los medios periodísticos y de comunicación masiva se estaba cobrando más de mil pesos aunque mi informante sólo pagó cien pesos por su "liberación". En todo caso, se creó una situación desfavorable para esta agrupación con denuncias en la prensa, televisión, y la radio, y en 1996 la Secretaría de Gobernación expulsó del país a los pastores brasileños de la agrupación, señalando que sus papeles no estaban debidamente actualizados. La Iglesia Universal del Reino de Dios carecía de registro legal propio como asociación religiosa, lo cual facilitó esta acción. Sin embargo, reportes periodísticos mencionan que en 1997 ya había otros pastores de la iglesia (suponemos que éstos son nuevos) trabajando en Tijuana y Guadalajara (La Jornada, 10 de junio de 1997). El subsecretario de Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación, licenciado Rafael Rodríguez Becerra, en su oficina me comentó en noviembre de 1997, que actuó contra la iglesia brasileña porque "algo que no se puede fomentar es la charlatanería".(11).

El caso de la Iglesia Universal del Reino de Dios muestra que las religiones minoritarias son vulnerables a un ataque sostenido de los medios masivos de comunicación. También muestra cómo las actividades extáticas y de posesión pueden ser malentendidas, y percibidas como nocivas (sin menospreciar el peso que tuvo un manejo oscuro de fondos en el desenlace de este caso). Ante esta situación, es comprensible el cuidado que tenían los pastores de las Iglesias Apostólicas y las Asambleas de Dios ante el uso del exorcismo y el reconocimiento de su existencia al interior de sus templos, así como la cautela de las autoridades eclesiales que exigen en que su realización sea estrictamente regulada.

Notas

(1) Nos ha sido útil la información sobre la sanación por la fe en las agrupaciones pentecostales de Estados Unidos contenidos en Mcquire (1988), Mansell Pattison, (1974), Schwartz (1970), y Poloma, (1989). Mansell Pattison y Schwartz consideran que los creyentes pentecostales provienen de sectores sociales subordinados que adoptan estas prácticas para enfrentarse al resto de la sociedad, mientras que tanto Mcquire como Poloma consideran que la sanación por la fe tiene efectos benéficos para el creyente en su adaptación social al entorno social de la colectividad religiosa, pero no consideran determinante el origen social de los adeptos.

(2) Lévi-Strauss, al igual que muchos antropólogos escribe acerca de la magia como un concepto antropológico (Morris, 1995). Cuando los creyentes pentecostales hablan acerca de términos como "brujería" y "magia" son elementos opuestos a la verdadera fe que están inscritos en el paganismo y la idolatría. No estoy discutiendo la pertenencia actual de los términos arriba señalados en el estudio científico de las religiones. Estoy recuperando los

terminos en el uso discursivo que escuché de parte de muchos creyentes de las iglesias pentecostales más diversas.

(3) La actitud hacia la medicina institucional puede variar de un grupo pentecostal a otro. Encontré que en las agrupaciones pentecostales de la Sierra Norte de Puebla acudir a un médico era considerado como una falta de fe en los poderes de la oración de los creyentes (Garma, 1987, 1986). Gaxiola (1994) señala que en sus inicios, La Iglesia Apostólica de la Fe tenía pastores y dirigentes que defendían dicha posición negativa respecto a la medicina. Cuando la iglesia se institucionaliza, la organización central de la agrupación considera que la negación absoluta de la medicina alópata es excesiva. En los grupos pentecostales que estudié en la ciudad de México había una mayor aceptación de la medicina institucional y de los doctores, y no era considerada como una falta de fe acudir a ellos.

Sin embargo, como lo muestran claramente los testimonios, las acciones bien intencionadas de los médicos pueden ser insuficientes. Esto se explica porque se considera que Dios es el fuente final de todo el bienestar humano. Después de todo, la medicina actual tiene una fundamentación científica y todo adepto pentecostal firme destacaría que la razón y el entendimiento son siempre inferiores a la fe y al sentimiento religioso. Este punto lo conozco bien porque varios creyentes me han dicho que están preocupados por el destino de mi alma, ya que toda mi inteligencia como científico no podría ser la base de mi última salvación espiritual. Otra vez un pastor me comentó que no podía sentarse a escribir sobre su fe como yo lo hacía, porque era más importante vivir su fe que intentar explicarlo en palabras. Al respecto, hay un dicho pentecostal conocido, " la teología escrita debilita al Espíritu".

Debo aclarar que el escepticismo hacia la ciencia también presenta cierta variabilidad entre los distintos grupos. En las agrupaciones donde hay miembros con una formación universitaria destacada este punto no se recalca mucho, con una excepción. En los estudios sobre la Renovación Carismática Católica en México, Díaz de la Serna (1989) menciona una orientación anti-intelectual entre los adeptos, debido a que la razón podría entorpecer la fe. Mcquire (1988) destaca también las dudas que tienen los creyentes carismáticos norteamericanos sobre la eficacia de la medicina institucional y la ciencia que la sostiene.

Donde sí encontré una actitud abiertamente anticientífica fue en las Asambleas de Dios con relación al problema de la evolución. En un pequeño panfleto publicado por la agrupación, ilustrado en la forma de un comic, aparece una situación particular. Un profesor universitario se encuentra impartiendo una clase sobre la evolución y un alumno "cristiano" lo reta. Con base en citas bíblicas, el estudiante vence a su profesor, quien al final de un debate es derrotado y humildemente accede a reconocer que el hombre surge por la creación divina. Este pequeño cuaderno había sido publicado en el Estado de Florida, pero en una edición en español. Otro folleto que obtuve claramente señala "Eres el hijo de Dios, no el hijo de un mono". Otras iglesias pentecostales no se preocupaban por el problema de la evolución.

Considero que la orientación creacionista acerbada y ortodoxa presente en las Asambleas de Dios la recibía muchos de los pastores y cuadros superiores que habían residido por periodos variables en congregaciones o escuelas bíblicas en el sur de los Estados Unidos, donde la agrupación ha tenido contactos y convergencia con el poderoso movimiento anti-evolucionista del protestantismo conservador de dicha región, el cual sí sostiene un punto de vista claramente opuesto a la ciencia, porque considera que divulga falsedades y teorías infundadas (Wuthnow, 1989; Sevidge, 1984). Cabe recordar que la controversia surgida en los últimos meses sobre la posibilidad de la aplicación de la clonación en los seres humanos muestra que muchas instituciones religiosas, incluyendo a miembros de la alta jerarquía católica, todavía tienen una posición de incertidumbre y sospecha hacia la investigación

científica, si bien quizá menos extrema que la de los creacionistas conservadores norteamericanos.

(4) No es mi intención discutir aquí hasta donde la sanación por la fe logra realmente desaparecer o aliviar los padecimientos corporales o físicos. Esto se podría llevar a cabo con la ayuda de médicos con experiencias de investigación en sectores populares, pero no contaba con este tipo específico de colaboradores. Sin embargo, Poloma (1989), en su estudio extenso sobre las Asambleas de Dios en Estados Unidos menciona cómo los creyentes que han tenido experiencias de sanación por la fe le dijeron que no tenía casos compartir estas vivencias con los médicos que los atendían porque no los creían o de antemano los rechazaban con burla y sorna. La participación de médicos investigadores en este tipo de estudios tendría que ser realizada bajo condiciones donde los creyentes religiosos no sentirían que sus creencias iban a ser sujetas a la crítica despiadada de agentes externos y esto es muy difícil.

(5) Argyle (1966), hace observaciones críticas sobre la eficacia de las conversiones de tipo masivo, como también lo hacen Rambo (1996) y Lanternari (1974). Es interesante como un predicador de eventos masivos puede lograr un impacto aún en comunidades y ciudades donde no es conocido mediante una cuidadosa organización y campaña propagandística. Swatos (1991) anota cómo la "cruzada evangélica" del pastor argentino Luis Palau logra tener éxito en una ciudad mediana norteamericana (que además no tenía una población hispano hablante considerable) mediante volantes, altoparlantes y anuncios en las radiodifusoras locales.

(6) Sobre las sanaciones por la fe pentecostales en comunidades indígenas de México hay varias referencias: Garma, (1985, 1987, 1988), Hernández (1989), Aguilar (1991) y Fortuny (1994). El caso mejor estudiado en una cultura amerindia fuera de México es la de los tobas del Chaco argentino. Wright (1992) menciona detalladamente la forma cómo se ha desarrollado la sanación por la fe en esta etnia, destacando la interacción entre los predicadores y los especialistas nativos, un punto que ya había sido destacado anteriormente por los estudios de Miller (1977) sobre esta población amerindia.

(7) El problema de la profesionalización del dirigente religioso es complejo y será tratado en el capítulo sobre liderazgo.

(8) Mcquire (1988) apunta que la sanación por la colectividad es la más frecuente en los numerosos agrupaciones pentecostales y carismáticas de Estados Unidos.

(9) Un pastor de la Iglesia Apostólica me contó lo siguiente; "Una vez fui a predicar a una comunidad apartada de Tlaxcala. Muchas personas creían en la brujería. Me dijeron que los curas nunca les habían dicho que era un pecado creer en eso. Les respondí que estaba escrito en la Sagrada Biblia que la hechicería era un pecado muy, muy grave". Volveré a tratar este punto en el capítulo sobre conversiones. También trataré otra vez allí la valoración que reciben los médicos en los relatos de conversión.

(10) El pentecostalismo subraya la existencia de Satanás y las posibilidades que tiene para actuar en el mundo e influir sobre los individuos. Esto lo distingue de otras expresiones de religiosidad contemporánea. Actualmente, en el catolicismo actual, fuera de las tradiciones populares, el Diablo ya no es destacado como un elemento importante (Pike, 1986) así como tampoco lo es en la teología contemporánea en general, donde la relación entre el mundo

terrenal y lo pecaminoso ha perdido fuerza (Cox, 1965). Caro Baroja (1985) describe cuidadosamente las complejas creencias sobre el Demonio y el Anticristo que existían en la sociedad ibérica, entre los siglos XVI y XVII, y anota que encuestas hechas por sacerdotes de Navarra en 1975 muestran una pronunciada caída en la creencia de un castigo eterno y el infierno. Aparece más difundida "la idea de una religión benigna" que anota este gran investigador español (Caro Baroja, 1985:65). En el mundo católico la excepción se encuentra en el movimiento de la Renovación Carismática (Díaz de la Serna, 1985) que destaca, en efecto, el principio de un ente maléfico, como lo hacen las iglesias católicas locales africanas (Voye y Dobbelaire, 1994). La encuesta mundial de valores también muestra una caída generalizada en las creencias sobre el infierno y el Demonio en los países donde fue realizada, tanto en poblaciones católicas como de protestantes históricos (Campbell y Curtis, 1994).

Hay que admitir que la creencia en un principio de la bondad intrínseca de la especie humana es un resultado de la fe del proyecto modernista en el progreso unilineal y acumulativo (Boon, 1990). Me parece muy ingenua esta posición dada la trayectoria que ha tenido el homo sapiens y la idea que han expresado tanto la sociobiología como la escuela freudiana del psicoanálisis sobre la capacidad agresiva innata del hombre, la cual quizá no ha recibido toda la atención que merece. Desde este punto de vista, creer en un elemento negativo en el hombre expresado simbólicamente en la concepción del Demonio no es tan descabellada.

En las iglesias pentecostales, el principio del mal no se encuentra limitado al hombre, sino que se encuentra también presente en el mundo terrenal. Para ejemplificar esto a continuación citaré un folleto pequeño distribuido por las Asambleas de Dios llamado "Los Grandes Interrogantes de la Vida".

"Mire a su alrededor y encontrará sufrimientos, tristeza, contiendas, violencia, guerra, hambre y muerte. El mundo de hoy no es perfecto. ¿Qué mal le sucedió? El mundo que una vez fue perfecto ha sido corrompido por un enemigo de Dios y por el hombre mismo.

Dios tiene un poderoso enemigo llamado Satanás, o el Diablo. Satanás se opone a todo lo que Dios desea. Dios es bueno. Satanás combate el bien con el mal. Dios nos quiere ayudar. Satanás trata de destruirnos. Dios desea disfrutar del amor y compañerismo del hombre. El Diablo trata de separarnos de Dios. Satanás quiere que le sigamos a él en lugar de a Dios.

Cuando decidimos desobedecer a Dios nos unimos a la rebelión de Satanás y aceptamos su dominio. La tierra es un campo de batalla entre Dios y Satanás. Usted debe escoger de que lado está. ¿Qué camino seguirá? El camino de Dios o el de Satanás.

Dios nos ofrece Satanás nos ofrece

En la naturaleza	
una creación perfecta	Deterioro en toda la naturaleza
orden, equilibrio y belleza	Desorden, caos, fealdad
Provisión abundante	Pobreza, hambre, plagas
En nuestro cuerpo	
Apetitos sanos	glotonería, vicios
Vida y Salud	Lujuria, enfermedad y muerte

En nuestros pensamientos, sentimientos y voluntad

Verdad, fe, sabiduría	Error, incredulidad, insensatez
Buenos pensamientos	Malos pensamientos
Propósito, creatividad	Falta de propósito, destrucción
Amor sano	Egoísmo, odio
Confianza, esperanza	Temores, sospechas
Humildad, obediencia	Orgullo, rebelión

Libertad de elección	Esclavitud al pecado
Paz, felicidad, gozo	Peleas, guerras, tristezas
Utilidad, justicia	Crimen, injusticia
Comunión con Dios	Separación de Dios

Algo para hacer

Marque con una X todo aquello que usted desea del cuadro anterior y con cero (0) aquello que no desea. De acuerdo con lo que usted marque ¿de qué lado se encuentra usted, con Dios o con Satanás? "

Al igual que los otros folletos y libros pequeños que distribuyen las Asambleas de Dios, este texto no está firmado. El autor emplea un método de oposiciones binarias que parece tomado del estructuralismo francés (pero lo cual obviamente no es el caso) y que es muy didáctico, como fácil de comprender para los lectores a quienes va dirigido. La idea de la lucha entre el bien y mal es sostenido como un principio de clasificación del mundo y de la vida humana. Esta dicotomía deja fuera la posibilidad de elementos intermedios. Nótese la clara referencia a la enfermedad y la salud que es incluida. La división entre Dios y el Demonio, según el texto, afecta tanto el espíritu del hombre y de la mujer, así como su cuerpo.

(11) - Durante una visita reciente a la ciudad estadounidense de Chicago, yo encontré un anuncio de la Iglesia Universal del Reino de Dios en un periódico en español que circula ampliamente entre la población de habla hispana de dicha ciudad. Esto muestra la habilidad de esta asociación religiosa para encontrar nuevos espacios de difusión. Hasta donde tengo conocimiento, dicha iglesia no ha tenido problemas legales en Estados Unidos. El anuncio destaca el papel de la liberación, aunque no señala explícitamente qué es un exorcismo. El anuncio también menciona el uso de algunos símbolos como pañuelos bendecidos y cruces de palo que no forman parte de la tradición protestante y que muestran una actitud muy abierta hacia el sincretismo de parte de esta agrupación brasileña, siendo ésta una postura que ciertamente no sería aceptada por la mayoría de las demás iglesias pentecostales y protestantes, que lo calificarían de idolatría (Mariz, 1995). Sin embargo, el uso de estos símbolos le permite a la Iglesia Universal del Reino de Dios acercarse a creyentes católicos que han vivido desde una religiosidad donde los objetos simbólicos son comunes y utilizados con frecuencia. Las cadenas de sanación mencionadas son una parte del ritual donde todos los creyentes presentes unen sus manos y oran por la eliminación de sus diversos padecimientos. Varios grupos pentecostales y católicos carismáticos utilizan esta "técnica" corporal y psicológica, que se basa en la idea de la fuerza colectiva de la congregación. El anuncio contiene un testimonio escrito interesante con una pequeña foto de la creyente, que es una mujer de edad avanzada. Nótese como en su caso esta persona tuvo que acudir varias veces a los rituales diversos para obtener su sanación.

"IGLESIA UNIVERSAL DEL REINO DE DIOS PARE DE SUFRIR

En este Viernes 11 de Julio estaremos haciendo la oración poderosa al Espíritu Santo por la Liberación de la depresión, ansiedad, odio, envidia, desesperación, vacío espiritual, soledad y regalando el PAÑUELO BENDECIDO.

VENGA ESTE DOMINGO 13 DE JULIO A RECIBIR LA CRUZ DE LA VICTORIA DEL PALO DE OLIVO DE ISRAEL GRATIS.

MUJER SANADA DE DIABETES, CEGUERA, ALTA PRESION

Mi nombre es Rosa Mina y soy natural de Guayaquil, Ecuador. Vine a este pais aspirando a un cambio en mi vida y después de muchos años dedicados al trabajo comencé a sentir calenturas en mi cuerpo y frecuentes dolores de cabeza. Decidí ir a consultar al doctor que me diagnosticó que tenia diabetes y la presión arterial alta y me recomendó evitar los excesos de alegría, ira o tristeza, porque todo influiría en mi sangre. Por otra parte tenia una úlcera en mi estómago y el azúcar atacó de forma muy fuerte la visión, que paulatinamente fui perdiendo. Fue cuando conocí la Iglesia Universal y participé de las cadenas del Martes por la Sanidad, recibí la unción con el aceite, también me hice la Cadena de los Viernes por la liberación, recibí el pañuelo bendecido y me encuentro completamente sana y fuerte. Pues Dios hizo algo maravilloso en mi vida.

**NO IMPORTA SU RELIGIÓN
IGLESIA UNIVERSAL**

Para Información llame al numero xxx xxxx o acuda al domicilio xxx xxxx.
(Periódico ÉXITO, Chicago, 10 de Julio de 1997).

Varios informantes tambien habian recogido folletos titulados "Pare de Sufrir"
distribuidos por la Iglesia Universal del Reino de Dios en la Alameda Central del D.F.

CAPÍTULO 6

LOS PROBLEMAS DE LIDERAZGO Y DE LOS DIRIGENTES RELIGIOSOS EN EL PENTECOSTALISMO

Introducción

Todas las instituciones religiosas requieren de dirigentes religiosos encargados de regular la distribución de los bienes espirituales o de salvación (Weber, 1984). Para expresarnos en palabras que entenderían una comunidad de fieles, los líderes deben cuidar de las posesiones materiales de la agrupación y evitar que sean despilfarrados o malgastados, pero también, y quizá esto sea lo más importante, deben apoyar a los creyentes mediante el ejemplo de una vida que cumpla con lo que se ha esperado de su posición, o realizando acciones dignas de un verdadero creyente y evitando los que no lo son. Esto suele traer consigo castigar y rectificar a los descarriados o a aquellas personas que rompen las reglas de conducta exigidas por la moralidad o la ética establecida conforme el sistema de creencias. Además, el líder religioso desempeña un papel destacado como el actor que participa, desempeña y conduce a los rituales y actos religiosos. Este último elemento conlleva el conocimiento profundo de los saberes relacionados con los aspectos de lo sagrado, conocimientos que por cierto no suelen ser accesibles al común de los fieles. Esto implica que el dirigente religioso debe haber tenido algún tipo de socialización particular para poder desempeñarse como un especialista (Lewis, I.M., 1986; Morris, B. 1985).

La existencia de líderes religiosos se deriva del hecho mismo de que hay personas que tienen una orientación psíquica mayor hacia la búsqueda de lo trascendental. Es difícil negar que hay hombres y mujeres que tienen experiencias religiosas más fácilmente que otras, sea por medio de oraciones, estados alterados de conciencia, meditación, búsquedas espirituales, etc. (Argyle, 1966; James, W. 1961). No hay sociedad humana sin especialistas en lo sagrado, pues esto constituye una característica humana muy propia de la especie. Hasta donde sabemos, no existen especialistas religiosos en los otros primates superiores, no obstante el hecho de que existen primatólogos escriben sobre lo que llaman "conducta ritualizada" en tales antropoides (Laughlin y D'Aquili, 1974). En el homo sapiens, el especialista religioso se encuentra en todas las agrupaciones, y las primeras representaciones artísticas de la figura humana son de

chamanes (ver Goodman, 1989). Como ha mostrado el resurgir de los milenarismos del tercer milenio en las sociedades más tecnificadas de Occidente y Oriente, los nuevos líderes religiosos seguirán apareciendo mientras persista la especie humana que, por cierto, es algo sobre lo cual tienen dudas estas agrupaciones apocalípticas.

Cualquier discusión sobre el líder religioso debe referirse a los escritos clásicos de Max Weber. La división de los líderes religiosos en brujo, profeta y sacerdote no nos concierne en esta obra particular, debido al manejo de estas categorías se da en términos conceptuales poco precisos para un antropólogo que conoce directamente a dirigentes religiosos en sociedades ágrafas, indígenas o campesinas concretas. Es posible confundir estas categorías elaboradas para ser tipos ideales con periodos históricos específicos, como lo hace Bellah (1991) en un artículo clásico sobre la evolución religiosa. Nuestro interés se centra más bien sobre la discusión de Weber sobre el carisma y la institucionalización.

Señala este gran sociólogo y teórico "Debe entenderse por "carisma" la cualidad, que pasa por extraordinaria (condicionada mágicamente en su origen, lo mismo si se trata de profetas que de hechiceros, árbitros, jefes de cacería o caudillos militares), de una personalidad, por cuya virtud se la considera en posesión de fuerzas sobrenaturales o sobrehumanas -o por lo menos específicamente extracotidianas y no asequibles a cualquier otro- o como enviados del dios, o como ejemplar y en consecuencia, como jefe, caudillo, guía o líder... pues lo que importa es cómo se valora "por los dominados" carismáticos, por los "adeptos" (Weber, 1984:193). Como se ve, el carisma está centrado, sobre todo, en una persona particular. Weber quizá exageró este aspecto, ya que, como hemos visto, es posible la existencia de colectividades pequeñas o reducidas que actúan en determinados momentos como unidades poseedoras de carisma.

En el análisis del destacado sociólogo alemán, el carisma personal del dirigente extraordinario es contrapuesto a las características de los funcionarios burocráticos de las grandes instituciones. En el caso de estos últimos, su poder se lograba por medio de los medios que disponían por medio del rol o posición que desempeñaban en la estructura de la organización. En los términos de algunos estudiosos neweberianos, la suya sería un carisma de función, en oposición a lo que era una carisma personal del tipo de líder descrito antes (Gautier, 1996). Para Weber, el carisma del dirigente extraordinario difícilmente puede transmitirse a los sucesores. Como consecuencia, se da la rutinización del carisma, por medio del cual una institución jerárquica surgía en lugar de la colectividad simple de adeptos y a su

interior los dirigentes serían investidos, no por tener cualidades extraordinarias, sino por su posibilidad de desempeñarse en posiciones o puestos establecidos. Aquellos que llegan a tener posiciones institucionales tienen acceso por diversas vías, como pueden ser la socialización, o la pertenencia a una familia, casta o sistema de parentesco. El acceso no se da por la capacidad de reunir a un grupo de adeptos o mediante la manifestación de cualidades extraordinarias (Weber, 1984).

El enfoque weberiano ha tenido una aplicación fructífera en la sociología religiosa. Es fácil encontrar ejemplos de nuevas religiones, tanto históricas como contemporáneas, tanto en sociedades ágrafas como industrializadas, que surgen a partir de los esfuerzos de nuevos líderes que muestran un mensaje religioso novedoso o innovador a un grupo de adeptos o conversos (Barker, 1994, 1995; Lindholm, 1992). El fundador del nuevo grupo religioso se asume como portador de un mensaje que tiene orígenes divinos y además por esta razón posee como persona atributos sobrenaturales. La nueva agrupación puede tener aspectos que la apartan de la colectividad más amplia de la cual anteriormente era parte. Pero la muerte del líder religioso o el fracaso de sus predicciones llevaría a la formación de otro tipo de agrupación religiosa, la cual estaría basada en la formación de una jerarquía entre los dirigentes y una formalización de su sucesión. Otra característica sería un arreglo o acomodo con la colectividad o sociedad mayoritaria, superando la orientación o postura crítica que anteriormente se había desarrollado hacia ella (Hammond, 1985; O'Dea, 1978). También Víctor Turner había notado cómo, a través de la historia, los movimientos contestatarios que resaltaban las relaciones comunitarias entre sus miembros podían llegar a ser incorporados por las instituciones jerarquizadas mismas que criticaban por medio de la rutinización al interior de la colectividad impugnadora (Turner, 1988, 1992; Turner y Turner, 1978; Deflem, 1991; Alexander, 1991). El etnólogo escocés y su esposa, también antropóloga, destacaron cómo los vínculos de "comunitas" eran en estas circunstancias cambiadas por las relaciones de un "eclesia" o iglesia basada en una organización estructurada basada en posiciones de rango (Turner y Turner, 1978).

Durante mucho tiempo este análisis de la rutinización del carisma religioso fue asociado con el cambio de secta a iglesia. La secta era asociada con el polo de líder carismático y la iglesia con el otro polo de la institución burocrática (Wilson, 1980; Prat, 1997). Actualmente, es cada vez más claro que este enfoque es estrecho, debido a que no todas las agrupaciones religiosas siguen el mismo camino o proceden por las mismas etapas (de secta a iglesia) en

lapsos de tiempo parecidos. Ciertas agrupaciones no llegan a desarrollarse de la misma manera, mientras otras simplemente llegan a desaparecer, ante el paso de sus integrantes a otras agrupaciones. Como he señalado antes, en Latinoamérica el uso del concepto "secta" es de por sí problemático (Garma, 1989). Sin embargo, creo que el tipo ideal weberiano que destaca la tensión entre el predominio del liderazgo carismático y la transición hacia la institucionalización del grupo religioso, así como la rutinización del desempeño de la clerecía, todavía es útil. Sólo sería necesario otorgar a dicho modelo una visión más dinámica, que apuntaría hacia las múltiples opciones que una agrupación religiosa pueda tomar, en lugar de encasillarla en una dirección o vía única. Aquí, cabe recordar cómo la transformación de las instituciones basadas en el control y liderazgo (dentro de las cuales, sin duda, están las asociaciones religiosas) pueden transitar diversas vías en su desarrollo y transformaciones (Adams, 1983).

Para aplicar estos conceptos de Weber a las iglesias pentecostales vale la pena hacer primero una aclaración sobre el uso del término carisma. Para los creyentes pentecostales protestantes y los miembros de la Renovación Carismática Católica, el carisma se entiende como un don otorgado por la divinidad a un creyente. El concepto de carisma usado por Max Weber es mucho más amplio: si bien incluye la idea de don sobrenatural otorgado a una persona especial, también considera el carisma como la posesión de otros atributos excepcionales, pero dirigidos hacia el liderazgo de una colectividad. Para muchos seguidores (ortodoxos o no) de Weber, incluso la característica más destacada del carisma sería la posibilidad de reunir y mantener a los adeptos (Lindholm, 1992; Pereira de Queiroz, 1978; Worsley, 1980). Claramente el concepto de carisma para los creyentes pentecostales es mucho más estrecho y se refiere a cualidades que se consideran abiertas, como ya se señaló en los capítulos anteriores, a todos los fieles que manifiestan una fe verdadera. El concepto sociológico de carisma, en cambio, se refiere a un conjunto de atributos mucho más amplio, pero que se asocia más bien con los líderes o dirigentes de las colectividades o agrupaciones. Hecha esta aclaración, es posible seguir adelante.

Liderazgo en agrupaciones religiosas

Las relaciones del pastor o predicador pentecostal que dirige una iglesia se presentan como un ámbito que es posible problematizar bajo esta perspectiva (Williams, 1974). Por una parte,

están las relaciones entre el pastor y su feligresía. En un aspecto, todos los miembros comparten o pueden compartir las manifestaciones divinas (don de lenguas y de sanidad), por lo menos en teoría. Pero el líder religioso además debe dirigir, y cuando su iglesia pertenece a una agrupación institucionalizada con una extensión y cobertura nacional o internacional, ello conlleva responsabilidades, deberes y atributos particulares que tendrán que cumplirse por ordenes de autoridades superiores. El pastor debe satisfacer las necesidades espirituales de sus fieles, pero también las necesidades de la iglesia o asociación religiosa a la cual pertenece. Aquí se abre un gran abanico de posibilidades. Una sería enfatizar la igualdad entre el dirigente y sus fieles, evitando crear diferencias entre ellos, pero todo esto a costa de una débil jerarquía a otros niveles cómo sería, por ejemplo, la organización más amplia del conjunto de la iglesia. Otra posibilidad podría ser la de destacar las diferencias entre el líder y su congregación, lo cual permite justificar también la existencia de diferentes niveles y posiciones jerárquicas en lo que se refiere a la iglesia cómo conjunto, tanto en lo nacional cómo en lo internacional. Se plantea también una tercera posición, que sería la búsqueda de una vía alterna entre estos dos extremos que podría combinar aspectos de ambos.

El ejemplo de las agrupaciones de la Renovación Carismática Católica puede servir para mostrar cómo se puede resolver el problema de la relación entre el líder religioso y los fieles de una manera que no presenta tantas variaciones. En los grupos de los "renovados" se llama la atención sobre las diferencias entre los dirigentes y los fieles, o sea se sigue la segunda opción. Los sacerdotes católicos son considerados las autoridades más importantes dentro de la renovación católica. Los escalones más altos de la estructura de organización apuntan siempre hacia la centralización del poder y de la toma de decisiones en el sacerdote que es considerado cómo guía del grupo. En algunos casos, el don de sanación también es limitado a los miembros del clero. La jerarquía también se observa entre los fieles laicos entre los carismáticos renovados, con una diversidad de comisiones y cargos que implican una diferenciación en responsabilidades y deberes, pero asimismo en el grado de poder que se obtiene al interior de la agrupación. En ningún caso, es el poder de los laicos superior a la del sacerdote encabeza al grupo. Además, en el último caso, el mismo sacerdote está sujeto a las ordenes y el visto bueno del obispo de su diócesis o al superior de su orden. Todos los estudios sobre agrupaciones carismáticas en México (Juárez, 1995; Díaz de la Serna, 1985; Pizano, 1991) han resaltado la diferenciación entre sacerdote y fieles.

Cabe señalar que la Iglesia Católica es en sí una institución con una estructura y organización interna muy estratificada y jerarquizada, que incluso ha sido caracterizada por algunos autores laicos como "autoritaria" (García Ugalde, 1992). Aquí no entraré en esta discusión, porque el problema de la democracia al interior de las iglesias en general es complicado (Blancarte, 1995), y habría que tomar en cuenta también la opinión del clero católico, sean o no académicos. Es necesario señalar, sin embargo, que la aceptación del movimiento carismático en la Iglesia Católica sucedió cuando fue demostrada que su existencia no implicaba un reto a las autoridades eclesiales al fomentar en los fieles un sentimiento de independencia y autosuficiencia espiritual. Esto se ha mostrado en prácticamente todos los estudios ya señalados (Juárez, 1995; Díaz de la Serna, 1985 y Pizano, 1991). Como veremos, la concentración de poder en los grupos pentecostales protestantes no llega a los extremos de los grupos de la Renovación Carismática, porque la posición del pastor, predicador o líder religioso es más endeble. Los fieles lo pueden abandonar por otra iglesia y otro líder en el momento que quieran y, además, lo hacen con frecuencia.

Mientras que la Renovación Carismática ha llegado a ser aceptada cada vez más por las autoridades de la Iglesia Católica, otra ha sido la suerte de las comunidades de base ligadas a la Teología de la Liberación. En estas agrupaciones la distancia entre fieles y clero se ha reducido, otorgando al laicado cierto espacio para la toma de decisiones que afectan al grupo y su entorno social. En muchos casos, las comunidades de base destacaban un papel activo para los creyentes, que no ha sido bien visto por todos los obispos, los cuales esperaban que los fieles desempeñaran un papel más dócil (De la Rosa, 1980; Pomerleau, 1980). Marroquín (1989), ha expresado claramente el desagrado que sienten los sectores del clero progresista que apoyan la Teología de la Liberación por la renovación carismática al considerar a la Renovación Carismática como un movimiento que acentúa emociones y experiencias extraordinarias junto a un bajo nivel de compromiso social con los sectores pobres. En todo caso, es más que evidente que el Movimiento de la Renovación Carismática implica menos trastornos a la organización jerárquica, que diferencia verticalmente a clero y fieles, que las propuestas más radicales de las comunidades de base y la Teología de la Liberación. Por esto, aun cuando tanto las comunidades de base como los grupos de la Renovación Carismática pueden ser considerados como refuerzos útiles para la Iglesia Católica para evitar o contrarrestar las conversiones al protestantismo; al fomentar ambas un sentimiento de comunidad, las autoridades jerárquicas (obispos y cardenales en México) en su mayoría, han

mostrado mayor aceptación de los carismáticos. Esto ha sido particularmente cierto en lo que respecta a la política oficial del Vaticano, que ha buscado reemplazar a los obispos que favorecen a la Teología de la Liberación por otros que no estén comprometidos con esta tendencia. Lo mismo, por el contrario, no ha sucedido con los obispos que favorecen a la Renovación Carismática.

Un ejemplo claro se puede encontrar en la diócesis de Cuernavaca, Morelos, donde después del retiro del obispo Sergio Méndez Arceo, que difundió ampliamente la Teología de la Liberación, sus sucesores fomentaron el establecimiento de grupos de la Renovación Carismática en diversas localidades a la vez que retiraron el apoyo a las comunidades de base (Sánchez M., 1996). Nuestra propia experiencia de investigación en Iztapalapa puede ilustrar también este punto. Durante un estudio que llevamos acabo en la Delegación, dos iglesias con comunidades de base nunca fueron visitadas por el obispo encargado de la zona pastoral (esto fue de 1992 a 1994). Es más, en una ocasión, durante una misa celebrada por la fiesta patronal de la iglesia, la presencia del obispo fue anunciada en vano. En cambio, estuvo, en efecto, durante el mismo periodo en una misa que reunía a varios grupos carismáticos de la zona metropolitana. No sólo esto, sino que un grupo de Renovación Carismática se reunía en la Iglesia de Cueva donde se ubicaba el obispado. Si bien estaba bajo la vigilancia directa de un sacerdote diocesano, no cabe duda que el obispo estaba muy al tanto de sus actividades. En la zona pastoral de Iztapalapa, la Renovación Carismática sí fue apoyada por las autoridades eclesiales correspondientes, por lo menos durante nuestra temporada de estudio.

En un ensayo anterior (Garma, 1992), he presentado un modelo sobre la política y organización interna de las iglesias pentecostales en México. Su finalidad era comparar las iglesias pentecostales rurales que había estudiado en las comunidades totonacas de la Sierra Norte de Puebla con las agrupaciones del pentecostalismo que en ese momento conocía en Iztapalapa. Retomaré este modelo para después señalar mi posición actual con respecto.

Los templos de la Sierra Norte eran pequeños, entre 10 y 30 fieles. El papel del pastor o predicador era destacado en el liderazgo de la agrupación, cuyo crecimiento, división o estancamiento dependía, en gran medida, de las acciones del dirigente. Los creyentes mismos escogían al líder o decidían seguirlo, por sus capacidad de liderazgo y cualidades consideradas como "espirituales", tales como conocimiento de partes de Biblia, capacidad de predicar y dar sermones emotivos, etc. En términos weberianos, sin duda se podría considerar poseedor de líderes carismáticos (ver también Garma, 1987). El dirigente es una persona que ha surgido de

la congregación misma, pero generalmente ha tomado cursos en una escuela bíblica ciudadana. Debido a esto también es muy frecuente que sea un migrante con algunos conocimientos del español. El papel del pastor opaca a todas las otras posiciones o cargos en los templos.

Los templos protestantes rurales se articulan con otras agrupaciones en la región y también fuera de ella, lo cual permite crear un sistema de organización alterna en las pequeñas comunidades. Los grupos religiosos pueden articularse a los movimientos sociales que ya existen en su área, especialmente cuando comparten metas, fines y estrategias con los creyentes. Cuando las agrupaciones sienten que su existencia misma es amenazada, es posible la acción política directa (ver, Garma, 1984). En estas circunstancias, los dirigentes religiosos pueden asumir directamente roles de liderazgo político frente a movilizaciones que rebasan los límites de la colectividad religiosa. Los líderes de los templos que se encuentran en zonas muy apartadas pueden llevar a cabo este tipo de acciones, porque están más lejos de la vigilancia de las instituciones centrales de sus iglesias, que podrían limitarlos en nombre de los intereses más amplios de la asociación religiosa como un todo (y, sin duda, frente a la posible intervención de las agencias del estado, como la Subsecretaría de Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación).

Los templos pentecostales en Iztapalapa presentan grandes diferencias entre sí con respecto al tamaño de su congregación. En un extremo tenemos agrupaciones compuestas sólo de algunas familias y un pequeño número de adeptos y simpatizantes. En general, los templos pentecostales están más controlados que los templos en zonas rurales. Los líderes religiosos deben reunirse anualmente con sus representantes superiores y deben entregar los informes anuales sobre la situación de los templos a su cargo. Incluso, en varias iglesias existe una figura específica encargada de esta tarea, conocido como el supervisor o superintendente (ver Donoso, 1996 y Llano Sotelo, 1995) que debe vigilar el desempeño de los individuos que están al frente de un templo y visita a los establecimientos religiosos en el distrito o unidad espacial correspondiente. El pastor suele ser una persona que ha estudiado en una escuela bíblica o seminario antes de haber tenido la experiencia de dirigir por sí mismo a una agrupación religiosa. Las autoridades centrales de la iglesia deciden dónde debe ser asignado y por cuánto tiempo que debe permanecer allí, pese a las peticiones del dirigente quien muchas veces desea permanecer cerca de donde ha vivido su familia. Las posiciones secundarias de un templo son ocupadas por personas de la misma congregación, elegidas de una manera democrática a su interior. Sin embargo, lo más usual es que el pastor sea una persona externa que tiene un

mayor nivel de escolaridad que los otros miembros. Así pues, en Iztapalapa, comúnmente el pastor era la persona con más escolaridad de la congregación, o, por lo menos, era una de los tres o cuatro personas con mayor nivel de estudios.

Los dirigentes religiosos, como se podría esperar, son mejor vigilados por la organización central de sus respectivas iglesias que los líderes evangélicos rurales. Por esta sola razón, no era factible que llevaran a cabo las acciones radicales o llamativas que emprenderían los líderes carismáticos campesinos o indígenas, dado que esto provocaría una llamada de atención de sus superiores inmediatos en la organización religiosa, quienes lo reubicarían o recomendarían su traslado si consideraran que sus actos son negativos para la agrupación. Por esta razón, el impacto político de las agrupaciones pentecostales y de las iglesias protestantes en general, es mucho menos llamativo y espectacular en el ámbito urbano.

Esta es una versión ampliada del análisis que presenté en un ensayo anterior (Garma, 1992). Una ventaja de las investigaciones es que pueden ser mejoradas con la experiencia que da el tiempo (y si no ¿de qué servirían?). Sigo de acuerdo con las características que formulé para los templos pentecostales en el ámbito indígena y rural. Creo que incluso estudios más recientes respecto a Chiapas y Oaxaca han mostrado que tenía razón sobre el impacto del liderazgo carismático pentecostal en las comunidades indígenas en general (Robledo, 1997; Marroquin, 1996). Pero la diversidad de las formas de liderazgo pentecostal en el ámbito urbano yo las había subestimado. En aquel momento (1992) sólo había encontrado templos pentecostales en Iztapalapa organizados de la manera descrita arriba. Aún así, una búsqueda más fina encontró templos que estaban en una situación intermedia. Eran pequeñas iglesias que se habían escindido de organizaciones religiosas más grandes (o cuyos dirigentes se habían separado de otras iglesias). El liderazgo recaía sobre pastores o predicadores activos y enérgicos que habían evitado subordinarse o volver a la asociación vinculada a una iglesia o denominación fuerte o importante. En esta situación, el liderazgo asumía un papel destacado, al no existir una organización centralizada y jerárquica que lo podría contener. Sin embargo, el impacto político sobre la sociedad mayor no era la misma que en las comunidades rurales. Esto se debía a que estas iglesias habían crecido poco en cuanto a su tamaño y membresía, por lo menos así podían seguir siendo independientes y alejadas de una centralización burocrática o hierocrática. La forma de lograrlo era por medio del crecimiento de uniones de pequeñas iglesias dispersas. Esto les daba un espectro de influencia limitada, y más en un área sobrepoblada como la zona metropolitana del Distrito Federal. Otro factor que será discutido

más adelante es la limitación a la actividad política directa establecida por el Estado y que es vigilada por la Subsecretaría de Asuntos Religiosos, y que se cumple con cierto rigor, por lo menos en las localidades urbanas más importantes de la República. (1)

En todos los casos discutidos se aprecia un reconocimiento de autoridad que separa al pastor o predicador del resto de la congregación. El líder es diferenciado de la colectividad por sus cualidades que lo colocan al frente del grupo. No hay una congregación de creyentes sin un líder. Estas no son organizaciones acéfalas. Pero hay diferencias en las formas cómo es ejercido el liderazgo, las cualidades que debe tener un dirigente y las limitaciones que se le imponen, que pueden venir de una instancia superior de la misma organización religiosa o a partir de las acciones colectivas de los mismos adeptos.

Será importante aclarar la diferencia entre un pastor y un predicador. El predicador es quien ha reunido un grupo de adeptos y los dirige frente a un templo. Destaca con frecuencia por sus cualidades oratorias: por eso es precisamente un predicador. Su labor espiritual consiste en predicar la palabra de Dios. El pastor, en cambio, no sólo dirige un templo, sino que además tiene una investidura oficial como dirigente. Ha cumplido con ciertos requisitos que varían de una asociación a otra, tales como haber estudiado en una escuela bíblica o seminario, estar casado y reconocido por la organización central de la agrupación religiosa (como un Consejo de Obispos o un Presbiterio Central). Desde 1992, todo pastor debe estar inscrito en el registro oficial que mantiene la Subsecretaría de Asuntos Religiosos como un ministro de culto en una asociación religiosa legalmente reconocida como lo estipula la Ley Reglamentaria de Culto Público y Asociaciones Religiosas (Diario Oficial de la Federación, 15 de julio de 1992). (2)

En las iglesias pentecostales más institucionalizadas, como las Iglesias Apostólicas y las Asambleas de Dios, se espera que eventualmente todo predicador haya de ser investido como un pastor, en parte conforme los requisitos legales mencionados. Pero no todos los predicadores tienen prisa por llegar a ser pastores. Esto no sólo se debe a problemas derivados de una escolaridad deficiente, sino porque algunos dirigentes no le ven utilidad en obtener un reconocimiento oficial más allá del que les dan sus propios fieles. Según nuestras observaciones, había más predicadores en las comunidades indígenas serranas que en las ciudades, donde predominaban más los pastores ya reconocidos por alguna iglesia. Pero aun en la ciudad de México hay muchos predicadores, como lo muestra el siguiente ejemplo.

Un predicador de las Asambleas de Dios me señaló que había encontrado que eran muchas las dificultades para ser investido como pastor. Le pregunté si esto no le afectaría en sus actividades cotidianas como persona destacada en su congregación. Me contestó con una gran sonrisa, "Pero si los títulos no los da Dios. ¿Dígame quién le va a pedir una constancia a Jesucristo?". Para este hombre el reconocimiento del aparato oficial de su iglesia no era necesario para lo que consideraba como su trabajo oficial, si bien esta situación lo afectaba, especialmente en lo económico ya que no percibía lo que un pastor reconocido. Se sostenía por sus trabajos de carpintería, sin embargo, perdía días de trabajo por dedicarse a sus actividades religiosas. Pero sentía que había sido llamado para predicar, tanto con la palabra como con el ejemplo diario, y trataba de hacerlo de una manera digna. Es interesante notar que esta persona se había convertido a una edad avanzada y fue militante de tres partidos políticos, todos de izquierda (PSUM, PMS y PRD). Tenía un hijo adulto que había logrado ser pastor y atendía un templo evangélico de las Asambleas de Dios en una congregación latina de Chicago. Es probable que este hecho le permitiera aceptar mejor su propia situación en la congregación. Este es también un caso en que la segunda generación, se obtuvo un ascenso dentro de la estructura de organización de la iglesia. El comentario anterior del predicador tiene una referencia implícita del origen terrenal de los títulos que nos permite pasar al problema real de la rutinización del carisma.

Las iglesias pentecostales se destacan por su énfasis en la existencia de los dones otorgados. Ya hemos mostrado cómo esto los caracteriza frente a otros credos y asociaciones religiosas. Pero la existencia de estos dones trae complicaciones a la organización del liderazgo. El esquema de autoridad menos difícil es aquel en el cual el poder de los carismas y dones se concentra en la figura del dirigente, sea pastor o predicador. Esta es la situación que describí en los templos pentecostales totonacas de la Sierra Norte, donde los líderes pentecostales tenían que actuar como auténticos líderes carismáticos, en el clásico sentido weberiano. En las pequeñas iglesias pentecostales urbana independientes este modelo de autoridad podía subsistir siempre y cuando no se trataba de congregaciones demasiado masivas, y el líder todavía podía tener un contacto personal con todos los miembros de la congregación. El problema principal que tiene esta estructura de organización, es la que los adeptos pueden cambiar con mucha facilidad de un líder carismático a otro. Como el dirigente depende totalmente del reconocimiento de su congregación, el abandono de los adeptos puede afectar gravemente su devenir. En estos grupos el líder religioso también depende de lo que

recibe de la congregación, por lo que la salida de creyentes también lo afectará económicamente

La situación de las iglesias con una estructura institucional es diferente. Cuentan con muchas iglesias ubicadas en lugares muy distantes y en contextos diferentes. En la Renovación Carismática Católica la solución ha radicado en la concentración del poder en la figura del sacerdote. Pero esto se obtiene concentrando la obtención de los dones en el clero y permitiendo a éstos decidir cómo distribuir los dones espirituales entre los adeptos. Este poder, cómo lo han mostrado los estudios sobre la Renovación Carismática (Díaz de la Serna, 1985; Juárez, 1995) es ejercido con cuidado por los sacerdotes. El ejercicio y control no deja de ser vertical, y no es cuestionado. En las iglesias pentecostales institucionales es más difícil de imponer este modelo de autoridad, porque después de todo tienen un origen protestante. Lutero, Calvino y Wesley siempre cuestionaron el modelo de autoridad vertical del catolicismo (Macín, 1978). Un elemento característico del protestantismo es la autoridad que se le da a la congregación de los creyentes (Williams, J. P. 1993; Swatos, 1991). Este puede variar según la organización sea congregacional o de presbiterios en las iglesias históricas o denominacionales, pero no entraremos en este detalle porque estamos tratando a las iglesias pentecostales. Bastian ha señalado que el pentecostalismo latinoamericano ya no es un protestantismo íntegro (Bastian, 1992). Pero los pentecostales mexicanos se consideran evangélicos por su relación con el protestantismo, por remota que esta relación le parezca al autor señalado no puede ser dejada de lado o ignorada.

Un principio básico protestante es que la gracia divina es concedida ampliamente a el creyente que escoge a Dios (Macín, 1978). En el pentecostalismo, los dones espirituales los reciben los creyentes que han elegido ser miembros de una congregación. La colectividad de los creyentes es particularmente fortalecida. Sin embargo, el problema se suscita con los pastores que no tienen ya todos los dones espirituales. Esto acontece porque ya hay otros criterios para escoger un pastor aparte de aquellos que conforman un liderazgo carismático. Los pastores deben ser personas que hayan estudiado en escuelas bíblicas y seminarios (incluso en los seminarios de otras denominaciones protestantes). Se prefiere para un puesto de liderazgo a una persona que tiene un nivel de escolaridad superior al promedio nacional, especialmente aquellos que tienen estudios de preparatoria. Hay también una notoria preferencia por los hijos de los conversos, o sea evangélicos de segunda generación. El hecho de poder hablar en lenguas o ser instrumento de la sanación divina pasa a un segundo plano

No todos los pastores urbanos que conocíamos podían sanar a los enfermos. Otros no hablaban en lenguas en sus ceremonias, y decían que solo lo habían hecho algunas veces. Esta tendencia hacia el surgimiento de un liderazgo menos dependiente de la manifestación de los dones ya había sido encontrado por Poloma (1992), en su estudio sobre las asambleas de Dios en Estados Unidos. En nuestro caso era evidente que existía ya en las Iglesias Apostólicas y las Asambleas de Dios. Aquí estamos frente una situación donde la institucionalización de las iglesias pentecostales en el contexto urbano había llevado a lo que se podría caracterizar como la rutinización de la carisma. Se considera aquí que los dones están depositados sobre todo en la colectividad de creyentes y no sobre algunos individuos. En todo caso, lo más importante es el grupo de adeptos más que una persona específica por santa que sea.

Tipos de liderazgo y organización de las autoridades

En esta parte mostraremos los diferentes tipos de liderazgo y de organización de las autoridades en las distintas iglesias pentecostales. Específicamente, cómo se dan múltiples maneras de tratar de instrumentar la relación entre el clero y los fieles, así como las interacciones entre el clero mismo. Veamos las diferentes variaciones sobre este mismo tema, y así llegar a parafrasear a al eminente músico y compositor luterano alemán Johann Sebastian Bach.

