



UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA IZTAPALAPA

DIVISION DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA

LICENCIATURA EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

Fundación de la misión Torres de Potrero de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús

Trabajo terminal

que para acreditar las unidades de enseñanza aprendizaje de

Seminario de Investigación e Investigación de Campo

y obtener el título de

LICENCIADO EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

presenta

José Julio Nares Hernández

(Matrícula: 90258447)

Comité de Investigación:

Director: Dr. Carlos Garma Navarro

Asesores: Mtro. Leonardo Michal Tyrtania Geidt

Mtro. Juan Manuel Oropeza Morales

México, DF

Abril 2004

I.	Modernidad, cultura e identidad como contexto del campo religioso	
	Caracterización de la modernidad	1
	El campo de la cultura	9
	Procesos de formación y transformación de la identidad social	15
	Referencias bibliográficas	28
II.	Crisis de hegemonía de la Iglesia católica y surgimiento de nuevos movimientos religiosos	
	Crisis de hegemonía de la Iglesia católica en México.	32
	Surgimiento de nuevos movimientos religiosos: La religión pentecostal	46
	Referencias bibliográficas	52
III.	La Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús.	
	Características e historia de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús	56
	Procesos de evangelización y fundación de misiones de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús	64
	La misión Torres de Potrero de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús	73
	Referencias bibliográficas	83
IV	La conversión religiosa en los miembros de la misión Torres de Potrero	
	La conversión religiosa	85
	Historias de vida de los miembros de la misión Torres de Potrero	94
	Referencias bibliográficas	14
V	Conclusiones	2
VI	Bibliografía	14
		4
		14
		8

I. MODERNIDAD, CULTURA E IDENTIDAD COMO CONTEXTO DEL CAMPO RELIGIOSO

CARACTERIZACIÓN DE LA MODERNIDAD

De acuerdo con Max Weber, desde el siglo XVI las sociedades occidentales contaron tradicionalmente con una serie de principios reconocidos universalmente como fundamento legítimo en la formación de la subjetividad. Estos principios adquirieron concreción social en los ideales de la Ilustración, ajenos a toda autoridad religiosa. Valores como el progreso, la razón, la ciencia, los Derechos Naturales del Hombre, la justicia, etcétera, fueron asumidos como criterios de la verdad que cohesionó e integró en la estructura social a los sujetos. Por otro lado, se consideraba que la sociedad formaba una unidad, es decir, una estructura total y homogénea. En esas condiciones, se consideró que eran los mismos principios los que regían a los diferentes grupos sociales para orientar en la misma dirección la configuración de la subjetividad: hacia su integración en la estructura social como una totalidad indiferenciada.

Esta visión de la sociedad como una totalidad unificada que actuaba en la misma dirección en la formación de los sujetos, fue puesta en crisis desde fines del siglo XIX. La causa fue atribuida a la dinámica que alcanzaron los procesos modernizadores de la sociedad capitalista. Durante la primera mitad del siglo XX los conflictos bélicos mundiales terminaron por evidenciar que ya no sólo se trataba de una crisis, sino de la configuración de un nuevo fenómeno: la fragmentación de la estructura social en múltiples y diferenciados ámbitos sociales.

Max Weber explica que la modernidad se caracteriza porque en la esfera pública el hombre ya no se representa el mundo mediante principios trascendentes, universales y necesarios, que antes garantizaban al hombre su integración en la sociedad y la naturaleza. Max Weber piensa la modernidad en los siguientes términos:

“El destino de nuestro tiempo, racionalizado e intelectualizado y, sobre todo, desmitificador del mundo, es el de que precisamente los valores últimos y más sublimes han desaparecido de la vida pública y se han retirado, o bien al reino ultraterreno de la vida mística o bien a la fraternidad de las relaciones inmediatas de los individuos entre sí” (26:206).

Para Weber la modernidad supone no una renuncia a los valores, sino a la creencia de que puede existir algún principio universal que sirva para descifrar el sentido del mundo. Perdidos los fundamentos trascendentes que proporcionaban sentido a la orientación del hombre en el mundo, la sociedad moderna desemboca en una diferenciación de los ámbitos sociales y en una pluralidad y contingencia cultural que Weber caracteriza como desencanto del mundo.

Así, desencanto significa para Weber la falta de fundamentos absolutos y homogéneos que guíen en un sólo sentido de continuidad la racionalidad de la acción social. La sociedad moderna se fragmenta en diferentes instancias sociales autónomas (económica, política y cultural), en tanto la cultura se escinde y diferencia igualmente en una pluralidad de ámbitos que construyen sentido y que ganan para sí una autonomía relativa en las determinaciones que los constituyen (30:21).

En su texto *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Weber expone que el capitalismo está envuelto en un amplio proceso de racionalización que no ofrece una uniformidad a la acción social en todas las esferas de la vida, la economía, la política y la cultura. Weber explica que la acción social puede estar orientada racionalmente por alguno de los siguientes tipos ideales, sin ser excluyentes unos de los otros:

“La acción social, como toda acción, puede ser: 1) racional con arreglo a fines: determinada por expectativas en el comportamiento tanto de objetos del mundo exterior como de otros hombres, y utilizando esas expectativas como “condiciones” o “medios” para el logro de fines propios racionalmente sopesados y perseguidos, 2) racional con arreglo a valores: determinada por la creencia consciente en el valor - ético, estético, religioso o de cualquier otra forma como se le interprete - propio y absoluto de una determinada conducta, sin relación alguna con el resultado, o sea puramente en mérito de ese valor, 3) afectiva, especialmente emotiva, determinada por afectos y estados sentimentales actuales, y 4) tradicional: determinada por una costumbre arraigada” (25:20).

Sin ser exhaustiva esta clasificación según declara Weber, la importancia que tiene es que entre ellas se distinguen aquellas acciones que se califican como no racionales (las dos últimas), y las racionales, las cuales implican un acto reflexivo ya sea sobre los fines y/o medios que le sirven a la acción para orientarse. La racionalidad con arreglo a valores opera

para quien obra de acuerdo a sus convicciones por el deber de realizar los imperativos que éste le impone por el sólo valor del acto, sin consideración de las consecuencias previsibles. La racionalidad con arreglo a fines es aquella que orienta la acción por el fin, medios y consecuencias sopesando racionalmente las relaciones que éstos guardan entre si. Weber aclara que siendo estrictos rara vez la acción se orienta puramente por alguno de los tipos ideales descritos, por lo cual encontramos los dos tipos de racionalidad antes señalados en los ámbitos de la vida cotidiana.

En especial, es en la economía donde se concentra con mayor fuerza el tipo de racionalización característica de la sociedad moderna, el cálculo por medios técnicos o racionalidad formal. Esto no significa que la racionalidad formal surja en la economía, más bien es el tipo de racionalidad peculiar de la civilización de Occidente, que tiende a extenderse en el mundo cultural a expensas de la racionalidad material con arreglo a valores (27:227). Weber entiende por cultura: *“El concepto de cultura es un concepto de valor. La realidad empírica es para nosotros “cultura” en cuanto la relacionamos con ideas de valor; abarca aquellos elementos de la realidad que mediante esa relación se vuelven significativos para nosotros, y sólo esos”* (28:65). Como objeto de estudio de la sociología, el concepto de cultura se refiere a los ámbitos de la realidad ordenados en sistemas de pensamiento que, mediante valores históricamente determinados, confieren significado a la acción social.

Esta caracterización de Weber de la modernidad como desencanto del mundo, es descrita por Nora Rabotnikof como una ruptura en lo público con la visión religiosa, con la correspondencia entre hecho y significado, hecho y valor, con las consiguientes consecuencias epistemológicas de esta diferencia (juicio de hecho y juicio de valor, ser y deber ser, y la neutralidad valorativa) (21:227). En lo relativo, Weber establece la distinción entre el conocimiento de los especialistas producido en cada una de las esferas culturales, con el saber de las formas de vida en la práctica cotidiana. Señala que la validez normativa de los valores no se rige, en consecuencia, por la verdad “objetiva” que los especialistas proponen sobre su objeto de estudio; sino por los valores culturales de cada cosmovisión, los cuales son subjetivos individual y colectivamente y por eso mismo es imposible comprobar su validez empírica, como bien explica Nora Rabotnikof:

“Los juicios de valor refieren entonces a lo que “debe ser”, un deber ser que no se deriva de ni se realiza necesariamente en lo que es, ni que tampoco resulta entonces accesible a una consideración racional universal. El juicio de hecho refiere, en cambio, a lo que es, y se funda en una base empírica intersubjetivamente contrastable. El ámbito de los juicios de hecho define los límites de la ciencia empírica” (21:71).

En consecuencia, en la modernidad es imposible derivar de la ciencia un principio universal que se erija como una “verdad” absoluta, a partir de la cual se infieran las normas para la solución de problemas prácticos de contenido cultural (28:47). En un mundo fragmentado, la pluralidad y el politeísmo de los valores culturales, todos con igual validez frente a sí, poseen sus propios procedimientos para dar sentido a la realidad, constituyendo con ello un espacio de conflictos y de luchas por su reconocimiento, lo cual problematiza la unidad del orden social.

Es así como Max Weber dejó asentado el tema de la modernidad como la pérdida de principios universales rectores de la sociedad; la fragmentación social; la pluralidad de ámbitos culturales; la racionalidad con arreglo a fines, característica de la sociedad moderna; la expansión de este tipo de racionalidad en el ámbito de la cultura, que se une a la racionalidad con arreglo a valores; el politeísmo y el conflicto de valores; la secularización del espacio público; la religión como parte del ámbito de la cultura; la ubicación de la religión en la esfera privada de los individuos. Consideramos que esta caracterización de la modernidad es trascendente para poder comprender los fenómenos religiosos que nos hemos propuesto estudiar.

Aún cuando se ha dicho que para Weber la religión tiende a desaparecer en un mundo secularizado, donde es dominante la racionalidad instrumental, también es cierto que para este sociólogo la religión como ámbito de la cultura, continua formando parte del politeísmo y del conflicto de valores en el mundo moderno. Lo que Weber notó fue una cierta desacralización por la doble racionalidad de lo religioso: una orientada a valores y otra orientada hacia un fin preciso como ética de la acción que tiende a desacralizar el enfoque: el caso de la doctrina social. Esta tendencia observada por Weber, en realidad lo que significaba era un desplazamiento de lo religioso más que su desaparición (16:233).

La religión se ha retirado al espacio de la esfera privada, dando lugar a la secularización del

espacio público. En adelante, la religión pasa a ser un asunto de la conciencia individual. Cabe interrogarse si el desplazamiento de la religión ante las formas laicizadas de las instituciones le han disminuido el lugar y el papel que juega en la socialidad de los sujetos, o si por el contrario, continua vigente bajo un nuevo sentido. Así, la solución laica propuso una nueva manera de dar sentido a las prácticas sociales, colocando al hombre, a la tecnología y a la racionalidad instrumental, como la medida de todas las cosas. En este contexto, la modernidad desplazó a la religión a la esfera privada, vaticinando su desaparición gradual. Sin embargo, actualmente surge la interrogante sobre los callejones sin salida a que la “solución laica” ha llevado al hombre en la modernidad, produciendo un vacío que en muchos casos viene a llenar la religión.

El problema es explicar la persistencia de los elementos religiosos en los comportamientos sociales, a pesar de que éstos se orientan por procedimientos racionalmente establecidos que permiten el cálculo de la acción de los demás, esto es, la racionalidad instrumental weberiana. Pero recordemos que en la práctica cotidiana los tipos de racionalidad se articulan, lo cual indica que la pura racionalidad instrumental no alcanza por sí misma a conferirle sentido a la acción. En consecuencia, el sentido de la acción se construye a partir de visiones del mundo en los que siguen estando presentes elementos culturales de la religión y que se refieren a sus contenidos no a sus formas (10:255).

La modernidad por tanto, guarda una reacción ambigua de la cultura a la agresión del mundo industrial. Si por un lado la modernidad afirma la razón contra la autoridad y la tradición, también la modernidad es la reacción de lo místico y contemplativo, de lo emotivo y lo artístico, frente a la intelectualidad y la revolución tecnológica.

En esta línea de pensamiento expuesta por Max Weber, es que damos seguimiento al estudio de los efectos que la modernidad ha tenido sobre las condiciones de socialidad de las personas. En lo relativo, encontramos que el sociólogo norteamericano Daniel Bell afirma que la escisión social se distribuyó en tres espacios: el ámbito tecnoeconómico, el orden político, y la cultura, lo cual introdujo dos propiedades características de la modernidad: por un lado, la diferenciación de principios en el funcionamiento de cada ámbito; por otro, la diferenciación que esos ámbitos tienen en sus ritmos de cambio, que son desiguales, no homogéneos ni paralelos entre sí. Por tanto, cada ámbito está regulado y legitimado por principios axiales

internos que les otorgan una absoluta autonomía, no existiendo ninguna relación simple y determinante entre los tres (3:29). Esta última afirmación debemos matizarla, tal como lo hace Bordieu al conceder sólo una relativa autonomía a los campos sociales, como después veremos.

Como consecuencia, dice Daniel Bell, en la sociedad moderna no existen principios rectores universalmente válidos, que dirijan la acción de manera unificada en los diferentes espacios de la sociedad. Muy por el contrario, siguen normas diferentes que legitiman tipos de conducta diferentes y hasta opuestos, lo cual en lugar de integrar separa al individuo de la sociedad. Así, el impulso de la sociedad hacia la escisión se constituye en fuente de tensiones y contradicciones, generando conflictos en los que se percibe la crisis de la subjetividad.

Desde el punto de vista de Daniel Bell, las repercusiones de la fragmentación social, aunado al extremo individualismo característico del capitalismo, han orillado a los sujetos a una falta de identificación con el orden tecnoeconómico, político y cultural. Lo que prevalece es un individualismo atomizado en el que cada sujeto hace de su interés y de su experiencia personal la fuente de comprensión y de la formación de su subjetividad.

Bergman señala que la modernidad es una promesa de transformación y de crecimiento de nosotros y del mundo, pero al mismo tiempo amenaza con destruir todo lo que tenemos, sabemos y somos. Por tanto, la modernidad *“es una unidad paradójica, la unidad de la desunión: arroja a los sujetos a una vorágine de perpetua desintegración y renovación, de lucha y contradicción, de ambigüedad y angustia. Ser moderno es formar parte del universo en el que, como dijo Marx “todo lo sólido se desvanece en el aire”.*” (4:1).

A juicio de Daniel Bell, la alternativa para salir de la crisis en que se encuentra inmersa la subjetividad moderna, la ofrece el comportamiento social que se empieza a observar en los años sesenta, una vuelta a los principios y valores tradicionales de la sociedad, concretamente, a la religión.

La modernidad no es privativa de las sociedades altamente industrializadas, sino una realidad que se ha generalizado en todo el mundo, ya sea llamada globalización, transnacionalización, u homologación cultural, lo cual ha modificado de manera sustantiva la composición y relaciones entre los grupos sociales, tanto los tradicionales como los modernos y los emergentes. García Canclini comenta al respecto que en la sociedad existe, por un lado,

la tendencia social a borrar las diferencias, a homogeneizar a los sujetos, a desdibujar los particularismos, a integrar a los grupos; pero por otro lado como reacción y defensa, los grupos tradicionales resurgen y se refuerzan en su autonomía, emergen nuevas formas de subjetividad, la fusión entre lo moderno y lo tradicional genera nuevos grupos sociales, etcétera (12:23), entre los cuales se encuentran los nuevos movimientos religiosos.

Aunado a lo anterior, los problemas tradicionales del capitalismo se han acentuado de manera significativa, como lo son la sobreexplotación y dominación económica; el aumento de la miseria; la creciente concentración de la riqueza en naciones y grupos privilegiados; la limitada movilidad social; el desempleo; bajos salarios; saturación del mercado; el endeudamiento de los países atrasados; etcétera. Por otra parte, existen problemas de reciente creación, como los cambios introducidos por el desarrollo de la ciencia y la tecnología; los problemas ecológicos; la desestabilidad económica a nivel local y mundial; la integración de zonas económicas, etcétera.

Por ende, el problema que se presenta es cómo explicar las condiciones de socialidad en las que se forman los sujetos en la modernidad, en un momento en que los individuos y grupos se encuentran en medio de ambas tendencias: la continua absorción hacia la unificación por la fuerza de los procesos modernizadores; y las fuerzas de resistencia de los individuos y grupos por mantener su identidad individual y colectiva.

La cuestión sobre la forma que adquieren los procesos sociales en los que se construyen legítimamente los valores y fines que orientan la acción de los sujetos, obtiene su concreción teórica a partir de un concepto que sirve para delimitar los campos sociales en los que se inscriben los principios que regulan la formación de los individuos como sujetos. Este concepto empieza a dibujarse en la medida en que se hace referencia al campo de experiencias materiales y simbólicas que definen la representación social que tienen los sujetos de sí mismos y de los “otros” en cuanto a las formas de socialidad legítimas que los unen y los diferencian. Para el efecto, el concepto que en la modernidad se configura como eje para articular la pluralidad de mediaciones sociales, culturales, económicas y políticas en los que se forma la socialidad de los sujetos individuales y colectivos, es el concepto de identidad. Sobre todo, teniendo presente que en México la identidad religiosa se encuentra profundamente arraigada en la cultura.

Mediante el análisis del concepto de identidad, se puede percibir en la modernidad en qué consiste la unidad de la diferenciación social que permite, por un lado, la cohesión y la integración de los individuos y grupos; y por otro lado el pluralismo y la diferencia. Al mismo tiempo el concepto de identidad hace posible distinguir las diversas formas en que se vinculan las materialidades prácticas y simbólicas de la religión como parte de la cultura, con los campos de la economía y la política. En tal virtud, el problema inicial radica en definir el concepto de cultura, visto como una pluralidad de formas de socialidad en las que se configuran las identidades individuales y colectivas.

EL CAMPO DE LA CULTURA

Para establecer el tipo de relaciones que el campo religioso guarda con los distintos espacios sociales, así como de los procesos de producción y transformación de la identidad religiosa, retomamos la idea de Pierre Bourdieu según la cual efectivamente en la modernidad el mundo social se haya escindido en diferentes ámbitos de socialidad - el económico, el político y el cultural -, pero no al extremo de haber desintegrado la estructura social, dejando así sin rumbo la acción individual y colectiva. Conservando la cualidad distintiva de la modernidad, lo que se plantea es que no existe un campo determinante sobre los demás, sino como parte de la estructura social se ven sometidos a relaciones de relativa autonomía y de dependencia entre sí.

Para caracterizar el campo religioso tenemos que retomar las ideas que Bourdieu aplica para los campos culturales en general. En la medida en que lo hagamos, introduciremos la especificidad de los campos religiosos.

Desde la perspectiva de Bourdieu en la modernidad los progresos de la diferenciación social llegaron al grado de configurar la existencia de campos culturales relativamente autónomos en el funcionamiento de sus sistemas simbólicos, por lo cual es completamente legítimo delimitarlos temporal y especialmente por el tipo de significaciones que contienen, esto es, en campos culturales (8:95). En consecuencia, hablar de la cultura en general no es sino una abstracción; se habla de contextos sociales unificados por la significación.

