



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

Identidad y religión en la iglesia de los testigos de Jehova

Tesis de Maestría en Ciencias Antropológicas

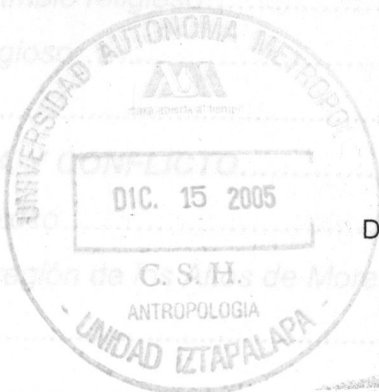
Directora: Dr. Carlos Garma Navarro

Asesores: Dr. Felipe Vázquez Palacios

Mtro. Cesar Pérez Ortiz

México, D.F.

Diciembre, 2005



## ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN.....</b>	<b>3</b>
<i>Justificación.....</i>	<i>5</i>
<i>Cambios en la cultura regional.....</i>	<i>8</i>
<i>Los estudios sobre iglesias no católicas en México.....</i>	<i>12</i>
<b>CAPÍTULO I IDENTIDADES RELIGIOSAS Y LA CONSTRUCCIÓN DEL BINOMIO NOSOTROS-LOS OTROS.....</b>	<b>25</b>
<i>Identidades individuales y colectivas.....</i>	<i>25</i>
<i>Nosotros-los otros.....</i>	<i>29</i>
<i>Identidades religiosas.....</i>	<i>35</i>
<i>Identidad en la iglesia de los Testigos de Jehová.....</i>	<i>36</i>
<i>Identidad e Imaginarios sociales.....</i>	<i>38</i>
<i>Fundamentalismo religioso.....</i>	<i>39</i>
<i>Códigos de pureza.....</i>	<i>42</i>
<i>Discurso milenarista y escatológico.....</i>	<i>42</i>
<i>Discurso escatológico en México.....</i>	<i>45</i>
<i>Discurso escatológico en la iglesia de los testigos de Jehová en los Altos Centrales de Morelos.....</i>	<i>46</i>
<i>Consideraciones finales.....</i>	<i>49</i>
<b>CAPÍTULO II EL IMPACTO DE LAS IGLESIAS NO CATÓLICAS EN LA REGIÓN.....</b>	<b>52</b>
<i>Expansión de las iglesias no católicas en la región.....</i>	<i>53</i>
<i>Factores exógenos que favorecen el cambio religioso.....</i>	<i>54</i>
<i>Factores endógenos que favorecen el cambio religioso.....</i>	<i>57</i>
<i>Factores que obstaculizan el cambio religioso.....</i>	<i>62</i>
<i>Consideraciones finales.....</i>	<i>65</i>
<b>CAPÍTULO III DIVERSIDAD RELIGIOSA Y CONFLICTO.....</b>	<b>66</b>
<i>Diversidad religiosa y convivencia en México.....</i>	<i>66</i>
<i>Diversidad religiosa y convivencia en la región de los Altos de Morelos.....</i>	<i>70</i>
<i>Estigmas y estereotipos.....</i>	<i>73</i>
<i>El problema de la legitimidad.....</i>	<i>75</i>

<i>Consideraciones finales</i> .....	77
<b>CAPÍTULO IV LA BIBLIA, EL MUNDO Y LOS TESTIGOS DE JEHOVÁ</b> .....	<b>78</b>
<i>La Iglesia</i> .....	78
<i>Entendiendo los cambios drásticos en las doctrinas de los testigos de Jehová</i> .....	80
<b>CAPÍTULO V DE LA VILENCIA FÍSICA A LA DOMINACIÓN SIMBÓLICA</b> .....	<b>87</b>
<i>La construcción social del género</i> .....	87
<i>El valor diferencial de los sexos</i> .....	89
<i>Los testigos de Jehová y la reivindicación de la mujer</i> .....	92
<i>De la violencia física y la violencia simbólica</i> .....	94
<i>Consideraciones finales</i> .....	97
<i>Recapitulación</i> .....	100
<b>COMENTARIOS FINALES</b> .....	<b>103</b>
<b>ANEXO</b> .....	<b>106</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....	<b>108</b>

identidades religiosas y particularmente la construcción de la identidad en la ITJ. Retomo el concepto de imaginarios sociales para explicar la tendencia de esta iglesia a inclinarse por un discurso fundamentalista y esencialista, así como el fuerte apego a códigos de pureza particulares. La dinámica interreligiosa de las distintas iglesias y sus consecuencias en un contexto en el que se venían en los comienzos de una pluralidad religiosa más acentuada en la región, es asociada a partir de datos etnográficos recabados durante el trabajo de campo. Para ello fue necesario acercarse con miembros de las distintas iglesias establecidas en la región de modo que lograra obtener un panorama acerca de la percepción general que se tiene sobre la dinámica religiosa en los templos de Jehová (ITJ) y su trabajo en la localidad. Aún cuando el estudio no comprende el desenvolvimiento de la teología de la iglesia, fue necesario observar algunas de las prácticas básicas doctrinales en las que se sustentan tanto el trabajo pastoral, religioso y social de la congregación. Por ello se analizan de manera sucinta algunas de las enseñanzas más drásticas en cuanto a sus creencias y estilos de vida expresados en esta iglesia. Un enfoque etnográfico enfocado en las relaciones de género, más específicamente en el trabajo con la mujer cooperará a la ITJ, nos ayuda a

## INTRODUCCIÓN

El siguiente escrito es el resultado de una investigación de campo realizada en la región conocida como los Altos Centrales de Morelos durante los meses de marzo, abril y mayo del 2005. Dicha investigación tuvo como objetivo dar cuenta de algunos aspectos de la dinámica socioreligiosa de la Iglesia de los Testigos de Jehová (ITJ) en ésta región campesina del estado de Morelos México. El eje principal del estudio se enmarca en los procesos de la construcción de la identidad en esta iglesia, así como en sus prácticas religiosas y sus repercusiones en el ámbito de lo social. Mi interés es mostrar cómo los miembros de la ITJ interactúan en el contexto de una sociedad fuertemente marcada por una serie de hábitos, creencias y valores localistas. Para ello, por principio de cuentas me propongo ofrecer una explicación general al proceso de expansión de las iglesias no católicas en la región, tomando en cuenta los factores socioculturales exógenos y endógenos que influyen sobremanera en este proceso. En segundo lugar analizo la conformación de identidades colectivas y la construcción de la otredad como punto de partida para entender la formación de las identidades religiosas y particularmente la construcción de la identidad en la ITJ. Retomo el concepto de imaginarios sociales para explicar la tendencia de ésta iglesia a inclinarse por un discurso fundamentalista y escatológico, así como el fuerte apego a códigos de pureza particulares. La dinámica socioreligiosa de las distintas iglesias y sus consecuencias en un contexto en el que se vislumbran los comienzos de una pluralidad religiosa más acentuada en la región, es expuesta a partir de los datos etnográficos recabados durante el trabajo de campo. Para ello fue necesario acercarme con miembros de las distintas iglesias establecidas en la región de modo que lograra ofrecer un bosquejo acerca de la percepción general que se tiene sobre la dinámica religiosa de los testigos de Jehová (TJ) y su trabajo en la localidad. Aún cuando el estudio no comprende el escudriñamiento de la teología de la iglesia, fue necesario observar algunas de las premisas básicas o puntos doctrinales en los que se sustenta tanto el trabajo pastoral, misionero y social de la feligresía. Por ello, se analizan de manera sucinta algunas de las transformaciones drásticas en cuanto a sus creencias y estilos de vida expresados en esta iglesia. Un ejemplo etnográfico enfocado en las relaciones de género, más específicamente en el análisis de la mujer conversa a la ITJ nos ayuda a

entender parte de la dinámica religiosa y la influencia que esta iglesia a tenido en el contexto de la cultura en la región alteña.

Varias fueron las razones por las que decidí realizar la investigación, una de ellas tiene que ver con el excesivo estigma negativo con el que comúnmente se hace referencia a esta iglesia. Calificada como secta y secta destructiva, los miembros de la ITJ conforman un grupo religioso cuyas conductas y estilos de vida son poco habituales y por tanto perturban a una sociedad más amplia, escasamente familiarizada con la diversidad, subsumida en un ambiente que desborda intolerancia e inflexibilidad. A pesar de ello, esta Iglesia ha mantenido un patrón de crecimiento constante que oscila entre un 5 y 6 por ciento anual a nivel mundial y en nuestro país es la segunda asociación religiosa con el mayor número de adeptos, después de la iglesia católica. Sin embargo, poca atención ha merecido por parte de los investigadores del fenómeno religioso en nuestro país.

Decidí realizar la investigación de campo en los Altos de Morelos dada la familiaridad que tengo respecto al tema de la diversidad religiosa en esta región a partir de una investigación previa realizada entre los años de 1999 y 2000, además de significar una ventaja considerable el hecho de conocer previamente a mis interlocutores, de este modo, las entrevistas realizadas y la observación participante dentro de sus congregaciones se facilitaron sobremanera. Por otra parte, el análisis de la dinámica socioreligiosa en la región alteña, me permitió conocer la particularidad con la que diferentes minorías religiosas han acelerado sus procesos de expansión en los últimos treinta años, así como las consecuencias socioculturales en un espacio mayoritariamente católico, tradicionalista y reaccionario ante situaciones de cambio e intromisión de ideologías extrañas.

Aunque mi investigación comprende los municipios de Tlayacapan, Totolapan, Atlatlahucan y Tlalnepantla, éste último ha sido descartado por el momento dado el fuerte conflicto político que se vive desde hace ya más de un año. El plan de trabajo consistió en presentarme con los ancianos de las congregaciones de los TJ en cada municipio y exponerles las razones por las que deseaba ponerme en contacto con ellos, después de lo cual decidieron aceptar que asistiera a sus reuniones y ser entrevistados. Se realizaron diversas entrevistas, formales e informales, tanto a los ancianos de las congregaciones como a su feligresía. Se realizaron también una serie de árboles genealógicos e historias de vida de miembros de las distintas congregaciones. La observación participante fue un recurso medular

tanto dentro como fuera de las congregaciones, por ello, la asistencia constante a sus círculos de estudio y mi involucramiento en sus actos de proselitismo religioso fue una acción constante. Cabe mencionar que mi participación en el proselitismo religioso fue bastante limitado. La razón es que sólo los testigos bautizados o aquellos que aún cuando no lo sean hayan mostrado a la congregación las dotes necesarias para realizar lo que consideran el mandato divino de la predicación, por ello mi participación se limitó a ser sólo un acompañante con el rango de aprendiz.

**Justificación.** La importancia de realizar un estudio antropológico de la ITJ en una región campesina del estado de Morelos México, responde a varios factores. *Primero:* son mínimas las tesis que a nivel doctoral desde las ciencias sociales analizan a esta iglesia (Fortuny, 1995; Molina, 2000 y Arcos, 2004<sup>1</sup>). Las investigaciones a nivel licenciatura y posgrado que discuten aspectos relevantes de esta iglesia son sumamente escasas<sup>2</sup>. Los antropólogos y sociólogos de la religión en México no han escrito lo suficiente referente al tema, a pesar de la importancia que merece dado su acelerado crecimiento, sus relaciones no muy gratas con el Estado y su particular visión del mundo y estilos de vida. Algunos estudios son los de Rosalba Hernández (1989), Carlos Garma, (1994) Patricia Fortuny (1996), Antonio Higuera, (1999), Miguel Hernández (2000), Andrés Ríos, (1999, 2002), y Martha Soto (2003). *Segundo:* en México la ITJ tiene un crecimiento anual que oscila entre el 5% y el 6%, lo que le ha valido llegar a ser la segunda iglesia con mayor número de adeptos después de la Iglesia Católica, y el segundo país, después de los Estados Unidos, donde ha tenido su mayor éxito. Actualmente, según cifras oficiales de la WTBT, a nivel mundial 15 597 743 personas profesan ésta religión con 78 mil 620 congregaciones. En México según cifras del INEGI en el

---

<sup>1</sup>Esta última tesis de Julieta Arcos Chigo no ha sido consultada por quien escribe.

<sup>2</sup> (1997) Castro Ángeles, Gabriela "Los testigos de Jehová: del sectarismo a la asociación religiosa" (reportaje) México tesis Licenciatura en Ciencias de la Comunicación UNAM, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. (1997) Flores Trenado, Juan Antonio "Las dimensiones políticas de dos proyectos religiosos en México: el Opus Dei y los testigos de Jehová". Tesis Licenciatura en Ciencias Políticas y Administración Pública UNAM, Escuela Nacional de Estudios Profesionales Acatán México (2002) Riego Vázquez, Jorge "Conducta de los médicos de la Secretaría de Salud del Distrito Federal ante la negativa de pacientes testigos de Jehová a recibir transfusiones sanguíneas". Tesis Especialidad en Medicina Legal UNAM, Facultad de Medicina (2003). Quero Ortiz, Sergio Jaime "Las asociaciones religiosas como participantes de la globalización: el caso de los Testigos de Jehová" Tesis Licenciatura en Relaciones Internacionales UNAM (1999) Tapia Vargas, Alejandro "Religión: significado y cultura: el significado psicológico de la religión entre católicos, mormones y testigos de Jehová mexicanos". Tesis Doctorado en Psicología Social UNAM, Facultad de Psicología. Sara Garduño "Estudios de prácticas religiosas en la zona urbana. El caso de los Testigos de Jehová y la educación" Tesis licenciatura Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa Departamento de Antropología (1997).

censo del año 2000 los TJ alcanzan 1 704 459, personas con 10 mil 320 congregaciones. *Tercero:* la tensión entre los miembros de ésta iglesia y la sociedad continúa siendo alta. Sus normas religiosas les han causado severos conflictos con algunas instituciones gubernamentales y otras iglesias. Sus relaciones con el Estado se limitan a asegurar su registro como Asociación Religiosa ante la Subsecretaría de Asuntos Religiosos. En el plano de la educación, aún cuando la Comisión Nacional de Derechos Humanos ha admitido la libre facultad de los TJ ha asumir su condición como objetores de conciencia y a ser respetados por las instituciones educativas, los conflictos continúan generándose. *Cuarto:* el crecimiento de ésta iglesia ha configurado enclaves locales a nivel nacional desde donde comienzan a expandirse, formando una especie de redes que operan como agencias de enlace local-regional-nacional. De hecho, su asentamiento en regiones estratégicas en todo el país ha contribuido al éxito de en su proceso de expansión. *Quinto:* los TJ son una comunidad religiosa caracterizada por un sistema de relaciones que pretenden ser homogéneos en los estilos de vida practicados independientemente de la región del mundo en que se establecen. Parece poco probable que los miembros de ésta iglesia estén dispuestos a modificar significativamente los patrones de conducta impuestos por la sociedad central (WTBTS), con la finalidad de ganar adeptos. Contrario a las estrategias que utilizan otras iglesias como por ejemplo las de corte pentecostal, las evangélicas o protestantes, los TJ oficialmente expresan su negativa a retomar valores, normas de conducta o símbolos (ya sean locales, regionales o nacionales) al establecerse en regiones cuyas características culturales son extremadamente diferentes a los estilos de vida que caracterizan a ésta iglesia<sup>3</sup>, aunque verdad es que la historia de esta iglesia se ha visto involucrada en dos (o más) "sistemas de reglas" por medio de las cuales se ha adaptado y expandido en diferentes países en los que las condiciones político-sociales han sido adversas. *Sexto:* Dentro de la región de los Altos Centrales de Morelos, los individuos que dicen profesar una fe diferente al catolicismo se han incrementado sustancialmente, según el censo del año 2000 un total de 3679, han dejado de asumirse como católicos, lo que equivale a un 10.29% del total de la población -los católicos alcanzan un total de 35783 feligreses-. Según el INEGI actualmente la ITJ alcanza una población de 432 feligreses en Loa Altos de Morelos.

---

<sup>3</sup> La anterior afirmación no considera la evidencia de un trabajo etnográfico que de muestra de la dinámica socioreligiosa en comunidades indígenas por lo que debe considerarse sólo como una aseveración parcial.

	Tlayacapan	Totolapan	Atlatlahucan	Tlalnepantla
No católicos	13.45%	8.55%	9.58%	7.88%
Testigos de Jehová	1.35	1.94%	0.76%	0.74%

"Why the Jehovah's Witnesses Grow so Rapidly: A Theoretical Application", título más que sugerente del artículo publicado en *Journal of Contemporary Religion* por Rodney Stark y Laurence Iannaccone (1997). La respuesta no debe suponerse fácil. Bajo ciertos principios básicos del utilitarismo y metáforas economistas, la llamada "economía de la religión" o "Teoría de la elección racional", (cuya premisa capital nos dice que los individuos, al elegir una religión, lo hace de manera racional asegurándose que el cambio le ofrezca más beneficios y comodidades que desventajas, una relación ubicada en la reducción de costos y maximización de beneficios [Iannaccone, 1998]), estos autores nos dan algunas pistas: *el trabajo organizacional interno* que incluye la edición de material religioso, su distribución y difusión mundial a cargo de la misma feligresía; *una mano de obra religiosa voluntaria* dispuesta al trabajo misionero-proselitista y una revisión estadística exhaustiva de todo trabajo emprendido y realizado en cada una de las congregaciones en el mundo (número de bautismos, publicadores, editores, congregaciones, horas totales de proselitismo, entre otros). *Un adoctrinamiento religioso* que implica una socialización eficaz de los menores, su instrucción o educación religiosa desde el hogar; un compromiso con la feligresía que genera la construcción y reforzamiento continuo de lazos solidarios, relaciones interpersonales cercanas entre la feligresía y un fuerte compromiso con la iglesia y sus doctrinas, inflexible y poco negociable. *Un considerable nivel de fertilidad* que sustituya las muertes y las disidencias, expresándose en la descendencia matrimonial y un amplio margen de apertura de integración multiétnica a la iglesia. *Una ecología favorable* que comprenda bajos índices de proselitismo religioso por parte de las iglesias establecidas y un número considerable de no creyentes o no adscritos a iglesia alguna; una continuidad cultural o similitud cultural de las sociedades en las que se establecen y expanden los TJ; un grado medio de tensión entre la iglesia y una sociedad más amplia, dado el mantenimiento de un estilo de vida particular y una



moralidad distintiva por parte de su feligresía; y por último *un sistema doctrinario* que involucra un discurso profético que genera emociones y fuertes lazos de compromiso ante situaciones extra empíricas y una autoridad legítima y eficaz de manera tal que la feligresía se perciba como participantes en el sistema de autoridad. Como podemos observar, el análisis es sumamente completo, argumentado con casos específicos, ¿qué podemos aportar? El siguiente escrito pretende contribuir, con base en una investigación de campo, al análisis de algunos aspectos de la dinámica socioreligiosa de la ITJ desde una perspectiva antropológica con la finalidad de ampliar nuestro campo de conocimiento referente a las nuevas formas de pensar la religión.

**Cambios en la cultura regional.** Luís, alteño oriundo del municipio de Tlayacapan, ha decidido robarse a su novia y llevársela a vivir a casa de sus padres. En un cuarto aislado dentro del terreno de la familia, mujer y hombre se acongojan a veces por el qué dirán y otras tantas lloran desconsolados pensando en el futuro que les espera. Lo anterior no tuviera nada de extraordinario si no fuera por que a sus más de cuarenta años de edad, han decidido dar por consumadas sus primeras nupcias y comenzar una vida nueva, aunque en *“adulterio”* como dice la gente. Luís y Julia aprenden poco a poco a vivir con el estigma de *“haber abandonado a sus hijos a su suerte”* mientras las familias de ambos *“les aconsejan que reflexionen y se regrese cada quien para su casa”*. Julia ha pasado de ser *“la señora de”* a *“la querida de”*, mientras que Luís ha resultado ser *“poco hombre”* para mantener la estabilidad de su familia, pues ha dejado a dos de sus hijos, menores de edad al cuidado de la madre y a una hija, también menor de edad, *“en la casa del novio”*. Julia dejó tres hijos en su casa, que años atrás fincó con el dinero que ahorró a partir de una prolongada estancia en los Estados Unidos. El hijo mayor, casado, sin trabajo estable y con fama de *“parrandero”*, piensa regresar a la ciudad de Atlanta por unos cuantos dólares y traerse una *“troca”*, lo único que lo detiene es que ya no tiene *“a quien encargarle a su vieja”*. Juan, el hijo menor de Julia, dejó la escuela secundaria inmediatamente de que su madre se fue de la casa, ahora también se reúne con sus hermanos y amigos a beber todo el fin de semana hasta *“guacarear y quedarse tirado”*. El aún considerado por todos *“esposo de Julia”* vive de la renta que cobra por alquilar su combi que compro cuando llegó de los Estados Unidos. Hasta el último día en que lo vi, tenía tres meses tomando todos los días, asistiendo a bares o bebiendo cerveza y aguardiente en cualquier tienda del pueblo. Luís le ha pedido a Julia que se vayan a Huston, donde tiene

unos amigos que les pueden ayudar a conseguir casa y trabajo. Es posible que lo hagan a fin de año. Mientras esto sucede, la ex-esposa de Luís y sus dos hijos asisten a la congregación de los TJ y esperan ser bautizados.

El caso anterior ejemplifica parte de la "nueva vida de los alteños", en la que se enfrentan a circunstancias antaño consideradas como impensables. La vida doméstica de los alteños ha cambiado a la par de las macro-transformaciones económicas y políticas de la región. La organización tradicional en las unidades domésticas se ha modificado vertiginosamente. El padre ya no representa en todos los casos la figura patriarcal en la que indiscutiblemente residía la autoridad y el prototipo de hombre proveedor de bienes materiales; en tanto que las tareas domésticas, la orientación religiosa católica, el cuidado y la educación de los hijos, socialmente asignadas a la madre, han dejado de realizarse de forma invariable. El matrimonio, antaño considerado como sagrado e inquebrantable, hoy día es considerado entre los jóvenes como un trámite de formalidad ante la familia y la Iglesia, objetando la sacralidad y perpetuidad del acto. El trabajo familiar en el campo, que tradicionalmente competía al padre de familia y a los hijos, se ha ido mermando considerablemente, ahora quienes tienen el sustento económico prefieren continuar su educación a nivel medio superior y superior o aprender un oficio y alejarse lo más posible de las labores del campo. En otros casos, la migración se convierte más que en una opción, en una necesidad dada la precaria situación económica. Ha sido durante los últimos diez años que el cambio cultural en la región se ha acelerado considerablemente. Es de destacarse que la inseguridad en la región ha alcanzado niveles antes impensables, los índices de delincuencia han aumentado, la prostitución y el consumo de drogas se han intensificado, la migración se está institucionalizando como una práctica cultural y la inmigración se ha acelerado sobre todo en los municipios de Tlayacapan y Atlatlahucan.

Casi nadie que tenga entre veinticinco y treinta años en la región recuerda haber escuchado que su abuelo haya migrado a los Estados Unidos. La gran mayoría sólo migró a las ciudades de Cuautla, Cuernavaca, México o Puebla. En los últimos veinticinco años se ha intensificado la migración y en los últimos diez se ha incrementado sobremanera entre jóvenes de dieciocho y treinta años de edad, algunos de ellos tienen en su haber una o dos experiencias migratorias con temporadas de entre dos y tres años. Diversas son las razones por las que ha aumentado la migración hacia los Estados Unidos, talvez la más recurrente es

sin duda la decadente situación económica. Como en la mayoría de las comunidades campesinas en México, en la región de los Altos de Morelos los campesinos nativos y jornaleros inmigrados sólo tienen trabajo seguro la mitad del año, la otra mitad alquilan su mano de obra como prestadores de servicios o comerciantes temporales. El fenómeno migratorio ha influido en el cambio cultural de los altos. Quienes migran a las ciudades de México, Cuautla, Cuernavaca Puebla, adoptan patrones de conducta que los diferencian sustancialmente de los estilos de vida locales. El cambio más drástico lo exteriorizan quienes han migrado a los Estados Unidos, principalmente a las ciudades de California, Atlanta y New York. Gran parte de los migrantes a su regreso, dramatizan sobremanera el proceso de aculturación al que se han insertado. El vestido, el lenguaje y los ademanes cambian drásticamente las relaciones sociales tanto con la parentela como con los grupos de amistad. Pantalones de mezclilla amplios, camisetas, tenis y un pañuelo en la frente los distinguen de quienes no han tenido la experiencia migratoria. Muchos de ellos, autodenominados "cholos", usan enormes cadenas al cuello, anillos, esclavas de oro, dijes y percings. Continuamente narran sus experiencias en el país vecino mitificando sus peripecias a la usanza de quienes se identifican con los movimientos contraculturales de migrantes en los Estados Unidos, hablan un lenguaje que denominan "pocho" en el cual combinan palabras del español e inglés y durante su narración no dejan de mover los brazos para enfatizar su discurso. Son estos migrantes quienes han cambiado poco a poco la costumbre de llamar a sus amistades por su apodo, tan común en esta región, sustituyéndolos por los calificativos de "vato", "esse" "compa", "brhoder" y "carnal". En términos de cinco años, el "cholismo" ha crecido sobre todo en los municipios de Tlayacapan y Atlatlahucan. Algunos jóvenes que no han migrado al país del norte adoptan las formas del lenguaje, vestido y conducta de quienes sí lo han hecho. Se reúnen por las noches a beber cerveza y a hablar de pleitos y mujeres. Adoptan una postura no sólo contestataria sino provocadora hacia las autoridades municipales. Han sustituido a los inmigrantes venidos de los estados de Guerrero y Oaxaca en las cárceles municipales, pues sus constantes riñas debido a los excesos en el consumo de alcohol y drogas (principalmente la marihuana y menos común la cocaína) y la práctica casi institucionalizada del graffiti les ha traído serios problemas con las autoridades municipales.

Los índices de violencia han aumentado considerablemente en la región, asaltos a mano armada, robo de vehículos y atracos en carretera. Las bandas de jóvenes de entre 12 y

20 años han proliferado, los pleitos de cantina han aumentado también así como la prostitución y el consumo de drogas. Principalmente en los municipios de Tlayacapan y Atlatlahucan, el número de bares y centros de prostitución disfrazados de "Restaurante-Bar" se han triplicado en menos de cinco años. Sobre todo en la carretera que va de Tlayacapan a Totolapan (5 KM de distancia) y dentro del pueblo de Atlatlahucan. Jovencitas cuya edad oscila entre 14 y 25 años, inmigrantes de los estado de Puebla, Oaxaca y Guerrero, trabajan como "ficheras" en los bares. Generalmente viven en un cuarto contiguo al bar en condiciones bastante insalubres. Varios informantes me comentaron que estos antros trabajan bajo la complicidad de las autoridades municipales, siendo muchas veces el lugar donde "los poderosos" y "la gente de dinero" mueven los hilos de la política local. Estos lugares permanecen abiertos hasta altas horas de la madrugada, según se tenga el permiso, pero aún cerrado el local la venta de alcohol continúa. No fueron menos los informantes que me aseguraron que muchas de las jovencitas son violadas por los clientes en estado de ebriedad o por el mismo dueño del lugar. Debido a lo anterior, he confirmado con las autoridades de los centros de salud y en pláticas con dueños de laboratorios clínicos locales, un aumento considerable de enfermedades de transmisión sexual e incluso varios casos de SIDA que se ocultan bajo la enfermedad del "cáncer". Incluso un informante me dijo que en el Bar llamado Siglo XXI, a orillas de la carretera que va de Totolapan a Tlayacapan, hay "una joven de entre 20 y 25 años enferma de SIDA que continúa "fichando" cuando su cuerpo se lo permite, por que cuando no, se oyen los quejidos fuertísimos de la muchacha que esta en un cuarto al lado del bar". Hasta hace 5 años la gente que gustaba asistir a bares donde se presentan segmentos de "variedad", una especie de streep-tice, tenía que ir por a Cuautla o a Yautepec, ahora, sólo tienen que caminar algunas calles para hacerlo. El robo de autos también se ha incrementado, sobretodo durante los días de fiesta patronales y durante los carnavales y Semana Santa. Incluso varios taxistas de la localidad han sido asaltados y a algunos de ellos les han hurtado su unidad. En el pueblo de Tlayacapan se ha corrido el rumor de que su actual presidente municipal esta ligado a "mafias de roba coches" y cuando pregunté en la comandancia municipal cuál era la cifra de carros robados por año, me contestaron que ninguno, "eso sólo sucede en Cuautla o Cuernavaca, nuestro pueblo está limpio".

En este marco de cambio cultural, las iglesias no católicas participan activamente como instituciones alternativas, espacios de mediación entre las crisis psicológicas y el contexto

social, en los que se procuran dotar de "un nuevo sentido de vida" a los individuos inmersos en una sociedad a la que consideran pervertida y corrompida. La misión autodeterminada de estas iglesias pretende salvaguardar "los verdaderos valores cristianos", perdidos a causa de la inescrupulosa tarea de la iglesia católica y las oleadas de cambio "en un mundo sin fe".

En lo que concierne a la ITJ, su intensa labor proselitista y su éxito expansionista por toda la región, ha contribuido a generar un cambio en la cultura de relaciones sociales expresada en un cambio de actitudes y en la organización de las labores tanto dentro como fuera de la parentela. Es decir, el proceso de conversión religiosa implica un cambio en el ámbito de la orientación psicológica y antropológica. En el primer caso el individuo experimenta un cambio en la forma de ver y explicar su mundo con base en una serie de nuevos conocimientos (teológicos) de lo que es y debería ser el mundo, el segundo es la expresión y puesta en práctica de los nuevos conocimientos. La conversión, genera entonces un proceso de aculturación y adhesión a otras visiones del mundo que se externalizan mediante actitudes y pautas de comportamiento diferentes y muchas veces opuestas a los de la cultura local.

**Los estudios sobre iglesias no católicas en México.** Los estudios que abordan el tema de la diversidad religiosa en México son relativamente recientes. No existe en nuestro país una tradición intelectual enfocada al estudio de lo religioso en el ámbito de lo social. En este apartado mi intención es mostrar un panorama general del estado de la cuestión de manera sucinta y sólo haciendo referencias a los estudios correspondientes al caso de México, precisando que no es un análisis crítico de la cuestión.

El interés de los investigadores en el análisis del fenómeno religioso desde la sociología y la antropología, sólo fue productivo a partir de la década de los años ochenta ya que anteriormente sólo se le dio difusión a las investigaciones que analizaban la religiosidad en los pueblos indios de México por dos motivos esenciales: primero por que la antropología mexicana estuvo enfocada en gran medida a la investigación dentro de las comunidades indígenas, segundo, en aras de favorecer a la consolidación de un Estado-Nación cuya unificación se centrara en sentimiento de identidad nacional -basado esencialmente en la identificación con el pasado indígena- se promovieron las investigaciones históricas y etnográficas de los pueblos indios de México. En segunda instancia se orientó en el análisis de las relaciones Iglesia-Estado, entendiéndose éstas como las relaciones Iglesia Católica-

Estado, excluyendo explícitamente a las minorías religiosas asentadas en el país. Roberto Blancarte (1992) estima que la poca productividad de investigaciones socio-religiosas en México se debió a tres razones fundamentales: 1) la posición oficialmente anticlerical del Estado mexicano durante la mayor parte del siglo XX, la cual contribuyó a crear una situación donde no era concebible brindar apoyo a centros de investigación que estuvieran enfocados a la teología o al estudio de la religión. 2) La adhesión inconsciente por parte de los científicos sociales a las tesis secularistas que establecían una relación estrecha entre urbanización e industrialización con la disminución progresiva de la práctica religiosa y el fervor popular. 3) Un marcado y mayoritario tradicionalismo dentro de la Jerarquía de la Iglesia Católica, el cual, propició un rechazo al fomento de la investigación social dentro de sus filas, con el objetivo de evitar el cuestionamiento de su actuación.

Buena parte de las primeras discusiones sobre el protestantismo en México, se debió principalmente a las acusaciones que se hacían desde la jerarquía católica ante la inminente expansión imperialista yanqui quienes, según la élite y los intelectuales católicos en México, la expansión de las iglesias evangélicas se debía a una invasión no armada de los Estados Unidos, quienes por medio de sus sectas se apropiarían del país, destruirían sus tradiciones, minarían la fe católica e implantarían un modelo económico-cultural norteamericano basado en el positivismo y el pragmatismo inhumano. Así, la filtración de iglesias evangélicas a México era considerada como un acto de mala voluntad expresa, con miras a una intervención colonialista cuyos fines primarios esenciales eran la destrucción de la identidad nacional fundada en las tradiciones, la espiritualidad del catolicismo y la aculturación masiva. Ante tales acontecimientos la jerarquía Católica se decía desprotegida y traicionada por los gobiernos liberales mexicanos que desde Benito Juárez García hasta Plutarco Elías Calles, habían mantenido en secreto una alianza con las iglesias protestantes y con las logias masónicas, con miras a demoler el catolicismo, quitarle al pueblo su fe e imponer un ateísmo cuasi-científico bajo el manto de supuestos principios cristianos. Además, se criticaba la riqueza excesiva que ostentaban los líderes protestantes y su doble moral con la que procedían, a diferencia de los defensores del catolicismo —y por lo tanto de la identidad nacional— que a pesar de perder fortuna, fama, puestos públicos, libertad y vida, continuaban en pie de lucha a favor de la verdadera religión de los mexicanos. En general, el liberalismo al cual se afiliaron gran parte de las iglesias evangélicas en México era visto como un movimiento en contra de la

identidad nacional y una ofensa al pueblo mexicano católico y guadalupano, que debido a su ignorancia, a su buena voluntad, a su bondad y a la humildad con que se dirigía, era atrapado por las redes materialistas y utilitaristas de los protestantes (Constantino Bayle, 1930; Méndez Plancarte, *et al.*, 1946 y Rivera Ramírez, 1965). Por otro lado encontramos escritos de los mismos intelectuales protestantes que argumentarían su actuación y participación política en el país como parte de una praxis religiosa en beneficio de la sociedad mexicana, anteponiendo el orden y el progreso hacia la creación de una sociedad verdaderamente pluralista y democrática. Su adhesión a los movimientos sociales democráticos, su militancia en organizaciones civiles liberales, su participación activa en proyectos encaminados a la construcción de un estado-nación y su oposición a los regímenes políticos represores y autoritarios, era estimada como parte de un compromiso cristiano y un sentimiento nacionalista basado en los más elevados principios de una ética y moral cristiana. (Concilio Nacional de Iglesias Evangélicas 1934; Rembao Alberto 1937 y Báez Camargo Gonzalo 1971). La naciente pluralidad religiosa en México generó mutuas descalificaciones teológicas y sociológicas cuya expresión era la sospecha y la crítica ecleocéntrica. Sin embargo, estas no eran más que el velo con que se trataba de cubrir las relaciones de poder: por una parte la lucha por mantener el monopolio de bienes simbólicos y materiales, por otra las estrategias que buscaban la apropiación de tales bienes.

Estudios del antropólogo mexicano Manuel Gamio referentes a la temática migratoria México-EEUU, ofrecieron un espacio considerable al tema del protestantismo, identidad, aculturación y conversión religiosa entre migrantes mexicanos. Gamio pensaba que el éxito de la expansión de las iglesias evangélicas en el país se debía a que las clases medias, poco dadas a la tradición conservadora y demasiado cultas para aceptar el neopaganismo indígena, encontraban en los nuevos credos abstracción de conceptos, ausencia de imágenes, pocas exigencias en materia de tributos y una contribución social y moral saludable y por otra parte la no desdeñable inversión hecha por las sociedades misioneras estadounidenses lo que daba la posibilidad a la ayuda material contrario a la posición de sacerdotes católicos que solicitaban a sus fieles, no en pocos casos lo exigían, limosna y tributos (1920)<sup>1</sup>. A pesar de no haber realizado estudios exclusivamente enfocados al

---

<sup>1</sup> Para más información puede consultarse: Manuel Gamio, "The life story of the mexican immigrant". New York Dover 1971 "The Mexican immigrant" Chicago University of Chicago 1931; "El inmigrante mexicano" México Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales 1969.

protestantismo en México sino a la religiosidad mexicana en general y a la creciente aculturación de la que eran objeto los mexicanos conversos -ya para los años veinte se estimaban en medio millón- a decir de Carlos Garma (1988) Gamio mantuvo un gran interés en la difusión del protestantismo al grado de ser uno de los primeros en realizar este tipo de investigación en América.