La forma más simple de organización fue la que encontramos en los templos pentecostales totonacas de la Sierra Norte de Puebla. Estas iglesias pertenecían a las asociaciones religiosas Agua Viva, Miepes, y Bethel. Todas compartían las mismas características. Dado que este punto ya lo describí ampliamente (1987), por lo tanto aquí será sólo resumido. En todas las iglesias había tres posiciones destacadas, pastor o predicador, secretario o tesorero. Los últimos dos eran escogidos por la congregación con el aval del máximo dirigente. Este era el pastor o predicador. En la Sierra Norte había más predicadores que pastores oficialmente reconocidos. Los dirigentes de los templos habían destacado por sus habilidades para obtener conversos y mantener los creyentes en su grupo. Poseían los dones del Espíritu Santo, eran reconocidos como buenos oradores y actuaban como líderes carismáticos. Se mantenía frente a un templo mientras la congregación lo reconocía como líder. La carrera de un predicador o pastor caería si sus adeptos lo abandonaban por otro. Por esta razón, los dirigentes se preocupaban mucho de las acusaciones que se hacían en su contra y desconfiaban

de otros pastores o predicadores que podían sustraerles adeptos. Los líderes tenían que leer la Biblia, además de hablar español, y su escolaridad era más alta que la mayor parte de sus adeptos. Recibían el diezmo en pago o especie (cosechas) de sus adeptos, pero seguían dedicándose a la agricultura. Mostraban, a su vez, cierto ascenso social y movilidad con respecto a la población campesina indígena en general.

Pasemos a la organización de la Iglesia Apostólica de Fe en Cristo Jesús de Iztapalapa. Para la recopilación de estos datos fuimos apoyados por la antropóloga Marta Yolanda Díaz Espinoza, quien también los expone en su tesis de licenciatura (Díaz Espinoza, 1996). Posteriormente, esta información fue verificada por la lectura cuidadosa del libro del obispo Manuel Gaxiola de la Iglesia Apostólica, titulado "La serpiente y la paloma" (1994). Este caso nos permitirá mostrar la tendencia opuesta en las iglesias pentecostales, la de la institucionalización y rutinización del carisma. Es una iglesia con autoridades jerarquizadas. Sin embargo, la toma de decisiones que afectan a la congregación local siempre toman en cuenta la opinión de los adeptos y éstos pueden influir en las resoluciones que los afectan.

Cuadro 1

Autoridades de la Iglesia Apostólica

Obispo

Pastor

Diacono

Predicador

Autoridad en Congregación o Director de Fraternidad

Creyente, miembro de la congregación

A nivel nacional, la Iglesia Apostólica está conformada por distritos. Estos están constituidos por la unión de varias iglesias que conforman una región de variable extensión. El cargo más alto es el del obispo, elegido por los pastores y diáconos ordenados del distrito. Entre sus responsabilidades están en el cuidado de las iglesias bajo su mando. El obispo debe tener cuando menos treinta años de edad y contar además con una amplia experiencia en la iglesia, y cómo antecedente debe contar con varios años de actividad como pastor frente a un templo. Cada cuatro años se celebra la investidura de los obispos y éstos deben hacer un juramento de fidelidad a las iglesias. Pueden ser reelegidos. El obispo debe supervisar de cerca a los pastores de su distrito. Debe tomar las decisiones sobre su desempeño y actuación frente a los templos individuales y es quien debe decidir si un pastor se queda frente a la agrupación o si debe de ser sustituido. Normalmente toma en cuenta la opinión de las congregaciones, pero la decisión final no deja de ser suya. Asimismo debe vigilar la relación entre el pastor y los

fieles, y juzgará si el trabajo ministerial se está dando correctamente. El obispo debe ser consultado, a su vez, por el pastor cuando debe tomar una decisión grave que afectaría al conjunto de los fieles. El obispo, finalmente, percibe un salario que le es pagado por la organización central, cuyos recursos se derivan de los diezmos y contribuciones de los creyentes.

Cada distrito es vigilado por un obispo. Además, cada distrito tiene también un secretario y tesorero a nivel distrital, quienes al mismo tiempo pueden ser obispos (aunque esto no siempre es necesario). Cuando esto sucede hay un obispo presidente al frente. Estas tres personas conforman una mesa directiva. A su vez, hay una mesa directiva nacional apoyada por una convención general o asamblea compuesta por los obispos. Las líneas de acción nacionales serán determinadas por estas dos organizaciones.

Los obispos conceden reconocimiento oficial a los pastores, quienes son dirigentes que han trabajado en su iglesia local. El modelo ideal es que ya hayan sido diáconos, aunque hay algunas excepciones en iglesias muy nuevas o en áreas apartadas. En estos lugares el pastor es simplemente el fundador de la iglesia. El pastor puede ser trasladado cada dos o cuatro años y, por tanto, debe estar a disposición del obispo. Actualmente, se considera necesario que los pastores tengan alguna preparación teológica en seminarios o escuelas bíblicas y la asociación religiosa cuenta con varios centros para este fin. Además de cuidar del desarrollo espiritual de sus feligreses, el pastor debe hacerse cargo del sostenimiento material o económico del templo. Esto se logra merced a los diezmos entregados por cada miembro económicamente activo, siendo el 10% mensual de lo percibido por cada persona. (En zonas rurales se puede dar anualmente en la época de cosechas). Por esta situación, la supervivencia económica del templo dependerá directamente del número de sus adeptos. Los pastores más enérgicos y activos que logran un crecimiento en sus templos son bien vistos por la organización central y son los individuos que serán promovidos para puestos de mayor jerarquía. (3)

Al interior de la congregación existen otros cargos. Las personas que los ocupan deben apoyar al pastor en sus tareas. Cada iglesia tiene un secretario y un tesorero. Existen asimismo las cuatro fraternidades dedicadas a sectores específicos de los creyentes, cuyas actividades aparecen como una parte destacada de la vida comunitaria de la congregación. Cada fraternidad tiene un presidente, secretario y tesorero. La Iglesia Apostólica cuenta con las siguientes fraternidades: la de los hombres casados, la de las mujeres casadas (conocidas con el nombre bíblico de "las Dorcas" y la de los jóvenes, donde participan tanto los muchachos como

las muchachas solteras. Los niños no forman parte de dichas fraternidades, porque se considera que no pueden ser bautizados hasta que no puedan elegir libremente su religión. En todo caso, participan en la congregación como estudiantes de la escuela dominical. En ocasiones, se habla de la fraternidad de niños pero, en sentido estricto, no es tal, porque no tiene puestos electivos. A partir de los 14 años de edad es posible pasar a la fraternidad de jóvenes si se es ya un miembro activo de la agrupación. Cuando hay un número fuerte de niños y niñas entre los 12 y 14 años, se puede formar una fraternidad de intermedios, pero no todas las congregaciones tienen este nivel específico.

Formar parte de una fraternidad implica pasar a desempeñar un papel más activo y de mayor responsabilidad en la colectividad. Tanto el presidente como las personas que ocupan las otras posiciones (incluyendo secretario y tesorero) son elegidos cada año por la congregación con el visto bueno del pastor. Sólo tienen derecho a voto los bautizados. En una votación cada individuo recibe una boleta donde escribe un nombre. La persona que más votos obtuvo será el Presidente, aquel o aquella que lo sigue será secretario, y el o la siguiente será tesorero. Las tareas específicas de cada fraternidad son determinadas por el pastor, usualmente con la colaboración de los individuos desempeñan puestos de dirección a su interior. En el caso de la Iglesia de Iztapalapa, la fraternidad de las Dorcas era particularmente activa, por ejemplo. Se considera que la persona que ha sido designada para un cargo en la Iglesia ha sido escogido o escogida por Dios, por medio del pastor y demás miembros de la congregación. Quien se negara a cumplir un cargo, desprecia no sólo a la congregación, sino también a Dios, se señala. Esta situación rara vez ocurre.

El pastor será apoyado por un diácono. El número de diáconos que tiene una iglesia puede variar según el número de adeptos. El pastor escoge el diácono entre sus mejores adeptos. Esta persona proporciona todo tipo de ayuda ministerial. Este cargo tiene también una jerarquía. Cuando una persona es escogida debe ser primero un "diácono probando" para después ascender a ser un "diácono ordenado". Este miembro podrá dirigir el culto cuando se ausenta el pastor y puede ayudar a fundar un nuevo templo. El pastor y el obispo distrital deciden cuándo un diácono puede ser ascendido. Muchos predicadores no superan el nivel de diáconos. Quizá haya otros cargos en otras iglesias pentecostales institucionales, pero éstas eran las que había en la Tercera Iglesia Apostólica en Iztapalapa en el momento del estudio.

Cabe señalar que la posición de diácono recibe atención especial en la organización de todas las iglesias pentecostales del medio urbano. Esta persona eventualmente podría llegar a

ser un pastor. También hemos notado en los grupos analizados una clara preferencia por diáconos con nivel de escolaridad alta. En la Iglesia Apostólica el diácono más activo era un contador público, con estudios terminados. Dos de los diáconos de la Fraternidad de Iglesias Cristianas tenían licenciaturas, uno en el Colegio Militar, y la otra en actuación. El secretario del templo de las Asambleas de Dios en la colonia Vicente Guerrero es un médico veterinario que impartía clases en la UNAM y cursaba un doctorado. Tener un educación más completa que el común denominador de los creyentes de una congregación, favorece al individuo que desea ascender dentro de los puestos de las iglesias. Esto sucede, no obstante que éstas son iglesias que enfatizan la emotividad y los sentimientos de los adeptos. Parece ser que la profesionalización del dirigente religioso (que será analizada un poco más adelante) también se está difundiendo hacia los otros cargos de las iglesias por debajo del pastor.

Los lectores podrán advertir que en este último caso, la organización jerárquica es mucho más compleja. Aquellos que vienen de un trasfondo católico notaran las semejanzas con la Iglesia Católica. Consideramos que esto no es casual. La estructura burocrática de la autoridad religiosa católica es el resultado de un proceso que ha llevado siglos para llegar a su forma actual, y mostrado ser muy adaptable a los cambios del tiempo (Voye y Dobbelaere, 1994). Como señalaban en los años sesenta mis antiguos maestros marxistas ortodoxos de la Escuela Nacional de Antropología e Historia en un lenguaje que prefiero olvidar "La Iglesia Católica ha sobrevivido ya cuatro modos de producción". Al enfrentarse a la Iglesia Católica como la institución religiosa predominante en Latinoamérica, no es extraño que las iglesias pentecostales hayan adoptado algunas de sus características al conformar una estructura eclesial. Pero hay que recordar que la organización no es exactamente la misma. La congregación local es un grupo de creyentes que es consultado con respecto a las decisiones que lo podrían afectar y sus puntos de vista son escuchados. En la Iglesia Católica, la parroquia no tiene la misma participación activa de parte de los laicos. Tanto en las comunidades de base, como en los grupos de la Renovación Carismática hay cierta semejanza con la congregación de creyentes pentecostales, si bien ninguno de estos dos movimientos predominan en el catolicismo mexicano (Huerta, 1995). Aunque las iglesias pentecostales más institucionales se han reapropiado de modelos de organización católicas, también hay que reconocer que la Iglesia Católica desea retomar elementos de la congregación evangélica para readoptarlas, y así también poder enfrentar a la competencia del crecimiento de grupos protestantes. En este

sentido, hay una reapropiación de elementos organizacionales tanto de lo pentecostal hacia lo católico, como de lo católico hacia lo pentecostal.

Los estudios clásicos de la sociología de la religión se refieren al proceso de profesionalización del oficio del pastor o dirigente religioso (O'Dea, 1978; Wilson, 1969). Para estos autores, el pastor debía retomar cada vez más las características de un profesionista en el mercado laboral actual. Tenía funciones muy específicas y una socialización especializada que lo preparaba para sus tareas. La profesionalización del pastor o líder religioso es consecuencia de la rutinización del carisma que sufrían las instituciones religiosas jerárquicas. El dirigente religioso ya no era un predicador que seguía un llamado divino sino una persona con estudios en un seminario que lo acreditaban como un individuo dedicado al trabajo ministerial. Wuthnow (1988) muestra que la profesionalización del pastor protestante es relativamente reciente y apenas se dio en Estados Unidos a partir de la primera mitad del siglo pasado. Este proceso se está dando claramente en la Iglesia Apostólica. Pero esta asociación religiosa debe continuar permitiendo la existencia de los dones espirituales que son parte indispensable de su existencia, y cuya distribución entre los fieles no se puede restringir. El énfasis vuelve a recaer sobre la existencia de la congregación como el depositario de los bienes espirituales. La tensión entre un liderazgo institucionalizado y la recepción de dones en la comunidad de creyentes ha sido tratada por varios autores que han estudiado iglesias pentecostales (Poloma, 1989; Alexander, 1991; Boudewijnse, Droogers, y Kamsteeg, 1991). También, lo expresa el mismo Gaxiola (1994), que señala que le preocupa que los dirigentes religiosos de su asociación sean afectados por el éxito material y la forma de vida de los sectores medios y altos de la sociedad mexicana, lo cual podrá afectar el futuro de la agrupación.

Una solución sería mantener un tipo de liderazgo religioso carismático que sostiene al pastor como la persona que no sólo la dirige de la iglesia sino también mantiene una relación especial con el Espíritu Santo y los dones que otorgaba. Esta disposición lo utiliza la Renovación Carismática Católica al enfatizar el papel de sacerdote por encima de los demás creyentes, como ya hemos señalado. Ahora veremos cómo se aplica en la Fraternidad de Iglesias Cristianas, una asociación pentecostal independiente localizada en Iztapalapa. La recopilación de estos datos se debe a el trabajo incansable del Lic. Alejandro René Hidalgo Nájera, quien los expone de una manera más amplia en su tesis de licenciatura de Antropología de la UAM-I. (Hidalgo Nájera, 1996).

El templo de la Fraternidad de Iglesias Cristianas en Iztapalapa ha tenido un sólo pastor desde su fundación en 1963, el pastor Hugo Alvarez Pérez. Tiene 52 años y su profesión es la de ingeniero civil, pero hace años que no la ejerce por dedicarse a labores como dirigente religioso. Es imposible escribir sobre la organización de la agrupación sin tomar en cuenta la historia de vida del pastor porque está tan ligada a él. Alvarez nació en una familia bautista y ingresó al Seminario Teológico Bautista. Después estuvo en otras iglesias evangélicas (si bien no es muy explícito sobre este punto) hasta fundar la Fraternidad de Iglesia Cristianas, que tiene una orientación claramente pentecostal. El pastor Alvarez sana hablando con don de lenguas y celebra regularmente servicios donde atiende a los enfermos. También ha ofrecido servicios especiales para rezar por los desempleados afectados por la crisis económica. Critica con especial vehemencia a los católicos y a los testigos de Jehová durante sus sermones, algo que no es usual entre los pastores protestantes que suelen ser más discretos al hablar sobre otras religiones.

El pastor Alvarez no sólo fundó la Fraternidad, sino que es además su director general a nivel internacional. La agrupación actualmente tiene misiones no sólo en cinco estados de la provincia mexicana, sino también en Cuba y Nicaragua. La propia hija de Alvarez estaba estableciendo una nueva iglesia de misión en Tekax, Yucatán, en el momento de la investigación. El edificio de Iztapalapa contiene un pequeño seminario donde se están formando seis futuros pastores. El director del seminario es obviamente el pastor Alvarez. Una vez formados los pastores son enviados a las misiones. La importancia de expandir la Fraternidad y apoyar a las misiones es resaltado continuamente por el dirigente religioso en sus sermones durante los servicios. En una agrupación pequeña como es la Fraternidad, la dispersión de los pastores como ministros de misiones ha evitado una competencia interna por los puestos y ha favorecido la organización centrada en un liderazgo único que ejerce el pastor Alvarez.

La iglesia de Iztapalapa tiene personal administrativo que no son escogidos por la congregación, sino por el pastor. Consta de dos contadoras, una tesorera, un subtesorero y un administrador. Son contratados y pagados por el conjunto de la congregación. Para estos empleados, su única responsabilidad es la administración. Este es un gran contraste con las iglesias evangélicas (como la Tercera Iglesia Apostólica) en que las tareas administrativas son desempeñadas por los diáconos en conjunto con el secretario y tesorero, o sea por la mesa directiva que es elegida o ratificada por la congregación. Si hay diáconos en la iglesia de la

Fraternidad. Tienen un gafete y credencial que los identifica cómo tales y ayudan al pastor en su labores ministeriales. A diferencia de otras iglesias, la Fraternidad acepta a mujeres cómo diáconas. En el momento de la investigación, la iglesia de Iztapalapa tenía seis diáconos, dos de los cuales tenían la tarea de vigilar a los servicios. Existen además las agrupaciones para sectores específicos de la congregación (juveniles, femeninos, etc.).

El diezmo es recogido mensualmente y pagarlo responsabilidad de todo miembro adulto económicamente activo. Existen sobres especiales para esta donación, que tiene una cita del Antiguo Testamento, Génesis 28, versículo 22, que dice "y de todo lo que me dieres el diezmo apartare para ti". Se entregan los sobres durante el servicio religioso dominical. Junto con dicho sobre se entrega una hoja blanca donde el adepto debe anotar la fecha del servicio, la hora, su nombre y la cantidad que aportó. Los diáconos recogen el diezmo. La información sobre los diezmos está archivado en las oficinas de la iglesia. Todo creyente puede consultarlos, puesto que se considera que tiene derecho a saber en qué se usó su dinero. Además mensualmente, se da a conocer la cantidad de ingresos y egresos que tuvo la iglesia, lo cual incluye las percepciones obtenidas por medio de los diezmos y donaciones. Esta información incluye el pago de empleados y reparaciones a las iglesias. Si bien las decisiones económicas de toda la Fraternidad son tomadas por el pastor Alvarez, hasta donde fue posible constatar, las entradas monetarias se gastan en la asociación religiosa y sus templos. El pastor y su familia no dan muestras de un estilo de vida de ostentación, predicán con el ejemplo de una cuidadosa imagen de austeridad, no obstante el hecho de que tienen a su disposición los recursos equivalentes a una pequeña empresa con filiales internacionales.

Otra entrada para el pastor Alvarez son las conferencias que ha dado y que se venden en grabaciones de cassette en una parte del local de la asociación religiosa. Las iglesias evangélicas siempre han tenido la tradición de establecer lugares donde se venden Biblias, himnarios y libros escritos por autores evangélicos. Este material es editado usualmente en la ciudad de México o Puerto Rico. Los últimos años han visto el surgimiento del uso intensivo de cassettes grabados para propósitos religiosos. Hay grabaciones de numerosos grupos musicales con creyentes "cristianos". Tocan estilos tan diferentes como el gospel (que surgen de los cantos de las iglesias evangélicas negras norteamericanas) el bolero, la cumbia, la salsa, el norteño y ranchero, el reggae, y cómo veremos de manera polémica, también del llamado rock cristiano. El caso del pastor Alvarez no es único. Es posible conseguir en las tiendas

evangelicas grabaciones de los más famosos oradores evangelistas internacionales como Luis Palau, Yiyé Avila, Billy Graham, entre otros.

Curiosamente, los costados de la portadas de los cassettes con grabaciones del pastor Alvarez dicen claramente Iglesia Cristiana Bautista "El Divino Salvador". Recuérdese que el pastor Alvarez dice que ha roto sus lazos anteriores con la Iglesia Bautista. Posiblemente, esto realmente no ha sucedido, y que hay algún apoyo de esta denominación a la grabación de los cassettes. Pero otra posibilidad es que esto simplemente es una forma de obtener una mayor difusión a través de una institución más conocida, empleando su nombre. No pudimos resolver la razón de esta aparente incongruencia. Entre las grabaciones en cassette que venden representantes de esta iglesia están "Testimonios del Dios Vivo", "Úsame (Alabanza)", "Mi Lucha", y "Posesión Demoniaca", (recuérdese que Alvarez es ampliamente conocido como exorcista en el medio pentecostal).

En realidad, la actitud del Pastor Alvarez hacia los medios masivos de comunicación es más matizada de lo parece si nos restringimos únicamente al escrutinio de su conferencia grabada. Al igual que muchos dirigentes religiosos evangélicos, pentecostales y de otro tipo de afiliaciones, este clérigo ha encontrado factible convertir a algunos de los artistas comerciales del mundo del espectáculo. Una de sus diáconas es Sandra Pérez, una mujer de 38 años, que cursó estudios de licenciatura en actuación. Su nombre artistico fue "Samperio" y si bien nunca fue de un gran éxito internacional, su presencia en el templo muestra su rechazo hacia la vida frívola y mundanal de los medios masivos de comunicación. Ha traído al templo otras figuras del espectáculo, todos con carrera en franco declive, como el ex- payaso Bozo, el "comanche" Sergio Ramos, etc. La presencia de "Samperio" en la congregación es una lección y un testimonio que permite entender mejor el mensaje que proclama el pastor Alvarez. Los que estan endemoniados y perdidos son los medios masivos de comunicación como organizaciones terrenales que exaltan el culto a "la carne" y el pecado. Pero las personas mismas, los llamados artistas, se pueden rescatar. Sólo deben arrepentirse y apartarse de su estilo de vida anterior. Sus talentos y habilidades pueden luego ser aprovechados en el nombre de Dios y compartidos con los otros miembros de la congregación y de los creyentes. Los mismos medios electrónicos como tecnología pueden ser utilizados para los propósitos religiosos, como lo demuestra la línea de grabaciones de sermones que promueve el dirigente. Incluso, el dominio mismo de los medios de comunicación por parte del lider religioso, sin duda, aumenta el carisma personal

que detenta. Esta es una característica de muchos de los llamados grupos neo-pentecostales que han surgido en los últimos años (Mariz, 1995).

La relación del pastor Álvarez con la Iglesia Bautista permite tratar otro punto importante para entender el liderazgo protestante y pentecostal. Una característica de estas iglesias en México y Latinoamérica, ha sido su crecimiento por la división o separación de los creyentes (Martín, 1990; Stoll, 1990). En un ensayo anterior (Garma, 1987), llamé este proceso la "fisión" de las iglesias en una alusión al concepto de fisión de linajes que aparece en la obra del etnólogo Evans Pritchard (1974). Cuando existe una gran inconformidad en un templo, la resolución más sensata es simplemente que los adeptos inconformes vayan o creen otro templo bajo otro liderazgo. Las divisiones internas en los templos protestantes que tienen como resultado la creación de nuevas congregaciones, templos y liderazgos son una parte básica del crecimiento de la presencia protestante y también pentecostal. Pero este proceso de crecimiento por división de grupos no deja de ser problemático. Los problemas de la escisión crean grandes resentimientos de ambas partes, tanto de los que se van con el nuevo líder, como de parte de los que permanecen fieles a su dirigente reconocido. Donoso (1996), describe claramente los sentimientos que provocó en la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile el desprendimiento de su Iglesia fundadora, la Iglesia Metodista de Chile, que incluso llegó a expulsar en documentos públicos a los ministros que crearon la nueva agrupación. El autor no conoció a ningún pastor que fuera tan abiertamente crítico en sus expresiones hacia las otras iglesias protestantes como el Sr. Álvarez. Los sentimientos y sospechas hacia los pastores de otras asociaciones son también comunes, aunque generalmente reprimidos. Así, una dirigente sindical y ex congresista del PRD, presbiteriana reconocida, criticó severamente la desunión entre los pastores en una reunión de dirigentes religiosos de un seminario interdenominacional al que fue invitada:

"Pero cómo van estar unidos hermanos, si sabemos que cuando entran a una iglesia, inmediatamente se ponen a ver cómo van a robarse las ovejas unos de los otros. Hay están nada más pensando, a ver quién me bajo, a quién me voy a jalar para mi iglesia, haber quién va a bajar la guardia. Si soy de la iglesia presbiteriana y voy a la iglesia bautista y allí me estoy fijando en quién me puedo llevar. Ahora, Amistad Cristiana se los quiere llevar a todos. Así cómo va a ver unión entre los hermanos, cómo va haber un frente unido" (Evangelina Corona, intervención en la Comunidad Teológica, abril de 1997).

Cabe señalar que en el caso de la Fraternidad, el pastor Álvarez había encontrado un mecanismo eficaz para que los pastores más jóvenes no compitieran directamente contra el

Los enviaba a misiones frente a sus propios templos y así la estructura de la organización no crecía verticalmente, sino que se extendía horizontalmente -

Glazier (1991), señala que encontro varios casos en la isla caribeña de Trinidad de ministros de la Iglesia de los Bautistas Espirituales que habían cambiado varias veces de templo, o incluso de religion hasta encontrar una donde podrían lograr un ascenso eficaz cómo líderes religiosos. Esto sería difícil de lograr en una iglesia evangélica o pentecostal institucionalizada, cómo las Asambleas de Dios o la Apostólica que le daría preferencia a creyentes de segunda generación para ser pastores, o que ascendería a los puestos más altos a los pastores con mayor número de años y experiencia en la asociación religiosa. Sin embargo, esta estrategia todavía podría dar resultado en las iglesias pentecostales independientes, y el plausible que la separación del Pastor Alvarez de la Iglesia Bautista también haya sido motivada por su rechazo a las limitaciones que una iglesia denominacional y jerárquica cómo ésta pondría a un liderazgo tan personalizada cómo la que ejerce. Un caso parecido fue el del pastor de la Iglesia Cristiana Interdenominacional, una agrupación importante en el Distrito Federal. Fue el fundador de dicho templo, y cuando fue entrevistado ya llevaba varios años (por lo menos veinte) conduciendo a la congregación. Había sido bautizado cómo católico, e incluso recordaba que asistía a los eventos de representación de la Pasión de Semana Santa. Después se convirtió al metodismo y cómo pastor de esta denominación también logró fundar un templo. Desde que se separó de los metodistas, quedó al frente del templo de la Iglesia Cristiana Interdenominacional, llegando incluso a formar a varios predicadores actuales que trabajan dentro de la asociación religiosa. (4)

En un artículo mío (1984), se describe el caso de un joven predicador pentecostal totonaca, quien también había pertenecido al catolicismo y a otra religión protestante denominacional antes de pasar a dirigir su congregación, que después pasó a ser un dirigente de un movimiento campesino local, obteniendo incluso una postulación política de un partido de izquierda. Hace falta más investigación sobre cómo la movilidad religiosa también puede ser motivada por una búsqueda para un espacio y organización donde algunas personas pueden llegar a desarrollarse cómo líderes. Cabe destacar que existen limitaciones legales con respecto a la participación de los ministros de culto en la actividad política. Pero no obstante, los llamados "candados" para la participación política de los líderes religiosos, hay quienes intentan pasar del ámbito clerical al político. También se dan casos de personas que pasan a las iglesias pentecostales motivadas o incluso desilusionadas con sus actividades en grupos políticos, cómo

vimos en el caso del predicador de las Asambleas de Dios mencionado antes. Regresaremos a este punto más adelante en otro capítulo

El último ejemplo de una asociación religiosa específica que discutiremos en este capítulo será el de la Iglesia La Luz del Mundo. Esto es necesario por dos razones. Una es que ésta ha sido una de las agrupaciones no católicas mejores estudiadas del país, y tenemos abundantes datos sobre ella en los trabajos cuidadosos y detallados de Patricia Fortuny y Renée de la Torre. La otra es que esta iglesia muestra una transición que va de un liderazgo carismático a una institucionalización de la organización eclesial donde predomina el poder asignado. Esta transición está resultando difícil y dolorosa para esta agrupación.

La autoridad máxima de la Iglesia de la Luz del Mundo es Samuel Joaquin Flores, quien es el hijo del fundador de esta agrupación, Aarón Flores. De la Torre señala: "Samuel, como líder de la Iglesia, tiene la función de dirigente espiritual, es el quien monopoliza los valores sagrados; como director general de la Iglesia -nombre que se le asigna para las reuniones con autoridades civiles- ejerce la autoridad legal para negociar con las agencias gubernamentales la provisión de bienes y servicios para sus congregados" (De la Torre, 1995:165). Samuel, conocido por sus seguidores como "el apóstol de Jesucristo" dirige además la investidura de los pastores. No hay escuelas bíblicas o seminarios para preparar a los líderes religiosos. Estos son reconocidos por su trabajo y dedicación. Los pastores deben dedicarse a evangelizar y ejercer los puestos ministeriales en los distintos templos de la asociación religiosa. El hecho de que el pastor sólo puede ser investido por Samuel refuerza su liderazgo y jerarquía como un líder con una autoridad vertical que no puede ser cuestionada. Los pastores pueden nombrar diáconos que los apoyan en su trabajo ministerial y son sus auxiliares. También hay encargados de las obras ministeriales que desempeñan tareas específicas y tiene bajo su dirección a varios adeptos, cuyo número puede variar entre 30 y 150. En comparación con las iglesias que ya hemos descrito, la congregación local de creyentes en la Luz del Mundo es mucho más débil como una unidad independiente.

Una asociación religiosa en expansión como es la Luz del Mundo debe sin embargo entablar contactos con otros niveles de la sociedad. La falta de escolaridad de los pastores cada vez más es suplida por asociaciones profesionales de creyentes con una formación universitaria. Aquí militan médicos, ingenieros, abogados, contadores y administradores de empresas, entre otros, todos los cuales pertenecen a Luz del Mundo. Mediante estas asociaciones, la iglesia está intentando difundir una imagen de una institución moderna y

actualizada con amplios recursos para enfrentar un futuro prospero (Fortuny, 1994). Los dirigentes (invertidos y profesionales) subrayan el carácter internacional de la iglesia y su capacidad de fundar misiones en otros países latinoamericanos y Estados Unidos.

No obstante lo anterior, la concentración de poder en las manos de su dirigente máximo, le causa problemas a la Iglesia de la Luz del Mundo. La ha distanciado de las demás iglesias protestantes y evangélicas. Varios líderes protestantes me han dicho que para ellos la Iglesia de la Luz del Mundo no debería ser considerada como una agrupación que pertenece a la tradición del protestantismo. Cuando he externado estas opiniones sobre ellos, miembros de la Luz del Mundo me han respondido con irritación que su relación hacia Samuel es de respeto y admiración, más no de culto. Recientemente (La Jornada, 20 y 21 de julio 1997) han surgido acusaciones de abuso sexual contra Samuel vertidas por un ministro de cultura y educación de la asociación. Este hombre acusa al dirigente máximo de haber abusado de su hija y de su mujer, y señala que puede obtener más testimonios al respecto sobre el maltrato de muchachas jóvenes, y que además eran creyentes, por parte del máximo líder.

No es nuestra intención aquí descubrir si estas acusaciones están fundamentadas o no. Cabe señalar que aparecieron en el momento en que también se estaban ventilando acusaciones contra un prominente sacerdote, Marcial Maciel, superior general de los Legionarios de Cristo y fundador de la Universidad Anáhuac (ver La Jornada de los mismos días), culpándolo de haber abusado de muchachos jóvenes en un colegio católico. Es muy posible que la información sobre el apetito sexual de Samuel había sido filtrada en un afán de revancha de grupos extremistas intolerantes. Sin embargo, en un sentido sociológico, las acusaciones desnudan tensiones graves que no deben ser desestimadas. En un trabajo anterior (Garma, 1987), mostré cómo las escisiones de creyentes entre los templos protestantes se justificaban en dos tipos de acusaciones. Una, la del mal uso de los diezmos, y la otra, los excesos sexuales de los dirigentes. No era necesario probar verídicamente las acusaciones, para que hubiera creyentes que abandonarían a los templos. Las acusaciones contra Samuel muestran que la concentración de un poder absoluto en un liderazgo carismático unipersonal ya ha suscitado problemas para la transición exitosa hacia una iglesia institucional que busca una amplia aceptación social.

El caso de Samuel tiene un gran paralelismo con la situación que tuvieron las Asambleas de Dios hace unos años con sus llamados "tele-evangelistas". Estas personas eran pastores invertidos que se dedicaron a predicar por televisión pidiendo al público de su

auditorio electrónico que les enviaron sumas grandes de dinero para apoyar la causa de su salvación. Como eran políticamente muy conservadores, fueron apoyados por los sectores que habían fortalecido al entonces presidente Ronald Reagan. Llegaron a obtener fortunas y llegaron a ser los miembros de sus Iglesias más conocidos para el público general. Pero esta situación llegó a su límite cuando justamente, los tele evangelistas más famosos, Jimmy Swaggart y Tim Baker, dueños de sus propias cadenas de televisión, fueron acusados de los más diversos escándalos sexuales y de malversación de fondos. Las Asambleas de Dios decidieron que ante estos escándalos era necesario una acción firme y decidida para salvar la reputación de la asociación religiosa, y ambos personajes fueron excomulgados. Los dirigentes entonces tomaron medidas estrictas para evitar que volvieran a surgir líderes que acumularan un poder individual excesivo y una fortuna "terrenal". Fue la autoridad colectiva e institucional de la iglesia la que puso fin a los excesos de estos líderes carismáticos (Poloma, 1989). Sin el apoyo legal de su denominación anterior, ambos personajes fueron juzgados por las cortes estadounidenses. Cabe señalar que los ministros de culto sí pueden ser juzgados por delitos comunes en Estados Unidos, pero no lo pueden ser por delitos fiscales, dado que las donaciones a iglesias no pagan impuestos. Una vez expulsados de sus iglesias, los tele-predicadores fueron juzgados por evasión fiscal. Sólo Baker fue convicto a la prisión.

El Pastor como autoridad

Para concluir discutiremos la aplicación del estudio de Lalive D'Epinay, 1969, sobre el pastor como hacendado y patrón tomado de su trabajo sobre iglesias evangélicas (basicamente pentecostales) en Chile. El sociólogo suizo plantea en su libro "El refugio de las masas" que los pastores protestantes habían adoptado las formas de conductas tradicionales de liderazgo de las sociedades latinoamericanas rurales. Tipificó éstas como la relación del dueño o patrón de una hacienda hacia sus peones o labradores. Estas relaciones serían marcadas por una conducta autoritaria y vertical de los dirigentes. Se fomentaría la pasividad y el inmovilismo de los subordinados ante las ordenes de sus patrones. El estudio de D'Epinay se llevó a cabo entre pentecostales chilenos, y el autor consideraba que el éxito de las conversiones radicaba en la posibilidad de trasladar las relaciones tradicionales de dominio rural a otros ámbitos, como serían la de los clases populares urbanas. La tesis de D'Epinay ha sido muy popular y ha sido retomada por distintos investigadores pero con matices diferentes. Bastian (1994), consideró que los protestantismos latinoamericanos no son políticamente pasivos, aunque su cultura

religiosa y política si es autoritaria y que permite el surgimiento de "caudillos". Pone el ejemplo, precisamente de la Luz del Mundo. Una posición similar es sostenida por Stoll (1990), quien destaca que los protestantes en Chile llegaron a apoyar gobiernos dictatoriales (como también lo muestra D'Epina, 1983 y Donoso, 1996.).

Consideramos que el análisis del sociólogo suizo podría efectivamente ser aplicado a algunos de las iglesias pentecostales individuales, pero que es inadecuado como una explicación global para todas las iglesias. Lo que este autor no consideró es la amplia gama de diversidad que existen en las formas de liderazgo de los grupos pentecostales. No hay una organización única de autoridad, sino varias que se encuentran compitiendo entre sí. Hay templos pentecostales donde los pastores están sujetos a fuertes controles institucionales, mientras que otros ofrecen aún el espacio para un liderazgo de tipo carismático del cual se podría derivar el surgimiento de "caudillos". El hacendado no tiene que competir continuamente para mantener su situación de superioridad y privilegio. No tiene que dedicarse a relacionarse directamente con sus peones para evitar que se vayan a otras fincas. Este es el caso del pastor pentecostal. No puede darse el lujo de una relación distanciada con el creyente. La pérdida de adeptos lo perjudica directamente, como también lo beneficia el reclutamiento de nuevos fieles para su congregación. La opción de escoger su propia congregación le da un poder especial al creyente que contrarresta la autoridad del dirigente y, como se ha señalado, la movilidad religiosa de los adeptos entre los templos pentecostales, e incluso entre las diferentes religiones, es frecuente. La libertad del individuo para escoger una religión es respaldada por su tradición protestante que mantiene que en último caso es la responsabilidad de la persona su salvación o perdición final (Pike, 1986). La capacidad de cambiar a otra religión no sólo es una opción para los adeptos y creyentes comunes, también lo puede llevar a cabo los mismos líderes religiosos. El argumento de Lalive D' Epina es demasiado estático, por lo menos para entender el liderazgo pentecostal de México.

Notas

(1) El capítulo segundo de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, publicada en el Diario Oficial de la Federación, el miércoles 15 de Julio de 1992, estipula en su artículo 12 lo siguiente, "Para los efectos de esta ley, se consideran ministros de culto a todas aquellas personas mayores de edad a quienes las asociaciones religiosas a que pertenezcan confieren ese carácter. Las asociaciones religiosas deberán notificar a la Secretaría de Gobernación su decisión al respecto. En caso de que las asociaciones religiosas omitan esa notificación, o en tratándose de iglesias o agrupaciones religiosas, se tendrán como ministros de culto a quienes

ejerzan en ellas como principal ocupación, funciones de dirección, representación u organización"

En el caso de las iglesias pentecostales y de las asociaciones religiosas derivadas de ellas, esta definición legal es quizá demasiado amplia o imprecisa. Esto se puede notar en el caso reciente del diputado federal del P.R.I., Rogelio Zamora Barradas, quien fue acusado por una agrupación civil denominada Departamento de Investigaciones sobre Abusos Religiosos de violar la ley arriba mencionada por ser un diácono de la polémica Iglesia de la Luz del Mundo. Se pedía su desafuero. El diputado, electo en el Distrito Federal, contestó que "nunca he tenido un cargo de pastor o ministro de culto en la Iglesia la Luz del Mundo" (La Jornada, 21 de julio de 1997). El problema aquí es el siguiente, según la ley los ministros de culto ¿son únicamente los pastores o también se refiere a los diáconos? Esto va a depender de la manera cómo se decide aplicar la ley y conformar lo que se conoce como la cáustica legal. Es evidente que la reglamentación se hizo pensando más bien en la situación de los sacerdotes de la Iglesia Católica, donde es más fácil establecer quién es o no es un ministro de culto, claramente diferenciado de la feligresía común.

(2) El capítulo segundo de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, publicado en el Diario Oficial de la Federación, el miércoles 15 de julio de 1992, estipula en su artículo 14 lo siguiente: "Los ciudadanos mexicanos que ejerzan el ministerio de cualquier culto, tiene derecho al voto en los términos de la legislación electoral aplicable. No podrán ser votados para puestos de elección popular, ni podrán desempeñar cargos públicos superiores, a menos de que se separen formal, material y definitivamente de su ministerio cuando menos cinco años en el primero de los casos, y tres en el segundo, antes del día de la elección que se trate o de la aceptación del cargo respectivo. Por lo que toca a los demás cargos, bastarán tres meses. Tampoco podrán los ministros de culto asociarse con fines políticos ni realizar proselitismo a favor o en contra de candidato, partido, o asociación política alguna. La separación de los ministros de culto deberá comunicarse por la asociación religiosa o por los ministros separados, a la Secretaría de Gobernación dentro de los treinta días siguientes al de su fecha. En caso de renuncia el ministro podrá acreditarla, demostrando que el documento en que conste fue recibido por un representante legal de la asociación religiosa respectiva. Para efectos de este artículo, la separación o renuncia de ministro contará a partir de la notificación hecha a la Secretaría de Gobernación".

En la práctica esta disposición legal ha resultado muy difícil de aplicar, como lo muestra la lectura de cualquier diario nacional cotidianamente y el caso expuesto en la nota anterior. Marroquin (1995) expone varios ejemplos de los problemas para aplicar la ley en situaciones de conflictos religiosos en Oaxaca.

(3) El autor recogió en una reunión interdenominacional un folleto elaborado por una agrupación evangélica que intentaba ofrecer una solución para las necesidades que tenían algunas iglesias para formar adecuadamente a sus futuros pastores o diáconos en un mínimo de tiempo, pero que además no tenían seminarios propios o suficientes recursos para su formación. El texto decía lo siguiente:

"¿Has sido llamado al ministerio, y no tienes 3 o 4 años para estudiar? ¡Decídetes ya! La Academia Latinoamericana de Liderazgo te ofrece capacitación completa para el ministerio en sólo diez meses. Aprenderás lo que es verdaderamente una relación cercana con el señor, al estudiar su Palabra eficazmente. Tendrás oportunidad de servir al mismo tiempo que estudias para el ministerio. Aprenderás a estudiar la Palabra de Dios eficazmente. Aprenderás cómo presentar claramente el evangelio de Jesús a los que no lo conocen. Aprenderás a discipular y

edificar a los nuevos creyentes. Participarás en el planteamiento de una nueva iglesia (en teoría y práctica). Te ofrecemos capacitación teológica básica dada por pastores experimentados de Estados Unidos y Latinoamérica, que compartirán lo que ellos han aprendido sobre el ministerio y cómo lograr que éste produzca fruto permanentemente. Vendrán estudiantes de diferentes países de América Latina para aprender cómo plantar nuevas iglesias. Se organizarán equipos pequeños y concentrarán en áreas determinadas, con el propósito de plantar iglesias "

(4).- Díaz de la Serna (1985) destacó que encontró a personas dentro de la Renovación Carismática que eran los "power seekers "o buscadores de poder, que también buscaban destacar en la agrupación. Valdría la pena recuperar esta observación en un contexto comparativo. Es necesario retomar también aquí, las historias de vida que se refieren a los creyentes que abandonan o complementan una "carrera" política de militancia partidaria por la participación en una congregación religiosa, donde también llegan a ocupar puestos destacados. Casos de este tipo están expuestos no sólo en este capítulo, sino también en aquellos dedicados a la participación femenina y al análisis de conversión.

CAPÍTULO 7

LAS MUJERES EN LAS IGLESIAS PENTECOSTALES

Introducción

El papel de las mujeres en la religión siempre ha sido sobresaliente, pero en algunas formas de religiosidad parece ser más destacado que en otras. Max Weber (1984) consideraba que la presencia femenina era más importante en las religiones que acentuaban los aspectos emocionales vinculados con lo divino. Mencionó el rol prominente de las mujeres en los ritos de éxtasis y ceremonias de posesión en las religiones populares. En las religiones jerárquicas y burocráticas, el dominio masculino es evidente, aunque para Weber no requiere de una explicación más amplia. El antropólogo social I. M. Lewis (1971) argumentó que la participación de las mujeres en los cultos de posesión se debía a que ésta era una conducta para compensar una posición social subordinada. Mary Douglas (1973, 1978) señalaba que en las sociedades y culturas donde predomina un sistema patrilineal y patrilocal, las mujeres que viven en la unidad doméstica serán consideradas como seres marginales que poseen atributos potencialmente malignos que las harán objeto de constantes sospechas. La etnóloga inglesa sostiene que éste es el caso de las religiones judeo-cristianas.

Este sería uno de los orígenes del estereotipo medieval de la bruja como una mujer lasciva y malvada, que con frecuencia era una anciana solitaria y huraña. Lison Tolosana (1979) muestra la importancia de las mujeres como especialistas populares de los contactos con lo sagrado fuera de la Iglesia Católica, a través del dominio de las artes de la magia. Cabe señalar, como lo hace Lison Tolosana (1979), y Caro Baroja (1966), que contrariamente a lo que comúnmente se cree en la actualidad, en los países de habla hispana, la Iglesia Católica no ha sido la única institución religiosa que combatió ferozmente a la brujería. Las iglesias protestantes sostenían sus propios medios de inquisición contra la brujería y también mataron a los sospechosos o las sospechosas en nombre de Dios. Tanto el catolicismo colonial como el protestantismo oficial durante este periodo, eran igual de intolerantes a estas prácticas de la religión popular. Según Aguirre Beltrán (1983), los acusados de brujería por la Inquisición en

el México novohispano eran mujeres y personas de ascendencia africana o mezclada (negros con indios, mulatos, etc.)

El papel de las mujeres en las religiones africanas es menos restrictiva (Hackett, 1994) y en sociedades matrilineales el poder femenino se podía expresar no sólo de forma simbólica y ritual, sino con posiciones de autoridad ligadas, pero no inferiores, a un gobernante masculino (Cohen, 1993). En las religiones afroamericanas la posición de las mujeres puede ser vital para la colectividad. En las tradiciones africanas los dioses son tan importantes como las diosas. Una sacerdotisa puede recibir tanto a los seres divinos masculinos como a los femeninos y lo mismo le sucede a los hombres que ya han sido investidos. El sexo de un oficiante puede ser totalmente diferente en un rito que en la vida cotidiana. No es un atributo fijo de la persona, sino una cualidad o forma de ser asumida y que, por tanto, puede ser desechada. En los "terrieros" del candomblé de Recife, como en otras partes del Brasil, hay "paes" y "maes" de santos (Segato, 1993, Motta, 1994). En las palabras de una antropóloga creyente de la santería cubana, cuya madre, abuela y tía habían oficiado rituales, "ésta es una religion de mujeres con fuerza" (Beatriz Morales, comunicación personal).

El papel de las mujeres en las religiones indígenas prehispánicas está sujeto todavía a discusión. Cabe señalar que los sistemas de parentesco nativos de Mesoamérica eran patrilineales y, en la actualidad, la gran mayoría de los grupos étnicos indígenas mantienen una preferencia hacia la herencia por vía patrilineal. Sin embargo, una línea de investigación sostiene que las mujeres en las culturas prehispánicas desempeñaban un papel menos subordinado que en el México colonial (Marcos, 1989). Sin embargo, había restricciones fuertes en cuanto a la pérdida de la virginidad femenina y desempeño de la sexualidad femenina, que no se aplicaban, en cambio, a los hombres, por lo menos no en la misma medida (Quezada, 1997). La forma de muerte más destacada para una mujer era fallecer en el acto del parto. El sacerdocio era masculino entre los mexicas. A pesar de tener en variadas diosas en su panteón religioso y de que la concepción de lo sagrado aglutinaba tanto elementos masculinos como femeninos, para algunas investigadoras las mujeres en éstas sociedades estaban sujetas a una subordinación, que aumentaría considerablemente en la época colonial (Yólotl González, comunicación personal).

A pesar de las restricciones a que estaban sujetas en la religiosidad colonial novohispana, las mujeres siguieron expresando formas emocionales y extáticas. Las llamadas "alumbradas" que manifestaban estados de trance poseídos por Dios (ver Lagarriga, 1995),

provenían de diversos estratos sociales. Incluso en el ámbito de la Iglesia institucional, en las órdenes y los conventos hay manifestaciones que privilegian un contacto extraordinario con lo sagrado. Los escritos más importantes del misticismo novohispano son, sin duda, los de Sor Juana Inés de la Cruz. El papel del simbolismo mariano podría considerarse aquí, por su importancia para la religiosidad en México, principalmente a través del culto a la Virgen de Guadalupe. Hay una polémica sobre si el "marianismo" no ha fomentado la sujeción de la mujer al crear un estereotipo inalcanzable de la mujer idealizada, como una virgen madre santificada y pura o si ha sido un instrumento para reproducción de la identidad femenina católica a partir de un culto popular sincrético (ver Wolf, 1991; Bartra, 1987; Cox, 1984). Por razones de espacio no abordaré a esta interesante discusión.

En las religiones populares actuales en México se sigue subrayando el papel de las mujeres. En el Espiritualismo Trinitario Mariano la presencia femenina es más importante, dado el predominio de mujeres entre los médium que reciben a los espíritus, un hecho ya estudiado por varias autoras (Ortiz 1990; Finkler, 1985; Cruz Ramos 1996; Macklin 1974; Lagarriga 1995). Los cargos más importantes de esta asociación religiosa están abiertos a personas de cualquier género y las mujeres pueden llegar a los escalones más altos. Las mujeres pueden recibir tanto a los espíritus masculinos como femeninos. En estos templos espiritualistas la mayor parte de la feligresía activa es femenina. El papel destacado de las mujeres en los ritos de la medicina tradicional (y especialmente en aquellos que son parte del ciclo de vida) también ha sido señalado (Quezada 1997; Marcos 1989).

Existen muchas devociones marianas en la Iglesia Católica que defienden el simbolismo tradicional de la Virgen María que agrupan a católicas devotas (Huerta, 1995). Pero aquí el dominio del sacerdote como autoridad religiosa masculina nunca es cuestionada. Esto se mantiene, como se ha señalado, incluso en la Renovación Carismática. La mujer que desea seguir una vocación religiosa ha sido orientada hacia las órdenes religiosas femeninas. *Las monjas desempeñan tareas específicas para la Iglesia Católica, aunque su desempeño no es considerado como un sacerdocio. Algunos teólogos católicos, en efecto, han cuestionado la subordinación femenina en el catolicismo (Maduro, 1994). (1)*

En la Iglesia de los Santos de los Últimos Días (el mormonismo) la mujeres tampoco pueden ocupar puestos de autoridad. (Dominguez, 1989, desarrolla ampliamente este punto) La situación es la misma entre los testigos de Jehová, donde la mujer no puede desempeñar un puesto de dirección frente a la congregación y tampoco debe hablar ante una agrupación mixta

de adeptos. Sólo puede hablar ante una reunión de otras personas de su sexo. A pesar de todas sus diferencias en otros puntos, la Iglesia Católica, los testigos de Jehová y la Iglesia de los Santos de los Últimos Días se asemejan en cuanto niegan todo tipo de cargo ministerial a las mujeres. Incluso puedo señalar que tanto los dirigentes católicos misóginos como los Testigos de Jehová se basan en las mismas epístolas paulinas para fundamentar esta negación cuando intentan justificar esta disposición. (2)

El papel de las mujeres en el pentecostalismo ha sido ya mencionado por varios autores. Tanto Martin (1990) como Cox (1995) en sus libros le dedican un amplio espacio a esta cuestión, basándose en otros trabajos publicados. Cucchiari (1990) argumenta que en la isla de Sicilia, las mujeres habían encontrado que las iglesias pentecostales podían contrarrestar la violencia extrema en que implicaba a los hombres incurrian y que los envolvía en un ambiente destructivo no sólo para ellos, sino también para sus familias. Al redirigir las actividades masculinas hacia el mantenimiento de la unidad doméstica propia, las iglesias pentecostales favorecían a las mujeres que sufrían las consecuencias de las agresiones de sus maridos, padres, hermanos y esposos. En este sentido, también actuaba la prohibición contra el alcohol. Las mujeres también encontraban un ámbito más amplio de acción en la agrupación pentecostal que el papel más pasivo que desempeñaban en el catolicismo. La investigación de Brusco (1995) sobre la conversión evangélica en Colombia llega prácticamente a las mismas conclusiones. Cabe señalar que, en ninguno de estos dos casos, las mujeres accedían a puestos ministeriales en sus iglesias. Tanto Cucchiari (1990) como Brusco (1995) apuntan que si bien para las feministas norteamericanas o europeas la situación de las mujeres protestantes que estudiaron era de subordinación, en el contexto popular donde estas mujeres tenían que vivir su conversión (o la de sus familias) significaban un avance considerable con respecto a su situación anterior. Lawless (1988) estudió mujeres pentecostales pobres en comunidades mineras del estado norteamericano de Kentucky y consideró que el templo era el espacio público más importante (si no el único) donde estas mujeres podían expresarse abiertamente y ser escuchadas. Las semejanzas con los casos de mujeres pentecostales descritas por Burdick (1990) son notables.