En la integración simbólica de los campos culturales se tiene que distinguir entre la

coherencia cultural y la homogeneidad cultural. La coherencia cultural se refiere a la unidad o estructuración interna de los elementos de sentido que configuran una totalidad simbólica; la homogeneidad cultural alude a la coincidencia de los agentes del campo sobre los recursos culturales en los que se reconocen (5:124-125).

El concepto de cultura remite directamente a un sistema de formas simbólicas en las cuales se encuentra expresada la realidad social. Cualquier parte de la realidad es simultáneamente material y simbólica, pues al tiempo que se actúa a través de ella se le representa atribuyéndole un significado. Así, todo elemento cultural guarda dos aspectos, uno objetivo y otro subjetivo. Las formas simbólicas comprenden una amplia gama de fenómenos significativos, desde expresiones lingüísticas, acciones, gestos, rituales, enunciados, textos, objetos, discursos, y en general todo cuanto es capaz de significar. En términos generales, por proceso de simbolización se entiende *“el hecho de otorgar un cierto sentido a hechos o cosas, o a la forma en que dicho otorgamiento es captado y apreciado”* (29:133).

Los sistemas simbólicos funcionan como modelos en una doble acepción del término, como dice Eunice R. Durham: representaciones en sentido propio (modelos de la realidad); y simultáneamente orientaciones para la acción (modelos para el comportamiento social), en continuo proceso de producción, utilización y transformación en la práctica colectiva (11:73). Los sistemas simbólicos son ordenadores de la conducta en la medida en que son recreados por las prácticas sociales.

En suma, los fenómenos culturales se conciben como formas simbólicas en contextos estructurados en cuyo seno los individuos producen, construyen y reciben expresiones significativas de diversos tipos, al propio tiempo que contribuyen mediante la reelaboración simbólica de las estructuras materiales, a comprender, reproducir y transformar las prácticas e instituciones dedicadas a la administración, renovación y reestructuración del sentido (13:42). Dada la gran variedad de sistemas simbólicos, cuanto forma parte de la realidad es susceptible de recibir diversos sentidos, todo depende del contexto de significación donde se le ubique, ya sea en religión, la economía, la educación, la ética, lo político, etcétera, convirtiéndose sucesivamente en fenómenos religiosos, económicos, educativos, éticos, políticos, etc.

Las formas simbólicas de acuerdo con Thompson, poseen cinco aspectos típicos, aspecto intencional, convencional, estructural, referencial y contextual (23:152), todos ellos descritos a

continuación:

Primero. Aspecto intencional: las formas simbólicas son expresiones de un sujeto que persigue ciertos fines expresados como mensaje, siempre dirigido a un sujeto-s que lo recibe y comprende (de uno u otro modo). Hay dos observaciones al respecto: se presupone que las formas simbólicas son las expresiones de un sujeto potencialmente capaz de actuar intencionalmente y de este modo son recibidas e interpretadas por otros sujetos; el significado de las formas simbólicas no es necesariamente idéntico a lo que el sujeto quiso decir intencionalmente. Debido a estas dos observaciones es conveniente considerar que el aspecto intencional no es el único elemento ni la piedra angular del significado de las formas simbólicas, más bien es un aspecto que se explica al ubicar la intención no en el agente singular, sino como agente social en un contexto particular.

Segundo. Aspecto convencional: las formas simbólicas son procesos que implican la aplicación de reglas, códigos o convenciones sociales tácitamente conocidas por los agentes del campo.

Tercero. Aspecto estructural: las formas simbólicas se estructuran por la articulación de elementos que guardan relaciones entre sí, pero siempre existentes en campos sociohistóricos a los que hacen referencia.

Cuarto. Aspecto referencial: las formas simbólicas siempre dicen algo acerca de algo, objetos individuales, situaciones, etc., mismas que afirman o expresan, proyectan o simplemente significan.

Quinto. Aspecto contextual: las formas simbólicas se producen, articulan y reciben en contextos sociohistóricos específicos en cuanto a su estructura, intenciones, sujetos que lo componen, procesos de valoración evaluación y conflicto.

Tomando en cuenta los anteriores aspectos típicos de las formas simbólicas, lo que distingue a un campo cultural de otro es el tipo de formaciones simbólicas históricamente acumuladas en cada uno de ellos.

Para Bordieu, el mundo social se presenta en forma de espacios de varias dimensiones, según principios de diferenciación o distribución constituidos por el conjunto de propiedades específicas que actúan en el universo social en cuestión. Para identificar las distintas

propiedades específicas de cada campo social, Bordieu les llama especies de capital; pero no todas las especies de capital tienen igual peso (7:14). Tomando en cuenta el valor que la sociedad capitalista les atribuye en la configuración de sus relaciones sociales, elabora un esquema clasificatorio en el que las distintas especies de capital son jerarquizadas, proponiendo para ello tres especies básicas de capital: el capital de cada campo cultural, el capital económico y el capital social, cuya suma constituye una cuarta especie de capital, el capital simbólico.

Las propiedades específicas que conforman a los campos culturales son las formas de capital cultural históricamente acumuladas en cada uno de ellos; este capital consiste en todo aquello que estructura material y simbólicamente la racionalidad lógica de sus procesos sociales. El capital cultural está integrado por sistemas de significaciones encargados de refractar a las determinaciones de cada campo las otras especies de capital que circulan en el espacio social global, básicamente consistentes en: el capital social o red de relaciones sociales de las que disponen los diferentes agentes y clases sociales del campo; y el capital económico que incluye el dinero, la propiedad y cuanto su posesión procura.

La inclusión del capital económico como uno de los principales componentes en la jerarquía de las variables que influyen en la apropiación de los bienes materiales de cada campo, se debe a que en las relaciones de dependencia que los diferentes campos establecen entre sí no dejan de incluir, de uno u otro modo, al campo de la economía por su eficacia simbólica en el mundo capitalista, como igualmente opina M. Sahlins: la producción de bienes es al mismo tiempo un modo de producción y transmisión simbólica, existiendo pues un simbolismo económico (22:208).

Así, los campos culturales no sólo determinan el sentido de la experiencia y racionalidad que los caracteriza, también traducen a sus propias determinaciones y categorías los fenómenos sociales externos con los que se vinculan. Los campos culturales, sin ser reflejo uno del otro, se articulan entre sí a través de las relaciones de dependencia a que los somete la estructura social. No se hayan, pues, escindidos entre sí, sólo pueden entenderse y comprenderse en relación a la estructura social de la que forman parte, con influencias recíprocas pero siempre manteniendo la relativa autonomía que les permite hacer inteligible la realidad en sus propios términos.

Las relaciones sociales que establecen los diferentes grupos y clases sociales en los campos sociales son de distintos géneros, como apunta Alain Touraine (24:20): Primero, en el nivel de la organización social donde existe la gestión de una autoridad central, los agentes del campo ocupan una posición reconocida como legítima bajo las normas y el orden institucionalmente establecido para regular las relaciones en que dichos agentes interactúan, por lo tanto las relaciones son de reciprocidad y de diferencia con quienes ocupan posiciones complementarias. Segundo, en el nivel de la formación de las decisiones, las relaciones ya no funcionan dentro de un conjunto de normas, sino en relaciones de concurrencia y no de reciprocidad, de influencia y no de diferencia, pues su objetivo es la toma de decisiones que fijan las normas y las expectativas legítimas. Tercero, en el nivel del campo de la historicidad, esto es, de la lucha entre las clases por la dirección en las orientaciones sociales y culturales del campo, las relaciones son de conflicto y de dominación.

En cuanto al primero y segundo género de relaciones sociales, la estabilidad de las estructuras de diferenciación y de integración se halla vinculada con la institucionalización de la autoridad. La legitimidad de las instituciones es el producto de las luchas sociales históricamente acumuladas en el campo por la imposición de la visión del mundo legítima sobre las clasificaciones y divisiones sociales. La institucionalización de las estructuras de dominación las hace legítimas y en cuanto tales, reconocidas y sostenidas por la creencia colectiva de los agentes y clases sociales. Es en las instituciones en las que descansa la legitimidad de los procesos de reproducción de los campos culturales, así como de los principios de diferenciación e integración que mantienen cierta dirección por varias generaciones.

Frente a la diferenciación de los campos culturales, los principios de legitimidad no hay que buscarlos en las condiciones o limitaciones externas, ni en la subjetividad individual de los agentes del campo, sino en la totalidad de la estructura objetivada institucionalmente, como apunta Bordieu, la legitimidad es *“algo en lo cual intervienen a la vez la estructura del grupo y el espacio institucional dentro del que funciona este grupo”* (8:127).

Al interior de los campos culturales se cuenta con mecanismos eficaces para mantener unidos y cohesionados relativamente a los grupos sociales, pues a la vez que se conservan las inevitables diferenciaciones, se les organiza mediante la institucionalización de las prácticas y

representaciones que dirigen las relaciones sociales entre los sujetos.

Las instituciones representan el poder legítimo, el poder cuyas decisiones son aceptadas y realizadas por emanar de una autoridad a las que se reconoce el derecho de tomar decisiones válidas para toda la colectividad. La autoridad ejerce el monopolio sobre los órganos centrales que administran la violencia legítima mediante sanciones y coacciones prácticas y simbólicas. Los órganos de la administración social son entendidos de la manera siguiente:

“Se trata de conjuntos en los que, por una parte, se ejerce una autoridad que define las reglas de conducta y dispone los medios de integración social y de sanción de las disidencias; y en el que, por otra parte, se aplican las orientaciones de la acción histórica y las relaciones de clase que caracterizan el tipo de sociedad en la que se sitúan esas organizaciones” (24:48).

PROCESOS DE FORMACIÓN Y TRANSFORMACIÓN DE LA IDENTIDAD SOCIAL

La pregunta fundamental de la identidad, es la pregunta sobre quién se es individual y colectivamente frente a “otros” con los que significativamente se comparte un espacio cultural al tiempo que se guardan diferencias. Debido a esta pregunta, se puede decir que en general la identidad es la representación que tienen los sujetos de sí mismo, de los grupos y clases sociales de pertenencia, de los “otros” y de la realidad social. Estas representaciones se expresan en forma de normas, valores, lenguajes, y todo sistema de significaciones capaz de dotar de sentido a la acción en el mundo, como apunta Gilberto Gimenez, las representaciones son campos conceptuales (sistemas de nociones y de imágenes) que sirven para construir la realidad. a la vez que determinan el comportamiento de los sujetos. Se trata de representaciones operativas en el plano intelectual o práctico, que actúan como marcos de interpretación de lo real y de orientación para la acción (15:188). Sobre la base de dichas representaciones es que se constituye la identidad, entendida como:

“Entendemos por identidad social la autopercepción de un “nosotros” relativamente homogéneo en contraposición con los “otros”, con base en atributos, marcas o rasgos distintivos subjetivamente seleccionados y valorizados, que a la vez funcionan como símbolos que delimitan el espacio de la “mismidad” identitaria” (14:170).

Las representaciones simbólicas no son intrínsecas a los sujetos, son producto de los procesos sociales desarrollados en el marco de campos relativamente autónomos. La identidad se define en el ámbito cultural de reconocimiento y de diferenciación mediante el cual los sujetos entienden y orientan su acción, ya sea con respecto a sí mismos, hacia sus clases sociales o hacia los “otros” con los que se diferencian.

Reconocimiento y diferencia son procesos complementarios de la identidad y que identifican la coexistencia de dos universos que se definen uno en relación a otro: el universo de reconocimiento en el cual los sujetos se identifican, particularizan, unen, solidarizan, y todo cuanto indica pertenencia; el universo de diferenciación entre los sujetos, que diversifica, separa, distancia, y todo cuanto es signo de distinción. Así, se habla de grupos y clases sociales con identidad religiosa, ética, cultural, política, regional, ideológica, etc., de acuerdo al campo cultural que sirve como criterio para localizar y situar las prácticas y representaciones que actúan en el reconocimiento y la diferenciación, posibles porque las representaciones simbólicas poseen un contenido cognoscitivo.

Como los sujetos no sólo pertenecen a un campo cultural, sino a diferentes y múltiples campos, su identidad es pluridimensional, está atravesada por tensiones que afectan a sus acciones, pero cada dimensión se actualiza y es dominante según el contexto social donde se inserta temporal y especialmente, lo que bajo condiciones normales garantiza un alto grado de coherencia en su comportamiento. Al ser pluridimensional, la identidad individual y colectiva se constituye en el mediador simbólico que articula en torno al sujeto la multiplicidad de ámbitos sociales que lo rodean. La identidad no es absoluta ni homogénea, sino precisamente porque su construcción se despliega en múltiples campos sociales cuenta con la posibilidad de resignificarse por las relaciones de dependencia que guardan los campos entre sí. El sujeto posee una pluridimensionalidad en su identidad individual y colectiva, que puede ser ética,

familiar, nacional, étnica, y dentro de muchas otras igual de relevantes, se encuentra la identidad religiosa.

Ahora bien, se puede precisar el proceso de identificación de los sujetos con un grupo cultural, de acuerdo a lo dicho por J. Carlos Aguado y M. Ana Portal:

“En este contexto, podemos plantear que la identidad es un proceso de identificaciones históricamente apropiadas que le confieren sentido a un grupo social y le dan estructura significativa para asumirse como unidad (...). Se entiende por identificación la acción de dos procesos inseparables: por un lado, el proceso por el cual un grupo o una persona se reconocen como idéntico (similar, semejante) a otro. Este movimiento de significación va de “adentro” hacia “afuera”. Por otro lado, se da un proceso por el cual otro u otros identifican un grupo o sujeto, confiriéndole determinada calidad. Este movimiento de significados va de “dentro” hacia “afuera” y se constituye como parte de la propia identificación del grupo en razón de la capacidad de interpretación que tengan “adentro” los significados gestados “afuera”.” (1:33).

Para decir que un grupo ha adquirido una identidad, es porque posee los elementos siguientes: 1) permanencia en el tiempo; 2) percepción de una unidad limitada por marcas de naturaleza simbólica o cultural; 3) la capacidad de reconocerse y ser reconocido en cuanto portador de una determinada identidad (14:170).

Los ámbitos pacificados de la vida cotidiana normalmente están libres de la violencia física y de la cual se separa la violencia simbólica, ésta sólo funciona en forma mediatizada en la creación de costumbres y coacciones que modelan el comportamiento de los agentes del campo. Así, gracias a la constitución de tales instituciones de autoridad - monopólicas y estables -, se crean aparatos formativos que funcionan para inculcar a los individuos desde la más temprana etapa las costumbres y hábitos permanentes de conducta, según sea su clase social.

En lo que toca al capital cultural, asumiendo la diversidad de formas que éste puede tener, Bordieu propone tres formas fundamentales como criterio de clasificación para organizar sus relaciones, según se observa en el tratamiento que hace del campo escolar, donde dice:

“El capital cultural puede existir bajo tres formas: estado incorporado, es decir, la forma de disposiciones duraderas del organismo; en el estado objetivado, bajo la forma de bienes culturales, cuadros, diccionarios, instrumentos, maquinaria, las cuales son la huella o la realización de teorías o de crítica a dicha teorías, y de problemáticas, etc.; y finalmente en el estado institucionalizado, como forma de objetivación muy particular, porque tal como se puede ver en el título escolar, confiere al capital cultural - que supuestamente debe incorporar - propiedades totalmente originales.” (7:14).

En cuanto a la forma del capital cultural en estado institucionalizado, los valores culturales que median las relaciones entre los agentes obtienen su reconocimiento social por un acto de institucionalización dependiente de un proyecto cultural dominante en el propio campo y cristalizado en los sistemas políticos y jurídicos del Estado. Al respecto, Berger y Luckman observan que la actividad humana se desarrolla en la misma medida que su institucionalización legítima, de ahí que la primera implique historicidad y control (9:76).

Las instituciones constituyen un modo de objetivación de la cultura que obtiene una autonomía respecto de los agentes que lo portan y del capital cultural que en sus diferentes formas éstos poseen, pues son facticidades históricas y objetivas. Su existencia es instituida por la creencia colectiva que neutraliza a su contenedor, como lo es el caso de cualquier habilitación - como el título escolar - que hace la institución. Es en el poder de la institución donde radica el poder de hacer ver y de hacer creer, o sea, el hacer reconocer legítimamente.

Los elementos institucionales que legítimamente estructuran el campo se componen de reglas y procedimientos, normas, valores, principios, hábitos, problemáticas, relaciones jerárquicas, clases sociales, relaciones de poder, y en fin lo que configura los campos como campos de juego; intereses en juego, las reglas o leyes inmanentes al juego, la disposición de los agentes y clases sociales para jugar, el conocimiento y reconocimiento que estos hacen del juego. Así, el campo cultural es un campo de estructuras objetivas que se imponen a quienes ingresan a él, siendo irreductibles a las intenciones de los agentes individuales.

Las instituciones se imponen y aseguran su validez efectiva mediante el uso esporádico de la coerción y las sanciones; de manera más amplia mediante la adhesión y el apoyo, el consenso, la legitimidad, la creencia; de manera generalizada y permanente mediante la

formación de los individuos sociales, en los cuales se incorpora tanto a las instituciones mismas, como a los mecanismos de perpetuación de tales instituciones. La reproducción de los agentes del campo sigue los mecanismos instituidos, de tal manera que en la vida cotidiana los agentes siguen los dictados de la institución como si de algo natural se tratara, reconocida como algo de sentido común, permanente.

El proceso de socialización a través de las instituciones, constituye a los individuos como sujetos desde el momento en que les asignan una identidad, ya sea como estudiantes, cristianos, hijos de familia, profesionistas, ciudadano, etcétera, con todos los derechos y obligaciones correlativas confirmadas por el trato social adecuado, lo cual transforma la diferencia institucional en distinción natural inscrita duraderamente en el cuerpo y las creencias para efectuar las exigencias inmanentes al campo de que se trate. La institución de la identidad es la imposición de un nombre, es significar a alguien lo que es y significarle cómo debe conducirse socialmente.

La institución legitima la identidad produciendo la existencia de aquello que enuncia, haciéndola pública, notificando con autoridad al ser y el deber ser del sujeto para que así sea conocido y reconocido tanto por sí mismo como por los demás. La identidad, como objetivación de una clase particular de capital cultural, marca las aspiraciones, las expectativas y todo aquello que significa conducirse de acuerdo con el orden instituido; mantenerse en los límites de lo prohibido y lo permitido, estar “sujeto” a una línea de demarcación que no se puede transgredir bajo la pena de ser sancionado con la exclusión. Por tanto, la institución de la identidad desemboca en forma de hábitos, lo que transmuta los límites arbitrarios de la institución en límites naturales.