La expansión de las iglesias no católicas en México y la creciente influencia del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) -arribado a México en 1935 bajo los auspicios del entonces presidente de la república Lázaro Cárdenas Del Río- en regiones del país mayoritariamente indígenas, obligó a los miembros del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales A.C a instalar una Comisión Investigadora que diera cuenta de las actividades del instituto. El Informe presentado (después de cuatro años de investigación) el 7 de septiembre de 1979 con el título: "Dominación ideológica y ciencia social, el ILV en México", en el que finalmente se exigía la expulsión del ILV dado que sus actividades, a decir del CEAS favorecían la atomización las lenguas indígenas, impedían actitudes políticas como respuesta a las injusticias casi quiles de las que eran objeto, contribuían al desarrollo y perpetuación de las relaciones de explotación y opresión hacia las minorías étnicas y a la división y violencia entre las comunidades indígenas. Para 1981 el semanario *Proceso* ofrece un reporte especial de las actividades del ILV en una serie de artículos en los que se examinaba el impacto sociocultural y político en México, poniendo en duda la honorabilidad y moralidad con la que el ILV actuaba. Sin duda este momento fue decisivo y punta de lanza para que la investigación antropológica pusiera ojo microscópico en el acelerado proceso de expansión que experimentaban las minorías religiosas denominadas protestantes-evangélicas.

Desde la antropología, aunque de manera breve, algunos investigadores que trabajaron en zonas rurales y urbanas de México prestaron atención al tema del cambio religioso. Así tenemos las referencias de Robert Redfield en Quintana Roo y Yucatán y Oscar Lewis en la ciudad de México<sup>2</sup>. Fue hasta 1963 fecha en que la Acción Social Ecuménica Latinoamericana fundó en México la revista *Cristianismo y Sociedad*, a cargo del historiador suizo Jean-Pierre Bastian, que se abrió un espacio antes inexistente en el que se expusieron desde diversas disciplinas sociocientíficas, infinidad de temas relacionados con el fenómeno religioso.

---

<sup>2</sup> Una discusión más profunda sobre estos dos estudios la encontramos en Carlos Garma 1988 "Los estudios antropológicos sobre el protestantismo en México" IZTAPALAPA año 8 No15 enero-junio.



Aparecen aquí por vez primera una serie de discusiones teóricas acerca de los denominados Nuevos Movimientos Religiosos (NMR); sobre el protestantismo y sus implicaciones políticas y jurídicas; sobre los estudios de género y migración con relación a las iglesias no católicas; también se intensificaron los estudios que analizaban las relaciones Iglesias-Estado y a los temas referentes al nuevo pluralismo religioso. La diversidad de temas analizados por especialistas generó un importante espacio a la discusión teórica y metodología y a los aportes de información estadística y etnográfica de la dinámica sociorreligiosa. Sobre todo favoreció a los avances de investigación que posteriormente se convertirían, en forma de libro, en las primeras publicaciones detalladas sobre el fenómeno religioso en México y Latinoamérica.

Uno de los primeros estudios a gran escala acerca del pluralismo religioso en México, fue el realizado por James Penton (1965) "Mexico's reformation: a History of mexican protestantism" como parte de su tesis doctoral en la universidad de Iowa. Tal investigación da cuenta del crecimiento del protestantismo en el contexto histórico de México y sus implicaciones sociopolíticas en su proceso de expansión. Penton describe el trabajo social realizado por las iglesias protestantes, su influencia en la vida cotidiana, su inferencia en la política y su oposición a la jerarquía católica. Su investigación se centra en cuatro periodos de la historia: el movimiento independentista, la guerra de reforma, el proceso revolucionario y el México post-revolucionario hasta 1964.

Ya para los años setenta las investigaciones de campo que analizaban la religiosidad en zonas rurales del país, hacían una mínima referencia al crecimiento del protestantismo y sus implicaciones en la cultura local (Bartha, 1978; De la Peña, 1980; Giménez, 1978). Son pioneras las investigaciones de Jean-Pierre Bastian (1982, 1983 y 1989) y Jean Meyer (1989) sobre el advenimiento del protestantismo a finales del siglo XIX y principios del XX, de la expansión de las iglesias no católicas, su adhesión y compromiso al liberalismo y su participación abierta en movimientos políticos. En cuanto a compilaciones de avances de investigaciones publicadas en forma de libro, el Centro de Estudios México-Estados Unidos de California convocó al simposio "Religión y Política en México" en octubre de 1983, publicándose en 1985 con el mismo título. Esta compilación incluye cinco artículos enfocados al análisis de las iglesias no católicas en México, (la mayoría se centra en el análisis de las relaciones Iglesia Católica-Estado) de los cuales destaco tres: Jean-Pierre Bastian presenta

de manera sucinta sus avances de investigación acerca de la disidencia religiosa y sus consecuencias en el campo político mexicano; Raúl Macín incluye en su análisis el lado activo cuasirevolucionario de gran parte de iglesias evangélicas organizadas como corporaciones políticas frente a los gobiernos antidemocráticos e injusticia sociales; Froylán López Narváez subraya el compromiso cristiano expresado los movimientos revolucionarios en Latinoamérica.

En 1986 una serie de artículos son publicados a cargo de Miguel Concha Malo, Oscar González, Lino Salas y Jean Pierre Bastian, sin embargo a pesar del título "La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México (1968-1983)" se da especial atención al análisis sociopolítico y teológico de la iglesia católica, dejando fuera los estudios sobre el pensamiento y acción política de las iglesias no católicas.

En 1987 se publica "De sectas a sectas. Una aproximación al estudio de un fenómeno apasionante", compilación en la que Crisianto Chepi, Raúl Macín y Enrique Marroquí Zaleta ofrecen un amplio panorama de la problemática multireligiosa en el México rural. El énfasis orientado en la dinámica de las iglesias no católicas pone en duda la creencia arraigada de que en México, la iglesia católica sigue siendo el referente ideológico que legitima el conjunto total de las relaciones socioculturales.

Aún cuando en México el pluralismo religioso dio muestras de una relevancia a nivel regional a partir de la segunda mitad del siglo XX principalmente en los estados del Sureste del país y en las áreas indígenas y rurales (Giménez, 1988), poca atención se prestó al hecho. Sólo a partir de la década de los ochenta comenzaron a publicarse resultados de investigaciones realizadas principalmente en comunidades indígenas donde las iglesias evangélicas, principalmente las de corte pentecostal, se habían expandido considerablemente. A este respecto, en un esfuerzo por entender la dinámica socioreligiosa en las comunidades indígenas del Sureste de México, el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social (CIESAS), creó un programa permanente de investigaciones sobre asuntos religiosos y sociales el cual analizaría temas fundamentales como son el cambio religioso, el perfil de las sectas protestante, su inserción a la región y sus efectos sociopolíticos. Los resultados fueron publicados en varios ensayos dentro de la serie "*Religión y sociedad en el Sureste de México*" en 1989.

Fueron también pioneros los estudios sobre el pentecostalismo e iglesias evangélicas en comunidades indígenas los de Lazara Mendoza (1982) sobre iglesias evangélicas en

Ixmiquilpan Hidalgo; Carlos Garma (1987) sobre el protestantismo en una comunidad totonaca de la Sierra norte de Puebla; Patricia Robledo en San Cristóbal de las Casas (1987); Pedro Carrasco en Oaxaca (1983); los de Patricia Fortuny en Yucatán (1981, 1982, 1987) y el de Landy Santana (1984) también en el mismo estado. Tales investigaciones abordaron los temas de la disidencia religiosa y sus consecuencias: cambio cultural, construcción de nuevas identidades, conflicto y resistencia social. Expusieron también los procesos mediante los cuales las nuevas religiones vindicaban su derecho a existir y las ventajas y desventajas que les significaba el cambio religioso. Las teorías freudianas con las que se trataban de explicar las expresiones religiosas (ilusión de masas - psicosis colectiva) cedieron su paso a las explicaciones sociológicas y antropológicas que ponían el énfasis en el individuo y su relación con un mundo más amplio. A partir de entonces los análisis del fenómeno religioso adquirieron una nueva perspectiva quedando claro que las relaciones Iglesias-Estado, el estudio de las identidades colectivas, el conflicto religioso, el tema de los derechos humanos y otros tantos más no debían por ningún motivo seguir excluyendo a las "otras Iglesias".

Rodolfo Moran publicó en 1990 sus investigaciones sobre iglesias evangélicas en Guadalajara. La expansión de iglesias no católicas son analizadas con referencia al marco histórico regional tanto de la Iglesia Católica como de los disidentes religiosos. Tres son los ejes que sustentan el desarrollo de ésta investigación: las sectas y su relación con la política, la economía y la Iglesia Católica; la recreación de las identidades como seña distintiva de los disidentes religiosos involucrados en movimientos sociales activos y los proyectos políticos y socioculturales implicados en el trabajo proselitista de los disidentes, en especial se refiere a la Iglesia de la Luz del Mundo y la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús.

En el mismo año se publica "El mercado de las conciencias, sectas y cultos en Monterrey", interesante y polémica investigación sobre la expansión de iglesias no católicas en el estado, da cuenta de la dinámica social, creencias, ritos y proselitismo de los grupos religiosos disidentes. Rescatable resulta el capítulo dedicado a la historia de lo religioso en Monterrey y su influencia en la vida cotidiana utilizando fuentes de primera mano. Partiendo de un análisis poco fructífero acerca de la distinción entre secta, culto, denominación e iglesia, explica desde una perspectiva abiertamente utilitarista por qué la gente accede a introducirse al mundo de "las sectas". Aplicando el modelo de la tipología de las sectas de Bryan Wilson, pretende mostrar las diferencias entre las distintas "sectas" establecidas y su relación histórica

con la sociedad regiomontana. Sus investigaciones etnográficas ofrecen aportaciones excelentes al estudio de la diversidad religiosa en México, no así lo referente a la parte teórica.

Un estudio detallado sobre la Iglesia de la Fe en Cristo Jesús, es realizado por Eliseo López Cortés en 1990, en esta investigación se analizan los rituales y ritos de pasaje, los dones y carismas y los procesos de conversión en la iglesia. La premisa básica de la investigación es la siguiente: los individuos que experimentan crisis por problemas psicológicos y falta de producción de sentido, encuentran en la iglesia Apostólica los instrumentos simbólicos básicos que les permiten la reorientación y reconstrucción de su orden psicológico y sociológico.

En 1991 Raúl Macín expone "Los derechos de las minorías religiosas en México" donde destaca la crítica a la visión de la modernidad en las relaciones Iglesia-Estado al excluir a los grupos evangélicos "como si en México hubiera una sola iglesia". En la discusión se aboga por la urgencia de comenzar el diálogo entre las distintas iglesias y el Estado a fin de conocerse, expresar sus creencias, dar cuenta de su trabajo evangelizador y sus implicaciones sociopolíticas. Expone además la importancia del protestantismo en los movimientos contestatarios a favor de políticas democráticas y justicia social y el respeto a la diversidad. Da cuenta también de la persecución religiosa e injurias, del desprestigio social y del desconocimiento de las que han sido objeto. Aboga por el derecho de asociación, de diferenciación y de su derecho constitucional a existir, respetar y ser respetados, por el derecho a la pluralidad, a la diversidad y a una verdadera separación entre Iglesia y Estado sin desestimar la construcción de puentes de comunicación.

La revista Religiones Latinoamericanas se publica por iniciativa de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENHA) y el Instituto Nacional indigenista (INI) en 1991. Como órgano de difusión de la Asociación Latinoamericana de estudios de la Religión (ALER), su propósito fue abrir espacios de discusión para los aportes teórico-metodológicos a partir de la compilación de una amplia gama de temáticas religiosas. Diversos artículos, traducciones e investigaciones preliminares del fenómeno religioso fueron publicados en los dos números que tuvo de vida dicha revista. Su corta vida y la gran cantidad de artículos escritos por investigadores extranjeros tanto latinoamericanos como europeos, mostró que la antropología

de la religión en México y sobre todo los estudios sobre el protestantismo y la diversidad religiosa se encontraban bastantes limitados.

En 1992 se editó en forma de libro la serie de ponencias presentadas en la primer Conferencia Regional para América Latina convocada por la Sociedad Internacional de la Sociología de las Religiones en 1990 bajo el título de "Religión y desarrollo en América Latina". La compilación titulada "Religión y política en México" (Assad 1992), fue el producto de una serie de investigaciones que trataban de explicar fuera de todo pensamiento teológico la realidad que se vivía en el campo religioso contemporáneo: conflictos religiosos-políticos, pluralidad religiosa, secularización, cambio cultural y nuevas identidades. De nueva cuenta el espacio dedicado a la temática de las iglesias no católicas es mínimo. Los artículos publicados se enfocan en la relación entre jerarquía católica y la denominada Teoría de la liberación, a los problemas políticos nacionales, a los rituales en el catolicismo "popular" y al tema de la secularización, haciendo una mínima alusión al tema de la pluralidad religiosa.

"Cambios de identidad religiosa y social en México", Coloquio realizado en el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM y coordinado por Gilberto Giménez en noviembre de 1993, se presentó como uno de los primeros encuentros en los que verdaderamente se expuso la problemática de la pluralidad religiosa en México. Los "Nuevos Movimientos Religiosos" NMR y las iglesias denominadas "sectas", fueron analizadas desde una perspectiva comparativa entre lo religioso, las identidades, la secularización y el mundo moderno tendiente a la industrialización, a la pluralidad y a una incipiente democracia. En el Coloquio participaron tanto investigadores mexicanos como extranjeros. El propósito fue abordar con propuestas teórico-metodológicas una realidad evidente: la expansión de las "sectas" en el México contemporáneo anclado a procesos modernizantes y seculares. Los autores convergen en que para explicar la nueva dinámica religiosa o la reconfiguración del campo religioso, resulta necesario entender la modernidad, los procesos secularizantes, la recreación y recomposición de las identidades y la forma en que estos factores se entrelazan recreando nuevas formas de convivencia en espacios geográficos particulares. La compilación en forma de libro se editó en 1996 bajo el título "Identidades religiosas y sociales en México" (Giménez, 1996).

Como resultado del seminario "Problemas actuales de Centroamérica y sus efectos regionales", impartido por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) con

cede en México, se edita en forma de libro "Problemas socioreligiosos en Centroamérica y México, algunos estudios de caso", compilado por Rodolfo Casillas (1993). En un México in pass, donde la modernidad se fragmenta y la posmodernidad nos rebasa, lo religioso continúa incrustándose en la esfera pública social, con inferencia en los procesos de cambio cultural. Así las relaciones Iglesia-Estado, los flujos migratorios, la construcción y redefinición de las identidades, y los movimientos contestatarios, son analizados en relación a la religiosidad y sus diversas manifestaciones.

Contribuyendo al trabajo destacado de Jean-Pierre Bastian y Jean Meyer, Laura Espejel y Rubén Ruiz, coordinan la obra "El protestantismo en México (1850-1940). La Iglesia Metodista Episcopal" (1995), aportando interesantes y novedosos datos del protestantismo en México. Destacan los temas relacionados a las relaciones Iglesia-Estado, el trabajo evangelizador de la iglesia, su influencia en la política del siglo XIX y los aspectos biográficos y pensamiento liberal que impulsaron a los líderes de la iglesia a intensificar su trabajo social influyendo en movimientos de reivindicación étnica y religiosa, así como en el campo de la educación, la economía y el derecho.

En el mismo año (1995) Roberto Blancarte coordina la obra "Religión iglesias y democracia", aún cuando la mayor parte de los artículos se centran en las relaciones Iglesia Católica y su participación en asuntos políticos en el país, son relevantes las investigaciones que se hacen desde la óptica de los cristianos disidentes que buscan actuar a partir su actitud aconfesional, en movimientos que le permitan restaurar y acaso menguar su situación de excluido y marginado de todo poder social. Fundamentalmente se trató de una obra con la cual se puso a discusión la actitud de las diferentes iglesias y su feligresía en relación con asuntos de índole político y democrático.

La revista "Iztapalapa" en su número 39 ofrece un espacio a la discusión, como su título lo indica, del fenómeno religioso y su impacto en la transformación de creencias y prácticas. De esta manera encontramos artículos que, entre otros, analizan problemáticas que sólo en apariencia debían ser seculares y sin embargo mantienen una estrecha relación con la religiosidad en los países latinoamericanos.

En un intento por engrandecer y perpetuar los espacios para la investigación del fenómeno religioso en México Elio Masferrer Kant, entonces presidente de la Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones, coordina en 1997 la *Revista Académica*

para el *Estudio Científico de las Religiones*, en la que se promueven los avances y las nuevas aportaciones para el estudio de la dinámica religiosa desde diferentes ángulos y especialidades. Así, desde la psicología, la antropología, la sociología y la psiquiatría se han analizado temas tan diversos como los factores que han provocado por décadas los conflictos socio-religiosos en el estado de Chiapas México; la problemática y la dinámica religiosa de la Iglesia de la Luz del Mundo y diversos temas relacionados con los denominados Nuevos Movimientos Religiosos, las sectas, los suicidios colectivos, la política asociada a la religión, el fundamentalismo religioso y temas afines a la pluralidad religiosa en México y el mundo.

Para 1998 Masferrer compila "Sectas o Iglesias Viejos o Nuevos Movimientos Religiosos" en el que se destaca una amplia participación de investigadores del fenómeno religioso y en el que por vez primera se explora un número significativo de iglesias no católicas. Así, encontramos análisis que desde diversas perspectivas pretenden explicar procesos de conversión, proselitismo e identidades religiosas, problemas políticos y jurídicos de las minorías religiosas y en general se profundiza en la dinámica socio-religiosa en las iglesias evangélicas-pentecostales, en las iglesias denominadas para-cristianas y Nuevos Movimientos Religiosos.

Un año después Felipe Vázquez Palacios compila "Las interacciones sociales y el proselitismo religioso en una ciudad periférica", donde se analiza la dinámica religiosa de diversas iglesias no católicas en una colonia cercana a la ciudad de Jalapa, en Veracruz. Los cuatro artículos que contiene el libro dan cuenta de un estudio localista en el que las iglesias no católicas se insertan y en el que la economía, la política, el tradicionalismo católico y las relaciones interculturales juegan un papel decisivo e influyente para el mantenimiento, la expansión y la contracción de las diferentes minorías religiosas enclavadas en la localidad.

"Creyentes y creencias en Guadalajara" coordinado por Patricia Fortuny se publica en 1999 como resultado de una amplia encuesta sobre diversidad religiosa en la ciudad de Guadalajara. En esta compilación se analiza la pluralidad, las identidades, los valores y las prácticas religiosas en la entidad, aunadas a conceptos público-privados como lo son el de Dios, la trascendencia, la moral, la sexualidad, la etnia y la clase. Este tipo de encuesta es el primer intento que se realiza para analizar cuantitativamente y de manera exclusiva la dinámica socioreligiosa en un espacio urbano amplio. En el mismo año, la Revista *Alteridades*, que edita el departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana

Iztapalapa, dedica su número 18 al análisis antropológico de los movimientos religiosos. Con la participación de investigadores de diversos países, la revista integra una amplia serie de artículos, algunos de ellos como avances de investigación y otros como resultado de las mismas, dedicados al análisis de las nuevas formas de expresión religiosa. Es importante destacar que la compilación de artículos en la revista da muestra del interés y la necesidad de acercarse a otras realidades religiosas, de admitir que poco se ha escrito para entender la nueva dinámica religiosa en medio dos milenios. Como ejemplo encontramos, entre otros, dos artículos sugerentes sobre la ITJ, uno enfocado al análisis de la conversión religiosa en el Movimiento Hare Krishna, uno más dedicado a La Nueva Era y un interesante análisis que nos muestra la situación legal de las minorías religiosas en México.

La Subsecretaría de Asuntos Religiosos durante el sexenio de del entonces presidente de la república Ernesto Zedillo, auspició una serie de investigaciones del fenómeno religioso en México tanto en las relaciones Iglesia-Estado y los temas referentes a la pluralidad religiosa. Fue así como en 1997 comenzó a editarse la revista "Religiones y Sociedad" por la Subsecretaría de Asuntos religiosos en la que se destacan aportes teóricos y etnográficos para el análisis de la dinámica religiosa en un México plural y cambiante. Lamentablemente un proyecto tan fructífero impulsado entre otros por Rodolfo Casillas y Roberto Blancarte, llegó a su fin con la aparición del número cinco en 1999 dedicado a la visita del papa Juan Pablo II a México.

En 1999, se publica "Perspectivas del fenómeno religioso" a cargo de Roberto Blancarte y Rodolfo Casillas. La intención es mostrar que la dinámica religiosa "está íntimamente relacionada con aspectos tan básicos y trascendentes como la libertad, los derechos humanos, la paz, el desarrollo, la justicia social y también se liga a asuntos tan vitales y cotidianos como la educación, la familia, el género, la salud, la violencia, la sexualidad, la pobreza y otros". De allí que se conceda un espacio a discusiones tan diversas relacionadas con el fenómeno religioso como la participación política y social de los católicos y las iglesias protestantes, su capacidad de movilización e influencia en el cambio social. La revista Cuicuilco de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, dedica su número 26 a la dinámica religiosa en México. Las investigaciones se componen en su mayoría del análisis en la dinámica socioreligiosa en el sureste de México enfocadas al ritual, la tradición, la política y



el cambio religioso. Artículo que por su temática se cuece aparte es el dedicado a los conversos y apóstatas en la ITJ.

En éste breve recorrido bibliográfico que ha dado cuenta de los estudios y avances teóricos acerca de la pluralidad religiosa y más puntual mente sobre los estudios que enfatizan en la comprensión de la dinámica religiosa de las iglesias no católicas hemos podido observar que aún queda un largo camino por recorrer tanto por la carencia de material etnográfico como por los aportes teórico-metodológicos. Los departamentos de antropología y los institutos de posgrado en ciencias antropológicas en el país, en su mayoría carecen de un área formalmente instituida encargada de estudios religiosos. Hecho lamentable pues han sido en éstos donde se ha desarrollado gran parte de las investigaciones del fenómeno religioso y en específico de la pluralidad religiosa en el país. Para muestra tenemos las investigaciones de Eliseo López (1990) en la Iglesia apostólica de la Fe en Cristo Jesús, editado por la Universidad Autónoma Metropolitana UAM-I; Renné De la Torre (1995) acerca del la organización sociopolítica y los espacios de identidad vecinal y vida cotidiana en la Nueva Provincia, colonia en la que habitan miembros de la Iglesia de la Luz del Mundo en Guadalajara editado por el Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente (ITESO) y El Centro de investigaciones y Estudios superiores de Antropología Social CIESAS; Felipe Vázquez (1999) sobre grupos evangélicos en Xalapa Veracruz, editado por el Centro de investigaciones y Estudios superiores de Antropología Social CIESAS; Carolina Rivera (2003) sobre la dinámica del crecimiento de grupos evangélicos en el estado de Chiapas realizada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM); Carlos Garma (2004) sobre la dinámica de las iglesias pentecostales en Iztapalapa, ciudad de México editado por la Universidad Autónoma Metropolitana UAM-I; y Carlos Garma y Humberto Ruz (2000) sobre el protestantismo en el sureste de México.

## CAPITULO I

### IDENTIDADES RELIGIOSAS Y LA CONSTRUCCIÓN DEL BINOMIO NOSOTROS- LOS OTROS.

**Identidades individuales y colectivas.** Etimológicamente el término "identidad" viene del griego *tautótes* y del latín tardío *identitaten* cuyo significado más preciso para ambos casos es el de "igualdad". La identidad en su acepción más simple se refiere a las características por las cuales se puede reconocer "algo" o a "alguien" o se infiere que ese "algo" o "alguien" es igual o lo mismo que "aquel". Implica también continuidad y mismidad, permanencia, cohesión y reconocimiento (Ariño, 1996). Desde la filosofía clásica se ha pensado el problema de la identidad desde tres perspectivas esenciales: las que consideran la identidad como la unidad de sustancias como lo planteó Aristóteles: las cosas son idénticas del mismo modo en que son unidad, cuando es una sola su materia; las que consideran la identidad como unidad de sustancia cuando A y B pueden sustituirse recíprocamente y las que consideran a la identidad como convención: la identidad puede ser establecida y reconocida con base a cualquier criterio convencional (Abbagnano, 1963). Heidegger (1985) utilizó el término "ser ahí" para referirse a lo que es el hombre en el mundo con los demás hombres. Para el filósofo, las relaciones entre los hombres y su mundo se basaban en un principio de identificación, un tipo de pensamiento que era compartido por otros hombres, de esta manera, la estrecha relación del hombre con su mundo y al mismo tiempo con otros hombres para hacer frente a "otros", hace que no pueda existir la comprensión de sí sin la comprensión de los otros. Esta apreciación sugiere la relación del individuo y su diferenciación con los "otros" en el proceso de construcción de la identidad personal como un elemento necesario.

Dentro de la psicología, el alemán Erikson (1980) sostuvo que la búsqueda de identidad era tarea central a lo largo de la vida del individuo con el fin de lograr el sentido de "sí mismo". Para el psicoanalista la adolescencia es un momento crucial en la definición de "ego". Para convertirse en un adulto único con un rol significativo, es necesario organizar habilidades, necesidades y deseos de la persona que le ayuden a adaptarse a las exigencias de la sociedad. La identidad individual se construye desde el referente psicosocial localizado en el núcleo del individuo y el núcleo de su cultura, donde la experiencia acumulada de la

capacidad del "yo" integrada al desarrollo de aptitudes y las oportunidades que ofrecen los papeles sociales se interrelacionan continuamente (Erikson, 1959). La psicología también mostró que la noción de alteridad era necesaria para la construcción del "yo", del "sí mismo" o "el nosotros": sin el otro no devenimos sujetos síquicos, seres humanos (Falomir, 1991). Desde la sociología clásica, como lo muestra Giménez, (2004) el concepto "identidad" estuvo implícito con terminologías diferentes, en Marx cuando se refiere a la "conciencia de clase", en Durkheim en su concepto de "conciencia colectiva" y en Weber en los términos "acción dotada de sentido" y "conciencia de comunidad". Para la sociología y la antropología, el problema de la identidad consistió no tanto en su definición abstracta, como en el caso de la filosofía, sino en su proceso de construcción, así la identidad fue analizada desde el individuo en su relación con un mundo más amplio, ligado a otros individuos y a diversas instituciones. Así el concepto de identidad se vuelve necesario para comprender al individuo y su "actuar en el mundo".

*La identidad es un proceso mental* (Adams, 1978 y 2001) el cual constituye una superposición entre contrastes binarios en donde la identificación ocurre por asociación del "yo" y "los otros". La identidad deviene de la combinación psicológica de algunos indicadores mentales respecto de las cosas del mundo exterior asociados con emociones de aprobación y desaprobación, preferencia y rechazo. La identificación proporciona la base psicológica de la sociedad, requisito mediante el cual los individuos dividen el mundo entre el "nosotros" y "ellos" y el "yo" y "el otro". Esta formación de fronteras es parte de un proceso de autoorganización de una sociedad que implica una acción recíproca entre la identificación de sus miembros y la exclusión de los que no lo son. La negación de aquellos con quienes no me identifico lleva a la elaboración de valores positivos y negativos.

*La identidad sugiere un proceso de autodefinition*, de observación interna y reflexiva hacia lo que el individuo es, piensa que es o incluso desea ser. El pasado biográfico del individuo adquiere importancia para la construcción de una identidad con orientaciones psicológicas y sociológicas particulares y en la definición de su lugar en el mundo. Este pasado biográfico puede estar mitificado a partir de experiencias presentes, reales o ilusorias con la finalidad de mostrar "realmente quien soy". Así, el individuo interioriza y personaliza su experiencia social.

*La identidad también implica la construcción imaginaria del futuro*, de la expresión de los deseos y aspiraciones contruidos en el largo proceso de socialización en el que el

identificarse con algo o alguien sugiere un proceso mentalístico de proyección a futuro, en el cual el individuo percibe cierta afinidad y congruencia con sus valores, creencias y estilos de vida particulares y al mismo tiempo muestra cierta repulsión a estilos de vida opuestos. En este sentido *la identidad es un proceso subjetivo* mediante el cual los sujetos se definen y definen sus diferencias de otros sujetos (Giménez, 2004). La identidad va acompañada de un proceso de identificación mediante el cual el individuo está en automático o busca estar implicado en "algo" o con "alguien". Las personas tratan de reproducirse a si mismas y su orden social en términos de lo que perciban como su propia identidad. Sobre la base de esa autodefinición, los individuos se conciben a si mismos además como miembros de determinadas colectividades (Adams, 2001). El involucramiento con individuos o grupos afines genera lo que denominamos sentimientos o emociones (Heller, 1982). Los sentimientos orientados al contacto, generados como resultados de la diferenciación emocional -atracción y repulsión- influyen en la formación de círculos identitarios tendientes a expresar con caracteres propios y distintivos la particularidad de su existencia. La relación subjetiva del individuo con un mundo más amplio -entendida aquí como la formación del mundo de ego y su conexión a "otros mundos"- le permite crear una realidad propia, adaptada y compartida que le faciliten no sólo la subsistencia sino las formas en que se desea subsistir.

La experiencia individual, la adaptación a circunstancias favorables y desfavorables, los espacios de socialización que van desde la familia nuclear hasta la relación con las múltiples instituciones y el marco moral son ítems inherentes en el proceso de construcción de las identidades. Los procesos de formación identitaria comienzan a partir de la distinción real o imaginaria de los "otros" generando campos de exclusión conciente o inconcientemente. En este sentido la identidad personal se relaciona con el supuesto de que el individuo puede diferenciarse de todos los demás y alrededor de este medio de diferenciación se adhieren y entrelazan los hechos sociales de una historia continua (Goffman, 1970). La identidad de ego se relaciona con base en la identidad trascendente de un grupo que define el marco normativo, teje la realidad simbólica y las redes del imaginario al interior de las cuales se dibujan los ideales del yo (Habermas, 1981). El individuo ubicado en su grupo va definiendo una serie de expectativas en función de las cuales actúa (Paris, 1990). La adhesión de un individuo al grupo implica una serie de presupuestos básicos como la identificación, la solidaridad y la conformidad con los universos simbólicos expresados y los componentes de

su cultura. Así la identidad personal, el universo simbólico del grupo y el mundo social se entremezclan para formar lo que llamamos identidad colectiva.

Al respecto Garma (1993) puntualiza que la identidad individual se deviene en una ideología colectiva mediante procesos de socialización, por medio los cuales la persona aprende los elementos que marcan la distinción entre los miembros del grupo propio y aquellos que nos muestran la existencia de los otros. De este modo la identidad social se construye en paralelo a los procesos de socialización que el individuo experimenta en sus relaciones cara a cara con otros individuos y en su relación con las instituciones. Los grupos de identidad se definen así mismos y son definidos en la medida que actúan y se relacionan con otros grupos, es decir la identidad se genera al contacto (Barth, 1976). La identidad grupal se consolida a partir de la conservación o permanencia del grupo en el tiempo, el reconocimiento de una existencia diferenciada del grupo frente a otros y a partir de esa diferenciación, la identificación de los individuos con el grupo (Portal, 1994). La generación de universos simbólicos dentro de grupo implica la interiorización de ciertos valores morales (éthos) y una particular visión del mundo (cosmovisión) almacenados en símbolos (Geertz, 1973). Mead (1982) mostró que existe una clara interdependencia entre el desarrollo de la identidad individual y el desarrollo de la estructura social. La construcción social, que es sociocognitiva, implica no solo la interiorización de las reglas y normas ya objetivadas; implica también un proceso de reconstrucción y resignificación de lo social, una dialéctica entre lo individual y lo colectivo, una negociación constante entre lo que socialmente se impone y lo que el individuo se esfuerza por exteriorizar. Así los movimientos identitarios seleccionan elementos de distintas épocas articulados por los grupos hegemónico en un relato que les da coherencia, dramaticidad y elocuencia (Canclini, 1990) y el universo simbólico construido al interior del grupo promueve una serie de premisas básicas que buscan ser homogéneas, imperativas y excluyentes. Estas premisas básicas dotan de sentido al grupo y ofrecen razones suficientes para vindicar su derecho a existir.

En resumen las identidades se construyen subjetivamente a partir de una reflexión introspectiva que ubica al individuo en un lugar preciso en el medio social. Su biografía y el entorno cultural, proveen al individuo de elementos con los que construye su identidad. En su proceso de socialización, experimenta relaciones en una sociedad amplia compuesta por un orden simbólico que le proporcionan un orden psicológico y sociológico, dándole sentido a su

vida y su estar en el mundo. El proceso de identificación, que es en gran medida discontinuo, requiere de una participación activa y reflexiva, eliminando, apropiándose y resignificando el universo colectivo. La identidad (Gleizer, 1997) se conforma en la interrelación entre el mundo social, la subjetividad y el universo simbólico. Entraña una dinámica entre la identidad objetivamente atribuida y el significado subjetivo que se le atribuye.

**Nosotros - los otros.** En el proceso de construcción de la identidad, la autopercepción y la diferenciación evocan imágenes positivas y negativas respectivamente. Este proceso se enmarca en la lucha por las clasificaciones sociales, por el poder simbólico, por la producción de sentido, por la imposición de principios de la producción del mundo, por la percepción legítima y la valoración social de las prácticas y atributos del grupo (De la torre, 1995). El discurso legitimador que incluye y excluye refleja una preocupación por el ejercicio del poder (Adams, 1974). Las fronteras culturales son precisamente estrategias que demandan fincar relaciones diferenciadas entre el endo-grupo y el exo-grupo. La distinción "nosotros-los otros", es una construcción social cuya lógica multifactorial (basada en el mito, la historicidad, la repetitividad y la tradición) se ha legitimado sin admitir cuestionamientos severos que revoquen la institucionalización de los estilos de vida dominantes. La construcción de "nosotros-los otros" se expresa en términos de un estigma negativo que acentúa la repugnancia, la discriminación y las jerarquías. Valora positivamente a unos y negativamente a otros, etiqueta y descalifica, opone y diferencia. El "nosotros" definido como lo normal, lo aceptable, lo confiable, lo deseable y lo razonable, excluye a "los otros" apelando a la tradición que legitima a la cultura dominante. "Los otros" definido como lo irracional, lo perverso, lo maligno, lo detestable y lo provocador, es excluido de significados simbólicos o de recursos materiales significativos. La escala de valores que se utiliza para definirse y definir a "los otros" suelen expresarse de manera radical: blanco o negro.

Clément y Kristeva (2000) sugieren que la inclusión-exclusión se remite a un mecanismo psicológico a partir de códigos que proporcionan categorías estructuradas relativas a lo puro e impuro. La etnografía ofrece ejemplos suficientes para analizar lo que se ha denominado lo "abyecto", la repugnancia respecto a las excrecencias del cuerpo -sangre, sudor, saliva, excremento, orina, etc-. A partir de la fijación corporal que muestra el orden de y estado de las cosas, lo interior y exterior se observa como un fenómeno de asociación dualista universal: lo deseable debe pervivir dentro, lo repugnante tiene su lugar fuera y debe

evitarse su contacto dado su estado de impureza. Esta representación dualista se aplica a los individuos o grupos extraños o extranjeros con los que se marca la diferencia y la distancia de la misma forma que se hace con los humores del cuerpo. Para Vidal (2004) ésta construcción del otro, se enmarca en un conjunto de relaciones de poder que determinan los límites del pensamiento, discurso y acción moral de los sujetos implicados. En este sentido "el otro" es un sujeto o un conjunto de sujetos que conforman una comunidad marcada por estereotipos que ayudan a producir un cierto orden simbólico que justifica el desigual reparto de privilegios y diferencias sociales, marcando fronteras de superioridad. El "otro" es nombrado y estigmatizado negativamente por el "nosotros" dominante, lo cual genera una legitimación no del todo consciente de las relaciones de dominación. La exclusión se vuelve una forma de control y dominación al definir y así delimitar la situación social de la persona, estigmatizándola negativamente y reduciendo el campo de actividad y las posibilidades de vida bajo un argumento aparentemente racional y de conformidad con la mayoría. En este sentido una gama de elementos culturales son tomados para respaldar la exclusión. La manipulación de elementos simbólicos juega un papel decisivo en la media que sustenta y legitima la discriminación y la exclusión de la que son objeto los "otros" "los extraños".