Modelos de normas y valores

Podemos entender mejor el papel de las mujeres en los templos pentecostales si nos detenemos a entender cuáles son los valores que se espera de ellas. Estas no dejan de ser normas ideales,

puesto que en toda agrupación hay desviaciones de la conducta que la conductividad promueve. Sin embargo, realmente se intenta cumplir estos patrones prescriptivos. Es necesario recordar que para los evangélicos y protestantes latinoamericanos su conducta en sí misma debe ser también un testimonio ante la sociedad mayoritaria. El ejemplo de una vida digna es una forma de predicación. Hay un reconocimiento de que el individuo debe ser un símbolo viviente de lo que debe ser un creyente. En este contexto, hay cosas específicas que se esperan de las mujeres.

La mujer evangélica debe cuidar de su apariencia, evitando dar una imagen excesiva de sensualidad. Esto se acentúa cuando acude a los servicios celebrados en el templo. Las reglas para la vestimenta apropiada en estos ritos varían un poco de una agrupación a otra, pero los escotes y las minifaldas están prohibidas en todas. Hay agrupaciones que también prohíben el pantalón y exigen la falda larga. También se pide en algunas iglesias más conservadoras que las mujeres usen chal o se tapen la cabeza. El maquillaje excesivo también puede ser motivo de crítica. La mujer asimismo es responsable que los hijos vayan al servicio bien vestidos y limpios. Esta es una de sus responsabilidades. Tampoco debe asistir a fiestas o bailes y debe mostrar recato cuando está en público. La virginidad prematrimonial es exigida a las mujeres creyentes, aunque también es recomendada para los varones.

Con respecto a la salud reproductiva, hay cierto consenso entre las iglesias protestantes y pentecostales. Aceptan el control de natalidad, los anticonceptivos y el condón, pero prescriben su uso sólo dentro del matrimonio, ya que el sexo premarital es condenado. Su posición a este respecto no deja de ser más abierta que el de la doctrina oficial católica. Una creyente de alta escolaridad de la Iglesia Apostólica me dijo: "Debemos entender que Dios no desea que tengamos muchos hijos así no más sin responsabilidad para sostenerlos. Ese no es el sentido del "creced y multiplicaos", que viene en el libro del Génesis". Lo que sí es rechazado es el aborto, y la mujer que lo haya practicado debe arrepentirse. Un predicador de las Asambleas de Dios elaboró una exhortación escrita que me entregó directamente, y que no deja de mostrar una concepción crítica del desempeño de las instituciones religiosas sobre este punto:

"Como laico que soy y con el entendimiento que Dios me ha dado, expongo que en la Biblia, en el Antiguo Testamento, las cuatro veces que se menciona el aborto, es sinónimo de castigo en la forma natural; en el provocado, si había muerte se pagaba con la muerte misma. En el Nuevo Testamento no se menciona de la misma manera, sino que se usa en una manera figurativa y lo hace el apóstol Pablo. Ahora, todos los credos religiosos que emanan de la Biblia, llámense católicos, evangélicos, Testigos de Jehová, mormones, dicen que es pecado;

pero cuántos verdaderamente instruyen conforme a la Biblia, pues si se cree en Dios y éste es la vida, desde ese punto de vista estoy de acuerdo que es pecado o crimen porque el óvulo y el esperma al fecundarse crean la vida misma. Por eso los credos lo prohíben. Pero ¿cuántas personas conocen y saben eso? Pues probado es científicamente que los que lo han hecho por hábito, daño o prejuicios se quedan con un sentimiento de culpa en lo cual, si supieran que es su conciencia la que los acusa. Entonces ¿Qué papel desempeñan los rectores de conducta, llámense sacerdotes o pastores? ¿Verdaderamente orientan e instruyen conforme a la Biblia en cuanto a las drogas, adulterio, corrupción, homosexualidad, brujería, etcétera? No con conceptos de hombre sino con lo que se dice que es sagrado y perfecto". (El texto original es más largo). (3)

El papel de la mujer en el matrimonio es importante. El ideal es que toda mujer se haya casado. Esto no implica que tenga que estar casada en la actualidad, ya que hay muchas conversas que son viudas, y no hay presión social del grupo para que vuelvan a casarse. La esposa no debe tratar de sobresalir por encima del marido. Escuché varias críticas hacia los movimientos feministas porque se piensa que éstos propician dicha situación, aunque debo admitir que escuché esta opinión con más frecuencia por parte de los pastores que de las creyentes. Las epístolas paulinas, una vez más, solían ser el apoyo bíblico utilizado a este respecto. La mayor responsabilidad del cuidado de los hijos recaía también sobre la mujer.

Si la mujer tiene deberes en el matrimonio, también tiene derechos. Debía esperar que su esposo la apoyara económicamente para sostener el hogar. El marido no debe derrochar su sueldo en las "parrandas" con los "cuates". No puede maltratar a su esposa y a los hijos. La infidelidad matrimonial y la bigamia son severamente reprobados y se señala que quienes incurren con más frecuencia en estos pecados eran sin duda los hombres. En una boda de la Iglesia Apostólica, el pastor exhortó al novio durante el sermón que no tratará a su esposa como una esclava para el hogar, sino como una compañera, así como Dios creó a Eva para ser la compañera de Adán. (4)

En todos los templos encontré numerosos casos de matrimonios mixtos donde uno de los cónyuges era de otra religión. Cuando ambas personas pertenecen a diferentes iglesias protestantes, los problemas no son tan graves, pero el matrimonio con una pareja católica o Testigo de Jehová podía serlo por la intolerancia hacia las prácticas del cónyuge. Nunca llegué a escuchar en una congregación protestante o pentecostal que se fomentara el divorcio con una pareja no creyente, mientras que sí escuché entre Testigos de Jehová que en los matrimonios divididos el divorcio era una salida útil a la incompatibilidad entre los cónyuges. En el caso de las iglesias pentecostales, se destaca más la necesidad de rezar para la conversión del cónyuge no creyente. Encontré que esta situación era más frecuente entre las mujeres que en los

hombres (debo reconocer que no sé por qué. Bowen, 1996, hace una observación muy parecida). Mujeres de diversas iglesias pentecostales comentaron que el problema de los maridos no pentecostales o protestantes era que trataban de alejara la creyente de su congregación. Hay mujeres pentecostales, quienes al casarse con un marido católico tuvieron que distanciarse de su templo, hasta que enviudaron. En estos casos, la muerte del marido inconverso permitió el retorno de la esposa a la vida de una creyente activa. El matrimonio preferencial era, empero, entre los creyentes de la misma agrupación. Según informantes, tanto de la Iglesia Apostólica como de las Asambleas de Dios, en estos matrimonios la religión de los hijos suele ser la de la madre. Esta aseveración es congruente con la idea de que son las mujeres quienes deben tener mayor responsabilidad de la crianza de los hijos. (5).

Algunas creyentes afirmaron que el matrimonio con otros creyentes pentecostales o incluso de iglesias protestantes históricas tenía otras ventajas además de la compatibilidad de creencias. La prohibición del consumo del alcohol es muy valorada. En las palabras de un adepto de alta escolaridad: "El alcoholismo lo lleva a cabo el hombre, pero quienes lo padecen son las mujeres y los niños". No es posible negar que el alcoholismo fomenta la violencia intra-familiar. Las mujeres valoran esposos sobrios. Una creyente me señaló: "Antes mi esposo tomaba mucho, era un alcohólico, me pegaba mucho. Ahora sólo se la pasa leyendo la Biblia; le dicen que es un aleluya. Pero, señor, yo lo quiero mucho como es ahora". También es muy valorado la prohibición de la bigamia y relaciones extramaritales, que hace que los esposos concentraran sus gastos en el mantenimiento de la unidad doméstica. En este sentido, estamos de acuerdo con Brusco (1995) que el pentecostalismo y las religiones protestantes, en general, podían "domesticar" a los creyentes masculinos.

El trabajo fuera del hogar no era objeto de restricciones, por lo menos en las congregaciones que estudié. Muchas de las creyentes se dedicaban a labores fuera de la casa para obtener ingresos necesarios para la sobrevivencia de la unidad doméstica. Encontré numerosos casos de secretarías, comerciantes, vendedoras, empleadas de gobierno y maestras de primaria. También había mujeres pentecostales profesionistas, aunque no eran tan numerosas, pero tampoco escuché opiniones sobre la educación de las mujeres en el sentido de que su escolaridad debiera ser inferior a la de los hombres. Por ejemplo, la persona con mayor nivel de escolaridad en la congregación de la Iglesia Apostólica era la esposa del pastor, quien había cursado una licenciatura en Relaciones Internacionales. La hermana del co-pastor o

diácono principal era una contadora que ocupaba la presidencia de la sección de propaganda y el periódico mural dentro de la congregación.

Pasemos ahora a los roles que puede desempeñar la mujer dentro de la congregación. Uno de los más relevantes es el de misionera. Encontré un sorprendente consenso (tanto en iglesias pentecostales como en las protestantes históricas) sobre la actuación sobresaliente de las mujeres como misioneras. Provistas de un entrega total y una valentía que haría palidecer a cualquier superestrella machista de Hollywood, las misioneras son mujeres jóvenes, generalmente solteras, con estudios bíblicos que visitan las comunidades con el objeto de fundar una iglesia en lugares donde no existe una congregación del grupo particular o donde se requiere de una asistencia particular. Si bien tienen el respaldo de una congregación, viajan con frecuencia solas lejos de sus familias y conocidos, dedicándose únicamente a la difusión de su religión. Su instrumento más importante es la Biblia que llevan. Recuérdese que el pentecostalismo en México fue fundado por mujeres misioneras de este tipo. Encontré a pastores, tanto en el medio rural como en el urbano, que estaban muy orgullosos de sus hijas que se dedicaban a este tipo tan especial de apostolado. Lamentablemente, hay otra constante. Una vez que la iglesia es establecida por los esfuerzos de las arriesgadas misioneras, su dirección casi siempre pasa a manos de rutinarios pastores masculinos enviados por la organización central "para consolidar la obra". Poloma (1989) y Lawless (1988) encontraron que la misma situación se advertía en las agrupaciones pentecostales norteamericanas, donde históricamente se había aceptado la dirección femenina en los nuevos templos fundados sólo en lo que llegaba un hombre para sucederlas en el cargo. Jacobs y Kaslow (1991) subrayan que para obtener legitimidad ante otras iglesias (católicas y protestantes), tanto las agrupaciones pentecostales como espiritualistas de la comunidad negra de Nueva Orleans, Louisiana, relegaban las mujeres a puestos inferiores.

Este ha sido el proceso histórico también en México. Como ya se ha señalado, las iglesias pentecostales más importantes del país fueron fundadas por mujeres misioneras que tras conocer "el evangelio" en el extranjero, llegaron a establecer nuevas instituciones religiosas sin un sólido apoyo material que las respaldara, y todo para después dejar la dirección de las iglesias que habían establecido a hombres vestidos como ministros. De esta manera, Romana Carvajal de Valenzuela en 1914, Ana Sanders en 1921, y María de los Ángeles Rivera de Atkinson en 1926 crearon las bases del pentecostalismo mexicano. Para entender esto es necesario destacar, que la humildad también es considerada como una

cualidad muy valorada de la mujer protestante y pentecostal. Por otra parte, cuando las iglesias pentecostales fueron fundadas en México, la mujer no contaba todavía con el derecho al voto, y el traslado del liderazgo a los hombres se podría justificar en parte por razones legales durante las primeras décadas del siglo. (6)

Pero esta explicación es válida sólo para dicho periodo histórico. Además llama la atención la naturaleza de narraciones con elementos de una leyenda sobre mujeres fundadoras y misioneras de las primeras décadas de este siglo. Valdría la pena investigar más adelante si no se construyó una figura idealizada de heroína que podría ser contrapuesta al tipo de mujer santificada que propone el marianismo católico, el cual es especialmente fuerte en México. Cabe señalar que tanto en el caso del pentecostalismo chileno (Donoso, 1996) y del pentecostalismo brasileno (Freston, 1995), que conforman los movimientos de este tipo más antiguos y numerosos de América del Sur, el acto fundacional estuvo en las manos de los hombres. (7)

Aun en las iglesias ya establecidas y "consolidadas" como lo están actualmente la Iglesia Apostólica y las Asambleas de Dios, la presencia femenina en puestos de dirección sigue siendo importante, pero es muy discreta. Aquí destaca otra figura, que es necesaria para el buen desempeño de la congregación: ésta es la esposa del pastor. Ella es el símbolo del matrimonio como tarea y empresa de una pareja cuya relación debe servir como un ejemplo de la relación entre los cónyuges. El estado ideal tanto para el hombre como la mujer es de preferencia el matrimonio. El líder de una iglesia debe estar casado. El estado de celibato es considerado como algo típico de los sacerdotes católicos y todos los protestantes con quienes conversé sobre el tema (tanto históricos como pentecostales) lo consideran la fuente de las desviaciones sexuales que padecen dichos clérigos. Muchos creyentes hablan cotidianamente de este tema. Aquí no discutiremos hasta dónde estas concepciones son ciertas, pero sí anotar que están muy extendidas e integran el anticatolicismo que es parte importante de la ideología protestante en México. Para resaltar la oposición con el clero católico, cabe apuntar que casi no hay pastores solteros. Aquellos que han quedado viudos procuran volver a casarse con rapidez. Se requiere que haya un matrimonio sólido frente a la congregación, aun cuando sea el hombre quien tenga mayor presencia, como sucede en algunas iglesias. La esposa del pastor también debe ser una creyente. Un pastor no puede estar casado con una mujer que tiene una religión diferente a aquella de la institución donde se ubica el templo que dirige. El estado del matrimonio permitiría a la pareja resistir mejor las tentaciones del mundo, y encauzar las

necesidades carnales de una manera adecuada. En cambio, se insiste que en el celibato el individuo se abre a las peores clases de tentaciones e impulsos pecaminosos. También se considera que un individuo que no canaliza o dirige adecuadamente a su familia, no podrá tampoco orientar a una congregación.

Hay puestos en la organización de la congregación que suelen recaer en la esposa del pastor. Una es la supervisión de la escuela dominical que instruye religiosamente a los niños que asisten a los servicios del domingo. Cuando hay muchos niños, varias personas pueden impartir la instrucción religiosa. En teoría, las clases están bajo la supervisión del pastor o dirigente, pero esto no siempre puede estar físicamente presente por tener otras tareas durante el domingo que es cuando la congregación está reunida. La directora o superintendente de la escuela dominical es la encargada de esta tarea. Casi siempre es la esposa del pastor, pero aquí también se observan algunas variaciones. Una es la del nivel de escolaridad. Puede ser la hermana del dirigente o de su cónyuge (como incluso la hija) si su nivel educativo o experiencia en la enseñanza es destacada. Las iglesias que reconocen a las diáconas le puede otorgar esta responsabilidad a una de ellas si tiene las aptitudes señaladas. Es difícil dejar de reconocer las semejanzas con las maestras del catecismo activas aún en muchas parroquias (donde también se prefiere al sexo femenino para estas tareas), pero este parecido nunca me fue comentado por los creyentes. Una vez más, se supone que las mujeres entienden mejor a los niños que los hombres. La esposa del pastor también debe tener un papel destacado frente a las asociaciones femeninas. Como la presidencia de estas asociaciones para mujeres es un cargo de elección en los templos, no siempre sucede que la esposa del dirigente está al frente. Sin embargo, sí debe desempeñar una participación activa en las agrupaciones de la congregación que implican directamente a las mujeres. (El cargo de directora o supervisora de la escuela dominical no suele ser rotativo, precisamente porque no es fácil encontrar mujeres con buenas cualidades o adecuado nivel de escolaridad para conducir las).

Hay un aspecto simbólico de gran importancia para entender el papel de la mujer en la congregación de creyentes y para entender las variaciones que se aprecian en las distintas iglesias en torno a la posibilidad del liderazgo femenino al interior de la asociación religiosa. Esta es la posibilidad de la conducción del ritual, mismo que implica estar al frente de los demás creyentes durante el servicio. Se debe separar este acto de la recepción del Espíritu Santo. Para recibirlo, se puede estar en cualquier parte del templo. Pero el acto de encarar a la congregación y conducir el servicio en términos simbólicos, asume claramente el lugar del

dirigente frente a la colectividad. En las iglesias más conservadoras una mujer puede parar y conducir un acto religioso sólo cuando está frente a una colectividad compuesta por personas de su mismo género. No puede hacerlo, empero, ante los hombres. (Tal es el caso de una agrupación no evangélica, los Testigos de Jehová. Cabe recordar que en las misas católicas mexicanas, las mujeres pueden leer en voz alta epístolas y salmos ante el grupo, pero tampoco offician o llevan a cabo la consagración eucarística). Cuando una mujer puede predicar ante una congregación mixta, que tiene tanto adeptos masculinos como femeninos, desde el púlpito ella asume el papel de dirigente, aunque sea durante el tiempo en que transcurre el ritual. Aquellas iglesias y asociaciones religiosas que le dan un papel ascendente a la mujer le permitirán más fácilmente la conducción del ritual. Aquellas iglesias y asociaciones religiosas que niegan posiciones de liderazgo a las mujeres, tampoco les autorizan a conducir eventos rituales.

Posiciones de liderazgo en relación a las mujeres

Comencemos nuestro recorrido por las distintas formas de tratar a las mujeres en las formas de organización en los templos pentecostales de la Sierra Norte de Puebla que expuse en mi libro (1987). Allá todos los cargos de dirección eran ocupados por los hombres. En los templos los hombres y mujeres se sentaban en lados diferentes (tal y como se hacía también en la Iglesia Católica de la localidad). Nunca vi a mujeres que entraran en contacto por el Espíritu Santo. Los dones de sanación y lenguas eran atributos masculinos. Observaciones en el mismo sentido, sobre iglesias pentecostales y presbiterianas en una comunidad otomi de la Huasteca son recogidas en De la Rosa Muñoz y Campos Cabrera, (1992). En cambio, en una pequeña iglesia metodista de Ixtepec, Puebla, la congregación apoyó a la hija de un predicador totonaco para que pudiera llevar a cabo sus estudios bíblicos en la ciudad de México y convertirse en una ministra o misionera (según el tiempo y el grado que obtuviera en el seminario). Tanto Fortuny (1989) como Goodman (1972) han señalado una participación más activa de las mujeres en los templos pentecostales del área maya de Yucatán, por lo cual es posible postular que se aprecian diferencias en la participación femenina en las iglesias según los distintos elementos regionales y étnicos, particularmente en las localidades rurales.

Una asociación religiosa de la cual disponemos abundantes datos sobre el papel de la mujer en su interior es La Luz del Mundo (De la Torre, 1995; De la Torre y Fortuny, 1991). Considero útil señalar estos datos aun cuando La Luz del Mundo no puede considerarse como una iglesia pentecostal "típica" por razones expuestas antes. La doctrina eclesial del grupo

destaca la subordinación de la mujer frente al hombre y de la esposa al esposo. Tanto la virginidad como el matrimonio son considerados importantes para la mujer. Con respecto a la salud reproductiva, La Luz del Mundo no permite el uso de anticonceptivos, pero fomenta el uso de los llamados "controles naturales" (el método Billings para evitar la concepción). Sobre este punto esta agrupación está más cerca a las concepciones católicas que al protestantismo. En los rituales religiosos de la Luz del Mundo, los "varones" siempre están separados de las mujeres. Estas no pueden dirigir ceremonias religiosas mixtas. Las mujeres no pueden ser pastores investidos, pero pueden llegar a ser diaconisas. Señala De la Torre:

"Este estatus se asigna a las esposas de los dirigentes más sobresalientes de la iglesia. Tienen autoridad sobre el resto de población femenina, pero nunca estarán más arriba que el hombre. Las diaconisas no están a nivel de los diáconos, sino que están bajo su autoridad directa. Sus funciones son auxiliara los pastores, apoyar actividades organizativas de la congregación, organizar oraciones femeninas, visitas a enfermos, pero no pueden administrar los sacramentos", (De la Torre, 1995:168).

Hay un cargo inferior al de diaconisas exclusivo para las mujeres que es el de encargadas de obras ministeriales, quienes deben aconsejar y apoyar a otras creyentes. Cabe señalar que De la Torre y Fortuny estudiaron a los adeptos de La Luz de Mundo en Guadalajara, Jalisco donde se asienta su iglesia central y sede de gobierno. Esta región culturalmente se ha asociado a una exaltación de la masculinidad del hombre llamado "mestizo".

En la Iglesia Apostólica de Iztapalapa en la mayor parte de los cultos no había una separación de los hombres de las mujeres. Los dones del Espíritu Santo eran distribuidos por igual entre los dos géneros. Incluso una muchacha joven era una de las que más manifestaciones divinas había tenido entre la congregación. Pero la participación femenina en los puestos tenía límites muy claros. La mujer no puede aspirar a ser diácono, ni puede alcanzar puestos más altos como los de pastor y obispo. En cambio, puede llegar a ser Secretaria General del templo, aunque los hombres también ocupan este cargo, cuya función es básicamente administrativa. Puede ocupar la Dirección de Propaganda y periódico mural, encargada de la difusión del mensaje de la iglesia. También puede ser directora de la Escuela Dominical encargada de la socialización religiosa de los niños que son parte de la congregación. Para estas posiciones hay una clara preferencia hacia las esposas de los pastores. En la iglesia hay una fraternidad exclusiva para las mujeres. Esta es la Fraternidad de las Dorcas, y está compuesta por mujeres casadas. La Fraternidad tiene presidencia, secretaria y tesorera. Estos cargos se ocupan por elección y, por ende, son rotativos. Las integrantes de

esta fraternidad visitaban hospitales y cárceles. Cuando el pastor está ausente, las mujeres pueden predicar frente a una congregación e incluso dirigir algunas ceremonias específicas, tales como las veladas donde se pide el don de lenguas.

Una vez pregunté al obispo Manuel Gaxiola de la Iglesia Apostólica por qué no se les permitía a las mujeres acceder a los cargos ministeriales dentro de la asociación religiosa. La respuesta del dirigente, que tenía una edad avanzada y era uno de los dirigentes más importantes de la Iglesia en ese momento (actualmente se ha retirado de la conducción directa de la agrupación) fue profundamente pragmática. Acababa de visitar Nairobi, Kenia, y dijo que había lugares como éste donde la figura de una mujer pastora sería aceptada. Pero pensaba que la cultura general de México aun era muy machista, y la mayoría de los creyentes no aceptarían la conducción de un templo por una mujer. "Quizá, en algún momento futuro cuando la sociedad mexicana cambie más", comentó con resignación. Cuando mencioné este comentario, en ocasiones diferentes, a mujeres creyentes de la Iglesia Apostólica con un nivel de estudios universitarios, la reacción era de sorpresa, seguido en ocasiones de incredulidad absoluta. "¿De veras dijo eso el obispo Gaxiola?", "Pero no está publicado", "Yo creo que tú no lo entendiste bien", "Eso puede ser entendido de distintas maneras". Pero yo creo que cuando el obispo Gaxiola lo dijo pensaba en la generalidad de los creyentes de su iglesia, que provienen de estratos populares y no tienen una alta escolaridad.

Hay otras iglesias pentecostales donde la mujer desempeña un papel más activo. A pesar de la ideología conservadora de su pastor y fundador, la Fraternidad de Iglesias Cristianas es una de ellas. En el templo de Iztapalapa había cinco diáconas, cuyas edades fluctuaban desde los 52 hasta los 28 años. Entre ellas estaba la ex-cantante y actriz, Sandra Pérez, cuyo nombre artístico había sido "Samperio". La diácona de mayor edad desempeñaba un papel activo en la escuela dominical. Otra dirigía el ministerio de la música. Hay un coro compuesto exclusivamente de mujeres. La Fraternidad celebra rituales específicos dirigidos hacia las mujeres, organizados por las diáconas, entre los cuales destaca el ayuno de Semana Santa que las creyentes llevan a cabo de lunes a miércoles santo. No hay mujeres investidas como pastores en esta agrupación, pero en la ausencia de un pastor un culto puede ser oficiada por un diácono. Aquí el requisito es la edad y experiencia, no el género del diácono (Hidalgo Nájera, 1996).

La Iglesia de Dios acepta a las mujeres como ministros investidos que tienen el derecho de ocupar el pastorado de una iglesia, pero siempre bajo la supervisión de un obispo o pastor

de distrito. Puede dirigir ritos y ceremonias, pero no puede bautizar ni celebrar matrimonios, dado que los sacramentos deben ser administrados por un ministro masculino (Llano Sotelo, 1995). Cada iglesia local tiene un ministerio femenino con su propia junta directiva escogida por las integrantes de la congregación. Una vez más, las mujeres desempeñan un papel destacado en la organización de la escuela dominical. Es interesante notar que tanto Fortuny (1989) como Llano Sotelo (1995), encontraron a mujeres de edad madura que habían fundado iglesias como predicadoras de esta agrupación, que después pasarían al cuidado de ministros más formados. Fortuny informa acerca de un caso de Mérida, Yucatán, en tanto Llano Sotelo, uno de Hermosillo, Sonora.

En las Asambleas de Dios, la mujer puede ser diácona y pastora, más no puede llegar al cargo máximo de obispo. El seminario que forma a los pastores de esta agrupación, es el Instituto Ana Sanders, nombrado en memoria de la fundadora de esta asociación religiosa en México. Poloma (1989) señala que en Estados Unidos la mayor parte de las pastoras investidas en esta denominación son las esposas de ministros reconocidos, destacando la naturaleza del matrimonio como una empresa espiritual de dos socios que tienen la misma responsabilidad ante Dios.

Las iglesias protestantes históricas han influido sobre las agrupaciones pentecostales. Algunas de estas denominaciones han ido más lejos en la aceptación de un papel más activo del liderazgo femenino. La iglesia episcopal de Estados Unidos aceptó el sacerdocio femenino desde 1976 y desde entonces ha investido a tres mujeres como obispos, una de las cuales era una creyente negra divorciada. La Iglesia Anglicana también aceptó el sacerdocio femenino en 1992. La Iglesia Metodista ya tiene una mujer que es la primer obispa de cualquier grupo religioso en México, y es parte de su ala más progresista. La obispa Graciela Alvarez Delgado estudió para ser diaconisa en 1965. Ha sido pastora y superintendente, llegando a ser ordenada como obispa en 1994. Es la primera mujer que ocupa esta posición en cualquier iglesia protestante de América Latina. Su familia es de padres y abuelos metodistas (Alvarez Delgado, 1997). En otras agrupaciones del protestantismo denominacional o histórico también hay numerosas diáconas y pastoras, aunque la gran mayoría son esposas de clérigos (Hidalgo Najera, 1996).

En la actualidad, las iglesias protestantes históricas han avanzado más en la dirección de una igualdad de los géneros que las agrupaciones pentecostales, lo cual no deja de ser irónico dado la historia fundacional femenina del pentecostalismo en México. Pero habría que

emplear cierta cautela en este punto. El autor ha asistido a reuniones o encuentros para ministros y pastores protestantes denominacionales, y la presencia femenina nunca rebasa el 10% del total de participantes. La mujer que es ministro es aún la muestra saludable de que no hay discriminación de género, pero todavía es la excepción. Si nos ubicamos en la cultura religiosa nacional, a su vez, cabría destacar el número de mujeres que estarían en una reunión de sacerdotes o prebostes católicos para tener un juicio equilibrado. Obviamente, no habría mujeres.

Conclusión

El estudio de Bowen (1996) sobre congregaciones pentecostales y protestantes en cuatro ciudades de México arroja observaciones pertinentes sobre la cuestión de la mujer. El autor anota que el papel de la mujer es importante porque su participación es decisiva para la existencia de los templos. Son las mujeres las que van a los rituales entre semana en una cantidad mucho mayor que los hombres. Todo observador de estas agrupaciones podrá constatar este hecho, como también lo hemos hecho en Iztapalapa. Muchos creyentes varones por razones de trabajo, sólo asisten los Domingos. En este sentido, Bowen anota que la aceptación de las mujeres como diácono o pastores era útil para las iglesias por el simple hecho de que las mujeres participaban mucho más en los asuntos de las templos. Bowen llevo a cabo encuestas sobre este punto y encontró que los pastores pentecostales varones tenían una clara preferencia (14 de 20) hacia la justificación del liderazgo masculino. Esta opinión se basaba una vez más en las famosas declaraciones misóginas de Pablo de Tarso y porque sentían que había más respeto y autoridad hacia la figura masculina. Encontró el sociólogo canadiense algunas diferencias entre los demás creyentes de la congregaciones encuestadas. La mitad de las mujeres (que fueron escogidas al azar) decían que no había diferencia alguna en la capacidad de liderazgo entre hombres y mujer, porque "en los ojos de Dios no hay diferencia entre un hombre y una mujer" (Bowen, 1996:126). La otra mitad de mujeres encuestadas estaban divididas entre las que preferían un hombre como pastor y aquellas que lo valoraban para templos con dificultades o enfrentamientos en que era mejor un hombre. Los creyentes masculinos en un 60% preferían un hombre como pastor, pero el 80% aceptaba a las mujeres como diáconas.

Es importante señalar que tal como se ha visto en el caso del liderazgo masculino, en el ámbito protestante y pentecostal de la mujer también es posible unir o contrastar las experiencias religiosas con la mundanal actividad de la esfera política. Una posibilidad es aplicar los conocimientos adquiridos en la "grilla politiquera" al llamado divino del converso y creyente. Esto fue lo que sucedió en el caso de la señora descrita por Llano Sotelo (1995) que, teniendo una licenciatura en derecho, puesto en el tribunal estatal y cátedra en la Universidad de Sonora, dejó todo para convertirse en predicadora de la Iglesia de Dios y fundar iglesias en la ciudad de Hermosillo. La vía opuesta también es recorrida. Es conocida el caso de Evangelina Corona, ya mencionada, creyente presbiteriana y ex-diputada de izquierda, como también líder sindical de costureras del área metropolitana, quien sólo cuenta con estudiosa nivel de escuela primaria. Creyentes de la Iglesia Bautista, son María de los Ángeles Moreno, senadora y ex-dirigente nacional del PRI, así como Silvia Ortega, ex-rectora de la Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco.

Para finalizar, volveremos a mencionar el trabajo de I. M. Lewis (1971), sobre el papel de las mujeres en las religiones extáticas. Para el etnólogo inglés la participación en este tipo de rituales proporcionaba a las mujeres un inversión ritual de sus roles de subordinación cotidiana. Pero considero que este autor no le concede suficiente peso a la capacidad real que tiene la participación religiosa en cambiar la vida cotidiana de las mujeres creyentes. Se dan modificaciones importantes en la relación con la pareja y en la formación de grupos femeninos. Para la mayor parte de las conversas, los cambios llegan hasta aquí, pero hay individuos que, además, logran pasara puestos de liderazgo y dirección. El proceso de cambio al interior de la organización religioso hacia la mujer es paulatino, pero real. En este sentido el cambio en los roles sociales cotidianos no es enteramente imaginario o simbólico sino que acarrea consecuencias reales que son un aliciente para la conversión o el cambio religioso.

Notas

(1) Una discusión interesante acerca del problema del sacerdocio católico femenino en la Iglesia Católica se encuentra en la discusión entre Umberto Eco y el cardenal de Milán (Eco y Martini, 1997). Ver también el número de la revista *Social Compass* dedicado al feminismo y la sociología de la religión compilado por Otto Maduro. Sería interesante anotar aquí algunas discusiones sobre el papel de las órdenes femeninas católicas en México desde la perspectiva de su importancia para la igualdad genérica de las mujeres católicas latinoamericanas, pero desconozco si tal estudio existe. Sobre el papel de las órdenes femeninas en el contexto del catolicismo norteamericano, ver Ebaugh (1993). La autora nota que la ideología feminista es uno de los factores que ha provocado una caída drástica en las vocaciones para las monjas católicas en los últimas décadas, por lo menos en Estados Unidos.

(2) En la Primera Epístola a los Corintios (11:1-16) Pablo establece como norma la subordinación de las mujeres con respecto a los hombres. Pero en otras partes de la Biblia, la subordinación de las mujeres no está prescrita, y particularmente con respecto al ámbito espiritual, como ha señalado repetidamente Harvey Cox, teólogo bautista que ha defendido la igualdad de géneros en las iglesias (Cox, 1965, 1984). Townsend Gilkes, socióloga y ministra protestante negra, ha subrayado la importancia de los roles femeninos en los cantos espirituales afroamericanos elaborados a partir del papel de las mujeres que reconocen a Jesucristo como el Salvador en el Nuevo Testamento y a quienes se les encomienda la misión de la predicación (Gilkes, 1996). Encontré un himno evangélico que también enfatizaba este punto, llamado "Hacia el sepulcro caminan",

Hacia el sepulcro caminan con afán
 unas mujeres piadosas, a buscar
 el cuerpo de su Maestro que murió,
 van con amor a embalsamar al que partió.

La Magdalena llorando se acercó
 al jardinero del huerto y preguntó
 ¿A dónde fue conducido mi Señor?
 Yo quiero ir a disfrutar su gran amor.

Coro:

¿Por qué buscáis al que resucitó
 Aquí no está, la tumba ya dejó.
 Ida decir a los que tanto amó:
 Jesucristo a la muerte cruel venció.

Como se ha visto en otros puntos, la misma heterogeneidad de los textos de la Biblia hace factible producir interpretaciones muy diversas sobre cualquier punto, y la igualdad o diferencia de géneros no es la excepción a esto. El hecho descrito en el himno puede considerarse como la base bíblica para la futura labor femenina de la misionera. El valor simbólico que tiene la figura de la Magdalena estriba en que antes de su conversión fue reconocida públicamente como una pecadora y prostituta. Y sin embargo, es la primera persona que conoce la resurrección de Jesucristo. (En los evangelios de Lucas (24:1-10) y Marcos (16:1-11), la Magdalena está acompañada de su hermana Marta, y la madre de uno de los apóstoles, en este acontecimiento, pero el himno enfatiza a Magdalena). La conversión del pecador o pecadores un elemento discursivo importante para los pentecostales como veremos en el capítulo sobre la conversión. El uso de los textos bíblicos para sostener valores y actitudes hacia la condición social de los géneros prueba cómo los elementos ideológicos y míticos son indispensables para mantener una situación de desigualdad genérica, como ya lo probó Godelier, (1986), en un contexto muy diferente, el de una sociedad tribal de Nueva Guinea, los baruya.

(3) En las iglesias pentecostales se considera que es importante mantener las fronteras de distinción entre los géneros. Se subraya que la mujer y los hombres son iguales ante Dios, pero son físicamente muy diferentes. Los actos contrarios a las diferencias sexuales son muy

pecaminosos. La condenación a la homosexualidad es muy reiterada en todas las iglesias, pero hay algunos matices. Siempre fueron los pastores quienes hablan sobre este tema durante sus sermones y prédicas. El pastor de la Fraternidad de Iglesias Cristianas condena en varias ocasiones la homosexualidad como un pecado inducido por Satán. Destacó que el SIDA no era un castigo divino, como algunos miembros de otras religiones creían, sino que era un resultado del pecado del hombre que cedía a las tentaciones de la carne. El pastor de las Asambleas de Dios consideró que había dos tipos de homosexualidad y lesbianismo. Uno era por nacimiento, por lo cual, aquellos que padecían de tendencias sexuales equivocadas porque así habían nacido, simplemente estaban enfermos. Pero también aquellos que naciendo "normales" seguían inclinaciones antinaturales por la atracción del pecado. Creo que la gran mayoría de los creyentes estarían de acuerdo con este rechazo pero no tendrían una elaboración tan compleja sobre la naturaleza del pretendido mal. Nunca escuché un testimonio que señalará un incidente de homosexualidad o de lesbianismo, aún cuando había referencias a otros tipos de pecados en el periodo anterior a la conversión del adepto. El protestantismo mexicano en general es particularmente virulento en su rechazo de la heterodoxia sexual, aunque cabe recordar que la posición del clero mexicano de la Iglesia Católica, en su gran mayoría, también es muy intolerante al respecto (Portugal, 1989).

(4) Una posición de rechazo extremo hacia la igualdad genérica la encontré en un lugar curioso: el libro "La verdad sobre el rock cristiano", escrito por un autor evangélico mexicano muy conservador. Escribe lo siguiente, "La liberación femenina comenzó en esta época, bajo la influencia del rock, dejando cientos de miles de matrimonios destruidos e hijos sin alguno de los padres. El índice de divorcios, libertinaje sexual y abortos aumentó más. Si en 1973 hubo 1,500,000 abortos ilegales en Estados Unidos, para 1983 ya habían 15,000,000 abortos legalizados, gracias a la influencia de la liberación femenina y del libertinaje sexual promovido por el rock. La liberación sexual: un incremento radical en las experiencias sexuales antes del matrimonio, el adulterio, el bisexualismo, lesbianismo y homosexualismo. Comienzan a hacerse comunes las playas nudistas. Los abortos ilegales se multiplicaron escandalosamente. El arte erótico y la pornografía se extendieron por todo el mundo. Todo esto promovido por el rock" (Isreal, 1996:23-24). No deja de ser muy curioso ver a los cantantes masculinos del rock como bastiones del feminismo, ya que la letra de muchas letras más bien tienen una orientación machista. Ejemplos sobran. El surgimiento de mujeres cantantes con una orientación feminista es relativamente reciente en la historia de este estilo musical. Pero esta extensa cita muestra una posición que sin duda es muy extrema, aún dentro del medio protestante y pentecostal, pero sin duda tiene una fuerte repercusión. El libro de Israel ha sido reeditado cuatro veces desde su publicación original en 1992 y se consigue en muchas librerías evangélicas y comerciales.

(5) En su estudio sobre las mujeres pentecostales en el pueblo suburbano de Banderilla en el estado de Veracruz, De la Rosa hace observaciones muy parecidas al respecto en este punto y anota "Definitivamente los testimonios de los informantes, así como lo observado en las actividades religiosas, nos permiten afirmar que dentro de la familia la madre es la principal promotora de la adhesión de los hijos al grupo religioso" (De la Rosa, 1997:142). También describe los conflictos domésticos que padecen las esposas pentecostales que tienen maridos que no desean afiliarse al grupo religioso y obstaculizan la participación de sus cónyuges en la congregación.

(6) Durante su presidencia, Lázaro Cardenas fue autor de una iniciativa de reforma constitucional para otorgar la ciudadanía completa a las mujeres y darles el derecho al voto.

Fue aprobada por ambas cámaras del legislativo en 1938, pero Manuel Avila Camacho, su sucesor, decidió no aplicarla. Fue hasta 1953, bajo el gobierno de Alvaro Ruiz Cortines cuando las mujeres votan por primera vez como ciudadanas con igualdad de derechos, según Cano (1995). Esta historiadora mexicana apunta en el ensayo citado que entre los argumentos que utilizaban los detractores de la igualdad legal femenina, se destacaba el temor a las mujeres fueran manipuladas por los clérigos.

(7) Cuando hablo del carácter de leyenda que tienen ya la historia fundacional del pentecostalismo mexicano por mujeres misioneras, no lo hago dudando de la veracidad de los relatos, ya que existe muchos testimonios orales y escritos que respaldan la existencia verdadera de estas mujeres y su obra (Scott, Luis, comunicación personal). Más bien, retomó las ideas de Turner (1974), cuando señala cómo los hechos históricos pueden retomar esquemas semejantes ordenados como si conformaran un tipo de argumento de una obra narrada o de un texto, y donde se podría presentar un cierto grado de reinterpretación de los hechos originales con la finalidad de resaltar elementos narrativos comunes.

CAPÍTULO 8

MOVILIDAD RELIGIOSA, CONVERSIÓN Y APOSTASÍA EN LA CONGREGACIÓN

En este apartado trataré varios ámbitos de la vida de los creyentes pentecostales que considero vinculados. Abordaré primero el problema de la conversión a diferentes religiones, que sostengo que se podría entender mejor bajo el término de "movilidad religiosa", porque es más amplio y que permite abarcar un mayor número de manifestaciones y experiencias religiosas. Después, pasaré a considerar la importancia de los testimonios, formas discursivas que elabora el creyente sobre su situación personal, frente a la congregación y también ante la divinidad. De estas expresiones orales, los relatos de conversión son sólo una parte. Por último, señalaré aspectos de la vida comunitaria que contribuyen a dar forma a la vida del adepto que ingrese a estas iglesias.

Formas de estudiar la conversión y movilidad religiosa

El término conversión ha llegado a ser uno de esos conceptos manipulados con tanta frecuencia y con tantos significados para diferentes investigadores, que es necesario detenernos en el camino para preguntarnos para qué sirve realmente. La conversión a nuevas creencias es un tema apasionante y he encontrado que mis alumnos con frecuencia cuando empiezan a estudiar grupos religiosos quieren estudiar esta problemática, sólo para que descubran al cabo de poco tiempo el verdadero lío que significa definir este tipo de experiencias religiosas. Para los creyentes de las agrupaciones, una definición básica de la conversión podría ser el evento o experiencia que cambió su vida, orientándola hacia Dios y lo condujo a dejar sus experiencias anteriores para buscar nuevos rumbos. Pero el creyente inmediatamente llegaría a añadir que la conversión es una experiencia religiosa que no puede ser comprendida fácilmente por la razón y que los intentos del científico por clasificarla y sistematizarla están condenados al fracaso porque el ámbito de lo espiritual le está negado.

Como señalan Rambo (1996) y Prat (1997), la mayor parte de los investigadores no han tenido experiencias de este tipo (con honorables excepciones como E. Evans Pritchard y

Victor Turner que fueron conversos al catolicismo en su edad adulta, y Roger Bastide, Francois Laplantine y Benetta Jules Rosette quienes se convirtieron a religiones derivadas de las tradiciones africanas). Y, después de todo, estos críticos quizá tengan razón, pero no (sólo) por culpa de la pobre racionalidad limitada de la superficial mentalidad del científico, sino porque además el término de conversión tiene ya demasiado significados y usos. Es hora de buscar conceptos viables para el sociólogo o antropólogo de la religión. Propongo él de "movilidad religiosa" para comprender formas de cambio de adscripción religiosa diversas. Pero además encuentro útil aun emplear el termino de conversión para referirnos sobre todo al discurso de los creyentes que se refiere al cambio de vida por una modificación drástica hacia la nueva fe. Veamos cuales han sido los usos que se le han dado al concepto de conversión desde las ciencias sociales.

Un número importante de autores han considerado la conversión religiosa a partir de los factores sociales que lo propician. En la antropología, esta orientación se ha vinculado sobremanera al estudio de movimientos de milenarismo y mesianismo. Vittorio Lanternari (1961, 1974) consideró que el desarrollo de este tipo de movimientos estaba relacionado con el contexto de colonialismo y dominación de los pueblos del Tercer Mundo. Una perspectiva parecida fue adoptada, a su vez, por Worsley (1980) en su estudio conocido sobre los cultos "cargos" de Melanesia. Pereira de Queiroz (1978) al analizar los mesianismos del estado de Pernambuco en el noroeste de Brasil, argumentaba que éstos se daban por la "anomia social" causada por la gran pobreza y desorganización y por el cambio que afectaba a los estratos menos favorecidos. Entre los autores de trabajos clásicos sociológicos que influyeron a esta perspectiva teórica están los escritos de Weber (1974) sobre la religión de los "menos privilegiados" y el estudio de Engels (1971) sobre las guerras campesinas en Alemania donde el descontento político y la explotación se traducía en la adhesión a movimientos religiosos. Hobsbawm (1974) aplicó hábilmente las ideas de Engels en un ensayo sobre la conversión de las masas obreras al metodismo en Inglaterra. I. M. Lewis (1971, 1986) intentó retomar esta orientación para examinar los cultos de posesión y consideró que la recepción de espíritus (y especialmente de seres extraordinarios y poderosos) ocurría más frecuentemente entre los sectores subordinados de la sociedad, como son las mujeres y los marginados que de este modo participan en una inversión ritual que los libraba "espiritualmente" de su condición de subordinación.

Quizá injustamente este enfoque fue estereotipado como "el modelo de la privación", por considerar que los conversos eran sectores o personas sujetos algún tipo de situación de sufrimiento y carencia. Glazier (1986) anota que la teoría de la privación podía explicar el origen de los movimientos religiosos y las conversiones iniciales, pero no podía servir para **entender cómo la gente** todavía se convertía a las asociaciones religiosas ya institucionalizadas y socialmente reconocidas. Glazier partía de los ejemplos que había encontrado en el Caribe de conversiones a religiones afroamericanas de individuos de la clase media que ya gozaban de cierto prestigio, los cuales permitieron a agrupaciones religiosas como los rastafari jamaíquinos obtener mayor aceptación social. Al trabajar con los rastafaris entre los inmigrantes jamaíquinos de Inglaterra, Cashmore (1983) encontró lo mismo y también criticó el modelo señalado. Klass (1991), por su parte, describe cómo el culto carismático al guru hindú Sai Baba se volvió una religión elitista de los comerciantes prósperos de origen asiático en la isla de Trinidad. En sus estudios sobre pentecostales negros y puertorriqueños, tanto Garrison, (1974), cómo Hine (1974), destacaron la conversión de personas que ya tenían reconocimiento en la comunidad local y, en algunos casos, incluso ya ocupaban posiciones relativamente acomodadas dentro de los sectores a los que pertenecían.

Creo que hay que evaluar cuidadosamente las críticas al modelo de la conversión por privación. Es interesante notar que éstas surgen de autores que publican en inglés y se concentran en el análisis de las poblaciones originarias del Caribe. En México, el modelo de la privación continúa vigente en estudios recientes que desconocen los investigadores citados (Díaz de la Serna, 1985; Giménez, 1988). Por mi parte creo que no se puede dejar de lado la causalidad de los factores sociales. He mostrado la aplicación de una consideración de los factores sociales en varias partes de este texto, y especialmente en el capítulo sobre la estratificación social y la religión. En un estudio anterior (1987), mostré cómo los conversos a las religiones protestantes y pentecostales en la Sierra Norte de Puebla eran personas origen indígena que enfrentaban la distribución desigual de recursos que permitía a los sectores mestizos detentar el poder político y el control de los recursos económicos más apreciados. Sin duda, hay muchos conversos a nuevas religiones proceden de un contexto de marginación o privación, tanto por su pertenencia a sectores subordinados, o por experiencias de vida que los han afectado en su adaptación a la sociedad mayoritaria.

El problema, cómo lo anotaron los críticos señalados, es que también ciertos conversos a nuevas religiones no comparten estas características. Esto no puede explicarlo

una teoría basada exclusivamente en el modelo de la privación. En el caso específico de los templos pentecostales de Iztapalapa, señalar exclusivamente la pertenencia a sectores subordinados, tendría como resultado la dificultad para explicar la situación de los profesionistas y de aquellos que tienen alta escolaridad, miembros de estas agrupaciones (como se mostro en el capítulo sobre liderazgo). Ahora bien, estos son, sin duda, sólo un pequeño número de conversos, pero, como demostramos en el capítulo sobre liderazgo religioso, los profesionistas con una alta escolaridad se ubican en posiciones prominentes dentro de las congregaciones, y es por tanto, necesario valorar adecuadamente el peso que tienen en la asociación. En mi opinión, se observa una tendencia general clara hacia que los adeptos de las minorías religiosas proceden de sectores subordinados (cuando menos en México), pero es asimismo evidente que una teoría de la movilidad religiosa debe buscar explicaciones más finas y exactas a nivel del individuo mismo. (1)

Pasemos ahora a los modelos de conversión que se dirigen más hacia el individuo mismo o, en otras palabras, asumen la perspectiva del actor mismo. Es necesario, por tanto, demostrar qué es el tipo "paulino" de conversión, que es la forma más conocida y típica de expresar el cambio hacia una nueva religión. En el Nuevo Testamento la conversión de Paulo es descrita cuidadosamente en los Hechos de los Apóstoles. Siendo un ciudadano romano, se llamaba primero Saúl, y a partir del martirio de San Esteban se dedica a la persecución de los cristianos. Sin embargo, en el camino a Damasco lo cegó una luz del cielo. Cayó al piso y escuchó un voz que le dijo: "¿Saúl, Saúl, por qué me persigues?". Esta voz era la de Jesús. Saúl estuvo ciego por tres días, hasta que un discípulo cristiano llamado Ananías lo sanó por imposición de manos. A partir de entonces, cambió de nombre, siendo bautizado como Paulo, y se convirtió en cristiano. Paulo sufrió un cambio radical que alteró su vida a partir de su encuentro con un ser o hecho espiritual.