La identidad social es la visión de la propia posición y la de los otros en el campo a través de las categorías de percepción incorporadas, lo cual no implica aceptar una teoría intelectualista del conocimiento, pues la percepción opera en la práctica sin necesidad de alcanzar el nivel de la representación explícita o expresión verbal. El sentido práctico de la posición ocupada en el mundo social es el dominio práctico de la estructura social, reproduciéndola tal cual es, como algo natural, aceptándola tácticamente como principio de realidad. Al mismo tiempo, la aceptación de la visión del mundo es el reconocimiento de las diferencias como significativamente legítimas y la aceptación de la posición que se ocupa en el

espacio social.

Este proceso de formación de los agentes a través de la incorporación institucional de las estructuras objetivas en estructuras subjetivas, es lo que Bordieu denomina como capital simbólico. En los procesos de socialización, de inculcación y de asimilación, la cultura en estado institucional se incorpora como disposición duradera del organismo, una propiedad hecha cuerpo que se integra a la persona en forma de saberes, prácticas, normas, valores, principios, disposiciones, representaciones, percepciones, etcétera. Esta incorporación se realiza a través del tiempo de trabajo personal invertido sobre si mismo, realizado de manera encubierta e inconsciente hasta donde lo permiten las capacidades de apropiación de un agente en particular - según la acumulación de capital cultural, social y económico que lo ubica en una u otra clase social -, y que por ser intransferible se extingue con su portador.

Bordieu enfatiza que el capital en estado incorporado más que todo funciona como capital simbólico que atribuye a sus portadores autoridad, prestigio, reputación, fama, notoriedad, honor, talento, gusto, inteligencia, etc., y desde luego su carencia provoca efectos contrarios. Dichos atributos constituyen la base de la legitimación del poder de los que ocupan las posiciones dominantes en los campos culturales. Por ello, encubre con una apariencia de naturalidad como - conocimiento/desconocimiento - la arbitrariedad institucional de la legitimidad del poder que impone el reconocimiento y la distinción social. Esta relación de desplazamiento del capital incorporado hacia el capital simbólico encubre el hecho de que la capacidad de apropiación de los bienes del campo (efectuado por los agentes situados en diferentes clases sociales) depende de lo que se tiene ante la desigual distribución de las especies de capital cultural, social y económico. El encubrimiento simbólico produce la apariencia objetiva de que las diferencias sociales - la distinción -, no se debe a lo que se tiene sino a lo que naturalmente se es, a la capacidad natural para apropiarse e incorporar los bienes culturales.

El reconocimiento institucional del capital cultural es lo que permite establecer las tasas de convertibilidad legítima entre el capital económico y el capital social en capital simbólico. La conversión de sentido del capital económico en capital simbólico se desplaza de la producción al consumo: cuando el capital económico como dinero o propiedades que no ocultan su carácter rentable en el campo económico, se transmuta en capital simbólico, se disimula su

carácter rentable presentándolo como algo desconocido en cuanto tal, y simbólicamente reconocido como prestigio, autoridad, honor, poder, etc., que es lo que hace a las distinciones sociales. De ahí que Bordieu afirme que *“al economista se le escapa la alquimia propiamente social por la que el capital económico se transforma en capital simbólico, capital denegado o mas bien desconocido”* (7:14).

De igual manera el capital social - la red de relaciones sociales que posee un agente en particular - al ser convertido en capital simbólico, puede ser movilizado para obtener beneficios, por ejemplo el tráfico de influencias. Ahora bien, la convertibilidad cultural de las especies de capital económico y capital social en forma de capital simbólico, añade a los poderes antes mencionados beneficios económicamente hablando. Por consiguiente, la reputación, el prestigio, la autoridad, el poder, en suma, la distinción social está asociada a las relaciones sociales económicas.

Pero si bien es la esfera del consumo los bienes culturales pueden ser apropiados materialmente a condición de poseer el capital económico, éste es necesario pero no suficiente ni prioritario, pues en los campos culturales el consumo presupone la existencia del capital simbólico incorporado a la subjetividad de los agentes bajo saberes, normas, habilidades, principios, etc., que permiten su reconocimiento y disposición para ser usados, de tal modo que esto es lo que determina el sentido del valor de uso de las mercancías. En consecuencia, el capital cultural objetivado en bienes es transferible en su materialidad como propiedad jurídica, pero no necesariamente se transfiere con él el capital simbólico incorporado en los agentes para ser posible su uso y su consumo, por ejemplo económicamente se puede adquirir un bien cultural como una máquina, pero no se transfiere con ella el capital simbólico de saber para usarla.

En síntesis, en cada campo cultural las condiciones de posibilidad para la incorporación de los recursos del campo, está en relación directa con el volumen y composición del capital cultural, simbólico, social y económico accesible a los agentes según su posición en la estructura social, y de los cuales depende la formación de subjetividad bajo la forma de “habitus”. Según el acceso que se tenga el capital cultural históricamente institucionalizado en el campo, en su proceso de formación los agentes incorporan la cultura como categorías de percepción que contienen en estado práctico las reglas y principios de carácter lógico,

axiológico y teórico, cuyo conjunto configura la visión del mundo legítima en forma de “habitus”, definido por Bordieu como una disposición práctica que no requiere de una elaboración consciente:

“Los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen habitus, sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas para funcionar como estructuras estructurantes, es decir como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden estar objetivamente adaptadas a su fin sin suponer la búsqueda consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones para alcanzarlos, objetivamente “regulados” y “regulares” sin ser el producto de la obediencia a reglas y, a la vez que todo esto, colectivamente orquestadas sin ser producto de la acción organizadora de un director de orquesta” (6:92).

El habitus queda registrado en el cuerpo socializado como un sistema de disposiciones permanentes configuradas por toda la experiencia biográfica del individuo, lo que hace que no haya dos habitus idénticos, pero sí habitus de clase.

En la formación del habitus el capital cultural se objetiva en las estructuras cognitivas y motivacionales de los agentes para formar su subjetividad, reproduciendo así de manera inconsciente y práctica las regularidades de las leyes de juego del campo que, producto de una institucionalización arbitraria, aparecen como necesarias, naturales e implícitas debido, sobre todo, a que están en el origen de los principios de percepción. El habitus al ser el que sistematiza el conjunto de prácticas es lo que da coherencia y homogeneidad al campo cultural, lo que unifica cada uno de los ámbitos de la cultura.

El habitus es lo que garantiza el reconocimiento del orden establecido en todo lo que se refiere a las diferencias, normas, estilos de vida, grupos sociales, reglas, etcétera, como una clase determinada de regularidades objetivas, razonables y de sentido común, y que tienen todas las posibilidades de ser sancionadas positivamente o de excluir sin violencia las conductas destinadas a ser negativamente sancionadas por ser incompatibles con las regularidades objetivas. En consecuencia, el habitus es más efectivo en la conducción de los sujetos que todas las reglas formales y normas explícitas del campo cultural.

Al ser el habitus la incorporación de la historia del campo, sus prácticas son objetivas,

unitarias y sistemáticas, trascendentes a las intenciones individuales y colectivas, y cuyo efecto es la producción de un mundo de sentido común constantemente reforzado por el consenso social. La objetividad del habitus hace que las prácticas sean inteligibles y previsibles dentro de las posibilidades que el campo les confiere, lo que hace inútil preguntar por la “intención” subjetiva de las experiencias vividas o la transferencia intencional con el “otro”.

La homogeneización objetiva del habitus es lo que hace que las prácticas de los agentes estén concertadas tendencialmente de la misma manera sin cálculo estratégico ni referencia consciente a una norma, obedeciendo la forma de la interacción misma de las estructuras objetivas que les asignan sus posiciones relativas. La relación entre el habitus individual y el habitus colectivo es una relación de homología, esto es, de diversidad en la homogeneidad pues cada sistema de disposiciones individuales es una variante estructural de una clase, por lo que Bordieu define el habitus individual *“como un sistema subjetivo pero no individual de estructuras interiorizadas, principios comunes de percepción, concepción y acción (...)”* (6:104).

Por oposición a los modos de pensamiento esencialistas, el habitus es un capital incorporado de manera durable en el cuerpo en forma de disposiciones permanentes; se refiere a algo ligado a la historia individual como poder de lo posible o imposible tanto para sí como para los otros, por lo que tiende a ajustarse a las oportunidades objetivas en contraposición a las demandas sin efecto fundadas en la necesidad y el deseo. Así, el éxito de la acción no depende un cálculo de beneficios, sino de las posibilidades que su capital cultural les ofrece y de la situación legítima en que se encuentren, lo que da la impresión de que el funcionamiento de la sociedad está concertada sin la dirección consciente de un plan preestablecido.

Es por ese motivo que los agentes del campo normalmente ajustan su acción a las situaciones en forma inconsciente, bajo las modalidades del habitus. A diferencia del hábito que se considera como algo mecánico y repetitivo, el habitus es un principio de invención que da respuesta a situaciones imprevistas y que, por lo mismo, admite ajustes que lo transforman dentro de los límites que marca la racionalidad lógica del campo cultural. El habitus es algo poderosamente generador, constituido por principios simples y parcialmente sustituibles que permiten inventar una variedad de soluciones a las situaciones que se presentan en la vida cotidiana. El habitus, como señala Bordieu, es un principio de producción libre de

pensamientos, percepciones y acciones, mediante el cual la estructura que lo produce gobierna la práctica. La libertad de producción esta alejada de una creación de imprevisible novedad como de una reproducción mecánica de los condicionamientos iniciales (6:96).

De este modo, el habitus no hace sino reproducir la vigencia de las estructuras objetivas del campo, por lo que la “creación” o producción de sentido no es propiedad de un individuo o grupo singular, ni de la situación en si misma, sino de toda la estructura del campo cultural que hace que las condiciones de producción de sentido sólo puedan ser percibidas por sujetos formados para percibirlos. Así, la autonomía del sujeto creador encuentra las condiciones de su invención en la historia social de un campo relativamente autónomo de métodos, técnicas, lenguaje, discursos, saberes, etcétera, en los que se forma su identidad

El habitus permite entender la vinculación entre la institución religiosa y la identidad religiosa. La formación del habitus se realiza mediante las prácticas y representaciones desarrolladas en la institución religiosa, compuestas por los rituales, las normas de conducta, la doctrina, las fiestas religiosas, los principios y valores religiosos, el conocimiento religioso, las reglas, las formas de interacción entre los creyentes, las sanciones, y todo cuanto forma parte de ella.

En la religión católica la identidad religiosa se recibe en el momento en que se es bautizado, con lo cual se pasa de la condición de simples creaturas a la condición de hijos de Dios. Esta identidad se realiza y mantiene en la fidelidad a la comunión con la Iglesia, “Cuerpo Místico de Cristo” (17:13). Para el catolicismo el origen, desarrollo y finalidad de la identidad cristiana está envuelta en el misterio, pero este se revela al hombre por medio de la palabra de Cristo. De ahí que no es posible comprender este tipo de identidad al margen de la palabra de Dios.

La cuestión para pensar los procesos de transformación parcial o tal de la identidad, sólo es posible a partir de las condiciones histórico sociales que intervienen en la constitución de una situación social con nuevas categorías de percepción simbólica sobre la visión del mundo. La situación desencadenante de este proceso únicamente se presenta en una coyuntura específica: cuando la institución entra en crisis, se pone en crisis la autoridad y con ella la visión del mundo legítima que garantiza el reconocimiento de la identidad.

Al no existir una relación determinante entre los procesos sociales de las materialidades prácticas y las materialidades simbólicas en la producción de las representaciones sociales, la

crisis forma un complejo de contradicciones que llegan a resultar problemáticas y que no pueden resolverse en los términos establecidos por las representaciones corrientes (9:63).

La puesta en crisis de las instituciones del campo es el resultado de los desajustes entre las prácticas y representaciones con las relaciones sociales de los agentes y clases sociales, relaciones que al verse perturbadas no ofrecen las condiciones objetivas para la realización del habitus. El habitus, contrariado de manera continua puede ser la cede de fuerzas explosivas que exigen la recomposición de la identidad. La identidad, al igual que el habitus, sólo se torna reflexiva y consciente en situaciones de crisis de las relaciones sociales. El estado de crisis se puede decir que es un momento de transición histórico social en el cual los antiguos modelos de comportamiento cultural ya son parcialmente inadecuados para regular las relaciones entre los agentes y clases sociales. En tanto no se institucionalicen nuevos modelos culturales socialmente reconocidos, las relaciones conflictivas hacen de los modelos culturales un problema agudo. Los agentes y clases sociales dominados ponen en cuestionamiento los modelos de representaciones considerados cotidianamente como naturales, convirtiendo en problema la racionalidad de la estructura del campo cultural.

La relativa autonomía de los campos culturales y sus relaciones de dependencia, han propiciado un particular tipo de transformaciones tanto en sus estructuras internas como en las estructuras de representación de la realidad, lo que ha dado lugar a nuevos procesos en la configuración de la identidad cultural de sus agentes. La existencia de un cambio estructural en el conjunto de la sociedad en la dirección de construir nuevas formas de identidad se corrobora en el conjunto de campos culturales. Esta situación ha repercutido en el resurgimiento de las identidades tradicionales, en el surgimiento de nuevas identidades en la sociedad civil, y en la fusión de identidades tradicionales y modernas, en las que se conjugan procesos de diferenciación e integración que si bien no son homogéneos ni paralelos, si observan una direccionalidad: la definición de lo que significa ser modernos en el presente.

Por lo anterior, en las ciencias sociales se habla de una crisis generalizada de las identidades (2:180), afirmación que se ha vuelto recurrente al constatar las transformaciones que después de los dos conflictos bélicos mundiales la sociedad experimenta en los fundamentos materiales y simbólicos que definen la formación de los sujetos. La crisis se diversifica en el reacomodo y emergencia entre viejas y nuevas identidades sociales,

regionales, religiosas, étnicas, nacionales, culturales, etcétera.

El estado de cosas anterior es un fenómeno que ocurre cada vez con mayor insistencia en la sociedad moderna. Las estructuras e instituciones dominantes en los campos culturales se ven afectados en sus mecanismos tradicionales de cohesión e integración social. En la actualidad, los progresos de la fragmentación social contribuyen cada vez más a poner en cuestionamiento la legitimidad de los fundamentos tradicionales que han dirigido el curso de la formación de las identidades sociales. Así, en los conflictos y contradicciones que en la modernidad enfrentan las sociedades a nivel nacional y mundial en sus campos políticos, económicos, religiosos, étnicos, educativos, etcétera, sin duda ocupa un lugar preponderante la lucha de los grupos sociales por la reproducción o transformación de los grupos sociales donde se define su identidad:

“En un momento histórico como el que vivimos en el que se replantea el escenario mundial en sus ámbitos político, económico y social, y en cuyo recambio aparecen y desaparecen modos de vida, se modifican viejas solidarizadas, se borran distancias y se profundizan las diferencias, es explicable que un concepto como el de identidad sea puesto en el centro de dichas convulsiones sociales” (19:3).

Los procesos modernizadores del capitalismo al transformar incesantemente las formas de socialidad para dirigirlas hacia una mayor uniformidad, crea al mismo tiempo la resistencia de las identidades sociales contra su desintegración. Como consecuencia, en la modernidad las identidades buscan nuevos modelos de representación social en los que se trace un nuevo horizonte simbólico capaz de dar respuesta legítimamente a las contradicciones sociales (18:12). Ahora en la problemática sobre las condiciones de legitimidad del orden social, la pluralidad de identidades sociales ocupan uno de los lugares centrales para explicar la construcción de la subjetividad. Las identidades constituyen el eje de la nueva diversidad social, de sus formas de interacción, integración y conflicto (20:7).

Esto ha abierto nuevas posibilidades para que las identidades, en medio de la recomposición social, ocupen un lugar trascendente en la emergencia de grupos sociales alternativos que aglutinan a los sujetos, ya sea a nivel regional, étnico, religioso, sexual. En todos esos grupos sociales alternativos lo que se defiende es el derecho de ser sujeto, de no estar sometidos, excluidos o marginados de lo social.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

1. Aguado, José Carlos y Mariana Portal, "Tiempo, espacio e identidad social", Alteridades, UAM, México, 1991.
2. Balandier, Georges. Modernidad y poder, Júcar Universidad, Madrid, 1988.
3. Bell, Daniel. Las contradicciones culturales del capitalismo, Alianza Editorial Mexicana, México, 1977.
4. Bergman, Marshall. Todo lo sólido se desvanece en el aire, Siglo XXI, México, 1993.
5. Beriain, Josexto. La integración en las sociedades modernas, Anthropos, Barcelona, 1996.
6. Bordieu, Pierre. El sentido práctico, Taurus, Madrid, 1991.
7. Bordieu, Pierre, "Los tres estados del capital cultural", Revista Sociológica, II, (5), UNAM, México, 1982.
8. Bordieu, Pierre. Sociología y cultura, CONACULTA/ Grijalbo, México, 1999.
9. Berger, Peter y Thomas Luckman. La construcción social de la realidad, Amorrortu, Buenos Aires, 1968.
10. Canto Chac, Manuel, "Racionalidad y mito. Análisis de la Iglesia y del poder político", pp. 251-266, en Blancarte, Roberto J., y Rodolfo Casillas R. (compiladores). Perspectivas del fenómeno religioso, Secretaría de Gobernación/Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, México, 1999.
11. Durham, Eunice R., "Cultura e ideología", pp. 71-89, en Datos, Revista de Ciencias Sociales, Río de Janeiro, Volumen 27, número 1, 1984.
12. García Canclini, Néstor. Culturas híbridas, Grijalbo, México, 1990.
13. García Canclini, Néstor. Las culturas populares en el capitalismo, Nueva Imagen, México, 1982.
14. Gimenez, Gilberto, "Comunidades primordiales y modernización en México", en Gimenez, Gilberto y Pozas H, Ricardo. Modernización e identidades sociales, IISUNAM, México, 1994.
15. Gimenez, Gilberto, "La identidad social o el retorno del sujeto en sociología" versión (2),

en Estudios de comunicación y política, Abril/1992, identidad cultural y producción simbólica, UAM-Xochimilco.

16. Houtart, Francois, “Religiones y humanismo en el siglo XXI”, pp. 219-242, en Houtart, Francois (coordinador). Religiones: sus conceptos fundamentales, Siglo XXI/UNAM, México, 2002.

17. Lauvier Calderón, Juan. Las amenazas ideológicas a la identidad cristiana, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP)/EDAMEX, México, 1997.

18. Palacios X., y Jarauta F., prólogo a Apel, K. O., Luhmann, L., y otros. Razón, ética y política, Anthropos, Barcelona, 1989.

19. Portal Ariosa, María Ana, “La identidad como objeto de estudio de la antropología”, en Alteridades, año 1, número 2, UAM, México, 1991.

20. Pozas, H. Ricardo, Introducción a Gimenez, Gilberto y Pozas H. Ricardo. Modernización e identidades sociales, IISUNAM, México, 1994.