Uno de los problemas a los que se enfrentan los grupos identitarios durante su estancia en el mundo, en el caso que nos ocupa los grupos religiosos, es el crecimiento y diversificación de la sociedad en la que interactúan, de ahí la necesidad de generar elementos simbólicos que les permitan sostener redes solidarias entre sus miembros y fortalezcan la cohesión al interior del grupo frente a otros ajenos a su visión del mundo. La dinámica interna de los grupos promueve y enfatiza la diferenciación como argumento fundamental de su existencia. Las identidades religiosas crean y recrean lazos de solidaridad entre ellos y resignifican continuamente su universo simbólico, fortaleciendo así los vínculos de cohesión existentes. Vínculos que cuando se enfrentan a otros (que son ajenos a su visión del mundo), promueven la construcción de su singularidad. Si bien Durkheim (1982) enfatizó en la integración y solidaridad que definían a la religión, nuestra experiencia nos ha mostrado que esa solidaridad está relacionada solamente con respecto a los de adentro, hacia el endogrupo, siendo habitual que con los de afuera, "los otros", lejos de extenderse los lazos de solidaridad se crean relaciones de hostilidad y en ocasiones de odio. Las identidades y el sentido de pertenencia no funcionan hacia fuera de las comunidades religiosas, hacia fuera lo

que se externa es un sentimiento de rechazo, discriminación y violencia a partir de las diferencias marcadas ante sus competidores, convencidos cada uno de ellos de ser único depositario de la verdad última, descalificando a "los otros" (Garma, 1992). La presencia de una "nueva" comunidad religiosa que vindica su derecho constitucional a existir y de profesar una fe distinta e incluso antagónica, es percibida como una amenaza no sólo a la comunidad religiosa mayoritaria y dominante, sino también una amenaza para el funcionamiento idóneo (entiéndase como tradicional, normal, racional) de lo social.

En el caso de las minorías religiosas, el estigma, la exclusión y la agresión de la que son objeto, crean e intensifican estados anímicos de solidaridad e inclusión donde los sentimientos de pertenencia se hacen explícitos. En el proceso de expansión de las minorías religiosas se exponen no sólo a la discriminación de la comunidad religiosa dominante, más aún, se exponen a la explotación y exclusión franca e incluso al exterminio. La expansión de nuevos grupos religiosos genera procesos reformadores en las viejas identidades que comienzan a operar de una forma distinta que va de acuerdo al tipo de interacción social particular en el que el sujeto participa (Fortuny 1998). Mientras que el individuo fija su adhesión o repulsión a la nueva comunidad religiosa, la colectividad religiosa define, marca y establece las normas y las adecuaciones al mandamiento religioso histórico (Tinoco, 2000). La violencia que genera la distinción "nosotros"- "los otros", en materia religiosa, comienza con la exclusión entre las minorías religiosas y se produce en gran medida a partir del sentimiento de miedo que genera el conjunto de nuevas prácticas religiosas diferentes al Catolicismo y al tradicionalismo étnico que consideran milenario. Cuando el converso religioso se separa de las normas y rituales consideradas como tradicionales, inmediatamente la cultura dominante ejerce coerción sobre él obligándole a reintegrarse.

Por lo general las muestras de rechazo e intolerancia más aguda se presentan como consecuencia de que las personas desconocen las actitudes y valores de los individuos que prejuizan y basan sus decisiones en ideas estereotipadas sobre el exo-grupo (Garma, 1992). Aquí hablamos de fenómenos de no-aceptación o intolerancia religiosa, de rechazo a quien no cree de la misma forma que uno mismo. Por el sólo hecho de que una persona sea parte de un grupo distinto (exo-grupo), no importando sus características personales, el endo-grupo se comporta ante ella como lo haría ante cualquier persona de ese grupo por la percepción de homogeneidad. Rokeach, (citado en Tinoco, 2000) llamó "paradojas de las creencias



religiosas” a lo que según sus datos: aquellas personas que se sienten parte de alguna institución religiosa (católicos, mormones, etc.) tienen más conductas de rechazo y de no-aceptación hacia grupos étnicos y raciales que quien no es creyente. Sin embargo debe tomarse en cuenta que por lo menos en la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días IJSUD (mormones) y en la ITJ, hay una tendencia a difundir su proselitismo en comunidades indígenas y entre grupos étnicos establecidos dentro de un estado-nación. La labor proselitista y el proceso de conversión religiosa impacta en un ambiente diverso donde convergen creyentes adheridos a una comunidad religiosa y creyentes esperando o buscando adherirse a una, donde se da una lucha constante por ganarse la vida eterna, por convencer a los demás de que deben cambiar su forma de vida, por demostrar la posesión de la verdad última y por la concentración legítima de los vienes de salvación. Por último debe observarse que a los actos de rechazo se yuxtapone un cierto grado de tolerancia que permite el ejercicio proselitista, la conversión, el asentamiento y expansión de diversas iglesias no católicas.

En el proceso de la dinámica religiosa pluralista, el conflicto se genera y engrandece en la medida que en la lucha por el monopolio de lo sagrado, la religión o religiones dominantes promueven abiertamente la deslegitimación de “los otros”, lo que genera en las minorías religiosas y desprovistas de poder, un fuerte sentimiento de pertenencia y solidaridad que se expresa en posiciones radicales e incluso fundamentalistas antagónicas. Estos movimientos radicales tienden a reivindicar su tradicionalismo mediante estrategias que van desde la defensa pacífica de “la pureza” y la “interpretación doctrinal tradicional”, hasta su defensa mediante acciones y actitudes violentas que generan continuos conflictos religiosos. El miedo a la diversidad se presenta como un síntoma de la inseguridad, de la debilidad de la identidad cultural; el conflicto o la intolerancia es su consecuencia (Tinoco, 2000). La tolerancia es una opción deseable, necesaria, pero que no en todos los casos es promovida ya sea por razones de índole político, cultural o social. Los esfuerzos que realiza la Iglesia Católica con el afán de revitalizarse, *versus* la capacidad de expansión por parte de las Iglesias no Católicas (evangélicas, protestantes, espiritistas, etc.) generan el campo social, en ocasiones sumamente conflictivo, donde las comunidades rurales y urbanas se articulan, recreando nuevas y variadas formas de interacción a nivel local y regional. La mutación en las iglesias históricas es muestra fiel de los “disconformismos religiosos” en la esfera de lo público, expresándose así la pluralidad en cuanto a las creencias religiosas. El activismo político al

que se han inscrito nuevos y viejos movimientos religiosos, la discriminación, la exclusión y la condena moral de la que son objeto, han generado en los movimientos religiosos acciones reformistas, revolucionarias e incluso fundamentalistas expresadas en términos religiosos, acciones que generan y refuerzan identidades: "nosotros-los otros".

El término "secta" es un ejemplo claro que muestra una de las causas residuales de las tendencias a la construcción de fronteras que intentan deslegitimar a "los otros". Históricamente las iglesias que han detentado las fuentes de poder, en los planos material y simbólico, han elaborado una serie de argumentos tendientes a legitimar su existencia en un discurso con marco y fondo en términos de una teodicea y al mismo tiempo ha invalidado la posición de los grupos disidentes y de sus competidores más "peligrosos". Así, el cristianismo fue considerado secta por el judaísmo; los reformadores protestantes fueron considerados sectas por el catolicismo; la misma iglesia Metodista fue considerada secta por la iglesia anglicana; el pentecostalismo es calificado de sectario por las iglesias históricas (bautistas, metodistas, presbiterianos); los TJ, los mormones y los adventistas, son sectas desde la óptica de las iglesias pentecostales y las iglesias paracristianas consideran sectas peligrosas a los movimientos religiosos orientales y New Age.

Las minorías religiosas no sólo enfrentan la descalificación de grupos antisectarios o líderes y adeptos de las Iglesias históricas, enfrentan también el desconocimiento y la intolerancia de grupos conservadores, investigadores y líderes de opinión. Los medios de comunicación que escandalizan los actos de corrupción, daños psicológicos y físicos que tan "frecuentemente" ocasionan las "sectas", son otro factor importante que impide el reconocimiento social y legítimo de las "otras" iglesias. Se ha creado una imagen social que funciona como estereotipo negativo a los grupos religiosos minoritarios. El debate surgido a partir de la pretensión de definir y diferenciar los términos iglesia, secta, denominación y nuevos movimientos religiosos, ha generado excelentes aportaciones a la teoría antropológica y sociológica de la religión, permitiendo estudiar en términos comparativos las diversas expresiones religiosas en nuestro mundo contemporáneo y la relación de éstas en una sociedad amplia, cambiante y plural. Sin embargo resulta necesario diferenciar aquellas discusiones que han aportado resultados teóricos y metodológicos a la investigación sobre el tema (Wilson, 1970; Marzal, 1988; Campiche, 1987; Mayer, 1987 y 1990; Prat, 1997) de aquellas que continúan optando por un análisis psicológico o psiquiátrico, siguiendo los pasos

de Roberth Linfton, Michel Langone y Steve Hassan, que anteponen sobremanera la influencia negativa que ejercen sobre los individuos las denominadas "sectas religiosas," optando por una posición radical y unidireccional, documentado casos de apostatas que alguna vez fueron manipulados, controlados y violentados ocasionándoles "trastornos psicológicos de daños cuasi-irreversibles" (Thaler Singer y Janga Laich, 1997; Erdely, 1997, 2000, 2002; Rodríguez, 1997; Hochman, 1997). En México particularmente el caso de Jorge Erdely llama la atención. Abiertamente antisectario, afirma mostrar "científicamente" cómo los grupos sectarios explotan y violan los derechos humanos de sus feligreses. A partir de su libro "Pastores que abusan" (1994) se hizo acreedor a un prestigio exacerbado al poner en evidencia una basta serie de abusos por parte de los ministros de iglesias no católicas hacia su feligresía. Sin embargo es de notar que a juzgar por sus escritos siguientes, más que poco crítico, ha venido repitiendo como si fuesen mantras, las recetas de sus ancestros gurús teóricos con los que dice demostrar científicamente el perfil psicológico (patológico) de los grupos sectarios y su feligresía. Su intento fallido por explicar la dinámica religiosa contemporánea -lo cual no quiere decir que sus escritos (refritos) no sean lo suficientemente populares- sólo ha contribuido a interrumpir los pocos rayos de luz que se ven venir de la academia para el entendimiento del fenómeno de lo religioso. Erdely sólo ve en los miembros de las minorías religiosas una especie de zombies, autómatas, ilusos engañados, maniacos impulsivos, manipuladores profesionales y en el mejor de los casos desquiciados con fe.

Argumentando de manera implícita que el problema central no es la definición ni la clasificación de las sectas, Prat (1997) considera que en realidad el problema reside en la *legitimidad o ilegitimidad* de las instituciones, en el caso que nos ocupa, de las iglesias no católicas. "El problema no radica en las instituciones en sí mismas, o en las personas, ni en los hechos objetivos, sino en la mirada social y cultural, en el cristal a través del cual se nos ha enseñado a juzgar y percibir esta misma realidad social". Por ello, que mejor definición del término "secta" que la de Melton y Moore (citados en Prat, 1997) "una secta es una secta, un grupo religioso que define un sistema de creencias, nuevo, minoritario y extraño respecto de la fe (o las fes) mayoritaria en las que el grueso de la sociedad ha sido educado y socializado". La extrañeza hacia los grupos religiosos minoritarios y la intolerancia en caso extremo son la causa residual del total o parcial desconocimiento de otros estilos de vida no siempre acordes a los que se nos ha impuesto. La posición teórica de Joan Prat,

eminentemente antropológica, ofrece una postura neutra y argumentada. Su tesis central es la siguiente: "la impugnación de determinados grupos, instituciones o individuos no está motivada tanto por lo que éstos hagan o dejen de hacer, como por la mirada social, que excluye de las propias fronteras culturales y simbólicas a todos aquellos que son vistos como extraños". Las minorías religiosas no son más que expresiones religiosas que incomodan a una sociedad fuertemente marcada por hábitos y costumbres específicas perfectamente delimitadas y legitimadas. Estas minorías religiosas desafían a las instituciones religiosas históricamente establecidas, tratando de defender sus preferencias religiosas y su espacio en una sociedad supuestamente democrática.

**Identidades religiosas.** Durkheim (1982) enfatizó en la contribución de las representaciones religiosas como configuradoras de un código común de sentido conservador del orden social en el que el ritual refuerza los sentimientos y la solidaridad del grupo. Las asambleas o reuniones celebradas por las comunidades religiosas se caracterizan por la efervescencia colectiva, los sentimientos expresados en ellas y una serie de creencias comunes. En este encuentro colectivo se construye el núcleo principal de la producción de la identidad. Para el sociólogo, la identidad colectiva se sustenta en la idea que una sociedad tiene de sí misma y la cohesión del grupo y su mantenimiento se debían a lo que denominó "conciencia colectiva" refiriéndose a un conjunto de normas y valores compartidos por el conjunto de la sociedad. La extensa red de símbolos y rituales compartidos dentro de un grupo segmentado genera parte de aquello que llamamos identidad. La religión –contrario a lo que sugiere José María Mardones (1996)- continúa funcionando como un referente que contribuye a proporcionar rasgos de identidad en tanto que se remite una tradición, a una comunidad o grupo y a un estilo de vida con determinados valores y comportamientos. La religión ha sido siempre una forma cuasi-totalizante de estructurar y ordenar la percepción de la realidad mediante un sistema de prácticas y representaciones simbólicas; estructura un modo de ver la realidad y el mundo, recrea una explicación del principio y el fin del cosmos; proporciona en suma, una orientación ideológica compartida con otras personas, requisito fundamental para conferir sentido e identidad.

Una comunidad religiosa se caracteriza por compartir un universo simbólico particular dentro del cual el "orden moral" y el "deber ser", en términos weberianos, se funden en un cuerpo de doctrinas metafísicas y éticas, que justifican las acciones de los individuos al tiempo

que promueve relaciones solidarias recíprocas que configuran un principio socializador tendiente a perpetuar sus características distintivas. La intensa actividad colectiva genera fuerzas solidarias recíprocas que descartan la salvación fuera de la comunidad. La identidad dentro de las comunidades religiosas se construye y fortalece en la medida en que el individuo va adquiriendo cierto compromiso en el trabajo comunitario, acepta responsabilidades, internaliza, interpreta y expresa el conjunto de normas que conforman el código moral de la comunidad. Los estados anímicos, la idea de un origen y orden del mundo, la creencia en un Dios en común y los sentimientos afectivos generan vínculos identitarios que caracterizan y diferencian a la comunidad religiosa. La interacción social dentro de la comunidad religiosa produce un sentimiento colectivo de pertenencia, de identificación y definición del "nosotros" y se constituye en el centro cognoscitivo y socio-afectivo de los individuos (Hervieu-Léger, 1997). Se espera que el individuo dentro del grupo religioso reproduzca, perpetúe y defienda los patrones de conducta y la visión del mundo "revelada". Algunas comunidades religiosas definen un apego estricto en las formas del vestido, el lenguaje, la conducta y restricciones dietéticas, al tiempo que demandan relaciones fraternas que ofrezcan seguridad y protección a sus miembros. En términos de Iannaccone (1992), se impone a los individuos una carga de estigmas y se demandan sacrificios que deben cumplir para asegurar la permanencia en el grupo. El estigma es utilizado positivamente dentro del grupo como seña particular y distintiva e incluso es exhibida orgullosamente como muestra de identificación y pertenencia. La demanda de sacrificios obedece a una lógica de intercambio de bienes simbólicos: los individuos demandan favores, prebendas o dádivas a cambio de una serie de privaciones, renunciadas o actos de flagelación, castigos físicos o espirituales por medio de los cuales se crean y fortalecen los lazos entre el hombre y Dios (Caillois, 1996).

**Identidad en la iglesia de los Testigos de Jehová.** La adhesión a la ITJ implica una redefinición de la identidad en el proceso de integración a su nuevo mundo, con pocas probabilidades de negociar los valores, creencias e imperativos conductuales que impone la nueva iglesia. Al converso le confiere aprender las nuevas reglas del juego a las que estará sujeto durante el tiempo de su filiación, a la congregación conducir al converso en el conocimiento de la teología e impulsar los lazos afectivos hacia la comunidad religiosa. Se espera que los nuevos conversos participen activamente en el proceso de enseñanza y en todas las actividades de la iglesia. De los expertos se espera la ayuda incondicional dirigida a

introducir al neófito al conocimiento profundo de la Biblia y de las reglas y medidas disciplinarias dentro de la iglesia. La socialización en esta iglesia se centra en las relaciones interpersonales dentro de la horas de estudio detallado de la Biblia tanto en la comunidad religiosa como en el núcleo familiar; en el adiestramiento del manejo de las relaciones sociales en una sociedad más amplia donde se convive con "mundanos"; y en la instrucción disciplinaria que prescribe y proscribire reglas, cuyo cumplimiento es observado por la comunidad religiosa. En este sentido, el carácter disciplinado de relaciones sociales incluye no sólo la regla sino también su sanción o apremios, según sea el caso. El trabajo arduo se considera no como un castigo, sino como un desafío, es decir, el trabajo doctrinal y proselitista se mira como el objetivo a cumplir dentro de las metas espirituales y de orden moral.

Andrew Holden (2003) ha distinguido entre un nivel macro y un nivel micro de socialización: el primero se refiere al cumplimiento de los preceptos oficiales publicados por la WT a través de sus revistas, folletos y diversos libros; el segundo implica la orientación pedagógica y el ejemplo que ofrecen los adultos en la congregación, la supervisión constante y la vigilancia de su comportamiento. Aunque la conducta de los adultos y la educación de los hijos es responsabilidad individual para el primer caso y de los padres para el segundo, todos los miembros de la congregación tienen el derecho y la obligación de salvaguardar el buen juicio y la conducta intachable del feligrés. La influencia de los padres en las creencias religiosas de los niños es mayor cuando están estrechamente comprometidos con las labores de la iglesia. El corte conservador de esta iglesia impugna la desavenencia, favorece la participación dinámica, el compromiso intenso, la lealtad y respeto a las prescripciones y proscripciones teológicas. Esta forma de socialización genera un campo que restringe la disidencia y fortalece los lazos solidarios al interior de la comunidad de creyentes.

En el caso de la ITJ, la identidad gira en torno a tres elementos esenciales e invariables que permiten la elaboración de una serie de características distintivas, glorificadas y enfocadas a la perdurabilidad de la comunidad religiosa: 1) *una interpretación fundamentalista de la Biblia* en la que niegan la libre interpretación de sus textos, por lo que debe entenderse de manera literal todo cuanto en ella está escrito. El universo simbólico bíblico le confiere a la comunidad un orden moral que le permite reivindicar su estar en el mundo, aprobar o reprobar todo acontecimiento público y conducta de su feligresía y orientar su acción social a un estilo de vida que ordena y prescribe la conducta de cada uno de sus feligreses atravesando todas

las actividades de su vida social, por lo que la frontera entre lo civil y lo religioso es sumamente tenue. Su lectura bíblica genera un sentimiento de unidad que supera las barreras del espacio y tiempo, identificándose cada uno de ellos como miembros de la religión verdadera fundada por Cristo, pero perseguida y acosada por los representantes del mal en la tierra. 2) *Un fuerte apego a un código heterodoxo de pureza* que implica una serie de estigmas y sacrificios que deben cumplirse en su estar en el mundo, evitando a toda costa involucrarse con unidades contaminantes, para lo cual, se persiguen ciertas restricciones dietéticas, se rechazan las transfusiones sanguíneas, se promueven las relaciones matrimoniales preferentemente endógamas y se limitan las relaciones con el mundo profano. 3) *La esperanza escatológica del fin de todos los tiempos* que implica el desencanto del mundo de los hombres, corrompido e irremediablemente perdido y el uso de un discurso que deviene de un imaginario colectivo con la capacidad de generar y transformar estados anímicos y por el cual es posible la conceptualización y creación de un mundo alternativo. De los anteriores elementos se deriva un conjunto significativo de premisas básicas que ordenan la visión del mundo de los TJ y establecen la estructura y organización de la iglesia.

**Identidad e Imaginarios sociales.** La identidad y la otredad se funden en un imaginario colectivo que guía, ordena y justifica la acción de los individuos y comunidades religiosas. *El fundamentalismo, los códigos de pureza y la escatología, tienen un sustento simbólico-imaginario.* Los imaginarios forman parte de las representaciones simbólicas o propiedades subjetivas atribuidas a una realidad concreta, son una construcción subjetiva culturalmente constituidos y orientados, son al mismo tiempo motor de creación y producto creado (Castoriadis, 1982). Se caracterizan por ser como una fuente de creación de posibilidades alternativas de la realidad, como aquello que permite instaurar una suerte de irrealidad por medio de la cual se fractura y se trasmuta la realidad establecida (Baczko, 1984; Carretero 2004). Son el resultado de aspiraciones utópicas que una vez unificadas construyen una realidad alternativa que permite realizar cambios significativos en los procesos de dominación y al mismo tiempo permite que esos procesos de dominación persistan. Las formas de dominación opresiva, tendientes a la explotación y violencia exacerbada, han generado movimientos de emancipación, impugnadores de las condiciones de vida impuestas. Tal es el caso de los movimientos milenaristas de salvación que se han conformado como grupos de acción colectiva o movimientos de reivindicación contestatarios, orientados a

revertir las condiciones sociopolíticas en las que están inmersos. Al mismo tiempo los imaginarios pueden servir como discurso legitimador como en el caso de los argumentos en que se fundamenta el discurso católico al referirse al conjunto de las minorías religiosas. Las "sectas" se presentan como movimientos perversos, devastadores del tradicionalismo, la costumbre, los rituales y la identidad católica. Ante esta situación, adoptan una posición discriminatoria a lo diferente. El establecimiento de nuevas iglesias en determinada comunidad, es vista como una invasión cultural de proporciones inmorales y destructivas. Los católicos se muestran celosos guardianes de lo que consideran su patrimonio histórico y cultural e incluso se muestran como activistas recreadores de lo tradicional. Tal como lo apunta Carretero (2004) el imaginario es multifuncional, crea, transforma y justifica; se remonta tanto al pasado como al presente y al futuro. No es un estado de evasión o compensación sublimadora, sino un recurso antropológico para instaurar expectativas de realidad y de este modo, transfigurar la realidad socialmente solidificada. Morín (citado en Carretero 2004) nos habla de una estetización de lo real por lo imaginario, de una investidura de lo real por un sueño que, como la magia y la religión, libera y proyecta deseos, aspiraciones, angustias y creencias individuales y colectivas, que fueron vetadas, sepultadas por la realidad.

1) *Fundamentalismo religioso*. En cierto sentido todas las religiones son etnocéntricas, su fundamento, escritos que relatan la creación del universo; una figura ancestral (real o mítica) omnipotente, omnipresente y omnisciente; relatos transmitidos de generación en generación por tradición oral; rituales, normas morales y universos simbólicos heredados a una comunidad religiosa basados en dogmas y creencias incuestionablemente verdaderas. Si bien todas las religiones son etnocéntricas, no todas son fundamentalistas. Por lo general el fundamentalismo se asocia con prácticas destructivas y negativas. Los judíos y antiguos cristianos fueron para los romanos idólatras fundamentalistas, de la misma manera que en nuestros días los musulmanes lo son para occidente y las minorías religiosas lo son para las Iglesias con una trayectoria histórica milenaria y legítimamente establecidas. Es necesario dejar claro que el fundamentalismo religioso es una forma de ortodoxia y radicalización del dogma y no un estilo de vida necesariamente ligado al fanatismo, actos terroristas, movimientos nacionalistas o de reivindicación étnica. Ésta última imagen es difundida vía medios de comunicación masiva, particularmente la T.V., revistas no especializadas pero



sumamente populares y por medio de propaganda que busca legitimar posiciones políticas. Debe considerarse que el término "fundamentalismo religioso" se ha utilizado de manera peyorativa y despectiva para referirse a culturas o comunidades religiosas no sólo diferentes sino "políticamente peligrosas e indeseables", aprovechando la mirada social y los estereotipos adquiridos en nuestra propia cultura. Estigmatizamos lo extraño porque nos parece irracional, repugnante o peligroso sin estimar que nuestros juicios de valor están marcados por hábitos y costumbres específicas perfectamente delimitadas y sobretodo legitimadas. Así, nuestra impugnación a universos simbólicos distintos al nuestro no está motivada por lo que son sino por la mirada social que excluye de las propias fronteras culturales y simbólicas a todos aquellos que son vistos como extraños (Prat, 1997).

Los fundamentalismos religiosos no son más que la expresión radical de una lectura "objetiva" de su universo simbólico particular. Cualquiera que sea su orientación religiosa, conforman un grupo, orden o asociación que contribuye a la producción y reproducción de sentido psicológico y sociológico, al tiempo que expresan el dogma de su fe como un acto de consideraciones públicas, en este sentido lo religioso traspasa a frontera de lo público y lo privado. En sentido estricto, un fundamentalista trata de ser coherente con el mundo "ideal" (su universo religioso) y el mundo real (su cotidianidad) por ello, las actividades de carácter privado se vuelven públicas y viceversa, donde la frontera entre lo civil y lo religioso es sumamente tenue (Habermas, 1988; Alexander, 1991; Kienzler, 2000).

Si bien los movimientos fundamentalistas son en número reducidos y sus estrategias y objetivos políticos suelen ser no del todo claros y específicos, producen una fuerte influencia ideológica en las sociedades cuyo sistema de valores es fácilmente negociable y aún en las que no lo es. Eventualmente el fundamentalismo religioso puede desarrollarse en el momento en que en las comunidades de vida se presentan crisis de sentido e inestabilidad social (Berger y Luckmann 1997); a partir de agresiones reales o imaginarias, siendo una respuesta a un sentimiento de pensarse ofendidos o en peligro de desaparecer; a una reivindicación por el derecho a defender su integridad comunitaria; al rechazo de autoritarismos externos y a políticas y valores impuestos; a la "evidente destrucción" de sus comunidades; a la invasión de su privacidad y en casos extremos a una invasión violenta que concluya en etnocidios o genocidios intencionales.

También debe tomarse en cuenta que el fundamentalismo religioso no sólo es una respuesta a factores exógenos. La acción social de la comunidad religiosa genera expresiones radicales cuya causa residual puede ser un lapso de crisis y desestabilidad social. Algunos de los factores endógenos probables que desatan fundamentalismos son los siguientes: que los miembros de la comunidad religiosa se vean impedidos o incapaces de cumplir sus propios objetivos, esto es la falta de coherencia entre "ser" y el "deber ser"; que el sistema de valores de la comunidad religiosa deje de ser válido para gran parte de sus miembros; que las instituciones encargadas de generar sentido e identidad colectiva no sean ya autosuficientes, no cumpliendo con su rol determinado; que la reivindicación étnica, religiosa o de expresión personal en el grado de compromiso, sea insuficiente para la reorganización y redefinición de sus ideales, por lo que éstos pueden radicalizarse o sincretizarse.

En el caso de la ITJ, su fundamentalismo se expresa en la negativa de consentir la libre interpretación de sus textos sagrados, por lo que éstos deben entenderse de manera unilateral, estando convencidos de tener en sus manos una traducción exacta de las antiguas escrituras, lo que les asegura la interpretación fiel e inequívoca de los textos. En consecuencia, es un movimiento de exclusión y verdades absolutas no negociables, salvaguardando la infalibilidad del dogma de su fe. Sus sagradas escrituras dictan normas de conducta, política, ética y de todas las actividades humanas, además, expresan un fuerte rechazo a la modernidad y sus efectos negativos. Esperan recompensa divina por sus acciones y un castigo inminente para los impíos. El universo simbólico de la institución religiosa le confiere a la comunidad un orden moral que le permite reivindicar su condición ante el mundo, recuperar "valores perdidos" y orientar su acción social a un estilo de vida apegado al de sus profetas. La práctica de rituales reafirman la fe del individuo y fortalece la fe de la comunidad religiosa, por lo que es impensable su incumplimiento considerando que el rito en la ceremonias religiosa es inalterable, lo que conforma su identidad y legitima su estar en el mundo. Contrario a lo que pudiera pensarse, el fundamentalismo de los TJ no deviene de un radicalismo o reavivamiento de lo "tradicional", sino que es un movimiento religioso que continuamente configura un nuevo orden del mundo, inventando su propia utopía. Su lectura acrítica, unilateral y fragmentada de la Biblia, teje los hilos de una realidad alternativa pero

ecleocéntrica, en la que la solución a todos los males que aquejan al mundo sólo tienen solución si el mundo se convierte a su iglesia, fuera de esta no hay salvación.

2) *Códigos de pureza*. La hortopraxis (práctica que vela por una conducta adecuada y sancionable), causa residual de la hortodoxia (certeza de fe que poseen los fieles en cuanto a sus creencias y a su saber religioso), implica la sujeción a códigos de pureza que expresan un proyecto alternativo de experiencia religiosa y pretenden generar la ambientación propia en un espacio más amplio e intentan prever los errores y las imperfecciones de las "otras" religiones con la finalidad última de agradar al "Dios verdadero". Para ello se acepta o rechaza tal o cual acto o creencia. El miedo a la contaminación provoca conductas específicas para lo cual se generan procesos de separación, purificación, demarcación y punición de transgresiones (Douglas, 1973). En el caso de la ITJ la forma más simple de contacto puede ser causa de contaminación más aberrante, por ejemplo el mantener relaciones de amistad con quienes ya han sido expulsados de la congregación. En este caso las relaciones de contacto se transforman en relaciones contaminantes al transmitirse en automático las propiedades negativas del "mundano" al "iniciado", infectándolo de un solo golpe. Estas actitudes puristas rechazan formas de pensamiento y conducta diferentes y moralmente no calificadas: todo lo diferente será moralmente censurado, no por que sea inmoral sino por que es diferente, lo diferente produce lo inmoral. Del mismo modo las restricciones dietéticas, las formas de vestido y el rechazo a las transfusiones sanguíneas tienen su sustento en la interiorización dogmática del miedo a ser contaminado. El imaginario colectivo recrea formas culturales que repudian y excluyen lo diferente, por lo que promueve formas discriminatorias de contacto y de relaciones interpersonales. En este sentido, el cuerpo se vuelve el instrumento de los múltiples contactos comprometedores que los vincula con una alteridad no deseada (Jantélévitch, 1990). Aunque mucho se ha discutido acerca de la manipulación ejercen las "sectas" puritanas, conservadoras y destructivas que impiden el desarrollo integral de los individuos a partir de una serie de sacrificios que se imponen a la feligresía envolviéndolos en una atmósfera de dependencia crónica, varios estudios multidisciplinarios recientes, han enfatizado en los beneficios de salud física y bienestar social que la adhesión religiosa y el seguimiento de restricciones impuestas les ha aportado a la feligresía. Dichos estudios han observado que la relación constante con su iglesia y la dedicación religiosa, se relaciona con una mayor estabilidad emocional, una disminución en los índices de violencia física y verbal,

con una reducción significativa en el consumo de alcohol, tabaco y drogas y con el fortalecimiento de la salud física y mental, aumentando el auto estima y la eficacia personal (Sherkat and Ellison, 1999).

3) *Discurso milenarista y escatológico*. Se entiende por milenarismo el periodo de mil años durante el cual Cristo reinará sobre la tierra antes del juicio final –ya sea en la concepción de un régimen político terrenal o como un reinado de índole espiritual-. En tanto que la escatología es la parte de la teología judeo-cristiana que se refiere a las cosas últimas de todos los tiempos (Pike, 1996). Estos términos han sido interpretado de diversas formas a través de los tiempos, generando movimientos que van desde el más manso pacifismo hasta movimientos políticos de violencia exacerbada (Cohn, 1997). Hoy en día, el milenarismo y la escatología continúan siendo el centro del discurso religioso en algunas iglesias como entre los adventistas, los mormones y los TJ. Estos discursos “salvacionistas” provienen de un imaginario colectivo con la capacidad de transformar estados de ánimos distintos y muchas veces opuestos a los que genera la vivencia y la interacción cotidiana. Las diferentes Iglesias los utilizan como estrategia de evangelización y/o vehículo de proselitismo religioso, mientras que para los fieles, el discurso es el medio idóneo por el cual es posible la conceptualización y creación de un mundo en el que es posible vislumbrar nuevas formas de hacer frente a las carencias, privaciones e inconvenientes de la vida social.

Tal como lo ha mostrado Cohn (1957) la escatología y el milenarismo promueven en la imaginación de los fieles la ilusión y la esperanza de que el caos será sustituido por un orden y perfección cósmica, un estado ideal en el que por fin el bien triunfará sobre el mal y donde la justicia e igualdad es concebida como un acontecimiento no muy lejano que perdurará por siempre. El sueño de paz y prosperidad irrealizable en este mundo, se vuelve una realidad próxima y cada vez más cercana al paraíso prometido. Las epidemias, cataclismos, inseguridad, muerte, destrucción, corrupción, secuestros, terrorismo, desempleo, pobreza y en general todo tipo de violencia, son temas que se mantienen presentes en el discurso religioso de esta Iglesia y son también temas en que fundamentan su escatología. La utopía milenarista puede llegar a actuar como un medio para ordenar la comprensión del mundo (Diez de Velasco, 2000). La salvación anhelada se representa y espera como una transformación completa de la que se beneficiarán todos los fieles en tanto que miembros de una iglesia. La salvación o redención se externa como una utopía, una salvación inminente que conduce a

una espera tensa, construyéndose desde el anhelo y el temor. Para el futuro y para el aquí y ahora.

La certeza de que el retorno de Cristo es inminente, ha generado un gran número de movimientos misioneros. Cientos de iglesias se expanden alrededor del mundo. Adventistas, pentecostales, mormones, TJ, católicos y un número cada vez más creciente de "neos cristianismos" o iglesias de tipo New Age, se vinculan por la misma convicción. Algunas de estas iglesias han producido versiones nativas de sus sistemas de creencias. Tal es el caso de los milenarismos en América y África (Bastide, 1976; Pereira, 1978; Miller, 1979; Morales, 1980).

Una de las funciones de la religión que se expresan tanto social como individualmente es el mantener en los hombres un estado anímico de salvación y renacimiento. La visión apocalíptica que experimentan los miembros de la ITJ no sólo expresa una serie de sentimientos y emociones en su discurso religioso, sino también una constante reflexión particular ante lo inmanente y lo trascendente. No es casual que todas las escatologías sin excepción tienen la tendencia a convertirse en esperanza del más allá (Weber, 1922) y también, por supuesto, en esperanza en la cotidianidad, esperanza y consuelo por las múltiples privaciones y estímulo en sus acciones y en vivencias aquí y ahora (Fromm, 1999).

Un tanto lejos ha quedado la idea de pensar la religión en oposición a la razón. Parto de la premisa de que pensar la religión es pensar en sus fuentes "Fe y Saber" (Derrida, 1997) indisociables una de la otra, que recrean símbolos y manifestaciones relacionadas a las cosas sagradas y es pensar también en la institucionalización de la fe, de símbolos e ideales milenarios, proféticos y escatológicos. Fe y saber han concebido y enfatizado en: "la idea del milenio", "la era apocalíptica", "la escatología cristiana", poderosos catalizadores, movilizadores de grandes masas y efectivos discursos institucionalizados utilizados por diversas asociaciones religiosas con fines varios, entre otros, como estrategias proselitistas o políticas expansionistas. El discurso milenarista se yuxtapone a las bases bíblicas y al discurso legitimador, en el que cada una de las diferentes Iglesias se presenta como la única vía para acceder a la salvación. De aquí que no sea nada desdeñable el estudio de las emociones y las ideas escatológicas en las distintas iglesias, tanto católicas como no católicas. Recordemos que Norman Conh, ha dedicado su vida al estudio de "el origen de la

idea de una consumación de todos los tiempos" (1995) y de "las esperanzas colectivas materializadas en grandes movilizaciones sociales" (1957).

Los movimientos milenaristas han dejado de ser vistos como la acción en conjunto de gente depauperada, ilusos creyentes o místicos de tercera, gente irracional incapaz de distinguir entre lo "real" y lo "imaginario". La utopía milenarista no es un sueño alienante. Pereira de Queiroz (1978) ha mostrado cómo el milenarismo nace donde la necesidad de transformar las condiciones sociales de vida no encuentra otra salida que la que ofrece la religión. Los movimientos milenaristas han surgido precisamente del contacto directo con lo palpable, han surgido de la reflexión de sus condiciones de vida, son el resultado de un pensamiento mas o menos claro y conciso; han sido una crítica a las condiciones políticas, a las injusticias sociales, a la desigualdad económica y en general, a la realidad legitimada, con sus usos y abusos. El mesianismo y el pensamiento escatológico es en sí religión y política, es teoría y praxis, es ilusión y certeza.