Veamos ahora los análisis más elaborados que intentan explicar la conversión religiosa desde una perspectiva del individuo que ha sufrido una experiencia "paulina", es decir, de un cambio repentino y trascendental que modifica su vida. El esfuerzo más logrado de definir este proceso se puede encontrar en el libro de William James, "Las variedades de la experiencia religiosa". El gran filósofo y psicólogo norteamericano le dedica dos capítulos a esta temática. Estar convertido es estar en un proceso por medio del cual las realidades religiosas se vuelven más firmes, destacadas y importantes para el individuo. El carácter de la persona es transformado, especialmente después de una crisis repentina. Las ideas religiosas, antes

periféricas en su mente, pasarán a ser las centrales en su conciencia. Eventos emotivos conforman el escenario para el proceso de conversión, llevando el individuo a una situación de crisis que luego supera por su contacto con lo sagrado. James considera que hay personas propensas a la conversión, mientras que otras difícilmente lo harán. Algunos grupos religiosos fomentan el proceso de conversión más que otros, y James notó cómo ya había grupos protestantes que exigían a sus miembros tener experiencias de este tipo para asegurar su salvación (James, 1961).

Otro modelo muy acabado de la conversión es propuesto por Berger y Luckman (1975), quienes lo consideran como el ejemplo más claro del proceso de resocialización del individuo. Frente a una crisis profunda (que los autores interpretan en el sentido la llamada anomía social de Durkheim), la persona intenta reinterpretar su pasado y su sentido del mundo o "plausibilidad", como lo denominan ambos sociólogos. Para esto es indispensable que el afectado se reintegre a una nueva comunidad, tal como lo sería la agrupación religiosa, que reorienta su vida. Otro de los clásicos de la sociología de la religión, Robert Bellah (1991), considera que la experiencia de la conversión implica una nueva concepción de la realidad además de estados emotivos subjetivos intensos. Esto implicaba lo que el autor norteamericano llama una "reestructuración simbólica" de la conciencia que se refiere a las experiencias familiares, posiblemente llegando a cambiar los valores que los padres habían inculcado durante la infancia. Lindholm (1992) también destaca que la conversión cambia la relación del individuo con su mundo, pero lo considera negativo, ya que el nuevo adepto sólo logra regresar a estados de dependencia infantiles en sus relaciones y vínculos con los líderes carismáticos religiosos y los grupos que dirigen.

Varios estudios de antropólogos mexicanos (Díaz de la Serna, 1985; López, 1997; Muñoz, 1997), han empleado la obra de Clifford Geertz para sostener una interpretación de las conversiones por crisis, empleando la definición de religión de este antropólogo norteamericano que destaca las respuestas religiosas ante la incertidumbre, el sufrimiento y la injusticia (Geertz, 1988). Sin embargo, cuando Geertz escribe sobre la "conversión interna" de la religión hinduista en la isla de Bali en Indonesia, se refiere a un proceso de transformación del sistema religioso por creyentes que buscan de una forma gradual una mayor racionalización del sistema de creencias y prácticas sociales (Geertz, 1988:152-168) y no a un proceso de crisis.

Un cambio drástico en los modelos para explicar la conversión se suscitó a partir de procesos sociales que forzaron un nuevo replanteamiento de la cuestión.

A finales de los años sesenta, los miembros del grupo de rock inglés "The Beatles" visitó al gurú hindú Yogi Maháreshi Mahesh en la India. El guitarrista George Harrison se convirtió al hinduismo y alabó a Krishna en sus composiciones. (2) Fue emulado por otros músicos populares, como el jalisciense Carlos Santana, quien se volvió discípulo del guru Sri Chinmoy y cambió su nombre artístico a "Devadip". A partir de estos acontecimientos, la conversión a las llamadas religiones alternativas (por lo menos para los occidentales) llegó a ser parte de la llamada contracultura juvenil. Si bien anteriormente algunos intelectuales occidentales, entre los cuales había escritores y poetas destacados como Arthur Conan Doyle, Walt Whitman, y H. D. Thoreau, habían coqueteado con las religiones orientales y las creencias esotéricas (Gordon Melton, 1995; Elwood, 1983) fue a partir del finales de la década mencionada cuando la experimentación con nuevos "cultos" religiosos comenzó a ser socialmente significativa. Algo que llamó la atención fue que a pesar de que la contracultura juvenil eventualmente fue absorbida por la sociedad mayoritaria y perdió mucho de su sentido de crítica social (Turner, 1988), la proliferación de religiones alternativas en Estados Unidos y Europa continuó repercutiendo progresivamente en sectores con mayor nivel económico y una elevada escolaridad (Douglas y Tipton, 1983; Leone y Zaretsky, 1978). Cada vez más los conversos también eran personas no únicamente jóvenes, sino inclusive individuos de edad madura. (3)

Las nuevas formas de la vida religiosa existían afuera de las instituciones clericales, y fueron nombradas por los sociólogos como "nuevos movimientos religiosos" (Campiche, 1988). Para los adeptos de estos grupos simplemente eran "nuevas espiritualidades". El estudio de los nuevos movimientos religiosos exigió un extenso replanteamiento de la teoría de la conversión clásica. Era muy claro que los adeptos de las nuevas espiritualidades no tenían, en su gran mayoría, un origen en los sectores depauperados o "marginadas". Muchos nuevos creyentes demostraban haber tenido una vida completamente normal y aburrida antes de adoptar las nuevas creencias. Algunos incluso seguían viviendo una vida normal y aburrida después de un periodo de contacto con los nuevos movimientos religiosos. Muchos de los supuestos conversos sólo "experimentaban" con estas agrupaciones durante una etapa particular de su vida, para luego regresar a su vida anterior (Barker, 1994, 1995). ¿Dónde

quedaba, pues, la explicación del cambio religioso basado en el cambio drástico y permanente de creencias?

Un modelo alternativo para la conversión se ha ido paulatinamente construyendo en las últimas décadas y Richardson (1985) incluso escribe de la creación de un paradigma "alternativo". Se acepta cada vez más que, aparte de los conversos "pasivos" que, en el sentido paulino, reaccionan ante experiencias drásticas e imprevistas que alteran su vida, hay conversos "activos" que se dedican a buscar afanosamente experiencias religiosas y cambian de religión de una manera totalmente voluntaria después del período de "experimentación". cuando intentaban encontrar "un sentido a la vida" (Richardson, 1985). Como señala, Dawson, (1990), estos individuos escogieron de una manera racional y abierta conocer las posibilidades que ofrecen las nuevas experiencias espirituales y de contacto con lo sagrado. En algunas personas, esta fase de vivencias "alternativas" es sólo temporal, y después regresan a sus rutinas conocidas, pero (se espera) con una nueva riqueza de conciencia forjada con el encuentro con las manifestaciones y seres transcendentales. Para una minoría de personas, la búsqueda espiritual entre las diversas opciones de experiencia con lo sagrado es una forma o proyecto de vida que no debe ser abandonado nunca. Estos hombres y mujeres siempre estarán cambiando de religión, sin "estacionarse" por demasiado tiempo en una agrupación específica. Otras personas simpatizan con las creencias de las religiones alternativas y participan en ellas a medias, pero sin abandonar por completo su roles cotidianos en la sociedad mayoritaria (Barker, 1995). Sólo un tipo específico de adepto es aquel que cambió totalmente su vida para integrarse en una nueva religión, y permanece en ella el resto de su vida (Rambo, 1996). Este es el tipo de converso descrito por la teoría que hemos llamado "paulina clásica", pero los otros tipos no se ajustan al modelo señalado.

En Latinoamérica, la utilidad de nuevas proposiciones sobre la movilidad religiosa es muy evidente, aunque pocos autores han sabido aprovecharlas. Como han señalado Rostas y Droogers (1993), y Bouddewijjnse, Droogers y Kamsteeg, (1991), en los sectores populares latinoamericanos la movilidad religiosa puede ser intensa. Hay personas que pertenecen a una religión durante una parte de su vida, para luego pasar a una segunda o tercera, más adelante. Esto se puede dar incluso por medio religiones muy distantes u opuestas a primera vista, como en el caso de los adeptos que en Brasil transitan entre el candomblé, el espiritualismo, el pentecostalismo y las comunidades eclesiales de base (ver Brandao, 1987). Una vez más, estos individuos pueden ser, más bien, la excepción, pero si se encuentran en cada agrupación

religiosa cómo señalaron Rostas y Droogers (1993). Desde un enfoque novedoso, Leatham (1996), prefiere escribir sobre el reclutamiento de los grupos religiosos hacia sus posibles conversos. Aquí se subraya lo que la institución religiosa ofrece para atraer a sus nuevos miembros. El autor se basa en la manera como el movimiento de catolicismo popular separatista y milenarista de la Nueva Jerusalén atrajo nuevos adeptos entre personas de diverso origen social. Al estudiar la agrupación hinduista de los Haré Krisna en Tarragona y Barcelona, España, el antropólogo catalán Joan Prat, anota cómo en la adopción de la nueva religión, los adeptos se basan tanto en aspectos emocionales vinculados con el encuentro con lo sagrado, así como en razonamientos elaborados basados en la búsqueda consciente de una opción de vida alternativa. Incluso anota que la ruptura total con la sociedad expresada por medio del rechazo al núcleo familiar puede llegar a ser también temporal. Eventualmente muchos de los padres y madres aceptaban o, por lo menos, toleraban a sus hijos en su nuevo rol de monjes orientales y los jóvenes adeptos de Krisna llegaban a aceptar de nuevo a sus progenitores (Prat, 1997).

Consideramos que si utilizamos el término de movilidad religiosa podemos tener un concepto abierto en el cual cabe tanto la conversión "clásica" de tipo paulina, así como formas de cambio religioso más sutiles que corresponden al llamado converso activo. Además, se podrán considerar los casos de aquellas personas que han cambiado varias veces de religión durante su vida. Cuando los individuos que tienen esta trayectoria hablan de su conversión, solamente se refieren a la última o primera experiencia de este tipo. ¿Entonces qué fueron los otros tipos de cambio religioso? Por ejemplo, ¿cómo dar el nombre al cambio de las personas que después de pertenecer a una nueva iglesia, deciden regresar a su religión anterior? (como sucede con ex-Testigos de Jehová o mormones que regresan al catolicismo y publican libros o folletos con títulos como "Yo fui un testigo de Jehová", "Confesiones de un ex-mormón" que se encuentran fácilmente en las librerías parroquiales).

¿Por qué no considerar también a aquellas personas que intentan combinar más de una religión a la vez? La antropóloga Mirna Cruz encontró que había espiritualistas de Iztapalapa que descubrieron que podían combinar las creencias y prácticas de esta religión con la pertenencia a los grupos de oración de la Renovación Carismática Católica que creen en la sanación por el Espíritu Santo (Cruz, 1996). Como ya hemos mencionado, se localizaron creyentes pentecostales, también de Iztapalapa, que todavía creían en los sistemas de brujería y hechicería de los sectores populares a los que pertenecían. Por otra parte, el arzobispo

capitalino Norberto Rivera Carrera, ya ha predicado contra las "desviaciones" de aquellos católicos bautizados de alta escolaridad pero "de un bajo nivel de instrucción religiosa" que buscan conocer los encantos esotéricos de los movimientos de espiritualidad que el clérigo llama "el new age", aunque sin dejar el seno de la Iglesia Católica (Rivera Carrera, 1998)

En todos estos casos, estamos frente a un cambio religioso distinto a una conversión completa, sino que podrían considerarse más bien como un tipo de sincretismo religioso "a la carta" muy personal. Para nuestros propósitos, podemos englobar todas estas expresiones dentro de lo que llamamos la movilidad religiosa, siendo ésta la expresión de una transformación de las creencias y prácticas relacionadas con lo sagrado de parte de un individuo a partir de un contacto intenso que experimenta con manifestaciones tanto religiosas, espirituales y eclesiales diferentes y que implica modificaciones en sus experiencias y forma de vivir, cuando menos por un periodo de tiempo. Para abarcar un amplio número de casos prefiero "pecar" (a estas alturas ya no puedo evitar las metáforas religiosas) de acuñar términos amplios, en lugar de constreñir su utilidad mediante límites bien marcados, pero demasiado específicos para una volátil realidad heterodoxa.

La conversión como narrativa vivida

La conversión de tipo paulina es, antes que nada, un modelo narrativo que se encuentra en la Biblia, considerada el texto sagrado por excelencia y la fuente última de revelación por todas las iglesias cristianas de raíz protestante, incluyendo a las asociaciones pentecostales. Los creyentes de las congregaciones desean que su entrada a la nueva religión a este modelo tomado del Nuevo Testamento. Si uno escucha los testimonios de los adeptos (tanto en los servicios públicos como en las entrevistas privadas) una experiencia paulina de conversión es la forma más anhelada y valorada de ingreso. Aquellos conversos que la experimentaron no se cansan nunca de hablar de ella, porque muestra cómo Dios ha escogido personalmente al nuevo creyente. ¿Pero, podemos detenernos y preguntarnos hasta dónde estaban los creyentes familiarizados con el modelo paulino antes de tener su experiencia de conversión? En nuestros casos, todos provienen de un pasado o trasfondo cultural católico, así que es muy probable que por lo menos hayan escuchado alguna vez el relato sobre la transformación de Saúl de Tarso en el apóstol Pablo. Aún así, cabe destacar que este episodio de los Hechos de los Apóstoles (Hechos 9:1-20) no tiene la importancia en la catéquisis católica que tiene en las enseñanzas

doctrinarias de las iglesias evangélicas (cómo lo apunta claramente William James, 1961). Sin embargo, esta explicación no me satisface, porque en mis estudios sobre el pentecostalismo indígena en la Sierra Norte de Puebla también escuché muchos relatos de conversión de tipo paulino de parte de creyentes totonacas los cuales no entendían las lecturas de epístolas en español cuando eran leídas por sacerdotes mestizos. La suya había sido, en efecto, una religiosidad popular sincrética indígena y conocieron la Biblia cuando la escucharon en totonaco durante los servicios evangélicos (Garma, 1987). Considero que los creyentes primero tienen una serie de experiencias de vida que marcan una transformación. Posteriormente, aprenden rápidamente a reordenar sus experiencias de vida según el modelo de lo acontecido al ciudadano romano cristianizado.

Cómo una forma de narrativa expresada en un texto sagrado, la historia de San Pablo tiene una estructura lineal sencilla y comprensible. Tiene un principio (la negación y persecución a la nueva religión), un núcleo de acción donde se encuentra el nudo argumentativo (la transformación de la vida del pecador) y un desenlace claro (la dedicación completa al apostolado que culmina en el sacrificio y entrega de la vida propia al Creador). Al convertirse en miembro de una agrupación evangélica, el creyente, por su parte, busca reordenar las experiencias de su propia vida de una manera comprensible desde las nuevas perspectivas que le ofrece la participación en una congregación. Al aprender un nuevo esquema para darle una configuración para entender lo que ha sido su vida, lo que es en la actualidad y lo que podría ser, el creyente ha cambiado su vida porque ya no la entiende de la misma manera.

Antes sus vivencias no tenían un sentido claro. Sin duda, como la vasta mayoría de los seres humanos en este planeta, se vivía la vida tal cómo venía y tal cómo se sentía. Sin embargo, a partir de la participación con el grupo religioso, las vivencias que transcurrieron y aquellas que ahora transcurren, y las que transcurrirán, ya tienen todas claramente un argumento y un propósito. Cómo ya han señalado investigadores que han estudiado la conversión de creyentes evangélicos (si bien de iglesias denominacionales) desde una perspectiva del discurso, tales como Peacock, (1988, 1991), Lawless (1988) y Stromberg (1993), estos asumen claramente la forma de relatos ordenados y lineales. El investigador familiarizado con ellos no puede dejar de darse cuenta de que estas narraciones fueron transmitidas para ser escuchadas. Y así es. Son narradas en los testimonios de los templos ante los demás creyentes. Asimismo son platicadas también a los inconversos (los científicos

sociales intrometidos, parientes, vecinos, amigos, etc.) para ejemplificar cómo la vida propia ha sido tocada por la divinidad. Muchas iglesias incluso imprimen pequeños folletos con experiencias especiales de conversión de sus miembros para comunicarse con miembros potenciales.

Escuchar testimonios de conversión en la congregación ofrece a los miembros nuevos la posibilidad de entrar en contacto con los modelos de argumentación de una experiencia religiosa basada en la narrativa paulina. Pero esto ya no es simplemente una historia bíblica más, sino un modelo para ordenar las experiencias vividas del mismo sujeto. Se seleccionan y ordenan las experiencias de vida según las mismas expectativas de la congregación. Esto sucede no simplemente merced a un deseo de conformismo social, sino más bien porque se considera que la congregación misma representa a Dios. Se refuerza de este modo la idea de que el contacto profundo con lo divino ha reordenado la vida de la persona. También es reforzada la nueva comprensión de que las relaciones sociales más importantes del sujeto han cambiado. Ahora en adelante, serán destacadas sus interacciones con los otros miembros de la congregación.

A continuación, se expondrán tres casos que demuestran este tipo de conversiones. Se podría exponer un mayor número de ejemplos, pero considero que estas tres son suficientes para mostrar las características sobresalientes de este tipo de experiencias y la manera como son comprendidas y expresadas por el sujeto, ya que las estructuras narrativas y de argumentación discursiva son realmente repetitivas.

Caso 1.- "Mi vida se desarrollaba normalmente desde mi punto de vista, pues tenía un hogar, un negocio, fiestas y amigos y tomaba licor frecuentemente por placer. Dios me guió a conocerle a través de la enfermedad del menor de mis hijos, quien empezó a sufrir desvanecimientos frecuentes, hasta perder el conocimiento totalmente, por lo que en compañía de mi esposa le llevé a consultas con médicos afamados, quienes le hicieron análisis y estudios sin llegar a un diagnóstico definido. Finalmente en el hospital del DIF, nos dijeron que tenía que educarse en una escuela especializada en problemas psicomotrices y hasta cierto punto empezábamos a conformar, cuando alguien nos habló del poder del Señor Jesús. Asistimos al templo Bethel, le pedimos a Dios que lo sanara y El nos escuchó, ya que el niño volvió a la normalidad. Semanas después entregué mi vida al Señor, dejé de tomar licor totalmente y ahora, mi mayor placer es decir a otros que creyendo lo que la Biblia dice, se conoce la verdadera felicidad."

Caso 2.- "Yo fui un hombre que mostraba la imagen de un padre de familia honrado, siendo en realidad un pendenciero que gustaba de engañar a las mujeres, andar en parrandas y estar dispuesto a golpear a cualquiera. Estuve en el Reclusorio Norte por intento de robo a un centro comercial. Estando allí, recordaba la forma amarga en que se llevó a cabo el proceso

judicial y las veces en que mi familia sufrió desprecios, por lo que no creía en la justicia humana ni me interesaba la divina. Mi esposa, angustiada, empezó a asistir al templo, donde le dijeron que Dios tenía un plan para mi vida; ella me lo hizo saber y le escuché escéptico, pero meditando en ello una noche en la soledad de mi celda, tuve conciencia del mal hecho a mi familia, a mi mismo y a Dios; le pedí perdón y las cadenas de pecado que aprisionaban mi vida se rompieron, invadiéndome una tranquilidad hasta entonces desconocida. ¡Era libre a pesar de estar en una prisión! A partir de ese momento, se abrieron todas las puertas hasta entonces cerradas para tramitar mi libertad, lo cual se logró quince días después. Al estar libre, asistí al templo y lo hago hasta la actualidad en compañía de mi familia formada por mi esposa y tres hijos. Soy un hombre nuevo, regenerado y ya sin vicios, en mi hogar reinan la paz el amor de Dios, porque en el momento oportuno creí que el plan de Dios es hacer felices a todos los que creen en su justicia y su amor."

Caso 3.- Veamos el testimonio del Oficial Efraín Guerrero de 25 años, Oficial de la Fuerza Aérea Mexicana, ingresando a los 15 años al Colegio Militar, que dice lo siguiente: El quería tener fama y acercarse a Dios era signo de ignorancia, un día entró un oficial a su departamento y le disparó. Lo tuvieron que llevar de urgencia al Hospital Militar. Parecía morir y tardaron en atenderlo en hospital por mala administración. La bala penetró todo su aparato digestivo, incluyendo también el hígado. Fue operado de urgencia y tardaron ocho horas en operarlo. Después de la operación estaba rodeado de aparatos. Lo visitaron personas pertenecientes a grupos Bautistas, Espiritualistas Trinitarios Marianos, Pentecosteses, adventistas del Séptimo Día, etc. sin dar resultados positivos. Hasta que se presentó un pastor de la Fraternidad de Iglesias Cristianas afirmando que sanará en nombre del Señor. Su madre también le tuvo fe. Volvió a ser operado siete horas más y al paso del tiempo tuvo una cura milagrosa, ya que los médicos lo daban por muerto. de ahí decidió ser creyente del Señor y le ofrece sus servicios a él por devolverle la vida." (tomado de Hidalgo Najera, 1996, p.67)

Para entender la conversión pentecostal es indispensable resaltar otra vez, aunque sea brevemente, la concepción de la sanación. La superación de la enfermedad y el dolor destaca cómo el motivo principal que crea el escenario para que el individuo se convierta. Cómo ya hemos destacado, la enfermedad para los pentecostales no sólo es la del cuerpo, sino también la del espíritu y el alma. Así pues, la persona del segundo relato no habla de una enfermedad corporal específica, sino de un estado de pecado donde era su espíritu o alma lo que estaba enfermo y debía ser sanado. En todos los relatos, la sanación es visto cómo parte de la regeneración. Es un evento de profunda significación simbólica, pues marca el inicio de la nueva forma de vida del creyente.

La enfermedad también es una marca, pero de lo negativo de lo que hay que abandonar. Las experiencias corporales y físicas, tanto del dolor cómo del castigo corporal, muestran la vulnerabilidad del sujeto que sólo es reducido a un simple ente físico. La redención sólo puede cumplirse al sobreponerse a esta situación y buscar un nivel transcendental en el cual hay una auténtica respuesta. Por esto se enfatiza la inutilidad de los doctores y los carceleros que no

logran una rehabilitación genuina, la cual sí es obtenida a través de la Divinidad. El gran logro del pentecostalismo es haber encontrado la riqueza que tiene el énfasis sobre el dolor humano para el individuo humano en sus experiencias vivenciales. Este dolor tiene muchas manifestaciones (Mcquire, 1996). Así lo muestran los testimonios que acabamos de exponer. No es sólo la enfermedad vivida en el cuerpo propio, cómo la siente el joven oficial. Es también el dolor vivido a través del sufrimiento de una persona amada, cómo el del padre ante su pequeño bebe afligido. Es también el dolor psicológico del preso condenado y rechazado.

El dolor marca siempre en este tipo de relatos un "hasta aquí", un punto donde es necesario una modificación drástica. Inaugura en las narraciones el momento de la crisis vivida. Después de la superación de la prueba, el sujeto debe vivir de otra manera. Hay una revaloración completa del pasado. Ya nada será cómo antes, según el nuevo converso. La percepción del dolor y la enfermedad permite entonces marcar un evento significativo a partir del cual es posible llevar a cabo el acto de reordenar la vida propia según un nuevo esquema sugerido por el grupo religioso. La vida del pecado, o la vida de la ignorancia, lleva cómo consecuencia el dolor y sufrimiento. La salvación, el alivio del dolor y sufrimiento implican dejar atrás lo anterior y comenzar de nuevo. La nueva vida marca otra etapa distinta para el individuo.

La enfermedad y las experiencias físicas del cuerpo se asocian con estados religiosos (Mcquire, 1996). Pero aquí no es simplemente el cuerpo cómo un ente físico, sino el sujeto completo el que también sufre por el rechazo social, cómo lo percibe el preso por los problemas que ocasiona a su familia al estar encarcelado. Es asimismo el dolor mental de percibir el sufrimiento del ser amado, cómo el que siente un padre o una madre al ver gravemente enfermo a uno de sus hijos y sentir que no puede encontrar los medios para lograr su recuperación.

Ya he señalado (1987) cómo la conversión por la sanación puede ser comprendida según el modelo de Victor Turner sobre la liminalidad y los ritos de pasaje. Encuentro que dicho modelo es útil no sólo para los pentecostales totonacas sino para ser aplicado a los creyentes pentecostales de Iztapalapa. La enfermedad y el sufrimiento marcan el tiempo de la liminalidad, cuando lo extraordinario puede suceder y el orden de lo cotidiano tiene sus límites. La conversión sucede en este momento de alteridad extrema. Se ha dado una manifestación de lo divino, porque se cree que el milagro se origina en la divinidad. A partir de este momento, el creyente pasa a ser parte del grupo religioso. En las palabras de los creyentes, entonces

cuando acontece el suceso milagroso que cambia la vida, que inaugura un nuevo orden. De inmediato el creyente pasa a ser parte del grupo religioso. En estas narraciones se pueden ver claramente las tres etapas descritas por Turner (1980, 1988) y Van Gennep (1986) de una separación de lo cotidiano, de una etapa de alteridad, y del regreso o reingreso.

Sin embargo, en el caso de los conversos el regreso significa el ingreso a una forma de vida nueva. No se regresa a la vida que antes se conocía. Esto es un tipo de rito de paso donde la vida del sujeto es transformada. Prat (1997), al estudiar las narrativas de conversión de jóvenes catalanes a los Haré Krisna notó también que se podrían comparar con los rituales de iniciación de jóvenes a la vida adulta descritas en muchos escritos antropológicos (cómo Turner, 1980 y G. Bateson, 1990). Su observación es útil, pero nos gustaría recuperarla de una manera amplia. El tipo de conversión "paulino" tiene claramente todos los elementos de un rito de paso y marca la transformación de una persona incrédula (muchos de mis informantes sin duda dirían "pecadora") a un creyente y adepto. No sólo se queda la conversión en una experiencia vivida, sino que también contiene una argumentación, que asume la forma de una narrativa personal que el creyente logra expresar para reafirmar su identidad como tal.

Cómo forma narrativa, el relato de conversión resalta el encuentro de una persona con Dios. También aparecen en un plano secundario, otros actores o "personajes". Están aquellos que impiden la sanación o crean esperanzas de una falsa recuperación. Estos son los doctores y los carceleros en los ejemplos citados. En la narración del militar también serían los adeptos de otras religiones. Pero también están las personas que ayudan al futuro converso a encontrar el camino correcto. No sólo es la figura del pastor. Se nota el apoyo de individuos que conducen al futuro creyente. Puede ser un vecino o amigo que es ya un adepto. En los tres relatos el narrador es masculino, y la figura femenina de la familia (esposa o madre) apoya al inconverso. Además, ayudan al nuevo creyente a reordenar su vida y mantenerse en el camino correcto. Son lo opuesto de las "mujeres del pecado", mencionadas en un relato. Con menos posibilidades de influir directamente, pero con la misma orientación, están los hijos, víctimas de los errores paternos y beneficiados por el cambio de vida. Ya Rambo (1996) y Prat (1997), entre otros, han destacado la influencia de las relaciones de parentesco en el éxito o fracaso de una experiencia de conversión religiosa. Esto aparece ser cierto en las narrativas de conversiones, donde los parientes desempeñan un papel significativo.

Veamos otro tipo de conversos que pueden ser ejemplificados por el siguiente: en
 Está tomado de un folleto que recibí en un servicio de la Iglesia Apostólica en Iztap, .
 bien el converso no es oriundo de la Delegación. este caso es interesante y permite v . c
 aspectos de la transformación religiosa pentecostal. El folleto se llama "Testimonio: .
 de un político mexicano" y la parte inferior del tríptico señala "Esta es una contribuci r e
 Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, para el mejor conocimiento de la obra de D s e
 distinguidos laicos del pueblo de México". El texto es el testimonio escrito de la conve ión
 hermano Jonás Flores, que nació en Tuxpan, Nayarit, el 21 de septiembre de 1939. .st
 derecho en la UNAM, y estuvo becado en las universidades norteamericanas de H .
 Tufts. Se incorporó al PRI desde el sector campesino. Ha sido diputado y senador sup nt
 partido oficial. Aparece fotografiado en el panfleto. Estos son extractos sobre su con .
 dado que el texto original es extenso.

"Hasta antes de 1975, yo había sido un activista radicalizado e izquierdista q .
 de coraje contra los ricos, y en el campo de la lucha ideológica, infructuosamente tr ab
 destacar en partido, el Revolucionario Institucional. Pero al comenzar 1976, Dios me .
 en Nayarit, a los honores y responsabilidades del poder público. En ese entonces yo a .
 éxitos y ascenso exclusivamente a mi capacidad y preparación. Para mí, entonces, la p iti
 era todo y nada me importaba más que la política. Ni siquiera Dios contaba en es
 agitado y febril en que yo vivía. Entonces comencé a vivir una doble vida. Por una au
 aparentemente muy feliz, siempre estaba rodeado de gente y envuelto en la ac to
 solemnidad de los reconocimientos y la respetabilidad que dan los cargos públicos, e
 por las cortesías, los banquetes, la dñspación y el derroche, sin preocuparme siquier .
 riesgos de un escándalo que afectaría a mi familia. Por otra parte, vivía una vida ori
 insatisfecha e infeliz, siempre sólo, vacío e insatisfecho, arruinando mi matri
 provocando cruelmente a mi desesperada esposa con el fin de que se divorciara y n d
 libre. Huyendo y refugiándome en trabajos febriles y agotadores, lejos de mi casa, iei
 ocultándome de mis hijos.

"Entonces, gloria a Dios, un día, desde el estado de Puebla, llegó hasta mi as
 Tepic, el hermano José Antonio Torres, uno de esos evangelistas que van tocando pu as
 la Biblia en la mano y sembrando la palabra de Cristo. En cuanto mi esposa Anita co
 leer la Biblia, cambió notablemente. Dejó de reprocharme la infidelidad, las parran s
 ausencias. Se dedicó a los niños y me trató mejor, la ropa estaba más limpia y hasta l to
 sabía mejor. Yo primero me confundí, luego pensé: Qué bueno que la Biblia cam
 mujer, eso me conviene porque se somete a mi mando, pero que me cambie a m e
 pensarlo. Luego llegó el arrepentimiento y comencé a sentir un indefinido temor de
 me llevó a hacer cosas extrañas, cómo volver a misa los domingos y cómo .
 frecuentemente en Dios, aun contra mi voluntad".

"Desde luego, entonces consideraba absurdo adherirme a una iglesia evangélic
 consecuencias que ello tendría para mi posición social y mi carrera política en
 mayoritariamente católico y porque además, por mis prejuicios, consideraba a los cri ar
 "aleluyas", cómo un puñado de gente fanática e ignorante. De pronto comencé a pre
 si Dios estaba respondiendo así las oraciones de mi querida suegra quien durante lar

contra mi dureza y desinterés, perseverantemente mantuvo viva en mi hogar la llama del evangelio que ella tomó de la Iglesia Evangélica Independiente. Yo seguía resistiéndome, pero la palabra de Dios había comenzado a obrar fuertemente dentro de mí y yo había comenzado a preguntar a Dios y a visitar la Iglesia Apostólica de Tepic con el pretexto de escuchar los hermosos himnos que ahí se cantan."

"Así llegó el gran día. En una cena organizada en el hogar de la familia Zamorano, el hermano Pastor Joel H. Rivas, me enseñó con la Biblia, que yo podía desafiar al señor Jesucristo para que se me revelara y se encargara de mis pecados. Entonces yo me rendí al Señor Jesús. Me arrodillé para orar junto con los hermanos La respuesta del Señor Jesús llegó a mi vida. Esa misma madrugada el Señor me tocó y removió de mi alma toda la inquietud y desasosiego que me atormentaban. Si hasta antes, la política lo había sido todo para mí, a partir de ese día, un nuevo orden comenzó a regir mi vida: primero Dios, luego mi familia y después la política (a la que sigo dedicado profesionalmente y de tiempo completo). Desde entonces, disfruto de una vida privada y familiar. Hoy también soy muy feliz en mi vida pública, porque gracias a Dios entiendo más mis deberes con mi país y mis compromisos con mi partido".

En este relato encontramos al converso cómo una persona que se podría considerar cómo exitosa. Pero hay una falta de satisfacción ante los triunfos cosechados que perturba al sujeto. Estos sentimientos conducen al sujeto a una transformación religiosa lograda por el cambio de creencias. Rambo (1996) se refiere a este tipo de conversiones bajo el subtítulo de "Y esto es todo". Esto ocurre cuando una persona logra sus objetivos y todavía se siente insatisfecha. Lo que encuentro interesante es que en los casos mexicanos, encontramos que este tipo de conversión se vincula con la militancia política, que puede ser abandonada o no. Recuérdense los casos de la misionera de la Iglesia de Dios que abandona su carrera como juez, o el predicador de las Asambleas de Dios, que había militado en tres partidos políticos de izquierda, ambos descritos en otro capítulo. Muchos fueron los creyentes (en todas las iglesias) que nos dijeron que la política era una actividad mundana, que fomentaba las lealtades a lo terrenal. La dedicación activa a la política era algo que el creyente debía renunciar o, por lo menos, transformar radicalmente a partir de su afiliación a la nueva religión. Considero que este tipo de conversión es realmente de un tipo intermedio. Para estos creyentes, su militancia política fue vivida cómo si fuera una religión absorbiendo todo su tiempo en actos ceremoniales y la dedicación a la "grilla". Además, la actividad política llega a conformar una ideología sobre la nación, su gente y lo que es bueno para la colectividad, que a su vez, implica en sí una cosmovisión (Lomnitz, et al. 1990). Ya algunos autores han señalado que la actividad política y partidaria puede ser vivida cómo una religión "secular" o "difusa" (Cipriani, 1991; Díaz-Salazar, Giner, Velasco, 1994). Cabría preguntarse hasta dónde los militantes políticos conversos no estaban trasladando su afiliación partidaria vivida cómo una forma de

culto a lo que era una religión, que no sólo era minoritaria, sino que además exigía un compromiso activo del creyente ofreciendo posibilidades de participación y liderazgo.

Ahora podemos pasar a otro tipo de movilidad religiosa, en la que la persona toma una nueva religión porque estaba buscando nuevas formas de espiritualidades o experiencias religiosas. Este sería el converso "activo" como lo llaman Richardson (1985) y Dawson (1990). Se aleja un poco del modelo "paulino" en cuanto a que la transformación religiosa no sobreviene a causa de una experiencia de vida inesperada, como una enfermedad grave, sino más bien, es un proceso vivido activamente. Prat (1997) anota que muchos de los jóvenes catalanes participantes en cultos orientales señalaban en sus historias de vida que eran buscadores en "viajes" espirituales cuyo propósito era encontrar una religión o espiritualidad que podría satisfacer sus necesidades críticas de integrarse a una comunidad normativa que sentían auténtica. Encontramos también en nuestro estudio a muchos de estos "buscadores" espirituales, pero su discurso no era tan claro como en el de los individuos que entraban a religiones orientales o esotéricas mencionadas. Debido a que el modelo paulino es considerado como el tipo ideal de conversión por los grupos evangélicos y pentecostales (sencillamente porque está codificado en la Biblia), otros tipos de cambio religioso no son mencionados de una manera tan explícita en testimonios, entrevistas y historias de vida. Pero estas experiencias de búsquedas espirituales están presentes muchas veces, cuando el investigador intenta hallarlos (3).

Rambo (1996) menciona que en una sociedad cualquiera no todas las personas se atreven a convertirse a una nueva religión. Señala que existen individuos cuyas personalidades se abren más a este tipo de experiencias, una observación que mucho antes había hecho William James (1961). En nuestro estudio, esta aseveración es ratificada, por cuanto encontramos que muchos de los conversos tenían interés en asuntos religiosos antes de convertirse a la nueva religión. Es sumamente interesante encontrar que esto se puede expresar a través de una participación e interés en la religión mayoritaria, esto es en el catolicismo romano y apostólico.

En el relato del político nayarita, al iniciar su proceso de búsqueda espiritual, vuelve ir a la misa, antes de pasarse a una agrupación pentecostal. No pocas personas creyentes recuerdan su afición a las prácticas y creencias católicas, pero aparecen en sus narraciones y testimonios como errores o ejemplos de ideas y acciones equivocadas. Estas experiencias son consideradas negativas porque el adepto ya las entiende como parte de un engaño de una

religión falsa. Así, una mujer madura que era una creyente pentecostal mencionaba con tristeza y pena, que antes oraba a los santos de la iglesia, y les hablaba cómo a personas reales para pedirles favores. Otros adeptos masculinos han mencionado que fueron sacristanes o ayudantes de los sacerdotes sus respectivas infancias. También se señala la participación activa en rituales católicos como las peregrinaciones o, incluso, en la representación de la Pasión de Semana Santa en Iztapalapa, que fue mencionado por el pastor de la Iglesia Cristiana Interdenominacional como parte de su niñez católica, a la cual había dejado atrás. Una participación activa en los ritos y ceremonias católicas es una evidencia factible de una inclinación religiosa en el individuo que después será canalizada por el cambio a la nueva religión.

Buscadores

Es común encontrar a creyentes pentecostales que no sólo dejaron el catolicismo, sino que además se integraron a otros grupos religiosos minoritarios por cierto tiempo. Esto fue parte de su búsqueda espiritual antes de establecerse en su religión actual. En la mayor parte de los individuos esta etapa de movilidad religiosa intensa no es permanente, aunque hay excepciones. Una joven creyente me comentó que este tipo de personas eran como chapulines, "porque andan saltando de una religión a otra cada rato". Me dijo que no eran bien vistos porque eran gente inestable sin madurez espiritual. Inmediatamente procedió a decirme quiénes eran dentro de la congregación. Por otro lado, en una reunión para dirigentes, un joven pastor me dijo "Esas personas les decimos que sufren de la enfermedad del sapo, porque se la pasan brincando de un charco a otro. En el fondo son personas egoístas, porque no se preocupan de la congregación o la iglesia". (Nótese cómo se usan para nombrar a estas personas metáforas de animales).

Pero cómo investigador soy más tolerante de aquellos hombres y mujeres que han decidido hacer carrera dentro del mundo religioso como "converso continuo". Estas personas van siempre en busca de nuevas experiencias con lo trascendental y lo sagrado. Cuando una religión se vuelve rutinaria y su forma de acceder a Dios se vuelve demasiado predecible, salen en busca de nuevas experiencias que les mostrarán otras maneras de conocer los múltiples rostros de lo divino. Cuando supe de los "chapulines" o "sapitos", no pude dejar de sentir cierta simpatía por ellos dado que su situación no es tan diferente de los antropólogos que

también estudian otras culturas simplemente por conocerlas. Esta metáfora nos permite también entender un punto especial. Con honrosas excepciones, los antropólogos realmente no llegamos a integrarnos a las culturas que estudiamos. Después del trabajo de campo, casi siempre regresamos al cubículo o lugar de trabajo ciudadano. De la misma manera, habrá sospechas en las congregaciones si los "chapulines" realmente se sienten comprometidos con la colectividad religiosa, o si sólo están allí durante un tiempo, esperando el momento de marcharse en pos de otras nuevas experiencias y vivencias que ofrece el ámbito infinito de la relación entre lo humano y lo transcendental. Marzal (1998) también ha descrito este sentimiento de la búsqueda de "el encuentro personal con Dios". (4)

El paso por otras religiones diferentes, es otra forma de movilidad religiosa que no destaca en las narrativas y historias de vida más que como un tema secundario. En el relato del militar herido, las visitas de los espiritualistas, adventistas del Séptimo Día y bautistas es valorado como un intento más de solucionar el problema de la búsqueda a través de las opciones equivocadas. El haber conocido otras religiones aquí es destacado como un error más del futuro creyente. Es una parte más de su vida anterior que debe ser separado de su etapa actual. Hay personas que consideran su participación en otra religión a una luz mucho más negativa. Esto lo percibi en quienes habían tenido una relación muy cercana con una religión reprobada por el pentecostalismo. Me refiero al espiritualismo. La esposa de un diácono de uno de los templos confió en su casa a mi grupo de investigación que había sido espiritualista trinitaria mariana. En la actualidad ya podía hablar en lenguas y era miembro reconocido de la congregación. Al escuchar su testimonio sobre su conversión en el templo, noté con interés cómo hablaba sin mencionar sus experiencias con el espiritualismo. Hablaba como si se hubiera convertido directamente del catolicismo al pentecostalismo. Su paso por el espiritualismo lo consideraba demasiado negativo para poder tan siquiera verbalizarlo como una experiencia negativa del pasado. Aquí se expresaba un discurso de silencio ante experiencias pasadas ya estigmatizadas.

Sin embargo, también encontré otro tipo de discurso sobre el paso por otras religiones diferentes. Esto lo podría llamar la "conversión múltiple" como una vía de conocimiento para llegar al camino correcto. Aquí el individuo destaca que sabe que está en la religión correcta porque tuvo experiencias con otras iglesias y credos. Fue parte de ellas y conoció sus errores desde adentro. Ahora tiene la certeza de conocer la verdad. Así me lo expresó con claridad un predicador de las Asambleas de Dios, que me dijo que había pasado por varias iglesias

protestantes históricas y los Testigos de Jehová. Encontré que esta justificación de la movilidad religiosa anterior ya vivida se daba más entre los cuadros superiores de los templos. Se supone que uno estaba ante un creyente maduro que había tenido muchas experiencias con diversas religiones. En este tipo de comentarios, era claro que la etapa de la búsqueda religiosa había terminado. Era evidente que el creyente había encontrado la mejor manera de encontrar y comunicarse con Dios y no cambiaría más. Una vez que se había comprobado directamente la falsedad de las demás religiones, no era necesario volver a repetir las mismas vivencias. En este tipo de narrativa se mostraba que se podía obtener conocimiento del contacto con las religiones inferiores, pero era un conocimiento que los reafirmaba como credos religiosos equivocados.

Los apóstatas

Debemos dedicar ahora la atención a otro tipo de movilidad religiosa: el camino que va del creyente hacia el apóstata. Esto se refiere al individuo que habiendo abrazado la verdadera religión, la abandona por completo. Puede irse a otra religión, volviéndose un hereje, quien se desvía de las supuestas verdades religiosas, puede renunciar a toda creencia religiosa. Entonces el individuo llega a pensar que todas las religiones son igualmente falsas. Ya no cree en nada. Es un ateo y es posible que se haya también convertido en un apóstata. Ambas figuras aparecen en las congregaciones, más no siempre coinciden. La apostasia no es simplemente una posición teológica. Es además el acto de agredir y atacar a la religión verdadera. Una persona puede abandonar la iglesia e incluso llegar a perder sus creencias, pero puede salir de la congregación con respeto. Quizá incluso ya no cree en nada, pero no agrede a la institución. Se espera que algún día, dicha persona pueda regresar. En la Iglesia Apostólica, este tipo de ex-creyentes son llamados "caídos" y se espera su retorno. Pero el apóstata por sus actos "ha quemado todas las naves" y deja claro que la reconciliación ya no es posible. El apóstata inevitablemente cae en la herejía, porque sus ataques y agresiones muestran su desconocimiento de la verdadera religión.

(5)

No es fácil obtener información sobre este tipo de personas. Esto es otro punto donde el discurso oficial religioso calla. Es incómodo hablar de aquellas personas que habiendo conocido la fe, sin embargo lo dejan. Fueron miembros de la congregación, anteriormente habían sido "hermanos". No pocas veces son miembros de la misma familia, o amigos y

conocidos. Para el creyente, éstas son personas que volvieron a escoger un camino equivocado. A pesar de todo, siempre queda la esperanza de que algún día volverán a integrarse. La actitud hacia ellos supera el rechazo, predomina más bien un sentimiento de congoja porque se sabe que fueron una vez creyentes. Se espera que algún día pueden arrepentirse de sus pecados, de un error que se espera que pueda ser remendado. Como me dijo un pastor de la Iglesia Apostólica, que me pedía que contactara a miembros separados de su religión que él sabía que estaban en la universidad, ellos eran "una alma que podría ser recuperada para Dios. La iglesia fue su hogar y siempre lo será. Pueden volver cuando quieran".

El autor que más ha trabajado el problema de los apóstatas en las religiones minoritarias de México es Kurt Bowen en un libro titulado precisamente "Evangelism and Apostasy, the Evolution and Impact of Evangelicals in Modern Mexico" (Bowen, 1996). El sociólogo canadiense considera que la mayor parte de los conversos a iglesias evangélicas en México no permanecen en ellas. Al comentar el libro de Bowen con el teólogo y sociólogo protestante, Luis Scott, quien fue profesor del principal seminario protestante del D.F., comentó que discrepaba porque en los datos no diferencian entre protestantes, pentecostales y Adventistas del Séptimo Día, ni mencionaba cuáles eran las iglesias específicas que estudiaba. Por otra parte, no todas estas personas que dejan a una congregación se pueden clasificar de la misma manera y sobre este punto Bowen no fue suficientemente claro. Estoy seguro que para un pentecostal alguna persona que se va de su iglesia a otro templo pentecostal o a alguna iglesia protestante histórica, como la bautista o metodista, no es un apóstata o un hereje. Sigue siendo un hermano. En cambio, aquella persona que va de una iglesia pentecostal para volverse espiritualista o esotérico sí está fuera del cristianismo. No había un consenso claro sobre el paso al mormonismo, porque por lo menos, eran tolerantes con las otras iglesias, aunque sus creencias fueran muy diferentes. En cambio, el Testigo de Jehová suele ser agresivo con las otras religiones, por lo cual es muy probable que se vuelva un apóstata.

Cabe señalar que la movilidad entre creyentes de las iglesias es amplia y fácil de constatar. Pastores de la Iglesia Apostólica me señalaron que reconocían claramente este hecho como problema que afectaba la congregación. Los adeptos cambian porque no les gusta el pastor nuevo, o porque se disgustaron con el anterior. También es posible que se acaba de abrir un nuevo templo más cerca de la casa, y la ida al templo que se frecuentaba antes implicaba muchas noches esperando un pesero en la oscuridad. Una creyente explicó así su

cambio de un templo a otro. Otra es la trayectoria de personas que se van a religiones consideradas separadas de la tradición pentecostal e incluso protestante. Esta es la situación, por ejemplo, de los creyentes pentecostales que al no poder hablar en lenguas han optado por visitar a los Testigos de Jehová. Otro factor de la movilidad religiosa puede ser incluso el prestigio. Otro pastor pentecostal me comentó que había perdido algunos de sus adeptos de mayores ingresos a los mormones, porque sus iglesias bien construidas y organizadas daban una mayor impresión de riqueza material.

En cambio, el regreso al catolicismo es muy raro, por lo menos en las áreas urbanas que estudié. Es posible que en comunidades indígenas haya creyentes pentecostales que retornan al catolicismo sincrético, pero no conocí casos de este tipo en la Sierra Norte de Puebla. En una reunión de pastores y diáconos de la Iglesia Apostólica pregunté sobre la situación religiosa de aquellos que optarían por volver al catolicismo ya habiendo sido miembros de una iglesia protestante o pentecostal. Se suscitó en seguida una polémica acalorada. "Ellos serían hermanos separados, solamente, porque después de todo el catolicismo también es una forma de cristianismo", argumentaba una minoría de los dirigentes con una perspectiva más ecuménica. Pero la mayoría no estuvo de acuerdo. "El retorno al catolicismo no puede ser más que el retorno a la idolatría y este acto es descrito claramente en las epístolas de Pablo cómo un acto de apostasía", señalaban con énfasis. Me quedó muy claro que para ellos el retorno al catolicismo era una de las peores formas de apostasía, el acto en sí constituye no solo una renuncia a la verdadera religión, sino también una agresión ofensiva para la congregación de creyentes. Por su misma gravedad, hubo un consenso de que el retorno al catolicismo de un creyente evangélico era muy raro. Una diaconisa me comentó que conoció una "buena muchacha cristiana" que se casó con un hombre católico que la forzó a que renunciará a su religión y fuera casada por un sacerdote. "Después se divorció de ese hombre más ya no pudo o no quiso volver a la iglesia (evangélica)", me señaló. (6)

Un punto destacado en la problemática de la apostasía es el papel de la segunda generación que ya nació protestante. Estos son los hijos de los conversos. Son individuos que fueron socializados en la institución religiosa y ésta ha invertido esfuerzos en su indoctrinación. De niños fueron a la escuela dominical. Asistieron a los servicios religiosos con sus padres y quizá ya han incluso manifestado los dones otorgados por el Espíritu Santo. Los miembros de la congregación esperan que crezcan para que ocupen los puestos más importantes. Como ya se ha señalado, los mandos superiores de las iglesias pentecostales más organizadas tienen una

preferencia clara para los candidatos de pastores que sean hijos de familias de conversos. A pesar de todo, hay individuos de segunda generación que abandonan todo para volverse apóstatas o separarse de la religión de sus padres. Bowen (1996) quien es muy específico sobre este detalle, da la cifra de 40 % para los apóstatas de todos los hijos de segunda generación de padres conversos. De ser cierta es una cifra muy alta. Sin embargo, cuando discutí sus datos con pastores y diáconos de la Iglesia Apostólica, me dijeron que dicha cifra era muy exagerada y que para ellos era necesario separar a los apóstatas "auténticos" de aquellos hombres y mujeres que sólo eran caídos o "hermanos" separados que podrían volver.

No intento dar datos cuantitativos tan precisos como el sociólogo canadiense, pero este punto muestra la vulnerabilidad de los grupos pentecostales y protestantes ante una falla evidente para lograr una reproducción adecuada y ordenada de la institución. Los creyentes nacidos en las congregaciones se encuentran ante dos grandes alternativas. O se mantienen en las asociaciones religiosas evangélicas y ascienden en sus organizaciones o las abandonan totalmente.