21. Rabotnikof, Nora. Max Weber: desencanto, política y democracia, UNAM, México, 1989.

22. Sahlins, Marshall. Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica, Gedisa, Barcelona, 1988.

23. Thompson John B. Ideología y cultura. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas, UAM, México, 1993.

24. Touraine, Alain. Producción de la sociedad, UNAM/IFAL, México, 1995.

25. Weber, Max. Economía y sociedad, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.

26. Weber, Max, “La ciencia como vocación”, en El político y el científico, Alianza Editorial, Madrid, 1981.

27. Weber, Max. La ética protestante y el espíritu del capitalismo, Premio Editora, México, 1989.

28. Weber, Max, “La objetividad cognoscitiva de la ciencia social y de la política social (1904)”, en Weber, Max. Ensayos sobre metodología sociológica, Amorrortu, Buenos Aires, 1993.

29. White, Leslie A., “El concepto de cultura”, en Kahn, J. S. El concepto de cultura: textos fundamentales, Anagrama, Barcelona, 1975.

30. Zabudovsky, Gina, “Clásicos y contemporáneos en la teoría sociológica”, en Revista Acta Sociológica, Vol. IV, Núm. 2-3. Mayo-diciembre de 1991, UNAM, México.

II. CRISIS DE HEGEMONÍA DE LA IGLESIA CATÓLICA Y SURGIMIENTO DE NUEVOS MOVIMIENTOS RELIGIOSOS

CRISIS DE HEGEMONÍA DE LA IGLESIA CATÓLICA EN MÉXICO.

La religión como parte de la cultura se puede definir como *“un dispositivo ideológico, práctico y simbólico, a través del cual se constituye, se mantiene, se desarrolla y se controla la conciencia (individual y colectiva) de pertenecer a un linaje creyente peculiar.”* (12 :24). Como cualquier otro campo de la cultura, la religión es simultáneamente un modelo de la realidad y un modelo normativo para la realidad, cuyos símbolos sagrados al tiempo que imponen actitudes y disposiciones, formulan ideas generales de orden.

De ahí que los símbolos religiosos provean al hombre de una garantía cósmica que, por un lado le permite comprender al mundo, y por otro lado permite darle sentido y soportar la duda, el sufrimiento y la paradoja de la existencia del mal dentro del orden. La religión es importante no porque describa el orden social, sino porque lo moldea (6:26). Así, la religión no sólo es

una representación del mundo, sino también un medio de actuar sobre el mundo mismo para alcanzar el dominio de los objetos. Como práctica, la religión existe conjuntamente con las formas ceremoniales ligados a ella (9:16).

La religión no sólo actúa de manera imaginaria sobre el mundo, sino también sobre sus creyentes mediante la manipulación del símbolo. En los rituales es muy importante la participación, porque siempre se utilizan elementos simbólicos, pues el símbolo permite representar los valores religiosos, las normas y conceptos abstractos de tal manera que los creyentes puedan comprenderlos y manipularlos.

El símbolo es un código que a través de las mediaciones del mito, del cuento, de la parábola, de la metáfora, del rito, de la fiesta, invita a la práctica:

“Las religiones transmiten un tesoro enorme de símbolos, pero la manera de presentarlos y de interpretarlos constituye su problema central. La riqueza de sentidos puede ser destruida por interpretaciones reductoras que tienden a ser impuestas por las tradiciones o instituciones religiosas, que identifican el contenido con la expresión, el significado con el significante.” (13:238).

Para Bordieu la religión constituye un campo cultural, integrado por una religión dominante, que en este caso sería la Iglesia católica; y las religiones dominadas, que serían los nuevos movimientos religiosos y en particular la religión pentecostal. Mediante la asunción de la religión como campo religioso, se pueden *“identificar las relaciones de poder entre los diferentes agentes que, de acuerdo con la posición ocupada en el campo, compiten entre sí para controlar un capital simbólico en juego con el fin de legitimar sus prácticas sociales de lo religioso y las instituciones autorizadas para dirigir las.” (11:186).*

La religión ofrece al individuo una alternativa de vida, de formar parte de una comunidad en la que se integra y es reconocido, con valores y principios que le permiten dar sentido y significado al mundo. Para Bordieu el campo religioso se caracteriza por la lucha entre las diferentes instituciones y agentes religiosos por el dominio simbólico de los valores religiosos, a través de los cuales influyen en la conducta de la vida privada y la orientación de la visión del mundo. Dado que la religión se ha escindido del campo político, la lucha entre religiones en competencia conduce a la oferta y el consumo de definiciones rivales y antagónicas del cuidado de los cuerpos y de las almas.

En el campo religioso de América Latina, la Iglesia católica había sido tradicionalmente la institución dominante y hegemónica, lo cual se explica atendiendo a las categorías señaladas por Pierre Bordieu, como veremos a continuación.

De acuerdo con Jean-Pierre Bastian, entre la religión católica romana que trajeron los conquistadores a Latinoamérica y las religiones de los indígenas, ocurrió una continuidad a nivel simbólico. La continuidad entre el imaginario simbólico de una y otra religión se produjo mediante un sincretismo barroco dinámico, por ejemplo se conservó la misma geografía de las edificaciones religiosas aun cuando se hayan sustituido los nombres de los dioses. Así *“La geografía divina siguió inspirando a las masas para explicarles el sentido de la vida y de la muerte. Santo Tomás sucedió a Huitzilopochtli y la Virgen de Guadalupe a la Tonantzintla o la de Copacabana a la Pachamama, la diosa andina de la tierra.”* (2:7).

Después de las guerras de independencia ocurridas en América latina, las divinidades españolas fueron sustituidas por las divinidades criollas, las cuales se volvieron símbolos de las nacionalidades emergentes. América Latina entró al siglo XX sin que se produjeran cambios sustanciales en la forma en que los pueblos se relacionaban con lo divino. Si bien es cierto que existía una diversidad de santos católicos, dominaba una misma manera de practicar la religión. En cuanto a las religiones opuestas a la católica romana, éstas coexistían con ella sin que representaran una amenaza a su hegemonía.

De este modo, la Iglesia católica romana se constituyó en la principal sociedad religiosa que corresponde al tipo ideal de “Iglesia”, definida como *“una sociedad religiosa que abarca al conjunto social, se beneficia de una legitimidad histórica y modela los valores y comportamientos religiosos del conjunto del abanico social, de tal manera que el actor social nace en la “Iglesia” y le pertenece, sin nunca haber necesitado adherirse a este tipo de organización”* (2:25).

Durante siglos la Iglesia católica se ha mantenido como religión hegemónica en los pueblos de América Latina. Jean-Pierre Bastian señala que hasta la década de 1940.

“América Latina era tierra de “neocristiandad” católica, y este catolicismo toleraba multitud de manifestaciones religiosas sincréticas y subalternas, integradas en un tipo de proceso progresivo e inagotable de continua cristianización de las prácticas religiosas naturales. Lo que predominaba era

cierta homogeneidad de los comportamientos y las mentalidades religiosas”
(2:9).

Esa religiosidad participaba de una continuidad de creatividad religiosa popular, era parte de una religiosidad de curación y protección creada por milagrosos, frecuentada por un amplio sector de la población que iba desde la gente más humilde hasta gente de clase alta. Participaba de una continuidad de creatividad religiosa popular.

Este tipo de religiosidad se encontraba bajo el control de las jerarquías católicas, que la toleraban considerándola como un culto esencialmente cristiano, que sólo requería de vanas observancias. Por su parte, esas manifestaciones religiosas se mantenían distantes con respecto a la Iglesia Católica, conservando una relación de subordinación y no de competencia.

Según explica Patricia Fortuny siguiendo a Pierre Bordieu, la Iglesia católica se constituyó en la religión dominante en el campo religioso. Contaba con los especialistas y profesionales (sacerdotes) en la producción y administración de los bienes sagrados. En cuanto institución religiosa dominante, se encontraba legitimada por todos los sectores sociales y políticos, ya sea con respecto al Estado, a la sociedad global y al statu quo. Por su lado, las religiones dominadas carecían de legitimación debido a que sus especialistas y profesionales estaban descalificados o en una relación de tensión con la sociedad, con el estado y con la religión dominante (7:84).

Sin embargo, desde mediados de los años cincuenta se ha producido una transformación, la hegemonía del catolicismo empezó a resquebrajarse. Esto a producido dos situaciones que son interdependientes: por un lado, la vigorosa expansión de los movimientos religiosos como el protestantismo y el pentecostalismo, a los cuales se le han sumado decenas de nuevos movimientos religiosos. Por otro lado, la decreciente influencia de la Iglesia católica en la sociedad. Consideramos que ambas situaciones no pueden explicarse por separado, sino que responden a una problemática común planteada en el campo religioso, como veremos enseguida.

A partir de la segunda Guerra Mundial y dadas las transformaciones en el orden social, desde mediados de la década de 1950 se observa una tendencia global hacia el surgimiento de nuevos movimientos religiosos, lo mismo en Europa que en África, Asia, los Estados Unidos y América latina. Existen movimientos religiosos internacionales, pero también movimientos

locales creados por circunstancias internas, los cuales también llegan a ser exportados a otras partes del mundo.

Sobre las causas de la expansión de las religiones diferentes al catolicismo, se han presentado diversas teorías, como la “teoría de la conspiración” que sostiene como causa principal la influencia de factores exógenos, básicamente intereses de tipo político. Estados Unidos buscaría ejercer un control social sobre la población de América Latina fomentando, programando y manipulando sectas religiosas de tipo protestante, para contrarrestar las tendencias de izquierda de grupos católicos. Dicha teoría posee poco poder explicativo, pues se olvida de los factores de carácter endógeno, los cuales son los que mayor influencia han demostrado en las transformaciones religiosas.

Otras teorías encuentran las causas de las transformaciones religiosas acudiendo a la historia y al modelo explicativo de Weber en la siguiente vertiente. De acuerdo a la lógica de la modernidad, en América Latina se estaría produciendo un proceso de racionalización y de desencantamiento del mundo, que desembocaría en una religión acorde con el capitalismo avanzado, y ésta sería la religión protestante. Esta teoría sigue un esquema teórico de tipo lineal, conforme al cual Latinoamérica seguiría el mismo curso que las sociedades europeas, un proceso de secularización y de privatización de las prácticas religiosas. Aun cuando esta teoría introduce factores de tipo histórico, su concepción determinista de la misma hace que carezca de poder explicativo. Al igual que la teoría anterior, relega a segundo plano la influencia de los factores locales (2:74-78).

Sin negar la influencia de factores externos, se tiene que acudir a factores de carácter interno en el contexto de la modernidad. En América latina el surgimiento y expansión de los movimientos religiosos diferentes al catolicismo, se observa aunada a factores culturales como la globalización, la transnacionalización, la transculturalización, el desarrollo de los medios de comunicación, la revolución tecnológica. También se encuentran factores económicos como la industrialización dependiente, la explosión demográfica, la urbanización, la suburbanización, las migraciones y emigraciones, el desempleo, la marginación, la polarización de la riqueza, la desintegración de la economía rural, entre otros factores. En el ámbito político, se vive un proceso de transición democrática, pero más bien formal porque en la práctica continúa siendo un sistema político cerrado.

De acuerdo a lo señalado por Bordieu, el campo religioso es producto del desarrollo histórico de la sociedad, por lo cual refracta a sus propias determinaciones la dinámica de las relaciones económicas, políticas y sociales. Desde esta perspectiva, los procesos de la fragmentación social confluyen para generar un estado de anomia social que predisponen a amplios sectores de la sociedad a cambiar sus valores y actitudes, y entre ellas sus preferencias religiosas.

El surgimiento y expansión de los movimientos religiosos diferentes al catolicismo, así como la crisis de hegemonía en la que se encuentra la Iglesia católica, se contextualiza en los procesos de la fragmentación social, fragmentación social ya señalada por Weber. Según explica Cristina Gutiérrez, lo que observó Max Weber *“como una constante en todas las religiones fue una tensión entre su doctrina y el “mundo”, tensión que parece agudizarse mientras más diferenciadas, sólidas y autónomas estén las diferentes esferas de funcionamiento de la sociedad: la esfera económica, la intelectual, la estética y la erótica.”* (10:70).

En la esfera religiosa se producen tensiones reales y potenciales entre la doctrina y el mundo fragmentado. Estas contradicciones se comprenden a partir de la acción concreta que los individuos están desplegando mediante su movilidad religiosa, pues se trazan nuevos fines en la realización de los valores religiosos, así como la elección de medios eficientes para lograrlo. En este tenor, la religión posee un potencial para orientar la acción de los individuos, otorgándole sentido al mundo para poder apropiárselo.

La religión le permite al individuo concebir el mundo como un cosmos que lleva en sí mismos el plan divino de salvación, como apunta Weber:

“de la auténtica religiosidad de los virtuosos pueden seguirse eventualmente otras, revolucionarias, consecuencias (...). Según la colaboración de la religiosidad de los virtuosos, empero, su versión revolucionaria puede adoptar en principio dos formas. La primera surge de la acción ascética intramundana, si ésta es capaz de contraponer al orden empírico del mundo, corrompido en su profanidad, una “ley natural” absoluta y divina, cuya realización se convierte en deber religioso en consonancia con la frase que en cierto modo rige por doquier en las religiones racionales: hay que obedecer a Dios antes que a los hombres. El

tipo correspondiente a esta versión es el de las revoluciones genuinamente puritanas (...). Otra cosa sucede cuando en el caso del místico se realiza el giro, siempre posible psicológicamente, de la posesión de Dios. Los preceptos del mundo no tienen vigencia para aquel que está seguro de estar poseído por Dios (...). Para quien se considera salvado gracias a la posesión de Dios, resulta irrelevante para la salvación la cualidad de su acción.” (16:74).

Retomando la primera actitud que puede provocar la religión en la acción de los individuos, observamos que en los nuevos movimientos religiosos se ha configurado un tipo de acción personal que contraponiendo el mundo religioso al mundo empírico, lo rechaza y lo transforma.

Aún cuando la Iglesia católica ha disminuido su influencia social, se debe partir del hecho de que sigue siendo hegemónica en América Latina, lo cual no obsta para afirmar que se encuentra en crisis ante las transformaciones de la sociedad. Sobre este último aspecto, se había descuidado la creciente importancia de los grupos sociales marginales que habían permanecido fuera del sistema político y de la vida central de la institución.

Comentando el texto de Iván Vallier (15:52), Víctor Gabriel Muro señala que la Iglesia católica,

“mientras tuvo asegurada una posición establecida en la sociedad y había una alta tasa de nacimientos en las familias de los fieles, fue poca su necesidad de crear instrumentos de control especializados. Con los nuevos procesos sociales, las interdependencias estructurales que parecían duraderas hace un siglo, se han roto por completo. En la medida en que se vencían los viejos lazos y conexiones con grupos cada vez más importantes, como el proletariado industrial y los tecnócratas, la Iglesia comenzó a buscar un lugar en las esferas económicas, políticas e ideológicas.” (14:52).

Para contener la crisis, desde los años sesenta la Iglesia Católica ha reaccionado tomando medidas severas, afrontando la posibilidad del cambio mediante una estrategia de legitimación a nivel de teoría teológica, y cobrando un papel más dinámico e influyente en los procesos sociales contemporáneos (14:43).

Durante la década de 1960 la Iglesia católica sometió a cuestionamiento la validez de ciertos contenidos y preceptos religiosos propios, esto por considerarlos obsoletos en relación al mundo moderno, concluyendo sobre la opción de ratificarlos o modificarlos. Lo anterior significó un enfrentamiento entre las corrientes tradicionalistas y las progresistas de la propia Iglesia (5:25). El Papa Juan XXIII optó por lo segundo: poner al día la Iglesia.

Entre las medidas de modernización emprendidas por la Iglesia Católica, se encuentran las siguientes. En la encíclica *Mater et Magistra* de 1961, registra nuevos aspectos de la cuestión social, advierte la brecha entre los países ricos y pobres; el rezago de las sociedades y regiones agrarias; llama a los países ricos a cooperar con los países pobres; invita a los cristianos a comprometerse en actividades de desarrollo económico; propone iniciativas para combatir la pobreza en el tercer mundo, especialmente en América Latina.

En 1963 muere el Papa Juan XXIII, quien había convocado a un Concilio con el propósito de adaptar y renovar a la Iglesia en un mundo en plena transformación. En ese mismo año se elige a Paulo VI como nuevo pontífice.

Entre 1962 y 1965 se celebró el Concilio Vaticano II. En general, se realizaron cambios en la liturgia y uso de la lengua vernácula en las celebraciones. Se analizaron las fuentes de la Revelación y su validez. Se aceptó una apertura hacia los medios de comunicación masiva. Se realizó un acercamiento con la Iglesia Oriental. Se permitió que los Obispos gozaran de mayor autonomía. Se concedió especial importancia al ecumenismo de tal modo que los laicos tuvieran acceso al ejercicio del apostolado y algunos cargos ministeriales. Se reconoció la libertad religiosa como un derecho humano fundamental. Asimismo, se buscó adaptar las órdenes religiosas a su particular contexto y circunstancias. Se crea el Secretariado para Relaciones con los no creyentes. Se crea el sínodo de los obispos, un órgano colegiado de consulta entre las conferencias episcopales de todo el mundo. Durante la segunda mitad de la década de 1960, el Concilio tuvo un efecto significativo en la política de la Iglesia católica (6:88).

Una de las consecuencias más notorias de este Concilio, fue el fortalecimiento de una corriente eclesial radical que criticaba a la propia Iglesia por haber establecido vínculos orgánicos con el Estado, haciendo cómplice a la institución religiosa de legitimar un orden social injusto.

De acuerdo a las conclusiones del Concilio Vaticano II, al interior de la Iglesia Católica, sacerdotes y laicos cuestionaban la validez de las estructuras eclesiológicas jerarquizadas, de la doctrina social católica tradicional, y la falta de compromiso social del Episcopado. Se pedía la eliminación de algunas estructuras eclesiológicas demasiado rígidas o autoritarias. Uno de los documentos resultantes del Concilio, fue La Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo Actual (*Gadium et Spes* 1965), el cual entre otras cosas, recomienda la apertura de la Iglesia “solidaria “con la renovación de la sociedad. Implícitamente el Concilio toma distancia de los viejos dispositivos social-cristianos, remplazando de su carácter central a Acción Católica como institución articuladora de las políticas eclesiales que enfrentaban la descristianización.

La presión de laicos y eclesiológicos para que la Iglesia Católica continuara con el proceso de revisión que había emprendido, tuvo sus resultados. En 1966 el Papa Paulo VI nombra la Comisión para el Estudio del Control Natal. En ese mismo año ocurren otras transformaciones, se suprime el índice de libros prohibidos para los católicos, al tiempo que se modifica la Inquisición cambiando su nombre y asignándole otro tipo de problemas teológicos en lugar de descubrir herejías. También se acuerda llevar a cabo un diálogo con la Iglesia Anglicana con la finalidad de lograr un acercamiento y posible unificación. Por fin se aprueba la celebración de matrimonios mixtos.

Un hecho significativo ocurrido en ese año, fue la amonestación que hizo Paulo VI a la Compañía de Jesús por mostrar mayor interés en actividades seculares alejadas del terreno espiritual, pues perseguían la descentralización y la democratización en el seno de la orden. Se celebra el Primer Sínodo de Obispos, el cual implicaba tratar el tema sobre un posible gobierno colegiado en la Iglesia.