**Discurso escatológico en México.** En México algunos estudios de las ideas escatológicas se han concentrado en el análisis de la Iglesia de la Luz de la Mundo (De La Torre, 1995 y 1996), considerada por algunos investigadores como "secta potencialmente suicida" (Ver por ejemplo: Erdely, 1997 y 2000; Mascareñas, 1997). En éste país los medios de comunicación mantuvieron, a finales del año de 1999, una constante en la emisión de programas dedicados a las ideas milenaristas a través de los tiempos. En ese mismo año, el 4 de julio según Nostradamus y algunos "expertos en la materia", el mundo llegaría a su fin (coincidiendo con las profecías de la virgen de Fátima). El sol dejaría de brillar, una lluvia estrepitosa de fuego caería sobre todo el planeta, terremotos y desgracias, inundarían la tierra. Nada de esto pasó, sin embargo, en Europa y Japón, cerca del 40% de la población creerían que en verdad esto iba a suceder (El Universal, 5/7/99).

Los habitantes de "La Nueva Jerusalén", comunidad religiosa ubicada en Turicato Michoacán México, con cerca de 5000 fieles, rezaron toda la madrugada del 31 de diciembre de 1999 esperando el cataclismo final que nunca llegó. Después de haber entrado el año 2000, los fieles comenzaron a comulgar como muestra de agradecimiento al perdón otorgado. En este caso, la dinámica socioreligiosa de "La Nueva Jerusalén" obligó a la entonces diputada federal Cristina Portillo, a solicitar la intervención del gobierno para "vigilar a la secta"

durante las últimas horas del ese año, lo anterior por temor a que se consumara un suicidio colectivo. (El Universal, 31/12/99 y 1/1/200).

Leatham (1996), ha observado, en un estudio sobre el reclutamiento de campesinos a "La Nueva Jerusalén" y en general en la mayoría de movimientos religiosos en las comunidades campesinas de México, que el discurso milenarista no es la causa de conversión religiosa, como sucede, por ejemplo, en Brasil. En Los Altos de Morelos tampoco son los discursos milenaristas y escatológicos fuertes catalizadores de la conversión religiosa, sin embargo, cuando el converso se establece formalmente en alguna institución religiosa, la idea del fin de todos los tiempos y la salvación, forma parte central de su discurso religioso. Sin duda, en esta región hay muchas más personas de las que logré entrevistar, quienes creen firmemente en el advenimiento de Cristo a partir de visiones, sueños y revelaciones de toda índole.

La Iglesia Católica no está exenta de difundir un discurso escatológico. De hecho, en el municipio de Tlayacapan Morelos México, entre los fieles católicos se distribuyó una carta en la que se da a conocer "el tercer escrito de la Virgen de Fátima". En este escrito se ponen de manifiesto las profecías que tendrán que suceder entre 1958 y 2000 que a la letra dice: "Dios permitirá que todos los fenómenos naturales, humo, granizo, frío, calor, agua, fuego, terremotos, etc.. poco a poco acabarán con la tierra, esas cosas de todos modos sucederán antes del año 2000". La carta hace referencia a los días de destrucción, oscuridad y muerte que pronto han de llegar.

**Discurso escatológico en la Iglesia de los Testigos de Jehová en los Altos Centrales de Morelos.** Todo promesa milenarista está impregnada por una serie de verdades reveladas en las que los adjetivos suelen emplearse como centro y fin del discurso, promesa que genera una serie de estados anímicos y diversas formas de manifestación de los sentimientos y emociones concebidas. Sabemos, a partir de una serie de estudios filosóficos, psicológicos y antropológicos, que las emociones son expresiones de distintos estados de ánimo que caracterizan a la especie humana y sabemos también que las causas y las formas de exteriorizar cualquier tipo de emociones son sumamente variadas dependiendo no sólo del temple individual sino también del conjunto total de las condiciones socioculturales específicas en las que se encuentra el individuo. Si bien podemos pensar que las emociones y sentimientos forman parte de la naturaleza de la especie humana, también es cierto que las

causas y las formas de reaccionar ante determinadas circunstancias, devienen de un proceso socializador en que el individuo forma parte activa aun sin reconocerlo. Las emociones y sentimientos son pues construcciones sociales que se reelaboran y reinterpretan constantemente, forman un conjunto de actitudes con las que afrontamos determinados eventos (Gehlen, 1987). Entre estas emociones encontramos aquello que llamamos "miedo y esperanza" estados anímicos inherentes al discurso profético milenarista y escatológico.

En Los Altos Centrales de Morelos, ITJ, como en otras tantas partes del mundo, invierte gran cantidad de recursos humanos y materiales al fin de continuar con su labor proselitista, intensificándola incluso en aquellos lugares donde más se evidencia el rechazo hacia ellos. De dos en dos o de tres en tres, miembros de ésta Iglesia recorren toda la región, de norte a sur y de este a oeste, inclusive allá en aquellos terrenos recónditos e inimaginables. Una sombrilla, una Biblia y varios folletos bajo el brazo como sus más preciadas herramientas de trabajo. Una llamada a la puerta, fuerte y de manera insistente, después un corto diálogo si acaso. De lo contrario un rechazo fulminante o una excusa atropellada y hasta el grito soez que asegura dentro de la casa que no hay nadie. La labor proselitista no parece fácil, pero nadie espera que así sea.

El predicar por el mundo es un mandamiento de orden divino dirigido especialmente a ellos, a los TJ, únicos merecedores de la promesa que les garantiza la vida eterna en el paraíso celestial. La labor sacrificial tiene por objeto mostrar, con imágenes apocalípticas y evidencias irrefutables del fin de todos los tiempos (guerras, enfermedades, desastres, etc.) la inminente segunda llegada de Cristo. Los miembros de esta congregación están convencidos de que el fin está cerca y de cómo va a suceder. Sustentando sus ideas a partir de sus bases bíblicas, libros y revistas que editan mostrando imágenes claras de cómo será dicho acontecimiento. Este discurso milenarista, al que se yuxtapone una visión del fin de las atrocidades mundiales, de la marginación, la pobreza y el caos, es también un medio por el cual se logra atraer a un número significativo de fieles. No hay que olvidar que a través de su historia, los TJ han puesto fecha exacta a éste acontecimiento que lejos de desacreditarlos los ha solidificado.

En general, no encontramos ante una Iglesia fundamentalmente milenarista y escatológica. De hecho, una de las respuestas más comunes a la pregunta al por qué del cambio de religión, es precisamente la idea de que "queda poco tiempo para cambiar, para



arrepentirse". La idea del fin del mundo que predicán los miembros de la Iglesia de los TJ en esta región parece no haber cambiado mucho a través de los tiempos. Un miembro de esta Iglesia nos relata su visión del inaplazable fin de todos los tiempos:

*"Cuando Cristo venga, va a ser un día muy grande, muy tremendo. Ya no va a haber gente mala, ni pobres, ni sufrimientos. Allí las gentes malas se van a caer, porque no va haber ningún lugar donde se escondan. En el templo nos han hablado mucho de todo lo que va a venir, el que tiene fe Dios lo va a guardar. Por ejemplo, lo que pasó en el 85' fue una cosa muy tremenda verdad, el temblor de Turquía, el granizo de tres horas. Cuando Cristo venga dicen que se va a oír un gran estruendo desde el este al oeste, que la tierra se va a abrir, vamos a correr y vamos a espantarnos de cosa tan tremenda que va a ver cual nunca antes se había visto. La gente mala va a suplicar perdón pero va a ser demasiado tarde, el fuego los consumirá y sufrirán como nunca se imaginaron. Sólo los arrepentidos y los justos se salvarán".*

Otro miembro de la misma iglesia dice: *"sólo la gente que honre a Jehová, que sea buena y que predique su palabra se va a salvar, porque los que se van a salvar van a ser pocos poquísimos, porque hay mucha gente mala que no se arrepiente, esa gente no podrá entrar al reino de los cielos...el reino de los cielos será algo hermoso, no habrá gente mala, no habrá hambre ni cataclismos ni gente pobre porque no va a haber dinero. Todo será como el jardín del edén, los hombres recogerán frutos y todo va a ser perfecto. Habrá vida eterna y todos convivirán como hermanos".*

De los dos relatos anteriores destaco algunos de los aspectos que caracterizan el discurso religioso de esta iglesia: el advenimiento inminente y cercano del fin de todos los tiempos que causa temor entre los fieles pero al mismo tiempo tal discurso funciona como un aliciente que reconforta, como un discurso que brinda esperanza. El discurso escatológico da miedo y quita el miedo, porque ante este sentimiento surge la esperanza que funciona como un motor organizador que acentúa la acción entre los individuos. No hay esperanza sin miedo, sin temor, sin incertidumbre y este conjunto de estados anímicos funcionan como catalizadores de lo religioso y de lo social. El miedo es también un estado de alerta que lleva a la reflexión de lo que se vive en un momento determinado y si bien existe un miedo que paraliza, el miedo escatológico es un miedo estructurante, que reacciona ante la incertidumbre, que antepone la esperanza al sentimiento de fracaso.

El segundo aspecto a destacar es la seguridad en un inminente futuro igualitario y perfecto. El sueño irrealizable en este mundo se vuelve una realidad próxima y cada vez más cercana en el paraíso prometido. Las epidemias, cataclismos, inseguridad, muerte, destrucción, corrupción, secuestros, terrorismo, desempleo, pobreza y en general todo tipo de violencia, son temas que se mantienen presentes en el discurso religioso de esta Iglesia y son también temas en que fundamentan su escatología. Sin duda la figura del anticristo reencarnada en el Estado es indisociable de la pobreza y opresión en el que, a decir de los TJ, se encuentra la humanidad entera. El castigo a los infieles que hayan renegado de la voluntad de Jehová y la recompensa a los justos que gobernarán junto a su Dios es otro aspecto sobresaliente. La certeza de que los fieles serán recompensados con la vida eterna en el codiciado paraíso se basa en la acción sacrificial que impone restricciones y un conjunto de evitaciones religiosas y laicas y al mismo tiempo asigna una serie de obras a realizar en nombre de su salvador. Dado que para los TJ el Estado y sus instituciones no son más que una de las bestias del Apocalipsis, su estructura organizacional conforma una red de individuos cuyas relaciones sociales son marcadamente endógenas y donde las relaciones de "hermano a hermano" son explicadas como un frente ante un mundo hostil e injusto. Los miembros de esa iglesia se ven a sí mismos como un reino elegido y no como una simple comunidad de creyentes. El milenio igualitario se presenta como el milenio de los TJ, un milenio al que llegarán sólo aquellos que trabajen en la obra, encomendada específicamente a ellos quienes están convencidos de ser descendientes directos y continuadores de los dictados de Jehová.

**Consideraciones finales.** ¿Continúa siendo la religión un punto de referencia en la construcción de identidades colectivas e individuales? Mi posición es afirmativa. Contrario a lo que Hervieu-Léger (1996) y Mardones (1996) proponen, la religión continúa siendo un referente, generador de nuevas y variadas identidades. En términos generales, cada comunidad de creyentes se autodefine como una comunidad "integrada" por los rasgos característicos que los definen y marcan las diferencias con los "otros". La religión no solo genera identidades, más aún constantemente las reafirma y reelabora. Es decir, la identidad integra a la comunidad de fieles conformando un campo de estabilidad tendiente a la cohesión interna, combatiendo el cambio, la perturbación y el peligro. En este sentido la religión

funciona como una institución generadora de "sentido", de dotes psicológicos y sociológicos que ubican y construyen un mundo para la realidad.

En este capítulo he expuesto el proceso de la conformación de identidades individuales y colectivas. Sostengo que la identidad es un proceso construido socialmente en el cual intervienen factores con base biológica (indicadores mentales, psicológicos) a partir de los cuales se construyen prácticas socioculturales que generan la oposición de contrastes binarios: el "yo" y el "los otros", de esta manera el caudal de múltiples posibilidades generados en la mente, son ordenado y reducido por la cultura, expresándose en términos de pares opuestos. Esta separación subjetiva es parte de un proceso de autoorganización del mundo social que tiende la construcción de fronteras culturales implicando la negación del "otro" y la identificación recíproca del "nosotros".

La identidad en la iglesia de los TJ se genera en la medida en que la comunidad de fieles se involucra directamente participando en el estudio minucioso de las doctrinas teológicas y en la medida que muestra su compromiso proselitista se exagera. Tal como lo muestran Molina (2000), el proceso de integración al movimiento religioso implica el seguimiento invariable de un trabajo preestablecido institucionalmente por medio del cual se induce al conocimiento de las doctrinas básicas de la iglesia por medio de las cuales se fomenta la visión del mundo de la Watch Tower, se estabilizan las relaciones del converso o potencial converso con el movimiento y se adquieren responsabilidades dentro de la congregación lo que supone un compromiso absoluto con la institución. Así, tanto la formación doctrinaria como el trabajo proselitista y las sesiones de estudio tejen y fortalecen las relaciones sociales de la feligresía.

Asimismo he destacado que la conformación de identidades religiosas implican la conformación de lazos solidarios recíprocos al interior de la iglesia, al tiempo que se construyen fronteras sociales que limitan el dialogo y dificultan la convivencia en una sociedad en la que se incrementa la diversidad religiosa. Propuse también que la identidad y la otredad se funden en un imaginario colectivo que guía, ordena y justifica la acción de los individuos y que más particularmente en la ITJ la identidad gira en torno a tres elementos esenciales que permiten la elaboración de una serie de características distintivas, enfocadas a la perdurabilidad de la comunidad religiosa: *una interpretación fundamentalista de la Biblia, un fuerte apego a un código heterodoxo de pureza y una esperanza escatológica del fin de todos*

los tiempos. Sin embargo esta propuesta debe ampliarse en la medida que lo permita el trabajo etnográfico ya que como se evidencia, no se tomó en cuenta el conflicto y la disidencia dentro de esta iglesia.

El estudio etnográfico y la investigación cualitativa se fundamenta en la idea de que el mundo social es un producto de las acciones humanas y que estas acciones están influenciadas por el contexto social. Por lo tanto, el estudio etnográfico busca comprender el mundo social desde la perspectiva de los actores sociales, es decir, desde el punto de vista de quienes viven y actúan en ese mundo. Este enfoque metodológico se caracteriza por ser inductivo, es decir, por partir de la observación y la experiencia para llegar a la formulación de teorías y modelos explicativos. En este sentido, el estudio etnográfico es un proceso de descubrimiento que busca comprender el significado que los actores sociales atribuyen a sus acciones y a los eventos que ocurren en su entorno social. Este enfoque metodológico se fundamenta en la idea de que el mundo social es un producto de las acciones humanas y que estas acciones están influenciadas por el contexto social. Por lo tanto, el estudio etnográfico busca comprender el mundo social desde la perspectiva de los actores sociales, es decir, desde el punto de vista de quienes viven y actúan en ese mundo. Este enfoque metodológico se caracteriza por ser inductivo, es decir, por partir de la observación y la experiencia para llegar a la formulación de teorías y modelos explicativos. En este sentido, el estudio etnográfico es un proceso de descubrimiento que busca comprender el significado que los actores sociales atribuyen a sus acciones y a los eventos que ocurren en su entorno social.

En el estudio etnográfico se busca comprender el mundo social desde la perspectiva de los actores sociales, es decir, desde el punto de vista de quienes viven y actúan en ese mundo. Este enfoque metodológico se caracteriza por ser inductivo, es decir, por partir de la observación y la experiencia para llegar a la formulación de teorías y modelos explicativos. En este sentido, el estudio etnográfico es un proceso de descubrimiento que busca comprender el significado que los actores sociales atribuyen a sus acciones y a los eventos que ocurren en su entorno social.

## CAPITULO II

### EL IMPACTO DE LAS IGLESIAS NO CATOLICAS EN LA REGIÓN

El crecimiento de grupos religiosos y de su feligresía en la región alteña se ha dado de manera exponencial desde principios de los años ochenta. El monopolio que sustentaba la iglesia católica apoyado por caciques y oligarcas ha perdido fuerza. A pesar del fuerte sentimiento católico que se expresa tanto en las fiestas patronales como en su vida cotidiana, la gente de los altos se ha adherido a otras iglesias que antaño se consideraban como grupos diabólicos o conjuntos de herejes cuya misión era acabar con la fe católica. De hecho, los mismos sacerdotes católicos incitaban a su feligresía para rechazar y acaso expulsar de la comunidad a quien se adhiriera a cualquiera de las falsas religiones que llegaban a la región. De esta manera fueron perseguidos misioneros mormones durante las décadas de los cincuenta, sesenta y setenta. La razón era que aparte de ser acusados de herejes, se les imputaba ser polígamos y de acostarse con sus propias hermanas y madres. Miembros de las iglesias pentecostales sufrieron la misma suerte, sin embargo, durante los primeros años de la década de los sesenta, estos últimos pudieron negociar las hostilidades y erigir algunos de sus templos. En lo que respecta a los TJ, no eran considerados una iglesia ni mucho menos un peligro para el catolicismo. Por lo general eran confundidos con católicos que predicaban de casa en casa. Hoy en día, la región es un mosaico de variedad religiosa. Encontramos feligresía adherida a iglesias históricas como Bautistas, Presbiterianos, y Metodistas e Iglesias "paracristianas" como los mormones y adventistas aunque sin templo erigido. En cambio, los TJ y los pentecosteses han crecido exponencialmente al grado de ser las iglesias con mayor feligresía en la región después de la iglesia católica. Los primeros tienen un salón del reino en cada municipio y los pentecostales, en sus diferentes denominaciones, alcanzan entre tres y cuatro templos por municipio.

Un censo realizado durante mi trabajo de campo dio los siguientes resultados: en el municipio de Tlayacapan encontramos un total de 8 templos de iglesias no católicas distribuidos de la siguiente manera: en la cabecera municipal un salón de los TJ y dos templos pentecostés adscritos al Movimiento de Iglesias Evangélicas Pentecostales Independientes (MIEPI); en las colonias de San Agustín y 3 de Mayo encontramos un templo de corte pentecostés (MIEPI) respectivamente. En la colonia El Capulín se continúa construyendo

desde hace más de ocho años un templo de proporciones arquitectónicas considerables de la Iglesia de la Luz del Mundo. En el mismo municipio se ha formado una colonia de nombre "El Golán" en la que habitan miembros de una iglesia denominada Israelita, con una población aproximada de 745 habitantes. En el municipio de Totolapan encontramos un total de 4 templos no católicos distribuidos así: un salón de los TJ y un templo pentecostés (MIEPI) en la cabecera municipal; en el pueblo de Nepopualco un templo Pentecostés (MIEPI); en la colonia El Vigía se ha construido un templo espiritista. En el municipio de Atlatlahucan hay un total de 8 templos no católicos: en la cabecera municipal se localizan dos templos de corte Pentecostés, uno de ellos adscrito a las Asambleas de Dios (AD) y uno al (MIEPI). A unas cuadras del palacio Municipal encontramos un templo de la Iglesia del Nazareno; un salón de los TJ se encuentra funcionando desde hace más de diez años en la colonia Vicente Guerrero; un templo pentecostés (MIEPI) en el pueblo de San Juan Texcalpan y en el pueblo de San Miguel un templo espiritista y un templo pentecostés (MIEPI). Por último en el municipio de Tlalnepantla encontramos 3 templos de iglesias no católicas: en la cabecera municipal hay un templo espiritista y en la colonia de San Felipe Neri hay un salón de los TJ y un templo espiritista. En total en la región existen formalmente construidos 23 templos de iglesias no católicas, además de feligreses de distintas filiaciones religiosas como mormones, adventistas, presbiterianos y metodistas que no cuentan con templo en la región y que asisten a los templos en las ciudades de Cuautla y Yautepec. Hemos visto que según el censo del año 2000 en la región hay un total de 3679 personas que profesan una religión diferente al catolicismo, lo cual quiere decir que un 10.29% de la población total de la región ha decidido dejar el tradicionalismo católico para adherirse a nuevas formas de entender y practicar las normas y valores religiosos. La diversidad religiosa nos muestra que el catolicismo a dejado de ser el único o más importante referente para entender la dinámica religiosa en la región de los Altos de Morelos. La pluralidad y variantes religiosas han modificado los patrones culturales infiriendo en los cambios en las relaciones de amistad, de vecindad y dentro de la parentela.

**Expansión de iglesias no católicas en la región.** Aquellas tesis que alertaban de una nueva invasión imperialista yanqui en América Latina, por medio de la irrupción de iglesias protestantes evangélicas financiada con fondos públicos del gobierno estadounidense, han perdido toda legitimidad. Tal es el caso de la denominada "teoría de la conspiración", con la

que David Stoll (1984), aprovechando el auge de la teoría marxista en la antropología y la sociología, pretendió explicar la explosión de "sectas" en América latina. En un intento por tratar de ofrecer explicaciones alternativas, diversos autores han enfocado sus investigaciones en factores elementales globales -económicos, políticos, ambientales, culturales y sociales- que se entrecruzan con el trabajo evangelizador de las distintas iglesias y el predominio de la cultura local (Vázquez, 1999).

Hoy en día, la experiencia nos ha mostrado que en una región particular, el cambio religioso debe entenderse en el marco de un contexto más amplio en el que agentes culturales e institucionales exógenos y endógenos, influyen en los procesos de expansión de las diferentes iglesias no católicas. Por ejemplo sin negar la fuerte influencia que ejerció el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) en varios países de Latinoamérica y el mundo -con la aprobación de sus respectivos gobiernos- diversos factores locales se combinaron en el proceso de cambio religioso y adoctrinación distinta a la fe católica.

Mi posición se inclina a favor de una explicación multicausal de la mutación religiosa, que se propone enfatizar la relación del sujeto en un mundo amplio en el que las relaciones interpersonales están mediadas por una serie de instituciones y manifestaciones culturales en un constante proceso de cambio local y global. En el caso que me ocupa pretendo dar cuenta de manera sucinta, de los factores que a mi parecer influyen en los procesos de expansión y contracción de las distintas iglesias no católicas en la región de los Altos. A continuación propongo algunos de los factores que favorecen el cambio religioso y la consecuente expansión de iglesias no católicas en la región y factores que la obstaculizan permitiendo que la Iglesia Católica continúe siendo mayoritaria en la región.

**Factores exógenos que favorecen el cambio religioso.** Las causas exógenas que favorecen el cambio religioso pueden englobarse en cuatro grandes factores, aunque de distintas formas y con características particulares inciden también en la mutación religiosa en otras regiones del país y en Latinoamérica como ha mostrado Bastian (1997): la globalización y la transnacionalización, la economía, la política y la religión. 1) *La globalización y la transnacionalización* impulsan el desarrollo de medios y vías de comunicación, que son utilizados medios en las estrategias proselitistas y expansionistas por diferentes iglesias no católicas. Así, la televisión y la radio, por ejemplo, han influido sobremanera en el rápido crecimiento de la Iglesia Universal del Reino de Dios fundada en Brasil y con presencia en

toda América Latina y varios países del mundo. Diversos grupos religiosos han aprovechado los espacios que ofrecen las grandes ciudades cosmopolitas y multiculturales estableciéndose con gran éxito tanto en el centro como en la periferia de éstas. La Internet también ha sido utilizada por gran parte de iglesias con objetivos proselitistas y expansionistas al tiempo que se ha convertido en una especie de área virtual universal en la que tiene lugar el diálogo y asesoría religiosa con sus usos y abusos. En lo que concierne a la región alteña, los primeros evangelizadores no católicos eran en su mayoría misioneros estadounidenses y canadienses que trabajaban para el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) durante las décadas de los 40' y 50' del siglo pasado. Posteriormente ocuparon su lugar misioneros venidos principalmente de las ciudades de México, Puebla y Veracruz, hasta ser desplazados por los propios nativos adoctrinados de manera informal y algunos de ellos en seminarios de la ciudad de México y Puebla.

2) *Las causas económicas* que favorecen el cambio religioso se relacionan simultáneamente con la densidad demográfica y la distribución desigual de la riqueza con sus diversas consecuencias. Lalive D'Epiney (1968) ya había argumentado que el cambio religioso obedecía a una estrategia utilizada por grupos excluidos de las fuentes de poder. Para los desarraigados, una de las formas de ser protegidos y garantizar su sobrevivencia es su adhesión a grupos religiosos solidarios. Tales grupos actúan en forma contestataria al orden socialmente establecido y legitimado por la clase dominante. Así, los desplazados, la masa desempleada y los migrantes, entre otros grupos vulnerables, marginados de los beneficios de la industrialización y modernización urbana, encontraban en las iglesias evangélicas-protestantes un "vehículo" el cual les proveyera de redes solidarias, ayuda financiera y en general recursos significativos que permitieran el sustento de los más desfavorecidos (Martín 1990). La búsqueda de alternativas orientadas a la obtención de los bienes simbólicos de salvación ha promovido el establecimiento y la expansión de iglesias evangélicas orientadas a satisfacer las demandas que las iglesias históricas han minimizado. De igual forma, han conformado redes solidarias de asistencia mutua en términos de ayuda psicológica y bienes materiales.

3) *Las causas políticas* implican todos aquellos factores que tienen que ver con el monopolio y el manejo de recursos escasos estratégicos, utilizados como medios de poder por una élite privilegiada detentadora de herramientas de control simbólicas y materiales. Ante la ausencia de dichos recursos, los marginados crean lazos de solidaridad tendientes a la reciprocidad y a la cooperación equitativa que impulsan estados de



seguridad social (Lomnitz-Larissa, 1975). Las corporaciones extrapolíticas de autonomía organizativa sirven como instrumentos a los sectores sociales ajenos a los códigos políticos dominantes, de esta manera, las minorías religiosas funcionan como espacios organizativos impugnadores de los privilegios de los que gozan la Iglesia católica, el Estado y una pequeña élite detentadora de la fuentes de poder (Bastian, 1997). 4) *La religión* católica ha mantenido por siglos el monopolio de lo sagrado. En complicidad con las oligarquías regionales y grupos caciquiles, la iglesia católica dominó y mantuvo su poder sobre la población como si fuese un gobierno civil, así el párroco intervenía en todos los asuntos de la localidad, decidía sobre los asuntos de trascendencia política, la elección de gobernadores, la anexión del pueblo a determinado partido político, el encause de los dineros para obras públicas y en la orientación pedagógica en las escuelas locales. Al mismo tiempo objetaba la disidencia religiosa, obligaba a la dádiva del diezmo, y tenía incidencia en la orientación y toma de decisiones dentro de la parentela (González y González, 1968). Los conflictos entre agentes religiosos dentro de la misma elite católica y los conflictos de ésta con sus disidencias (las comunidades eclesiales de base, el movimiento carismático, la corriente de la teoría de la liberación y en general la oposición “religión oficial” – “religión popular”), han debilitado los lazos entre la iglesia católica y su feligresía (Marroquí, 1992a; 1992b). La sumisión a ciertas formas de dominación y explotación impulsadas por parte de la Iglesia Católica, sobre todo en las comunidades rurales, se debió en parte a la violencia ejercida por un caciquismo local en complicidad con la iglesia dominante y a la adecuación y manipulación de los códigos morales y visiones religiosas del mundo que proveyera a las masas depauperadas de los instrumentos simbólicos mínimos necesarios para recorrer los caminos de salvación consiguiendo el perdón y la gracia de Dios a pesar de los “pecados” (Vallier, 1970). De esta manera, la Iglesia Católica actuado como una corporación con fines dualistas, por un lado se ha encargado de brindar protección, ayuda y orientación a su feligresía, mientras que por otro lado a funcionado como una corporación explotadora, ejerciendo control y dominación sobre los bienes simbólicos y materiales (Pastor, 2004). El desencanto no con la fe católica sino con una institución incapaz de reformarse y adaptarse a las nuevas y variadas necesidades de su feligresía, han propiciado la separación parcial del creyente con su iglesia. En ocasiones ésta última es requerida sólo para solicitar las tareas litúrgicas como los sacramentos y rituales de reproducción de sentido (Bastian, 1997; Fortuny, 1999).

**Factores endógenos que favorecen el cambio religioso.** Los factores endógenos que favorecen u obstaculizan el cambio religioso dependen estrictamente de del país y región en cuestión. Suelen diferenciarse según la historia particular, las formas de gobierno, organización social y los componentes identitarios de la cultura. Para la región de los Altos de Morelos he sugerido los siguientes factores que sin determinar, influyen sobremanera en los procesos de expansión y contracción de las iglesias no católicas. 1) *La densidad demográfica.* Al incrementarse la población, la división del trabajo y las instituciones se multiplican creando nuevos grupos de identidad y permitiendo que en la interacción de los actores sociales se intercambien valores, creencias y símbolos que inciden en una transformación de los estilos de vida locales abatiendo el alto grado de homogeneidad cultural. La densidad demográfica viene acompañada de otros factores que se desarrollan como necesidades básicas de abastecimiento social, tales como medios y vías de comunicación, centros de educación, servicios básicos de salud, agua potable, alcantarillado, luz eléctrica y teléfono. El proselitismo religioso de las iglesias no católicas aprovecha la carencia y la existencia de éstos, primero por que si no existen, en el discurso religioso se expresa la necesidad de organizarse para adquirirlos, segundo por que si ya existen se utilizan como medio de expansión y propaganda. Ahora los cristianos-evangélicos suelen escuchar programas de radio que producen sus mismas iglesias transmitidos desde las ciudades de Cuautla y Cuernavaca. También los programas de televisión cristianos transmitidos por televisión cerrada permiten dar continuidad a su orientación religiosa. Los evangélicos utilizan ya no el teléfono sino la internet para crear redes de comunicación con evangélicos de distintas regiones del país y mantener contacto con los hermanos que han migrado a los Estados unidos. Los famosos "chats cristianos" socializan e integran una sola comunidad cristiana imaginada donde se refuerzan los conocimientos bíblicos adquiridos, se discute sobre la moral cristiana y se hacen invitaciones formales a retiros espirituales y a campañas de evangelización. Otro factor relevante es sin duda la masificación de la información y el impacto de las imágenes emitidas entorno a los temas de guerras, desastres naturales y delincuencia. La apropiación y reinterpretación de tales acontecimientos, se incrustan en el imaginario escatológico y profético de los alteños, sensibilizando el sentimiento religioso. El acelerado crecimiento de pequeñas colonias a las orillas de la cabecera municipal limita la atención pastoral de la Iglesia Católica local, lo que permite la creación de pequeños enclaves distanciados de orientación y práctica religiosa,

esto último es aprovechado por las iglesias con un alto nivel proselitista como los TJ, mormones e iglesias pentecostales. 2) *La inmigración*. La inmigración de campesinos oaxaqueños, guerrerenses y en menor medida de zonas rurales del Estado México y Puebla que colindan con la región de los Altos de Morelos, ha crecido considerablemente en los últimos años. La periferia de los municipios de la región se ha visto ocupada por asentamientos irregulares los cuales carecen de los servicios básicos como son el agua potable, luz, drenaje y calles pavimentadas. Estos inmigrantes se encuentran en una posición de excluidos al ser tratados no como nativos (con los derechos y obligaciones, religiosas y seculares, que esto implica), sino como avecindados o fuereños ajenos a círculos de amistad que le permitan hacer frente a sus necesidades primarias dada la limitación de sus recursos. Los patrones culturales tradicionales locales restringen la relación inmigrante-nativo dado el elevado índice de discriminación hacia los inmigrantes quienes son señalados en forma despectiva como "oaxacos" y "guerreros" -términos humillantes que según los nativos se utilizan para calificar a una persona que no se sabe expresar correctamente, que no entiende lo que se le dice y que tiene movimientos y actitudes torpes-. Los inmigrantes buscan el amparo de corporaciones o instituciones que les permitan desenvolverse, solidarizarse y obtener asistencia y orientación en una sociedad hostil y en ocasiones antagónica. La marginación social en la que se ven inmersos da la pauta a su adhesión en comunidades religiosas que ofrecen apoyo moral, espiritual y en ocasiones material. Las iglesias no católicas ven en los inmigrantes potenciales conversos al ofrecerles la solidaridad y amistad negada o restringida por la lógica de la cultura local. Las iglesias no católicas de los altos construyen lazos solidarios y afectivos de ayuda mutua entre avecindados, inmigrantes y jornaleros temporales, a quienes se les ofrece algunos beneficios mínimos, pero que la iglesia católica no considera. De esta manera los miembros de las iglesias no católicas conforman una sociedad emergente (Vázquez, 1999) que genera un sistema de interrelaciones sociales que hace frente a la problemática y necesidades primarias de los menos favorecidos. 3) *La migración*. En la región la migración hacia los Estados Unidos y Canadá no es nueva, sin embargo en las últimas dos décadas se ha incrementado de manera considerable. El cálculo estimado de migrantes en los Municipios de Totolapan y Atlatlahucan es de 200 y 500 personas respectivamente. Las emociones experimentadas por el migrante (miedo, angustia, soledad, nostalgia) carente de recursos necesarios de adaptación y sobrevivencia en una

sociedad extraña, producen en él un estado de aflicción dada su situación actual. La sensación de no cumplir con las expectativas que de él se esperan, la necesidad de adaptación sociológica que ayude al migrante a reconfigurar su orden psicológico y la incertidumbre ante un futuro sumamente incierto -una especie de crisis por inescrutabilidad del destino- operan como fuente de inspiración reflexiva que lo conducen a la búsqueda de redes emergentes de solidaridad en instituciones o grupos de amistad afines a sus necesidades. Los migrantes que han experimentado el proceso de conversión a una religión diferente a la católica en el extranjero, a su regreso intentan reproducir la doctrina religiosa a la que se han adscrito. Es importante notar que para los migrantes conversos a iglesias como la Metodista, Presbiteriana o Bautista, de las que no existen templos en la región, su adhesión a las iglesias pentecostales fue bastante recurrente dada su antipatía hacia la iglesia católica. En otros casos, los conversos se adhirieron a los círculos de estudios bíblicos que realizan los feligreses miembros de iglesias históricas, hay por lo menos una en cada municipio de la región, y asisten los días domingos a sus respectivos templos ubicados en las ciudades de Cuautla y Yauatepec. 4) *La secularización*. Hablar de la secularización siempre ha sido problemático, sobretodo por ser un término utilizado para referirse no siempre al mismo hecho y con las mismas dimensiones. Adopto aquí el término secularización para referirme al proceso en el que tanto las instituciones, las ideas y las personas religiosas pierden poder y prestigio (Rambo, 1996). Resulta particularmente importante observar que las instituciones religiosas han perdido prestigio y credibilidad por diversas razones, sin embargo, la iglesia católica resulta menos favorecida en este aspecto y ante el proselitismo y los discursos religiosos alternativos de las otras iglesias ha pasado a ser, en términos de Arnold Gehlen (1993) sólo una máquina de resolución administrativa. La fe se ha insertado en un proceso de desinstitucionalización, ha adquirido un amplio margen de independencia y disociación con las instituciones religiosas quedando cada vez más restringida al ámbito de la conciencia (Lukmann, 1973; Mardones, 1996). En este sentido, la religión ha dejado de ser el único árbitro de la moralidad, el condicionante de la educación y el controlador de la legitimidad política. Los mismos nativos de la región diferencian entre el ser un miembro activo dentro de la iglesia católica y participar en las celebraciones como el carnaval, peregrinaciones, procesiones y fiestas patronales; añaden que la participación activa del feligrés no es muestra invariable de ser un fiel creyente y garante de las doctrinas católicas; de este modo, existe

una notable separación entre ser sólo un “creyente católico” y participar en las festividades religiosas y ser un católico ferviente, creyente de la institución religiosa y conocedor de su doctrina. Los cuestionamientos y críticas a los sacerdotes del pueblo no son pocas ni tampoco irrelevantes: casos de abuso sexual, intolerancia, discriminación, abuso de confianza, entre otros. En diversas ocasiones se me manifestó, por parte de los mismos feligreses católicos, que se trataba de un distanciamiento casi absoluto en lo que dice el parroquiano que cree y en lo que en verdad cree. La vivencia de la religión católica, se ha caracterizado por su particular modo de reinterpretar y adaptar la simbología y teología oficial. El distanciamiento entre la “religiosidad popular” y la posición oficial católica ha generado cismas y disidencias religiosas. El adoctrinamiento católico se ha limitado en torno a las celebraciones religiosas locales, no poniendo atención a la formación teológica de sus feligreses. Ante estas circunstancias la iglesia católica ha mermado su capacidad como vehículo de orientación espiritual y más aún, ha dejado de responder a las necesidades prácticas de la vida social de su feligresía. En este contexto las iglesias no católicas han aprovechado el poco o nulo conocimiento de la doctrina católica, el desencantamiento de lo católico y han generado opciones de resignificación religiosa, aportando nuevos rituales de reproducción de sentido influyendo en los potenciales y nuevos conversos. 5) *El deseo de los beneficios*. Los conversos y potenciales conversos manifiestan abiertamente la búsqueda de beneficios y utilidades que promuevan y ayuden a resolver algunos de los problemas prácticos materiales o espirituales. La consideración de costos como el tiempo y dinero invertido en sus prácticas religiosas es comparada con los beneficios materiales o espirituales adquiridos como la inserción en grupos de poder contenedores de recursos estratégicos o las sanaciones de enfermedades y padecimientos corporales o psicológicos. En este sentido las iglesias no católicas ofrecen relaciones primarias de interacción y solidaridad que se han perdido en la familia y que las iglesias católicas no tienen (Masferrer, El Universal 12/10/1999). Sabido es que las iglesias evangélicas y pentecostales (en menor medida los TJ), buscan la sanación de individuos por medio de la espiritualidad a contrariedades socioculturales como el alcoholismo –una de los problemas más extendidos y arraigados a los estilos de vida de la región-, la drogadicción, depresión, etc. Cuando los miembros de la sociedad no pueden cumplir con los valores-meta socialmente establecidos, es probable su inserción a instituciones como las iglesias evangélicas-protestantes donde se ofrecen espacios para la reconfiguración de estos a los

miembros de la sociedad que consideran que han fallado en sus campos de producción de sentido (López, 1990). En el municipio de Atlatlahucan, por ejemplo, el conflicto político-religioso entre la Iglesia "tradicionalista" y "modernista", que ha dividido al pueblo, ha propiciado la adhesión religiosa a diversas iglesias como a los TJ y a las iglesias evangélicas, con la finalidad de apartarse de todo conflicto. En el municipio de Tlayacapan, la Iglesia Israelita, que cuenta con una colonia cuyos habitantes son sólo miembros de esta iglesia, ha crecido considerablemente a partir de los beneficios que les ha generado las alianzas con partidos políticos, principalmente con el PRI y el PRD. Los individuos, al elegir una religión, lo hacen de manera tal que se aseguran que el cambio les ofrezca más beneficios y comodidades que desventajas, una relación ubicada en la reducción de costos y maximización de beneficios (Iannaccone, 1998, 2002).