Las organizaciones religiosas están conscientes de este problema y buscan los medios para resolverla. A continuación citaré en extenso una hoja que recibí hace poco en un encuentro interdenominacional para pastores, que responde a esta situación. La carta es una invitación y dice lo siguiente:

**"ENCUENTRO NACIONAL DE HIJOS DE PASTORES
PORQUE HIJO DE PASTOR LO MEJOR !!!**

Amado Pastor Con el deseo que el Señor le siga bendiciendo, nos dirigimos a usted para hacerle una atenta invitación a nombre del ENCUENTRO NACIONAL DE HIJOS DE PASTORES para que sus hijos se integren a nuestras actividades.

El principal objetivo, entre otros, es la preocupación de que se acerquen al camino de Dios los hijos de Pastor que están alejados por diversas razones.

Relacionarnos entre las diversas denominaciones, ya que existe en común algo muy importante, somos hijos de Pastor así como participar en eventos musicales, paseos, integrarse en los trabajos de labor social, etc., que con la ayuda de Dios pretendemos llevar a cabo.

Hermano Pastor, apóyanos en esta difícil labor que no es con el fin de lucro ni protagonismo, solamente de servicio a Dios.

Para mayor información dirigirse a los teléfonos que aparecen en el membrete o con la suscrita al teléfono XXX -XX- XX.

Su hermana en Cristo

(firma una ministra)

HIJO MÍO, NO TE OLVIDES DE MI LEY Y TU CORAZÓN GUARDE MIS MANDAMIENTOS. PROV. 3:1."

Esta carta tiene cómo el propósito recuperar a los hijos de pastores que se han alejado de lo que se considera el camino correcto. No fue pensado para aquellos individuos que simplemente han cambiado de una iglesia a otra. Está dirigida más bien a los padres de aquellos hijos de pastores que se han vuelto apóstatas y han preferido el mundo terrenal. Llama la atención que el problema de la apostasia es **acentuada precisamente** en relación a los mismos hijos de los pastores. Aubréé (1980) encontró que en Brasil los hijos de conversos sufrían con problemas de adaptación ante la sociedad mayoritaria. Desconocían experiencias comunes a la población, tales como las fiestas, el carnaval, y el baile. Los padres quienes habían sido conversos, por lo menos conocían estas experiencias de primera mano y habían renunciado a ellas después de haberlas vivido. Pero los hijos, en cambio, no habían tenido estas experiencias, por lo cual se sentían muy atraídos por ellas, no obstante sabían que les estaban prohibidas. Creo que no se podrían aplicar esto a todos los hijos de conversos, pero ciertamente en la casa de un pastor o predicador, las normas religiosas deben ser cumplidas de una manera muy estricta.

Los problemas pueden suscitarse entre la norma ideal que los preceptos religiosos exigen y las acciones reales que no siempre corresponden a lo que se esperaba en los sistemas de reglas que deben regir una conducta concreta. Así, una alumna (que no era evangélica) me comentó con evidente desagrado que había visto al hijo del pastor de una iglesia pentecostal acariciando físicamente el cuerpo de su novia en un vehículo de transporte público después de que había dirigido el coro hace algunas horas. Si bien sólo es un caso particular, no es difícil entender que hay personas que viven las contradicciones entre la religión que aprendieron de una manera muy estricta y una normatividad mucho más laxa que existe por fuera de la colectividad en que crecieron. Una forma de resolver dicha contradicción puede ser simplemente el abandono de toda creencia religiosa y la adopción de la apostasia.

Cabe destacar que la mayor parte de los estudios sociales sobre las minorías religiosas en México han enfatizado la problemática de la conversión (Espinosa Berber, 1993). Esto es comprensible dado que la expansión masiva de las minorías religiosas en el país es relativamente reciente, por lo cual una parte importante de sus integrantes la constituyen efectivamente los conversos que provienen de la religión institucionalizada mayoritaria, esto es la católica. Sin embargo, un número cada vez mayor de protestantes, evangélicos y pentecostales nacen dentro de una minoría religiosa. Estos son los creyentes de segunda y en algunos casos hasta de tercera generación. Estas personas tuvieron padres y hasta abuelos

protestantes. Sin embargo, su número y proporción en las iglesias evangélicas va aumentar gradualmente en los años venideros (Larsen, 1993, Bowen, 1996). El impacto de este hecho sobre las congregaciones mismas merece serias reflexiones.

La relación con el mundo y con su iglesia es forzosamente diferente en los creyentes de segunda y tercera generación a las de sus progenitores precisamente por los esfuerzos de dichos adeptos. Las experiencias religiosas de estos creyentes nacidos en hogares de padres que son miembros de una congregación tienen características especiales. Así no tuvieran vivencias relacionadas directamente con el catolicismo, ya sea el institucional o el popular, como los conversos. La experiencia de una ruptura religiosa radical que marca profundos cambios de vida en un individuo no es conocida directamente. La identidad de pertenecer a una minoría religiosa también es afectada dado que esta afiliación no es el resultado de una decisión personal (Vazquez, 1991). A este respecto, es necesario considerar hasta que grado se mantienen las aspiraciones y proyectos de vida en los creyentes de segunda y tercera generación así comparados con aquellos que profesaban sus progenitores que fueron conversos.

Durante una plática con un grupo de pastores y predicadores de la Iglesia Apostólica en un centro educativo de la ciudad de México encontré sobre este punto que existía una clara preocupación por el camino religioso que tomarían sus hijos. Con mucha franqueza, un ministro de culto me aportó una perspectiva personal que mostraba su comprensión de las dificultades que la carrera del pastor exige a la unidad familiar. "Hay veces que los hijos están resentidos con la organización de la iglesia, porque sienten que fue la iglesia la que les quitó a su padre, porque el pastor siempre estuvo preocupado por atender a cada necesidad de sus fieles y por eso no tuvo tiempo para las necesidades de sus propios hijos. Después esta frustración puede incluso dirigirse contra la organización, provocando un rechazo fuerte a todo lo que se relaciona con ella". Entonces otro pastor me dijo: "Hay que recordar que la organización en sí es buena, pero nosotros sólo somos humanos". Debo reconocer mi sorpresa ante los sentimientos de autocrítica y honestidad que mostraban estos dirigentes religiosos respecto a un punto tan delicado.

Los creyentes de segunda y tercera generación tienen varias opciones de proyectos de vida que pueden asumir. Veamos brevemente cuáles son estas posibilidades :

1.- Ascenso y afianzamiento en la institución religiosa en la que se ha nacido. En estos casos, los creyentes hijos de conversos aceptan plenamente las creencias y proyectos de vida de sus

Gutiérrez Zúñiga, 1996) en sociedades muy diversas hay una tendencia de que los miembros de estos estratos buscan ideologías alternativas a las religiones institucionales que pueden cumplir las funciones vivenciales que la afiliación a los credos tradicionales antes lograba. Sin embargo, la relación entre una alta escolaridad y apostasia o ateísmo no es directa o completa. Hay individuos que tienen una alta escolaridad universidad y permanecen en las iglesias, mientras que para otros esto se vincula a una retirada de la participación religiosa. Este punto específico depende de factores individuales que escapan la explicación del antropólogo, o por lo menos de aquel no trabaje con un psicólogo.

Conclusión

Para finalizar este capítulo, anotemos los distintos tipos de conducta y creencias religiosas que puedan ser agrupadas bajo el término propuesto como movilidad religiosa. La forma de conversión de tipo "paulino" sería claramente una de sus expresiones, más no lo única. Cabe destacar aquí que el elemento sobresaliente es la elaboración de un tipo de discurso que privilegia un cambio radical en la existencia del individuo. Esto resulta en una reelaboración de la historia de vida. Debo señalar que cuando hablé con pastores y diáconos de la Iglesia Apostólica, estuvieron todos de acuerdo en que ésta era la única forma "verdadera" de conversión, y que otras formas de conducta religiosa deberían tener otro nombre.

También estaría la búsqueda espiritual de lo que los investigadores norteamericanos llamaban conversos "activos" o como adeptos mismos se nombrian, "buscadores espirituales". Esto puede ser tanto una etapa específica de la historia de vida o se puede asumir también como una condición permanente del "viajero espiritual", ya que como hemos señalado, para algunos esto es sólo una estación de tránsito, mientras que otros han decidido que es imposible abandonar el camino que se ha escogido. Se toman en cuenta también a las personas que practican simultáneamente más de una religión, siendo que esta no fue su situación original como creyente. Todas estas formas se pueden entender claramente como formas de movilidad religiosa.

Por último es necesario entender además a aquellos que habiendo sido una vez miembros de una religión forman ahora parte del sector por el cual se pregunta Umberto Eco, cuando dice "¿En que creen los que no creen?" (Eco y Martini, 1997). Esto incluye además, a las personas que no sólo se separan de las agrupaciones, sino que incluso toman abiertamente una posición contra la institución que han abandonado. Esto, como hemos visto, significa la transición de un hermano separado a un apóstata. Se podría preguntar si es útil relacionar la

apostasia con la conversión. Pero este tipo de aproximación aparece claramente en muchos autores como Prat (1997) y Bowen (1996) quienes consideran necesario considerar no únicamente la entrada sino la salida de las personas para entender la dinámica de los grupos religiosos. Es útil anotar que es claro que la salida y la apostasia son formas de movilidad religiosa, mas son aspectos muy diferentes a la conversión clásica paulina, como, sin duda, lo dirían los creyentes pentecostales. Encuentro, entonces, útil es uso del término de movilidad religiosa para expresar las distinciones que los creyentes mismos perciben en la afiliación y des - afiliación de los grupos religiosos.

Notas

(1) A este respecto es interesante notar el modelo multicausal de Marzal (1989) que incluye como elementos explicativos tanto factores sociales como individuales relacionados con historias de vida particulares. Marzal escribe sobre "la conversión a las nuevas iglesias", pero además emplea el término de adhesión religiosa que es más amplio en su alcance. Los modelos multicausales son escasos en este campo. El antropólogo social peruano también hace la distinción entre las razones explícitas de los conversos y las razones implícitas de los analistas. En las primeras influyen más los factores individuales, en los segundos los sociales. Considero útil tomar en cuenta ambos elementos, pero considero que ha habido quizá un excesivo énfasis en los aspectos sociales que ha llegado a dejar en un segundo plano los aspectos vinculados a lo que el individuo dice y siente.

(2) En una entrevista realizado en un programa de televisión grabado en 1996, el baterista del conjunto musical de los Beatles, Ringo Starr, recordó que todos fueron a recibir entrenamiento espiritual a la India. Sólo Harrison tuvo una experiencia mística y religiosa profunda. Los otros tres integrantes se aburrieron y se fueron rápidamente a casa. La experiencia de transformación religiosa mostró ser una vez más selectiva según las características de los individuos involucrados, como señaló William James (1961).

(3) Este fenómeno ha sido descrito por otros autores que han señalado como la movilidad religiosa continua parece una característica de un número creciente de personas en las sociedades contemporáneas. Pocos lo han expresado mejor que el sociólogo canadiense Raymond Lemieux cuando escribe "... Elle signale, nous semble-t-il, un des problèmes majeurs des dynamiques chrétiennes contemporaines : devant la religion à la carte, elles sont tiraillées entre la haute cuisine et la macdonaldisation" (Lemieux, 1996, p.146). Ver también las observaciones al respecto de Hervieu-Leger (1991, 1994).

(4) El sociólogo canadiense Reginald Bibby considera que en el caso canadiense, mucho de los nuevos ingresos a las iglesias evangélicas conservadoras eran creyentes que "circulaban" entre las diversas iglesias (Bibby, 1997). Es difícil aportar datos precisos y cuantitativos sobre el movimiento de creyentes entre las diversas iglesias. En los templos se encuentran los adeptos regulares que podríamos llamar el "núcleo duro". Estos son creyentes que asisten regularmente a los servicios y tienen una mayor socialización religiosa. Pero además, siempre hay un membresía "flotante" que podría integrarse o no. Pueden ser llamados de diversas

maneras por la congregación, "neófitos", "simpatizantes", "investigadores", etc. Su integración definitiva puede darse o no. A pesar de su inestabilidad, los pastores los consideran parte de la feligresía. En los templos pentecostales estas personas suelen ser aquellos que todavía no manifiestan alguno de los dones. Si los excluimos, el número real de los miembros de las iglesias sin duda sería menor. Estas personas pueden mudarse de una denominación a otra, aunque no es fácil encontrar una forma precisa de cuantificarlos a partir de los datos de una sola agrupación. Incluso Bowen (1996) no es muy preciso en cuanto a la metodología que utilizo para obtener porcentajes tan precisos sobre los llamados "apóstatas" de las iglesias evangélicas, y escribe que los pastores recordaban con mucho mayor facilidad sus nuevos conversos que los ex-integrantes que se habían ido. Sería necesario recabar datos en varias agrupaciones religiosas muy diversas y obtener la cooperación de ministros de culto diferentes para anotar con mayor precisión realmente cuántos creyentes y adeptos son parte de esta población móvil.

(5) Pike define así al apóstata, "Se dice de aquel que abandona voluntariamente su religión. En la historia primitiva del cristianismo hubo muchos que durante las persecuciones, prefirieron sacrificarse ante las estatuas de los dioses y no correr el riesgo de la prisión y la muerte. Pero el ejemplo más famoso de apostasia es el del emperador Juliano (llamado el Apóstata) que, habiendo sido educado como cristiano, volvió en 360 al paganismo y trató, aunque sin éxito de restablecer la antigua fe". (Pike, 1986, p. 33). Cabe recordar, que durante la época colonial temprana, la Iglesia Católica castigó severamente la apostasia de los indígenas en la Nueva España, llegando incluso consentir que fueran condenados a muerte algunos de los caciques nobles que fueron acusados de conspirar contra el Imperio Español buscando reimplantar sus antiguas religiones, tal como le sucedió a Martín Ocelote de Texcoco ejecutado en 1530 (Reyes, 1983. Aguirre Beltrán, 1986).

Los pastores y diáconos de la iglesia apostólica me dijeron claramente el concepto de apostasia tiene una base bíblica en la Epístolas de San Pablo. El apóstol destaca los problemas ocasionados por aquellos que renegaban del cristianismo y volvían al paganismo en las epístolas a Timoteo (4:2-3) a los Hebreos (5:11-14) y Tesalocienses (2:3). Estas personas también atacaban abiertamente a la antigua iglesia cristiana, según este incansable proselitista fundador.

(6) Encontré con sorpresa que el matrimonio era un elemento que podía incidir en la definición de la apostasia. Un pastor de la Iglesia Apostólica me explicó que una razón por la cual el retorno al catolicismo era una apostasia estaba en la primera epístola de Pablo a Timoteo. "Allí dice claramente que los apóstatas prohibían el matrimonio", me dijo. "Oiga, pero si la Iglesia Católica no prohíbe casarse a nadie", le conteste. "Cómo no, si nosotros los pastores fuéramos sacerdotes nos prohibirían casarnos", me contestó, (Ver Timoteo 4 :2, " Pero el Espíritu dice claramente que en los últimos tiempos algunos apostatarán de la fe, escuchando a espíritus engañadores y a doctrinas de demonios, que con hipocresía hablarán mentira, teniendo cauterizada la conciencia, prohibirán casarse".

CAPÍTULO 9

TESTIMONIOS, ALABANZA Y OTRAS FORMAS DE RITUALIDAD EN LA CONGREGACIÓN

Testimonio

Para una persona que proviene de un trasfondo católico, un aspecto que llama la atención en los servicios pentecostales (después del don de lenguas y de la sanación) son los testimonios. No hay una ceremonia pentecostal sin la existencia de testimonios de parte de la congregación. El testimonio es una expresión oral que cuenta una historia que suele basarse en una vivencia del narrador. Esta vivencia muestra cómo el contacto con lo divino ha influido sobre la persona. El testimonio siempre lleva una moraleja, porque se destaca el triunfo del bien sobre el mal. Este es el argumento básico del testimonio. En sí la diversidad parte de las muy diversas formas en que las vivencias de los creyentes pueden ser reelaboradas para ser expresadas oralmente como un testimonio (Stromberg, 1993).

Los testimonios más frecuentes son aquellos relacionados con la conversión, los cuales podríamos considerar como el modelo "típico" de testimonio. Pero no es el único. También dignos de ser expresados como testimonios se cuentan las experiencias relacionadas con la primera vez en que una persona habla en lenguas, o la recepción del don de la sanación o de la profecía. Los viajes también son material útil para la elaboración testimonial, en especial aquéllos en que el creyente se encuentra ante retos que vence gracias a la ayuda divina. Así, con frecuencia he escuchado testimonios de adeptos sobre percances o accidentes de carretera que fueron evitados o superados por una oración oportuna. "Bajo la lluvia no podía frenar la camioneta, pero me encomendé al Señor y aquí estoy para contarlo", relató un chofer creyente durante un servicio. También están los testimonios sobre visitas a congregaciones o misiones lejanas. Un ejemplo son los testimonios de misioneros invitados, como uno que escuché en que un predicador destacaba cómo se maravillaba de la fe de los conversos de una comunidad indígena que soportaban muchas penalidades con tal de escuchar el evangelio. "Ellos caminaban durante horas para poder llegar al templo para escuchar el servicio. Ahora mientras veo a algunos de ustedes mirar con distracción sus relojes, me pregunto ¿cuántos de ustedes podrían hacer lo mismo?", increpó el predicador emocionado a su congregación urbana de

clase media. El testimonio en todos los casos es la palabra del testigo, aquel que da cuenta ante una colectividad acerca de cómo ha podido sentir o percibir experiencias en las cuales la presencia de lo divino se ha manifestado de alguna manera, y que para el creyente son auténticas y verdaderas. En este sentido, tanto para los creyentes de las iglesias como para la práctica legal, el testimonio es una expresión del testigo que da cuenta de algo realmente ocurrido (Peacock, 1988, Lawless, 1988)

Los sermones de los pastores y predicadores casi siempre contienen algún testimonio. Pero los testimonios no son simplemente sermones. El líder religioso da sus sermones ante la congregación en el púlpito frente a los demás, así como lo hacen los sacerdotes católicos en la misa durante la liturgia. En cambio, un testimonio lo puede dar cualquier persona y desde cualquier espacio de la iglesia. En las agrupaciones pentecostales más ordenadas y reguladas, hay partes específicas en el servicio que están destinadas para los testimonios de los creyentes y el líder religioso los pide a los adeptos. Esto es la manera cómo se solicitan también los testimonios en los servicios de las iglesias protestantes históricas. En las iglesias pentecostales independientes he visto servicios donde los testimonios se daban libremente en partes variadas del culto. La posibilidad de testimoniar forma parte de una tradición protestante que privilegia la unión e igualdad de los creyentes ante Dios en una congregación (William, 1994). Cualquiera puede dar su testimonio. Ningún creyente es silenciado. Sin embargo, este acto también implica para el creyente mismo reconocerse como parte de una congregación (Mcquire, 1977, Rambo, 1996).

Los dirigentes reconocen esto e intentan dar ánimo a los neófitos y recién convertidos para que den su testimonio ante los demás como la primera prueba de su compromiso ante la congregación y la divinidad reunida en su nombre. Considérese el siguiente ejemplo. Una tesisista que estudiaba una iglesia de las Asambleas de Dios, en Iztapalapa, encontró que el pastor de esta agrupación la exhortaba que diera un testimonio ante la congregación sobre lo que había sentido con los creyentes. Ella correctamente comprendió que esto implicaba que saliera de su papel de investigadora y se acercara al de un creyente y cortésmente se negó a hacerlo.

Integrarse a un grupo religioso implica cambiar la manera de entender la vida propia y la relación de la persona consigo misma. Esto tiene que pasar forzosamente por el uso del lenguaje, que después de todo, es una de las maneras como los seres humanos en cuanto especie nos relacionamos socialmente con el entorno (Berger y Luckman, 1975). Los grupos

religiosos exigen a sus adeptos el aprendizaje de diversos usos del lenguaje y la vocalización. Con respecto a los pentecostales, ya hemos mostrado el caso del don de lenguas y ,ahora, el acto del testimonio. La socialización en una nueva religión conlleva también aprender los nuevos términos y su significados los cuales sólo pueden ser cabalmente entendidos por los adeptos (Bateson, 1974, Zaretsky, 1974). El uso de términos especiales entre los creyentes marca sus diferencias con respecto a los otros miembros de la sociedad, quienes al estar fuera de la colectividad religiosa, no entienden correctamente lo que implican ni los conceptos que denotan (Whitehead, 1974). El uso de palabras especiales incluso puede parecer gracioso o humorístico para el no creyente y ser motivo de burla, pero para el creyente, esto es una muestra clara de que realmente son diferentes. Un término denigrante puede ser recuperado y utilizado de otra manera, y de este modo resemantizado. Así lo expresaba claramente, un himno o "corito" que escuche en la Iglesia Apostólica durante un servicio que comenzaba así:

"Nos llaman aleluyas,
pero el aleluya está en el Señor".

"Aleluya" es un término que utilizan algunos católicos para burlarse de los protestantes y pentecostales, sin duda por la frecuencia con la que esta expresión es pronunciada en los servicios y en el lenguaje cotidiano.

Sin embargo, el himno destaca que la expresión de burla y sorna en realidad muestra que el creyente auténtico está reconociendo la presencia verdadera de lo divino, porque " el aleluya está en el Señor". Así el grupo recupera la categoría verbal que intenta etiquetarlo de una manera denigrante, para destacar que puede asumir el propio calificativo pero desde una perspectiva positiva. El significado del término utilizado como una etiqueta ya es diferente para el creyente que para la persona externa al grupo.

La relación estrecha entre la identidad pentecostal y el uso de palabras y términos especiales es evidente cuando consideramos las numerosas expresiones que se relacionan con el estado especial de posesión por el Espíritu Santo. Hagamos una lista breve " don de lenguas, lenguas celestiales, lenguas angelicales, revelación, liberación o expulsión de los demonios, manifestaciones, sanación, profecía, discernimiento, alabanzas, bailar en el espíritu, descansar en el espíritu, " etc. No hay un diccionario o glosario que el nuevo creyente deba adquirir o poseer para entender estos términos y sus significados. Esto sería volverlos banales y simples.

El adepto los debe aprender a partir de su socialización en el grupo religioso, que le dará oportunidades para entender cómo se usan las palabras en contextos específicos y determinados a partir de su participación activa. Hay también términos relacionados con los aspectos negativos que el creyente ha abandonado y que a partir de su conversión adquieren mayores y nuevos significados por ser parte de aquello a que se ha renunciado. Algunos son, "terrenal, mundanal, de pecado, pagano, de la carne, carnal, satanismo, satánico, vicio, derroche, lujuria, hechicería, blasfemo, etc. . "

Un término resemantizado interesante que utilizan tanto protestantes como pentecostales es el de "hermano" y "hermana" para referirse a otros que comparten la fe verdadera. No son hermanos los católicos, los Testigos de Jehová, los mormones, los esotéricos y los espiritualistas. El uso del término implica la recreación de nuevos lazos de parentesco. No es que las relaciones anteriores de familia y de parentesco desaparecen. Los creyentes seguirán insistiendo en la necesidad de convertir a los miembros cercanos de su propia familia, por ejemplo. Lo que se destaca es que hay una nueva comunidad colectiva, que es reconocida como si fuera un verdadero parentesco entre individuos. El término denota lo que los antropólogos llamaríamos un parentesco simbólico (Pitt - Rivers, 1984). Los términos a que nos referimos permiten a las personas que comparten la pertenencia a religiones comunes que provienen de una raíz protestante identificarse con facilidad. El hecho de que todos sean "hermanos" o "hermanas" les transmite también una sensación de igualdad entre los creyentes. Las relaciones de fraternidad privilegian una relación de mayor cercanía entre individuos. Entre los creyentes, la interacción con los parientes católicos más lejanos de la familia extensa, como son los tíos, tías, sobrinos, sobrinas, primos, y primas se vuelve menos frecuente e intenso. Esto se debe a que las reuniones familiares donde predominan los parientes católicos o no evangélicos ya son menos agradables. El creyente no acepta beber, bailar, y hasta se siente incomprendido o aislado. En ese momento, le es claro que prefiere estar entre sus "hermanos" y "hermanas" cuya conducta es semejante a la suya. Deja de asistir a las reuniones festivas con sus parientes y amigos católicos o va cada vez con menor frecuencia. Además, descubren que ya no se les invita a estos eventos porque sus anfitriones también se dan cuenta de que "no están a gusto".

Ritos especiales

En las iglesias pentecostales (y en las protestantes en general) las ceremonias y rituales no varían mucho a través del año. Para marcar sus diferencias con los católicos se evita

organizar festividades ligadas a fechas específicas. Las celebraciones de Navidad y la Semana Santa son reconocidas aunque sin la pompa y elaboración que tienen en las tradiciones católicas. Los sacramentos también son efectuados mediante una expresión austera. El matrimonio no presenta muchas diferencias con respecto a los ritos católicos. Se hace dentro de un servicio religioso, y se prefiere, como se podría esperar, el servicio dominical, aunque hay pastores que celebran los sacramentos también los sábados. Los novios y sus padres entran acompañados por la marcha nupcial y son recibidos por el pastor a la entrada de la iglesia. El sermón del día es dedicado a temas de la convivencia de la familia y la relación adecuada entre los sexos. Después del rito, la fiesta es moderada, no hay vino o bailes, es más bien un convivio.

El sacramento más elaborado es sin duda el del bautismo. Este ritual implica la aceptación plena del individuo, que pasa a ser un miembro pleno de la congregación. Ya deja de ser un simpatizante para pasar a ser un adepto. Se hace pública su aceptación de la divinidad y por la asociación. En las iglesias pentecostales no se bautiza a los recién nacidos. El creyente escoge ser bautizado como una señal de su conversión o aceptación de la religión. La edad mínima para bautizarse puede variar de una agrupación a otra, pero fluctúa entre los doce y los catorce años. Es un día especial para el creyente y se trata de hacer de ella una ceremonia memorable. Se buscan para los bautizos días especiales. Los bautizos son colectivos, y se suele esperar a que haya varias personas que puedan recibir el sacramento. El bautizo es por inmersión total en el agua, y se puede dar al aire libre, en ríos cercanos al Distrito Federal, en los estados de Morelos y México, o en recintos especiales (cisternas) en los templos. Los bautizos en los ríos son los más apreciados, porque sin duda representan más a las escenas bíblicas del bautizo de Jesucristo en el Río Jordán por San Juan Bautista. Prat, 1997, señala como los movimientos religiosos y espirituales conformados por conversos retoman elementos de rituales de iniciación. A este respecto, no deja de ser interesante que en las iglesias pentecostales sea el bautismo el sacramento más destacado. Como resalta, Gaxiola, 1994, las diferencias en la forma de llevar a cabo el bautizo incluso han ocasionado la separación de iglesias pentecostales completas.

A continuación describiremos brevemente una ceremonia de bautismo en la Iglesia Apostólica de Iztapalapa, con la ayuda de notas detalladas (aquí resumidas) de la alumna Verónica Ramírez. La ceremonia se llevó a cabo el día 24 de diciembre, en la víspera de Navidad. Durante el servicio, el pastor presenta a las personas que se iban a bautizar, quienes

pasan al frente. El pastor les interrogó respecto a sus motivos para ser bautizados, y los nuevos adeptos responden sobre sus deseos de acatar la voluntad divina. Después, tanto el pastor como los candidatos se cambian de ropa y se ponen túnicas blancas. Se quitaron unas tablas de madera, donde normalmente se encuentra el órgano, y esta al descubierto una cisterna que sirve de pila bautismal. En medio de cantos de la congregación, el pastor y los candidatos bajaron a la cisterna (que como se imaginan los lectores es grande). El pastor se dirige a cada individuo, y le dice "yo te bautizo en el nombre de Jesucristo". Toma cada persona y la sumerge totalmente en el agua. Las personas reaccionaron físicamente, por la emoción, y entre otras cosas porque el agua está muy fría. Todos (las personas bautizadas y el pastor) salieron de la pila bautismal y fueron a un vestidor a cambiarse de ropa. Mientras el co-pastor continúa dirigiendo la ceremonia. Al regresar el pastor, se celebra la Santa Cena, que es la celebración eucarística. Se consagró una botella de jugo de uva y tortillas de harina. Se repartieron pequeños trozos de la tortilla ya consagrada entre los miembros presentes, comenzando con los nuevos bautizados. El servicio terminó con una participación especial de la fraternidad de jóvenes que dieron una pequeña representación teatral (sobre la paz navideña) e hicieron cantos especiales que dieron fin a la ceremonia.

Cabe destacar cómo el bautismo se une con elementos sagrados especiales. Se realizó el día antes de Navidad y se celebró la consagración. La sagrada comunión es otro sacramento. No se celebra cada domingo, como sucede en la Iglesia Católica. Está reservada para fechas muy especiales y solo se realiza dos o tres veces al año, (como también sucede en otras iglesias de origen protestante). Para los pentecostales, el bautizo "por agua" es un paso en la incorporación del creyente a la iglesia. Otro es el "bautizo" del creyente que recibe los dones espirituales otorgados por el Espíritu Santo. Normalmente se supone que las personas manifiestan un don después de su primer bautizo, pero no hay una regla prescrita que esto deba de ser así y hay excepciones.

Voces de Alabanza

Al estudiar la ritualidad en la congregación, es necesario mencionar el papel destacado de la música. En las iglesias pentecostales la música siempre ha tenido una gran importancia. Sus raíces afro-americanas lo orientaron desde un principio a otorgar una gran importancia al elemento musical (Cox, 1994). Todas las religiones protestantes que se han desarrollado en las comunidades negras, han tenido como un componente esencial los cantos sagrados (Marks, 1974). Estos conformaron el tipo de música conocido como "gospel music", (que puede ser

literalmente traducido como "música del evangelio") Muchos músicos negros norteamericanos fueron influidos por estos cantos espirituales. Cox, 1994, menciona directamente a gigantes del jazz, como Duke Ellington y John Coltrane, quiénes compusieron también piezas de música sacra. Cantantes afro-americanos renombrados de la música popular, tales como Aretha Franklin, Whitney Houston, Stevie Wonder, Sam Cooke, Marvin Gaye, y Bobby McFerrin aprendieron a cantar en las iglesias de su comunidad y varios de ellos fueron hijos o hijas de ministros o pastores. He escuchado versiones traducidas y cantadas en español en las iglesias mexicanas de algunos de los más famosos cantos espirituales negros, tales como el famoso "Battle Hymn of the Republic". En español es conocido como "Gloria a ti, Jesús Divino", y conserva el coro memorable de "Gloria, gloria, aleluya, gloria, gloria, aleluya, gloria, gloria aleluya".

En las iglesias pentecostales, la música cumple varias funciones vitales. Primero, ayuda a socializar a los miembros. Los himnos y "coritos" son fáciles de aprender y agradables para escuchar. Aquellos conversos que tienen dificultad para leer y escribir, van a aprender primero las letras de los himnos y posteriormente podrán leer más fácilmente la Biblia. Antes de aprender a citar la Biblia, los nuevos conversos y los niños se aprenden los "coritos". Además, las canciones, como ya hemos señalado también puede ilustrar de una manera sencilla los puntos doctrinales (ver también Gutiérrez, 1996). La música tiene también entonces un papel altamente didáctico. Los cantos le dan, a su vez, un tono festivo a los servicios. La alegría que promueven se puede entender como una recompensa a la vida sobria que se le exige a los conversos. (Deben alejarse de los bailes, las danzas, el cine, y los programas de televisión que son cada vez más rechazados por su contenido amoral de violencia y sexo). En cambio, la música de los rituales ofrece una diversión familiar sana para el adepto y le ofrece un medio para soportar momentos de tedio o tareas difíciles. Así, en un testimonio grabado, Evangelina Corona, quien además de ser evangélica, fue una diputada por un partido de izquierda, recuerda que cuando era una costurera cantaba himnos religiosos en la fábrica donde trabajaba para soportar las largas horas de encierro.

Por otra parte, la música ofrece una vía para llegar a la posesión del Espíritu Santo. Como en muchas religiones del trance y la posesión (Glazier, 1991, Laplantine, 1977, Goodman, 1972, Marks, 1974) el uso de la música permite llegar a estados corporales muy emotivos, a partir de los cuales, la disociación corporal es más factible. Esto sucede particularmente cuando el escucha acompaña la música con gestos corporales como el aplauso

y la danza. Esto ciertamente es el caso de las iglesias pentecostales, aunque el aplauso es mucho más aceptado y común para los adeptos protestantes en general. Los misioneros pentecostales reconocen que la música puede ser un instrumento poderoso para atraer a los inconversos al mensaje divino. Gaxiola, 1994, anota como Nicolaza Carbajal Vda. de Garcia, hermana de Romana Carbajal, quien fuera la fundadora de la Iglesia Apostólica y primera misionera pentecostal de México, recuerda cómo iba dicha predicadora evangelizando de pueblo en pueblo, vestida de blanco, con su Biblia y su mandolina. También relata Gaxiola, 1994, cómo las primeras iglesias pentecostales del estado de Nayarit fueron fundadas por una familia de músicos populares (eran mariachis, según me comentó en un evento) conversos, que a su vez atrajeron a otros músicos para componer himnos y alabanzas. (1)

La venta de cassettes grabados de música religiosa pueden ser una fuente útil para las iglesias que tienen librerías o puestos comerciales. Al asistir a convenciones o reuniones entre iglesias, el creyente siempre encuentra puestos donde se pueden adquirir libros y material discográfico grabado o en cintas magnetofónicas. En lugar de comprar imágenes de santos, veladoras y estampitas, los evangélicos compran Biblias, y cada vez más, cassettes y discos compactos de música religiosa. Existen ya empresas "cristianas" que se dedican al el mercado llamado "evangelico" que incluye tanto a protestantes como pentecostales. En el Directorio Nacional e Internacional Cristiano publicado en 1997, Ediciones Evangélicas Nacionales tiene un anuncio de media página donde destaca " Toda la música cristiana bajo un mismo techo, grabación y fabricación de cassettes y CDs con la mejor distribución en la República Mexicana, con producciones Cristo Viene, Horeb, Yireh - Dios Proveerá e Cantares". El Directorio también da los números de teléfonos de 45 cantantes "evangélicos" del Distrito Federal que ofrecen su trabajo para iglesias y asociaciones religiosas de los creyentes. Entre ellos estan grupos como "Abba Padre", " Gente Nueva" " Gloria" " Grupo Musical Amor y Razón" " Grupo Musical Llamamiento" "Grupo Palestina", "La Tierra Prometida", "Los del Camino", "Nuevo Horizonte, música con sentido eterno", "Roca eterna", "Santuario". También estan el " Mariachi Betania" y los números telefónicos de los conocidos cantantes Marcos Witt, Ivette, e Yuri.

Escuchar los discos de la musica llamada "cristiana" muestra una recepción amplia de todo tipo de estilos musicales. Prácticamente cualquier tipo de música se puede utilizar o sincretizar, si se quiere. Cantantes y conjuntos musicales de tipo "cristiano" utilizan no sólo la tradición del canto espiritual negro, sino también el bolero, la canción ranchera, la salsa, el

reggae jamaicano y el rock. El único estilo musical que ha recibido polémica es el rock. Hay dos posiciones en torno a el "rock" cristiano: 1.- Que es como cualquier otro estilo musical y que puede ser utilizado para los propósitos de la alabanza a Dios. 2.- Al contrario, por su naturaleza el rock es una música perversa y satánica, y no puede ser redimida de ninguna manera. Ya hemos visto como la segunda posición ha sido expuesta por el pastor de la Fraternidad de Iglesias Cristianas. Un libro reciente sobre el tema se titula "La Verdad sobre El Rock Cristiano" y adopta esta evaluación crítica. Ciertamente, las expresiones desinhibidas de la mayoría de los estrellas de rock no suelen motivar mucha confianza para los evangélicos. Pero también hay un número creciente de ex - músicos comerciales de rock que han adoptado la música "cristiana" y esto también se da en México. Agrupaciones que buscan conversiones entre sectores juveniles, como "Amistad Cristiana" han encontrado que el rock "cristiano" puede funcionar como un aliciente fuerte para los conversos jóvenes. (2)

He recibido en encuentros evangélicos folletos sobre escuelas de música donde se imparten clases de órgano, guitarra, batería y canto para el uso del ministerio de la música. El Directorio Nacional e Internacional Cristiano da los números de teléfono de doce escuelas de música para creyentes en el Distrito Federal. Un anuncio de página entera en la contraportada destaca, "Centro Musical Montebelo te ofrece todo tipo de instrumentos musicales para la Alabanza a Dios. Bocinas, Mezcladoras, Amplificadores, Guitarras, Baterías, Panderos, Flautas y Cimbalos, Atención especial al Pueblo de Dios por el hermano Cesar Castillo". El más popular cantante cristiano Marcos Witt ha escrito un libro sobre el uso correcto de la música y relata sus propias vivencias en el ministerio de la música llamado "Adoremos", (citado en Scott, 1997).

Una joven pentecostal le explicó a una tesista mía que por su gusto por la música religiosa se había inscrito a la Conservatorio de Música del Instituto Nacional de Bellas Artes, pero encontró que tanto maestros, como compañeros de estudio se burlaban de sus creencias religiosas. El éxito de las escuelas de música para evangélicos se debe también en parte a experiencias similares de aquellos creyentes que deseaban tener una formación musical más sólida y habían encontrado la incompreensión "del mundo". Claro que para sostenerse económicamente, una escuela de música "cristiana" no puede mostrar su preferencia por una iglesia especial, sino que debe recibir tanto a pentecostales, protestantes denominacionales, o como decía el anuncio arriba "a todo el pueblo de Dios".(3).

El tema de la música "cristiana" nos lleva directamente al problema de la relación de las iglesias pentecostales con los medios masivos de comunicación. Como se ha señalado en una nota de un capítulo anterior, la nueva Ley Reglamentaria sobre Culto Público y Asociaciones Religiosas en su Capítulo Tercero, Artículo 16, prohíbe claramente a las iglesias poseer medios de comunicación masivos. Para los líderes religiosos, dicha prohibición es desafortunada, porque consideran que los medios masivos difunden mensajes terrenales de pecado. Pero, cabe recordar que el uso de los medios masivos de la comunicación llevó al escándalo de los "tele - evangelistas" norteamericanos que amasaron fortunas ilegales y que tuvieron que ser sancionados por sus respectivas iglesias (Poloma, 1989). En Brasil, hay una polémica parecida por los programas transmitidos por la Iglesia Universal de Dios, (Mariz, 1995). Pero las iglesias pueden anunciarse y patrocinar programas en los medios masivos de comunicación. En la ciudad de México ya hay una estación de radio que transmite música "cristiana" (también el rock) y tiene un noticiero evangélico. Un ministro pentecostal, el Apóstol Gabriel Sánchez, de la Iglesia Cristiana de Dios, es la figura radiofónica más conocida del medio evangélico de la ciudad capital, transmitiendo diariamente un programa llamado "Buenas Noticias". Los domingos tiene, además, un programa en vivo llamado "Hogares más que vencedores". Los líderes protestantes y pentecostales argumentan que les ha sido negado todo acceso a las estaciones de televisión, que favorecen abiertamente a la Iglesia Católica. Es muy conocida la relación estrecha entre los dueños de las estaciones de televisión mexicana y aquella alta jerarquía católica que se agrupa en las tendencias más conservadoras (4).

Pero, la relación entre las iglesias pentecostales y los medios de comunicación no termina aquí. En los últimos años, un número creciente de los llamados "artistas" que trabajaron en los medios masivos, en donde eran tratados como simples productos comerciales, se están convirtiendo a las iglesias. Su presencia en los servicios religiosos es resaltado incluso en los periódicos. Cualquier iglesia que tiene un converso del mundo del espectáculo cuenta con un poderoso aliciente y un imán para la atención. Tal fue el caso de la cantante y actriz llamada Yuriria, cuyo nombre comercial es Yuri. Anteriormente había utilizado una imagen de sensualidad y erotismo. Al volverse cristiana, Yuri dejó esta imagen para promover valores cristianos, como la familia y el matrimonio estable (entrevista en La Jornada, martes 14 de enero de 1997). Yuri incluso es innovadora dentro del pentecostalismo mexicano al contribuir a un nuevo género, el testimonio plasmado como un video. La cantante hizo una versión filmica sobre su historia de vida y conversión como cristiana (que fue a una iglesia

pentecostal). Encontré el video vendiéndose en librerías protestantes y pentecostales, aunque había opiniones diversas sobre su utilidad. Algunos predicadores me dijeron que les gustó mucho dicho material, pero otros pastores dudaban de la autenticidad de la conversión de la estrella de origen veracruzana. (5)

Pero, los conversos que proceden de los medios masivos de comunicación están innovando en las iglesias en otros aspectos también. Varios de mis alumnos me han comentado cómo han notado el uso en los coros de las iglesias de coreografías elaboradas, que parecen a los que se presentan en los de los programas de televisión. Estos no eran ya los movimientos individuales de las personas poseídas por el Espíritu Santo, sino formas organizadas de danza. Creo que sus observaciones son totalmente correctas en la apreciación de dónde vienen estas elaboraciones. No se debe a que los "hermanos" están copiando movimientos corporales y dancísticos de programas de televisión, algo que sería difícil para una persona que no tuviera el entrenamiento adecuado, sino que más bien son personas conversas que antes hacían estos movimientos, que ahora son creyentes y los están aplicando y divulgando. Por otra parte, en las comunidades negras, la relación entre los espectáculos "terrenales" del medio comercial y las iglesias con frecuencia ha tenido esta naturaleza. Jacobs y Kaslow (1991), habían notado como tanto las iglesias pentecostales como espiritualistas en Nueva Orleans apreciaban la conversión de organistas, pianistas y bateristas (y que antes tocaban, sin duda, el jazz) porque ayudaban tanto como músicos para crear un buen ambiente durante los servicios.

La conversión de personas que vienen de los medios masivos de espectáculos es comprensible, si ve con cuidado. Este ambiente es altamente competitivo y el descenso de las "estrellas" puede ser vertiginoso y crea una gran incertidumbre. Es difícil readaptarse a una nueva situación, lejos de la fama y la fortuna, particularmente cuando se carece de una formación académica sólida o de títulos. Como lo señaló candidamente Yuri en la entrevista señalada, "Yo no tengo una educación, sólo se cantar". Además, circula abiertamente el alcohol y las drogas, creando inestabilidad para las personas no obstante la imagen del "glamour" que suele venderse al público consumidor. Las iglesias pentecostales tienen programas contra las diversas formas de adicción. Ofrecen cambios de vida radicales, pero también un espacio en las congregaciones donde los talentos y la creatividad de los conversos nuevos pueden ser encauzados, pero ahora para los propósitos divinos. Las iglesias pentecostales ofrecen además la experiencia transformadora de la conversión religiosa, algo que el regreso al catolicismo institucional no ofrece. Esta orientación, basada en la experiencia

y los sentimientos, tiene sentido para personas cuyo trabajo siempre se ha basado especialmente en la transmisión de emociones (6)

Para concluir, cabe recordar que para los sectores populares (y juveniles) la música es una forma de comunicación destacada, que permite muchas formas de vivencias y experiencias. La recuperación del sentido musical del pueblo permite a las iglesias pentecostales y protestantes acercarse a las personas de una manera que es agradable y causa menos desconcierto inicial que otras prácticas menos familiares tal como el don de lenguas. La música permite experimentar en la vida diaria la experiencia de lo divino, de una forma accesible a todo aquel que desea elevar su voz.

Notas

(1).- El termino de "Alabanza" se utiliza para nombrar la parte del servicio en las iglesias donde se canta y toca música. Además de ser una acción, también he escuchado que las piezas musicales mismas a veces se conocen como formas de alabanza. Una vez más aquí estamos frente a una situación donde un acto que se realiza en el templo o por los creyentes recibe un nombre específico que lo hace distinto para ellos. No es una sección de simples cantos, sino de "alabanza para Dios". La utilización de palabras con un significado novedoso es una forma importante para apoyar la construcción de una nueva identidad religiosa, como se verá más adelante.

nota 2.- En una reunión evangélica recogí un volante que anuncia el libro llamado " La Verdad sobre el Rock Cristiano". Señala que "En la última década, la juventud cristiana ha sido cautivada por una nueva sensación : el Rock Cristiano. En este libro el lector podrá entender las razones y principios bíblicos que demuestran que lejos de ser una inocente forma de entretenimiento, este tipo de música es destructivo para la salud espiritual de sus adeptos y uno de los más sutiles engaños que Satanás ha lanzado para pervertir a la juventud. Vea porque el Rock Cristiano es una forma moderna de hechicería y como diferenciar entre la verdadera música cristiana y las imitaciones de Satanás". El autor del libro es Eiren Israel (y creo que es un seudónimo). Recientemente pude adquirir este texto en una librería evangélica. Es editado por Ministerios Bíblicos de Restauración , y se encuentra en su cuarta edición. Las condenas al Rock Cristiano muestran la competencia que existe entre las agrupaciones pentecostales y protestantes en general , poniendo al descubierto como algunos grupos no aprueban las innovaciones de otros y las descalifican como perniciosas y hasta peligrosas.

Se puede ver como el músico del rock tiene para estos sectores conservadores el papel simbólico del aliado del mal que tiene para los pentecostales rurales el brujo o curandero indígena que ya hemos mostrado en Garma, 1987, y en otros capítulos de este mismo texto. La siguiente cita proviene del libro , "La Verdad sobre el Rock Cristiano". Dice lo siguiente sobre este tema

: " Una de las raíces del rock es la música utilizada en rituales de brujería y hechicería en África y Haití. Ahora bien, esto es muy serio, estos rituales son muy peligrosos y tienen que ver con el culto a los demonios, beber sangre y danzas frenéticas que muchas veces terminan en trances demoníacos y orgías. Estas prácticas paganas frecuentemente se relacionan con asesinatos y todo tipo de pasiones. Gentes perversas consultan a los brujos y hechiceros para que les hagan

el mal a otras personas o para que les ayuden a obtener dinero, fama o compañeros sexuales. Imagínate, la hechicería y la magia son una abominación a Dios. ¿y la música utilizada en esos ritos no lo es? ¿Alguien dirá que es neutral? ¿Alguien se atreverá a decir que agrada a Dios? La hechicería es una ofensa directa contra Dios, seguramente que al oír la música, le recuerda esa gran ofensa y no le agrada". (Israel, 1996, p. 33). Es necesario asentar que el rock es mucho más simple rítmicamente que la compleja sincopa que caracteriza los polirritmos elaborados del arte percusivo africano (Herskovits, 1974). Además, la influencia musical africana también se siente en los cantos del gospel norteamericanos y en el popular bolero, y estos estilos no sólo no son condenados, sino que han sido reapropiados por muchos coros y cantantes evangélicos. Aquí, el rock es condenado sobre todo por su papel simbólico como parte de un culto pagano. Además, engaña a mentes jóvenes incautas que desconocen su verdadera naturaleza, según la argumentación ideológica del autor referido.

Veamos a continuación un sermón grabado del pastor Alvarez de la Fraternidad de Iglesias Cristianas que muestra su actitud particular ante el uso que ha recibido la música. Este cassette contiene una conferencia grabada que se llama "El Satanismo en la Música". El pastor destaca que los discos están llenos de mensajes musicales, explícitos y "subliminales" que están dedicados a exaltar a Satán y que buscan llevar a los oyentes a las filas del satanismo. Los mensajes subliminales son "plantados" en los discos de larga duración, y no pueden ser percibidos directamente. Esto solamente es posible tocando el disco al revés, pero se supone que el mensaje diabólico ya está sembrado en el inconsciente del melómano incauto. Esta acusación realmente es difícil de defender en la época actual cuando la mayor parte de la música grabada es vendida en "compact discs" que no pueden ser tocadas a revés, pero este hecho no se menciona.

Se destacan los mensajes abiertos que contienen los discos sobre la rebelión, la lujuria sexual, el masoquismo, la homosexualidad y ataques a todo orden establecido. En primer lugar se encuentra la música del rock que ha llevado a la perversión mayor de la juventud en la historia. La mayor decadencia moral del mundo se encuentra en Inglaterra y los Estados Unidos, y según el pastor Alvarez esto es por culpa del rock. Entre los grupos musicales que se dedican o se dedicaron en cuerpo y alma al maligno están Prince, Doors, Motley Crue, Queen, Led Zeppelin, Rolling Stones, John Lennon y Los Beatles. Ahora los estrellas de rock no suelen llevar vidas muy discretas y sus preferencias religiosas, cuando las tienen, tampoco se orientan hacia el cristianismo más tradicional, a menos que hayan sido convertidos. Son un blanco obvio para este tipo de acusaciones.

El pastor Alvarez destaca que también mucha de la música comercial con letras en español también está sembrada de mensajes satánicos. Aquí se apela mucho a los supuestos mensajes "subliminales". Aquí son acusados de esta práctica los siguientes artistas comerciales: Cecilia Toussaint, Lucía Méndez (2 canciones), Juan Gabriel, Tatiana y la peor de todas, Gloria Trevi (3 canciones). Destaca la canción "Macumba" de Verónica Castro que apela directamente a un demonio brasileño según el pastor Alvarez. (En realidad, la Macumba es una religión afroamericana de Brasil).