En 1967 Paulo VI emite la Encíclica *Populorum Progressio* referente a los problemas sociales y desigualdad: aborda el problema del desarrollo y del atraso en el tercer mundo, cuestiona la inequitativa distribución de la riqueza, la explotación, la violación de los derechos humanos, el racismo. En 1968 la Comisión sobre Control Natal sugiere que la Iglesia Católica se pronuncie por el control natal, ante lo cual se emite la Encíclica *Humanae Vitae*, que rechaza la propuesta y se opone al aborto, la esterilización y anticonceptivos; el único método

aprobado es el del ritmo. Por otro lado, en dicha encíclica se exhorta a los sacerdotes para que expongan las prescripciones del matrimonio sin ambigüedad alguna.

Algunas medidas que se continuaron tomando fueron: En 1970 se realizan importantes modificaciones al Santoral y se dijo que su culto era materia de devoción privada. En 1971 se vuelve a condenar el divorcio, pero se simplifican los procedimientos para obtener la anulación matrimonial. En 1974 se celebra la Conferencia de Católicos, Ortodoxos y Musulmanes en Córdoba, España. En ese mismo año se pronuncia por un apoyo al Movimiento de Liberación Palestina. En 1975 la Iglesia Griega Ortodoxa rompe con la Iglesia católica por considerar excesiva intromisión del Vaticano. Se produce la desobediencia y desafío a la autoridad de Paulo VI por parte del obispo francés Marcel Léfèvre.

A través de los cambios introducidos, la Iglesia Católica intentó adaptarse a la nueva situación social, no logrando sino caer en una situación contradictoria y ambigua, pues por un lado se mostró receptiva hacia los cambios, pero por otro adoptó medidas represivas en contra de la opinión renovadora de religiosos y seglares.

Siguiendo con el contexto antes descrito, y como claro ejemplo del mayor peso que se concedió a las conferencias nacionales y continentales de obispos, en 1968 y durante la segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano celebrado en Medellín, Colombia, la Iglesia católica se manifestó hacia una política de “opción preferencial de los pobres”. En este tenor, en México en el año de 1970 el obispo Sergio Méndez Arceo elaboró un documento titulado “documento de Anenecuilco”, el cual estaba dirigido a los candidatos presidenciales de ese entonces. Si bien el contenido del documento planteaba el problema de las relaciones Iglesia-Estado y su efecto social, lo relevante es que ventilaba esta cuestión de manera abierta y pública en los medios de comunicación, lo cual antes era impensable.

Otro documento elaborado en 1972 titulado “El compromiso cristiano ante las opciones sociales y políticas”, redactado por laicos y obispos, reivindicaba el derecho de la Iglesia católica de opinar sobre cuestiones sociales y políticas. En particular expresaban la necesidad de erradicar muchos vicios del sistema político mexicano, así como la exigencia de una mayor democratización de la vida pública. Los obispos de la región Pacífico-Sur, insistían en la necesidad de atacar la injusticia social imperante en dicha zona, mientras los obispos del Norte

hacían eco de la demanda ciudadana de acabar con el fraude electoral, el modelo de partido único, la corrupción política y otros vicios del sistema político mexicano (4:50).

La Iglesia católica enderezó su crítica al Estado mexicano por su incapacidad para atender las demandas sociales de los grupos marginales, por la corrupción y la antidemocracia, se criticaba también lo injusto del orden social. Algo notorio, fue que a muchos movimientos sociales se unían las estructuras eclesíásticas (como ocurrió en el Istmo de Tehuantepec, en Morelos, Chihuahua, Sonora, y algunas zonas de Chiapas y Veracruz), así como los agentes eclesíásticos se volvían en agentes de movilización social. (14:45).

Para ciertos dirigentes católicos, lo esencial era impulsar un proceso democratizador con la posibilidad tanto de incidir en el sistema político mediante la participación política de los católicos, como de modificar la situación legal y social de la Iglesia. Este impulso democratizador buscaba un mejor desempeño de la Iglesia y el cumplimiento de sus objetivos terrenales. La apertura de la Iglesia católica hacia los problemas sociales y políticos, coincidía con una movilización social generalizada tanto a nivel de sectores sociales, como a nivel de las regiones.

No obstante, a la euforia conciliar sucedió una lectura pesimista sobre el estado de la Iglesia, el balance era negativo: pérdidas vocacionales, cuantiosas reducciones ministeriales, indisciplinas internas, enfrentamientos entre el bajo y el alto clero, permeabilidad ante tendencias “secularistas”, pérdida de identidad doctrinal, crisis religiosa en diversas congregaciones, etcétera (1:77). En 1978 es entronizado como Papa el cardenal polaco Karol Wojtyla, Juan Pablo II.

La opción preferencial de lo pobres fue retomada en 1979 por la siguiente conferencia episcopal realizada en Puebla, México. La opción preferencial de lo pobres fue objeto de variadas interpretaciones y provocó reacciones muy diversas entre los miembros de la Iglesia Católica. En su gran mayoría los sacerdotes continuaron con la práctica tradicional de acercamiento caritativo a los pobres. Una minoría intentó realizar cambios para modificar la estructura vertical de la organización de la Iglesia. Crearon una “iglesia popular” organizada en comunidades eclesiales de base, orientándose hacia una interpretación teológica y política de la pobreza y de la marginación de las masas. La corriente llamada “teología de la liberación”, asociada a movimientos sociales de izquierda, intentó organizar a las masas, pero

dado que surgió como una aspiración de los sectores sociales intermedios, escasamente logró movilizar a los más pobres. Como reacción, las altas jerarquías conservadoras, y en particular en 1978 durante el pontificado de Juan Pablo II, combatieron este movimiento logrando minimizarlo, a tal grado que actualmente se encuentra en declive.

En la década de los años ochenta el Estado mexicano reaccionó contra la intromisión de la Iglesia Católica en asuntos sociales y políticos. El Código Federal Electoral adicionó un nuevo artículo donde expresamente se prohibía la participación del clero en el proceso de elecciones. Por otra parte, para contrarrestar la oposición del clero radical, las cúpulas eclesiásticas desarrollaron prácticas de arreglo político con los gobiernos en turno, que se había visto afectado por los sectores católicos de izquierda. Por ejemplo, en 1992 el gobierno mexicano en un contexto de deslegitimación del partido en el poder, reformó los artículos anticlericales de la Constitución Política, elaboró una nueva ley reglamentaria en materia de asociaciones religiosas y restableció relaciones diplomáticas con el Vaticano.

En suma, en el aspecto social la Iglesia católica a pesar de su intento de renovación para mantener su hegemonía, terminó por dar continuidad a las añejas prácticas “integristas” y conciliadoras con el poder político, olvidándose de las demandas de los pobres. La nueva relación Iglesia-Estado terminó con las aspiraciones de democratización de los sectores radicales, lo cual puede ayudar a explicar el por qué la población buscó en otras religiones alternativas la satisfacción de sus necesidades surgidas en el contexto social contemporáneo.

Por otro lado, la crítica católica al neoliberalismo tiene su origen en los grupos radicales como los latinoamericanos, pero retomado por las jerarquías católicas aparece como una condena ancestral al capitalismo salvaje del siglo XIX y a los efectos de la creciente globalización que afecta a todos los países, particularmente a los más pobres. En la base de este discurso está la tradicional visión que ha construido la doctrina social de la Iglesia católica, en la que se recuperan los viejos esquemas y perspectivas intransigentes de lo social, que aparecen como ajustados a un nuevo objeto de crítica y ataques (3:289-290).

En lo relativo al intento de la iglesia católica por combatir los nuevos movimientos religiosos, como el pentecostalismo, se vio obligada a implementar nuevas formas de acción y evangelización, como lo fue el movimiento de Renovación Carismática. Las jerarquías eclesiásticas pusieron en marcha un plan para recuperar la imagen del catolicismo, un

movimiento de recatolización ortodoxa llamado de Renovación Carismática. Este movimiento surge en 1966 en Pittsburg, Filadelfia, introduciendo el pentecostalismo moderno en la Iglesia Católica. Las características propias del pentecostalismo se hicieron presentes en los rituales católicos. En particular, la práctica de invocar al Espíritu Santo para que les conceda los dones ya sea de lenguas, de sanidad, de profecía, de discernimiento, y poder de exorcizar a los demonios. Consideran que el hombre se debe despojar de su conocimiento intelectual para dejar que mediante la Revelación se obtenga un conocimiento directo de Dios (6:14).

Renovación Carismática es un movimiento religioso que se da dentro del contexto institucional de la Iglesia Católica. Desarrolló una estructura organizativa compleja y jerarquizada; incluso sus miembros tienen que pasar por ritos de pasaje de iniciación, llevar a cabo un proceso de formación para avanzar posteriormente en las jerarquías. Se respeta la liturgia original pero se le añaden nuevos rituales. En el ritual se invoca al Espíritu Santo, ocurriendo casos de posesión y trance con manifestaciones sumamente emotivas, que en ocasiones pueden ser: llanto, hablar en lenguas, pérdida del conocimiento. Durante las ceremonias se toca música, se producen actos de gran afectividad como tomarse de las manos o abrazarse, se realizan acciones febriles como cantar, reír, cerrar los ojos, arrodillarse, etcétera. Las principales ceremonias de corte pentecostal que se agregaron a la liturgia, son las Ceremonias de Curación de los Enfermos y Asambleas de Oración.

El movimiento religioso Renovación Carismática fue traído a México en 1970, cuando el Secretariado Social de la Arquidiócesis de México, tramitó un retiro de renovación carismática a la diócesis de Nueva Orleans. En ese mismo año un pastor de la Iglesia Episcopal de Houston impartió un curso de iniciación en El Altillo, en la ciudad de México, casa de los Misioneros del Espíritu Santo. De este lugar se difundió dicho movimiento, constituyéndose en su “casa matriz”.

El Movimiento de Renovación Carismática de tipo pentecostal, representa el intento de la Iglesia Católica de *“reclutar y conservar a una clientela de practicantes activos ofreciendo a sus adeptos el “producto” que ofrece la competencia e impidiendo así a sus miembros la afiliación a cualquier otro grupo distinto de ella”* (6:17). Este movimiento fue absorbido por la Iglesia Católica como una estrategia que refuerza la autoridad de la Iglesia como institución burocrática.

Las acciones emprendidas por el movimiento de Renovación Carismática, lo único que han hecho es retomar las viejas prácticas seguidas por la Iglesia católica para mantener su hegemonía: incorporar las demandas religiosas de las masas a través de un modelo de corporativo de gestión religiosa.

Atendiendo a la teoría de Bordieu sobre los campos culturales, en el campo religioso descrito se muestra como la Iglesia católica está vinculada con los ámbitos político, económico y social. El intento de la Iglesia católica para renovarse y mantener su hegemonía, se debate en la confrontación entre el ala progresista y el ala conservadora.

En la medida en que los grupos conservadores que mantienen el monopolio de lo sagrado, son los que finalmente se imponen, reproduciendo los esquemas de su papel tradicional, como lo son su visión doctrinal del mundo, su función social, su lugar en el contexto político y estatal, la Iglesia católica se ve cada vez más alejada de los requerimientos sociales, produciendo una falta de reconocimiento y de identificación con amplios sectores de la sociedad.

SURGIMIENTO DE NUEVOS MOVIMIENTOS RELIGIOSOS: LA IGLESIA PENTECOSTAL

El contexto que hemos descrito sobre la fragmentación social y la cultura moderna, orientan en una nueva dirección el sentido y el significado social que tiene la religión para los individuos y grupos sociales, el cual como hemos visto ha sido rechazado por el grupo dominante de la Iglesia católica conservadora. Los procesos de formación de la identidad religiosa, articulados al capital cultural, social y económico, influyen en las orientaciones del campo religioso, y actualmente demandan otro tipo de bienes simbólicos que refracten a sus propias determinaciones las condiciones que la vida social moderna impone. La interpretación que hacen los sujetos de la realidad social a través de la religión, requiere de un sistema simbólico de prácticas y representaciones que les permitan apropiarse de la realidad acordes a las condiciones de su socialidad, que como hemos visto, son las propias de la modernidad.

En este sentido, los movimientos religiosos no católicos representan una opción para aquellos que buscan una clase de bienes simbólicos con la capacidad de integrar sus demandas espirituales y materiales. En el campo religioso surge así, la competencia entre religiones por

la posesión del capital simbólico y para captar adeptos, viéndose con ello amenazada la hegemonía de la Iglesia católica.

En su conjunto, los nuevos movimientos religiosos ya no representan una relación de continuidad con la Iglesia católica, como antaño sucedía con las manifestaciones religiosas populares. Los movimientos religiosos surgidos a partir del decenio de 1950, se caracterizan por su evidente ruptura con la Iglesia católica, pues no recurren a las mediaciones tradicionales del catolicismo. Por ejemplo, la Virgen María, las santas y los santos, así como numerosas imágenes, exvotos, reliquias y signos que caracterizan al catolicismo de las masas, se encuentran ausentes. Los nuevos movimientos religiosos expresan su rechazo a la Iglesia católica romana, entran en franca competencia con ella y constituyen empresas religiosas rivales.

En la interpretación de Jean-Pierre Bastian, esta discontinuidad y ruptura entre Iglesia Católica con los nuevos movimientos religiosos, significa que en América Latina se está produciendo una mutación religiosa en el sentido de un cambio estructural, esto es, la transición de una estructura hacia otra (2:14). Esta transformación se encuentra en una fase caracterizada por la incapacidad de la Iglesia Católica romana de mantener el monopolio que tradicionalmente poseía sobre las creencias religiosas, a tal grado que lograba imponerse sobre los movimientos religiosos que intentaban afianzarse en la sociedad.

Aun cuando en Latinoamérica la Iglesia católica romana sigue gozando de legitimidad histórica, la tendencia que se observa hacia la atomización religiosa se agudiza cada vez con mayor fuerza. Si tradicionalmente la Iglesia Católica había contrarrestado con éxito los movimientos religiosos mediante estrategias como la emisión de cartas pastorales y encíclicas en las que condenaba duramente a las otras religiones, actualmente estos procedimientos carecen de eficacia. Las religiones como la Iglesia Apostólica, parece que tienen todos los medios no sólo para resistir los embates de la religión católica romana, sino incluso para continuar su proceso de expansión.

Así las cosas, la competencia en el campo religioso se ha traducido en una confrontación y rechazo entre la Iglesia Católica romana y las otras religiones que han entrado a disputarle el dominio del campo religioso. En particular, la actual expansión de las Iglesias Protestantes, como las Pentecostales, se produce sobre todo en zonas indígenas y en sectores urbanos

marginales y depauperizados, caracterizándose estas últimas por ser poblaciones de reciente arribo y de origen rural.

En relación con el medio urbano, en los últimos cincuenta años la población en Latinoamérica pasó de ser rural a urbana. La urbanización ocurre en medio de una explosión demográfica y de empobrecimiento paralelo. En México la población rebasa los 91 millones de habitantes, habiéndose incrementado un 12.33% entre 1990 y 1995, en tanto el producto interno bruto tuvo un escaso crecimiento de sólo 7.5% durante ese periodo. En 1970 La ciudad de México y municipios conurbados contaba con nueve millones de habitantes, y actualmente alcanza los 20 millones. La ciudad recibe el flujo de inmigrantes de las zonas rurales, lo cual les añade una compleja red de centros urbanos colindantes de reciente creación. La urbe se caracteriza por la organización caótica de sus barrios, por las desigualdades sociales, por la marginalización de la mayoría de sus habitantes, por una violencia continua.

La transformación urbana se ha visto acompañada de la proliferación de nuevos movimientos religiosos, entre los cuales destacan los movimientos pentecostales de raíz protestante.

En México, la expansión de las religiones protestantes se observa con mayor intensidad en el Estado de Chiapas, lugar donde hasta un cuarto o más de la población escapan del control de las jerarquías católicas. De acuerdo con el censo de 1980 llevado a cabo por el INEGI (Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática), los protestantes se ubicaban en los estados del norte fronterizos con Estados Unidos, con una tasa de 5%, muy superior al promedio nacional de 3.7%; y en el sur “indígena” (Tabasco, Yucatán, Quintana Roo, Chiapas y Oaxaca) fluctúa entre 8% y 12% de la población global. El siguiente polo de concentración se encuentra en la ciudad de México y los municipios colindantes del Estado de México. Según el censo de 1990, si se toma en cuenta ahora la población católica, los estados del sur son los de menor tasa, con un récord de 67.6% de católicos en Chiapas. Los estados de del centro-oeste son los de mayor tasa, por encima de 95% de católicos para las poblaciones de Jalisco, Aguascalientes, Guanajuato, Colima, Querétaro, Zacatecas y Michoacán. Por otro lado, la población protestante en la ciudad de México es 3.1% y en el Estado de México 3.5%, debajo del promedio nacional que es de 4.9%. Otro dato importante que aporta el INEGI, es que en la década de los 80 la Iglesia católica perdió en México 25% de sus adeptos.

Según señala el INEGI, en 1993 el número de templos en México es de 46,781, distribuidos por religión de la siguiente manera: Católicos 34,393; Evangelista protestante 7,842; Adventistas del Séptimo Día 1,124; Presbiteriana 1,025; Bautista:875, Metodista: 366; Pentecostés: 306; Espiritualistas 241; Testigos de Jehová 233; Cristianos 145; Jesucristo de los Santos 132; Israelita 76; Asambleas de Dios 62; Adventistas 50; Luz del Mundo 44; Cristiana Interdenominacional 39; Gentil del Cristo 28; Lutero mexicana 24; Misionera mexicana 17; Sabatistas 17; Episcopal 10; Bíblica 7; Ortodoxa 6; Musulmán 6; Evangélica Cristiana 2; Bautista independiente 1; Otras 70.

El tipo de organización y religiosidad que mayor expansión ha encontrado en el medio urbano son los pentecostalismos. Conforme a los censos de 1980 y 1990 en la ciudad de México y los municipios conurbados del Estado de México, el mayor porcentaje de pentecostales se concentra en Chalco, Nextlalpan, Chicoloapan, Ixtapaluca, Chimalhuacán, Nezahualcóyotl, Iztapalapa. Los de menor porcentaje son los del centro de la ciudad y algunos periféricos, como Melchor Ocampo, Nicolás Romero y Cuajimapa.

Una de las razones de tal aumento de personas que practican la religión pentecostal, es debida a las migraciones masivas de población rural que datan de la década de 1980, en particular en valle de Chalco y en Iztapalapa que concentran el 63.23% de la población protestante en esta zona. Se caracterizan por tener las mayores tasas de población que se identifican como indígena y que habla algún otro idioma parte del español, así como por tener las mayores tasas de analfabetos y de miseria endémica. En las zonas de la periferia del Distrito Federal, las religiones protestantes, así como las otras religiones, han crecido de manera exponencial más de 100%, en tanto en las delegaciones del centro del Distrito Federal sólo crecieron el 30%.