6) *El proselitismo*. Uno de los métodos más eficaces que utilizan las iglesias en sus procesos de expansión es el proselitismo religioso. Éste suele ser *difuso* cuando el misionero se inserta en la comunidad e intenta persuadir a gran número de personas, especialmente a los líderes de la comunidad; o *concentrada* (personalizada) que tiende a acercarse a aquellos individuos marginales en la comunidad (Rambo, 1997). En el primer caso encontramos a las iglesias pentecostales-evangélicas quienes suelen realizar su proselitismo religioso con base en "campañas de evangelización", en las que se toman espacios públicos para congregar a multitudes, se exponen testimonios de conversión al público, se realizan sesiones de sanación espiritual a los congregados creyentes o no y se utiliza como medio de expresión la música cristiana, combinaciones de rock, música gospel y baladas. Los retiros espirituales constituyen los actos más solemnes según los líderes de estas iglesias. Son espacios destinados a la oración, a la reflexión y a la búsqueda de la espiritualidad. El momento crucial, en el caso de retiros de iglesias pentecostales, "es el momento en que desciende el Espíritu Santo manifestándose en actos como el don de lenguas, el don de las profecías y el don de la sanación. Los milagros realizados por el Espíritu Santo son actos que influyen en la psicología de la gente, refuerzan su fe, les da fuerza moral y espiritual, los llena de paz y tranquilidad" (pastor de una iglesia evangélica en Tlayacapan). El proselitismo en su forma *concentrada*, lo realizan principalmente las iglesias como los TJ, la Iglesia Adventista y la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días. De estas iglesias, la de los TJ ejercen el proselitismo religioso más intenso, considerado por algunos como agresivo y activo en toda la región. La

predicación casa por casa y las posteriores visitas personalizadas constituyen el núcleo duro de su proselitismo y su método más exitoso. Una de las ventajas que en su conjunto tienen las iglesias no católicas es la disposición de su feligresía a ser cada uno de ellos un proselitista activo de tiempo completo.

**Factores que obstaculizan el cambio religioso.** 1) *Tradicionalismo católico.* El tradicionalismo católico expresado en la participación sumamente activa en fiestas patronales, peregrinaciones y carnavales, dotan a los habitantes de la región de un sentimentalismo localista que genera estados anímicos al pensarse como miembros de una comunidad que fundamenta, en mitos e historias locales, la particularidad, originalidad y grandeza de sus tradiciones. La organización de las fiestas involucran de tiempo completo a los mayordomos en curso y a gran parte de la población. Las cooperaciones económicas, las aportaciones en especie y el trabajo voluntario es más que una obligación moral para los nativos de la comunidad. Fundamentado en un arraigado tradicionalismo articulado a la cultura campesina local, el catolicismo lejos de contradecir su percepción espiritual con su realidad material, las concilia pues es sabido que el ciclo ritual de las celebraciones religiosas es compatible con el ciclo agrícola de la región (De la Peña 1980). En este micro contexto católico la disidencia religiosa se penaliza con la ruptura de los lazos solidarios que por generaciones condicionaron el desenvolvimiento de los individuos y de su parentela. El guadalupanismo y la veneración a los santos funcionan como medios de integración, hermandad y fraternización desde los barrios hasta la región en general. La negación de estas supone no solo una ruptura tradicional sino más aún una blasfemia difícilmente tolerable a los ojos de Dios y de los hombres. George M. Foster (1964) ya había notado que en las comunidades campesinas en las que hay una serie de aforismos y máximas a favor de la tradición, el temor a las críticas desalienta al posible innovador. Esto sucede con frecuencia al reproducir los patrones de religiosidad católica inculcados en el ceno familiar. Nacer y morir en una misma religión forma parte de un compromiso por continuar las tradiciones inculcadas por los ancestros. El tradicionalismo local se opone dinámicamente a la expresión de los grupos religiosos no católicos. Los cargos como las mayordomías u otros compromisos religiosos difícilmente se rechazan y el costo de hacerlo es la muerte social. 2) *El etnocentrismo.* Aunado al catolicismo tradicional de la región el etnocentrismo se exterioriza como una actitud sumamente marcada por hábitos y costumbres locales. La tradición oral e historia escrita fundamentan el apego a

su tierra y a sus tradiciones. La geografía accidentada de la región compuesta de grandes cerros en los que aún se realizan rituales religiosos, los ex-conventos agustinos del siglo XVI, ser la tierra del Chinelo y la participación de la región en el movimiento revolucionario de 1910, exaltan el sentimiento de arraigo localista. Los católicos valoran las actividades colectivas y la participación individual, promueven las festividades religiosas bajo el ego de la diferenciación pública del miembros de un barrio y de los que no lo son; de la diferenciación interna, los mayordomos y los no mayordomos y de la diferenciación pública entre los que cooperan económicamente y de los que se mantienen al margen de dicha cooperación (De la Peña, 1980). El orgullo y la dignidad de ser "del pueblo", se manifiesta en la participación colectiva, las relaciones barriales y el compromiso recíproco. El ego localista no considera la posibilidad de mantenerse al margen de las festividades religiosas, reprueba la abdicación del compromiso legado y manifiesta su inconformidad hacia los apáticos. 3) *Obligaciones mutuas en el ritual del parentesco y la amistad*. La ayuda colectiva y recíproca son imperativos sociales en la región. Los estilos de vida campesinos se estructuran bajo la lógica de cooperación mutua dentro y fuera de la parentela —el trabajo dentro de las unidades domésticas de producción y el trabajo comunitario, faenas o tequios, son muestra de la cooperación recíproca en las sociedades agrarias—. Frecuentemente las obligaciones de mayordomías y sistemas de cargo se heredan de padre a hijo, asumiendo la responsabilidad de representar dignamente a la parentela. Si se desarrolla un papel digno, el prestigio y la reputación aumentan de manera considerable e inmediata, de lo contrario el estigma negativo impera en su parentela. Las alianzas matrimoniales y el compadrazgo incluyen frecuentemente a toda la parentela en las relaciones de cooperación y respeto mutuo. Cuando un miembro de la parentela decide cambiar de religión, inmediatamente el estigma y el escarnio se vuelven contra su persona. Gran parte de los conversos han experimentado diversos problemas tales como el desgaste de las relaciones tanto dentro como fuera de la parentela y la consecuente pérdida de la legitimidad de las obligaciones recíprocas que se han fracturado generando conflictos. Por lo anterior pocas personas están dispuestas a asumir el costo social que implica el abandonar la doctrina católica y abrazar otro credo religioso. 4) En los apartados anteriores encontramos un común denominador que envuelve y enlaza a la cultura local de los Altos, a saber *el consumo colectivo de alcohol*. El conjunto de las relaciones sociales en las comunidades alteñas implican un elevado consumo de alcohol en los procesos de



socialización, relaciones parentales y de amistad cumpliendo funciones múltiples. La integración cultural tiene una base ritual en el consumo colectivo de alcohol enlazado a los procesos identitarios, políticos, religiosos y económicos de la región. Los roles obligatorios a los que están destinados a colaborar los habitantes de la región en un momento determinado, -generalmente a partir de los 18 años, edad en la que se considera ya están listos para el matrimonio y ser económicamente productivos- implican la integración a nuevos grupos de trabajo comunitario en los que se puede aprobar e incluso obligar a ingerir alcohol al nuevo integrante. Las mayordomías, el trabajo comunitario -tequios-, el trabajo formal, la fiesta local y otros rituales implican la ingesta colectiva de alcohol. Aún cuando su consumo tiene por demás características negativas, tales como enfermedades crónicas, (hidropesía, cirrosis, artritis, hepatitis, entre otras); muertes prematuras ya sea por accidentes automovilísticos o riñas callejeras; pleitos dentro de las unidades domésticas que terminan en divorcios dado el alto grado de violencia que el alcohólico ejerce; pérdida o abandono de las obligaciones laborales y educativas, también cumple funciones que podríamos denominar positivas, que en general pueden simbolizar algunos de los más significativos principios de identidad e integración y al mismo tiempo ser uno de los principales mecanismos de enganche laboral (Cortés, Beatriz, 1988), y vehículo por medio del cual se construyen alianzas. Regulado culturalmente, el consumo colectivo de alcohol tiende a reforzar los lazos identitarios, definir fronteras entre diversos grupos, resolver conflictos e intensificar la sensación de comunidad y hasta cierto grado de "hermandad". En este sentido el "brother," el "cuñado," y el "compadre" nacen precisamente de los momentos en que la ingesta de alcohol es colectiva y el compromiso social adquirido no puede romperse fácilmente, hacerlo implica arriesgarse al escarnio y estigma social, al aislamiento y a la pérdida de redes solidarias. Quien decide dejar de beber y trata de evitar las consecuencias negativas de su osadía, continúa frecuentando los grupos de amistad reelaborando continuas alianzas y participando activamente en la política y en la religión. No hacerlo implicaría la muerte social. El "ir a jurar" y abstenerse de la bebida por determinado momento es una estrategia utilizada continuamente por los alteños. Mientras que sólo una mínima parte de la población que se considera así misma y es considerada alcohólica acepta ingresar a grupos de auto ayuda como Alcohólicos Anónimos. La razón es que el "chisme" sale a relucir y todo cuanto allí se confiesa es conocido casi inmediatamente por el resto de la comunidad, por lo que suele ser un recurso poco

concurrido. Una tercera estrategia que utilizan los alteños que pretenden dejar el consumo de alcohol es cambiar de religión. El adherirse a una comunidad religiosa diferente a la católica asegura la conformación de nuevas redes de amistad que sustituyen las anteriores evitando el aislamiento, la soledad y el desamparo social. Cambiar de religión implica en este caso combinar la ayuda que ofrecen las iglesias no católicas ante el problema del alcoholismo y la sustitución de redes de amistad que permiten la seguridad social de los individuos.

**Consideraciones finales.** Hemos observado que el fenómeno de la diversidad religiosa y el crecimiento de las iglesias no católicas, obedecen a una lógica multifactorial en la que se combinan elementos culturales endógenos y exógenos a la región y que al mismo tiempo existe una serie de factores que se resisten al cambio y por añadidura a la experiencia de la diversidad religiosa. Lo anterior implica que la religión no puede ser entendida fuera de su contexto social, histórico, político y económico concreto y su relación ambigua con instituciones políticas, económicas y religiosas (Riesebrodt, 2000). También advertimos que los procesos de expansión de las iglesias no católicas en la región de los altos morelenses tienen como marco y fondo el contexto de una cultura local tradicionalista y los cambios vertiginosos que generan una naciente diversidad cultural. El ferviente catolicismo local, que se mira a sí mismo como milenario, se enfrenta a las nuevas expresiones religiosas que se oponen a la visión del mundo habitualmente compartido, aceptado y justificado por la tradición. La recomposición de lo religioso implica la apropiación de nuevas creencias, valores, estilos de vida y formas de consumo; estructura una forma alternativa de observar y hacer frente a la realidad y eventualmente ofrece ampliar el universo de posibilidades de elección en cuestiones de fe que favorecen el desarrollo de la diversidad religiosa en la región. Es necesario hacer notar que la diversidad religiosa ha experimentado un largo y lento proceso de legitimación en materia de libertad religiosa no exento de relaciones conflictivas y antagónicas que parecen caracterizar a las sociedades heterogéneas (Diez de Velasco, 2002).

### CAPITULO III

## DIVERSIDAD RELIGIOSA Y CONFLICTO.

***Diversidad religiosa y convivencia en México.*** La diversidad religiosa o pluralismo religioso implica la coexistencia de múltiples expresiones de vivir y manifestar prácticas y creencias religiosas, formas distintas de vivir una fe en un espacio geográfico determinado. En México, la Corona española delegó por ley el monopolio de lo sagrado a la Iglesia Católica durante la época colonial. Instaurada la República, la Constitución de 1824 aseguró la protección oficial a la Iglesia Católica excluyendo (persiguiendo) cualquier otra forma de manifestación religiosa. Fue hasta la el triunfo del liberalismo y la proclamación de la Constitución de 1857 y las Leyes de Reforma en 1859, que se otorgó a los individuos la libertad de elegir entre las formas de expresión y adhesión religiosa de su preferencia. Las actividades misioneras de iglesias no católicas en México, estuvo marcada por una serie de relaciones antagónicas entre la iglesia católica romana y las nuevas sociedades religiosas protestantes. Por ora parte, los gobiernos conservadores arremetieron contra toda manifestación libertaria de ideología protestante, generando conflictos y persecuciones, en tanto que los gobiernos liberales unieron sus fuerza con las sociedades protestantes con la finalidad de hacer un frente común a los regimenes conservadores. En América Latina, surgieron diferentes conflictos a causa de la proliferación de iglesias no católicas mayoritariamente venidas, en un principio, de los EE UU. El problema no se planteaba con las iglesias históricas, sino con las sectas más dinámicas, numerosas y fanáticamente antipapistas, como las pentecostales y las denominadas paracristianas. En México, las minorías religiosas lograron insertarse dentro del marco de interacciones sociales de manera efectiva y trascendente (Bastian, 1989). La participación de estas minorías religiosas, así como su importancia creciente a nivel nacional, ha provocado diversas respuestas por parte de múltiples sectores sociales e instituciones. Varios estudios locales han puesto de manifiesto éstas distintas reacciones a nivel local y regional (López, 1990 y 1999; Fortuny, 1999; Vázquez, 1999; Giménez 1989; Miano 1989; García 1989; Garma, 1987).

Un estudio realizado por el antropólogo Carlos Garma (1992) sobre la visión recíproca entre Católicos y Evangélicos en Iztapalapa, revela que los diferentes grupos religiosos mantienen entre sí distintos grados de tolerancia y reconocimiento. Su percepción

generalmente se funda en estereotipos y prejuicios individuales y colectivos que generan estados de intolerancia y discriminación recíproca, sobre todo entre los feligreses que conocen poco o no tienen ningún interés en conocer cualquiera de las "otras" religiones. E. Willems (1980) pone de manifiesto el cambio en las divergencias entre católicos y las iglesias no católicas en Chile y Brasil. Willems observa cómo el pluralismo religioso ha cambiado la mirada social e interacción entre los miembros de una sociedad en la que conviven Iglesias Presbiterianas, Pentecostales, Espiritistas y católicas en una misma localidad.

*"Las sectas son como las moscas y hay que acabarlas a periodicosos".*  
Girolamo Prigione 1985.

La preocupación, dado el significativo crecimiento de las iglesias "evangélicas" o "protestantes", se ha hecho explícita en la jerarquía Católica, por ejemplo Norberto Ribera Carrera (1997) en 1996 envió, por medio del Episcopado Mexicano, un documento en el cual intenta poner en "alerta" a la feligresía católica mexicana, de las oleadas de nuevas espiritualidades y movimientos "seudoreligiosos", especialmente los llamados de la "nueva era". En éste documento, Carrera mantiene una postura rígida y totalmente opuesta a las "incoherencias en la mentalidad" de la New Age. Formula también un recetario para que los fieles católicos no se dejen llevar por "falsas esperanzas".

A nombre de los católicos, la Arquidiócesis de México ha señalado que no habrá diálogo con losTJ, Mormones, ni con la Iglesia Internacional de Cristo, por que éstas iglesias consideran a la Iglesia Católica como la representante del diablo (El Universal 31/10/99). El padre Daniel Dagnon, investigador del CEM afirma que el "sectarismo religioso" pone en riesgo las instituciones del país y la seguridad física de las personas al aprovecharse de las necesidades sociales de la población. "Como por ejemplo los pentecostales quienes, según el padre Dagnon, prohíben a sus integrantes acudir con los médicos" (El Universal 15/10/99). José Rojas Valdés, párroco de la iglesia "El Carmen Texquexquila", califica como "diabólico" el crecimiento de sectas religiosas en territorio tlaxcalteca.

El responsable de la catequesis de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano Jaime Vélez Correa, ha criticado los métodos actuales de evangelización católica refiriéndose a ellos como obsoletos, intelectualistas y descontextualizados (El Universal 28/2/001). Posteriormente, Norberto Ribera Carrera declaró que la falta de evangelización impactó en los grandes males de la sociedad y la Iglesia en la actualidad y criticó el tipo de proselitismo

“sectario” como negativo e irrespetuoso de la libertad, para después asegurar: “sólo en la Iglesia Católica se encuentra la plenitud de los medios de salvación establecidos por Jesucristo” (El Universal. 24/4/001)

*Se necesita no tener madre para ser protestante.*  
Cardenal de Guadalajara Juan Sandoval Íñiguez (1998).

Con el crecimiento y diversificación de las minorías religiosas, la sociedad ha experimentado cambios en las formas de interacción a nivel local y regional. Hoy día, las iglesias no católicas, se muestran más abiertas a responder ante lo que consideran injusticias por parte de gobiernos y autoridades locales. Gabriel Sánchez Velásquez, presidente de la Federación Evangélica de Iglesias en México (fedamex), ha denunciado la persecución religiosa que sufren las iglesias evangélicas por parte de las autoridades locales panistas, así como el trato de segunda que han recibido éstas de los gobiernos hasta el día de hoy (El Universal, 23/10/99 y 26/10/99). En Chiapas, en el municipio de San Juan Chamula 180 infantes han sido discriminados al negárseles acceso a la educación en las escuelas públicas, por motivos de sus preferencias religiosas (El Universal 27/10/99).

En el 2001 “La guerra santa” en Ixmiquilpan Hidalgo, cuestionó no sólo la operatividad de la Subsecretaría de Asuntos Religiosos y la disposición del Estado por hacer valer la Constitución mexicana, más aún, anunció abiertamente la discriminación e intolerancia religiosa hacia iglesias no católicas, fenómeno que se viene dando en ciertas regiones del país desde hace décadas. Un reportero del Universal encabeza así su crónica: *“Cerca del 10 por ciento de los 10 mil pobladores del Valle del Mezquital han cometido un pecado: son evangélicos, profesan una religión distinta de la de los caciques priístas y católicos del pueblo. Y por ello pagarán un precio: serán expulsados del lugar y golpeados. No dejarán que sus restos descansen en el panteón. Aquí no hay Constitución que valga. Ni libertad de culto. La única ley es la de Dios y eso a veces. Bien dice uno de los agredidos: “Aquí no van a estar contentos hasta que no haya un muerto”* (El Universal 3/05/001). Y a pesar de haberse firmado un acuerdo de no agresión entre católicos y “evangélicos” han continuado una serie de agresiones sin que nadie haya podido resolver el conflicto (El Universal 23/08/001).

*Las sectas como los Testigos de Jehová y los mormones incrementan el miedo y la inseguridad personal.*

Obispo José Guadalupe Martín Rábago

Otros actos de violencia entre católicos y protestantes han tenido lugar en Chiapas. Por décadas los católicos han expulsado y asesinado a protestantes y el conflicto continúa acrecentándose. En la Capital del estado se han detenido y encarcelado hasta por 72 horas a miembros de la Iglesia de los TJ por el simple hecho de profesar su religión. En la región conocida como Los Altos de Chiapas, miembros de la misma Iglesia y otros conocidos como "evangélicos" han tenido que pagar hasta 5 mil pesos después de haber sido detenidos, golpeados y comprometidos a dejar de hacer proselitismo (El Universal. 08/05/02) Las cifras oficiales en Chiapas son alarmantes, tan sólo en el Municipio de San Juan Chamula, Católicos y "evangélicos" se enfrentan desde hace 30 años, con un saldo de decenas de muertos, cientos de heridos y 30 mil indígenas expulsados de sus comunidades (El Universal 27/14/003). La última expulsión registrada en éste Municipio sucedió en junio del 2004, cuando siete familias tuvieron que abandonar sus hogares dado el constante hostigamiento por parte de miembros de la Iglesia Católica (El Universal 28/06/004). Es evidente que ni el Estado ni la Iglesia Católica están interesados en resolver el conflicto político-religioso que se intensifica cada día en Chiapas. En San Juan Chamula se ha llegado al grado de ofrecer "60 mil pesos por cada cabeza de pastor evangélico" (El Universal 11/11/003) y parece que ninguna autoridad se ha enterado. Las agresiones contra miembros de iglesia evangélicas no a cesado, según informes periodísticos los evangélicos son continuamente agredidos a balazos e incluso secuestrados y torturados.

En el plano de la educación, la intolerancia religiosa en las escuelas públicas ha disminuido considerablemente, aunque no del todo. Intereses particulares se han mezclado con la intolerancia de los docentes y administrativos. Un ejemplo es lo sucedido en el estado de Chiapas. En 1996 caciques católicos desterraron a los evangélicos de San Juan Chamula refugiándose en San Cristóbal de las Casas, lugar donde a los niños se les impidió el ingreso a las escuelas públicas. Según la Confraternidad de Iglesias Cristianas Evangélicas (Confraternice) éste hecho impidió que 320 menores concluyeran su primaria (18/03/05). Hace apenas diez años, los niños TJ eran sancionados con calificaciones reprobatorias y hasta con su expulsión definitiva. Según cifras oficiales de la misma WT en México entre 1992 y 1993

hubo 3 mil 768 niños sancionados mientras que durante el 2005 se han reportado un total de 78 caos, es decir, los índices se han reducido en un 98% (El Universal 16/10/05). Sin embargo continúa el hostigamiento, la discriminación y los abusos hacia miembros de esta iglesia en varios estados de la república, tales como Michoacán, Monterrey, Guadalajara, Zacatecas, Aguascalientes, Chihuahua, Puebla, Distrito Federal y Estado de México. En el estado de Aguascalientes se ha intensificado el conflicto a tal grado que los TJ han anunciado la creación de centros de educación propios.

***Diversidad religiosa y convivencia en la región de los Altos de Morelos.*** Contrario a lo que ha sucedido en los Estados Unidos donde la pluralidad religiosa ha sido una característica constante en la vida americana, lo cual condujo al paso de garantías constitucionales en materia de libertad religiosa (Machacek, 2003), en México el pluralismo religioso es un fenómeno relativamente nuevo<sup>4</sup>. El crecimiento y diversificación de iglesias no católicas ha impactado de manera significativa a nivel local-regional. Y aunque nuestro país continúa siendo mayoritariamente católico, "lo importante en este momento no es el crecimiento estadístico de los creyentes sino la producción de territorios geográficos, grupales y simbólicos que aseguren posiciones de fuerza" (Hernández Madrid, 1997). La oposición a la máxima institución religiosa representada en nuestro país por la Iglesia Católica, que aún se mantiene como una estructura de poder organizada como institución mundial; las escisiones internas entre las minorías religiosas; la articulación geopolítica donde lo regional resignifica lo global y se abre espacio interactuando con las tendencias globales de lo religioso; así como la creciente expansión de "Nuevos Movimientos Religiosos", complican aún más la arena en que se desarrolla la interacción socioreligiosa que hoy se observa. La interacción en la que se enmarcan las identidades colectivas, expresadas en este caso en movimientos religiosos, es el resultado de una búsqueda individual por definirse en un espacio plural donde las identidades nacionales o regionales, étnicas o de clase no son suficientes para albergar sentimientos, emociones, ideales y creencias que necesitan exteriorizarse. Y más aún, el activismo político al que se han inscrito nuevos y viejos movimientos religiosos como

---

<sup>4</sup> Si bien en el México prehispánico existía una gran diversidad religiosa, durante el periodo colonial y aún en el México independiente, la fuerte persecución religiosa impidió el establecimiento formal y libre trabajo pastoral de iglesias diferentes a la católica. Fue sólo a partir de la promulgación de la Constitución de 1957 que el Estado mexicano se comprometía a garantizar la libertad de creencias. Después de la Guerra de Reforma (1859), la estabilidad sociopolítica que el liberalismo alcanzó, propició condiciones mínimas necesarias para que iglesias protestantes arribaran a México y ejercieran su proselitismo (Bastian, 1989).

consecuencia de las crecientes y cada vez más continuas crisis económicas; las movilizaciones que se manifiestan ante el aislamiento; la discriminación, exclusión y la condena moral de la que son objeto, han generado en los movimientos religiosos acciones reformistas, revolucionarias e incluso fundamentalistas expresadas en términos religiosos, acciones que generan y refuerzan identidades: “nosotros los otros”.

A pesar del dominio de una religiosidad católica en la región de los altos, es indiscutible el número de iglesias de corte pentecostal y paracristianas ha aumentado exponencialmente a partir de la década de los ochenta. Las formas culturales de resistencia al cambio social y religioso han conformado un campo de interacción en el que lo tradicional y lo moderno se combinan generando nuevas y variadas formas de convivencia vecinal, recreando las identidades y permitiendo la coexistencia entre nuevas y viejas formas de pensamiento, expresión y acción. Moderadamente las formas de expresión diferentes al pensamiento y acción social apegadas al tradicionalismo católico ha influenciado la cultura local en los últimos años. En el terreno educativo, los evangélicos han mostrado una excelente capacidad de organización para demandar recursos en beneficio de las escuelas locales. Los TJ han logrado hacer valer su condición de objetores de conciencia en las escuelas a nivel primaria y secundaria. En lo referente a los asuntos políticos, los “israelitas,” comunidad religiosa que ha fundado la colonia “El Golán” en el municipio de Tlayacapan, han logrado alianzas con partidos políticos, específicamente con el PRI y el PRD, que les ha redituado en beneficios comunales tales como pavimentación, luz eléctrica, teléfono, agua potable y seguridad pública. Las iglesias evangélicas de corte Pentecostés mantienen un estrecha relación con la política de local, así, cuando se acercan las campañas electorales son visitadas para pedir los votos de la comunidad religiosa a cambio de cumplir con el compromiso de hacer respetar sus derechos como minorías religiosas.

Como sucede en otras partes del país (Juárez Cerdi, 1988; Landázuri y López, 2004) donde coexisten diversos grupos religiosos en una misma comunidad con mayoría católica, la variedad de movimientos religiosos en la región ha sobrepasado conflictos graves que afecten la convivencia vecinal en la región. A lo largo de su existencia en la región, las iglesias no católicas han promovido la participación activa en trabajos comunitarios y gran parte de su feligresía ha sabido negociar sus valores con los propios de la cultura local. Los conflictos más continuos se deben a la supuesta poca participación de los no católicos en las “faenas” o



“tequios”, trabajo colectivo en beneficio de los habitantes de una comunidad determinada. A causa de la supuesta negativa –los cristianos argumentan que sólo se niegan a participar en las celebraciones católicas- continuamente se pretende negarles la asistencia o ayuda que ofrecen los programas gubernamentales como PRONASOL y PROCAMPO, despensas y becas escolares. En algunos casos se les restringe la oportunidad de ocupar cargos públicos como ayudantías o puestos de elección popular. La negativa a ofrecerles un amplio apoyo se debe principalmente a la creencia de que al ocupar cargos públicos importantes cambiarían las costumbres del pueblo, impedirían las fiestas patronales y el carnaval e impondrían su religión. La respuesta social a la disidencia religiosa se expresa en la limitación a recibir en igualdad de circunstancias los mismos beneficios que el resto de los individuos, en la restricción y en algunos casos la exclusión de las fuentes de poder político. A pesar de lo anterior, las relaciones de vecindad se han transformado y han permitido poco a poco una interacción cada vez más abierta y respetuosa con los disidentes católicos. Casos de abusos por parte de las autoridades municipales hacia miembros de iglesias no católicas son poco frecuentes pero representativos. En el pueblo de Nepopualco (municipio de Totolapan), un miembro de la iglesia pentecostés estuvo a punto de perder una hectárea de tierra de temporal que reclamaba suya uno de los mayordomos más tradicionalista del pueblo. Aunque de ante mano se sabía a quien pertenecía la tierra, los vecinos poco se opusieron a la injusticia pues se anteponía que era un “hermano” que nunca cooperaba en las fiestas y tradiciones del pueblo. Dado que en la región el agua es sumamente escasa -por lo general sólo hay agua una vez a la semana- el reparto de agua potable en pipas por parte del gobierno municipal no siempre se da equitativamente, no sólo se da preferencia a quien otorga a cambio “para el refresco”, más aún, se limita del servicio a quienes no cooperan en los sistemas de cargo católicos y se niegan a participaren las fiestas religiosas del pueblo. Lo mismo sucede cuando se reparten despensas o becas escolares, la preferencia se otorga a las familias activas en la organización de las fiestas católicas. En general se observa un mínimo conflicto social entre las diferentes iglesias y de estas hacia los gobiernos locales. El nivel de intolerancia religiosa no ha pasado del discurso y a caso de las agresiones verbales. El crecimiento de las iglesias no católicas ha coincidido con los cambios culturales locales tanto en materia religiosa como en el plano de la educación y apertura a la diversidad. Uno de los mayores problemas resulta en el ceno de la unidad doméstica cuando alguno de sus

membros cambia o pretende cambiar de religión. En estos casos, las relaciones cara a cara se deterioran y en última instancia pueden derivar en el resquebrajamiento o disolución de la unidad doméstica.

Las diversas iglesias establecidas en la región mantienen cierta percepción y juicio ante sus competidores, la "otredad" se manifiesta de distintas maneras según los grupos religiosos en cuestión. Las percepciones recíprocas que se tienen cada una de ellas entre sí, son producto de la imagen social estereotipada, fundamentada en prejuicios y legitimada inequívocamente en nombre de la palabra revelada de Dios. En la región alteña las iglesias espiritualistas mantienen un alto grado de confiabilidad, credibilidad y reconocimiento ante la población. Forman parte de lo que se piensa fue el conocimiento verdadero del pasado prehispánico, así, el manejo de plantas medicinales, las curaciones del "susto", "mal de ojo", y causas de brujería, son vistas como el trabajo de especialistas conocedores de la sabiduría ancestral. En cada uno de los municipios estudiados existe por lo menos un templo espiritualista, el cual está dirigido por "un médium", en palabras de su feligresía: "son hombres tocados por Dios poseedores de un don divino según la gracia de de Dios. Son personas de conocimiento, son las únicas que no exigen ni condenan las diversas orientaciones religiosas de los asistentes a sus reuniones. No son "brujos", estos son ubicados como seres de oscuridad y maldad".

**Estigmas y estereotipos.** Cuando los primeros publicadores TJ llegaron a la región de los altos, tenían ya un plan estratégico de proselitismo más o menos delimitado. Al municipio de Tlayacapan y Tlalnepantla llegaban publicadores de Cuautla y Yautepec. A Atlatlahucan y Totolapan llegaban de la ciudad de México y de algunos municipios del oriente del Estado de México. Gran parte de los primeros conversos fueron nativos de la región y sólo unos cuantos avecindados se adhirieron posteriormente. La impresión que causaban los publicadores con su forma de vestir y de expresarse dio la impresión de ser "*un grupo de católicos de dinero y civilizados*". Es poco sabido que la ahora ITJ no se presentaba como una religión sino como una sociedad cultural, por lo que comúnmente eran confundidos con católicos, seminaristas o profesores. En un principio los publicadores no se pronunciaban en contra de las tradiciones católicas y costumbres nativas sino que apelaban "al conocimiento general del mundo". Algunos de los primeros conversos se alejaron poco después de advertir todas las prohibiciones a las que estarían sujetos en caso de continuar con los "círculos de estudio".

Otros por el contrario formaron parte activa al grado de capacitarse en las ciudades de Cuautla y México para promover con mayor eficacia *"la verdadera palabra de Dios"*.

Aunque la mayoría de los hoy TJ dijeron haberse convertido a partir de arduos y persistentes estudios bíblicos, los ahora apostatas sugirieron que la primera impresión y razón que tuvieron para convertirse fue que veían a los publicadores como *"gente de razón y de dinero"* que podían ayudarles a salir de sus necesidades económicas. Otros manifestaron que nunca se les ayudo a conseguir algún empleo pero si se les impedía realizar ciertas actividades como mantener relaciones de amistad o noviazgo con gente que no fuera TJ. La gran mayoría de apostatas piensa que sólo perdieron tiempo y dinero y nunca obtuvieron ganancia alguna. Lo anterior tiene cierta relación con *"la imagen de la limitación del bien"* (George M. Foster 1965), la cual sugiere que en las sociedades campesinas existe una noción de igualdad que no puede ser rebasada por nadie y en caso de que alguien ostente más que el común de la gente está obligado a repartir, pues lo que es deseado es aquello que se encuentra en cantidades limitadas. La aparente ascendencia económica de los miembros de la iglesia de los TJ más que la diferencias de credo religioso, les ha causado enormes problemas tanto con familiares como con amistades cercanas. Al mismo tiempo dicha apariencia les ha generado una imagen de estabilidad económica y emocional tal que es deseada por los miembros externos a la iglesia, los cuales deciden participar en sus reuniones sin que aparentemente les importe dichos bienes.

La elite católica de la región aparenta no estar preocupada ante el avance de iglesias no católicas, de hecho suponen que la conversión religiosa se debe a problemas intrafamiliares y que después de solucionarlos se regresan al camino católico. Al referirse específicamente a la ITJ prefieren nombrarla secta ya que según sus criterios, no cumplen con los requisitos mínimos para llamarles iglesia. Opinan que tampoco deben ser llamados "cristianos" pues "ellos no creen en Cristo y su Biblia no es una traducción "honesta" y "limpia" como la es la de los católicos. Sin embargo concuerdan en que tienen derecho a existir y a reunirse según sus ideas religiosas, pero sin autonombrarse iglesia.

Los pastores de las iglesias pentecostales de la región coinciden en que los TJ tienen derecho a reunirse e incluso a algunos de ellos no les parece mal su proselitismo un tanto "intempestivo", sin embargo convienen en que no se merecen el nombre de cristianos ni

deben ser tratados como mexicanos pues su renuencia a rendir honores a los símbolos patrios los pone en el estatus de "traidores de la patria".

Para algunos profesores de primaria y secundaria los alumnos TJ son "*un mal ejemplo pues no respetan los símbolos patrios ni entienden el significado de los actos cívicos a pesar de los esfuerzos de los profesores por hacerles entender*". Aunque no son expulsados ni suspendidos por su negativa a rendir honores a los símbolos patrios, son castigados reduciendo sus calificaciones en las materias de Civismo y Orientación o calificados con conducta regular. Es de llamar la atención que algunos profesores dicen no saber por qué si los alumnos TJ son tan estudiosos y algunos de ellos superan en calificaciones a sus compañeros de clase, no entienden la importancia de rendirle honores a los símbolos patrios, a aceptar la teoría de la evolución, ni por que se niegan a seguir estudiando después del nivel secundaria.