El conocido cantante brasileño Roberto Carlos, quien compuso una canción, Amigo, que fue utilizada durante la primera visita papal a México como tema de bienvenida, es señalado como un gran brujo de su país. Las canciones de todos estos cantantes son tocadas al revés para encontrar los mensajes ocultos. Basándose en un libro llamado 100 biografías de genios de la música de Genaro Horta Velázquez, el pastor Alvarez considera el impacto del satanismo en la música clásica. Richard Wagner creía en la brujería y era influido por el filósofo anti cristiano, Friedrich Nietzsche. Nicolás Paganini tenía creencias diabólicas, se afirma, e incluso se dice que Wolfgang Amadeus Mozart tuvo una vida de vicio y vacío que lo llevó a la homosexualidad y la disipación provocando su muerte prematura. Luego se afirma que las

compañías disqueras son parte de una conspiración mundial para terminar con los gobiernos nacionales y la familia. Las compañías disqueras Atlantic, Capitol, Mercury y Arista son propiedad de conocidos grupos satánicos. En seguida, se pasa a escuchar los cantos de una congregación que se dice que están acompañados por ángeles, pero esta parte francamente muy mal grabada. Para finalizar, el pastor Alvarez pide al oyente arrepentirse y dejar la música mundana ya que "la música del mundo mueve la carne, y la música de Dios mueve al espíritu. (Cabe señalar que por los artistas y las canciones que escuché, creo que el material fue originalmente elaborado hace por lo menos doce o catorce años).

Esto es claramente un producto muy sensacionalista, pero esto mismo le ha dado una difusión muy buena. El autor incluso llegó a escuchar extractos de este sermón en una estación de radio comercial un día al interior de un taxi en Iztapalapa. Hay una versión en video de la misma conferencia que también se vende.

(3).- El Obispo Manuel Gaxiola me comentó que incluso se podría hablar de una "industria de la alabanza" con referencia a la creación y venta de productos musicales para las iglesias y los creyentes. Un pastor pentecostal del norte de país me hizo el siguiente comentario, " Yo creo que la venta de cassettes y discos de artistas cristianos es buena. Los músicos son también trabajadores y tienen derecho a vivir del fruto de su trabajo. Qué bueno que puedan vivir al ser cantantes y músicos cristianos, y que entonces se puedan dedicar a su labor de tiempo completo , superándose cada vez más". Encontré notable la aplicación del concepción de la ética protestante del trabajo a la creación musical.

(4)- En una entrevista reciente, el pastor presbiteriano Abner López comentó lo siguiente sobre la discusión acerca del acceso a los medios de comunicación en una reunión de líderes protestantes de distintas iglesias con el Ejecutivo : " Lo que el presidente Zedillo dijo cuando nosotros le pedimos que se abrieran los medios de comunicación, porque creímos que el mensaje evangélico podría contrarrestar un poquito al mensaje que se da de manera particular a través de la televisión, nosotros creíamos que para un equilibrio en los mensajes tanto positivos como negativos, los evangélicos pudieran ayudar a crear un equilibrio. Entonces él dijo que era una espada de dos filos, porque hay una competencia grande, dice : " Hay un grupo - ustedes saben a qué me refiero - que tiene la capacidad de competir con el gobierno mismo" Claro ! , se refería a la Iglesia Católica, no lo dijo, no la mencionó, pero se refería a ella. Entonces nosotros le dijimos que pusiera un proceso de libertad en el que vivíamos y que diera la oportunidad de abrir los medios a esos espacios y que nosotros veíamos como respondíamos a esa competencia, porque definitivamente iba a ser una competencia ". (López, Abner, 1997, páginas 249 - 250).

nota 5.- Existen ya en venta varios videos con mensajes evangélicos. Algunos no son más que sermones y prédicas filmados. También hay videos donde una persona (o más) da el testimonio de su conversión. Menos común es la producción con una versión filmica de la conversión, generalmente de un nivel actoral muy limitado. La producción de Yuri es más ambiciosa al contar su vida entera, culminando con su conversión evangélica. El nivel técnico de la actuación y edición son muy superiores a otros videos hechos en México. Como se podría esperar, también hay videos filmados entre la población hispana de los Estados Unidos, y en otros países latinoamericanos.

nota 6.- En el disco compacto " Huellas" Yuri aparece en la portada con una cruz de espinas entre sus manos. La última canción es de su autoría y se llama "Maria Magdalena". Esta es una parte de la letra :

"En mi torpeza tú me miraste
Y en mis tristezas no me dejaste
Con mis pecados siempre lloraste
Y yo pensando que me olvidaste

Habia unos que me alababan
Algunos otros me señalaban
Y muchos hombres me deseaban
Como a Maria me apedreaban

Oh mi Señor, como quisiera
Tener la suerte de esa tu sierva
Que siendo todo lo que ella era
En tu perdón fue la primera

Gracias Señor, por rescatarme
De mi bajeza con tu bondad
Como lo hiciste dos mil años atrás
Con Maria, Maria Magdalena.

("Maria Magdalena", Del Disco Compacto , "Huellas", Yuri, Polygram 539 327 -2 .

CAPÍTULO 10

LOS PENTECOSTALES ANTE LAS INSTITUCIONES EXTERNAS: LAS OTRAS IGLESIAS

Las relaciones entre las iglesias y las ideologías religiosas de la alteridad

En este capítulo se centrará sobre las relaciones entre los pentecostales y otras iglesias. Partiré de una exposición breve sobre la construcción de las ideologías de la alteridad religiosa. Luego mostraré como conciben las iglesias pentecostales a sus competidores en el ámbito de la religión. Después se verán las posiciones de las otras iglesias con respecto a los pentecostales y a las otras minorías religiosas. Destacaré después las variaciones entre clero y fieles, para finalizar con las perspectivas para el ecumenismo.

En este ámbito la identidad de los grupos religiosos es enfatizado. Los grupos religiosos como colectividades requieren de rasgos que les permitan distinguirse ante otras agrupaciones similares con las que mantienen relaciones. Las personas que son parte del grupo colectivo deben sentir que reconocen aquellos aspectos que los unen entre si y que además los diferencian frente a otras agrupaciones que comparten el mismo contexto o campo. La colectividad requiere de la construcción y mantenimiento de vínculos que posibilitan mantener una cohesión interna de los miembros frente a las personas ajenas al grupo. Para desarrollar dichos sentimientos de cohesión y unión es necesario la existencia de elementos simbólicos que crean y fomentan los lazos colectivos entre los seguidores (Durkheim, 1982). Este punto ya ha sido mostrado en los capítulos sobre los rituales. Los actos ritualísticos sirven para mostrar las diferencias del grupo religioso frente a los demás, mostrándolo como una religión única y singular. Hemos visto este punto al referirnos al papel simbólico que tienen para los pentecostales el don de lenguas y la sanación por la fe como marcadores de una identidad religiosa específica. Ya Durkheim (1982) había señalado la importancia del acto colectivo ritualístico para reforzar los lazos de la colectividad. También Turner y Turner (1978), han destacado el papel de los ritos en crear sentimientos de "comunitas".

En las religiones los actos rituales se fundamentan en un sistema de creencias que forman parte de una visión del mundo (Weber, 1983, Berger y Luckman, 1975) Así como lo hacen los rituales colectivos, encontramos en los sistemas de creencias de las religiones elementos que permiten diferenciar a la colectividad frente a sus semejantes o competidores. Esto no se limita simplemente al reconocimiento de que las concepciones sobre lo sagrado, la divinidad y lo transcendental son diferentes en los credos ajenos, si bien es el punto de partida para una conceptualización de la alteridad religiosa. Significa la construcción precisa de nociones y valorizaciones sobre los demás grupos. Estas concepciones de la alteridad religiosa marcan las diferencias entre los grupos, pero resaltando las ventajas del grupo propio, cuyo sistema de valores es siempre considerado como el mejor, más puro o auténtico, etc. Estas concepciones de alteridad pueden considerarse adecuadamente como "ideologías" del otro, ya que se tratan de construcciones basadas casi siempre en estereotipos de como se cree que es el otro. Las valorizaciones pueden también enfatizar sólo los aspectos negativos de las otras colectividades, destacando sobre todo las cualidades que son consideradas como peligrosas o denigrantes. Un ejemplo ya señalado son las concepciones pentecostales sobre las formas de religiosidad popular asociadas a la curación que clasifican como hechicería vinculada a Satanás.(1).

En las relaciones de alteridad se construye un espacio propicio para la construcción de estereotipos y prejuicios sobre el otro. Estas construcciones ideológicas permiten resaltar las diferencias entre las agrupaciones haciendo creer a los miembros de una colectividad que aquellos que están afuera son más diferentes de lo que realmente son. Como consecuencia, se resaltan algunas cualidades a expensas de otras, particularmente aquellas que tienen claras connotaciones negativas para el grupo. Los prejuicios y estereotipos se acentúan más hacia aquellos sectores percibidos como los más lejanos y extraños con respecto a la colectividad propia. Una vez más, las relaciones mutuas entre las colectividades influyen en esta situación. Es más factible que una agrupación desarrolle creencias negativas sobre otro cuando ambos deben competir por creyentes o metas semejantes. También surgen estereotipos y prejuicios más acentuados hacia aquellas colectividades que se perciben como agresivos contra el grupo a que se pertenece. (2).

Las ideologías sobre la alteridad religiosa no son simples. El otro tiene diferentes rostros y asume diferentes roles dentro del escenario. Una parte de la socialización religiosa también implica reconocer quién es el inconverso, quién el apostata, o cuál es el llamado

hermano o hermana separado. Volver a aprender estas categorías del otro o llegar a conocer nuevas categorías es parte del proceso de la conversión y de la movilidad religiosa. Todo grupo religioso debe hacer hincapie que posee una verdad última, y que los competidores no se encuentran en la misma situación. Pero, aún así, se aprecian diferencias en las concepciones hacia los demás. Hay agrupaciones que son consideradas como más cercanas y semejantes a la religión propia y que pueden ser toleradas. Además existen grupos agresivos y competitivos que deben ser descalificados de una manera mucho más tajante. Las ideologías de la alteridad implican un continuum entre la tolerancia amplia y la intolerancia estrecha. A respecto, las religiones que aceptan múltiples caminos a la salvación como algunas tradiciones orientales, suelen ser más tolerantes que las religiones de raíz judeo - cristiana que destacan la existencia de un camino único hacia la salvación final del creyente. Pero creo que toda religión lleva un cierto grado de intolerancia (o su semilla, para ponerlo en términos metafóricos) en las valorizaciones hacia la alteridad religiosa y si no fuera así que caso tendría practicar una religión específica (Carter, 1996).

Concepciones de los Pentecostales sobre otras religiones

Las agrupaciones pentecostales presentan muchos matices en sus relaciones con otros grupos. Las concepciones con las diferentes religiones varían mucho según cada credo diferente. Hay construcciones ideológicas muy diferentes sobre el católico, el Testigo de Jehová, y el espiritualista, como demostraremos en seguida. Algo que llama la atención es que a través de la gran diversidad que tienen los distintos templos pentecostales, las ideas estereotipadas sobre los creyentes de otras religiones mantienen una unidad fuerte. Se puede decir que circulan entre los adeptos de las distintas asociaciones. Si hay variaciones son de grado, más no de orientación. Así todos los grupos condenan, por ejemplo, a los Testigos de Jehová y los espiritualistas. Algunos grupos enfatizan más el peligro del contacto con ellos o proponen un rechazo más acentuado, pero no hay una agrupación que va aceptar entablar relaciones con estos agrupaciones estigmatizadas.

Los pentecostales se consideran a sí mismos como evangélicos que pertenecen a la tradición protestante. Los demás protestantes pueden ser considerados como "hermanos Evangélicos", puesto que se han apartado del catolicismo y se espera que basen su vida en las enseñanzas de la Biblia o "del Evangelio". Hay un reconocimiento generalizado de que entran en esta categoría las iglesias históricas denominacionales como son la bautista, presbiteriana y metodista. Para los pentecostales, la diferencia radica en que estos creyentes no pueden hablar

en lenguas o sentir directamente la presencia del Espíritu Santo durante los rituales. Los ritos de las iglesias protestantes denominacionales históricas son muy austeras. Pero ello no implica que no están salvados, simplemente no disfrutaban de la presencia divina directa durante su vida, eso es todo. Los miembros de las iglesias pentecostales, reconocen su cercanía a las otras iglesias evangélicas. No se critican a las otras iglesias evangélicas en los servicios y ceremonias, aunque esto puede ocurrir en privado. Un pastor de la Iglesia Apostólica me pidió que cuando le mandara estudiantes y tesistas a visitar a su congregación que de preferencia fueran de buenas familias evangélicas "porque se entendían mejor con la gente". (Lo cual aprendí que no era necesariamente cierto cómo he explicado en el Prefacio). Lo que evidenciaba era su sentimiento de cercanía con estas agrupaciones y sus seguidores, fueran o no pentecostales. La participación en foros colectivos, cómo CONEMEX o CONFRATERNICE (descritos en el capítulo siguiente) también ha fomentado sentimientos de unión entre las distintas iglesias evangélicas, aunque más a nivel de los pastores y clérigos altos involucrados en estas organizaciones eclesiales. Es interesante notar que la aceptación de otras iglesias protestantes en reuniones "fraternales" no quiere decir que no se pueda intentar convertir en algún momento a un creyente de una iglesia "hermana" a la propia agrupación. Todo creyente es libre de acudir al grupo que más le satisfaga.

Lo que no es tan claro es dónde se ubica la frontera que marca quién es miembro de una asociación evangélica y cuáles agrupaciones claramente no lo son. Algunos grupos son problemáticos. Por ejemplo, Bowen (1996) destaca que la mayoría de los creyentes que entrevistó ya consideraban que los Adventistas del Séptimo Día eran claramente evangélicos. Cuando entrevistaba a creyentes adventistas también se expresaban en este sentido, pero varios adeptos pentecostales que me dijeron que esto no era cierto porque el culto de los sábados (característico de esta agrupación) era un error que se debía a una lectura equivocada de la Biblia. Debido a los recientes escándalos que ha sufrido, existe una tendencia creciente a descalificar a la Iglesia de la Luz del Mundo. Son muchos los creyentes pentecostales (y también de iglesias denominacionales) que desean aumentar la distancia social entre la asociación religiosa mencionada y la suya propia. Esto fue expresado por varias personas que deseaban no ser afectadas por las acusaciones en los medios dada la conducta dudosa de los líderes de dicho grupo. En parte, La Luz del Mundo propició este distanciamiento por su negativa constante a participar en las organizaciones colectivas de las iglesias evangélicas. Su relación con algunas iglesias pentecostales, como con la Apostólica de la Fe en Cristo Jesús,

soslaya un historial conflictivo, debido a un liderazgo centralizado y autoritario ya descrito (ver De la Torre, 1995) Cabe plantear que si la Iglesia de la Luz del Mundo puede sobrevivir a los escándalos actuales podría recuperar su imagen como una iglesia protestante respetable, pero si esto no ocurre podría pasar a una situación de una agrupación estigmatizada como son los testigos de Jehová.

En todas las agrupaciones pentecostales hay un rechazo intenso a los Testigos de Jehová. A todos los evangélicos les causa desagrado que sean confundidos con los Testigos de Jehová, porque implica casi siempre una acusación infundada de que comparten las actitudes de rechazo que promueven estos últimos hacia la bandera y la transfusión sanguínea. Los creyentes protestantes, incluyendo a los pentecostales, les gusta destacar que ellos sí respetan la bandera y no tienen problemas en las escuelas públicas porque ellos participan en los actos de civismo. Un líder evangélico me comentó "a nadie le gusta que lo juzguen por pecados ajenos". (Garma, 1994). Algunos documentos de las Asambleas de Dios critican la negativa hacia la transfusión de sangre de este grupo como una creencia peligrosa y equivocada. Se sabe que en los templos hay varios creyentes que han sido Testigos de Jehová y también cabe la posibilidad de haya fieles que no conocen a dicha agrupación todavía, pero podrían sentirse atraído por ellos. Por esto, suele destacarse que los Testigos de Jehová no tienen la experiencia directa de Dios que tienen los pentecostales que han sentido al Espíritu Santo. Ninguna organización protestante (incluyendo aquellas con una elevada participación de iglesias pentecostales) ha admitido a los Testigos de Jehová como miembros. Un pastor de la Iglesia Apostólica con tendencias ecuménicas, me comentó que lo que podría reconocerles a los Testigos de Jehová era su dedicación y perseverancia en su proselitismo público que hacían de puerta en puerta. Me señaló que esto mostraba que incluso en las religiones más equivocadas podría encontrarse alguno aspecto digno de ser considerado. En cambio, Hidalgo Najera (1996) menciona que el pastor y fundador de la Fraternidad de Iglesias Cristianas en sus pronunciamientos era particularmente crítico de dos agrupaciones: la Iglesia Católica y los Testigos de Jehová.

Al igual que los Testigos de Jehová, los mormones no son considerados como una iglesia hermana o protestante. El libro del Mormón los aparta mucho de la interpretación que se basa sólo en la Biblia y que es propia de protestantes, evangélicos y pentecostales de las más diversas tendencias. Varios pastores me comentaron que había feligreses que dejaban sus agrupaciones para volverse mormones, particularmente cuando habían experimentado

movilidad social y éxito económico. " A los mormones les gusta tener adeptos con mayores posibilidades económicas", me comentó el pastor de la Iglesia Apostólica citado arriba. A pesar de todo los mormones no reciben las fuertes críticas que se dirigen a los Testigos de Jehová y no son mencionados con tanta frecuencia en las valorizaciones y opiniones negativas de los creyentes. Esto se debe a que los mormones no tienen tantos conflictos con la sociedad civil mayoritaria y no son la fuente de etiquetas tan incómodas para todo el conjunto de la población no-católica. Esta agrupación permite a sus miembros participar en actos cívicos nacionalistas e incluso uno de sus instituciones educativas lleva el nombre de Academia Juárez y otro se llama Centro Escolar Benemérito de las Américas (Cnollo, 1992). Sin embargo, los mormones tampoco pertenecen a ninguna organización colectiva protestante o pentecostal.

Ya se ha mencionado en diversas partes de este trabajo la relación áspera que mantienen las iglesias pentecostales hacia los templos Espiritualistas Trinitarios Marianos, y por lo tanto aquí sólo resumiremos algunos datos. Los espiritualistas tienen semejanzas con el pentecostalismo por el amplio uso de los estados de trance y posesión en sus rituales. Para los creyentes pentecostales (y particularmente sus líderes) la diferencia radica en que los espiritualistas están cometiendo pecados graves al llamar a los muertos. Esto es algo que sólo lo puede hacer Dios, como se menciona en el Antiguo Testamento en el pasaje donde el rey israelita Saul intenta hablar con el profeta, Samuel, ya fallecido. El soberano israelita es recriminado por el espíritu del hombre santo, que lo critica por medio de la advina que lo invocó (Samuel 28: 8-25). Esta narración particular siempre se menciona en este contexto. Con frecuencia se equipara el espiritualismo con las formas de hechicería y la brujería (una afirmación que no sería aceptada por muchos adeptos espiritualistas, como lo señala Ortiz, 1990). Pero, a su vez, también hay creyentes pentecostales que una vez fueron miembros de estas agrupaciones o que algunas veces fueron a ellas en busca de curaciones corporales y espirituales. Estas personas podrían reincidir cuando, como dicen los pastores, llega a flaquear la firmeza de su fe y sienten que sus peticiones a Dios no han sido respondidas como se esperaba. Por esta razón, la adhesión (presente o pasada) a estos templos es tan estigmatizada que muchas personas que han asistido a las sesiones y cátedras espiritualistas prefieren ocultarlo o callarlo cuando están en la presencia de otros creyentes.

La participación en formas de religiosidad orientales o esotéricas también es considerado como una forma de hechicería. Como estas agrupaciones " de espiritualidades de la nueva era" encuentran la mayoría de sus adeptos entre los sectores de la población con

mayores ingresos y un alto nivel de escolaridad (Gutierrez, 1996) realmente no son una amenaza importante o una fuente de competencia real para las iglesias protestantes y pentecostales, por lo menos en este momento. Pocas veces escuché referencias directas a estas agrupaciones y siempre fue condenándolas por lo que se dice que es su rechazo al verdadero cristianismo y su proximidad con lo que se etiqueta como "satanico". Si es posible encontrar libros y folletos diversos atacando estas asociaciones escritas por autores evangélicos que son publicados en Miami y Puerto Rico, donde el impacto de las nuevas espiritualidades probablemente es mayor (Hurbon, 1987). En México, son todavía pocos los evangélicos que podrían sentirse atraídos por estas nuevas formas de la vida religiosa.

A nivel nacional, como ya se señaló, los creyentes protestantes y pentecostales son una minoría de la población. Mantienen al fin y al cabo una relación difícil con el catolicismo que es la religión mayoritaria. Para los evangélicos mexicanos (protestantes y pentecostales) es necesario enfatizar que su decisión de ser una minoría es la correcta. Son los "elegidos". Las actitudes negativas hacia la religión mayoritaria son justificados en una ideología especial que se podría denominar como "el "anti - catolicismo". Como ha observado Bowen, (1996), esta ideología esta distribuida en todas las iglesias de tipo protestante en el país, sin embargo, parece tener mas fuerza entre los creyentes pentecostales, según el sociólogo canadiense. Quizá esto se deba a que hay menos líderes pentecostales con una formación religiosa de orientación ecuménica, pero faltaria un estudio más pormenorizado al respecto. Encontré un ejemplo de esta ideología una vez cuando al salir del templo Apostólico después de un servicio dominical pase con unas alumnas a admirar una pequeña ermita dedicada a la Virgen de Guadalupe, ubicada como a una cuadra de distancia. Era la última quincena de diciembre, y habia en toda Iztapalapa pequeñas ermitas construidas de tezontle dedicadas a Virgen y algunas realmente son hermosas. Un creyente pentecostal luego nos comentó su sorpresa por lo que habíamos hecho. Nos advirtió que podríamos haber sufrido algún acto en nuestra contra. Para la gran mayoría de los creyentes pentecostales los católicos, y en especial cuando están en grupo, son agresivos y potencialmente violentos.

La construcción ideológica del anti-catolicismo le confiere rasgos particulares al otro. Veamos cuales se consideran que son las características más negativas del católico.

Alcohólico y violento: Estos rasgos suelen estar unidos. Es ampliamente sabido que las iglesias protestantes y pentecostales consideran a la embriaguez como un pecado grave. Los Testigos de Jehová, mormones y adventistas del séptimo día tienen muchos aspectos que no

son admirados, pero por lo menos es claro que censuran o prohíben el consumo del alcohol. Por lo tanto, es fácil llegar a la conclusión de que cuando se está ante un hombre embriagado éste debe ser un católico. Es obvio, que la clerecía católica también critica los vicios de la embriaguez y el alcoholismo, pero el rechazo que exigen las asociaciones protestantes y pentecostales hacia esta práctica es mucho más fuerte y rigurosa. El creyente no solo debe evitar el consumo de bebidas embriagantes, sino que se le recomienda evitar incluso aquellos espacios y reuniones donde se da este consumo. La laxitud del catolicismo y sus practicantes hacia esta problemática es notada por todos los adeptos protestantes y pentecostales en su postura crítica ante la religión mayoritaria.

El alcohólico durante su embriaguez puede ser violento. Puede atacar en primer instancia a su propia familia. En los casos del maltrato de menores y de esposas golpeadas, es demasiado común la figura de esposo borracho, como lo han denunciado numerosas organizaciones no gubernamentales y como se puede constatar en la nota roja de los periódicos en cualquier día del año. En las comunidades rurales también ha sido ampliamente documentado cómo muchos homicidios acontecen cuando una de las partes o ambas están en estado de ebriedad. La ideología protestante acentúa esta asociación real, destacando que los católicos que suelen ser alcohólicos también son personas violentas y agresivas.

Se recuerda además que la violencia del católico se puede dirigir hacia el creyente miembro de una minoría religiosa. La memoria colectiva de las persecuciones contra los no católicos se destaca y se olvida. Cuando el templo de las Asambleas de Dios se acababa de instalar en la colonia Vicente Guerrero de Iztapalapa los creyentes eran hostigados por pandillas de jóvenes que les aventaban piedras y les gritaban " Viva la Virgen de Guadalupe, cabrones". Estas agresiones ya no suceden, más que nada porque la vigilancia policiaca actualmente es más severa contra las agrupaciones juveniles. Pero la memoria de las agresiones no se olvida tan fácilmente y es contada a los nuevos adeptos. Así una tesista me mencionó que una vez estaba con varios jóvenes de la Iglesia Apostólica cuando se oyó pasar una ambulancia. Un joven dijo en voz alta, "Ojalá que el herido no sea un creyente. Ojalá sea uno de ellos". Era claro que se estaba refiriendo a los católicos.

Idólatra y Fiestero. Una vez más aquí hay dos aspectos estereotipados que se encuentran vinculados. El creyente protestante y pentecostal destaca que su fe religiosa está edificada en la creencia en una divinidad espiritual que no es material. Las creencias y prácticas de la

religiosidad popular católica son criticados con fuerza precisamente por una de sus características más sobresalientes, el culto a los santos y a las imágenes. En Latinoamérica y en la Europa Mediterránea (como también en países católicos como Irlanda y Polonia) el culto popular a los santos se vinculó a los rituales relacionados con las figuras y pinturas sacras que hacían referencia a estos personajes sobresalientes. Esto es una característica del proceso histórico de sincretismo que ha tenido el catolicismo popular hacia otras religiones para incorporar a nuevos fieles (Marzal, 1989). Las asociaciones protestantes han encontrado que este punto es muy vulnerable ante la modernización cultural. Para ellos la imagen del santo no puede ser otra cosa que un ídolo. Esta palabra también es usada por los protestantes y pentecostales para darle al culto a los santos una connotación más cercana a lo que es llamado por muchos líderes evangélicos como "paganismo". Esta connotación obviamente es ofensiva para los católicos que practican estas expresiones. Algo que acentúa esta división, es que para los creyentes protestantes, la idolatría también se refiere a todo el culto mariano, el cual es muy importante en las tradiciones populares de los católicos mexicanos del centro del país. Mas de un creyente pentecostal me ha comentado que piensan que la aparición de la Virgen de Guadalupe no fue sino un engaño.

Las prácticas católicas enfatizan los días de las festividades religiosas cuando se celebran fechas destacadas del santoral y del calendario ceremonial. Esto es una característica del catolicismo popular, pero ha sido muy aceptado por la Iglesia Católica como parte destacada de la vivencia religiosa de sectores amplios de la población que lo sienten como una forma de sentir su fe (Marzal, 1985, 1989). En sus inicios, el protestantismo exigió una solemnidad ritual austera que pudiera servir como un contraste a la festividad católica. En la actualidad, es evidente que estas ceremonias rígidas no se dan en los servicios pentecostales donde la emotividad es acentuada. Sin embargo, la fiesta religiosa (y sobre todo la del pueblo o del barrio) es asociada con el culto al santo y por tanto tiene un aspecto claramente negativo para el creyente pentecostal. "Los católicos harán una fiesta por cualquier cosa", me comentaron en numerosas ocasiones. Además en la fiesta comunal suele circular el alcohol y una consecuencia suele ser la embriaguez. Esto a su vez, crea situaciones donde se puede desencadenar la violencia debido a pleitos y peleas. Debido a su connotación con el consumo del alcohol, la fiesta debe ser evitada por los creyentes protestantes y pentecostales. Esto se aplica también a eventos como los festejos de quince años de muchachas y los bautizos católicos. Cuando le pregunté a creyentes pentecostales si iban a este tipo de eventos, uno de

ellos me dio una respuesta clara, que resume muy bien su situacion. " A qué voy, si uno no se siente bien, porque uno no toma. Es incómodo, quizá en otro momento voy a dar un regalo a la casa y ya". Otro me dijo, "Sólo voy un ratito, a veces para cumplir nada más. Pero ni eso me gusta, porque siempre empiezan a chupar, ya se sabe que lo harán". Todos los estereotipos negativos de la ideología anti catolica se pueden encontrar alrededor de la fiesta. Para un creyente, en este evento se puede encontrar todo lo peor de un católico, el idolatra, el fiestero, el alcohólico y el violento. En este momento ritual se hallan todos los significados negativos del otro simbólico unidos y condensados como lo diría Turner, (1988).

La ideología anti-católica de los protestantes y pentecostales también puede apuntarse hacia el sacerdote. Aquí se destaca el clérigo de la religión católica como un hombre hipócrita, que detrás de la sotana esconde vicios terribles o que engaña con una fe falsa. Es interesante resaltar que circulan diferentes cassettes con los testimonios grabados de ex-sacerdotes apóstatas, quienes ya conversos al protestantismo relatan los errores de su pasado. Una cinta de esta naturaleza me fue regalado por un predicador de las Asambleas de Dios. Se titula " El Testimonio de un ex - sacerdote". En ella, el sujeto platica sus experiencias como sacerdote español antes de convertirse en un creyente protestante. Destaca como llegó a practicar sacrificios corporales sobre su cuerpo (mortificaciones como latigazos, etc.) para llegar a obtener una mayor gracia divina. La cinta explota la visión de la religión catolica como un culto de fanáticos irracionales. Una alumna mia recogió también un cassette donde un ex - sacerdote apóstata relataba los vicios de la vida en el Vaticano a través de la historia. En todos los casos, las cintas pasaban de mano en mano, y sospecho que por ser elaboraciones con un alto contenido ideológico (y francamente muy burdas en forma y contenido) no eran vendidas como literatura o producción original derivada de una iglesia o denominación específica.

Concepciones de sobre los pentecostales desde otras religiones

Seria incompleto terminar este punto despues de haber mostrado únicamente las opiniones de los pentecostales sobre las otras iglesias, porque estas colectividades también han construido concepciones ideológicas sobre el pentecostalismo y sus creyentes. En su estudio sociológico conocido, Lenski (1967), ya habia considerado que las opiniones que mantiene un grupo religioso sobre los otros credos también podía influir en la manera como eran percibidos. Esta relación es rica y densa y nada simple. Veremos como varia según los distintos grupos.

Los protestantes de las iglesias históricas o denominacionales también consideran a los pentecostales como hermanos que se han separado del catolicismo. Casi todas las

organizaciones colectivas evangélicas incluyen tanto a protestantes de las iglesias históricas como a las pentecostales. Sin embargo, dichas iglesias consideran que el pentecostalismo tiene defectos. Esto es particularmente acentuado en las opiniones de los pastores y otros clérigos de las asociaciones denominacionales. Un profesor de teología renombrado de un seminario protestante denominacional me comentó que recibían estudiantes que provenían de iglesias pentecostales. "Es muy difícil que lleguen a terminar sus estudios. Casi todos están muy mal preparados". La opinión generalizada es que los pentecostales tienen mucho entusiasmo, pero muy poca instrucción religiosa, y que además tienen pocos deseos de obtenerla. Se siente que estos grupos ponen demasiado énfasis sobre el milagro sobrenatural en el evangelio y en la vida cotidiana. Cabe señalar que estas opiniones se hacían en privado y que casi todos los líderes religiosos evitaban ser demasiado fuertes o explícitos en sus valorizaciones abiertas o públicas sobre los otros tipos de hermanos.

Un punto que sí ha sido motivo de preocupación, ha sido la influencia creciente de prácticas y creencias pentecostales sobre congregaciones denominacionales, o lo que ha sido llamado su "pentecostalización". Existen creyentes de estas iglesias que desean sentir los dones del Espíritu Santo en sus propias iglesias, y pueden también intentar hablar en lenguas o esperar milagros o profecías. También hay personas que fueron creyentes pentecostales anteriormente o que provienen de familias que lo fueron y que podrían sentirse inclinados a regresar a sus prácticas anteriores. Debido al alto grado de movilidad que existe entre las distintas congregaciones, templos e iglesias es difícil imaginar cómo se podría poner límites a la "pentecostalización" de las iglesias históricas. Algunos ex-líderes de iglesias denominacionales han creado o fundado nuevas asociaciones religiosas que combinan elementos tanto de la tradición protestante histórica como de la pentecostal, diciendo que ellos simplemente son "cristianos" y punto. En un testimonio grabado, Evangelina Corona, creyente presbiteriana y líder social, advierte que este tipo de grupos llamados "neo-pentecostales" podrían vaciar las iglesias protestantes tradicionales. Un pastor presbiteriano joven con estudios universitarios que atendía un templo de clase media me señaló que esta era uno de sus mayores preocupaciones, mientras que en una iglesia bautista de Iztapalapa estudiada por Hidalgo Nájera (1996), había una clara difusión de creencias en la sanación por la fe en muchos creyentes de la congregación entrevistados. Es evidente que la influencia del pentecostalismo entre los fieles evangélicos en general se está dando en diversos medios sociales.

Los Testigos de Jehová están seguros que los pentecostales y protestantes no van a ser de los elegidos que van a encontrar a Jehová cuando llegue el día de Armagedón y termine el mundo. Un creyente de este grupo que era taxista en Iztapalapa me aclaró sobre estos puntos cuando le pregunté un día. Me dijo, "Primero, ellos no conocen la verdadera realidad de Jehová como es contada en las Sagradas Escrituras. No lo llaman por su nombre verdadero, como si lo hacemos nosotros. (A continuación me dio varias citas bíblicas sobre este punto). Eso de que hablan en lenguas y es el Espíritu Santo no es cierto tampoco". Esta agrupación mantiene que el número de los salvados es finito y que sólo incluye a sus adeptos. Consideran que las otras religiones están fundamentadas en errores. Así, señala una publicación suya titulada "Que exige Dios de Nosotros", donde se subraya que el verdadero creyente no debe celebrar o venerar la Navidad, Pascua, Semana Santa o el mismo símbolo de la Cruz, porque todos estos elementos tienen un origen pagano. A pesar de que están seguros de que los pentecostales serán condenados por equivocarse al no escoger la verdadera religión, los Testigos de Jehová no los critican abiertamente en sus servicios o publicaciones, cosa que sí hacen con la Iglesia Católica y sus creyentes. El punto más álgido de la ideología anti católica sin duda se encuentra en esta asociación religiosa. He encontrado en publicaciones como "La Atalaya" referencias claras contra la Iglesia católica como "La Gran Ramera", "La Prostituta", "La Meretriz de Roma" y otras alusiones que sin duda serían ofensivas para un creyente católico. Para este propósito se utilizan expresiones metafóricas como las de arriba, pero el sentido es claro a este respecto. La crítica al alto clero católico es muy fuerte. En ocasiones, se hacen menciones explícitas sobre la institución papal, sus defectos y corrupciones, utilizando ejemplos históricos. Por ejemplo, en un número de "La Atalaya" de 1995 sobre el holocausto se recuerda que mientras los Testigos de Jehová eran mandados a los campos de concentración y a la cámara de gases por los nazis durante la segunda guerra mundial (por negarse al servicio militar y no saludar la bandera), el Vaticano mantuvo relaciones "cordiales" con la dictadura de Mussolini.

La Iglesia de los Santos de los Últimos Días o "mormona" tiene cierta ambigüedad con respecto a su relación con otras agrupaciones religiosas. Su credo consiste en trece artículos básicos. El onceavo dice "Reclamamos el derecho a adorar a Dios todopoderoso, de acuerdo con los dictados de nuestra propia conciencia, y permitimos a todos los hombres el mismo privilegio, dejándoles adorar lo que quieran, como quieran y donde quieran". Esto es una declaración abierta de tolerancia. El séptimo incluso los acerca a los pentecostales, "Creemos

en el don de lenguas, profecía, revelación, visiones, sanidades, e interpretación de lenguas" (Los artículos de la fe son citados tanto en Domínguez, 1989, como Criollo, 1991). Si bien en la actualidad, la presencia de los dones en el mormonismo es limitado, en sus primeros tiempos fueron comunes entre los adeptos. A pesar de todo lo anterior, los mormones están convencidos que la suya es la religión verdadera y que el último profeta terrenal fue su fundador, Joseph Smith. Al final de los tiempos, sólo serán los creyentes mormones los que serán auténticos " Santos de los Últimos Días" ,aunque se reconoce que los hombres honrados serán retribuidos y los hombres malvados serán castigados. Los mormones también fomentan el proselitismo , apoyando a sus jóvenes misioneros. En las entrevistas que tuvieron con adeptos mormones, tanto Criollo, 1991 y Domínguez, 1989 encontraron que las opiniones más negativas iban siempre a la Iglesia Católica y sus clérigos, ya que la mayoría de los conversos alguna vez habían sido católicos. Las otras iglesias casi nunca eran mencionados. Se espera que los creyentes mormones sólo se casen con miembros de la agrupación y que los hijos sean criados dentro de la iglesia. (3)

Los Espiritualistas Trinitarios Marianos mantienen una posición muy tolerante hacia las otras religiones e incluso han sabido utilizar esta orientación a su favor. No exigen a sus adeptos que renuncien de inmediato a sus creencias y prácticas religiosas anteriores. El adepto puede mantener indefinidamente elementos de otras religiones durante el tiempo que se incorpora al nuevo grupo religioso. No se hacen críticas a las otras religiones durante los sermones y discursos de las ceremonias llamados " cátedras". Casi todas las personas se acercan a los espiritualistas en busca de las curaciones que se ofrecen en sus templos (Ortiz, 1990, Lagarriga, 1991). Los líderes espiritualistas saben que sus servicios son solicitados tanto por católicos como por protestantes, si bien muchos asistentes acuden con sentimientos de vergüenza, cautela o escepticismo. Pero a diferencia de las sanaciones pentecostales, no se busca una conversión inmediata para obtener el otorgamiento de la sanación. La forma principal de proselitismo del espiritualismo mediante el ofrecimiento de sus servicios para las curaciones. Son muchas las personas que acuden a los templos de esta agrupación, y son atendidos sin llegar a formar parte de la membresía comprometida. Aquellos que eventualmente lo hacen van encontrar que al irse adhiriendo más a las prácticas y creencias espiritualistas dejarán de asistir a sus iglesias de origen (Cruz, 1996). Debido a su abierta tolerancia, el espiritualismo funciona como un primer paso a la disidencia religiosa. Las prácticas del espiritualismo permiten a muchas personas entender las posibilidades de la

heterodoxia religiosa y entender que hay también posibilidades de vivencias relacionadas con lo sagrado fuera del ámbito del catolicismo. Por esa razón, no es raro encontrar personas que estuvieron en el espiritualismo antes de acudir a otras minorías religiosas. Los líderes y dirigentes de esta agrupación saben que muchos de sus críticos solamente los califican de "brujos" y "charlatanes", hecho que lamentan profundamente, puesto que incluso están registrados legalmente como una asociación religiosa ante la Subdirección de Asuntos Religiosos en la Secretaría de Gobernación.

La posición de la Iglesia Católica y sus adeptos hacia las demás religiones es particularmente interesante. Existe una gran diversidad de tendencias y agrupaciones al interior del catolicismo que implican orientaciones y motivaciones diferentes con respecto a la manera de ser una persona católica. A pesar de esta diversidad, en lo que respecta a la posición que se tiene ante las minorías o disidencias religiosas, hay una amplia convergencia hacia una orientación unificada ante la alteridad religiosa. Así como los evangélicos tienen una ideología anti-católica, también en el catolicismo se ha creado una ideología sobre el "sectario" que se aplica indiscriminadamente a los miembros de las minorías religiosas. Grupos tan diversos como las comunidades de base de la Teología de la Liberación, la Renovación Carismática, catequistas y cursillistas, el Movimiento Familiar Cristiano, entre otros grupos católicos más, todos están de acuerdo en la necesidad de defender el catolicismo frente a los embates de sus competidores. Independientemente de sus diferencias entre sí y con respecto a la jerarquía, en esta orientación contra las "sectas" hay un acuerdo de una defensa común.

Muchos protestantes tienen un conocimiento de las prácticas y creencias católicas porque pertenecieron a dicha religión antes de ser convertidos. En cambio, la vasta mayoría de los católicos sólo han pertenecido a una sola institución religiosa durante toda su vida, desde su bautizo. El conocimiento sobre las demás religiones no es preciso y pocas veces se fundamenta en un conocimiento cercano y sostenido de las otras instituciones. No les es fácil entender que hay muchas diferencias entre las agrupaciones religiosas y que tienen creencias, prácticas e historias muy diferentes. Es mucho más fácil llamarlos a todos "sectas". Este término utilizado de esta manera adquiere un sentido peyorativo y discriminatorio, porque implica que toda agrupación que está fuera de la Iglesia Católica no puede ser más que una "secta" (Martínez García, 1991). Lo que caracteriza al creyente "sectario" son las cualidades de una negación. Se es miembro de una "secta", porque no se pertenece a la Iglesia Católica,

simplemente. Los aspectos más singulares de las identidades de cada asociación son borradas o desconocidas.

Existe un sitio en internet de la Iglesia Católica Mexicana bajo el nombre de *semperfide* (www.datawb.com.mx-fiel/sec-nmr.htm) Se encuentra un archivo sobre las "sectas". Según esta fuente las diez "sectas" más activas en México son los Testigos de Jehová, los Mormones, la Cientología, los Adventistas del Séptimo Día, La Luz del Mundo, La Gran Fraternidad Universal, la Meditación Transcendental, las Asambleas de Dios y la Sociedad Internacional de Conciencia Krisna (los Haré Krisna). Considera como características de las sectas "que todas exhiben en grado más o menos notable las siguientes, sumisión incondicional al dirigente o cuerpo gobernante, anulación de la crítica interna, persecución de objetivos políticos o económicos y instrumentalización de los adeptos para los fines de la secta". El texto está acompañado de caricaturas donde se burlan de las diversas minorías religiosas.

Debido a que las diferencias entre las distintas minorías religiosas no son reconocidas lo que aparece es una caracterización simple y general donde se destacan las cualidades más negativas. Como no se entiende cabalmente cuáles son las diferencias entre los distintos grupos, se acude a las características de la asociación religiosa que se considera más negativa, para luego pasar a generalizarlos a todos los miembros de las "sectas". Es común para los católicos confundir a todos los miembros de asociaciones religiosas minoritarias con los Testigos de Jehová. Muchos piensan que los Testigos de Jehová son protestantes o evangélicos, lo que es completamente falso. La prohibición de saludar a la bandera, la negativa a recibir transfusiones sanguíneas, y el agresivo proselitismo que se hace de puerta en puerta llegan a ser consideradas como cualidades propias de todos las personas que pertenecen a minorías religiosas, cuando en realidad son características específicas de la asociación religiosa ya mencionada. Como ya se señaló antes, la literatura y discursos de los Testigos de Jehová son particularmente agresivos hacia la Iglesia Católica. Debido a la incapacidad de distinguir entre las distintas agrupaciones minoritarias, la mayoría de los católicos sienten que estos ataques provienen del conjunto de religiones disidentes (ver Guzmán, 1989). La construcción social de la categoría del "sectario" enfatiza los elementos más negativos del competidor más agresivo y conflictivo con la sociedad mayoritaria y luego los aplica por extensión a todos los miembros de las otras iglesias. (4)

Otro estereotipo común es aquel que vincula a todas las minorías religiosas con los intereses político, sociales y culturales "extranjerezantes", especialmente de los Estados Unidos

de Norteamérica. Desde esta posición se subraya que el catolicismo es una parte esencial de la cultura nacional. Cuando se hace esta generalización se desconoce las historias diferentes de las otras asociaciones religiosas, y a que como se ha señalado hay varias iglesias que se han originado en el país (como la Iglesia Apostólica y la Luz del Mundo), así como hay otras denominaciones que tienen más de cien años en el país y cuya clerecía es mexicana. Se deja de un lado la presencia de numerosos misioneros católicos de origen extranjero en el país. El argumento de la defensa de la cultura nacional desde el catolicismo ha sido una posición que tiene una larga trayectoria entre el clero de la institución (Blancarte, 1990), quienes además lo han expresado ya muchas veces en público. Desde esta posición el guadalupanismo también es destacado como un elemento vital de la cultura nacional (Garma, 1992).

El argumento de que los protestantes desnacionalizan no es exclusivo de la jerarquía católica. También se encuentra en otros sectores sociales, con cierto nivel de escolaridad, ya que el concepto de cultura nacional tiene una relación con las nociones adquiridas en las escuelas y instituciones de enseñanza formal. Muchos empleados y trabajadores de la administración pública comparten una concepción de una cultura nacional que tiene que ser defendida ante "intereses extranjeros". Esta preocupación también se da en inspectores escolares y muchos profesores de las escuelas públicas. No son pocos los políticos de partidos conservadores que han defendido la importancia del catolicismo para la cultura cívica del país (especialmente en el Bajío y Occidente del país). También era frecuente hace todavía una década leer pronunciamientos de intelectuales de izquierda que denunciaban el imperialismo cultural de las sectas, aunque afortunadamente este tipo de expresiones se han escuchado cada vez menos por los esfuerzos de autores como Carlos Monsiváis, Jean Pierre Bastian, Roberto Blancarte, y quien escribe este texto, entre otros.

Las ideologías y estereotipos sobre la alteridad religiosa no están distribuidas de una manera uniforme entre todos los miembros de una agrupación religiosa. Existen variaciones entre los miembros de una misma congregación. Importantes diferencias se pueden encontrar entre la posición de los dirigentes y del clero, y la de los creyentes comunes que conforman la mayor parte de la congregación. La preparación teológica es una característica del líder religioso que lo suele separar del adepto común. En algunas iglesias, la diferencia entre clero y laicado puede ser enfatizado, como lo es en el catolicismo, donde la formación religiosa del sacerdote es muy prolongada. En cambio, en las agrupaciones pentecostales la distancia entre ambos se busca reducir, reduciendo la separación entre el pastor y los adeptos. Pero como se

ha señalado ya en el capítulo 6, la diferencia entre los líderes y los adeptos persiste, a pesar de todo. Los estudios teológicos transmiten también formas de clasificación sobre las instituciones religiosas ajenas y tienden a producir categorías cerradas que se aplican a las otras iglesias. Con mucha frecuencia, el dirigente religioso o clérigo, es aun más intolerante que el creyente o laico común. Así, para poner un ejemplo conocido, las expresiones más extremas que han aparecido sobre agrupaciones protestantes que han aparecido en la prensa suelen venir de declaraciones de obispos católicos (Ver, por ejemplo, Rivera Carrera, 1998)..

Los clérigos ubican a ciertas religiones como más cercanas a la propia por afinidad histórica, teológica o por tener metas y propósitos comunes. Estas instituciones son separadas de las agrupaciones religiosas con las que se tiene una relación basada en la confrontación. Así, la jerarquía católica ha declarado públicamente su disposición a tratar con las iglesias protestantes históricas o denominacionales que no practican un proselitismo agresivo en su contra, tales como los bautistas, presbiterianos, metodistas, etc. y con las cuales pueden "dialogar". Pero rechazarían intentar un acercamiento con "sectas" como los Testigos de Jehová conocidas por su posición extremista (Mons. Cepeda Silva, 1997). Cabe señalar aquellos casos donde las clasificaciones de cercanía o lejanía de las asociaciones religiosas ajenas que emplea un clérigo son diferentes que las que daría un laico o adepto común. Encontré pastores pentecostales jóvenes que habían sido educados en seminarios protestantes que tenían una participación en movimientos ecuménicos. Estos pastores consideraban que el catolicismo puede tener elementos positivos y que había espacio para dialogar con algunos sacerdotes. Pero, en cambio, para ellos el espiritualismo era un ejemplo claro, de un culto pagano mezclado con brujería. En cambio, también conocí miembros de la misma congregación, que profesaban una ideología anti-católica extrema, pero que sentían simpatía por el espiritualismo y sus prácticas, porque en un momento de su vida habían tenido contacto con ellas.

Actualmente existen agrupaciones que se dedican a combatir a "las sectas destructivas" pero que curiosamente tienen una influencia protestante de iglesias denominacionales. Existe el Centro de Investigaciones del Instituto Cristiano de México que dice ser una organización con fines educativos dedicadas al estudio de "sectas y religiones desde el punto de vista académico", según un folleto que dicho centro ha editado. El director de esta asociación es un teólogo de ascendencia protestante, Jorge Elderly, quien escribió un libro muy vendido "Pastores que abusan" (Elderly, 1994), que se vende tanto en tiendas comerciales como en

librerías evangélicas. Para terminar con los abusos de las sectas destructivas la asociación no sólo da asesoría psicológica y médica a las víctimas sino que entabla demandas contra las iglesias, difunde información en los medios masivos de comunicación y en publicaciones. Este es una organización típica de lo que algunos sociólogos han llamado movimientos anti-cultos o anti - sectarios (Introvigne, 1995). Si bien existen datos para suponer que los abusos (sobre todo de tipo sexuales y financieros) si se dan en muchas instancias, los procedimientos de esta agrupación anti-sectarias son agresivos y causan desconcierto incluso en los círculos gubernamentales. " A Elderly y su gente, yo francamente no los entiendo", me comentó en una entrevista privada el Subsecretario de Asuntos Religiosos, Lic. Rodríguez Barrera en noviembre de 1997. El centro de investigaciones ha participado activamente en las denuncias y procesos legales contra la Iglesia Luz del Mundo por los abusos atribuidos a su líder.

Conclusiones

Hay variaciones en la conformación de las ideologías de la alteridad religiosa que pueden deberse a experiencias específicas en la historia de vida del creyente mismo. Hay vivencias importantes a este respecto. No son pocas las familias o congregaciones protestantes donde uno de los miembros llegó a vivir experiencias relacionados con la intolerancia, que pueden ir desde la burla y la sorna hasta la abierta violencia o discriminación. Estas experiencias no se olvidan y pueden ser relatados de una generación a otra, fomentando una orientación anti-católica en las colectividades protestantes y pentecostales. Sin embargo, también se puede dar otra posibilidad. Como se ha mostrado en el capítulo 3 cada vez hay un mayor número de familias cuyos miembros profesan diferentes religiones dentro del mismo hogar. Aquí, es más difícil de aceptar que " todos los católicos son así" o que " todos los evangélicos son de esta manera". Los miembros de las familias de este tipo llegan a aprender que la convivencia entre los adeptos de diferentes credos es posible siempre y cuando se siguen ciertas reglas de respeto. De esta manera, se establecen límites. La extensión de los estereotipos para no incluir a las personas con quienes se tiene contacto, por lo cual empiezan a perder peso. Así, un evangélico podría pensar, " si los católicos son borrachos, pero mi hermano y su familia no lo son, aun cuando sean todavía católicos".