Jean-Pierre Bastian explica que el éxito que tienen los movimientos pentecostales para extenderse en el medio urbano, se debe a su capacidad para imponer y articular un discurso religioso con otro tipo de discursos, como lo son el de la salud, el del pobre, el de comunidad, el de pertenencia, etcétera. En particular, se destaca un modelo de organización del pobre y del lenguaje. Básicamente, la religión pentecostal surgió de la cultura de la pobreza. Ofrecen al pobre un tipo de organización y un lenguaje que da respuesta a las interrogantes que no se encuentran en la religiosidad popular católica.

Aún cuando aceptamos estas características de la religión pentecostal, y que en el caso de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús en su origen efectivamente estaba dirigida a los pobres o marginados, en la actualidad se ha producido un cambio en la composición social de los creyentes, pues han ingresado personas pertenecientes a diferentes estratos sociales que, como dice Bordieu, han acumulado el capital simbólico que les permite identificarse y reconocerse en el campo religioso. De este modo, es imposible generalizar para decir que es una religión del pobre; más bien es un movimiento religioso que tiende a captar adeptos provenientes de diferentes esferas sociales de acuerdo a la composición de su capital simbólico.

Las Iglesias pentecostales forman una compleja red de iglesias madre y de iglesias y congregaciones dependientes. En cada una de ellas el líder pentecostal se distingue sobre todo por su autoridad natural, su carisma. *“Es un tipo de liderazgo populista, que no tolera la impugnación interna, lo que ocasiona la multiplicación de estos movimientos por cismas provocados por la afirmación carismática de nuevos dirigentes.”* (2:142). El dirigente funge como una especie de patriarca de una sociedad religiosa que le pertenece desde su inicio, dado que el templo que logra edificar es prueba de su éxito. El poder adquiere un carácter patrimonial, de tal modo que se transmite de padres a hijos o yernos. El nepotismo creado permite articular redes de parentesco y redes de reciprocidad y de dependencia en torno a la figura carismática del líder.

Debido a lo anterior, la Iglesia apostólica posee una ambivalencia en cuanto a que son participativos y autoritarios a la vez:

“Son participativos porque los rituales permiten la expresión religiosa espontánea de todos los fieles, pero son autoritarios porque sus líderes, sean carismáticos o no, tienden a demandar una absoluta obediencia de la feligresía, y porque las prácticas y contenidos que regulan las vidas de los fieles emanan de una Sola Scriptura, la cual constituye una autoridad incuestionable, y son los líderes quienes representan esa autoridad en las congregaciones.” (7:110).

La Iglesia pentecostal produce una identificación y reconocimiento por parte de los feligreses mediante un lenguaje que posee cuatro características: una teología oral, un decir

glosolálico, un hacer taumatúrgico y una práctica exorcística, que se encuentran informados por el texto bíblico.

La forma de asociación religiosa que ofrecen posee tres características: son movimientos conversionistas, taumatúrgicos y milenaristas. *“La conversión marca la ruptura con las prácticas religiosas católicas o de otra índole. La taumaturgia ofrece respuestas inmediatas al problema central del pobre, la salud. El milenarismo contribuye a negar la sociedad y la miseria, y ofrece a los pobres un horizonte de esperanza con el anuncio de un reino divino por venir”* (2:140).

Las tres características señaladas se encuentran vinculadas entre sí. El carácter taumatúrgico de la religión pentecostal, la sanación, se encuentra asociada con la conversión religiosa. La enfermedad y el dolor no sólo se refieren al cuerpo, sino también al espíritu y al alma, lo cual explica la conversión no sólo de los pobres, sino de estratos sociales medios e incluso altos. La sanación es vista como parte de la regeneración del individuo, *“Es un acto de profunda significación simbólica, pues marca el inicio de la nueva forma de vida: la del creyente.”* (8:146).

La enfermedad asociada con el dolor, muestran la vulnerabilidad del individuo, reducido a un simple ente físico. En busca de redención, el individuo se da cuenta que para sobreponerse a esta situación requiere acceder a un nivel trascendental donde se encuentra la verdadera respuesta. De ahí la inutilidad de los médicos ante el poder de la divinidad. La iglesia pentecostal recalca la importancia que tiene la experiencia del dolor en las vivencias personales, pues lleva al sujeto a identificar en ese dolor la necesidad que tiene de modificar su vida.

Con el fin de ubicar y diferenciar la Iglesia Pentecostal de la Fe en Cristo Jesús dentro del conjunto de iglesias protestantes, acudimos a la siguiente clasificación. Existen las Iglesias Protestantes Históricas o denominacionales y las Iglesias Protestantes Pentecostales. Las primeras tienen su origen en la Reforma inspirada por la obra de Martín Lutero y Juan Calvino. Dentro de las iglesias más sobresalientes se encuentran las presbiterianas, metodistas, bautistas, luteranas, calvinistas, congregacionales y moravos. Su llegada a México se inicia en la época colonial, en tanto su difusión ocurre con el triunfo del liberalismo formalizado en la

Constitución de 1857 y en las Leyes de Reforma. Actualmente se encuentran asentadas en el territorio nacional con una estructura religiosa y burocrática compleja.

En relación a las Iglesias Protestantes Pentecostales, su nombre deriva de la fiesta cristiana que conmemora el día en que los doce apóstoles recibieron el Espíritu Santo por primera vez. Esta fiesta se refiere al episodio de Pentecostés, relatado en el libro de los Hechos de los Apóstoles: Hechos 2:1-21. Se narra que ese día los apóstoles obtuvieron dones como el hablar en lenguas, pero puede expresarse a través de otras manifestaciones como contorsiones, danza, desmayos, visiones y profecía. En particular, se enfatiza el don de la glosolalia, y el don de tener comunicación directa con el Espíritu Santo. También rechazan todo aquello que sea diferente al cristianismo primitivo, pues creen en la infalibilidad literal de las Escrituras. Consideran que los otros dones descritos por San Pablo, como el don de curaciones, el don de obrar milagros, el don de la profecía, don de la interpretación de las lenguas, continúan vigentes en la actualidad, pues creen que todo feligrés puede recibir estos “dones” al abrirse al Espíritu Santo.

Los pentecostales conceden especial importancia al libro de los Hechos de los Apóstoles del Nuevo Testamento. Este libro se relaciona con el surgimiento y formación de una iglesia minoritaria en relación con las religiones hebreas y romanas. Esa iglesia mantenía una comunidad de bienes y servicios, manifestaciones altamente emotivas y experiencias religiosas profundas, realización de milagros y una cierta anarquía. Esta última forma de proceder aún se conserva, pues los pentecostales censuran la jerarquía y burocracias eclesiásticas como obstáculos que impiden la dinámica viva del Espíritu. Se describe a la Iglesia como una Iglesia perseguida cuyos adeptos en su gran mayoría eran marginados (6:38).

Las Iglesias pentecostales se apoyan en ese texto bíblico para justificar su existencia, ya que los grupos en sus comienzos muestran las mismas características: forman una minoría, censuran la jerarquía, se desenvuelven en un ambiente de anarquía y espontaneidad, sus miembros por lo regular son de algún sector marginado u oprimido de la sociedad, y se dicen receptores de los dones del Espíritu.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Barranco V., Bernardo, “Geopolítica vaticana”, pp. 59-96, en Blancarte, Roberto J. (coordinador). Religión, Iglesias y democracia, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades, UNAM, en coedición con Demos, Desarrollo en Medios, S. A. De C.V., México, 1995.
2. Bastian, Jean-Pierre. La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica, Fondo de Cultura Económica, México, 1997.
3. Blancarte, Roberto J., “El catolicismo social en el desarrollo del conflicto entre la Iglesia y el Estado en el siglo XX; neoliberalismo y neointransigencia católica”, pp.287-311, en Ceballos Ramírez, Manuel y otros (coordinadores). Catolicismo social en México. Teoría, fuentes e historiografía, Academia de Investigaciones Humanísticas, A. C., Monterrey, México, 2000.
4. Blancarte, Roberto J., “La doctrina social católica ante la democracia moderna”, pp. 18-58, en Blancarte, Roberto J. (coordinador). Religión, Iglesias y democracia, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades, UNAM, en coedición con Demos, Desarrollo en Medios, S. A. De C.V., México, 1995.
5. Ceballos Ramírez, Manuel, “Católicos, apostólicos y políticos”, pp. 17-42, en Blancarte, Roberto J. Y Rodolfo casillas R., compiladores. Perspectivas del fenómeno religioso, Secretaría de Gobernación y Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, México, 1999.
6. Díaz de la Serna, María Cristina. El movimiento de la Renovación Carismática como un proceso de socialización adulta, Cuadernos Universitarios 22, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1985.
7. Fortuny Loret de Mola, Patricia, “Marcos europeos, problemas latinoamericanos”, pp. 79-128, en Blancarte, Roberto J., y Rodolfo Casillas R. (compiladores). Perspectivas del fenómeno religioso, Secretaría de Gobernación/facultad latinoamericana de Ciencias Sociales, México, 1999.

8. Garma Navarro, Carlos, "Conversos, buscadores y apóstatas. Estudio sobre la movilidad religiosa", pp.129-178, en Blancarte, Roberto J., y Rodolfo Casillas R. (compiladores). *Perspectivas del fenómeno religioso*, Secretaría de Gobernación/Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, México, 1999.
9. Garma Navarro, Carlos. *Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla*, México, Instituto Nacional Indigenista, México, s/f.
10. Gutiérrez Zúñiga, Cristina, "Vigencia de Max Weber. Entre la religión que huye del mundo y la que lo transforma", pp. 61-77, en Blancarte, Roberto J., y Rodolfo Casillas R. (compiladores). *Perspectivas del fenómeno religioso*, Secretaría de Gobernación/Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, México, 1999.
11. Hernández Madrid, Miguel J., "La conversión religiosa entre emigrantes mexicanos a los Estados Unidos. Itinerario de un objeto de investigación", pp. 179-203, en Blancarte, Roberto J., y Rodolfo Casillas R. (compiladores). *Perspectivas del fenómeno religioso*, Secretaría de Gobernación/Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, México, 1999.
12. Hervieu Léger, Daniele. *La religion pour mémoire*, Cerf, París, 1993, en Bastian, Jean-Pierre. *La mutación religiosa de América latina*, F.C.E., México, 1997.
13. Houtart, Francois, "Religiones y humanismo en el siglo XXI", pp. 219-242, en Houtart, Francois (coordinador). *Religiones: sus conceptos fundamentales*, Siglo XXI/UNAM, México, 2002.
14. Muro, Víctor Gabriel, "Desarrollo y religión en México: ¿secularización o recreación religiosa?", pp. 43-59, en Blancarte, Roberto J. Y Rodolfo Casillas R., compiladores. *Perspectivas del fenómeno religioso*, Secretaría de Gobernación y Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, México, 1999.
15. Vallier, Iván. *Catolicismo, control social y modernización en América Latina*, Amorrortu, Buenos Aires, 1970, p. 34, citado por Muro, Víctor Gabriel, "Desarrollo y religión en México: ¿secularización o recreación religiosa?", pp. 43-59, en Blancarte, Roberto J. Y Rodolfo casillas R., compiladores. *Perspectivas del fenómeno religioso*, Secretaría de Gobernación y Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, México, 1999.
16. Weber, Max. *Ensayos sobre sociología de la religión*, tomo I, Madrid, Taurus, 1987, pp.

543-544, citado por Gutiérrez Zúñiga, Cristina, “Vigencia de Max Weber. Entre la religión que huye del mundo y la que lo transforma”, pp. 61-77, en Blancarte, Roberto J., Rodolfo Casillas R. Perspectivas del fenómeno religioso, Secretaría de Gobernación/Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, México, 1999.

III. LA IGLESIA APOSTÓLICA DE LA FE EN CRISTO JESÚS

CARACTERÍSTICAS E HISTORIA DE LA IGLESIA APOSTÓLICA DE LA FE EN CRISTO JESÚS

El objetivo de este capítulo es identificar las características sobresalientes de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús. Para el efecto, se toma como bibliografía básica el texto de Manuel Gaxiola titulado La serpiente y la paloma, por ser una de las autoridades religiosas más reconocidas por esta Iglesia y una fuente de información de primera mano. Manuel Gaxiola ocupó el cargo de Obispo Presidente entre 1970 y 1982.

Entre los grupos pentecostales en México se encuentran, entre otros: Asambleas de Dios; Iglesia de Jesucristo Interdenominacional; Iglesia Cristiana Bethel; Iglesias Apostólicas;

Iglesia Cristiana Gedeon; Centros de Fe; Esperanza y Amor; Iglesias Pentecostales Independientes, Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús. Estas Iglesias han llegado a ser los grupos más numerosos e importantes del país (2:54).

La Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús retoma de la tradición protestante de la Reforma, los rasgos éticos del ampliar el interés religioso otorgado al trabajo en el mundo. Del luteranismo retoman el “amor al prójimo” que se expresa en la tarea profesional y la visión del pecador humilde que accede a la gracia divina. De metodismo retoman la universalidad de la gracia para los representantes de la “vida santa”, los cuales representan la idea de ser instrumentos de Dios, operantes de sus designios providenciales con acciones utilitaristas y terrenales.

También retoman de la línea protestante el renacimiento ascético, mediante la piedad fundamentada en el factor sentimental de la religiosidad, con manifestaciones como las excitaciones que en ocasiones se manifiestan en histerismo y en situaciones sobrenaturales de éxtasis religiosos, con fases de inanición nerviosa. De la línea metodista, retoman la certitud de la salvación, consistente en el nuevo reavivamiento de la doctrina de la santificación. A los elegidos de Dios les es posible adquirir el poder de la gracia, la conciencia de la perfección que constituye un sentido de pureza.

Remarcan la salvación que se obtiene a través del bautismo en el nombre de Jesucristo, mediante lo cual se accede al poder de la gracia. La conformación de la gracia se obtiene a través del símbolo instrumental del don del espíritu santo, vía de acceso a la pureza y santificación. Esta vía se manifiesta en el don de la glosolalia, el hablar en lenguas no aprendidas. Bautizan en nombre de Jesucristo y preconizan constantemente la unidad de Dios (4:12).

Un rasgo característico de la Iglesia Apostólica es la síntesis entre la tradición institucional protestante y la tradición milenarista, en tanto que esperan la llegada de Jesucristo y el levantamiento de la Iglesia. El milenarismo encuentra expresión en las explosiones iluministas, en la glosolalia, y en el fenómeno de dones. Debido a las creencias antes dichas, entre sus rituales más importantes se encuentra la lectura e interpretaciones de la Biblia, la posesión por el Espíritu Santo para la manifestación de los dones o carismas, como las

visiones, milagros y particularmente la glosolalia y el don de sanidad, usan la música y el canto.

Enseguida exponemos el significado que tiene para esta Iglesia la presencia de dones o carismas que actúan en la Iglesia y en los individuos. La glosolalia o nuevas lenguas, es la razón del nacimiento de la iglesia cristiana. Esta ligada a lo que sucedió el día de Pentecostés, cuando el Espíritu Santo descendió sobre los primeros creyentes para que hablaran otras lenguas y predicaran por el mundo entero, convirtiendo a miles al cristianismo. Las nuevas lenguas son las que dieron inspiración y forma al movimiento pentecostal (3:13).

Los principales pasajes en los hechos y las epístolas que hablan sobre el tema de la glosolalia, se encuentran en Hechos 2:1-11, de acuerdo con el cual las lenguas fueron habladas por personas que no las conocían, al momento en que fueron comprendidas por personas que las entendían por hablarlas en su tierra. Las lenguas del día de Pentecostés fueron un instrumento misionero, pues sirvieron para la conversión y bautismo de tres mil personas.

En otros pasajes de la Biblia se refiere que la glosolalia tiene otros fines, como para hacer constatar que el Espíritu Santo había descendido sobre los gentiles; en otros como un don de interpretación; también como un carisma que hace inteligibles las lenguas que se hablan a la hora de la liturgia; pueden ser como una señal para los incrédulos; como lenguajes dirigidos a Dios. Dadas estas razones, Gaxiola concluye que las lenguas se mueven en tres direcciones; hacia Dios, hacia la colectividad inconversa y hacia el interior del que puede hablar (3:25).

En lo relativo al don de sanidad, la Iglesia apostólica encuentra su fundamento en la Biblia, en los pasajes donde se narran los milagros hechos por Jesús, siendo indicaciones de la presencia mesiánica (Lucas 7:18-22) y de sus connotaciones escatológicas (Is. 35:5). Los apóstoles realizaron sanidades instantáneas, resurrección de muertos, actos providenciales. En las iglesias pentecostales se sigue orando para que sucedan milagros, y en casi todos los cultos se da testimonio de la respuesta divina a las oraciones de los creyentes.

El bautismo tiene un especial significado en la Iglesia apostólica. Parten del Nuevo Testamento (Hechos 2:38), donde se establece primero, una relación entre bautismo en agua y el don del Espíritu Santo; segundo, la idea del bautismo como inicio de una identificación con Jesús al establecer una similitud entre su experiencia y la nuestra; en tercer lugar la idea de limpieza o lavado del pecado. Es de destacarse que en la religión apostólica todo se hace en

nombre de Jesucristo, como lo es particularmente el bautismo. A esto hay que añadir que el bautismo es señalado también como el medio de admisión a la iglesia (3:35).

De acuerdo con Jean-Pierre Bastian, el desarrollo histórico de las iglesias pentecostales siguió tres etapas. La primera de ellas ocurrió entre 1910 a 1940, caracterizada por la gestación de movimientos misioneros independientes. A partir de 1950 se sucede una segunda etapa, con la multiplicación de iglesias pentecostales autóctonas fundadas por latinoamericanos y con una fuerte identidad nacional. Por último, una tercera etapa ocurrida en las décadas de 1980 y 1990, época en que surgieron nuevas religiones cuyo énfasis se centró en técnicas sofisticadas de comunicación audiovisual y en una transnacionalización inmediata (1:135).

Fue en el siglo XIX cuando aparece el pentecostalismo en Estados Unidos de Norteamérica. La segunda mitad del siglo XIX representa la etapa pre-pentecostalista, identificado como movimiento de la Sanidad u Holiness, donde aparecieron sus componentes básicos: la glosolalia, su teología, el impulso misionero, la sanidad divina, la terminología y la himnología. En el movimiento pentecostal moderno tuvo una gran trascendencia el año de 1901, fecha en que se fundó la escuela bíblica de Topeka, Kansas, a cargo del reverendo Charles Parham.