Algunas otras creencias que se tiene de los TJ son que se les paga dinero para ir tocando de puerta en puerta; que se les prohíbe toda relación con personas que no son de su misma religión y que se les priva de ir a fiestas, bailar, ir al cine, estudiar, ver televisión, beber alcohol, fumar tabaco y en caso de hacerlo son calificados como hipócritas y farsantes. Otros mas piensan que a los TJ se les exige dinero y les obligan a vender sus libros o folletos y en caso de no hacerlo son expulsados de su iglesia; que deben obedecer todo cuanto les dice su líder y que son sometidos a arduas horas de trabajo con el fin de adoctrinarlos, lavarles el cerebro y hacer de ellos una especie de zombies que sólo admiten ordenes de sus superiores. Tienen fama de "codos" por no cooperar con un solo peso para las festividades del pueblo. El hecho de que no festejen cumpleaños, navidad, día de reyes y otras festividades, además de no venerar a santos y vírgenes los caricaturiza de inhumanos, sin sentimientos y ateos.

Los anteriores estereotipos y otros más son emitidos no sólo por gente común sino por algunos estudiosos del fenómeno religioso basados más en sus prejuicios que en lo que en realidad sucede. Para ellos no existe explicación razonable de tal comportamiento. Todos los juicios de valor anteriores están sustentados en la creencia de lo que "seguramente son los TJ" y no en una experiencia empírica.

**El problema de la legitimidad.** Las percepciones recíprocas entre los distintos grupos religiosos nos dicen mucho acerca de los valores, creencias y de las distintas formas de vivir y manifestar sus sentimientos sobre el orden sagrado. La cultura íntima, en el caso de las

instituciones religiosas, motiva las distintas percepciones y conceptos con que se ha de mirar a los "otros" grupos religiosos. Los argumentos para interpretar lo racional o irracional de los "otros" devienen en gran parte de la especificidad de su doctrina y en menor medida, del conocimiento que se tiene de la diversidad religiosa. Cada institución religiosa promueve su legítima razón de existencia, a partir de la afirmación de que "su iglesia" fue creada directamente por Jesucristo y por tanto es la única, incuestionable, indiscutible y legalmente establecida. En palabras de Berger (1997) el orden institucional es interpretado con el fin de ocultar su carácter de algo construido terrenalmente. Que aquello que ha surgido de la nada aparezca como algo que había existido desde el principio. Toda comunidad religiosa cree que al proceder de acuerdo con los programas institucionales (bases bíblicas) no harán sino realizar las más hondas aspiraciones de su propio ser y ponerse en armonía con el orden fundamental del universo.

Los medios de comunicación que escandalizan los actos de corrupción, daños psicológicos y físicos que tan "frecuentemente" ocasionan las "sectas", son otro factor importante que impide el reconocimiento social y legítimo de las "otras" iglesias. Cuando algún miembro de un grupo religioso minoritario ha cometido un ilícito, con frecuencia atacan al grupo religioso y no al individuo que lo ha cometido. Tal es el caso de la Iglesia de la Luz del Mundo en México. Caso contrario a lo que sucede cuando algún sacerdote católico comete un ilícito. En primer lugar la Iglesia Católica hace todo lo posible por desconocerlo y por tanto deslindarse de las actividades del "supuesto sacerdote", enseguida los medios de comunicación no descalifican a la institución sino a la persona, esto en caso de que no se tenga más remedio que aceptar su filiación con la Iglesia Católica.

Berger y Luckmann (1969) nos han mostrado que la construcción social de la realidad implica una configuración continua del mundo en el que se vive, orden que se legitima con base en el mito, la historia y en el conjunto de relaciones cara a cara. La religión constituye uno de esos legitimadores que justifican el orden establecido, orden que no es ni estable ni permanente. Ante tal situación se construyen realidades marginales que ponen en tela de juicio la realidad cotidiana. De hecho, el orden del mundo socialmente construido se ve amenazado por cada nueva generación que igual que debe aceptarlo, puede del mismo modo rechazarlo. Los mismos individuos pueden atentar contra éste orden al no someter sus actos al ya establecido. La religión ha de asegurar el orden y su perdurabilidad; ha de preservarla de

la agresión de las anomias sociales que significarían su destrucción. Si algún componente del grupo social, nos dice Oliva (2000), atenta contra el orden establecido en el mismo, atenta en definitiva contra lo sagrado y como rechazo lo sagrado emplea sus "amenazas" contra el individuo que perturba el orden.

**Consideraciones finales.** El problema que genera la pluralidad religiosa a partir de de la posición etnocéntrica en donde nos encontramos aun sin saberlo o desearlo, es muestra fiel de intolerancia a aceptar la existencia de otras creencias religiosas distintas a las nuestras. La reproducción de nuestra cultura íntima, es decir, la forma en que nos han educado, la forma en que se nos ha enseñado a percibir y a defendernos de lo desconocido, de lo extraño, genera la inviabilidad de una convivencia totalmente imparcial y no conflictiva con los miembros de las "otras" Iglesias. Mayer (1990) nos muestra el peso de la cultura en cuanto a la percepción que se tiene de las Iglesias no Católicas. Por ejemplo, en 1984 el parlamento holandés concluyó que los "Nuevos Movimientos Religiosos" no constituyen una amenaza a la salud mental. Mientras que en Francia y Alemania acciones de prevención contra las "sectas", han sido financiadas con ayuda de fondos públicos. Toda apreciación global acerca de las "sectas", escribe Mayer, no son más que caricaturas hirientes para los miembros de los grupos religiosos minoritarios. Por último, aún cuando el diálogo entre las distintas iglesias se tornase en una discusión fuerte y llena de juicios descalificativos por ambas partes, ésta polémica es parte del diálogo por la legitimación. Esta lucha es constante y continua, necesaria para que las minorías religiosas logren el reconocimiento en una sociedad que se construye día a día más plural. Así como la Iglesia Católica, que en sus inicios se encontraba en una situación similar a las minorías religiosas de hoy, pugnó por la legitimación en una sociedad que la desacreditaba contundentemente, las llamadas "sectas" o "Nuevos Movimientos Religiosos" buscan ésta tan apreciada legitimación.

## CAPÍTULO IV

### LA BIBLIA, EL MUNDO Y LOS TESTIGOS DE JEHOVÁ.

#### **La Iglesia.**

La imagen "típica" que se tiene de la ITJ de Jehová se reduce a un conjunto de gente alienada, sujetas a una organización totalitaria, manipuladora y tiránica, cuyas prohibiciones impuestas atentan contra la integridad de su feligresía. La visión popular también sugiere un proceso de adoctrinamiento por medio del cual "les lavan el cerebro" y les imponen una serie de normas que son aceptadas incondicionalmente por sus miembros; si la organización cambia su política mañana, la mayoría cambiaría con ella sin cuestionamientos. Pero incluso en la anterior afirmación, que a mi parecer es una visión bastante simple del conjunto de relaciones sociales que mantienen los miembros de esta Iglesia, encontramos un problema que no nos es fácil explicar ¿cómo es que funciona esta forma de dominación y por qué la gente acepta el ejercicio de ésta dominación sobre su persona? Es una pregunta que los antropólogos aún no hemos explicado. Lo cierto es que la ITJ se presenta a sí misma como una institución con pretensiones universales, estructurada y jerarquizada de manera tal, que donde quiera que exista una de sus congregaciones o misiones, se expresen fielmente los principios religiosos, el conjunto de rituales y en general las prácticas de socialización dictadas desde su sede mundial en Brooklyn New York y difundidas por una serie de sucursales de la *Watch Tower* y de éstas a un conjunto de congregaciones que funcionan como agencias regionales centralizadas desde donde se trabaja bajo la rectoría de un poder vertical cuyo propósito es la regulación y la preservación de la Iglesia. De esta manera, el discurso y las actividades de los TJ son de carácter transnacional y se expanden por más de doscientos países a través de redes massmediáticas (Ríos, 2000).

Los miembros de ésta Iglesia consideran estar dirigidos por "el ciervo fiel y prudente" basados en el versículo bíblico de Mateo 24, 45. En teoría la clase de "Cristianos ungidos" (es decir, los supervivientes de los 144,000 "elegidos" mencionados en el Apocalipsis, entendido como cifra literal por los Testigos) identifica al esclavo fiel y prudente. En la práctica son los miembros del Colegio Central de los TJ quienes decretan la forma en que se ha de adoctrinar, la interpretación que se hace de las escrituras, como en toda religión, se hace ley. Para tomar sus decisiones el Colegio Central no recibe revelaciones de lo alto sino que aplica simplemente la regla de la mayoría de los dos tercios. Los miembros del Colegio Central no

pretenden gozar de infalibilidad, sus enseñanzas pueden cambiar. Aceptan que como consecuencia de las limitaciones humanas, puede ocurrir que un punto de vista incompleto o incorrecto pida más tarde ser corregido, pero esto no quiere decir que a la espera de recibir la comprensión plena y definitiva de una cuestión, el ciervo tenga que abstenerse de publicar una decisión plausible. Este cuerpo de ejecutivos supervisa constantemente las labores realizadas en cada uno de los países, circuitos y congregaciones y su buen funcionamiento en el trabajo por objetivos.

El Testigo de Jehová, tendrá que adaptarse a estas determinaciones las cuales pueden tener serias consecuencias en la vida cotidiana. Así en un país como Malawi, África Oriental, el rechazo de los TJ, sometidos a las instrucciones de su organización, a adquirir el carnet del partido único, les ha traído como consecuencias duras persecuciones. En cuanto a las variaciones y decepciones que puedan experimentar en su doctrina, ellos creen en una Luz Progresiva (Proverbios 4,18) que ilumina cada vez más a los fieles gracias a las explicaciones dadas por el ciervo. Así se justifica toda evolución doctrinal: *“sí a veces la organización decide llevar a cabo ciertos reajustes, siempre será para mejorar”*. El aparente fracaso se transforma en un éxito a favor del movimiento. Esta iglesia milenarista anuncia la próxima venida de un *“mundo maravilloso en el futuro”* cuya descripción (a veces extrañamente detallada) constituye al mismo tiempo una protesta contra el desorden, la injusticia, la inseguridad y *“el declive de los principios morales en el mundo actual”*.

Los TJ son una comunidad religiosa caracterizada por un sistema de relaciones que pretenden ser homogéneos en los estilos de vida practicados independientemente de la región del mundo en que se establecen. La extensa literatura publicada por la *Watch Tower* trata de imponer prácticas individuales y colectivas estándar para lo cual utilizan un rígido sistema de entrenamiento con lo que pretenden formar cuadros “ideales” de predicadores que difunden *“el deber ser dictado por la inteligencia suprema plasmado en la Biblia”*. *“No hay tema, me dice uno de los miembros de ésta Iglesia, que no esté escrito en la Biblia. Lo que hacen las revistas y los libros que publicamos es guiar y ejemplificar lo que ya está escrito”*. Lo anterior es en parte cierto, revisando la extensa bibliografía, de la *Watch Tower* encontramos una gran cantidad de temáticas: religión, medicina, arte, literatura, tecnología, humanidades, biología, etc., que pretenden dar respuesta a cualquier tipo de preguntas. En el campo del



deber ser “se incluyen temas relacionados al orden familiar y educativo en los cuales todas las acciones humanas “deben estar regidas por lo que dicta la Biblia”, según el mismo informante.

Contrario a otros grupos religiosos, los de corte pentecostal por ejemplo, cuyo éxito de expansión radica en la facilidad de adaptarse a la cultura local en que se establecen (Fortuny, 1994 y 1998), los TJ se esfuerzan por mantener una fuerte ortodoxia en sus prácticas basada en su particular estilo de interpretar la Biblia y en la literatura directa de la *Watch Tower*. De ésta manera se inculcan respuestas prácticas que responden a problemas y actividades específicas. Probablemente ésta sea la causa del éxito y el fracaso que experimenta ésta Iglesia en su proceso de expansión (Ríos, 1998; Nelson, 1998). Tales normas traspasan tanto los campos donde se mueven los individuos como las actitudes y formas de expresar sus gustos, deseos, valores y aspiraciones. “Al adoptar el patrón de comportamiento establecido por los TJ se busca cumplir con el modelo sancionado y se logra una mayor integración a una comunidad religiosa que comparte valores y formas concretas de actuar” (Higuera, 1999). El carácter disciplinado, en ocasiones subordinado, de las relaciones interpersonales entre los miembros es justificado con la referencia al texto sagrado. Así en un recuento etnográfico encontramos ejemplos que tras el velo del mito, legitiman todo tipo de relaciones entre los miembros de la Iglesia.

### ***Entendiendo los cambios drásticos en las doctrinas de los Testigos de Jehová.***

Desde sus orígenes hasta la fecha la iglesia de los TJ, al igual que otras iglesias, ha manifestado cambios, en ocasiones radicales, en sus características particulares distintivas. Las variaciones en su orientación teológica y en su relación con una sociedad más amplia les han generado diversos problemas con diferentes instituciones religiosas y seculares. La estigmatización negativa de la que son objeto las minorías religiosas y la ITJ en particular, tiene que ver con el profundo desconocimiento que tenemos de ellas. Más aún, los juicios de valor equivocados que parten del supuesto de lo que “en realidad son las sectas” emitidos incluso por investigadores del fenómeno de la religión han contribuido al estigma. En este apartado trato de argumentar que los cambios en los principios teológicos y en las formas de relación entre los miembros de las minorías religiosas y “el mundo” se deben no sólo a iniciativas internas y autónomas que nacen en las mentes de sus líderes, sino que a la par, son una respuesta a los cambios que sufre continuamente el mundo en el que están inmersos.

Es bien cierto que la teología de la ITJ así como su posición ante el mundo a cambiado a lo largo de su historia, pero debemos aceptar que lo mismo ha sucedido con otras iglesias históricas y Nuevos Movimientos Religiosos (NMR). Las razones de los cambios son varias aunque podemos hacer algunas generalizaciones.

1.- Una estrategia que podría facilitarnos el estudio la ITJ es sin duda la aplicación de los conceptos "unidades operantes" y "vehículos sociales de supervivencia" elaborados por Richard Newbold Adams (1983, y 1988). El primero se refiere a la dinámica y dimensiones estructurales de la emergencia de la solidaridad que pasa posteriormente a la creciente centralización del poder al interior de las organizaciones sociales. El segundo concepto nos remite a organizaciones sociales que construyen los individuos para realizar tareas que solos no podrían hacer... "es el conjunto de relaciones sociales construidas y sostenidas colectivamente por los seres humanos como extensiones de sus propias habilidades psicológicas y conductuales adaptativas. Relaciones sociales que implican restricción encauzamiento y regulación del comportamiento de los demás individuos, orientándolos a realizar tareas favorables para su propia supervivencia". En el transcurso del siguiente apartado podremos observar los cambios ocurridos en las doctrinas teológicas y su posición frente al mundo por parte de los TJ al verse amenazados por una sociedad mucho más amplia y pedrosa.

2.- Los cambios dramáticos en las minorías religiosas se relacionan con los cambios legislativos (el impacto de acciones legales y judiciales), con las instituciones sociales y políticas con las cuales interactúan y en general con el contexto global que ha presionado al cambio interno en las minorías religiosas. Al analizar particularmente a la ITJ, puede ubicarse la discusión con base en los siguientes principios: situación histórica y social; ambiente particular y contexto social; presiones externas, gubernamentales, políticas y religiosas; persecución, intolerancia y supresión oficial (sobre todo en Alemania, Rusia, EEUU y Canadá).

3.-La ITJ ha cambiado como cambia el orden social establecido. Sus estrategias de adaptación dependen del cambio cultural global, de sus necesidades de expansión o contracción. El éxito de la permanencia y crecimiento de las iglesias expansionistas que despliegan un alto grado de proselitismo, se debe en gran parte a la adaptación a las normas y valores de una sociedad más amplia en la que se han situado y a la forma en que logran

legitimar su razón de existir. Esta estrategia sólo es posible a partir de que han logrado una cierta independencia respecto al medio en el que se encuentran. En este sentido, la posición apolítica de los TJ y la desconfianza a relacionarse con todo tipo de vida "mundano" choca y se negocia con las prácticas culturales locales-regionales en las que están incrustados.

4.- Dependiendo del grado de tensión entre la iglesia y la sociedad se construyen estrategias tales que pudieran reducir o aumentar el grado de tensión o conflicto según fuera el caso y las pretensiones de las dos partes (iglesia y sociedad). La sociedad, por medio de sus instituciones, colectiva o individualmente, puede argumentar las razones por las cuales considera necesario el enfrentamiento con la iglesia. Mientras que la iglesia asume la responsabilidad de mantener los pilares que la sostienen como principio básico de sobrevivencia, sin que se descarten operaciones de reordenamiento y manipulación, consciente o inconsciente, de símbolos religiosos en sus formas éticas, morales y principios seculares.

5.- La respuesta al mundo por parte de la iglesia puede generar cambios drásticos en su dirección. Puede provocar una baja en los niveles de ortodoxia y ortopraxis, reduciendo así los niveles de compromiso en la iglesia, o por el contrario puede surgir un reavivamiento de orden puritano en el que las restricciones, las obligaciones y el sentido de responsabilidad aumentan en la relación del individuo con su iglesia. El segundo tipo de estrategia en particular, ha sido la respuesta generada al interior de la ITJ: una fuerte presión en la disciplina con la finalidad de estructurar una feligresía altamente cohesiva para hacer frente al mundo y sus cambios.

Un ejemplo que puede ayudarnos a entender los cambios en la posición teológica de la ITJ y su posición ante los fenómenos socioculturales y exteriores a la iglesia es el problema del racismo. Jerry Bergman (1996) en "Jehovah's Witnesses, Blacks and Discrimination", documenta ampliamente los argumentos de la Watch Tower Society (WTS) acerca de la inferioridad de "la raza negra". El argumento de Bergman presenta a la WTS como una sociedad de corte racista puesto que a pesar de que el 67.6% de los TJ blancos son graduados de la high school y 4.4% de una universidad en contraste con el 82.6% de los TJ negros son graduados de la high school y 7.6% en universidades, estos últimos no ocupan posiciones estratégicas de alto rango en la elite de la WTS. La literatura de la WTS utilizada por el doctor Bergman data de entre los años de 1900 a 1952. Lo que no advierte el doctor

Bergman es que el contexto sociocultural en los EEUU y el mundo se definía en gran medida por un alto grado de prejuicio racial y que la discriminación y el prejuicio racial en la ITJ no eran mayor que en otras instituciones religiosas en las que no se aceptaban hombres de "raza amarilla o negra". Es claro que hoy en día la WTS intenta ocultar su posición racista de antaño, demandando ser una iglesia luchadora a favor de la igualdad y la libertad entre los hombres, tal como lo han hecho otras iglesias. ¿Debiera esto alarmarnos? ¿Podemos hablar de una doble moral dentro de la WTS? Antes de emitir un juicio debemos hacer una observación: la iglesia católica no ha tenido un solo Papa de piel negra; la elite católica conformada por Cardenales y Obispos son en su mayoría blancos y de origen no latinoamericano; en la Guardia Nacional Suiza hasta hace apenas unos pocos años atrás se aceptó al primer guardia de "raza negra", siendo hasta hoy el único.

Côté y Richardson (2001) ha analizado algunos de los cambios dramáticos que ha sufrido la WTS en su propuesta teológica y doctrinaria. A partir de su tesis a la cual llama "tesis de la deformación" intenta explicar que las transformaciones radicales en las minorías religiosas y en particular en la WTS son el resultado de un recurso de defensa ante reacciones negativas de las instituciones sociales, siendo así un recurso de adaptación al mundo. Me parece necesario resumir de manera sucinta los grandes cambios en la dirección de la WTS para ilustrar el modelo de investigación sugerido por Richard.

Antes de 1926 la ITJ no ejercía un proselitismo tal como lo conocemos hoy. Después de la muerte de Charles Taze Russell fundador y primer presidente de Zion's Watch Tower Tract Society, (posteriormente la Watch Tower Bible and Tract Society, WTBT), Joseph F. Rutherford impulsó nuevas técnicas de proselitismo. Al tiempo en que la radiodifusión cobró auge, en 1933 comenzaron a transmitirse discursos bíblicos por 403 emisoras de radio. En el proselitismo de casa por casa se utilizaron fonógrafos portátiles que reproducían los discursos religiosos. Los informes semanales de las actividades de la iglesia se muestran en bases de datos como evidencia estadística de los avances o retrocesos de la iglesia. En 1931 se adopta el nombre de los TJ para distinguirse de otros grupos cristianos. Un cambio radical en su postura frente al mundo a partir de nuevas interpretaciones bíblicas les trae como consecuencia el principio de una larga temporada de tensiones, debates y litigios con la sociedad y varios gobiernos del mundo. Debido a su posición apolítica a finales de la primera guerra mundial, sus actividades fueron obstaculizadas por gobiernos diversos, sobretudo en

aquellos países bélicos que participaron también en la segunda guerra mundial. Como respuesta a lo que consideraban una persecución e intolerancia religiosa, la WTBTTS anunció una nueva posición ante los gobiernos del mundo: abstenerse de saludar a la bandera nacional. Los litigios con diversos gobiernos demandaron tomar decisiones de cambios radicales ante circunstancias adversas. Se constituyó un departamento de asuntos jurídicos de la WTBTTS con la finalidad de enfrentar a las cortes en los países en que fueran juzgados, encarcelados, perseguidos o obstaculizados. Se comenzó a gestar un tipo de disciplina y a estructurar una jerarquía centralizada con la finalidad de hacer frente a sus situaciones sociales. Es en esta época en que se recurren a patrones de conducta cuasimilitares asignando tareas específicas y trabajando por objetivos. Se elaboraron folletos en los que se orientaba a la gente cómo proceder ante injusticias, actitudes de racismo, abusos o pleitos con la autoridad. Se hablaba de la libertad religiosa y los derechos humanos, de cómo defenderse en la corte y cómo conseguir un buen abogado. También se radicalizó la postura contestataria hacia las autoridades civiles al argumentar en las mismas cortes la debilidad de las leyes civiles y su imperfección ante las leyes de Jehová. La intolerancia religiosa dio lugar a que los TJ manifestaran una posición sacrificadora en nombre de su Dios como respuesta a las injusticias y al odio entre los hombres. Finalmente la persecución de que fueron objeto durante la posguerra consolidó la creencia inminente en el Armagedón.

A principios de los años sesenta del siglo pasado se generó un nuevo cambio radical en las creencias y actitudes religiosas provenientes de la WTBTTS: el tabboo de la sangre, que tiene su antecedente en la negativa a aceptar cualquier tipo de vacunas las cuales fueron calificadas como actos fraudulentos que no resolvían ni curaban nada. Las vacunaciones para los TJ estuvieron prohibidas de 1931 a 1952 y los trasplantes de órganos de 1967 a 1980. Aunque la posición oficial de la WTBTTS prohibía aceptar las vacunas y los trasplantes, generalmente se dejaba a la elección individual y al libre albedrío. La prohibición de las transfusiones sanguíneas fue promulgada por primera vez en 1945, ya bajo la presidencia de Nathan Homer Knorr, electo en 1942, pero fue hasta 1961 que se radicalizó la postura de rechazarlas, convirtiéndose en una ofensa que obligaría en automático a la expulsión.

Sin recurrir a los argumentos bíblicos propios de la WTBTTS para explicar dicha posición (la justificación que legitima los procedimientos en la dirección de las iglesias tiene su base en las escrituras sagradas emanadas directamente de Dios por lo que las hace infalibles e

incuestionables) podemos referirnos al contexto sociocultural en que suceden los cambios en su posiciones oficiales, como lo hicimos arriba, para entender mejor lo sucedido. Singelenberg (1990) ha argumentado que esta decisión se tomó como un esfuerzo para preservar el espíritu de su pureza y alejarse de influencias indeseadas. Retomando a Mary Douglas, sugiere que el taboo de la sangre se deriva de las reglas de contaminación y pureza que se crean para establecer límites estructurales alrededor de los miembros del grupo. El largo periodo de guerras en los Estados Unidos y otros países bélicos, necesitaba la aplicación de políticas de "un estado de bienestar" que implicaron entre otras obligaciones cívicas la donación voluntaria de órganos y sangre. Para ese entonces los TJ habían conformado una iglesia-hermandad (una religión de familia), la cual insistía en la pureza espiritual, moral y física. Su posición antimundana facilitó la ejecución de ésta imposición como un modo de preservar la pureza y alejar el peligro. La WTBTs no sólo se dedicó a argumentar su posición con base en preceptos bíblicos, más aún, siempre trató y continúa haciéndolo, dar argumentos respaldados por una comunidad científica e investigaciones periódicas. Así también argumentó que las transfusiones sanguíneas podían infectar de hepatitis, sífilis o malaria a quien la recibiera. Lo anterior no era falso, desde que se creó el primer banco de sangre en EEUU en el estado de Chicago en 1937, se sabía del manejo poco higiénico y ético en dicho lugar. Sin embargo el argumento de la WTBTs fue más allá y afirmaba que quien recibiera transfusiones sanguíneas podría padecer de contaminación mental, esto es que aquel hombre que recibiera sangre de un "mal hombre" se mimetizaría, pues la sangre contendría particularidades del individuo que la posee y podría transmitir malos hábitos: maldad, enfermedades mentales, depresión, complejos, etc. El conflicto con los Estados y posteriormente con las autoridades sanitarias provocó el fortalecimiento de los lazos que mantienen la unidad de la iglesia. Se exigió entonces el compromiso de no negociar con las autoridades a pesar de los pleitos legales y demandas judiciales de las que fueran objeto, puesto que no debían doblarse ante la autoridad del Estado que para entonces, según los principios de la WTBTs constituía ya un gobierno bajo la influencia de Satán. Los altos índices de casos de infección por medio de las transfusiones sanguíneas y posteriormente la expansión de los caos de SIDA radicalizó más aún la posición de la WTBTs.

Los anteriores conflictos y la alta tensión entre los TJ y la sociedad promovieron en la iglesia la necesidad de cohesión, utilizando como estrategias adaptativas cambios

estructurales en su posición teológica, ética y moral que les permitiera adaptarse a situaciones socioculturales cambiantes. Un recuento de la tensión y conflictos entre la ITJ y la sociedad puede ayudarnos a explicar el grado de organización y profesionalización de la iglesia. Los cambios estructurales en la ITJ no deben verse como cosa del pasado pues seguramente se continuarán dando, si bien podemos encontrar diferencias entre el ayer y el hoy de la iglesia, también encontramos algunas posiciones oficiales inmutables de la WTBTTS debido a sus necesidades de adaptación y sobrevivencia. Un ejemplo es lo acontecido en el año 2000, fecha en que se publicó una lista de componentes menores de la sangre que pueden ser utilizados por los miembros de la iglesia (*La Atalaya* 15 de junio de 2000). Es poco sabido que en 1998 la WTBTTS en un acuerdo con el Estado Búlgaro en la Comisión Europea de Derechos Humanos, se comprometió a expedir un comunicado con respecto a su posición acerca de las transfusiones de sangre, que incluya en sus estatutos el que sus miembros deben tener libre elección en este asunto para sí mismos y para sus hijos, sin que se ejerza ningún tipo de control o sanción por parte de la WTBTTS. Lo anterior fue una negociación a la que llegaron tras convenir que el Gobierno de Bulgaria se comprometía a proveer un mecanismo de servicio militar alternativo para los TJ.<sup>1</sup> Los anteriores ejemplos muestran que la WTBTTS es una organización que ha sabido adaptarse a escenarios globales, recurren a estrategias de negociación y evaluación a cambios diversos que generan dividendos positivos según sus necesidades de expansión y sobrevivencia.

---

<sup>1</sup> ([http://www.geocities.com/tjqaa/rep\\_dh.html](http://www.geocities.com/tjqaa/rep_dh.html)).

## CAPÍTULO V

### DE LA VIOLENCIA FÍSICA A LA DOMINACIÓN SIMBÓLICA

*De mujeres conversas a la iglesia de los testigos de Jehová.*

*Un ejemplo etnográfico.*

En la última década los *estudios de género* y más recientemente las investigaciones que abordan el tema de *las masculinidades* han puesto en la mesa de discusión nuevas problemáticas al tiempo que se han propuesto nuevos enfoques a viejos problemas. Sin embargo el estigma negativo hacia el discurso feminista ha empañado y empobrecido el debate en cuanto a los estudios de *género y masculinidades*. Aún cuando existe una extensa bibliografía que explora los senderos por los que se construyen nuevas identidades y se enfatiza en las relaciones jerárquicas y de dominación, es necesario explorar rincones culturales donde las relaciones de dominación, paradójicamente al estar tan a la vista, permanecen veladas incluso a los ojos del buen antropólogo.

En el presente capítulo pretendo mostrar exclusivamente la relación de mujeres que han vivido la experiencia de algún tipo de violencia física en sus hogares, con la ITJ. La intención de este capítulo es mostrar cómo ésta comunidad religiosa desempeña una función relevante par las mujeres que han sido víctimas de violencia intrafamiliar, así como las nuevas formas de dominación que se ejercen sobre ella una vez adherida a la ITJ. Me parece importante señalar que en el campo de lo religioso, el ejercicio de dominación por parte de los hombres hacia las mujeres no es exclusivo de alguna iglesia, pero para los fines de este trabajo únicamente me referiré a ésta iglesia.

**La construcción social del género.** Desde que Berger y Luckmann (1968) escribieron su ya clásico tratado sobre la construcción social de la realidad, pocas dudas han quedado acerca de la veracidad de la existencia de un proceso mediante el cual el hombre construye su mundo, lo adapta y lo resignifica, lo vela y lo naturaliza olvidándose pronto de que el mundo en el que se encuentra, en el que realiza la totalidad de sus actividades, es una construcción social. Una basta obra sociológica y antropológica dan cuenta de la construcción social del género y aunque no es mi intención desarrollarla en éste momento, resulta necesario señalar que la evidencia etnográfica nos ha enseñado que en todas las culturas o sociedades ya estudiadas que existieron y existen actualmente, han construido un sistema de



relaciones jerárquicas y diferenciadas, cuya estratificación y valoración del estatus cambia de una sociedad a otra pero que en esencia distan mucho de ser igualitarias.

E.E. Evans-Pritchard sugirió en un ensayo publicado en 1955 que tanto en las sociedades no occidentales como en las occidentales las relaciones entre hombre y mujer son esencialmente de desigualdad. Al analizar la condición de la mujer en sociedades no occidentales en comparación con la de la mujer en la Inglaterra de mediados del siglo XX, Evans-Pritchard indicó que los estudios sobre el "progreso" de la mujer deben considerarse en el contexto del cambio cultural y observar cómo este último ha afectado a las mujeres: "debe verse el progreso de las mujeres considerando el conjunto total de cambios que se han producido a la vez: industrialización, urbanización, mecanización, nacionalización, secularización y multitud de otras revoluciones sociales" (Evans-Pritchard, 1971). Más adelante advierte que la posición de la mujer debe considerarse siempre con respecto a la posición del hombre. La primera idea nos muestra la importancia de ubicar las relaciones de género en su contexto; la segunda aunque un poco radical, nos ayuda a pensar la posición de la mujer respecto al estatus del hombre en una cultura particular. Hoy en día no estaríamos de acuerdo con la segunda idea como con la primera. Los estudios interdisciplinarios sobre el género han propuesto el estudio de la construcción de lo femenino a partir de lo femenino y no necesariamente en oposición a lo masculino. De hecho la construcción de la identidad masculina tanto como de la femenina han sido abordadas desde lo masculino y lo femenino respectivamente (Montesinos, 2002; Collins, *s/f*).

Mientras en México, durante el Tercer Coloquio Nacional de Filosofía, realizado en diciembre de 1979 en la Universidad Nacional Autónoma de México se discutía la existencia de una "naturaleza femenina" diferente a lo que conceptualizamos como "lo femenino", Rosaldo y Lamphere (1974) se mostraban renuentes a aceptar una conexión biológica entre sexo y género, arguyendo que el tipo de tareas que ejecutan varían en forma significativa y se construían culturalmente. Por otra parte hay quienes han apostado a una mayor igualdad entre los sexos cuanto más "avance" la sociedad; es decir, se han inclinado por un tipo evolución lineal que ha de llevar a la igualdad entre los sexos (Newland, 1982). Aunque hoy en día ningún científico social que se respete podría argüir sobre una "naturaleza femenina" que la induzca a actuar de determinada manera y piense en términos de evolución unilineal el "progreso" de la condición de la mujer en nuestra sociedad, el criterio común que se

manifiesta de forma generalizada es precisamente el de la distinción biológica o natural que caracteriza a lo masculino y a lo femenino y la idea de que: *"en estos tiempos modernos, la mujer es igual al hombre con los mismos derechos y obligaciones"*.

**El valor diferencial de los sexos.** Las relaciones de parentesco están íntimamente asociadas con los planos de jerarquía y oposición en un ambiente de equivalencias aparentes. De ahí que la división sexual del trabajo, la prohibición del incesto y los derechos de la herencia, no sean universales por el hecho mismo de las oposiciones binarias u operaciones cognitivas, sino porque al pasar por el filtro de "la valencia diferencial" se imponen como acciones que parten de unidades conceptuales inscritas en el cuerpo. Tal observación corporal es esencial para la construcción de los sistemas de parentesco así como para las representaciones del género, la persona y la procreación (Héritier, 1996). Las relaciones sociales están determinadas no por la naturaleza de lo social si no por las relaciones jerárquicas entre lo masculino y lo femenino, siendo preferentes al primero. Las relaciones reales de mayorazgo intervienen y cambian la lógica interna de las denominaciones. Es precisamente este valor diferencial el cual actúa negativamente sobre el sexo femenino y determina una selección cultural en cuanto a la imposición de roles específicos entre lo masculino y lo femenino. Héritier llama la atención al puntualizar que la igualdad es un sueño idílico debido a los cuatro pilares en que se fundamenta lo social: prohibición del incesto, división sexual del trabajo, la alianza y la valencia diferencial de los sexos, estrechamente vinculados unos a otros.

Observamos entonces un tipo de dominación, que se basa en la violencia física ejercida en contra de la mujer y un tipo de violencia simbólica que se manifiesta de manera sutil, casi imperceptible, pero que es arma letal para el control y sujeción del mundo femenino.

La teoría del parentesco en su función más simple se encarga del estudio del conjunto de relaciones entre personas relacionadas por consanguinidad "real", putativa o ficticia. Este conjunto de relaciones que abarca los campos políticos, económicos y sociales, influye en las lógicas de convivencia, el orden, la moral, las disposiciones, obligaciones y derechos de los individuos; es decir, el parentesco designa roles específicos que deben cumplir los miembros de determinada sociedad. Por otra parte, la teoría del cuerpo propone un análisis de las prescripciones culturales que de éste se tiene, trata de explicar el universo simbólico del cuerpo expresado socialmente. Marcel Mauss llamó la atención al afirmar que el cuerpo es

moldeado por la sociedad y la cultura al analizar el cuerpo como expresión de lo social (citado en Strathern, 1996). Csordas (1994) haciendo referencia a varios autores muestra que el cuerpo es concebido no sólo como una parte física sino como un ente del cual se desprende un aspecto social y un aspecto simbólico. Para Mary Douglas (1978) existen dos cuerpos: uno social (mente, cultura, uso) y uno físico (cuerpo, biología función), que inmersos en el orden social son utilizados, según la lógica simbólica de sus características, para crear y recrear políticas de dominio o insurrección (mantener el estatus quo, ejercer resistencia, rebelión, etc).

Godelier en su detallada etnografía de los Baruya (1982) muestra con precisión la importancia de observar la íntima relación entre el cuerpo simbólico y el orden social. Su estudio, realizado en Papua Nueva Guinea, ofrece un amplio análisis en lo que se refiere a las relaciones de dominación ordenadas y legitimadas con base en el mito. Lo relevante es que los mitos cosmológicos tienen su base en la observación del cuerpo y sus fluidos. A lo largo de la etnografía, encontramos acontecimientos que ejemplifican cómo la división del trabajo y las relaciones de dominio, así como el orden del ritual, están supeditadas por lo sexual, la edad y por el uso y la condición del cuerpo.