Para concluir esta sección, cabe señalar que estamos ante una situación donde hay variaciones en las instituciones religiosas entre la intolerancia y la tolerancia, donde las distintas asociaciones dan diferentes tipos de respuestas. No deja de ser preocupante, que la posición de una aceptación amplia de las diferencias de creencias más bien suele ser la excepción que la

regla. Esto se podría relacionar con una situación de abierta competencia por creyentes que predomina en el campo religioso mexicano. La existencia de un movimiento ecuménico que fomente el diálogo y la cooperación entre las iglesias diversas parece un ideal lejano, cuando menos en el contexto actual del país. Esto no deja de ser preocupante ya que, el pluralismo religioso, entendido como la coexistencia de diversas agrupaciones religiosas en una misma sociedad, tiende a incrementarse según los estudios tanto cuantitativos como cualitativos al respecto (Martínez Assad, 1997). No cabe duda que la heterogeneidad social es una característica clara de las colectividades humanas actuales. En este sentido, lograr la coexistencia de los diversos credos y asociaciones religiosas es benéfico para la sociedad en su conjunto.

Una parte de esta responsabilidad recae en las iglesias mismas, quienes debería reforzar su apoyo al movimiento ecuménico, o por lo menos buscar una orientación más clara hacia él (Cox, 1984). Esta tarea es muy difícil porque hay tendencias claras en las religiones judeo cristianas a considerarse como una vía exclusiva para la salvación. Como se ha señalado, hay muchas variaciones. Pero una tarea fundamental sería buscar la implementación de orientaciones ecuménicas en las escuelas religiosas y seminarios, para atenuar la intolerancia exacerbada que se puede dar entre los clérigos y líderes religiosos y que es particularmente aguda. También sería útil la mayor aceptación de religiones diversas en las coordinaciones y organismos colectivos religiosos que desempeñan un papel cada vez mayor frente a la sociedad y al estado. (5)

A este respecto es útil asentar que considero que hay claros aciertos contenidos en la actual Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público. La legislación mencionada busca implementar un trato no discriminatorio hacia las religiones diferentes mediante el uso de un término neutral que se puede aplicar a todas como es el de "asociación religiosa". Los parámetros establecidos que se han dado son relativamente abiertos, por lo menos hacia las iglesias. No cabe duda que la nueva ley es perfectible, y que podría tomar más en cuenta la voluntad de los creyentes en lugar de privilegiar el trato con los líderes religiosos y la jerarquía, pero su orientación que busca crear un equilibrio en el trato de todas las iglesias hacia el estado es un paso en la dirección correcta. Pero, como es sabido, una cosa es la legislación y otra muy diferente, la implementación de la ley. Y esto nos lleva hacia nuestro último apartado. -

Notas:

(1) Mi concepción de ideología retoma tanto aspectos de los trabajos de Gramsci (via Portelli, 1977), como de Clifford Geertz (1988). La ideología es una concepción de mundo que recibe clara influencia de la posición social de la colectividad que lo sustenta y está orientada a defender su situación por medio de la legitimación. Sin embargo, es importante aclarar que la ideología no es necesariamente hegemónica por naturaleza. Las ideologías de las minorías sociales no son hegemónicas frente a la sociedad mayor, pero legitiman a los actos y creencias de los miembros de dichos grupos. Considero que las ideologías son representaciones sociales en cuanto son construcciones colectivas compartidas por un grupo que no tienen que reflejar directamente la realidad (y Aquí agrego una pizca durkheimiana a este brebaje conceptual) . La religión actúa directamente como una ideología cuando persigue fines de legitimación frente a otras instituciones sociales, como es el caso de la construcción de los estereotipos de los inconversos. La religión también puede servir como una ideología cuando se pone como un instrumento de legitimación para otras instituciones sociales (Williams R., 1996). Pero la religión puede ser un recurso político no sólo para los movimientos de los estratos dominantes, sino también para movimientos sociales de minorías sociales y sectores populares (Maduro, 1992).

2.- Mi estudio de las relaciones entre las iglesias y los creyentes debe mucho a los estudios sobre la identidad étnica. Las minorías religiosas y las minorías étnicas tienen mucho en común. Incluso hay grupos sociales que pueden ser ambos a la vez, como son los migrantes árabes musulmanes en los países de la comunidad europea (Rex, 1994). Encontré útil la idea de antropólogo brasileño Cardoso de Oliveira, (1992), de la identidad étnica como una ideología. El libro clásico de Barth (1976), me mostró las nociones de las fronteras étnicas. La importancia de las concepciones de la alteridad para la construcción de identidades sociales es mostrada en Lévi-Strauss (1981) Swidler y Mojzes (1990), fue sugerente para pensar en cómo adaptar los conceptos de la antropología de la etnicidad al estudio de las religiones. Por cierto, ya Lenski (1967), había descrito cómo las concepciones de los católicos y protestantes de una ciudad norteamericana sobre sus iglesias y las de sus competidores estaban entrelazadas. Pero debido a que no tenía una noción de ideología social, el sociólogo norteamericano describía estos elementos como un sistema de valores disgregados

3.- Las prácticas matrimoniales y las relaciones inter-familiares son un punto donde las ideologías y estereotipos sobre las minorías religiosas se dan con frecuencia (Prat, 1997). Un ejemplo asombroso al respecto aparece nada menos que en la obra clásica de Lévi-Strauss, "Las Estructuras Elementales del Parentesco", donde el connotado antropólogo, escribe que entre los mormones las hijas prefieren casarse con sus padres, antes que casarse con un inconverso (Lévi Strauss, 1971, p. 47), un dato obviamente falso, que resulta de una distorsión interpretativa de la preferencia que muchas minorías religiosas tienen hacia el matrimonio entre la comunidad de creyentes.

4.- En un artículo anterior señalé cómo miembros del clero (en este caso el católico) puede fomentar abiertamente ideas de intolerancia basándose en estereotipos sobre un "sectario" imaginario y altamente ofensivo. "La difusión de esta ideología se puede hacer por diversos medios y el clero puede tener un papel destacado a este respecto. En una comunidad de base de la Colonia progresista de Iztapalapa, el padre Flaviano Amatulli da una conferencia sobre las "sectas". Del público un Testigo de Jehová lo interpela y se entabla un debate acalorado. Al final el padre Amatulli convence al "sectario" de sus errores, y este pide su reingreso a la Iglesia Católica. En este momento, aparece otro Testigo de Jehová que lo amenaza con una excomunión pública si se reintegra a la fe católica. El público se encuentra molesto y airado.

De pronto se revela que todo fue un simulacro hecho con propósitos didácticos. El supuesto infiel es en realidad un ayudante de Amatulli. Por otra parte, en una agrupación de la Renovación Carismática en el centro de Iztapalapa presenciamos una sesión de entrenamiento para una campaña de reevangelización. En ese simulacro, los participantes deben actuar como si estuvieran evangelizando a no creyentes o descarriados que se han alejado del catolicismo. Se destaca que se debe vencer a "aquellos que nos comen el mandado", alentando a las personas para que participen activamente en la Iglesia Católica. Se señalaba que se luchara contra las "sectas", usando lo que se creía que eran sus propios métodos. La desventaja era que en realidad muchos católicos tradicionalistas confundían a los reevangelizadores con los mismos disidentes religiosos que combatían con tanto ardor", Garma, 1992, p. 25.

El padre Amatulli dirige un grupo especial llamado " Los Apóstoles de la Palabra" que combaten a las agrupaciones no-católicas y es autor de numerosos libros sobre las distintas agrupaciones que resaltan sus "errores" desde el punto de vista de la iglesia mayoritaria. Estas publicaciones, que son lo menos ecuménico que se puede imaginar un observador imparcial, tienen títulos como "Los mormones, paganismo con pantalla cristiana". Se venden en cualquier librería católica y han sido reeditadas muchas veces. Las campañas de reevangelización son cada vez más frecuentes, impulsadas por programas de pastoral católicas como el Sistema de Reevangelización Integral, entre otros. El papel de los Testigos de Jehová en la construcción ideológica católica del "sectario" es destacado en ambos eventos mencionados arriba. En el primero, el Testigo de Jehová es visto como el converso militante y ofensivo. En el segundo, el evangelizador católico es exhortado a aplicar la técnica de proselitismo de puerta en puerta (tan característico sobretodo de los Testigos de Jehová) para aplicarles a los miembros de las "sectas" una probadita de su propia medicina. Los impresos con una figura de la Virgen de Guadalupe y la leyenda siguiente " Este hogar es católico y no acepta propaganda protestante" que son tan fácil de encontrar en muchos lugares de la república, pegado a las puertas de casas, va dirigido más a la práctica proselitista de los Testigos de Jehova, que una vez mas son confundidos con los creyentes protestantes.

(5) Sobre el Movimiento ecuménico una buena referencia es Cox, 1984

Capítulo 11

Las relaciones con el Estado y los partidos políticos de las iglesias pentecostales

Minorías Religiosas y El Estado

En este capítulo considerare las relaciones de las agrupaciones pentecostales con las instituciones externas que los afectan. Esto es una manera de entender cómo estas asociaciones religiosas se relacionan con el mundo y la sociedad mayoritaria. Cómo es difícil ubicar qué exactamente es la sociedad en su conjunto, he optado por ver como las iglesias se relacionan con las instituciones que más los afectan. Estos conforman lo que se podría llamar el contexto social donde las agrupaciones pentecostales se ubican. He retomado el concepto de contexto como lo emplea Turner (1980), pero que también se podría entender como escenario o campo en el sentido que lo ha hecho Bourdieu,(1988).

Además, creo necesario destacar que las agrupaciones religiosas interactúan con estas instituciones externas. La relación no es unívoca, sino que hay más bien un intercambio constante entre los diferentes sujetos o actores colectivos involucrados. Esto se da aun cuando estas interacciones son ocultadas o negadas. Por ejemplo, un grupo religioso puede sobrevivir rechazando el dominio estatal o el contacto con las otras iglesias, pero la negativa misma no deja de ser una forma de conducta social que provoque determinadas respuestas de las otras partes involucradas. Tanto el reconocimiento implica determinadas respuestas, cómo lo implica la negación hacia el otro. Para los miembros de los grupos mismos este punto no siempre es claro. El actor individual puede sentir que no tiene ninguna relación con determinado institución. Así un pentecostal converso puede sentir que ya claramente no tiene ninguna relación con el catolicismo que abandonó. Algunos creyentes evangélicos también se ufanan de estar totalmente separadas de las actividades mundanas de la política terrenal. Sin embargo, a nivel de las instituciones colectivas sí hay interacciones múltiples que se pueden desenvolver de múltiples formas. A veces las relaciones se vuelven aparentes a los actores sólo en momentos determinados, como en los conflictos legales que involucran a un seguidor, o peor aún a un clérigo. En cambio, el investigador que proviene de las ciencias sociales debe tener claro que las instituciones colectivas están continuamente interactuando entre ellas. (1)

En este país, las instituciones que influyen sobre las iglesias pentecostales son básicamente de dos tipos: otras asociaciones religiosas y el Estado con los diversos grupos

políticos. Las relaciones entre las distintas iglesias y asociaciones religiosas es evidente por sí misma y fue estudiada en el capítulo anterior. Todos coexisten y compiten para obtener creyentes y reconocimiento social. En otras palabras, comparten un campo social. En cambio, la importancia del estado como representante de lo social, además de lo político merece una explicación particular. Los grupos religiosos en México deben tratar directamente con el Estado para acercarse a otros ámbitos de lo social. Como veremos, los partidos políticos todavía son asociados con el ámbito del gobierno por los creyentes de la iglesia. Son parte del mundo del César, para parafrasear a un conocido dicho de Jesucristo. Otras instituciones, como las educativas y las de la salud pueden influir sobre las agrupaciones religiosas. Pero en México, a diferencia de lo que sucede en otros países, como en Estados Unidos, por poner un ejemplo, en la relación de las asociaciones religiosas con estas instituciones y los ámbitos de su influencia, las asociaciones religiosas primero deben interactuar necesariamente con el Estado. La relación con el mundo educativo está reglamentada legalmente en la ya multicitada Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público. A diferencia de otros países, en México, las iglesias no católicas, con pocas excepciones, no tienen sus propios hospitales o servicios médicos. La mayor parte de los creyentes interactúan sobre todo con las instituciones de salud que dependen del Estado, debido al alto costo que implica la atención en el sector de la medicina privada. Los medios masivos de comunicación podrían ser considerados como independientes del Estado, no obstante sus alianzas coyunturales con él. Pero otra vez, para los grupos religiosos, la relación con los medios de comunicación vuelve a estar reglamentada por la ley mencionada. De ahí, la importancia de entender la relación de los grupos religiosos con lo político y mundo del gobierno para evaluar su relación con las instituciones que no son religiosas.

Conviene comparar brevemente la situación legal de las minorías religiosas en otros países para ubicar el contexto mexicano. Sin duda, una influencia poderosa en la sociedad mexicana y sus diversos legisladores a través del tiempo ha sido la concepción de la laicidad que desarrollada a partir de la Revolución Francesa, (Martin, 1978, Champion, 1993). Como modelo de relaciones Estado Iglesia la laicidad establece claramente la separación de ambas instituciones, secularizando la relación entre religión y gobierno. Cuando se da la existencia de una iglesia que incorpora a la gran mayoría de los creyentes de un país o nación, la laicidad exige también la subordinación completa de la institución religiosa monopólica. Este puede ser un proceso violento. Esta situación histórica se dio tanto en los países del catolicismo

mediterráneo como en Latinoamérica. La situación religiosa de Polonia e Irlanda también presenta las características de una Iglesia fuerte que puede enfrentarse al Estado. Actualmente la tendencia general conduce hacia la laicización y separación entre Iglesia y Estado, pero este proceso no es unilineal. Como destaca Champion, (1993) hay bases legales que le dan preferencia a la iglesia nacional mayoritaria en Irlanda y Grecia. Después de ser un Estado anti-religioso, el actual gobierno ruso ha pasado a una situación donde la iglesia mayoritaria, la Ortodoxa rusa, recibe un trato especial frente a las otras religiones "occidentales" que están sujetas a fuertes restricciones.

En Estados Unidos existe otro modelo de relaciones Iglesia - Estado. Fundada por inmigrantes que eran a su vez disidentes religiosos expulsados de Inglaterra, se establece en la Constitución Norteamericana la absoluta libertad de creencia. La situación que se da es de un mercado religioso desregulado (Richardson, 1995). El Estado no tiene preferencia hacia ninguna religión, pero tampoco se considera necesario establecer una subordinación de las instituciones religiosas, ya que ninguna es mayoritaria. No hay una iglesia nacional, sino múltiples denominaciones religiosas que existen en un pluralismo religioso. Esta situación ha permitido un desarrollo increíble de diversidad religiosa en este país, dado que como señala Burkholder, (1974), en los U.S.A., "the law knows no heresy", o sea "la ley no conoce ninguna herejía". Cuando ha habido limitaciones a la libertad religiosa, estas se dan desde las cortes que deciden cuando una religión y sus creyentes actúan contra el bien común de la sociedad. Muchos litigios de este tipo han involucrado a minorías religiosas y en especial las religiosidades de grupos étnicos que fueron reprimidas por mucho tiempo, incluso legalmente (Robertson, 1995, menciona el caso de la Native American Church y sus problemas con el uso sagrado del peyote).

Iglesias Minoritarias y el Estado en México

La legislación mexicana ha defendido la secularización y laicidad en las relaciones entre Estado e Iglesia desde los gobiernos de la reforma (1855 - 1867). Los intentos para obtener una situación de privilegio para la iglesia mayoritaria han fracasado (bueno, por lo menos hasta ahora). La ley actual reconoce por igual a todas las iglesias como asociaciones religiosas. Las limitaciones a las instituciones religiosas no son establecidas por las cortes o los jueces, como en Estados Unidos. En cambio, se dan desde una Secretaría del Estado, la de Gobernación, que decide como se debe interpretar y implementar la relación entre iglesias y Estado. Para las

minorías religiosas estas relaciones son mucho más verticales y de subordinación por el simple hecho del peso de la Iglesia Católica en el ámbito social como institución religiosa mayoritaria. Esto le da mayor fuerza para negociar directamente ante el Estado centralista, aun cuando la legislación en materia religiosa defiende el pluralismo legal.

Sobre este punto es necesario resaltar un aspecto importante. Con respecto al Estado y la vida política y partidista, las iglesias pentecostales y protestantes en general comparten muchos valores y orientaciones similares. Las diferencias que se dan de una iglesia a otra suelen ser de grado, más no tanto de posiciones irreconciliables. Muchas de las diferencias en una orientación en política específica se pueden explicar dentro de coyunturas particulares, cuando se considera cómo factores y alianzas determinadas afectan a una congregación, a sus creyentes, o a sus líderes.

Hay razones importantes por las cuales las diferentes asociaciones evangélicas han optado por destacar los elementos que los unen frente a los representantes políticos percibidos como "el gobierno". Las iglesias protestantes y pentecostales son todas minoritarias frente al peso que tiene la Iglesia Católica en la sociedad. Para negociar adecuadamente es importante que las iglesias evangélicas presenten un frente colectivo que abarca más de una agrupación o asociación. Cuando agrupaciones religiosas minoritarias intentan negociar individualmente ante el Estado, se encuentran en una situación altamente vulnerable y el proceso de negociación puede resultar desfavorable o conflictivo para la agrupación. Esto ha sido el caso de los testigos de Jehová (Garma, 1994) y, recientemente, de la Luz del Mundo. Es claro para las iglesias evangélicas que dada su situación de instituciones minoritarias deben forzosamente esforzarse en presentar frentes colectivos y expresarse ante el sector público como figuras que son representativas del mayor número posible de instituciones religiosas con una posición común. No obstante todo lo anterior, dada las grandes diferencias entre las iglesias y la tendencia de algunas organizaciones a mantener estructuras de liderazgo propias no es fácil sostener una posición común. Por otra parte, un elemento a favor de las uniones colectivas es que las iglesias han inculcado valores y orientaciones semejantes hacia la política y el Estado en sus propias iglesias, las cuales se expresan dentro de las distintas coyunturas que enfrentan las distintas agrupaciones ante el gobierno y la sociedad.

Dado que son instituciones religiosas minoritarias, las iglesias evangélicas encuentran que con mucha frecuencia su relación con el Estado y la política se ve ensombrecida por la influencia de la Iglesia Católica. Siendo esta la religión mayoritaria, el Estado suele considerar como más importante su relación con dicha institución. Las buenas o malas relaciones del Estado con la Iglesia Católica afectan inevitablemente a las agrupaciones protestantes, quienes deploran estas relaciones asimétricas, pero que saben que necesariamente tienen que desempeñarse bajo estas circunstancias de desigualdad. Cuando el Estado ha decidido apoyar a las religiones minoritarias, ha sido con frecuencia para debilitar el peso de la Iglesia Católica y para consolidar fuentes alternativas de una legitimación social requerida. Cuando las iglesias minoritarias necesitan negociar con el Estado o los partidos políticos buscaran apoyo en aquellos sectores que no están ligados a la Iglesia Católica o que incluso pueden tener una relación antagónica con ella. Dichos sectores pueden encontrar útil una alianza (que puede ser sólo temporal) con las religiones minoritarias. Veamos a continuación brevemente algunos ejemplos históricos de esta relación compleja entre iglesias y Estado mexicano que son relevantes para comprender esta interacción especial. (2)

Las iglesias protestantes se establecen en México oficialmente desde la segunda mitad del siglo pasado bajo el auspicio de los defensores del liberalismo. Sus diversos representantes coincidían en considerar útil la presencia de las agrupaciones protestantes para debilitar la fuerza de la Iglesia Católica y su clerecía, quienes en su gran mayoría se oponían al proyecto liberal. Esto fue expresado claramente por varios ideólogos liberales, y en especial por Benito Juárez, quien consideraba que sería útil el debilitamiento de la fuerza de la jerarquía católica. Durante la dictadura de Porfirio Díaz, la fuerza de la Iglesia Católica volvió a recuperarse mediante arreglos informales entre cúpulas. Entre los críticos del régimen que sentían que el espíritu de liberalismo había sido vejado estaban los dirigentes protestantes, varios de los cuales apoyaron a los grupos revolucionarios. Las leyes constitucionales de 1917 contenían elementos anti-católicos destacados que restringían los derechos legales de la institución eclesial dominante de una manera drástica (Meyer, 1989). Las iglesias protestantes y sus miembros encontraron que las leyes anti-católicas en realidad les proporcionaba cierta protección legal al destruir los privilegios y favoritismo que la Iglesia Católica había llegado a obtener. Durante los primeros gobiernos posrevolucionarios, hubo intelectuales y líderes protestantes que participaron activamente en puestos de gobierno destacados, especialmente vinculados a la educación y las universidades. Es claro que la legislación anti-religiosa podía

haberse aplicado también a los protestantes, pero esto hubiera favorecido a la jerarquía católica, creando una situación más difícil. Por esta razón los protestantes eran tolerados por los diversos gobiernos mexicanos a nivel nacional (Scott 1991). Los líderes protestantes llegaron a considerar que los gobiernos sostenidos por el partido oficial (ahora PRI) sostenían la libertad de creencia y de credo al tratar de la misma manera a todas las religiones, esto es como entidades legales no-existentes.

Como se señala en otra capítulo esta situación cambió drásticamente en 1992 con las modificaciones constitucionales y la creación de la nueva Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público que reconoció la existencia legal de las iglesias. Esta ley ha sido analizado en diversas partes de este texto. Aquí sólo consideramos lo que significó el proceso de negociación intensa para aprobar la nueva ley para la participación política de los protestantes y pentecostales mexicanos. Agrupados como organizaciones colectivas, tales como CONEMEX (Confraternidad Evangélica de México) y CONFRATERNICE, (Confraternidad de Iglesias Cristianas Evangélicas de la República Mexicana) las iglesias protestantes y pentecostales se unieron. Nunca se planteó la organización de una agrupación única para pentecostales, o de una exclusivamente para las iglesias históricas. Era necesario la unión de las agrupaciones consideradas como evangélicas. Estas colectividades logran obtener una voz para sus iglesias ante la prensa, en numerosas conferencias de prensa y reuniones ante los medios masivos, como se puede ver en los números de la revista Proceso de los últimos meses de 1991 y de los primeros de 1992. También aparecieron varios desplegados periodísticos de las organizaciones en periódicos como La Jornada, Excélsior, y el Universal. Durante este periodo, Las organizaciones evangélicas se reunieron con el presidente Carlos Salinas de Gortari, y con miembros de los partidos, tanto del Partido Revolucionario Institucional (PRI) y del Partido de la Revolución Democrática (PRD). Cabe señalar que no fueron siempre fueron los mismos representantes los que "cabildaron" con los distintos factores, había personas que aceptaron reunirse con el Presidente y los senadores priistas, pero no con los "predistas", y viceversa. Sin embargo, se puede considerar que la movilización y negociación fue exitosa al lograr una igualdad jurídica para todas las iglesias que no privilegiaba a la iglesia mayoritaria.

(3)

Sin embargo, una vez logrado su objetivo, las organizaciones colectivas evangélicas no lograron mantener una presencia pública fuerte como grupo de presión, algo que pudo hacer la Iglesia Católica. Ya habiendo obtenido sus objetivos de corto plazo, estas organizaciones

colectivas perdieron fuerza. Siguen existiendo, pero sin el peso que tuvieron antes. El autor ha estado en reuniones recientes (en 1997 y 1998) de organizaciones evangélicas de este tipo, donde la prensa es convocada, con un escaso éxito. Para analistas como Bernardo Barranco (comunicación personal) esto también se puede deber a la poca disposición del presidente actual, Ernesto Zedillo, a reunirse con los representantes evangélicos. En su campaña presidencial se negó continuamente a entrevistarse con representantes de las iglesias evangélicas, protestantes y pentecostales, acudiendo que no tenía espacio en su agenda para ellos. (Ruiz de la Rosa, 1996). Durante los primeros tres años de su gestión sólo se reunió en una ocasión con ellos, (a mediados de 1996), mientras que su predecesor lo hizo varias veces. Sin embargo, las explicaciones presidencialistas son poco convincentes para un antropólogo social que desconfía de las acciones del gran hombre como explicación social. Creo que las dificultades para los protestantes para actuar como un grupo de presión social poderoso se debe a su concepción de la política y del desempeño de los políticos. Concepciones que no son inmóviles o incuestionables, pero que suelen ser rebasadas sobre todo en circunstancias particulares donde la existencia misma o el futuro cercano de las asociaciones religiosas es cuestionada o puesto en peligro. Cuando esta situación ha terminado o ha sido resuelta, la motivación para participar en la política se dismuye.

Como se Entiende la Política

Las actitudes de los protestantes y pentecostales hacia lo que consideran o denominan como "la política" puede ubicarse en dos diferentes concepciones. En la primera "la política" está vinculada a la vida terrenal, a las cosas del mundo, al aquí y ahora. Poco o nada tiene que ver con las cosas sagradas o divinas, con las preocupaciones espirituales o del alma. El contacto con la "política" ensucia, contagia, lleva a la maldad y a la ruina. El oficio del político está ligado a la corrupción, al culto al dinero y al poder, no a Dios. "No se puede servir a dos amos", dicen con mucha convicción aquellas personas que sostienen esta orientación hacia el ejercicio de la búsqueda de puestos de influencia y control. Así lo expresan también aquellos conversos que han dejado atrás su militancia política para dedicarse a una nueva vida religiosa. Desde este punto de vista, es imposible imaginar que se podría redimir o reformar a la política como forma de vida. La única salida para aquellos pecadores que están insertos en ella, es el abandono de sus tentaciones y placeres mundanos. El oficio político exige la aceptación de la transa, de la mordida, de las fiestas ligadas al sexo y al alcohol. Suele ser frecuente que este

tipo de observaciones se vinculan a observaciones que esto se da también porque la política así se desenvuelve en México. Algunos creyentes creen (muy ingenuamente) que en todos los países con una mayoría protestante la vida política es otra cosa. Cuando en ocasiones, el autor mencionaban que también en Estados Unidos se daban tipos de corrupción política, pero más elaboradas, la respuesta solía ser de escepticismo. ("No, pero aquí está peor, verdad").

Una opinión que escuché con mucha frecuencia, cuando conversaba o preguntaba sobre este tema, era que mientras las iglesias evangélicas y sus creyentes mantenían separado los asuntos de Iglesia y Estado, realmente era la Iglesia Católica y su jerarquía ("los sacerdotes son los que sí hacen la política", me decían los que expresaban esta opinión) quien intentaba recuperar el poder terrenal buscando el retorno al dominio mundanal. Esto era parte de su proyecto histórico que ambicionaba realmente las cosas del mundo material y no los del espiritual, me explicaban. Este punto de vista se vincula mucho con la ideología anti-católica que ha sido descrita en el capítulo anterior y realmente era muy común escucharla entre los creyentes más diversos, tanto dirigentes como seguidores comunes, tanto mujeres como hombres, tanto conversos como seguidores de segunda o tercera generación. Sin embargo, los miembros de las minorías religiosas expresan un punto de vista que también he visto que aparece últimamente en muchos articulistas de periódicos y revistas como *La Jornada* y *Proceso* que sienten que actualmente la jerarquía católica interviene directamente en la política y que piden una mayor reglamentación al respecto. Como veremos más adelante, por lo menos durante las elecciones para el gobierno de D F de 1997 sí hubo intervenciones más directas a nivel local de algunos sacerdotes católicos.

Cabe señalar que este rechazo a la vida política no implica necesariamente un rechazo a las instituciones políticas. El creyente puede desconfiar de los políticos, pero esto no implica que no debe votar o cumplir con sus obligaciones como ciudadano. Rechazar las instituciones políticas completamente sería adoptar la posición de los Testigos de Jehová que no saludan a la bandera, no dan servicio militar, y no deben votar. Los protestantes y pentecostales más diversos siempre reaccionan destacando que ésta no es su posición. Hay un apego al Juarismo nacionalista y sus símbolos como "el Benemérito de las Américas", y "La Reforma". Pero Benito Juárez no fue como los políticos actuales, porque se argumenta que era un hombre cabal e íntegro, por lo menos así aparece en este tipo de discurso. Los mismos evangélicos y pentecostales que desconfían de los políticos actuales, sin embargo van a los actos cívico-religiosos que celebran anualmente el natalicio de Juárez el 21 de Marzo en la Alameda Central

y en diversos puntos del país. Recordando al espíritu juarista, se defiende el ideal de una separación completa y absoluta de la Iglesia y del Estado. Al hablar sobre este tópico, continuamente escucho la frase bíblica atribuida a Jesucristo de "Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios". Desde esta posición el Divino Salvador y el Benemérito de las Américas podrían darse de la mano y estar de absoluto acuerdo. Pero, ¿hay de aquel iluso que cree que una persona religiosa podría sin consecuencias graves dejar al camino de Dios para seguir las huellas que ha dejado en el camino el poderoso César para atraer a sus seguidores a dedicarse al oficio de gobernar en el mundo terrenal !.

Pero, hay otra posición, que afirma que los creyentes pueden hacer precisamente esto, o sea dedicarse a la política y seguir siendo personas morales y religiosos. El problema con el país es que la política se ha dejado precisamente a los corruptos y a los inmorales, quienes han pervertido a las instituciones del gobierno para su propio lucro. Se apela a varios aspectos protestantes reconocidos. Acaso no fue Martín Lutero protegido por gobernantes justos que lo acogieron ante la furia de la Iglesia Católica. Y no aceptó Martín Lutero dar legitimidad a los gobernantes que así lo defendieron (Ciertamente, esta parte de la historia sólo lo conocían los pastores pentecostales y algunos de sus predicadores y diáconos, aunque es más difundida en los protestantes denominacionales). También es importante aquí, la concepción de que el buen creyente debe predicar con el ejemplo, ya que el hombre religioso debe ser como una luz que alumbra la oscuridad, como lo señala una metáfora bíblica muy reconocida.

El buen ejemplo de un político evangélico podría servir para reformar una institución social enferma. Esta orientación se puede combinar bien también con una posición nacionalista. No sólo están los ejemplos de Benito Juárez y los hombres de la Reforma, están también los ejemplos de destacados protestantes que participaron en la vida política y pública pos revolucionaria como Moisés y Aarón Saenz, Andrés Osuna, y Alfonso Herrera. Esta posición que alienta una participación política activa, ciertamente no se puede decir que es mayoritaria entre los creyentes pentecostales y protestantes. Pero en mis conversaciones con los dirigentes y los líderes encontré que sí estaba difundida en esos sectores, aunque como veremos más adelante, todavía provocaba fuertes discusiones.

El ejercicio de una actividad política también se podría justificar bajo circunstancias muy específicas, como por ejemplo cuando la congregación y sus creyentes están en peligro. En esta situación podría ser que no hubiera otra opción y la pasividad política podría ser desastrosa. Para los protestantes y pentecostales esta circunstancia se relacionaba con

situaciones de intolerancia y persecución. Un caso conocido es el de las expulsiones masivas de creyentes evangélicos de San Juan Chamula por caciques del partido oficial. Los expulsados se han organizado politicamente, y su lider, el ex-pastor adventista y despues dirigente pentecostal, Domingo Lopez Ángel fue inclusive diputado del Partido De Revolucion Democratica, (que despues también lo expulso). Para defenderse antes sus agresores, los expulsados evangélicos también han herido e incluso matado a sus agresores que los han atacado, argumentando que la justicia mexicana (y la del estado de Chiapas, en particular) es muy ineficaz. No he escuchado condenas hacia las reacciones violentas de los expulsados evangelicos de parte de creyentes protestantes o pentecostales. Siempre se argumenta que estaban defendiendo sus vidas ante atacantes que no respetaban la vida humana. El autor escuchó a un connotado lider pentecostal de la ciudad de México que tenia muchos vinculos con los templos de Chiapas incluso llegar a argumentar en una reunión pública que los evangélicos nunca habian agredido a nadie, sino que los tradicionalistas se mataban entre sí. La prueba de esto, según dicho dirigente religioso, era que Dios defendía a los creyentes evangélicos como su pueblo escogido y hacia que sus enemigos se mataban entre ellos. Los expulsados siempre eran vistos como las victimas de la intolerancia que reaccionaban como podian. Incluso personas que desconfiaban de la izquierda mexicana, no condenaban a los expulsados por haber estado agrupados en un partido de izquierda, sino que sentian que el partido mencionado sólo los estaba manipulando y utilizando. (Todavía militan en el PRD muchos de los expulsados). Deseo señalar aqui que creo que este problema merece una atención especial de un especialista regional, sólo estoy destacando aqui como es percibido el dilema etico que se presenta.

Diferentes partes de la Biblia son utilizadas por las personas que defienden tanto la posición de la pasividad politica, como por aquellos que proponen el activismo. Así, para los que sostienen la pasividad politica, es indispensable recordar a la epístola de Pablo a los Romanos (13 :1-14) donde el apóstol destacaba la obediencia a las autoridades civiles como parte de la voluntad divina (después de todo, recuérdese que Pablo era ciudadano romano, y aunque esto no fue suficiente para evitar su martirio, dicha ubicación sí le concedió una situación diferente a los demás apóstoles y evangelistas que en determinados momentos de su vida le fue ventajosa). En cambio, aquellos que proponen el activismo político suelen citar a las acciones de los profetas del Viejo Testamento que cuestionaban el orden político injusto que sojuzgaba al pueblo hebreo durante los años de su dominación colonial por potencias

imperiales extranjeras. Estos pasajes también suelen ser los mismos que citan los Teólogos de Liberación católicos, algo que preocupa algunos autores y dirigentes evangélicos que desconfían de una alianza con sectores con la institución religiosa dominante, (un buen ejemplo es Ruiz de la Rosa, 1996). En todo caso, es claro que la misma fuente literaria puede ser utilizada para propósitos muy distintos, algo que ha sido visto también en otros capítulos anteriores de este texto.

Actitudes hacia los Partidos Políticos

Consideramos ahora las posiciones de los evangélicos mexicanos frente a los partidos políticos más importantes. Una vez más los protestantes históricos y pentecostales convergen en sus orientaciones e inclinaciones partidarias. Si hay algunas variaciones de un templo a otro, pero esto también se debe a las diferencias que hay entre la membresía de una congregación con respecto a otra. Como ha demostrado Scott (1991), puede haber tendencias variadas según la composición de una congregación según su clase social, escolaridad, y proporción de los géneros entre los miembros de las iglesias. Pero los evangélicos en general comparten una orientación hacia el problema del gobierno que hace que muchos elementos de su valoración de un partido sea compartida. Para empezar, los creyentes evangélicos no pueden hacer completamente a un lado su orientación religiosa al escoger un partido. La opción partidista toma en cuenta los valores religiosos, si bien esto no actúan en un vacío, sino que en combinación con los otros factores sociales. Esto no implica que un líder religioso le puede decir a un creyente por quien votar y que así puede influir directamente en las elecciones. Pero puede fomentar que la congregación vote tomando en cuenta sus principios religiosos, algo que sí escuché mencionado en varias ocasiones.

Para ilustrar las distintas posiciones hacia los partidos políticos, utilizaré el material que obtuve durante una consulta pastoral sobre participación política de los evangélicos de México, que tuvo lugar en la comunidad teológica de San Jerónimo del 25 a 27 de febrero y que fue patrocinada por la Confraternidad Evangélica, una agrupación colectiva de pastores y dirigentes religiosos descrito antes. La mayor parte de los asistentes eran pastores, que además eran varones. Más adelante veremos que los miembros de una iglesia pueden ser influidos por la orientación de su pastor o líder religioso. También he utilizado elementos que provienen de entrevistas y material didáctico de los grupos para entender este punto.

Una orientación partidista que tiene arraigo para la población evangélica protestante y pentecostal ha sido votar por el Partido Revolucionario Institucional (PRI). Varios investigadores han notado esta preferencia del voto protestante hacia el partido oficial y en diversas partes del país (Fortuny, 1993, Scott, 1991, Cazares, 1992, Bowen, 1996). Existen varios elementos que han propiciado esta orientación. Tradicionalmente, muchos miembros de las minorías religiosas han considerado que el partido oficial el auténtico heredero de la tradición laica y nacionalista del juarismo mexicano. Producto oficialista de la Revolución Mexicana, no pocos políticos y representantes del partido oficial defendían los principios nacionalistas que se sustentaban en la subordinación de la Iglesia (Católica) frente al Estado. Durante mucho años el Estado mexicano se presentaba como una institución que defendía los principios de libertad de culto y de credo, así como el baluarte de la educación laica y no religiosa. Todavía he escuchado esta argumentación de parte de los diversos representantes de la Secretaría de Gobernación cuando se reúnen ante los dirigentes religiosos evangélicos en 1997 y 1996. Se supone que los miembros del partido oficial eran los baluartes del aparato de Estado mexicano y que por lo tanto también defendían los mismos principios. Este principio de magia por contagio (como diría Sir James Frazer) permaneció muchos años. Varios evangélicos laicos llegaron a participar notablemente en partido oficial, destacando aquí María de los Angeles Moreno, creyente bautista, que fue secretaria de Pesca, y dirigente nacional del Partido Revolucionario Institucional. Varios senadores, diputados y presidentes municipales del partido oficial han sido miembros de las diversas iglesias minoritarias.

Pero hechos recientes han minado la confianza de los votantes evangélicos por el partido oficial. El restablecimiento de las relaciones diplomáticas con el Vaticano logrado por el gobierno salinista sembró muchas dudas en los dirigentes de las iglesias minoritarias. Sin embargo, fueron los hechos que siguieron lo que más cimbró a los creyentes y a las congregaciones. Cómo sucedió a muchas personas que provienen de los estratos populares e inferiores, muchas familias evangélicas sufrieron durante la prolongada crisis económica que siguió después de 1994. Creyentes protestantes y pentecostales vieron con asombro y desilusión actitudes de parte de los políticos priistas que no se podían considerar como "cristianas" sino que mostraban una alianza abierta con los elementos del pecado y los placeres terrenales. La familia del ex-presidente Carlos Salinas de Gortari apareció involucrada con adivinas y videntes ligados a la brujería popular como la famosa "Paca", y además aparecieron en los medios de comunicación las declaraciones de las amantes de los varones de la familia

del ex-gobernante en desgracia. Algunos evangélicos que han militado en el partido oficial han escrito que el pueblo evangélico debe perdonar de una manera cristiana al ex presidente y sus allegados, ya que la corrupción no comenzó con él (De la Rosa, 1997). Quizá este argumento endeble convenció a algunos, pero para muchos creyentes su fe en el partido oficial estaba roto, por lo menos por el momento.

Otra opción para los votantes evangélicos sería apoyar a los partidos de oposición. Hay una profunda desconfianza de los miembros de las religiones minoritarias hacia el Partido de Acción Nacional debido a que mantiene vínculos cercanos con la Iglesia Católica y debido a que su ideología partidista está profundamente influenciado por dicha institución. No deja de ser cierto que hay militantes del PAN que también son protestantes, tal y como sucede en Yucatán, como destaca Fortuny (1994), y en la ciudad de Mazatlán. Sin embargo, dichas situaciones no dejan de considerarse como excepcionales. En varias reuniones de pastores escuché quejas de la represión de municipios gobernados por alcaldes panistas contra iglesias no católicas, como por ejemplo, en la ciudad de Aguascalientes. Varios de los destacados dirigentes de confederaciones protestantes, como el Pastor pentecostal Arturo Farela han declarado a la prensa que la posición del PAN, está ligado a la Iglesia Católica y que los protestantes no deben apoyarlo. En general, los creyentes protestantes y pentecostales sostienen que una alianza con el PAN es una alianza con la Iglesia Católica.

"Muchos evangélicos ven con buenos ojos al Partido de la Revolución Democrática", me comentó una vez el obispo emérito de la Iglesia Apostólica, Manuel Gaxiola. Ciertamente, un pastor joven de la Iglesia Apostólica de Iztapalapa, me comentó que había votado por Cuauhtémoc Cárdenas durante las elecciones presidenciales de 1988. En sus encuestas, también Scott (1991) encontró amplia simpatía hacia el PRD en dichas elecciones entre los diversos creyentes protestantes y pentecostales. Pero aquí cabe una aclaración que matiza esta preferencia. El dirigente pentecostal, Arturo Farela, mencionó en una reunión pública a finales de 1997, "si aceptamos ("los evangélicos") a Cuauhtémoc Cárdenas, aunque a pesar del PRD". No son pocos los evangélicos quienes recuerdan a Lázaro Cárdenas con cariño y admiración, debido a que fue impulsor de la escuela laica y mantuvo un nacionalismo juarista que se considera que nunca se doblegó ante la Iglesia Católica. (Recuérdese que fue general durante la guerra cristera). Cuauhtémoc Cárdenas como gobernador de Michoacán impuso límites severos sobre el consumo del alcohol y sobre las apuestas en los palenques, acciones que los evangélicos aprueban. Cuauhtémoc Cárdenas también ha visitado varias veces a los expulsados

evangélicos en los altos de Chiapas. Pero hay algo que preocupa a los creyentes protestantes y pentecostales. Como mencionó un pastor en el encuentro de 1997 señalado unos párrafos antes, " No nos olvidemos que el PRD tiene entre sus miembros a muchos ex comunistas, aunque ahora quieren que nos olvidemos de eso. Recuerden que el comunismo es una doctrina anti - cristiana y atea". Como expresa esta opinión, todavía hay temores que en el fondo el PRD todavía es marxista. Para muchos votantes protestantes y pentecostales, el carisma de Cuauhtémoc Cárdenas contrarresta la desconfianza que provoca la reputación de un partido que en sus vidas pasadas fue primero comunista y luego socialista unificado, aunque para otros esto aun no es suficiente para contrarrestar la asociación.

Una tercera opción sería la formación de un nuevo partido político sobre lo que se ha llamado "bases evangélicas". Este sería un nuevo partido con un liderazgo evangélico y seguiría las líneas de acción trazadas por los evangélicos mismos. Este proyecto se inspira en los ejemplos de los diversos partidos evangélicos que se han creado en otros países de Latinoamérica, como Guatemala, Brasil, Perú y Chile (Bastian, 1997). En Brasil y Chile estos partidos han logrado conformar lo que algunos autores han denominado la "bancada evangélica" que tiene cierta influencia en los congresos de dichos países. En Guatemala, los evangélicos lograron obtener tanto un presidente que provenía de una iglesia histórica, como otro de una iglesia pentecostal. (El hecho de que ambos presidentes tuvieron un desempeño polémico y que fueron acusados de violar derechos humanos, sin embargo, contradice la argumentación idealizada de un político evangélico concebido como un político más ético). En todo caso, para los defensores de esta propuesta, el político evangélico sería un hombre más moral y que seguiría los preceptos "cristianos y bíblicos", que se considera que se han ausentado del escenario político nacional. Entre los defensores de esta posición destaca, Arturo Farela, dirigente pentecostal de CONFRATERNICE. Los que mantienen esta propuesta de un partido político evangélico saben que hay regiones donde no hay suficientes creyentes protestantes para sostener un movimiento de esta naturaleza, pero deseaban presentar candidatos en estados como Chiapas, Tabasco, y Oaxaca donde estaban seguros que sus candidatos podrían vencer debido al alto número de creyentes protestantes y pentecostales en estas entidades federativas.

En este momento, la iniciativa no ha prosperado. Muchos evangélicos desconfían demasiado de la política, para aceptar la idea de un estilo de política netamente "evangélico". Temen que la política los va a corromper. Así lo expresaron abiertamente varios pastores en la

reunión arriba citado, y sin duda, como veremos más adelante, transmiten con eficacia sus concepciones ideológicas a su feligresía. Pero, considero además que la iniciativa no prosperó sobre todo por la respuesta negativa que recibió del estado mexicano. La Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público prohíbe la participación de ministros de culto en los cargos políticos y de representación popular, a menos que abandonen su cargo religioso con cinco años de anticipación. Dada la diversidad amplia de iglesias protestantes y pentecostales, sería muy difícil de implementar esta disposición legal en el caso de crearse un partido político con una clara orientación religiosa. El Lic. López Campa, director de asuntos religiosos, de la Secretaría de Gobernación, en ese tiempo, en la reunión citada mencionó claramente que "la idiosincrasia del mexicano" demandaba una clara separación de Iglesia y Estado. La creación de partidos políticos con una base religiosa crearía situaciones conflictivas en todo el país. Hábil conocedor de las ideas de muchos de los asistentes, exhortó a los pastores presentes que se dedicaran a la noble tarea espiritual que habían escogido, y que no entraran al difícil mundo de la política. En las elecciones de 1997, no hubo ningún partido evangélico registrado, y los candidatos que eran creyentes protestantes y pentecostales sólo se presentaron dentro de los partidos oficialmente reconocidos por el Estado. Pero, los tiempos cambian y la vida fluye por cauces nuevos. Lo que no se pudo en este momento, quizá en otro tiempo sea posible. Veamos que le sucedió después al Lic. López Campa. Dejó la dirección de Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación, para postularse como candidato a diputado por el PRI en su estado natal de Aguascalientes, en las elecciones de 1997. Perdió. Fue derrotado por un católico creyente y conservador del Partido de Acción Nacional.

En el siguiente apartado veremos como han votado en concreto los evangélicos del Distrito Federal en elecciones específicas, y cómo lo hicieron los pentecostales de Iztapalapa.

Somos afortunados en poder apoyarnos en el excelente estudio de conducta electoral de los protestantes de la ciudad de México que nos ofrece Luis Scott en su libro, "Salt of the Earth", (Scott, 1991). El autor incluye en su análisis a tres iglesias, Bautista, Presbiteriana y la Iglesia de Dios. Las primeras dos son protestantes denominacionales, y la última es pentecostal (es la Iglesia fundada por Maria Atkinson). Scott entrevistó a personas que eran seguidores en los distintos templos de cada asociación religiosa con la ayuda de un equipo que incluía miembros de las respectivas congregaciones. Este estudio sobre las preferencias electorales de los protestantes mexicanos es el más completo hasta la fecha. Se refiere específicamente a las elecciones presidenciales de 1988 y fueron recogidas en los meses de mayo y junio de ese año.

Preferencia de Voto Evangélica según Scott 1991

Denominación	Cárdenas	Clouthier	Salinas	Abstención
Protestantes (todos)	37.8	21.4	40.8	17.3
Presbiterianos	48.3	14.5	37.1	20.5
Bautistas	34.1	24.8	41.1	14.0
Iglesia de Dios	28.6	7.1	64.3	17.6
Genero				
Hombres	42.4	20.7	36.9	17.6
Mujeres	33.7	22.1	44.2	16.8
Edad				
29 o menos	40.0	20.0	40.0	24.5
30 - 39	33.3	22.2	44.5	19.1
40 - 49	48.4	22.6	29.0	13.9
50 o más	34.0	18.8	47.2	10.2
Educación				
Primaria	41.9	16.2	41.9	17.3
Secundaria	35.5	19.3	45.2	13.9
Preparatoria	40.6	21.6	37.8	17.5
Universidad	36.1	22.9	41.0	19.4
Ingreso familiar				
0 - 500,000	55.3	13.2	31.5	17.4
500,000 - 1,500,000	40.9	18.2	40.9	15.4
1,500,000 - 3,000,000	36.2	23.4	40.4	16.1
3,000,000 - 6,000,000	30.0	15.0	55.0	25.9
6,000,000 - 10,000,000	8.3	58.4	33.3	14.3
10,000,000, o más	0.0	71.4	28.6	0.0

Cabe recordar que según los datos oficiales, Cárdenas ganó las elecciones en el Distrito Federal en las elecciones de 1988. Sobre este cuadro Scott hace varias observaciones. Es evidente que hay grandes diferencias entre las iglesias en su preferencia de voto. La asociación religiosa que más apoyó a Salinas fue la agrupación pentecostal, mientras que los presbiterianos tuvieron el mayor número de votos para Cárdenas. El candidato del PAN, Clouthier no fue atractivo para la gran mayoría de los votantes evangélicos, como las cifras muestran. Donde obtuvo más votos fue en los sectores de ingresos más altos. Al contrario, los

votos para Cárdenas son más fuertes en los sectores de menores ingresos. Scott considera que muchos de los seguidores fueron influidos por las orientaciones políticas que les dieron sus pastores y dirigentes, si bien éstas se podrían dar de una forma discreta según la posición de cada iglesia. Para este autor, los resultados eran una muestra que había una erosión del apoyo evangélico hacia el PRI, pero que claramente estaba más acentuado en unos sectores que en otros. El descontento hacia el partido oficial, aun cuando todavía no estaba generalizada, se orientaba hacia un apoyo para el candidato de izquierda, Cárdenas.

Es difícil repetir una encuesta tan amplia como la de Scott, sin un equipo de investigación con recursos y características semejantes. Sin embargo, pensé que si podría hacer algo semejante a una escala mucho más reducida. Un problema era la representatividad de una muestra muy reducida. La solución fue concentrarse en los dirigentes y miembros más prominentes del templo local. En este caso, una muestra podría no ser representativa de toda la congregación completa (cuya asistencia fluctúa mucho de un servicio a otro) pero era posible encuestar a todo el sector superior del templo, la capa influyente, por así decirlo. El objetivo era encuestar a las personas que eran diáconos, secretarios, tesoreros, maestros de escuela dominical y a sus cónyuges. Los pastores mismos no fueron incluidos, porque no siempre venían de la congregación misma, sino que con frecuencia habían sido mandados por la organización de su iglesia al templo donde trabajaban. Los datos que siguen son una muestra de las orientaciones de las personas más prominentes de los templos, creo que puedo decir que son los líderes y formadores de opinión en el templo. Son también las personas que dedican más tiempo, esfuerzo y recursos a sus congregaciones y por ende son los miembros más activos. También son personas que mantienen contactos externos con otros representantes de diferentes templos y que los visitan.