Este personaje representa el modelo de sufrimiento al que se hace referencia en la religión apostólica:

“Su vida fue una combinación de la dureza e inclemencia de la frontera y de sufrimientos físicos, pues desde la edad de nueve años, y por el resto de su vida, sufrió de fiebre reumática. A los 17 años ingresó a un colegio de nivel universitario donde sólo permaneció tres años, pues en 1891, después de varios meses de postración e intensos dolores que se calmaban con inyecciones de morfina, fue sanado instantáneamente de sus dolores. Los largos meses sin movimiento lo habían dejado sin fuerzas en las piernas y caminaba con muchas dificultades. Habiéndose comprometido a ir a predicar en una iglesia y viéndose incapacitado para caminar, le pidió a Dios que le permitiera sanar de los pies y así sucedió” (3:103)

Otra iglesia importante en los inicios del pentecostalismo fue la Misión de la Fe Apostólica, existente en 1906 en Los Ángeles, la cual fue fundada por el pastor negro W. Seymour. Según

Gaxiola, a esta misión se le considera como la cuna del pentecostalismo mundial (3:15). Dentro de los datos biográficos de Seymour se destaca que era una persona de raza negra, hijo de esclavos, sufría la discriminación racial de los blancos, excluido, sin educación, de condición humilde. Reúne pues, las características de los creyentes que posteriormente se han de adherir a esta Iglesia. La Misión de la Fe Apostólica, comprobó que la armonía racial era posible por la dirección del Espíritu Santo y el derrumbe de las barreras que los hombres habían establecido.

En México la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús se remonta al año de 1914, producto de un movimiento misionero independiente. Describiremos a continuación cómo se fundó la Iglesia apostólica con la intención de observar ciertos rasgos de reproducción que han permanecido constantes a la fecha.

Fue iniciada por inmigrantes mexicanos en California, Estados Unidos, quienes de regreso a su lugar de origen en México, fundaron la primera Iglesia de lo que posteriormente se conocería como la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús. Surge en México en 1914 como una iglesia evangélica autóctona. Sus primeros miembros eran campesinos, muchos de ellos braceros, comerciantes ambulantes y comerciantes de abarrotes, originarios del norte de la república y del altiplano central. En su gran mayoría apenas sabían leer y escribir, sin una ocupación de tiempo completo, lo cual les permitía dedicarse a la predicación y al ministerio.

“El impulso inicial para establecer esta Iglesia se manifestó primero en una mujer y luego en varios mexicanos que habían emigrado hacia los Estados Unidos y allí encontraron algo más precioso que la comodidad y la paz que anhelaban, especialmente los que habían nacido en México y habían salido de México huyendo de la Revolución que se inició en 1910: El conocimiento de Jesucristo como su Señor y Salvador y el poder del espíritu Santo. Una vez convertidos, sintieron un inmenso deseo de compartir con sus parientes y amigos que estaban en el terruño en lo que habían encontrado en aquel extraño país”
(3:142).

Gaxiola describe la manera en que se llevó a cabo la fundación de la primera Iglesia en México. Narra que la señora Romana Carbajal de Valenzuela era originaria de Villa Aldama, Chihuahua, y su religión era congregacional. Casi recién casada, junto con su esposo emigró

hacia los Ángeles en California. Allí entró en contacto con un grupo pentecostal de habla hispana, quienes realizaban sus reuniones en una casa particular. En 1912 recibió en una Iglesia el bautismo del Espíritu Santo y empezó a hablar en otras lenguas. Es de notarse que los emigrantes mexicanos que se convertían a la religión apostólica, eran pobres y de poca educación, por lo cual se sentían y en cierta medida eran marginados por los nacionales de Estados Unidos, por lo cual preferían fundar sus propias Iglesias (3:143).

En 1914 ya de regreso a su pueblo natal en México, Romana Carbajal sintió el deseo de compartir con familiares y amigos, en su mayoría de religión católica, el mensaje que ella había aceptado. Su intención no era fundar una Iglesia, pues ella sólo pensaba en un número reducido de emigrantes, familiares y amigos. En ese pueblo la mayoría era de religión católica, y un número reducido de religión protestante. Su llegada y predicación provocó serios conflictos e intolerancia; sólo su sobrino Miguel García Carbajal la escuchó y convenció a los demás para que también hicieran lo propio. Romana impartió un curso de enseñanza bíblica, para lo cual se había preparado en California: *“Los familiares y parientes comenzaron a orar con fervor y a pedir el bautismo del Espíritu Santo, y el primero de noviembre de 1914 doce de aquellas personas, siendo Miguel García Carbajal el primero, hablaron en nuevas lenguas, como en el día de Pentecostés”* (3:145). Cabe aclarar que existe un antecedente del primer brote pentecostal en México que data de 1900, pero no hablaron en lenguas sino hasta 1907. Pero la base para la expansión del movimiento evangélico, lo fueron los primeros doce familiares de Romana.

Posteriormente durante dos años la señora Romana Carbajal estuvo y viniendo de California a Villa Aldama, pues sentía que los creyentes fueran bautizados en agua y organizados como Iglesia. En 1916 después de no conseguir que de Estados Unidos viniera un pastor pentecostal a su pueblo, decidió que éste tendría que venir de una Iglesia de otra denominación en México. En Chihuahua, capital del Estado, logró que un pastor del templo metodista llamado “Bethel” escuchara su necesidad, pero quería que no fueran bautizados conforme a esta disciplina, sino que fueran por inmersión y en el nombre de Jesucristo, El pastor Rubén C. Ortega, después de presenciar como Romana Carbajal oró por una persona y ésta empezó a hablar en lenguas, se convirtió a la religión pentecostal, para después ser

bautizado en Estados Unidos y constituirse en el primer pastor de la Iglesia fundada por Romana Carbajal.

Ortega pastoreó sólo unos dos años, luego comenzó a introducir prácticas fanáticas y extremistas y al poco tiempo perdió la razón y murió. Nos dice Gaxiola que probablemente Ortega era hombre de inclinaciones místicas que lo hicieron allegarse al grupo en formación (3:151). Después asumió por corto tiempo el puesto de pastor Elías Rubio, y finalmente García Ortega. Este último, tuvo sueños en los que escuchó una voz que le decía que predicara la doctrina.

“Podemos llegar a la conclusión de que este ministerio incluyó al principio un liderazgo formado por hombres que poco se distinguían del resto de la congregación, pero que actuaban en respuesta a una clara vocación carismática que se complementaba con el temor de Dios, el amor a la oración, un notable espíritu de sacrificio, la dedicación a la lectura y estudio de la Biblia, y como consecuencia de esto último, el afán de reproducir en la vida de la Iglesia y en el ministerio propio los patrones escriturales que iban descubriendo. Abundan los casos en que el ingreso al ministerio, la iniciación de una obra o la realización de una tarea o un viaje eran resultado de una visión o respuesta a una oración, pero esto siempre se ha manejado con discreción y humildad.” (3:249).

Es de notarse que desde sus inicios en México, la difusión de la religión pentecostal adquiere las siguientes características: la conversión de una persona que ya posee una religión, hacia la religión pentecostal; un impulso que produce el deseo de predicar, resultado de diversas experiencias místicas, como visiones, revelaciones, sueños, dones de glosolalia, características de carismático o entusiástico; se predica entre familiares, amigos y vecinos; se producen conflictos con la comunidad que practica otras religiones; existen conflictos sociales como exclusión o marginación, por la desigual posición económica, social y educativa entre los miembros del culto; se viaja hacia otros lugares donde existen conocidos; el lugar en que se funda una Iglesia comienza en la casa de alguno de ellos; los pastores o incluso feligreses, llegan a introducir prácticas autoritarias y fanáticas.

1932 es la fecha en que la Iglesia apostólica se formaliza como movimiento, y en los catorce años posteriores empieza a adquirir las características de una institución o

denominación religiosa. En 1944, en la Ciudad de Torreón, se aprobó la primera Constitución de la Iglesia. La formulación de la Constitución representa el proceso de construcción y consolidación de una burocracia ministerial (4:45), la cual se encargará de coordinar la expansión de la Iglesia. Para el efecto, una de las primeras medidas fue la formación de cuadros ministeriales, educados en el Instituto Teológico de la propia Iglesia. Para 1948 la Iglesia apostólica asienta su base en la primera Iglesia de la ciudad de México.

Desde sus orígenes en México hasta 1940, la religión apostólica empezó a difundirse a los pueblos, ciudades y Estados como Chihuahua, Coahuila, Durango, Baja California Norte, Sinaloa, Jalisco, Zacatecas, San Luis Potosí, Nuevo León, Tamaulipas y Veracruz. En la década de los cuarenta se extendió a los estados de Sonora, Michoacán, Guanajuato, Nayarit y el Distrito Federal. En la década de los años cincuenta se evangelizó en Baja California Sur, Aguascalientes, Estado de México, Querétaro, Hidalgo, Guerrero, Tabasco, Colima, Oaxaca, Chiapas y Yucatán. En los años sesenta alcanzó a Quintana Roo y Campeche. En los años ochenta se expandió hacia Puebla, Tlaxcala y Colima. Así mismo, desde la década de los años cincuenta se mandaron misioneros a Guatemala, El Salvador y Nicaragua, después a Honduras, Costa Rica, Panamá, Colombia, Argentina y Brasil.

En México, para 1982, existían setecientos templos, distribuidos en mil doscientas ciudades, pueblos, aldeas y ejidos en todo el país (3:233-234). En 1986 la Iglesia apostólica cuenta con más de 500 congregaciones en todo el país, y ha visto crecer su membresía en más de cien mil personas, de los cuales 50 mil son miembros bautizados y el resto simpatizantes (4:46).

Una de las características ideológicas de la Iglesia apostólica, es la aspiración hacia el ascenso social, visto como obra de Dios. Con la expansión e institucionalización de la Iglesia apostólica, la composición social de sus miembros se ha modificado. En los años que van hasta 1960, en los asentamientos urbanos de provincia y en las ciudades se agregaron comerciantes en puestos de mercados, obreros, y unos pocos burócratas y profesionistas. En el periodo comprendido de 1960 a 1970, los hijos de esas generaciones han logrado cierta acumulación económica y ascenso social, lo cual les ha permitido estudiar carreras universitarias. Al propio tiempo, la Iglesia empezó a alcanzar los sectores de las clases medias en ciudades como Monterrey, Guadalajara y México. Entre 1970 y 1980 algunos de los

miembros fundadores de la década de los años cincuenta han abandonado la Iglesia, en tanto los nacidos en las ciudades y los que llegan a ésta del campo, se les empiezan a incorporar, predominando el sexo femenino.

Con los cambios en la composición social de sus miembros, se ha observado que si bien en sus inicios la Iglesia abarcaba para sus miembros tanto la esfera pública como la esfera privada, actualmente sólo incluye a esta última. En la Ciudad de México existe un incremento en el número de profesionistas y de trabajadoras bien remuneradas, lo cual provoca una pérdida en el énfasis milenarista, para concentrarse en los miembros de bajos recursos económicos. Como efecto, en esta ciudad las congregaciones tienden a agrupar a sus miembros en dos tendencias: las congregaciones de tendencia milenarista, y las congregaciones de tendencia institucional. Al propio tiempo, las congregaciones también tienden a dividirse por estrato social.

“Es importante acotar que la expansión de la Iglesia Apostólica se dio fundamentalmente con base en el énfasis pentecostal y milenarista, el cual, al ser coordinado por la burocracia institucional, era subordinado. Esta burocracia institucional es la encargada de formar teológicamente y enviar a evangelizar a miembros de amplia visión pentecostal y milenarista, visión que predomina durante la construcción de nuevas unidades (congregaciones).” (4:47).

PROCESOS DE EVANGELIZACIÓN Y FUNDACIÓN DE MISIONES DE LA IGLESIA APOSTÓLICA DE LA FE EN CRISTO JESÚS

La Constitución de la Iglesia apostólica tiene entre sus puntos más importantes las siguientes normas (3:66):

1. La mesa directiva tendría seis miembros: presidente, vicepresidente, secretario, subsecretario, tesorero y subtesorero.
2. La mesa directiva sería electa cada cuatro años y no se señala límite a las reelecciones de sus miembros.

3. Los obispos serían designados por la mesa directiva, la cual también determinaría el perímetro de los distritos.

4. Todas las congregaciones, contribuirían con 10% de sus ingresos para el sostenimiento de la mesa directiva y para sufragar gastos administrativos.

Actualmente el gobierno de la Iglesia apostólica se realiza a través de la mesa directiva, compuesta por los siguientes funcionarios: Obispo presidente, obispo vicepresidente, secretario general, tesorero general, secretario de educación cristiana, secretario de misiones extranjeras, secretario de evangelización, secretario de asistencia social y secretario de publicaciones. Los cargos son por cuatro años.

La estructura ministerial de la Iglesia apostólica se compone de los siguientes miembros: 1) Diácono probando; 2) Diácono ordenado; 3) Pastor; 4) Anciano; y, 5) Obispo. Los dos primeros niveles se obtienen dentro de la iglesia local y bajo la dirección del pastor. El pastor es designado por el obispo. Para llegar a ser anciano se requiere haber sido pastor cuando menos por cuatro años, y participar de un proceso de elección. Para ser obispo se requiere haber sido anciano cuando menos dos años e igualmente participar de un proceso de elección. Por último, para ser escogido como presidente de la iglesia se tuvo que haber sido obispo cuando menos cuatro años.

La iglesia se divide en distritos, el cual se estructura con base en el número de iglesias, bajo la supervisión de un obispo. La mesa directiva es la que decide sobre la formación y extensión territorial de un distrito, designa al obispo por cuatro años. Cada distrito se divide en sectores supervisados por un anciano auxiliar que tenga no menos de cuatro años de experiencia, el obispo electo para el distrito propone dos candidatos para cada uno de los sectores, y los que resulten electos colaborarán con él durante los cuatro años de su gestión. La mesa directiva del distrito se constituye por el obispo, los ancianos, el secretario y el tesorero. Los ancianos siguen las órdenes del obispo, asesoran a los pastores y dirigen las reuniones que se celebran en el sector.

Dentro de las funciones del obispo se encuentra: nombrar e instalar a los pastores de las iglesias; presidir las convenciones distritales y poner en práctica los acuerdos; recoger el dinero usado en el programa de evangelización y educación del distrito; designar a los evangelistas donde no hay iglesia establecida; examinar a los candidatos al ministerio

propuestos por los pastores; distribuir el dinero aportado a las federaciones; supervisar la iglesia y reunirse con los pastores (4:48).

Las iglesias locales están bajo la autoridad de un pastor, quien es el encargado del gobierno de la Iglesia, después le siguen el asistente del pastor, los evangelistas, los diáconos ordenados y los diáconos probandos. El pastor nombra a los maestros de la escuela dominical, así como a sus funcionarios que son el superintendente y el tesorero. Propone a los candidatos para los puestos de presidente, secretario y tesorero de la cada una de las mesas directivas de las sociedades varonil, femenil y juvenil. Por ultimo, propone a los secretarios y tesoreros de las iglesias locales.

Cada distrito tiene tres fuentes de ingresos: el diezmo de cada ministro; el dinero que se recoge para la evangelización; la cuarta parte de los ingresos de todas las sociedades locales de señoras, señores y jóvenes. Los ingresos de las iglesias se obtienen de los diezmos, las ofrendas y las ofrendas especiales. Cada miembro converso debe aportar el diez por ciento de sus ingresos, aparte debe colaborar con las ofrendas. Las ofrendas especiales se otorgan por ser miembros de la sociedad juvenil, femenil y varonil, escuela dominical, distrito y evangelización. La iglesia tiene una tesorería de diezmos y ofrendas, otra tesorería de escuela dominical, otra tesorería por las sociedades juvenil, femenil y varonil, y de acuerdo a su situación, una tesorería para construcción.

La Constitución que entró en vigor en 1946, establece la práctica del diezmo y ofrendas para cubrir todas las necesidades que se presenten. Se indica que el tesorero de cada iglesia será el encargado de recibir ayuda de todos los miembros, y enviar a la Tesorería de la Mesa Directiva el diez por ciento de todas las entradas mensuales, mismo que servirá para el sostenimiento de sus componentes. También se establecía que el salario de los pastores sería acordado por la respectiva iglesia y que de igual modo deberían de diezmar. A nivel nacional, aproximadamente 20% de los pastores son sostenidos por la congregación. El otro 80% trabajan para completar sus ingresos, por ejemplo algunos son dueños de tiendas de abarrotes, vendedores ambulantes, campesinos, carpinteros, fotógrafos, y una minoría trabaja en oficinas, talleres o fábricas, y muy pocos son maestros de primaria.

Dicha Constitución señala que los fondos de los distritos, además de ser el medio de sostener al obispo, servirán también para los gastos de administración, obra evangelística,

construcción de templos y otras necesidades, según las posibilidades económicas del distrito y los acuerdos que se tomen (3:277). También es obligatorio que los miembros de la Mesa Directiva de la Iglesia y los obispos de distrito paguen sus diezmos a la Tesorería General y se destinen al programa misionero. Asimismo, se asigna a las iglesias un cinco por ciento de sus ingresos de “regla” (diezmos y ofrendas) para el trabajo del distrito, y todas las congregaciones del país destinan el diecisiete por ciento de sus entradas para la obra nacional y distrital.

En la Iglesia apostólica existen dos tipos de miembros. Primero están los miembros de plena comunión, que son aquellos que han sido bautizados y han recibido el don del Espíritu Santo, así como los miembros bautizados que no han recibido el don del Espíritu Santo. Este primer tipo de miembros tienen todos los derechos y prioridad en el ascenso ministerial y de cargos. Los segundos son los miembros de la Iglesia que son simpatizadores no bautizados, los cuales constituyen la gran mayoría.

Existen tres formas para captar nuevos miembros para la Iglesia: por crecimiento filial, por migración y por conversión. El crecimiento filial consiste en la conversión de los hijos nacidos en la Iglesia; el crecimiento por migración radica en la incorporación de miembros conversos de otros lugares; el crecimiento por conversión implica el bautismo de alguien no creyente en los ascendientes.

La captación de nuevos miembros está ligada a la evangelización, que en la mayoría de los casos se ha seguido uno de tres caminos:

“1) El estímulo que se da a los miembros para que se relacionen con sus vecinos, conocidos y compañeros de trabajo. Este contacto personal continúa siendo posiblemente el método de evangelización más efectivo, dado que es difícil conseguir que una persona entre a un templo apostólico, o de cualquier otra iglesia evangélica, si no es llevada por alguien a quien conoce.

“2) El seguimiento de redes de parentesco tanto para los que residen en el mismo lugar como los que viven en otra parte. Hasta ahora la mayoría de los apostólicos no han sido muy buenos para parar a una persona en la calle y “hablarle de Cristo”, pero sí aprovechan al máximo las relaciones familiares.

“3) El cuidado que se tiene para que ningún apostólico pierda el contacto con su congregación o denominación cuando se muda a vivir a otra ciudad o aldea. De alguna manera se le hace sentir a la persona que la Iglesia Apostólica se interesa en su bienestar y que sigue siendo miembro de la misma. Son muchas las iglesias que se han formado comenzando en el hogar de un apostólico que cambió de residencia e invitó al pastor, a sus parientes convertidos o a los hermanos, a que le visitaran y predicaran a sus nuevos contactos. Los apostólicos casi nunca van a una casa o lugar donde no exista un previo contacto.” (3:261-262).