Uno de los ejemplos que muestran la relación entre teoría del cuerpo y teoría del parentesco es el siguiente: la mujer Baruya es inferior al hombre no por sus incapacidades físicas o biológicas, sino porque en la concepción Baruya los hombres tienen y expulsan esperma que es vida, fuerza y alimento y más aún, produce la leche materna. En cambio, la mujer es impura e inferior por despedir sangre menstrual que es sucia y contaminante y sobre todo tiene un poder destructor al poner en peligro la virilidad masculina. Lo anterior explica por qué las relaciones entre esposo/esposa, hermano/hermana, etc., no son de igualdad, existe un trasfondo mítico (real) que se cuasi-perpetúa en la práctica ritual. Existe en sus relaciones de parentesco una gran disparidad en cuanto al valor de los roles que juegan entre parientes maternos y paternos, así como las relaciones entre primos cruzados y paralelos. Las mujeres son simple y llanamente medios de intercambio: "intercambio en el que se asiste a auténticas transferencias de créditos de mujeres entre los grupos" (*op. cit*), al tiempo de estar excluidas también de la propiedad de la tierra (pero no del derecho a trabajarla), de la posesión y uso de la tecnología, del uso de objetos sagrados y de ciertas tareas competentes solamente a los hombres: fabricación de los medios de producción, producción de la sal, la caza, la agricultura y la pesca. Al replantearse el tema del uso simbólico del cuerpo Godelier (1997) expresa que

existe una relación estrecha entre los significados culturales del cuerpo y el parentesco. En los sistemas patrilineales se hace énfasis al esperma, los hijos pertenecen al padre, principio de filiación, principio de organización mediante el cual se suceden cargos, propiedades, jerarquías etc. En las sociedades matrilineales, se pone el acento en la sangre materna, como fuente de vida, los niños pertenecen a su madre y al hermano de ella. Organizada así la sociedad, las relaciones económicas y políticas al pasar por el sistema de parentesco evidencian las desigualdades de estatus entre los sexos, diferencias parentales que provienen de las sexuales. En suma, las relaciones de parentesco que son relaciones socialmente construidas, se fundamentan en el principio de la diferencia, determinando así el estatus individual y el orden social.

En cierto sentido, Hérítier ofrece una explicación mas amplia que Godelier al análisis del cuerpo y las relaciones de parentesco, pues, mientras que en el estudio de la sociedad Baruya, el núcleo de la tesis es la fuerza del mito cosmogónico y cosmológico, Hérítier teoriza los datos aislados y propone que: a partir de la observación del dato natural, se derivan nociones abstractas de lo masculino y femenino, idéntico y diferente. El discurso simbólico construido sobre un sistema de categorías binarias, de pares dualistas que ponen cara a cara series como alto/bajo, positivo/negativo, son expresiones construidas bajo la apariencia de lo racional y natural. Es a partir del dato biológico que las expresiones simbólicas funcionan como expresiones naturales que legitiman la relación entre géneros. Así por ejemplo, la sangre en el hombre y la mujer representan actitudes y aptitudes distintas, pues mientras la mujer "mira" como su sangre circula fuera de su cuerpo (sin que ella lo decida), el hombre tiene la capacidad de hacer circular su sangre en su cuerpo, arriesgar su vida y tomar la de otros (y perder su sangre por su propia decisión) (Hérítier, 1996). En general Hérítier observa que es partiendo de la simbología del cuerpo que las relaciones de parentesco están organizadas, jerarquizadas y legitimadas en función a la supremacía masculina. Los humores y fluidos del cuerpo determinan la posición social, económica y afectiva en la vida social.

Me parece innegable que a pesar del esfuerzo realizado al tratar de explicar el origen, los procesos de construcción, el sentido y las causas de la dominación, no se ha alcanzado a explicar aquello que Bordieu llamó "la paradoja de la doxa": que la realidad del orden del mundo establecido con sus relaciones de dominación, sus derechos y atropellos, sus privilegios y sus injusticias, se perpetúe con facilidad y las condiciones de existencia más

intolerables puedan aparecer tan a menudo como aceptables por no decir naturales. El análisis del ejercicio de la dominación masculina en la ITJ es un esfuerzo más por tratar de responder a las lógicas de la llamada "dominación simbólica".

**Los Testigos de Jehová y la reivindicación de la mujer.** Uno de los factores que ha influido en la expansión de las iglesias no católicas ha sido sin duda el papel desempeñado por la mujer tanto como portadora y transmisora de valores morales en el hogar, como por la intensa labor proselitista en la comunidad en que éstas se insertan (Bastian, 1989 y 1994; Garma 1987; Vázquez, 1999; López, 1990; De la Rosa, 1999). Relegada al mundo de lo privado, la mujer ha encontrado en las diversas formas religiosas un aliciente que le ha permitido desempeñar roles sobresalientes e incluso legitimar cierto estatus (Lagarriaga, 1999); sin embargo, en la ITJ la supremacía masculina se evidencia sobremanera, pues mientras en diferentes grupos religiosos (de corte Pentecostés, espiritista y adventistas, por ejemplo) las mujeres desempeñan cargos importantes e incluso de liderazgo (Díaz de la Serna, 1985; Ortiz, 1999), en ésta Iglesia, absolutamente todos los cargos de dirección son comandados por hombres. La estructura organizacional en los cargos que ocupan las personas en esta Iglesia se refleja en el conjunto de las relaciones sociales en la misma y viceversa, tanto en la relación de "hermanos" como de parientes y amigos.

Algunas de las monografías y estudios sobre el protestantismo, (Garma, 1987; Vázquez, 1999; López, 1990; Fortuny, 1994) han mostrado que gran parte de la población en las iglesias no católicas que ellos han investigado, está compuesto principalmente por mujeres. La ITJ donde realicé el trabajo de campo no es la excepción. Varias son las causas que infieren en éste hecho, una de las que cabe destacar aquí es la violencia física que en el hogar se ejerce sobre ellas. Esposas, madres e hijas de alcohólicos o golpeadores han encontrado, a decir de los propios TJ *"un refugio en esta Iglesia donde se les ha brindado todo tipo de ayuda espiritual, moral y psicológica"*. Esta Iglesia se ve así misma como una congregación que viene de y trabaja para la salvación, de allí el interés tan a menudo expresado, por hacer llegar *"el mensaje de Jehová a aquellas personas que sufren las injusticias de este mundo"*. La respuesta a la ayuda suele resumirse así: *"toda la frustración, coraje y el miedo se transformaron en amor gracias a que me enseñaron a conocer la palabra de Dios"*.

La adhesión al grupo religioso comprende no solamente la integración a un grupo en el que se adoptan prácticas y creencias distintas que conforman una "nueva identidad" en el individuo, también se incorporan nuevas formas de sentir y expresar la fe. Surge, a partir de un nuevo discurso que da orden a la vida del individuo una nueva cosmovisión, una nueva forma de percibir y explicar el mundo. En este nuevo orden las injurias, las ofensas y los maltratos son "*perdonados en nombre de un Dios supremo*". En el transcurso del espacio liminal que encontramos entre la crisis de sentido y la reconfiguración de un nuevo orden psicológico, comienza a construirse un nuevo sistema de valores que dicen al individuo cómo comportarse en su "nuevo mundo" (Berger y Luckmann, 1997).

Este nuevo orden permite a la mujer que ha sufrido algún tipo de violencia, comenzar a replantear las relaciones domésticas con la intención de "*por lo menos evitar que continúe la agresión física*". Y en efecto, los datos de campo recabados para este caso, muestran una desaparición total o parcial de la violencia física en los hogares donde solía haber agresión por parte del hombre hacia la mujer, pero como veremos más adelante, un aumento en las relaciones de violencia simbólica. El cambio en la conducta de los conversos (bautizados o no), no es gradual-lineal, es decir no se constituye un nuevo orden eterno o en términos del ideal del "buen Testigo de Jehová", puede llegar a haber un retroceso en las nuevas formas de relación familiar en las que vuelven a repetirse los patrones de violencia física e incluso el impedimento por parte del hombre a la mujer de asistir a sus reuniones. Pero puede también suceder que el agresor se acerque al grupo religioso, aunque esto último es poco frecuente.

Resumiendo, uno de los motivos por los que las mujeres se adhieren a la ITJ es a causa del maltrato físico y psicológico del que son objeto en sus hogares. La iglesia funciona como una institución portadora de sentido que reorienta y resignifica los valores de estas mujeres. Los nuevos miembros tratan de poner en práctica los "*consejos y enseñanzas bíblicas*" en el hogar, lo cual no siempre les resulta totalmente satisfactorio pero influye sobremanera en el cambio de actitudes en relación con la violencia física.

La mujer que ha encontrado cierto tipo de comprensión y ayuda de los TJ y que no goza del apoyo de su familia, se ve condicionada por parte de su agresor principalmente, para asistir a sus reuniones. En las conversaciones con mujeres que habían sufrido maltrato familiar es evidente que en todos los casos existe un tipo de intercambio en el que se sustituye la violencia física por "*cualquier otro quehacer, algo así como: dejó que te vayas con*

*tus hermanitos pero...*". Continuamente la mujer es amenazada por su agresor para que cumpla con "ciertas tareas extra", "*deje de hacer tal cosa*" o "*tolere actitudes no deseadas*", dándose así un intercambio de "*favores*" en el que el hombre dice: "*si tu haces esto yo hago aquello*". Esto último parece no molestarlas ya que con tal de no sufrir agresiones físicas ceden gran parte de su libertad en la toma de decisiones dentro de sus hogares. En algunos casos existen síntomas de aquello que suele llamarse "desintegración familiar", que el converso no ve del todo negativo pues las relaciones con sus parientes son sustituidas por las relaciones con los miembros de la Iglesia que han pasado a significar su "nueva familia". "*La mujer que ha sido maltratada físicamente*, dice el anciano de la congregación, *encuentra aquí ayuda, comprensión, aquí la escuchamos, le aconsejamos y vemos por ella, porque todos somos sus hermanos, somos una familia y nos mostramos respeto y solidaridad. Aquí a la mujer se le orienta todo con base en la Biblia*", sin embargo es aquí donde comienza una nueva forma de dominación e incluso violencia simbólica que se matiza bajo el velo de lo sagrado, un nuevo orden de dominio que la mujer pocas veces percibe.

**De la violencia física a la violencia simbólica.** En la ITJ a la mujer maltratada se le hace saber que "*hombre y mujer son iguales y nadie que se diga cristiano puede abusar físicamente de su mujer y decir que la ama*"; no obstante recalca citando un pasaje bíblico (Génesis 2:18) que: "*la mujer fue hecha para ser ayudante del hombre, como complemento de él*", "*la mujer*, dice el anciano, *no debe prescindir del hombre en el hogar pues es él la cabeza de la familia quien debe tomar las decisiones importantes*". Entre los TJ el padre es quien encabeza la familia y debe ejercer "*una autoridad amorosa*". "El privilegio de ser jefe de familia no puede ni debe ser delegado a la esposa, pues eso iría en contra de lo estipulado en la Biblia" (Higuera, 1999). En este caso el mundo femenino está limitado por la razón mítica que confirma su bajo estatus y legitima la superioridad masculina argumentando la naturalidad de lo social, naturalidad claro está, dada por un "Ser Superior" (también masculino).

Los hombres no ven la dominación que imponen e inculcan a las mujeres, por las propiedades negativas de la visión dominante que atribuye a "la naturaleza femenina": la intuición, la fragilidad. Se evidencia aquí la representación androcéntrica de la reproducción biológica y social, la cual se ve investida por la objetividad de un sentido común. Al aceptar dicho discurso, las mujeres se encasillan en esquemas mentales que son el producto de la asimilación de unas relaciones de poder que se fundan en el orden simbólico. Como lo explica

Bordieu (2002): "la dominación simbólica se produce a través de esquemas de percepción, apreciación y acción que se apoyan en predisposiciones restringidas" (socialización e introyección ideológica).

Tampoco se le permite ni se justifica la separación conyugal, aún cuando el maltrato físico persista; pues para los miembros de esta iglesia sólo la práctica de relaciones sexuales fuera del matrimonio es causa de divorcio. Dice el anciano: *"el apóstol Pablo escribió: si hubiese de separarse, que permanezca sin casarse o se reconcilie con su marido (1 Corintios 7:10-16)"*. ¿Cuál es entonces la solución al problema de la violencia intrafamiliar? pregunté al anciano. Para contestar a la pregunta me muestra un número de la revista *Despertad* del 8 de noviembre del 2001 el cual, en resumidas cuentas, propone que el único medio para lograr la estabilidad familiar es acercándose a los TJ, ya que su programa bíblico *"ha beneficiado a muchas personas e incluso a gente que ya había visitado al psicólogo y no había podido resolver sus problemas"*. Un dato importante es que los TJ prohíben que la mujer inicie algún tipo de demanda judicial contra su agresor, pues consideran que *"los hombres y las instituciones son imperfectos, la palabra de Dios no"*. Si la mujer sigue siendo maltratada, comúnmente se le brinda estancia temporal en el hogar de algún "hermano", hasta que consideran prudente su regreso a casa. *"Los esposos, dice el anciano citando la misma revista: deben estar amando a sus esposas como a sus propios cuerpos. El que ama a su esposa, a sí mismo se ama, porque nadie jamás ha odiado a su propia carne; antes bien, la alimenta y la acaricia, como también Cristo hace con la congregación (Efesios 5:28, 29)"*.

La práctica del divorcio es vista más que como un fracaso en el la esfera de lo social, como un fracaso ante los ojos de Dios y los criterios con que se evalúa tal acontecimiento son variables pero con la constante de favorecer expresamente al hombre. Tal es el caso de una mujer cuya relación matrimonial estuvo marcada por una violencia física constante. Después de cinco años de matrimonio la relación sobrepasó lo tolerable y la infidelidad por parte de la esposa se hizo presente. El tercero en esta relación matrimonial era un joven bautizado en la ITJ. La evaluación del consejo de ancianos dirigentes de esa congregación fue la siguiente: *"dado que el matrimonio se había consumado dentro de la Iglesia Católica no tenía ninguna validez ante los ojos de Dios y si hubo un acto de adulterio fue a causa de los descuidos del hombre. Ahora la mujer ha encontrado a un buen hombre que la respeta, la quiere, que la cuida y eso ante los ojos de Dios es bueno"*. La relación de adulterio no aceptado, terminó en



matrimonio en la ITJ. El ahora esposo viaja constantemente a diversas ciudades del país por periodos mínimos de veinte días. La esposa es encargada a la suegra y la intensa relación de la esposa con sus hermanos de religión no da lugar a dudas en cuanto a la fidelidad de la mujer.

Otro caso bastante parecido pero a la inversa: un matrimonio consumado en la ITJ. La mujer comete adulterio con una persona fuera de toda relación con la congregación. Como consecuencia, la mujer es expulsada. Un anciano platica cómo fue la resolución: *“no pueden tolerarse actos de fornicación, la relación entre hombre y mujer debe estar basada en el amor...la mujer fue expulsada así como Jehová restringirá la entrada al paraíso. La mujer a fallado no sólo al esposo, le falló a Dios, no fue capaz de cumplir con las tareas que Dios le encomendó. Todos sabíamos que no era una buena mujer. No cuidaba bien de sus hijos. No atendía al esposo. Según trabajaba pero descuidaba sus deberes de madre y esposa. Nosotros sabíamos que algo estaba mal porque ninguna mujer que ame a Dios y diga que ama a su marido, se comportaría como ella lo hacía. Nosotros sabíamos que andaba en malos pasos y que iba a cometer adulterio y que bueno que el esposo se dio cuenta a tiempo”*.

En estos dos casos se evidencian dos aspectos importantes: 1) La congregación es mucho más importante que el individuo. En el primer caso la mujer adúltera era una mujer mundana cuyo matrimonio, por ser Católico no tenía validez, por lo tanto no era considerada del todo adúltera. Lejos de aceptar la violencia como justificación de la separación, el anciano apeló a que se había encontrado “con un buen hombre”. La relación fue aceptada por los “hermanos” cuando se consumó el matrimonio dentro de su Iglesia. En el segundo caso la mujer adúltera fue expulsada por mantener una relación amorosa fuera del matrimonio (válido ante los ojos de Dios), relación adúltera que ya se esperaba, pues la mujer no cumplía con las expectativas de los miembros de la Iglesia. 2) En el primer caso el honor de la mujer fue cuestionado dado su estado de mundanidad y al integrarse a comunidad religiosa de los TJ, su honor que ahora sí es válido o mejor dicho lo ha adquirido, es vigilado por los miembros de la congregación. En el segundo caso, el honor de la mujer fue invalidado tanto por el adulterio como por el incumplimiento de tareas de orden divino encomendadas a toda mujer. De esta manera, en los dos casos mostrados, el honor de la mujer en ésta iglesia se reduce a dos

aspectos fundamentales: la fidelidad y el cumplimiento de tareas específicas que se espera debe realizar una esposa.

En las diversas entrevistas que realicé, el cambio religioso, en el caso de la mujer maltratada en el hogar, es una estrategia que permite a la mujer reconsiderar su situación familiar y hacer valer sus deseos y aspiraciones frente a su familia; no obstante, su campo de acción está marcadamente reducido al ámbito de lo privado. La división sexual del trabajo se impone bajo una lógica mítica que especifica roles particulares y tareas predeterminadas. La designación de tales tareas no se considera producto de un acuerdo entre los hombres sino producto de una serie de disposiciones de orden divino. La mujer asume su papel casi sin cuestionamientos y al preguntarles acerca de la conformidad con las tareas y actitudes que de ellas se esperan, la respuesta es de una aceptación con tintes de resignación.

Ahora, no sólo está subordinada en el ámbito de lo familiar sino también a la comunidad religiosa. Es muy cierto que cada miembro de la iglesia juega un papel importante para toda la congregación pero las tareas que se le encomiendan a los hombres y a las mujeres evidencian un orden jerarquizado en importancia y más aún se les inculcan roles "ideales" que deben desempeñar en el ámbito de lo familiar, insistiendo en el papel subordinado de la mujer: "siendo el varón el jefe de la familia, la mujer estará sujeta a él y es su obligación apoyarlo (...) y aún en el caso de que el varón no sea miembro de la congregación la mujer deberá obedecerlo (...) la mujer debe ser buena cocinera, eficiente ama de casa y se distinguirá como madre que cría, educa y cuida a los hijos (...) el padre debe proveer economía a la familia, dirigir el estudio académico y religiosos y ser afectuoso con su familia...los hijos deben obedecer y honrar a sus padres, continuar y casarse dentro de la misma religión y sujetarse a la autoridad de sus padres" (Higuera, 1999). Por supuesto, los lineamientos que se deben seguir, algo así como la "receta de cocina", se fundamentan en la literatura donde se expresa la interpretación de la *Watch Tower*.

**Consideraciones finales.** La mujer que ha superado la crisis de violencia familiar es sometida a un tipo de violencia simbólica que se expresa en una serie de facultades, obligaciones y derechos que actúan negativamente para ella, internaliza y expresa un nuevo estilo de vida donde cumple con una serie de tareas que de ella se esperan, se somete a nuevas formas de expresar sus deseos gustos, valores, creencias y aspiraciones intercambiando dominación física por dominación simbólica; es decir, ahora supone que las

relaciones con su familia y con los miembros de su congregación son de orden divino, sustentado en deberes dictados por una inteligencia suprema. Este carácter de orden divino legitima las acciones humanas y las cubre de una aureola de efectividad tal que las hace infalibles (Berger, 1971). El mito que se reproduce y tipifica se objetiviza en la medida que explica el orden moral de manera coherente (Berger y Luckmann, 1968). De esta manera, el valor diferente socialmente atribuido al hombre y a la mujer es la fuente de funciones y valores asignados que reposan en una visión cuasi-sagrada de la virilidad y *del deber ser femenino* (Héretier, 1994). Las tareas encomendadas a la mujer tanto en la congregación como en el hogar continúan reservándose para el ámbito de lo privado y asimilan la subordinación oponiendo a las formas de dominación de violencia física formas suaves, "ocupaciones femeninas", que legitiman la subordinación. La dominación masculina promueve así *el deber ser femenino* y las mujeres lo aceptan como forma de complacencia a las expectativas masculinas. Excluidas de ejercer su libertad de elección, expresan conductas de "autoexclusión" y "vocación" a las tareas encomendadas (Bourdieu, 2000), nueva visión del mundo que exagera el estado máximo de dominación al revestir de "*relación amorosa*" todo tipo de relación. El rol desempeñado ahora por la mujer orienta sus energías y expectativas a una relación de desinterés, reciprocidad, amor por amor puro. Es en este tipo de relaciones amorosas donde se vierten las relaciones de dominación en su más amplia expresión, pues supone una relación idílica donde "*la dominación es aceptada, desconocida como tal, pero prácticamente aceptada (...)*" (Bourdieu, 2000), sin ningún cuestionamiento, pues es una "*dominación invisible*".

Haciendo un breve recorrido de la literatura concerniente a los estudios sobre religión, he percibido dos líneas generales de investigación, opuestas y con distintos intereses. Por una lado se encuentran los que optan por un análisis psicológico y psiquiátrico que cuestionan sobremanera la influencia negativa que ejercen sobre los individuos las denominadas "sectas religiosas" e incluso han documentado los "abusos" que han cometido contra sus feligreses y los "trastornos Psicológicos de daños casi irreversibles" que han sufrido muchos de sus seguidores (Thaler Singer y Janga Laich, 1997; Erdely, 1997, 2000; Hochman, 1997). Por otro lado se encuentran los estudios de orden antropológico y sociológico cuyo interés radica en tratar de entender la lógica que mueve a los individuos a formar parte de minorías religiosas (López, 1990; Díaz de la Serna, 1984; Prat, 1997; Leatham, 1996; Vallverdú, 1999; Fortuny,

1994; Vázquez, 1999; Introvigne, 1998; Garma, 1986 y 1999). El presente trabajo se adscribe a la segunda línea. Mi intención fue mostrar cómo la ITJ se presenta como una comunidad de vida creadora y reproductora de sentido que ofrece restaurar las "crisis emocionales" que experimentan las mujeres que han sufrido algún tipo de violencia física, revitalizando la fe y los valores "*propios de un buen Testigos de Jehová*". Esta iglesia se ofrece como una "comunidad de salvación" cuyo proyecto se esfuerza por penetrar en todos los ámbitos de la vida social. La mujer que considera que ha sido violentada física y psicológicamente, encuentra ahí un refugio, un espacio que la provee de sentido, donde las relaciones sociales pretenden mantener fuertes lazos de solidaridad y afecto. En cierta medida, la oferta religiosa es una estrategia que le permite escapar de la violencia física y cubre las necesidades de comunicación y estima de las que carece. Es indispensable enfatizar que la violencia física se transforma en violencia simbólica donde las relaciones de poder pasan a formar parte de la naturaleza humana, de una lógica de orden divino incuestionable e irrevocable. Las relaciones con su agresor se convierten en relaciones de abnegación, sumisión, tolerancia y respeto que indica la ley divina. Es necesario advertir, por último, que las relaciones familiares en torno a la conversa tienden a cambiar de manera drástica y negativa para ella cuando no es aceptado su nuevo credo religioso.

**RECAPITULACIÓN.** A lo largo del presente trabajo he expuesto una serie de temas con la intención de mostrar algunos aspectos de la dinámica religiosa en la iglesia de los testigos de Jehová. El contenido giró en torno al proceso de socialización en la iglesia y la conformación de identidades. En el transcurso de la introducción consideré necesario exponer de manera sucinta un recuento etnográfico en el cual se mostrara parte de la dinámica cultural en el que se asientan y expanden diferentes movimientos religiosos, en este caso, en la región de los Altos de Morelos. Me parece necesario recalcar que dada la poca atención que ésta iglesia ha recibido por parte de los científicos sociales en México, quedan muchas lagunas respecto al análisis antropológico que podríamos realizar para entender la lógica funcional al interior de esta iglesia y su incidencia en una sociedad más amplia. También se hizo un recuento del estado de la cuestión, aunque es necesario decir que no fue un análisis de los postulados teórico-metodológicos que tienden a explicar la diversidad religiosa actual, sino un ejercicio para ubicar al lector en el tema. En este tenor resultará necesario que en la investigación doctoral se realice un estado de la cuestión en el que específicamente se haga referencia a los estudios realizados acerca de la iglesia de los testigos de Jehová, ordenando el material bibliográfico de acuerdo al tema y posición teórica en el análisis.

En el capítulo uno opté por mostrar mi posición teórica con referencia al tema de la construcción de identidades individuales y colectivas. Sostuve que a dicha configuración de identidades necesariamente se yuxtapone la construcción de fronteras culturales que se expresan en diversos grados de tolerancia o conflicto. Para los conversos y potenciales conversos a esta iglesia, la asimilación de la ideología religiosa y el trabajo con los miembros de la feligresía genera procesualmente fuertes lazos afectivos que elaboran y refuerzan la identidad con el movimiento. Los altos niveles de compromiso que impone la institución religiosa lejos de perjudicar u hostigar las relaciones entre la feligresía, inducen en la retención y el vínculo institucional, puesto que funciona como una institución de orientación no sólo religiosa sino pedagógica, es decir, guía, orienta y explica la lógica del mundo, ubicando y explicando al individuo las formas en que debe entenderlo y actuar en él.

El capítulo dos estuvo dedicado al análisis del impacto de la diversidad religiosa en la región de los Altos Centrales de Morelos, en el que se expusieron algunos de los factores socioculturales que desde mi particular punto de vista inciden en el rechazo o aceptación de instituciones religiosas diferentes a la católica. Observamos cómo ciertos factores endógenos

se yuxtaponen a otros tantos endógenos que inciden en el crecimiento de iglesias no católicas. Resulta necesario decir que el crecimiento de estas iglesias no se da de forma lineal, es decir el hecho de que durante los últimos treinta años la diversidad religiosa ha crecido exponencialmente, no quiere decir ni es indicador que durante los próximos años o décadas suceda lo mismo. Es probable que las políticas de evangelización y adoctrinamiento de la iglesia católica y otros factores socioculturales, cambie el rumbo de la suerte de sus competidoras.

El capítulo número tres da cuenta de las formas de convivencia en una sociedad en que la diversidad religiosa va en considerable aumento. Se presta atención a ciertos conflictos generados a lo largo y ancho de la región y se mostró que pesar de de la intolerancia con que se miran los diferentes actores religiosos, no han sucedido actos de violencia considerables. Es muy probable que esto se deba a que, a excepción del municipio de Talnepantla, en la región no se han dado conflictos políticos graves en los últimos años que tiendan favorecer la división entre las diferentes instituciones religiosas formalmente establecidas. Por otra parte, la feligresía no católica ha sabido negociar los valores propios con los de la cultura local e incluso promueven la participación activa en el trabajo comunitario, aunque en ocasiones se les han negado los beneficios gubernamentales que deberían ser repartidos equitativamente o se les restringe la oportunidad de ocupar cargos de elección popular. De esta forma la respuesta social a la disidencia religiosa se expresa en la limitación a recibir en igualdad de circunstancias los mismos beneficios que el resto de los individuos, en la restricción y en algunos casos la exclusión de las fuentes de poder político. También observamos cómo las iglesias no católicas han mostrado gran capacidad de organización al demandar recursos para el beneficio del total de la sociedad. En general el conflicto más constante se expresa en formas de descalificación verbal que generan las percepciones recíprocas que se tienen los feligreses entre sí, a sido producto de la imagen social estereotipada, fundamentada en prejuicios y legitimada inequívocamente en nombre de la palabra revelada de Dios.

Durante el capítulo cuatro se expuso de forma general parte de la doctrina asimilada por los miembros de la ITJ y su forma de entender el mundo. Observamos cómo las prácticas y políticas de la institución a pesar de pretender ser homogéneas al rededor del mundo, en realidad no lo son. Mientras que a la feligresía se le impone la sumisión y seguimiento de prácticas sociales estandarizadas, la elite suele negociar las políticas con los distintos

gobiernos según sus necesidades de adaptación y expansión. Para el análisis de los cambios doctrinales de esta iglesia he propuesto la utilización de los conceptos "unidades operantes" y "vehículos sociales de supervivencia" (Adams, 1983 y 1988). De esta manera podemos explicar la dinámica y dimensiones de la emergencia de la solidaridad que pasa a la creciente centralización del poder al interior de las organizaciones, en este caso de la ITJ y la construcción de relaciones sociales sostenidas colectivamente como extensiones de sus propias habilidades psicológicas y conductuales adaptativas que implican restricción, encauzamiento y regulación del comportamiento de los individuos. A partir de este concepto expongo que los cambios organizativos y doctrinales en las minorías religiosas y más particularmente en la ITJ obedecen a necesidades adaptativas según los contextos sociales particulares.

En el capítulo cinco se abordó el tema de la supremacía masculina en la ITJ. Se mostró cómo las mujeres que han sufrido de algún tipo de violencia física en sus hogares, han encontrado en esta iglesia la orientación psicológica y sociológica que le ha permitido cesar este tipo de circunstancias tan recurrentes en esta región. Sin embargo también observamos que la mujer al superar la crisis de violencia familiar, es sometida a un tipo de violencia simbólica que se expresa en una serie de facultades, obligaciones y derechos que actúan negativamente para ella. Ahora supone que las relaciones con su familia y con los miembros de su congregación son de orden divino, sustentado en deberes dictados por una inteligencia suprema. Las tareas encomendadas a la mujer tanto en la congregación como en el hogar continúan reservándose para el ámbito de lo privado y asimilan la subordinación oponiendo a las formas de dominación de violencia física formas suaves, "ocupaciones femeninas", que legitiman la subordinación.

## COMENTARIOS FINALES.

I

¿Por qué la gente continúa adhiriéndose a la Iglesia de los Testigos de Jehová? ¿Por qué una religión que impone a su feligresía altas tasas de comisión y compromiso ha tenido tanto éxito? Mucho se ha hablado de la brutal manipulación que ejerce esta iglesia sobre su feligresía, de las mentiras y engaños de que son objeto sus creyentes, del enriquecimiento de sus líderes y empobrecimiento de sus fieles, del daño psicológico y abusos físicos cometidos contra los adeptos. Sin embargo esta iglesia continúa expandiéndose considerablemente. A los críticos radicales que anteponen las formas de dominación y control mental para explicar el éxito de esta iglesia basta mostrarles que no es propio o exclusivo de una iglesia el ejercicio de la persuasión o sugestión como forma de convencimiento. De hecho instituciones seculares como el ejército, partidos políticos y centros de educación utilizan principios similares de adoctrinamiento e imposición de verdades absolutas. Además el análisis del fenómeno religioso no se agota en el factor "manipulación", la antropología ha mostrado que el hecho religioso es parte de un estilo de vida, de hábitos y costumbres; es cuestión de fe, fe que no debe ponerse en tela de juicio sino en la observancia de la lógica que tiene ésta en la vida del creyente.

Desde sus inicios, la ITJ impulsó la crítica radical a todo pensamiento científico con el argumento de que los hombres han tratado inútilmente de usurpar el lugar de Jehová imponiendo la ciencia, que lejos de resolver los problemas del hombre los ha incrementado. La demanda de los TJ a la comunidad científica a demostrar la falsedad del creacionismo obligó a una discusión ardua y a la elaboración de argumentos de las dos partes. La discusión produjo teorías científicas más responsables y explicaciones más elaboradas (Bergman, s/f). Lo mismo sucedió en el plano de la discusión acerca de la confiabilidad de las transfusiones sanguíneas (Singelemberg, 1990), sin embargo las explicaciones más exitosas por parte de los TJ (elaboradas entre las décadas de los años 20 y 60) continúan siendo material legitimador que subordina el pensamiento científico. Para los miembros de la ITJ queda claro que el racionalismo científicista ha operado de forma limitada e insatisfactoria al tratar de explicar "la totalidad del mundo" y se ha despreocupado por los asuntos verdaderamente trascendentales. Al reducir el pensamiento científico al ego instrumental de los hombres, la ITJ



exalta la superioridad de sus argumentos en nombre de la infalibilidad de un dios omnisciente, de aquí el repudio a toda explicación mundana.

## II

La vida moderna secularizada y racionalizada ha generado espacios de discusión abiertos en el ámbito de lo religioso. En la Europa del siglo XVIII la crítica a la religión se orientó no sólo a desvaloración de Dios como base de todas las cosas, al derecho divino y a la moral religiosa fundada en dogmas teológicos sustituyendo el concepto de Dios por la razón humana, optando por la demostración científica de la incompatibilidad entre los dogmas de fe con las leyes de la razón, más aún rebajó a ésta a meras formas de superstición cuyo objeto residía en la manipulación, la ignorancia y el temor como medio de manipulación (Sotelo, 1996). Posteriormente Feuerbach, Marx y Freud se encargaron de rebajar a la religión a una mera ilusión de masas, una psicosis colectiva; una ideología que legitima la situación real y miserable del hombre (Morris, 1995). Los teóricos del positivismo más radical abrían declarado la decadencia de la religión en aras de un racionalismo utilitarista de carácter instrumentalista, sin embargo la religión continúa persistiendo en las sociedades modernas. La religión no sólo se ha rehusado a desaparecer, más aún, continúa agitando las aguas *de la arena política*: enmarcando, legitimando y conformando identidades colectivas solidarias en las movilizaciones de protesta y represión; *de las relaciones familiares*: influyendo en la orientación sexual y uso del cuerpo, en los patrones de comportamientos preestablecidos según el sexo o edad y en la unión y fertilidad matrimonial; *de la salud y el bienestar*: hábitos alimenticios, higiene y cuidados del cuerpo, patrones de conducta y orientación psicológica; *en el espacio libre y capital social*: influyendo en la creación y apego a valores y normas, circulación y uso de información y en la generación de redes sociales de solidaridad recíproca (Sherkat, 1999). La religión habrá perdido fuerza y reducido sus niveles de influencia sobre las instituciones laicas, más no ha de silenciarse en el ámbito de lo individual mientras la comunidad de creyentes (*eclesia*) mantenga su interés en fabricar hombres de fe a partir de la conformación de doctrinas y rituales de efervescencia anímica. La religión continuará siendo un hecho social.

## III

En una sociedad en la que se vislumbra un naciente pluralismo religioso, las formas de convivencia se presentan de forma un tanto problemáticas. El creciente número de

movimientos religiosos, progresivo y gradual, ha superado las expectativas sociopolíticas en una democracia incipiente. Tanto en el ámbito legislativo como en el cultural, las minorías religiosas se enfrentan a una sociedad altamente discriminatoria, segregacionista y prejuiciosa. El marco histórico social mexicano contribuyó y respaldó el fuerte distanciamiento entre el Estado y las diversas formas de expresión religiosa, desalentando toda forma de diálogo y más aún la mínima posibilidad de lograr el reconocimiento jurídico de estas últimas. La ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público emanada de los cambios constitucionales de 1991, contribuyó al reconocimiento social y jurídico de las asociaciones religiosas, aunque no sin verse opacada por una fuerte inclinación política y en gran medida, por el desconocimiento en materia religiosa ante nuevas situaciones emergentes (Garma, 1999). De cualquier forma los cambios constitucionales en materia religiosa fueron una experiencia sin precedentes en el campo de la vida política y social de México que vino a favorecer la creciente demanda del reconocimiento de las libertades religiosas, derechos de igualdad, diálogo y reconocimiento de las minorías religiosas establecidas en el país. Sin embargo, verdad es que aún falta mucho por hacer en lo que se refiere a las tareas propias del Estado para garantizar una verdadera libertad e igualdad religiosa, así como para hacer frente a los actos de discriminación y violación de derechos humanos básicos.