Los siguientes datos fueron recogidos por la antropóloga Marta Yolanda Díaz Espinoza en la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús de la colonia Vicentina. Se refieren a las elecciones presidenciales de 1994 que tuvieron lugar en el mes de Julio de ese año. La encuesta se llevó a cabo el domingo siguiente a las elecciones y las respuestas fueron recogidas en el templo mismo. Cabe señalar que se obtuvo el más completo apoyo y ayuda de parte del pastor y de las autoridades de la iglesia, quienes alentaron a Yolanda a llevar a cabo la encuesta y no le pusieron ningún obstáculo. El pastor exhortó activamente a los feligreses a votar en sermones anteriores a las elecciones, No obstante, esto muchas personas no quisieron dar

abiertamente su opinión. Sin embargo, se logró realizar 11 encuestas entre diáconos, maestros de escuela dominical y personas con un cargo en el templo. Los datos más completos sobre los encuestados y sus respuestas se encuentran en la tesis de licenciatura de Díaz, que fue dirigida por mí (Díaz, 1996). A continuación daré un resumen.

Preferencia Electoral

P.R.D.	4
P.R.I.	4
P.A.N.	1
Abstención	2

Votación según Escolaridad

	PRI	PRD	P.A.N.	Abstención
Primaria	0	0	0	2
Secundaria	3	1	0	0
Preparatoria	0	2	1	0
Técnico	1	1	0	0

Preferencia Electoral según ingresos

	PRI	PRD	P.A.N.	Abstención
0-500	0	1	0	1
500 - 1500	0	3	0	1
1500 - 3000	4	0	1	0

No obstante el tamaño reducido de la muestra, estos resultados iniciales demuestran una gran congruencia con los datos que obtuvo Scott en su investigación, si bien los líderes de la Iglesia Apostólica de Iztapalapa votan más como los Presbiterianos que como la Iglesia de Dios en el estudio mencionado (Scott, 1991). La desconfianza hacia el P.A.N. se mantiene, como la división entre los que apoyan al partido oficial y al de la izquierda. Las personas de menores ingresos cuando votaron lo hicieron por el PRD. La relación entre escolaridad y preferencia electoral es más compleja, no puede ser entendida sin mayores datos. Estas elecciones fueron ganadas por el PRI, y se puede decir al respecto, que los dirigentes de la Iglesia Apostólica votaron más hacia la izquierda que la población en general en esta ocasión.

Se intentó volver a aplicar esta encuesta en el templo de las Asambleas de Dios de la Unidad Vicente Guerrero en Iztapalapa en el proceso electoral de 1997 para elegir Jefe de Gobierno del Distrito Federal. La investigadora encargada de recoger los datos, Alejandra A. encontró fuerte resistencia de parte de las autoridades de la iglesia local. El pastor destacó varias veces que la política no era una de sus competencias, y que por ley no podía opinar, y

creía que su congregación tampoco debería hacerlo. Consideraba que había cosas más importantes que ameritaban el interés de un investigador que las opiniones políticas "terrenales" de su feligresía. Mientras se acercaban las elecciones este punto de vista se fue repitiendo cada vez más por diferentes miembros importantes del templo cuando se intentaba conversar con ellos sobre esta temática. Alejandra A. encontró que su relación con los dirigentes y el pastor llegó a volverse muy tensa siempre cuando se hablaba de la encuesta electoral. El domingo siguiente después de las elecciones se intentó hacer la encuesta entre los feligreses. Las condiciones claramente no eran adecuadas. De las diez personas con cargos destacadas en el templo a quienes finalmente aceptaron contestar solamente tres personas admitieron haber votado, y todos por el PRD. Cuatro dijeron que no votaron, y tres que se abstuvieron, que en todo caso tuvo el mismo efecto. Nadie admitió haber votado por el PRI (que en estas elecciones sufrió una aplastante derrota). En estas condiciones, creo que el pastor de la Iglesia logro su cometido de hacer imposible la recopilación de datos confiables. Por esta razón no considero representativo los resultados más que de la fuerza que pueden tener las opiniones de un líder religioso (que hasta entonces había cooperado con amabilidad) para afectar el desarrollo de un aspecto de una investigación. Menciono este incidente por honestidad intelectual, y porque creo que el mismo hecho puede mostrar la delicadeza del tema para futuros estudiosos. Por cierto, de las tres personas que admitieron haber votado por el PRD, uno había estudiado universidad y los otros dos completado la preparatoria.

Conclusión

A que conclusiones podemos llegar sobre este punto. Los pentecostales en general se interesan por la política y por las elecciones, aún cuando están influidos por la valoración que su religión y credos tienen hacia las actividades "de este mundo", que se expresa en una tremenda desconfianza hacia el ejercicio mismo de los puestos civiles del poder. Pero los creyentes pentecostales (y protestantes en general) están influidos por el contexto social general donde se desenvuelven. Así, por ejemplo, en los estudios realizados en Guadalajara, tanto Fortuny 1994, como Cazares 1992, destacan la clara preferencia de las iglesias no católicas, como la Luz del Mundo y la Iglesia Apostólica de la Fe por el partido oficial. Pero en Jalisco, la presencia y aceptación de los partidos de izquierda no es significativa. En cambio, en el Distrito Federal la simpatía hacia la izquierda aparece en los sectores protestantes y pentecostales, tal y como también se ha dado en sectores de la población general. Es necesario recordar, una vez más que la simpatía es hacia un renombrado político de izquierda,

Cuauhtémoc Cárdenas, y no hacia su partido. En todas las elecciones mencionadas arriba, 1997, 1994, y 1988, participó Cárdenas y siempre obtuvo apoyo protestante y pentecostal. Pero el voto hacia la izquierda también es afectado por la ausencia de un partido conservador que no estuviera ligado a una fuerte confluencia con la Iglesia Católica y sus . Muchos evangélicos comparten las preocupaciones por una moralidad pública estricta y cerrada. Es bien sabido el apoyo de protestantes y pentecostales por partidos de derecha en los casos de Chile, El Salvador y Guatemala (Bastian 1997, Lalive D Epinay 1983). ¿Porque no sucede esto en México ? La ideología del anti-catolicismo es mucho más fuerte en los protestantes y pentecostales mexicanos que su simpatía hacia proyectos moralizadores. La idea de un retorno de vinculos entre politicos y sacerdotes crea temores fuertes, que si influyen en el momento de tomar una opción política. Los partidos y candidatos de izquierda pueden ser beneficiados siempre cuando son percibidos como instituciones "laicas" sin un proyecto religioso. Esta es la imagen que Cárdenas aun proyecta y que parece que el PRI esta en peligro de perder, así, los votos "evangélicos" si estan influidos por sus creencias religiosas, pero también por las diferentes opciones que se les ofrece en el contexto nacional, regional e incluso local se les ofrece. Y huelga recordar que mas que actuar como un bloque político unido, su acciones y preferencias están marcadas por las características socio - económicas (como clase social y escolaridad) que cada creyente posee

Si yo le preguntaria a los creyentes pentecostales si tienen una cultura política específica, estoy seguro que muchos me dirían que, fuera lo que fuera semejante cosa, ellos no tenían nada que ver con dicha extravagancia. De allí a que menciono el término con mucha cautela, porque tampoco deseo forzar los conceptos a la realidad. Sin embargo, estoy de acuerdo con Krotz, cuando destaca que " Ha sido documentada, para muchos pueblos, la estrecha vinculación de situaciones, instituciones y procesos de orden político con los de orden claramente religioso. A pesar de la desacralización de la política en una república constitucional como México, resulta obvio que una serie de comportamientos, sentimientos , ideas y valores referidos al ejercicio y estructuración del poder pueden relacionarse más o menos directamente con instituciones y doctrinas religiosas ", (Krotz, 1996, paginas 26 - 279). Creo que en este capítulo he mostrado cómo esta aseveración puede aplicarse a la relación de las iglesias con el Estado y los partidos políticos.

Las orientaciones y conducta hacia la política no son uniformes. No hay una cultura política unificada de protestantes y pentecostales mexicanos, sino diversas posiciones que

pueden variar según la iglesia, la historia personal y situación económica de cada creyente. De allí la dificultad de esperar el éxito de un partido o "bancada" evangélica uniforme. Pero, a pesar de todo si hay representaciones comunes que afectan la orientación política del creyente. Una es la noción de la política vinculada a lo terrenal, a lo mundano, a lo negativo. El otro es la exaltación de un nacionalismo juarista con aportaciones de la ideología anti-católica, que es común a todos los evangélicos mexicanos como demuestro en el capítulo anterior. Hay diversas maneras de unir ambas representaciones y habría creyentes más dispuestos a resaltar una que la otra. Si aceptamos la definición de cultura política de Varela, 1996, página 140, como " el conjunto de signos y símbolos que afectan a las estructuras de poder . . . de una unidad operante en cualquier nivel de integración social - local, provincial, estatal, nacional, internacional, mundial ", podemos entonces señalar que los evangélicos sí tienen elementos simbólicos hacia lo que llaman la política y el gobierno, pero no sé si podría llegar a todavía considerar que hay suficientes puntos de uniones entre los fieles de las distintas iglesias para hablar de una cultura política evangélica en México, sino más bien de una diversidad de representaciones y orientaciones influidos por la situación religiosa. Cabe señalar que esta diversidad se presenta no sólo en el conjunto de asociaciones religiosas protestantes y pentecostales, sino como lo demostró ampliamente Scott también se da al interior de las mismas iglesias y congregaciones.

Notas

(1) Los estudios sobre las iglesias y las otras instituciones sociales se pueden derivar desde el análisis de Max Weber (1984), de la orientación de las religiones hacia el mundo. La extensa obra de Bryan Wilson parte de esta perspectiva para crear una clasificación de la diversidad religiosa según el grado de rechazo o aceptación del orden social, 1985. El sociólogo norteamericano, Lenski, exploró también la interacción entre las diversas religiones en el contexto norteamericano, pero su enfoque hacia la relación iglesia y sociedad se derivó más hacia una exploración de valores y motivaciones. Este enfoque acercó la sociología de religión estadounidense hacia la psicología social cuantitativa. Dicha orientación aún es predominante en ese país como la lectura de los cualquier número reciente del *Journal for the Scientific Study of Religion* demuestra. En cambio, la sociología de la religión europea enfatiza más el análisis cualitativo de las instituciones religiosas frente a los aspectos colectivos de lo social. En esta tradición que destaca además de la herencia de Weber, la tradición de Emile Durkheim, y cierto diálogo con el marxismo, como lo demuestra la orientación de la revista *Social Compass*, dirigida por el sociólogo belga, F. Houtart. Más que motivaciones y valores, se destacan representaciones sociales y la recomposición ideológica de las creencias y ritos. Creo que el enfoque antropológico del estudio de la religión, en general, (Morris, 1995) está más cerca del segundo enfoque.

2 - Sobre este punto ver el análisis agudo que ha hecho Jean Pierre Bastian sobre varios casos tanto históricos como contemporáneos de Latinoamérica en sus diversos libros, y particularmente en Bastian, 1997.

3 - En las organizaciones colectivas evangélicas mencionadas nunca fueron admitidos ni Testigos de Jehová ni Mormones. Los Testigos de Jehová pagarian caro su falta de unión con otras iglesias, al ver la discriminación contra sus hijos en las escuelas públicas adoptada como ley en 1992. Los mormones no tuvieron el mismo fin por su nacionalismo mexicano. La Iglesia de la Luz del Mundo también decidió por decisión propia negociar aparte, aduciendo que la iglesia no católica más importante del país podía tratar directamente con el partido oficial, donde tenía muchos contactos (Reneé de la Torre, 1995). El escaso interés que han mostrado los líderes de las iglesias evangélicas en apoyar a esta agrupación ante las acusaciones recientes de abuso sexual hechas a su líder Samuel Joaquim, muestran otra vez las desventajas de la desunión.

Capítulo 12

Conclusiones

A continuación presentaré una breve síntesis de los capítulos anteriores del trabajo. Posteriormente, mostraré algunas de las problemáticas que se han presentado en varios de los capítulos. Estos puentes me permitirán trazar algunas líneas futuras que se puedan derivar de este trabajo.

Reconozco que habrá lectores que llegarán a este punto sin haber seguido el recorrido usual. En otras partes, leen primero las conclusiones, para ahorrarse el paso lento y lineal a través del texto. Sólo desean picotear en lo que les interesa. Como autor que ha aprendido ya la lección bíblica de misericordia hacia los descarriados, no sólo les perdono su heterodoxia, sino que inclusive les ayudaré. Veamos algunas propuestas para leer en diversas formas este texto según sus interés. Las combinaciones de capítulos les permite atravesar de otra manera lo que he escrito en provecho suyo. Estas son mis sugerencias.

Simbolismo - Don de Lenguas - Don de sanidad - Ritualidad - Movilidad religiosa

El Manejo del Poder - Liderazgo - Iglesias - Estado y Partidos Políticos

Genero y Familia - Estratificación social - Mujeres

Conversión - Movilidad religiosa - Don de la sanación

Identidades religiosas - Introducción al Pentecostalismo - Relaciones con otras iglesias

Relaciones minorías religiosas con el Estado mexicano - Estado y partidos políticos - Liderazgo - Ritualidad (sobre medios de comunicación)

Cuerpo y símbolo - Don de sanidad - Don de Lenguas - Mujeres

Resumen

En el capítulo introductorio señalamos las características básicas del pentecostalismo, así como aspectos de su historia. Se presenta una tipología general de las expresiones y asociaciones religiosas que existen en México. A continuación se exponen los datos sobre la situación censal de las diversas religiones en el país, el D.F., y en Iztapalapa, además de considerar cuáles son los problemas que se suscitan con la interpretación de las fuentes de información oficiales de registro que propone el Estado.

El capítulo sobre la estratificación social y la religión se basa en datos recogidos en tres lugares distintos de la Delegación Iztapalapa mediante encuestas escolares y recorridos de campo. Se llevó a cabo un análisis en varios elementos utilizados como variables significativos para estudiar a las unidades domésticas. Estos son el tipo de trabajo de los miembros, el tipo de familia, y la posesión de bienes y animales de crianza. Se encontró un alto número de familias divididas por religión en las tres localidades. Los no católicos se ubicaban más en los sectores de servicios que en los demás. Sus familias generalmente eran nucleares, y con un porcentaje mucho menor de familias incompletas con madres solteras. Mientras que la posesión de animales de crianza fue frecuente en las unidades domésticas encuestadas, en los no católicos era excepcional.

El siguiente capítulo versó sobre el don de lenguas o glosolalia, uno de los aspectos más importantes de las prácticas del pentecostalismo. Se caracteriza que es la glosolalia según las opiniones de aquellos que la practican y de los investigadores que la han estudiado. Se describen los rituales para obtener el don de lenguas. Se pasa a considerar cómo es visto la glosolalia por otras religiones, y como esto afecta la identidad pentecostal. Por último, hay breves consideraciones sobre la profecía, que es un don relacionado con la glosolalia, pero que tiene características propias que exigen cierto cuidado en su manejo.

Después, se expone el papel de la sanación por la fe en el pentecostalismo mexicano. Es importante comprender cómo entienden la sanación los creyentes. Esto es necesario para entender la compleja función que cumple la sanación por la fe en las iglesias pentecostales. Es indispensable anotar las diferencias que para los creyentes tiene el acto de sanar con lo que designan como curación del cuerpo, actividad propia de los médicos y curanderos, que no implica la sanación del alma. Esto además involucra el reconocimiento del peligro de la blasfemia, cuando no se reconoce los límites de la acción humana. Un tipo muy específico de sanación es la liberación de los espíritus, acto que los no - creyentes llaman exorcismo. Los problemas que suscita esta práctica para los templos pentecostales en su interacción las instituciones del mundo exterior son también descritos mediante un ejemplo concreto.

A continuación, la relación compleja entre el liderazgo y la autoridad al interior de los templos y las iglesias pentecostales es descrita y estudiada. Aquí es necesario el uso de los conceptos de carisma, institucionalización, y rutinización elaboradas por Max Weber. Se muestran distintas formas de autoridad que se dan según los diversos tipos de organizaciones eclesiales. Esto a su vez implica diferentes tipos de cargos en las iglesias. Existe la organización más simple basada en el carisma personal del líder pentecostal indígena que se da en comunidades rurales aisladas. Muy diferente es la organización de la institución pentecostal jerárquica o congregacional donde el líder carismático ha sido sustituido por el pastor profesionalista. Otra posibilidad es la de un liderazgo basado en estructuras dispersas basadas en el uso de los medios de comunicación. La relación de estas distintas estructuras con el estado y la legislación actual es considerada.

Posteriormente, se considera el papel de las mujeres en el pentecostalismo mexicano. Primero, se reconoce la historia fundacional que tienen las mujeres en el pentecostalismo mexicano al establecer las primeras iglesias en el país y en el D.F. Se expone después cuáles son los valores y roles asociados a las mujeres en las asociaciones pentecostales, con el peso simbólico y ritual que esto implica. Se elabora una exposición sobre las diversas posiciones asignadas a las mujeres en las diversas iglesias de México, que van desde la exclusión a cualquier posición clerical hasta la participación activa dentro de la jerarquía eclesial. Las implicaciones de esta diversidad para la participación femenina en la religión son por lo mismo consideradas.

El capítulo siguiente trata de la movilidad religiosa y la conversión. Se revisan los distintos elementos de las teorías de la conversión religiosa, donde hasta poco había predominado una clara orientación hacia el modelo de la conversión "paulina", influida por la teoría de la privación. Las críticas de la orientación que destaca la conversión "activa" son expuestas. Como una síntesis de los diferentes enfoques, en su lugar proponemos un modelo de movilidad religiosa que se fundamenta en las variaciones de la adhesión religiosa, cuya información proviene de las iglesias pentecostales mexicanas. Además del converso "tradicional", allí hemos encontrado al "buscador de experiencias religiosas" que va de una religión a otra, así como también hallamos al "apiostata", que abandona toda afiliación religiosa. También la movilidad religiosa puede estar entrelazada con las actividades políticas en las historias de vida de algunos creyentes. Por último, proponemos un modelo generacional de la movilidad religiosa para los seguidores de las iglesias pentecostales mexicanas.

El capítulo a continuación se centra sobre aspectos de la ritualidad pentecostalista todavía no tratados. Se señalan los ritos del ciclo de vida y sacramentales. Es explicada la importancia del testimonio público como una forma discursiva religiosa. También se menciona el papel destacado de la música en el pentecostalismo y las relaciones contradictorias que existen con los medios de comunicación y sus llamados "artistas".

Las relaciones del pentecostalismo con las otras iglesias son una parte importante de su identidad religiosa propia. Se destaca pues cómo se da la construcción de las ideologías religiosas de la alteridad. Primero, se muestra cómo ven los pentecostales a las otras religiones, como son el catolicismo, el protestantismo denominacional, el mormonismo, los Testigos de Jehová, el espiritualismo y las espiritualidades de la nueva era. Después, se ve cómo estas religiones ven y juzgan a los pentecostales. A su vez, se dan variaciones internas dentro de las mismas asociaciones religiosas entre las concepciones de los fieles y aquellas de los líderes clericales, quienes suelen ser con frecuencia más intolerantes. Este capítulo termina con breves consideraciones sobre el ecumenismo.

El último capítulo versa sobre las relaciones de las iglesias pentecostales con el Estado y los partidos. Es necesario mostrar las concepciones que se dan sobre aquello que se llama "la política". Las actitudes y orientaciones que tienen los pentecostales y protestantes mexicanos ante los distintos partidos (PRI, PAN, y PRD) es mostrado, así como se mencionan los esfuerzos por crear un partido evangélico. Después, este apartado finaliza con algunos ejemplos de cómo votan realmente los pentecostales a través de encuestas hechas en congregaciones.

Cruces de Caminos

En seguida, pasará a argumentar hacia dónde se puede derivar la información en varios de los capítulos resumidos. Esta es información que se encuentra en distintos apartados, y que es posible reunir bajo problemáticas comunes. Están organizados por los problemas que se plantean y las perspectivas que se ofrecen. Como un cruce de caminos, es posible llegar a ellos después de transitar por diversas vías, aunque cuando el camino ha sido transitado es posible arribar directamente a la intersección y después decidir por dónde partir. Están aquí, pues, los puntos que han sido tratados en diferentes apartados, y a veces más de una ocasión, pero bajo distintas perspectivas. Ahora, trataré de resaltar estas líneas, que estando en el texto, podrán ahora ser subrayados al final con provecho, para ser más visibles, como patrones y trazos que deben ser resaltados para percibir mejor la perspectiva en un cuadro que adolece de un colorido demasiado

exuberante y llamativo. Esta es una metáfora, que ciertamente es más que adecuada para referirse a la situación de las iglesias pentecostales en su conjunto, donde a primera vista resalta una gran diversidad, pero donde subyacen muchos aspectos esperando ser explicados y entendidos por el atento observador. Recordemos que, en muchas tradiciones religiosas, es en el camino donde se recoge el conocimiento para llegar al destino y que los cruces de caminos son lugares especiales al respecto. (Tal cómo dice la clásica composición del blues afro-americano "Crossroads" de Robert Johnson. Cabe recordar además, la conversión de Pablo en el camino a Damasco).

La migración es un punto de partida importante para el pentecostalismo. Las iglesias fueron fundadas primero por mujeres migrantes en México, y tal como apunta Gaxiola (1994) la conversión de los migrantes es importante para el crecimiento de las iglesias. En Iztapalapa, la importancia de los migrantes en las agrupaciones no-católicas también se da como mostramos en el capítulo sobre estratificación social. El migrante siempre busca una nueva vida mejor, y que es el cambio a una nueva religión, sino la promesa de la realización de esta meta anhelada. Frente a la incertidumbre de un contexto novedoso, estas asociaciones religiosas favorecen la socialización en nuevas colectividades. Las iglesias ofrecen la posibilidad de una movilidad social y económica, basada en la reformulación de la vida del individuo así como por medio de un reordenamiento de su contexto familiar. En Iztapalapa, la presencia de los pentecostales en los sectores de servicios y comercio muestra que dentro los estratos populares los pentecostales no son los más pobres de los pobres, sino que se encuentran en lo que se podría considerar como los estratos medios para esta localidad urbana popular. El cambio religioso ofrece al migrante un nuevo marco interpretativo, en su incorporación a un contexto diferente. Se da, pues, un cambio de identidad, que rompe con el pasado y ofrece un futuro que se espera que sea promisorio.

Las iglesias pentecostales están, sin embargo, sujetas a procesos de cambio que las afectan. Los cambios en la feligresía son uno de los aspectos más importantes, a este respecto dado que modifican la composición de las congregaciones. Otro factor para el cambio es la competencia ante otras instituciones religiosas que se disputan a los creyentes. En nuestro caso, ambos elementos se unen para llevar las asociaciones religiosas pentecostales en una orientación particular. Esta es la tendencia fuerte hacia la institucionalización eclesial, (Weber, 1984.). La iglesia compuesta por migrantes que son convertidos a la nueva religión y conforman su primera generación de creyentes es la base de la organización que ha permitido el mayor desarrollo del pentecostalismo. Pero, los hijos de estos primeros creyentes, no tienen una experiencia directa de conversión de otra religión. Han vivido los resultados de los esfuerzos de sus padres por una vida

mejor y una movilidad social ascendentes. Su nivel educativo puede ser más alto, así como su desempeño laboral o profesional.

Por otra parte, la agrupación pentecostal como institución se debe adaptar a la competencia de ministros de culto cada vez más preparados de otras asociaciones religiosas, ya que los dirigentes religiosos siempre intentarán fortalecer sus congregaciones mediante la incorporación de nuevos miembros. Incluso, la nueva situación legal de las asociaciones religiosas exige una formalidad en la declaración de bienes, su organización interna y de los ministros de culto. Para enfrentar estos cambios, no es suficiente que la iglesia y sus templos estén mejor adaptados por medio de una mayor organización interna y el control institucional hacia sus ministros de culto. Además es necesario contender con los creyentes que tienen un mayor nivel de escolaridad y que son profesionistas o universitarios. Aunque en ningún templo que estudié son la mayoría, pero en todos están presentes. Estas personas son extremadamente útiles para desempeñar cargos en las iglesias. Incluso, es preferible que los diáconos y pastores tengan estas características.

El reto actual para las iglesias es cómo mantener unidas a sus congregaciones, entre los fieles más tradicionales, por así decirlo, que vienen de un pasado de vivencias basadas en las carencias derivadas de la desigualdad social y con una historia de vida marcado por un cambio religioso drástico, y por otra parte, los feligreses que vienen de un mundo material menos inhóspito, donde han cursado carreras universitarias o tuvieron las experiencias de una vida profesional que les ha dado cierta reconocimiento o éxito social (pero que puede ser efímero o inestable, como en el caso de un político o "artista" de los medios de comunicación). En otras palabras, ¿cómo conjugar la iglesia de los primeros adeptos conversos con experiencias personales intensas con la asociación religiosa que sostiene congregaciones organizadas con dirigentes de buena escolaridad y habilidad para el liderazgo y la administración con adeptos muy diversos en su feligresía, algunos de los cuales incluso han nacido en la minoría religiosa?

A pesar de las diferencias internas en las iglesias pentecostales hay elementos que son comunes al pentecostalismo en general. Estos son sobre todo sus concepciones y prácticas relacionados con la manifestaciones de los dones otorgados por el Espíritu Santo, donde destacan la sanación y la glosolalia. Estos elementos definen al pentecostalismo frente a las demás minorías religiosas, donde están ausentes. Esto ocurre particularmente cuando se encuentran dentro del contexto de un protestantismo con tendencias hacia lo sincrético, tal como es el protestantismo latinoamericano (Bastian, 1987). Si hay una identidad pentecostal, se debe a la aceptación común

de los dones mencionados como marcadores de la pertenencia al pueblo escogido por Dios. La manifestación de los dones trasciende los otros límites sociales. Se da en pentecostales pobres y de clase media, rurales y urbanos, indígenas y mestizos, jóvenes y viejos, mujeres y varones. Sanación y don de lenguas son considerados como la prueba de la presencia de Dios en sus seguidores en los tiempos actuales. Son también la posibilidad de sentir directamente a la fuerza divina, de "realmente conocer a Dios" a través de la vivencia del individuo. Los dones del Espíritu Santo son el pegamento que mantienen unido la armazón del edificio del pentecostalismo, dándole una unidad ideológica poderosa que marca a todo creyente que desea ser el heredero del acto fundacional del día del pentecostés y del inicio del cristianismo. Los demás factores pueden variar, como sucede en la organización interna y el papel de las mujeres, pero no la necesaria aceptación de la manifestación de los dones en los creyentes y las congregaciones que conforman.

Los dones construyen la base común de la visión del mundo pentecostal que comparten los creyentes pentecostales. Pero también hay otro concepto importante que contribuye a crear esta visión del mundo. Este se deriva de la concepción de la lucha contra el mal. Se piensa que ésta es una lucha que no acepta tregua ni negociación. El mal se presenta en la vida diaria a través del pecado, y cada creyente debe enfrentarse a él y derrotarlo por medio del rechazo de las tentaciones que ofrece tales como el alcoholismo, el adulterio, la pornografía, etc. La fuente última del mal se considera que es Satanás, quien también tiene sus aliados en este mundo. Ahora bien, se piensa que no todos los aliados están conscientes de serlo, aunque sus acciones sí apoyan el mal. Las concepciones sobre el mal presentan alguna variación entre los grupos pentecostales que las creencias y prácticas relacionadas con los dones del Espíritu Santo, los cuales son en cambio, bastante uniformes. Así, por ejemplo, ¿Quiénes son los aliados del mal? Esta figura existe en todos los grupos, pero su personificación puede variar algo. Todos estarían de acuerdo que es el brujo o adivino cuyas prácticas son ajenas al cristianismo. Los más conservadores dirían que también lo es el músico del rock por sus música satánica, pero también hay aquellos que piensan que hasta estas "estrellas" podrían ser redimidos por la palabra divina. El ídola es una figura problemática aquí. Sin duda, esta persona se encuentra en el error por sus prácticas que se consideran como ajenas al cristiano auténtico. ¿Pero acaso son realmente aliados del mal, si no están conscientes de sus errores como es el caso de la mayor parte de los católicos que van a peregrinaciones y veneran figuras de santos? Aquí no hay un consenso claro sobre este punto difícil. Pero lo que está extendido es la concepción de la necesidad de la lucha constante con el mal, que debe librar el creyente verdadero.

A su vez, existe en el conjunto de iglesias pentecostales elementos que las separan y las dividen. Si no existieran las diferencias, no se podría dar el crecimiento y surgimiento de las nuevas iglesias, templos y congregaciones. No obstante, que hay algunos ministros y clérigos que se quejan por los aspectos de competencia y rivalidad entre las iglesias por mantener, o ganar adeptos, hasta ahora no hay ningún esfuerzo real por eliminar este aspecto de las iglesias pentecostales. En parte, esto se debe a que se sabe que éste es un factor que ha permitido una expansión continua. No se defiende en sí la tendencia a la dispersión, sino que en el discurso de los líderes pentecostales, se habla de la libertad del creyente de escoger el camino a Dios (pero siempre dentro del protestantismo, claro). La mayor heterogeneidad en las iglesias pentecostales se da en cuanto a las distintas formas de organización ofrecidas. Esto lleva a una gran variedad en los tipos de liderazgos y posiciones de dirección. El peso que tiene el pastor ante la congregación también puede variar según la responsabilidad que tiene para entregar cuentas económicas y explicar sus actos. Aquel creyente que siente que su iglesia no le da un espacio donde puede desarrollar sus capacidades de liderazgo puede cambiarse a otra asociación religiosa, y esto sucede con frecuencia como se ha mostrado.

En este sentido la intensa movilidad religiosa que ha sido descrita, también se articula con los factores de dispersión que mantienen las iglesias. Ambos elementos se refuerzan mutuamente de una manera muy interesante. Si los creyentes tienen la libertad de escoger con cual templo asociarse, es probable que haya personas que también deseen cambiar ya no sólo de templo sino además de su asociación religiosa. Dado que su feligresía tiene el atributo de poder cambiarse y moverse, el pastor debe esforzarse para retenerla. Pero habrá otros pastores (y asociaciones religiosas) que también buscan ofrecer elementos atractivos para atraer a los posibles feligreses. Si bien la existencia de los dones sobrenaturales se da por sentado en todas las iglesias pentecostales, la organización interna y las posibilidades para participar activamente en ella son de los más diversos en los templos.

Tampoco hay un acuerdo entre las distintas iglesias entorno al papel de las mujeres. El pentecostalismo, en general, no tiene una tradición histórica oficial al respecto, como sí lo tiene la Iglesia Católica. Existe también una gran diversidad con respecto a las posiciones ofrecidas a las mujeres, no obstante el hecho de que comparten valores comunes sobre la familia, la sexualidad y las concepciones sobre el bien y mal relacionadas con el ámbito de sociedad y género tales, como son la condena al aborto y la homosexualidad. La movilidad religiosa también tiene participantes femeninas que aprovechan los espacios que se abren, aún cuando en México las posibilidades para

el ascenso de una mujer hacia los niveles y puestos más altos de la organización de las iglesias pentecostales está severamente limitado hasta ahora. La posibilidad de que las mujeres ocupen posiciones de dirección, aun cuando no sean muy altos, puede ser ventajosa para una asociación religiosa que compite contra otras. Pueden ser útiles las mujeres para difundir "el evangelio", como misioneras, en circunstancias donde un hombre estaría más expuesto a ataques o agresiones directas. Nunca he escuchado de parte de un o una creyente que se requiere de una posición común entre las diversas iglesias con respecto al papel de la mujer, por lo cual es más que razonable aceptar que esta gran diversidad de orientaciones con respecto a la función pública del género va a persistir por algún tiempo.

Es importante anotar que no obstante los elementos de competencia, las iglesias pentecostales pueden unirse, pero ya no sólo entre ellas, sino que incluso con las otras iglesias protestantes históricas o denominacionales. En estas coyunturas, es cuando todos prefieren hablar de la "comunidad" evangélica. Como ya hemos señalado, el término "evangélico" se utiliza para poder enfatizar los elementos de unión entre todas las iglesias que consideran que tienen lazos con la reforma protestante y que se basan en la lectura exclusiva de los Evangelios y de la Biblia como la fuente de toda verdad religiosa. Consideramos ahora, ¿Cuándo se consideran a sí mismos los creyentes pentecostales como personas "evangélicas"?

La unión de las diversas iglesias pentecostales y protestantes históricas se da en aquellas circunstancias y coyunturas cuando la cohesión compartida es una ventaja y donde la singularidad es un factor que presenta una notoria desventaja, por ejemplo, cuando las iglesias deben negociar ante el Estado. En estas situaciones, se conforman las uniones colectivas de protestantes y pentecostales que hablan ante la prensa, las organizaciones gobernantes y los políticos como "los voceros de la comunidad evangélica". La negociación como colectividad los fortalece como interlocutores ante una institución externa de cuyo lado están la fuerza y la aplicación de la legalidad. Una instancia muy parecida es la situación de las iglesias "evangélicas" frente a los representantes del catolicismo. Aquí, se resaltan los elementos de unión entre las iglesias protestantes y pentecostales frente a lo que se considera un enemigo común. La amplia difusión de una ideología anti-católica entre la feligresía ayuda a legitimar y justificar la unión ante la sociedad católica mayoritaria, la cual irónicamente también reacciona con frecuencia con mecanismos de exclusión hacia las minorías religiosas en general, llegando incluso a confundir unas religiones por otras. En ambas situaciones (iglesias frente al Estado, e iglesias frente al catolicismo), se destaca la necesidad de mantener la unión ante las instituciones y estructuras

más fuertes y poderosas. La cohesión es claramente una estrategia frente al elemento externo. Esto también ha sido descrito para identidades minoritarias de otros tipos . (Cardoso, 1992). Esta convergencia protestante denominacional - pentecostal sin duda es una característica del campo religioso de las minorías religiosas en México, que también podría ser investigada en otros países de Latinoamérica donde es posible que también se de (Donoso, 1996).

Veamos, otra instancia de cooperación entre protestante históricos - pentecostales hacia la construcción de la llamada comunidad "evangélica". Esto ocurre en la búsqueda de un mercado común donde vendedores y compradores pertenecen a dichas iglesias mencionadas arriba. La mejor muestra de esto puede ver en el "Directorio Nacional e Internacional Cristiano" ya mencionado varias veces en el texto. Cabe señalar también que destaca mucho este esfuerzo de cohesión en el mercado de los artistas "cristianos" y sus creaciones cada vez más abundantes. Se debe señalar que para la elaboración de un mercado alternativo no es posible partir de una sola iglesia particular, para ser exitoso se requiere de una "comunidad" de posibles consumidores, claro que además son creyentes. Este caso específico en realidad no es tan diferente de aquellos considerados en el párrafo anterior. Frente al mercado de bienes y servicios de la sociedad mayoritaria, basada en los principios simples de la máxima ganancia, surge gracias a la unión de los creyentes, la posibilidad de la construcción de un tipo de mercado económico alternativo. Aquí se plantea que la ética que impera no sea simplemente la ganancia, sino la atención a las necesidades de clientes que aparte de ser simples clientes son también "hermanos y hermanas" que ameritan un trato distintivo. Otra vez, las iglesias se organizan para enfrentar a una institución exterior más fuerte. Pero la estrategia no va consistir simplemente en construir una oposición común ante el extraño y sus productos, sino en buscar una organización alternativa de sustitución, concepción que no es ajena a otros grupos religiosos minoritarios con orientaciones utópicas (Pereira de Quieroz, 1978).

Algunos investigadores consideran que se puede incluso considerar cómo las iglesias en su conjunto no son más que un mercado espiritual donde los creyentes deambulan de un producto religioso a otro. Gill 1998, ha aplicado esta concepción a la religión en Latinoamérica, en general, como lo han hecho otros autores para Europa y Estados Unidos (Hervieu - Leger, 1996, Wuthnow, 1989). Sin duda, si hay creyentes que efectivamente usan la movilidad religiosa para pasar de una religión a otra, y actúan como si estuvieran en un mercado económico explícito de bienes religiosos. Pero ésta es una categoría de análisis de los investigadores que estoy seguro que encontraría rechazo de parte de los líderes mismos de las iglesias y de su fe ligresia más

comprometida. La vida religiosa no es simplemente un producto que se vende. Las iglesias se pueden sostener apoyándose en la venta y patrocinio de productos comerciales "cristianos" como cassettes, videos, Biblias y libros. Pero la vida espiritual no se puede comprar. No se compra una sanación, una profecía, o el don de lenguas para decirlo llanamente. La metáfora de un mercado de bienes religiosos es una conceptualización que puede ser útil para algunos investigadores, pero no es una expresión o concepto que sería apoyado por la mayoría de los creyentes, por lo cual es necesario cierta cautela en su uso. Si bien, los modelos de los científicos no deben ser forzosamente iguales a los de los sujetos que estudien, es necesario notar cuándo tienen muchos elementos discrepantes entre sí. Los excesos del reduccionismo económico han sido ya aplicado con demasiada frecuencia a la explicación de fenómenos religiosos.

Ya el antropólogo holandés André Droogers ha expresado que el pentecostalismo es una religión paradójica que crea "visiones" (o conceptualizaciones) paradójicas en aquellos que se acercan a ella o que la estudian. Parte de esta naturaleza "paradójica" reside en la enorme flexibilidad que es parte del pentecostalismo, como también lo ha notado el teólogo protestante, Harvey Cox (1995) Es importante recordar que cuando hablamos del pentecostalismo no nos estamos refiriéndonos a una institución religiosa única sino a lo que más bien se puede entender como un movimiento religioso que contiene una gran diversidad a su interior (Gaxiola 1994) Es esta amplia variabilidad una de las fuerzas vitales que ha permitido el crecimiento sostenido de las iglesias pentecostales como conjunto en las últimas décadas

Estas agrupaciones religiosas pueden tener una diversidad de reacciones ante los diferentes problemas que enfrentan. En este sentido, su capacidad de adaptación es muy alta, permitiendo el desarrollo de elementos que podrían parecer contradictorios por sí solos. Sin embargo, cuando estos aspectos son parte de una misma organización le dan más fuerza haciendo más flexible a la asociación religiosa o al conjunto de iglesias y congregaciones. La división y separación de las iglesias mediante la movilidad religiosa de los creyentes permite la fundación de nuevas congregaciones. Exige además liderazgos activos y organizaciones internas que toman en cuenta a las necesidades (espirituales, y también a veces "mundanas") de los creyentes mismos.

También se mantienen los poderosos elaboraciones simbólicas que caracterizan como conjunto al movimiento pentecostal y que se presentan tanto en los rituales como en las creencias. Estos son los dones del Espíritu Santo que han mostrado una y otra vez su fuerza para atraer a los creyentes y mantenerlos unidos frente a las dificultades que acarrea el hecho de ser parte de una minoría religiosa en este país, donde predomina el catolicismo. Por ser agrupaciones minoritarias

en este contexto, las iglesias pentecostales mantienen los mecanismos de cohesión con las otras iglesias protestantes denominacionales, porque esta es una estrategia de defensa, que también ha mostrado una y otra vez su eficacia. Aquí entran sus concepciones políticas comunes y la ideología anti-católica, como ahora la construcción de un mercado económico para los creadores y artistas "cristianos".

Creo que no es correcto pensar que existe una cultura común evangélica en México. Existen sin duda los elementos comunes entre pentecostales y protestantes denominacionales que he señalado. Pero la cooperación común en ciertas circunstancias políticas así como la búsqueda de estructuras compartidas frente a la mayoría católica no conforman aún una auténtica comunidad unificada. Prueba de ello es la existencia amplia de los creyentes que son buscadores en otras tendencias religiosas o que ahora son apóstatas, habiendo sido una vez evangélicos. Quizá se podría pensar más bien de alianzas estratégicas entre pentecostales y protestantes donde su unión es beneficiosa a ambos. Para considerar a una "cultura" evangélica se tendría que definir más el perfil de una cultura "católica" mexicana, a la cual se opondría. Pero el catolicismo mexicano de por sí es muy diverso. No tienen una cultura religiosa común las comunidades eclesiales de base, la Renovación Carismática, los católicos nominales y los sistemas de fiestas indígenas, sino que comparten una adhesión a una estructura eclesial que en realidad contiene una diversidad de prácticas y creencias religiosas. Entre las distintas iglesias evangélicas la diversidad es fomentada aún más. El hecho de que las iglesias crecen por división fomenta aún más la importancia del énfasis en las diferencias entre las distintas agrupaciones. Así, pues hay elementos comunes en las iglesias pentecostales y protestantes históricas, pero no una cultura como tal.

En un plano social, las iglesias pentecostales (y evangélicas, en general) se orientan más hacia un "encapsulamiento", o sea hacia la búsqueda de alternativas mediante la construcción de un sentimiento de pertenencia y de organización de la comunidad expresada como la congregación de los creyentes o el conjunto de las congregaciones de los fieles. A diferencia de lo que sucede en otros países (o incluso en algunas regiones de México como en los altos de Chiapas) no se vislumbra un movimiento generalizado de las iglesias que cuestionen el orden político o económico mediante una oposición activa y radical. Por dar un ejemplo, las iglesias pentecostales y protestantes históricas, en su gran mayoría, aceptan los límites que establece la legislación actual. En todo caso, la alternativa no es darle la prioridad al cambio de la sociedad en su conjunto, sino buscar condiciones específicas para que los creyentes puedan cambiar su vida. Estos cambios sólo se pueden originar en lo espiritual, se argumenta. Los pentecostales no

son más conservadores que la población general. Su visión de la sociedad incluso es probablemente más crítica. Pero consideran que los medios para cambiar la sociedad no pueden menospreciar el ámbito de lo espiritual y que de allí tienen que partir.

Terminaré aquí con una breve mención de lo que podría llegar a ser el futuro del pentecostalismo en el país y en la ciudad de México. Este se debe entender vinculado al campo religioso mayor y podría ser el motivo de algún artículo posterior para una elaboración más acabada. En todo caso, creo que el crecimiento de las minorías religiosas va a continuar ligado a la naturaleza de las organizaciones religiosas a crecer durante periodos de crisis prolongados. Pero, no deseo quedar en una posición de la teoría de la privación a la cual ya he criticado. El crecimiento de las minorías religiosas también se debe a la creciente aceptación y búsqueda de la pluralidad social como una forma de vivir y de incluso buscar la diferencia. En esta situación, la ventaja del pentecostalismo es que ofrece experiencias espirituales directas de una notable intensidad para sus creyentes. En un tiempo donde se habla continuamente de emociones directas y fuertes, el pentecostalismo todavía tiene muchas ventajas y recursos como movimiento religioso al enfatizar precisamente estos aspectos de la personalidad humana.

Podemos destacar que las iglesias pentecostales son un movimiento religioso diverso y activo. Por esta razón, este texto los ha tratado así, centrado su análisis sobre varias congregaciones e iglesias, en lugar de dedicarse a una sola. Estas organizaciones exigen a su vez modelos de explicación que también tienen la cualidad de expresar este "movimiento", ahora entendido como la expresión de una enorme capacidad para el cambio y la reorientación. Exigen modelos tan multicausales y complejos como sus sujetos de estudio. Espero haber dado un paso correcto en esta dirección mediante el esfuerzo plasmado en este texto.

BIBLIOGRAFÍA

- Adams, Richard Newbold; *Energía y estructura. Una Teoría del Poder Social*. F.C.E. México, 1983.
- Aguilar, María 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.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo; *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1980.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo; *Zongolica: Encuentro de dioses y santos patronos*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1986.
- 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; *Prácticas religiosas en una zona urbana: el caso de los mormones en Iztapalapa*, Tesis de licenciatura, Departamento de Antropología, Universidad Autónoma 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, María 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 mouvements pentecostistes au Bresil - De L'entree a la fragmentation", en *modernisation et mobilisation Sociale - Egypte - Bresil*, CEDEJ, Cairo, 1980.
- 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.

Barth, F. ; *Los Grupos étnicos y sus fronteras*, F.C.E., México, 1976.

Bartra, Roger; *La jaula de la melancolía*, 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 latmul*, 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.

Bazán, 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 (Coord.); *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 prehispánico*, 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, Drooger, André, Frans Kamsteeg, (editores); *Algo mas que opio, una Lectura antropológica del pentecostalismo latinoamericano y caribeño*, Departamento Ecueménico 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.; *Miñeros 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, UAM-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, 1988, Mexico.

Campiche, Roland; "De la pertenencia a la identificación religiosa. El paradigma de la Individuación de la religión hoy en día", en *Religiones Latinoamericanas*, No. 1, Enero-Junio, 1991.

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 Prehispánica*, I.N.A.H., México, 1978.

- 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 Autónoma de Puebla, 1984.
- Cázares, Mirna; *El protestantismo en México: el caso específico 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, México, 1996.

Champion, Françoise, "Entre Laicisation et Sécularisation, Des Rapports Eglise-Etat Dans l'Europe Communautaire", en L' "Debat", 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. Mecanuscrito, 1997.

De la Torre, Renée 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, Renee. 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, Buenos Aires, 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.

Díaz Salazar, Rafael, Giner, S. y Velasco, H. ; Formas modernas de religión, Alianza, Madrid, 1994.

Dominguez, 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, Símbolos 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, México, 1997.

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 Berber, Javier, La Conversión como proceso educativo y la constitución de sujetos, Tesis de Maestría, Colegio de Pedagogía, U.N.A.M., México, 1993.

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, México, 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, 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 Practicas 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, México, 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: "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: "Sectarianism 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 Povoír Symbolique: Le Cas du Pentecostisme au Mexique*, Memoire de Maitrise d'Étnologie, Université Paris VIII - Saint Denis, Paris, 1996.

Gaxiola, Manuel: "Las Iglesias Pentecostales en México" en *Estudios Ecueménicos*, 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.

Gellner, Ernest: *Cultura, Identidad y Política*, Ed. Gedisa, Barcelona, 1989.

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 , Wisconsin, 1991.
- Gluckman, Max ; *Política, Derecho y Ritual*, Akal, Madrid, 1980
- 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 Z. 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 García, 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.
- Hadden Jeffrey K. & Anson Shupe, *Prophetic Religions and Politics. Religion and the political order*, Paragon House, New York, 1986
- 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 Aida; "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, México, 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 Dipartimento 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.

Herskovits, Melville: El Hombre y Sus Obras, F.C.E., México, 1974.

Hidalgo Nájera, Alejandro Rene : Estudio Socioreligioso de Protestantismo en la clase media de Iztapalapa, Tesis de Licenciatura, Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, México, 1996.

Hine, Virginia. "The Deprivation and Disorganization Theories of Social Movements", en Religious Movements in Contemporary America, Zaretsky 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, Buenos Aires, 1976.

Houtart, Francois, Sociología de la Religión, Plaza y Valdes, México, 1998.

Hurbon, L : "Los Nuevos Movimientos Religiosos en el Caribe". en Cristianismo y Sociedad, No. 93, Mexico, 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'Évolution du "Mouvement 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.

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

Juárez, Elizabeth ; *Mi Reino si 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, François; *Las Tres Voces de la Imagen 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 , *El Factor Religioso*, Biblioteca Universitaria Labor, Barcelona, 1967

Lemieux, Raymond , "La Religión" au Canada : Synthèse des Problematiques", *Social Compass*, Vol 43, No 1, 1996.

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

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

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

Lévi - 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. Analisis del Fenomeno Carismático y su Relación con la Conducta Humana y los Cambios Sociales. Editorial Gedisa, Barcelona, 1990.

Lira, Andrés . Comunidades Indigenas Frente a la Ciudad de Mexico. 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 Tolosana, 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.

Lopez, Abner . "Iglesia Presbiteriana", en Eslabones, Revista Semestral de Estudios Regionales, No. 14, Mexico, 1997.

Macazaga, Cesar , Iztapalapan en el agua atravesada, Editorial Inovación, México, 1979.

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 Maria, 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.

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

Marroquin, 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

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

Martinez Garcia, Carlos : "Secta : Un concepto inadecuado para explicar el protestantismo Mexicano. Editorial CUPSA, Mexico, 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 Luis; "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

Monsivais, Carlos; "Preguntas sobre identidad, religion, y derechos humanos", en *México Indígena* No 21, Junio, 1991

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 Brésiliennes", en *Social Compass*, Vol. 41, No.1, 1994.

Muñoz Rios, 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, Noé; "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, 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 Hidráulicas Prehispánicas en el Sistema Lacustre del Valle de México, I.N.A.H., México, 1974.

Parker, Christian; Otra Lógica en América 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, 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, 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, México, 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; *Psicosociología de la Conversión Religiosa ¿ Convencimiento o Seducción ?*, Editorial Herder, Barcelona, 1996.

Ramirez, 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, 1994.

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

Richardson, 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, 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 Autónoma 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 Village, University of Oklahoma Press, Oklahoma, 1991.

Santaló, C, Buxo, M y S. Rodríguez ; Vida y Muerte: La Imaginación Religiosa, Anthropos, Barcelona, 1989.

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.

Stromberg, Peter; Language and Self Transformation: A Study of Christian Conversion Narrative, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.

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 Aíva, 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 Methapors, Cornell University Press, Ithaca 1974.

Turner, Victor ; La Selva de los Simbolos, 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 Dobbelaar, 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 Autónoma 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, 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.
- Las citas bíblicas corresponden a la Biblia en Español editada por la Sociedad Bíblica Internacional, México, 1997.