# ANEXO I ESTADISTICAS DE LA IGLESIA DE LOS TESTIGOS DE JEHOVA EN LOS ALTOS CENTRALES DE MORELOS.

POBLACIÓN DE 5 AÑOS Y MÁS POR MUNICIPIO, SEXO Y RELIGIÓN, Y SU DISTRIBUCIÓN SEGUN GRUPOS QUINQUENALES DE EDAD

RELIGIÓN 1  
Continúa

MUNICIPIO, SEXO Y RELIGIÓN	POBLACIÓN DE 5 AÑOS Y MÁS	DISTRIBUCIÓN SEGUN GRUPOS QUINQUENALES DE EDAD									
		5-9 AÑOS	10-14 AÑOS	15-19 AÑOS	20-24 AÑOS	25-29 AÑOS	30-34 AÑOS	35-39 AÑOS	40-44 AÑOS	45-49 AÑOS	50 Y MÁS AÑOS
<b>17 MORELOS</b>	<b>1 334 892</b>	<b>173 589</b>	<b>166 002</b>	<b>156 544</b>	<b>137 988</b>	<b>123 189</b>	<b>109 174</b>	<b>100 957</b>	<b>84 779</b>	<b>66 776</b>	<b>215 894</b>
CATOLICA	1 116 040	140 198	137 787	130 708	115 830	103 651	91 799	85 029	71 182	55 310	183 545
PROTESTANTES Y EVANGÉLICAS	97 860	13 354	13 190	11 199	9 556	8 641	7 892	7 149	5 174	4 881	15 324
-HISTÓRICAS	5 967	713	723	661	565	582	464	435	390	310	1 124
-PENTECOSTALES Y NEOPENTECOSTALES	31 899	4 720	4 522	3 639	3 110	2 687	2 572	2 301	1 915	1 443	4 990
-IGLESIA DEL DIOS VIVO, COLUMNA Y APOYO DE LA VERDAD, LA LUZ DEL MUNDO	1 871	290	295	237	212	137	131	127	119	72	250
-OTRAS EVANGÉLICAS	58 123	7 631	7 649	6 662	5 669	5 235	4 725	4 295	3 750	3 056	9 460
BIBLICAS NO EVANGÉLICAS	41 258	5 082	5 750	5 181	4 107	3 574	3 253	3 135	2 698	2 081	5 387
-ADVENTISTAS DEL SEPTIMO DIA	9 455	1 206	1 310	1 167	963	763	703	676	572	492	1 603
-IGLESIA DE JESUCRISTO DE LOS SANTOS DE LOS ÚLTIMOS DIAS (MORMONES)	4 719	515	578	635	525	455	381	362	316	233	719
-TESTIGOS DE JEHOVÁ	27 084	3 361	3 862	3 379	2 619	2 356	2 179	2 097	1 810	1 356	4 065
JUDAICA	1 788	237	255	225	139	125	109	118	98	72	408
OTRAS RELIGIONES	6 959	837	820	757	672	650	613	534	523	371	1 182
SIN RELIGIÓN	57 461	7 521	6 802	7 497	6 810	5 855	4 939	4 510	3 680	2 712	7 135
NO ESPECIFICADO	13 526	6 360	1 398	976	874	692	559	482	424	349	1 412

MUNICIPIO, SEXO Y RELIGIÓN	POBLACIÓN DE 5 AÑOS Y MÁS	DISTRIBUCIÓN SEGUN GRUPOS QUINQUENALES DE EDAD									
		5-9 AÑOS	10-14 AÑOS	15-19 AÑOS	20-24 AÑOS	25-29 AÑOS	30-34 AÑOS	35-39 AÑOS	40-44 AÑOS	45-49 AÑOS	50 Y MÁS AÑOS
<b>002 ATLATLALHUACAN</b>											
<b>MUJERES</b>											
-PENTECOSTALES Y NEOPENTECOSTALES	71	10	12	10	4	6	9	4	3	1	12
-IGLESIA DEL DIOS VIVO, COLUMNA Y APOYO DE LA VERDAD, LA LUZ DEL MUNDO	2	0	0	0	0	0	0	0	2	0	0
-OTRAS EVANGÉLICAS	182	22	24	22	14	15	17	7	15	10	36
BIBLICAS NO EVANGÉLICAS	55	5	4	6	6	4	2	6	4	3	15
-ADVENTISTAS DEL SEPTIMO DIA	1	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0
-IGLESIA DE JESUCRISTO DE LOS SANTOS DE LOS ÚLTIMOS DIAS (MORMONES)	12	1	0	0	1	0	1	1	1	1	6
-TESTIGOS DE JEHOVÁ	42	4	4	6	4	4	1	5	3	2	9
JUDAICA	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1
OTRAS RELIGIONES	14	4	0	0	0	1	2	2	1	0	4
SIN RELIGIÓN	89	8	10	11	11	7	10	6	8	7	11
NO ESPECIFICADO	100	49	7	5	7	10	4	4	3	4	7

MUNICIPIO, SEXO Y RELIGIÓN	POBLACIÓN DE 5 AÑOS Y MÁS	DISTRIBUCIÓN SEGÚN GRUPOS QUINQUENALES DE EDAD									
		5-9 AÑOS	10-14 AÑOS	15-19 AÑOS	20-24 AÑOS	25-29 AÑOS	30-34 AÑOS	35-39 AÑOS	40-44 AÑOS	45-49 AÑOS	50 Y MÁS AÑOS
<b>023 TLALNEPANTLA</b>											
MUJERES	2 445	361	319	289	293	247	206	157	133	104	396
CATÓLICA	2 255	272	286	272	278	235	185	139	121	97	370
PROTESTANTES Y EVANGÉLICAS	41	8	6	6	2	4	5	5	2	0	3
-HISTÓRICAS	10	2	3	1	0	1	0	3	0	0	0
-PENTECOSTALES Y NEOPENTECOSTALES	11	3	0	3	0	0	2	1	1	0	1
-OTRAS EVANGÉLICAS	20	3	3	2	2	3	3	1	1	0	2
BIBLICAS NO EVANGÉLICAS	20	3	6	0	1	2	1	2	2	0	3
-ADVENTISTAS DEL SEPTIMO DÍA	5	2	2	0	0	0	1	0	0	0	0
-TESTIGOS DE JEHOVÁ	15	1	4	0	1	2	0	2	2	0	3
OTRAS RELIGIONES	95	10	18	9	11	4	9	5	8	7	14
SIN RELIGIÓN	19	1	3	1	1	2	5	3	0	0	3
NO ESPECIFICADO	15	7	0	1	0	0	1	3	0	0	3
<b>025 TLAYACAPAM</b>											
MUJERES	11 858	1 574	1 431	1 408	1 314	1 077	908	904	723	553	1 506
CATÓLICA	10 254	1 295	1 253	1 218	1 161	947	771	789	637	496	1 706
PROTESTANTES Y EVANGÉLICAS	454	59	74	61	36	33	41	32	32	20	66
-HISTÓRICAS	9	1	1	1	1	2	1	0	0	0	2
-PENTECOSTALES Y NEOPENTECOSTALES	143	15	21	14	9	12	17	13	16	4	22
-IGLESIA DEL DIOS VIVO, COLUMNA Y APOYO DE LA VERDAD, LA LUZ DEL MUNDO	5	0	0	1	2	0	1	0	0	0	1
-OTRAS EVANGÉLICAS	297	43	52	45	24	19	22	19	16	16	41
BIBLICAS NO EVANGÉLICAS	234	40	40	20	21	22	10	14	17	11	39
-ADVENTISTAS DEL SEPTIMO DÍA	71	12	7	7	9	9	2	2	8	4	11
-IGLESIA DE JESUCRISTO DE LOS SANTOS DE LOS ÚLTIMOS DÍAS (MORMONES)	2	0	0	0	0	0	2	0	0	0	0
-TESTIGOS DE JEHOVÁ	161	28	33	13	12	13	8	10	9	7	28
JUDAICA	1	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0
OTRAS RELIGIONES	447	77	72	57	48	36	45	29	15	17	51
SIN RELIGIÓN	360	55	45	49	45	36	37	35	22	7	27
NO ESPECIFICADO	95	55	7	3	3	3	4	4	0	2	17
<b>027 TOTOLAPAN</b>											
MUJERES	7 488	1 102	995	922	797	683	621	509	390	337	1 142
CATÓLICA	6 894	1 003	914	849	718	633	569	466	365	311	1 066
PROTESTANTES Y EVANGÉLICAS	125	19	18	14	12	8	10	8	5	10	21
-HISTÓRICAS	1	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0
-PENTECOSTALES Y NEOPENTECOSTALES	63	6	6	10	9	3	4	1	4	4	16
-OTRAS EVANGÉLICAS	61	13	12	4	3	5	5	7	1	5	5
BIBLICAS NO EVANGÉLICAS	147	18	20	17	14	21	16	11	7	4	19
-IGLESIA DE JESUCRISTO DE LOS SANTOS DE LOS ÚLTIMOS DÍAS (MORMONES)	1	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0
-TESTIGOS DE JEHOVÁ	145	18	20	17	13	21	16	11	7	4	19
OTRAS RELIGIONES	110	17	17	14	17	4	8	6	6	4	17
SIN RELIGIÓN	167	30	19	23	24	13	15	14	6	7	16
NO ESPECIFICADO	45	15	7	5	2	4	3	4	1	1	3

## BIBLIOGRAFÍA

- Adams, Richard N (1978) "La red de la expansión humana" Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa UAM-I México
- (1983) "Energía y estructura; una teoría del poder social. Fondo de Cultura Económica FCE México
- (2001) "El octavo día; evolución social como autoorganización de la energía. Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa UAM-I México
- Alexander, Daniel (1991) "¿El fundamentalismo es un integrista? En RELIGIONES LATINOAMERICANAS 1 Religiones: Cuestiones teóricas metodológicas" enero-junio 1991 México
- Ariño (1996) "Tiempo, identidad y ritual" en Josexto Beriain y Patxi Lanceros *Comps.* Identidades Culturales Universidad de Deusto Bilbao
- Baczko, Bronislaw (1984) "Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas" Nueva Visión Buenos Aires
- Báez-Camargo, Gonzalo (1971) "Los protestantes en la revolución mexicana" En Estudios ecuménicos No 11 México
- Barth, Frederik (1976) "Los grupos étnicos y sus fronteras" Fondo de Cultura Económica FCE México
- Bartha, Roger (1978) "Caciquismo y poder político en el México rural" Siglo XXI México
- Bastide, Roger (1976) "El sueño, el trance y la locura" Amorrortu Buenos Aires.
- Bastian, Jean-Pierre (1982) "Protestantismos minoritarios y protestarios en México" En Taller de Teología 10:5-12
- (1983) "Protestantismo y sociedad en México" Casa Unida de Publicaciones CUPSA México
- (1989) "Los disidentes. Sociedades Protestantes y revolución en México, 1872,1911" Fondo de Cultura Económica FCE México
- (1994) "Protestantismo y modernidad en Latinoamérica" Fondo de Cultura Económica FCE México
- (1997) "La mutación religiosa en América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica" Fondo de Cultura Económica FCE México

- Bayle, Constantino (1930) "La cruz y el dólar. Propaganda protestante en la América española" Razón y fe Madrid
- Berger L. Peter (1977) "El dosel Sagrado. Para una teoría sociológica de la religión" Kairós Buenos Aires
- Berger L, Peter y Thomas Luckmann (1969) "La construcción social de la realidad" Amorrortu Buenos Aires
- (1997) "Modernidad, pluralismo y crisis de sentido" Paidós Barcelona
- Bergman Jerry (1994) "Jehovah's Witnesses, Blacks and Discrimination" JW Research Journal, vol. 2, #3/ 4, 1996, pp. 5-11 <http://www.freeminds.org/african/discrimination.htm>
- (s/f) "A History of the Watchtower's opposition to organic evolution"  
<http://www.premier1.net/~raines/evolution.html>
- Blancarte, J. Roberto (1992) "La historia de la Iglesia Católica en México" Fondo de Cultura Económica FCE México
- (1995) Roberto Blancarte coordinador "Religión, iglesias y democracia" La Jornada ediciones, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades CIIH, Universidad Nacional Autónoma de México UNAM México
- Blancarte, J. Roberto y Rodolfo Casillas Compiladores (1999) "Perspectivas del fenómeno religioso" Secretaria de Gobernación SEGOB, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales FLACSO México
- Bourdieu, Pierre (2000) "La dominación masculina" Anagrama Barcelona
- Caillois, Roger (1996) "El hombre y lo sagrado" Fondo de Cultura Económica FCE México
- Canclini, G. Nestor (1990) "Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad" Grigalbo México
- Carrasco, Pedro. (1983) "Protestantismo y campo religioso en un pueblo del estado de Oaxaca" Tesis de Licenciatura en sociología de la religión. Instituto Internacional de Estudios Superiores IIES México
- Carretero Pasín, Angel (2004) "La relevancia de lo imaginario en la cultura actual" En NÓMADAS Revista crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas enero-junio
- Casillas, Rodolfo compilador (1993) "Problemas socioreligiosos en Centroamérica y México, algunos estudios de caso" Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales FLACSO México

- Castoriadis, C. (1982) "La institución imaginaria de la sociedad" Tusquets Barcelona
- Castro A. Gabriela (1997) "Los testigos de Jehová: del sectarismo a la asociación religiosa" (reportaje) tesis de Licenciatura Universidad Nacional Autónoma de México UNAM México
- Cément, C. y Kristeva, J. (2000) "Lo femenino y lo sagrado" Cátedra Madrid
- Cohn, Norman (1957) "En Pos del milenio" Alianza Madrid
- (1995) "El cosmos, el caos y el mundo venidero" Crítica Barcelona
- Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales AC (1979) "Dominación ideológica y ciencia social, el ILV en México" Nueva Lectora México
- Coloquio Nacional de Filosofía (1985). "La Naturaleza Femenina" Universidad Nacional Autónoma de México UNAM México
- Collins, Jane (s/f) "Transnational labor process and gender relations" Journal of Latin American Anthropology, vol. 1, núm. 1, otoño
- Concha Malo, Miguel (1986) "La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México (1968-1983)" Siglo XXI México
- Concilio Nacional de Iglesias Evangélicas (1934) "El cristianismo evangélico en México, su tradición histórica, su actuación práctica, sus postulados sociales" México
- Cortés, Beatriz (1988) "La funcionalidad contradictoria del consumo colectivo de alcohol" En Nueva Antropología Vol. X No34 México
- Côté, Pauline & Richardson, James T. (2001) "Disciplined Litigation, Vigilant Litigation, and Deformation: Dramatic Organization Change in Jehovah's Witnesses" Journal for the Scientific Study of Religion, Mar Vol. 40, Issue 1, p11, 15p Item: 4511602 Sociological Collection
- Csordas, Thomas J. (1994) "Introduction: the body as representation and being-in-the-world" en Csordas *ed.* Embodiment and experience. The existential ground of culture and self. Cambriedge University Press
- De la Peña, Guillermo (1980) "Herederos de promesas. Agricultura Política y Ritual en los Altos de Morelos México" Ediciones casa chata México
- De la Rosa Martín y Charles A. Reilly (1985) *coords.* "Religión y política en México" Siglo XXI México
- De la Rosa, Milca (1999) "El papel de las mujeres en tres grupos pentecostales en Banderilla" en: Felipe Vázquez Palacios coordinador: Las interacciones sociales y el

proselitismo religioso en una ciudad periférica. Centro de investigaciones y Estudios superiores de Antropología Social CIESAS

-De La Torre, René (1995) "Los hijos de la Luz" Centro de investigaciones y Estudios superiores de Antropología Social CIESAS, Universidad de Guadalajara U de G, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente ITESO

(1996) "Los motivos de conversión, estudios de caso en la Luz del Mundo, Guadalajara México" En Religión: el impacto social de la transformación de las creencias y prácticas. IZTAPALAPA Año 16, Núm. 39, Enero-Junio

-Derrida, Jacques y Gianni Vattimo et.al. (1997) "La religión" Ediciones La Flor Argentina

-Díaz de la Serna, Cristina (1984) "El Movimiento de la renovación carismática como un proceso de socialización adulta" Tesis de Licenciatura Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa UAM-I

-Diez de Velasco, Francisco (2000) "El miedo y la religión" Simposio Milenio: miedo y religión febrero de 2000 Campus de Guajara de la Universidad de La Laguna

(2002) "La multireligiosidad, consideraciones teóricas y metodológicas" Ponencia presentada en el IX Congreso Latinoamericano sobre Religión y etnicidad. La religión en el nuevo milenio: una mirada desde los Andes <http://www.pucp.edu.pe/eventos/congresos/>

-Douglas, Mary (1973) "Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú" Siglo XXI Madrid

(1978) "Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología" Alianza Editorial Madrid

-Durkheim, Émile (1982) "Las formas elementales de la vida religiosa" Akal

-Erdely, Jorge (1997) "Sectas destructivas: definiciones y metodología de análisis" En Revista académica para el estudio de las religiones México

(1994) "Pastores que abusan" MBR México

(2000) "Suicidios colectivos: rituales del nuevo milenio" Publicaciones para el Estudio Científico de las Religiones.

(2002) "Cómo Identificar una Secta" Publicaciones para el Estudio Científico de las Religiones México

-Erikson, E. H. (1980) "Identidad. Jóvenes y crisis" Taurus Madrid

(1959) "Infancia y sociedad" Hormé Buenos Aires



- Espejel, Laura y Rubén Ruiz, coordinadores (1995) "El protestantismo en México (1850-1940) La Iglesia Metodista Episcopal" Instituto Nacional de Antropología e Historia INAH México
- Falomir, Ricardo (1991) "La emergencia de la identidad étnica al fin del milenio: ¿paradoja o enigma?" En *Alteridades* Año 1 Núm. 2 México
- Flores Trenado, Juan Antonio. (1997) "Las dimensiones políticas de dos proyectos religiosos en México: el Opus Dei y los testigos de Jehová" Tesis de Licenciatura Universidad Nacional Autónoma de México UNAM, Escuela Nacional de Estudios Profesionales Acatlan México
- Fortuny, Patricia (1981) "El protestantismo en Yucatán: Estructura y función del culto en la Sociedad Religiosa estudiada" *Yucatán: Historia y Economía*, Universidad de Yucatán, Año 5, No. 25, mayo/junio pp. 35-47 México
- (1982) "Difusión e inserción protestante en el campo yucateco" *Taller de Teología*, No. 10, pp. 41-57
- (1987) "Movimientos religiosos minoritarios en el Yucatán rural de hoy" En Dahlgren, Barbro *editora*, *Historia de la Religión en Mesoamérica y áreas afines. I Coloquio* Universidad Nacional Autónoma de México UNAM México pp. 237-249
- (1994) "El pentecostalismo Su capacidad de transformación en Jalisco y Yucatán" en *Nueva Antropología* Vol. XIII, Núm. 45 abril México
- (1995) "On the Road to Damascus: Pentecostals, Mormons and Jehovah's Witnesses in Mexico". Thesis in Social Anthropology. University College London
- (1996) "Mormones y testigos de Jehová: la versión mexicana" En Gilberto Jiménez *Coord.* *Identidades religiosas y sociales en México* Universidad Nacional Autónoma de México Instituto de Investigaciones Sociales UNAM-IIS
- (1998) "Lo religioso, núcleo de la identidad en los conversos" En Elio Masferrer compilador *Sectas o Iglesias, viejos o nuevos movimientos religiosos* Plaza y Valdés México
- (1999) "Creyentes y creencias en Guadalajara" Centro de investigaciones y Estudios superiores de Antropología Social CIESAS México
- Foster, George M. (1964) "Las culturas tradicionales y los cambios técnicos" Fondo de Cultura Económica FCE México

- (1965) "La sociedad campesina y la imagen del bien limitado" En American Anthropologist. Vol 67, núm 2, págs 293-315 abril
- Fromm, Erich (1996) "El dogma de Cristo" Paidós México
- Gamio, Manuel (1920) "El problema de lo religioso en México" en La Nueva Democracia, Vol. 1 abril, México
- (1971) "The life story of the mexican immigrant" New York Dover
- (1931) "The Mexican immigrant" Chicago University of Chicago
- (1969) "El inmigrante mexicano" México Universidad Nacional Autónoma de México UNAM Instituto de Investigaciones Sociales (IIS) México
- Garduño, Sara (1997) "Estudios de prácticas religiosas en la zona urbana. El caso de los testigos de Jehová y la educación" Tesis de licenciatura Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa (UAM-I) Departamento de Antropología
- Garma Navarro, Carlos (1987) "Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla" Instituto Nacional Indigenista INI México
- (1988) "Los estudios antropológicos sobre el protestantismo en México" En IZTAPALAPA Año 8, Número 15 Enero-Junio México
- (1992) "Ideología y cambio religioso en Iztapalapa" En IZTAPALAPA Año 12, Núm. 25 Enero-Junio México
- (1993) "La identidad social en las minorías religiosas" En Problemas socioreligiosos en Centroamérica y México Algunos estudios de caso. Rodolfo Casillas comp. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) México
- (1994) "El problema de los testigos de Jehová en las escuelas mexicanas" En Nueva Antropología, No. 43, México
- (1999) "La situación legal de las minorías religiosas en México: balance actual, problemas y conflictos". En ALTERIDADES año 9 número 18 julio-diciembre México
- (2004) "Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la ciudad de México" Universidad Autónoma Metropolitana-Plaza y Valdez México
- Gehlen, Arnold (1987) "El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo" Sígueme Salamanca
- (1993) "Antropología Filosófica" Paidós Barcelona

- Giménez, M. Gilberto (1978) "Cultura popular y Religión en el Anahuac" Centro de Estudios Ecuménicos México
- (1987) "La Iglesia Católica y las sectas en reciprocidad de perspectivas" En Religión y sociedad en el sureste de México Centro de investigaciones y Estudios superiores de Antropología Social CIESAS 1989 México
- (1987) "Nuevas dimensiones de la cultura popular: las sectas religiosas en México" En Estudios sobre las culturas contemporáneas, vol. III, núm. 7, Universidad de Colima México
- (1988) "Sectas religiosas en el Sureste, aspectos sociográficos y estadísticos" Centro de investigaciones y Estudios superiores de Antropología Social CIESAS México
- (1993) "La religión como referente de identidad" Ponencia presentada en el seminario "el factor religioso en México. Tendencias y cambios hacia el siglo XXI Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) México
- (1993) coordinador "Identidades religiosas y sociales en México" Instituto de Investigaciones Sociales (IIS) Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) México
- (2004) "Culturas e identidades" En Revista mexicana de sociología. Instituto de Investigaciones Sociales Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) México
- Gleizer Salzman, Marcela (1997) "Identidad subjetividad y sentido en las sociedades complejas" Juan Pablos Editor, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) México
- Godelier, Maurice (1982) "La producción de grandes hombres" Taurus Barcelona
- (1997) "Simbólica del cuerpo, orden social y lógica de poder" Entrevista a Maurice Godelier (Realizada por Marie-Odile Marion) en Marion Marie-Odile Simbólicas Escuela Nacional de Antropología e Historia ENAH, Consejo Nacional Para la Ciencia y la Tecnología CONACyT, Plaza y Valdéz México
- González y Gonzáles Luís (1968) "Pueblo en vilo" Colegio de México (COLMEX) México
- Guzmán García, Luís (1989) "Política pastoral de la Iglesia Católica frente a las sectas religiosas" En Religión y sociedad en el sureste de México Centro de investigaciones y Estudios superiores de Antropología Social CIESAS México
- Habermas, J (1981) "La reconstrucción del materialismo histórico" Taurus Madrid
- (1988) "La modernidad: un proyecto inacabado" en Ensayos políticos Península Barcelona
- Heidegger, M. (1985) "El ser y el tiempo" Fondo de Cultura Económica FCE México

- Héritier, Françoise (1996) "Masculino / femenino: el pensamiento de la diferencia" Ariel Barcelona
- Hernández Castillo Rosalba (1989) "del Tzolkín a La Atalaya, los cambios en la religiosidad en una comunidad de chuj-k' anjobal en Chiapas" Religión y sociedad en el Sureste de México vol. III cuadernos de la casa chata 162 Centro de investigaciones y Estudios superiores de Antropología Social CIESAS, Secretaría de Educación Pública SEP, Consejo Nacional de Fomento Educativo CONAFE México
- Hernández Madrid, Miguel (1997) "La cuestión religiosa en la perspectiva global y regional" Latin American Studies Association XX Congreso Internacional Guadalajara Jalisco México abril
- (2000) "El proceso de convertirse en creyentes. Identidades de familias testigos de Jehová en un contexto de migración transnacional" en Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad, No. 83, Vol. XXI, pp.67-97 Verano, Zamora, Michoacán El Colegio de Michoacán (COLMICH) México
- Hervieu-Léger, D. (1996) "Dinámica religiosa y modernidad" En Gilberto Giménez coor. Identidades religiosas y sociales en México Instituto de Investigaciones Sociales (IIS) Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) México
- (1997) "Transmission et formation des identités socio-religieuses en modernité. Essai D' analyse des trajectoires d' identification" Centre d' Etudes Interdisciplinaires des Faits Religieux. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales Paris
- Higuera Bonfil, Antonio (1999) "Elementos de una identidad teocrática: los testigos de Jehová" En Alteridades, año 9, núm. 18 julio - diciembre México
- Hochman, John (1997) "Milagro, Misterio y Autoridad. El Triángulo del Adoctrinamiento Sectario". En Revista Académica para el Estudio de las Religiones México
- Iannaccone, Laurence R. (1992) "Sacrifice and stigma reducing free-riding in cults communes and others collectives" Journal of political economy V. 1000 271-292. No 2 University of Chicago
- (1998) "Introduction to the economics of religion" Journal of economic literature Vol. XXXVI september pp 1465-1496
- (2002) "A Marriage Made in Heaven? Economic Theory and Religious Studies"

- Introvigne, Massimo (1998) "Hacia el homicidio y el suicidio: El Orden del Templo Solar" En Elio Masferrer compilador Sectas o Iglesias, viejos o nuevos movimientos religiosos. Plaza y Valdés México
- Jantélévitch, Vladimir (1990) "Lo puro y lo impuro" Taurus Madrid
- Juárez Cerdi, Elizabeth (1989 "Yajalón ciudad confesionalmente pacífica" Religión y sociedad en el sureste de México. Cuadernos de la Casa Chata 163 vol. III Centro de investigaciones y Estudios superiores de Antropología Social CIESAS, Secretaría de Educación Pública SEP, Consejo Nacional de Fomento Educativo CONAFE, México
- Kienzler, Klaus (2000) "El fundamentalismo religioso" Alianza Madrid
- Landázury B. Gisela y Liliana López (2004) "Tolerancia religiosa en Xochimilco" Política y cultura, primavera 2004 núm. 21pp 141-160 México
- Lagarriaga A. Isabel (1999) "Participación religiosa: viejas y nuevas formas de reivindicación femenina en México" Alteridades, año 9, núm. 18 julio - diciembre México
- Lomnitz-Larissa (1975) "Cómo sobreviven los marginados" Siglo XXI México
- Luckmann, Thomas (1973) "La religión invisible. El problema de la religión en la sociedad moderna" Sígueme Salamanca
- Leatham, Migel C (1996) "La religión práctica y el reclutamiento de campesinos a movimientos religiosos en Latinoamérica" En IZTAPALAPA. Año 16, Núm. 39 Enero-Junio México
- Lalive, D' Epiney (1998) "El refugio de las masas. Un estudio del movimiento pentecostal en Chile" Del Pacífico Santiago de Chile
- López Cortés Eliseo (1990) "Pentecostalismo y milenarismo. La iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús" Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa UAM-I México
- Machacek, David W. (2003) "The problem of pluralism New religious pluralism in the United States" Sociology of Religion Summer
- Macín, Raúl (1991) "Los derechos de las minorías religiosas en México" Claves Latinoamericanas México
- Mardones, José Ma. (1996) "¿Adónde va la religión? Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo" SAL TERRAE Santander

- Martin, David (1990) "Tongues of Fire; The Explosion of Pentecostalism in Latin America" Basil Blackwell Oxford United Kingdom
- Marroquí Z. Enrique (1992a) "La dinámica religiosa en Oaxaca" Colección del Barro Nuestro México
- (1992b) "El conflicto religioso en Oaxaca" en Carlos Martínez Assad Coordinador Religiosidad y política en México Universidad Iberoamericana (UIA) México
- Mayer, Jean-Francois (1990) "Las Sectas" DDB Bilbao
- (1987) "El mundo de los Nuevos Movimientos Religiosos" En Cristianismo y Sociedad Los Nuevos Movimientos Religiosos Año XXV N. 93 México
- McDowell, Josh (1988) "Estudio de las Sectas" Editorial Vida Florida
- Mead, G. H, (1982) "Espíritu persona y sociedad" Paidós Barcelona
- Méndez Plancarte, Miguel Gabriel et al. (1946) "El protestantismo en México" Buena Prensa México
- Mendoza Meza, Lazara (1982) "Evangélicos otomíes de Hixmiquilpan Hidalgo" Instituto Nacional Indigenista INI México
- Meyer, Jean (1989) "La historia de los cristianos en América Latina Siglos XIX y XX" Vuelta México
- Miano Borruso, Marinella (1998) "Política pastoral de la Iglesia Católica frente a los sectores religiosos" En Religión y sociedad en el sureste de México Centro de investigaciones y Estudios superiores de Antropología Social CIESAS México
- Miller, Elmer (1979) "Los Tobas Argentinos, armonía y disonancia en la sociedad" Siglo XXI México
- Molina Hernández, José Luís (2000) "Los testigos de Jehová y la formación escolar de sus Hijos" Universidad Autónoma de Baja California UABC México
- Montesinos, Rafael (2002) "Las rutas de la masculinidad" Ensayos sobre el cambio cultural y el mundo moderno Gediza Barcelona
- Morales, Mario (1980) "Milenarismo. Mito y realidad del fin de todos los tiempos" Gediza Barcelona
- Moran Quieroz, Rodolfo (1990) "Alternativa religiosa en Guadalajara. Una aproximación al estudio de las iglesias evangélicas". Universidad de Guadalajara U de G México
- Morris, Brian (1995) "Introducción al estudio antropológico de la religión" Paidós Barcelona

- Nelson, E. Jack (1998) "La religión sectaria y la sociedad en el Japón de los testigos de Jehová" En: Sectas o Iglesias, viejos o nuevos movimientos religiosos Elio Masferrer compilador Plaza y Valdés México
- Katheleen Newland (1982) "La mujer en el mundo moderno" Alianza Madrid
- Oliva Hernández, Manuel (2000) "El miedo y lo sagrado" Simposio Milenio: miedo y religión del 3 al 6 de febrero de 2000 en el Campus de Guajara de la Universidad de La Laguna
- Ortiz E. Silvia (1999) "Las relaciones de género en el ritual espiritualista trinitario mariano" En ALTERIDADES Año 9, Núm. 18 Julio-Diciembre México
- Pastor, Marialba (2004) "Cuerpos sociales cuerpos sacrificiales" Fondo de Cultura Económica FCE México
- Pereira de Queiroz, M. Isaura (1978) "Historia y etnología de los movimientos mesiánicos: Reforma y revolución en las sociedades tradicionales" Siglo XXI México
- Penton, James (1965) "Mexico's reformatión: a History of mexican protestantism" Iowa University
- Pike, Edgar R (1996) Diccionario de religiones Fondo de Cultura Económica FCE México
- Portal Ariossa, María Ana (1994) "Las peregrinaciones y las construcciones simbólicas" En Carlos Garma Navarro y Roberto Shadow *Coordinadores* Las peregrinaciones religiosas: una aproximación Universidad Autónoma Metropolitana UAM México
- Prat, Joan i Carós, (1997) "El estigma del extraño" Ariel Barcelona
- Quero Ortiz, Sergio (2003) "Las asociaciones religiosas como participantes de la globalización el caso de los testigos de Jehová" Tesis de Licenciatura Universidad Nacional Autónoma de México UNAM México
- Rambo, Lewis (1996) "Psicosociología de la conversión religiosa" Herder Barcelona
- Rembao, Alberto (1937) "Protestantismo y religión" en La Nueva Democracia Abril México
- Ribera Carrera, Norberto, (1998) "Instrucción pastoral sobre la New Age del Arzobispo Primado de México" En Elio Masferrer compilador Sectas o Iglesias, viejos o nuevos movimientos religiosos Plaza y Valdés México
- Riego Vázquez, Jorge (2002) "Conducta de los médicos de la Secretaria de Salud del Distrito Federal ante la negativa de pacientes testigos de Jehová a recibir transfusiones sanguíneas" Tesis de Especialidad Universidad Nacional Autónoma de México UNAM, Facultad de Medicina México

- Riesebrodt, Martin (2000) "Religion in global perspective" Paper presented at the Yale Center for Comparative Research September 21
- Ríos Molina, Carlos Andrés (1999) "La bestia salvaje de color escarlata: la satanización del Estado por los testigos de Jehová". Andrés Ríos Molina. En *Alteridades*, año 9, núm. 18 julio-diciembre México
- (2002) "Testigos y extestigos de Jehová. Desencantamiento y conversión en un grupo antisectas" En *Cuicuilco*. Vol. 9 No 26 septiembre-diciembre México
- Rivera Ramírez, Pedro (1965) "Protestantismo mexicano, su desarrollo y estado actual" Editorial Jus México
- Robledo, Gabriela Patricia (1987) "Disidencia y religión: los expulsados de San Juan Chamula" Tesis Escuela Nacional de Antropología e Historia México
- Rodríguez, Pepe (1997) "El poder de las sectas" Ediciones B Barcelona
- Rosaldo M y Lamphere L. (1974) "Woman, Culture and Society" Standford
- Saldaña, Angel, José Valderrey, Chepi Crisanto, Jorge Hernández Díaz, Enrique Marroquín Zaleta, Raúl Macín (1987) "De Sectas A Sectas. Una Aproximación Al Estudio De Un Fenómeno Apasionante". Claves Latinoamericanas. Oaxaca: IIS. UABJO
- Santana Rivas, Landy (1984) "¿Existe un protestantismo oficial y un protestantismo popular? En *Capitalismo y vida rural en Yucatán* Francisco Anda Vela pp. 347-355. Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán, Departamento de Estudios Económicos y Sociales, Centro de Investigaciones Regionales "Dr. Hideyo Noguchi"
- Sherkat, Darren and Christopher Ellison (1999) "Recent developments and current controversies in the sociology of religion" *Annu. Rev. Sociol.* 25:363-94
- Singelenberg, Richard (1990) "The Blood Transfusion Taboo of Jehovah's Witnesses: Origin, Development and Function of a Controversial Doctrine". *Social Science and Medicine*, 31: 515-523. (Reprinted in D.C. Thomas & P.A. Marshall (eds) *Clinical Medical Ethics. Cases and Readings* pp. 297-309 Lanham, MD: University Press of America
- Sotelo, Ignacio (1994) "La persistencia de la religión en el mundo moderno" En *Formas modernas de religión*. Rafael Díaz Salazar *et. al* Alianza Madrid
- Soto Obregón, Martha Elena (2003) "Objeción de conciencia ¿Testigos de Jehová vs símbolos patrios?" Plaza y Valdes México



- Stark Rodney y Laurence Iannaccone (1997) "Why the Jehovah's Witnesses Grow so Rapidly: A Theoretical Application". *Journal of Contemporary Religion* 12 (2): 133-1
- Stoll, David (1984) "¿Con qué derecho adoctrinan ustedes a nuestros indígenas? La polémica en torno al Instituto Lingüístico de Verano" *América Indígena* Vol. XLIV pp. 9-24 México
- Strathern, Andrew (1996) "Body Thoughts" The University of Michigan Press
- Tapia Vargas, Alejandro (1999) "Religión: significado y cultura, el significado psicológico de la religión entre católicos, mormones y testigos de Jehová mexicanos" Tesis de Doctorado Universidad Nacional Autónoma de México UNAM, México
- Thaler Singer, Margaret y Lalich, Janja (1997) "Las sectas entre nosotros" Gediza España
- Tinoco Amador, Josué (2000) "El miedo a la diversidad, religiosidad: ¿tolerancia o conflicto? Ponencia presentada en el Simposio Milenio: miedo y religión. Campus de Guajara de la Universidad de La Laguna
- Vallier, Iván (1970) "Catolicismo, control social y modernización en América Latina". Amorrortu, Buenos Aires Argentina
- Vallverdú, Jaume (1999) "Conversión, compromiso y construcción de identidad en el Movimiento Hare Krisna" En *ALTERIDADES* Año 9, Núm. 18 Julio-Diciembre México
- Vázquez Palacios, Felipe R. (1999a) "La gran comisión: "Id y predicar el evangelio" Un estudio de interacción social y difusión religiosa. Centro de investigaciones y Estudios superiores de Antropología Social CIESAS México
- (1999b) "La estructura del espacio religioso y el desarrollo de Banderilla" En Felipe R. Vázquez Palacios Coordinador: *Las interacciones sociales y el proselitismo religioso en una ciudad periférica*. Centro de investigaciones y Estudios superiores de Antropología Social CIESAS México
- Vidal Jimenez, Rafael (20004) "El otro como enemigo: identidad y reacción en la nueva cultura global del miedo" En *NÓMADAS* Revista crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas Enero-junio
- Weber, Marx (1922) "Economía y sociedad" Fondo de Cultura Económica FCE México
- Wilson, B. R, (1970) "Las sectas" Guadarrama Madrid