Eliseo López Cortés describe los pasos que se siguen para la conversión de nuevos miembros (4:75), a saber:

a) El simpatizante conoce la doctrina de la religión apostólica, lo cual puede suceder en un ritual de reproducción expansiva, o cuando es invitado a participar en los cultos que se celebran los domingos y entre semana.

b) El simpatizante es evangelizado mediante el conocimiento de la doctrina, lo cual puede hacerse por un misionero, un diácono o un pastor. El proceso de evangelización para ser miembro de la Iglesia puede ser de un mínimo de un año a varios años.

c) El simpatizante es bautizado en el “nombre de Jesucristo” y se espera que “Dios le dé el Espíritu Santo”, bautizo llevado a cabo generalmente por el pastor y ocasionalmente por el obispo. El simpatizante generalmente ingresa como producto de alguna crisis, ya sea una crisis por inescrutabilidad de destino, crisis por el problema de sufrimiento, crisis por el problema del mal, o crisis por búsqueda de poder.

d) El converso recibe el “don del Espíritu Santo”, que consiste en hablar otras lenguas o don de glosolalia. Este don puede obtenerse antes del bautizo, pero en todo caso debe ser certificado por el pastor u otros miembros del cuerpo ministerial.

e) El converso puede recibir algún otro don, como el de sanidad, interpretación de lenguas, milagros, etcétera. De igual modo, la manifestación de estos dones requieren de ser certificados ya sea por el pastor o por algún otro miembro del cuerpo ministerial.

En cuanto a la forma en que se fundan las congregaciones apostólicas, esto se puede observar acudiendo a los tres niveles de servicio, los cuales para fines de esta observación se proceden a exponer de manera inversa a su jerarquía real (3: 253-258).

(3) Nivel Distrital o Episcopal. El trabajo de los obispos consiste en la supervisión de la obra en todo el distrito, de atender lo relativo a la iniciación y la ordenación de ministros y demás tareas que se les encomiendan de acuerdo a sus atribuciones.

(2) Nivel Presbiterial. Los pastores de las iglesias más numerosas del distrito, que dispongan de elementos y recursos materiales y espirituales para ayudar a las demás iglesias que lo necesiten, podrán supervisar a las iglesias en el perímetro que se acuerde y se les reconoce con el título de presbíteros. En 1981 existían cerca de cien iglesias en buena condición espiritual y material, y cientos de iglesias pequeñas y en formación que podían llegar a ser iglesias viables si recibían la ayuda de su presbítero, ayuda no sólo material sino también auxilio de personas capaces que de alguna manera podían visitar a los grupos en formación y ayudarles de muchas maneras.

(1) Nivel local. Toda denominación evangélica comienza con la Iglesia local. Son las iglesias las que dan vida y forma al movimiento o denominación, y la vida de la denominación o cualquier otra estructura extra-ecclesial se justifica sólo en el grado en que sean de utilidad a las iglesias locales. En este nivel, la primera autoridad será ejercida por el pastor, quien designa a los funcionarios de la iglesia, a excepción del secretario y del tesorero que serán elegidos por la iglesia de entre los candidatos que el pastor proponga. El pastor tiene también la iniciativa para la recolección de fondos, la administración y distribución de los mismos, ya sea los de destino local o los porcentajes y otras ofrendas que se envían al distrito o a la Tesorería General de la denominación.

Mediante el programa de evangelización, se crean campos que habrán de convertirse en nuevas iglesias. Señala Carlos Garma que como en este tipo de Iglesias existe cierta autonomía y por ende menos control jerárquico hacia su clerecía, se facilita la creación de nuevos templos y la constante conversión de adeptos (2:16). En general, las congregaciones apostólicas se forman de acuerdo a uno de varios métodos.

Un método puede ser la generación espontánea que siempre es resultado del trabajo de algún apostólico que llega a un lugar, da testimonio a sus vecinos y luego toma las medidas

para que sean bautizados. Otro método de formación de congregaciones, es cuando se forman de manera consciente en una ciudad o pueblo, probablemente porque resida allí el “agente de cambio” o visite con frecuencia el lugar, apoyado por la congregación o congregaciones más cercanas.

Siguiendo con este último método, en las ciudades la formación es por división de tipo celular, ya que toda nueva congregación surge de otra, en particular cuando se han establecido en alguna colonia o área suficientes miembros o se presentan dificultades para la transportación de los mismos al lugar de reunión que les corresponde. En las ciudades donde hay más de una iglesia, puede ser que varias de estas Iglesias contribuyan con miembros cuando se acuerda formar una nueva congregación:

“casi siempre se comienza con un pequeño número de miembros “donados” por una o varias iglesias de la ciudad que viven cerca unos de otros y que sirven de base para el nuevo grupo. Además, la cercanía de otras iglesias acaba con la sensación de aislamiento que otros evangelistas y campos nuevos experimentaron en su fase inicial.” (3:263).

La relación que guarda la iglesia local con las congregaciones dependientes, forma una compleja red en la que se tejen redes de parentesco, de reciprocidad y de dependencia.

Para organizar una nueva iglesia, siempre se requiere de la previa autorización del Obispo y con la opinión del pastor que ha de “perder” miembros y la del presbítero. Además, debe haber un mínimo de diez conversos bautizados; también influye el número de familias, la disponibilidad de un terreno para edificar un templo nuevo, y la posibilidad económica de los miembros conversos para sostener al pastor.

Cada Iglesia tiene campos de predicación en otros pueblos, aldeas, colonias o ciudades donde realizan cultos que pueden derivar en la fundación de otra iglesia. En zonas urbanas se realizan cultos de “barrio” en casas particulares, de tal modo que cuando en una colonia o zona se han convertido un cierto número de personas, o residen por migración un número significativo de conversos, se organiza una iglesia nueva.

Cada congregación que surge recibe apoyo moral, espiritual y material de la iglesia madre y aun del presbítero, el distrito o la directiva nacional. Los cultos en los campos de predicación y

en las colonias son dirigidos por el pastor de una Iglesia local, y la predicación la llevan a cabo ese pastor con sus diáconos, las sociedades varonil, femenil y juvenil, o los ministros evangelistas. En ocasiones se forma una escuela local en el campo de predicación. Una cosa digna de destacarse, es que es que el tamaño relativamente pequeño de la mayoría de las iglesias, se debe a la dificultad de adquirir terrenos para templos de mucho cupo, así como la transportación que para muchas familias representa una elevada erogación y limita su asistencia a todos los cultos y reuniones.

De 1914 a principios de los años cincuenta, la evangelización y establecimiento de nuevas iglesias quedó a iniciativa de los ministros con el apoyo de sus ayudantes y feligreses, pues todos los gastos se cubrían a través de éstos. La mayoría de las iglesias se iniciaban cuando los feligreses se reunían en hogares particulares, en la casa de alguno de ellos, para después adquirir terrenos y construir templos, contribuyendo con dinero y con trabajo personal.

Posteriormente, en la década de los cincuenta, se señala el uso consciente del dinero como elemento del programa de evangelización. Para recoger fondos destinados a tal fin, se introduce un sistema que depende de las sociedades de señoras, señores y jóvenes, los cuales reúnen cada seis meses una ofrenda para evangelización, pasando directamente de la sociedad local a la Tesorería General de la Iglesia. El dinero recabado sirve para sostener evangelistas y para adquirir terrenos. También se organizan rifas con tal finalidad

En 1992 el Secretario de Evangelización Nacional, Fernando Peña Niz, informó en la Convención Nacional que de acuerdo al programa de Misión Apostólica 2000, se estableció que aparte de cierto apoyo económico para los evangelistas, también se utilizaron fondos nacionales para la adquisición de terrenos y proyectos de construcción. Los resultados del programa nacional de evangelización sólo se pueden medir a largo plazo, dado que son las iglesias las que producen iglesias y que mientras más cercanas están las unas de las otras, mayores las posibilidades de crecimiento. De ahí que el trabajo de evangelización y extensión nacional se realizará principalmente por iniciativa y responsabilidad de los distritos, por ejemplo, que cada distrito se fije la meta de formar cuando menos una iglesia viable cada año, cuyas características serían: una congregación con un mínimo de cincuenta miembros bautizados, con terreno propio y suficientes ingresos para pagar cuando menos un salario

mínimo mensual al pastor. La meta es que a la vuelta de algunos años, muchas de las congregaciones pequeñas se habrían convertido en cientos de iglesias de buen tamaño.

“Juzgado estrictamente, el sistema ha resultado de relativo éxito, pues siempre ha sido alto el costo en comparación con el número de bautismos, pero en muchos casos los campos que se han convertido en iglesias han crecido más cuando se les retira el auxilio económico de que disfrutaron al principio.” (3:263).

Debido a lo anterior, este programa nacional de evangelización retoma la práctica establecida desde el origen mismo de la Iglesia. Si en la etapa inicial de formación de la congregación existe la posibilidad de ayuda económica externa, los creyentes apostólicos saben que ellos mismos tienen que satisfacer las necesidades de la Iglesia en donde se congregan. Muy pronto deben aprender a producir sus propios recursos y también a depender de sí mismos para su reproducción, aun cuando hay lugares donde se tienen campañas de evangelización y cultos especiales, la iglesia sólo puede crecer numéricamente si ella misma se encarga de multiplicarse

La construcción de nuevas congregaciones requiere de altas erogaciones, cubiertas de manera formal con el diezmo y las ofrendas, haciéndolo con solemnidad y conforme a cierta liturgia que exige textos bíblicos y oraciones, pero también se hace mediante una economía “informal” practicada para allegarse fondos: rifas, comidas, puestos de aguas frescas, costuras, manualidades, engorda de cerdos, cría de otros animales, venta de dulces, puestos de comida, lavando automóviles, etcétera (3:289).

El Obispo del distrito designa al nuevo pastor y a los diáconos. *“Una vez formada la congregación se envía al evangelizador a otro lugar y el énfasis pentecostal es controlado por nuevos pastores, quienes generan un ambiente más reflexivo de estudio de la Biblia y el sello que le dio origen a la congregación pasa a un segundo plano pero sin desaparecer, se pasa así de la oscilación milenarista a la oscilación institucional” (4:47)*

LA MISIÓN TORRES DE POTRERO DE LA IGLESIA APOSTÓLICA DE LA FE EN CRISTO JESÚS

El presente capítulo tiene como objeto investigar y describir el proceso de fundación de la misión apostólica Torres de Potrero perteneciente a la Tercera Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, esta última ubicada en la Colonia La Purísima, Calle Sur 21, Delegación Iztapalapa, México, D.F. Inicié la investigación de campo sobre la misión que recibe el nombre de Torres de Potrero o Misión de Periférico Sur, en el año de 1995, cuando ya tenía siete años de constituida. La investigación duró un año, concluyendo en 1996.

La Delegación política de Iztapalapa es una de las más pobladas del D. F. Se caracteriza por ser una de las zonas de mayor crecimiento urbano; es de las más pobladas; existe un movimiento migratorio del campo a la ciudad; es la Delegación política de más alto porcentaje que se identifica como indígena y habla otro idioma diferente al español; tiene un alto índice de desempleo y de miseria endémica; los niveles de criminalidad ocupan los primeros lugares en la ciudad; carece de los servicios públicos suficientes para atender a la población; el nivel educativo y cultural de sus pobladores es de los más bajos en la ciudad.

La persona a través de la cual tuve conocimiento de la misma se llama Inés Pérez, madre del pastor de dicha misión. Ella junto con el pastor accedieron a informarme acerca del proceso de fundación, como describo a continuación.

El grupo de creyentes que pertenece a la misión actualmente está compuesto de 16 adultos, pero su número ha variado de acuerdo a las circunstancias por las que ha atravesado la fundación de la misión. La mayoría pertenece al grupo originario que inició la fundación de la misión, en tanto otros vecinos de la colonia se fueron agregando. Originalmente la mayoría del grupo fundador pertenecía a la Tercera Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, ubicada en la Colonia La Purísima, Iztapalapa, la cual tiene una capacidad máxima de 200 miembros. Quienes no pertenecían a esta iglesia era la familia Martín del Campo que provenía de la Quinta Iglesia; la familia Suárez Villegas era de la Sexta Iglesia Apostólica, y la familia Rodríguez González venían del Estado de Sonora.

En general, los integrantes del grupo fundador se adhirieron a la religión apostólica en diversas iglesias apostólicas, y después pasaron a formar parte de la misión ubicada en Torres de Potrero. Al momento en que decidieron fundar la misión tenían asistiendo a la religión apostólica un promedio de diez años, tiempo en el que se evangelizaron mediante estudios bíblicos, asistencia al culto, predicación, y finalmente bautizo.

El grupo se integró en la medida en que los miembros de la Iglesia apostólica iban cambiando de lugar de trabajo o tuvieron la posibilidad de comprar terreno o casa y se desplazaron hacia otras colonias del sur de la ciudad. Para el año de 1986 se formó el grupo de adultos que coincidían en su nuevo lugar de residencia. Es así como empezaron a manifestar su interés por fundar una nueva misión.

El grupo de feligreses que se interesó en fundar una nueva misión, comunicó sus intenciones al pastor Ismael Martín del Campo, cuya familia se había trasladado a la colonia Torres de Potrero. Este pastor fue quien originalmente organizó a dicho grupo, solicitando la autorización para fundar la misión al Obispo Presidente de la Iglesia central, ubicada en la ciudad de Guadalajara.

Para obtener la autorización debieron justificar que contaban con un espacio dónde asentarse, un número suficiente de feligreses, realizar estudios bíblicos, tener la capacidad económica para realizar los gastos necesarios para instalarse provisionalmente, como lo es la compra de sillas, techado del lugar, muebles diversos. El grupo se comprometió a guardar los principios de la religión, a predicar y guardar obediencia a la Iglesia central.

La casa donde por primera ocasión se asienta la misión en el año de 1986, se encuentra en la Colonia Torres de Potrero, Delegación Álvaro Obregón, cuya propietaria era la señora Perla Villegas. Cuando se comenzaron las actividades religiosas, se formó una comisión encargada de localizar un terreno donde construir la Iglesia, cosa que así se hizo. El pastor Ismael Martín del Campo fue quien tramitó la obtención de un préstamo ante la Iglesia central para comprar el terreno. La Iglesia donó la mitad del dinero y la otra mitad prestada se pagaría en abonos por el grupo de feligreses. Esta última mitad se recabaría mediante ofrendas, es decir, por aportaciones hechas por los feligreses independientemente del diezmo.

Después de dos años de celebrar el culto, la señora Perla Villegas les informó que ya no estaba en posibilidades de seguir prestando su casa. Por este motivo se trasladaron a la casa de un matrimonio de apostólicos de nombres Alejandro Sánchez y Angelina Arias, quienes vivían en la misma colonia Torres de Potrero, en la Calle Flor del Campo, y prestaron su casa hasta el año de 1992.

En el año de 1992, dicho matrimonio les comunicó a los miembros de la misión que ya no podrían seguir prestando su casa. Circunstancialmente, el esposo de una feligrés de nombre

Marina se enfermó de cirrosis hepática, y es desahuciado por la ciencia médica. El esposo de nombre Daniel pertenecía a la religión católica, el cual ante lo avanzado de su enfermedad accedió a que la esposa junto con otros hermanos acudieran a confortarlo, orando con él. Le pidieron que se convirtiera a su religión, pues le dijeron que sólo con fe podía conseguir su recuperación. Finalmente es sanado, y ante esta demostración del poder de Cristo renuncia a su religión católica y se convierte a la religión apostólica. La familia de este señor es quien en sea año decidió ofrecer su casa para trasladar la misión, pues cuenta con un patio lo bastante grande como para dar cabida al grupo fundador.

La casa se encuentra ubicada en la Colonia Angostura, Calle independencia, Delegación Álvaro Obregón. Esta misión también recibe como nombre el de Misión de Periférico Sur. Las características de la colonia son: de reciente creación; es una colonia popular que se encuentra en medio de una zona residencial; las edificaciones son de concreto y muchas de ellas están en proceso de construcción; cuenta con todos los servicios; sus habitantes pertenecen tanto a la clase media baja, como a la clase baja, que es a la que pertenece la familia propietaria de la casa.

Después de dos años, en 1994 el pastor Ismael Martín del Campo decidió irse de misionero a Estados Unidos. En su lugar, el Obispo Presidente de Guadalajara de la Iglesia central, nombró como encargado del culto al Diácono Daniel Ángel Bennetts Pérez, hijo de la Señora Inés mi informante. A fines de 1996, Daniel Bennetts se recibe como pastor. Fue en este domicilio de la misión donde en el año de 1995 inicie la investigación.

El grupo actualmente formado cuenta con aproximadamente 32 personas adultas. Se compone de la familia del pastor integrada por la mamá de nombre Inés; una hija soltera de nombre Cecilia; una hija de nombre Mayra la cual estaba separada porque su esposo abandonó la religión apostólica, y tenían una niña. Esta familia decidió apoyar la fundación de la nueva misión y no por haber cambiado de domicilio pues vivía en la Colonia San Lorenzo Tezonco, Iztapalapa. Esta familia solicitó permiso a la Iglesia local para brindar dicho apoyo, por lo cual una vez que la misión se convierta en iglesia regresarán a la Tercera Iglesia de Iztapalapa.

Los demás miembros de la misión son los feligreses que habían cambiado de domicilio hacia el sur de la ciudad. Las familias son las siguientes. La familia Suárez Villegas, compuesta por la Señora Perla, el Señor Lucas y cuatro niños. Originalmente sólo la señora

Perla practicaba la religión apostólica, y su esposo de religión católica cambió de religión en el lapso en que la misión se instaló en su domicilio.

El matrimonio formado por Angelina Arias y Alejandro Sánchez, quienes acudían a la misión con dos hijos adolescentes. Marina y su esposo Daniel, personas mayores cuyos hijos eran apostólicos pero acudían a otra Iglesia ubicada en otro lugar. María, su esposo Alfonso y dos hijos adolescentes, un varón y una mujer (Concepción y Julio). Alfredo Soribio y su esposa Guillermina, con dos hijos uno de los cuales se casó con una hija de María. Un matrimonio de personas mayores, la señora Verónica Contreras y su esposo el señor José Macías, sin hijos. La señora Guadalupe Maldonado, que es viuda y acude sola a la misión. Un matrimonio de nombres Noé Rodríguez y Carmen González Medrano, junto con dos hijos jóvenes, y la mamá de Noé de nombre Alejandra, la cual iba con un niño. El matrimonio formado por Jesús Rodríguez y María Eugenia Rojas Nuñez. La señora Piedad Del campo, madre del anterior pastor, con tres hijas jóvenes de nombres Liliana, Adriana, Olga, y un hijo varón de nombre Marco.

Los simpatizantes que asisten con mayor regularidad se componen por: José y Verónica, adultos sin hijos. Mary y su esposo Juan, con dos niños. Lucy y su esposo. Virginio y su esposa con dos niños.

En cuanto a las personas componentes de la misión, en función de su edad existen los siguientes grupos: personas grandes cuyas edades oscilan de entre 50 a 65 años, de las cuales dos son barones y cuatro mujeres. Adultos de 35 a 50 años, de los cuales seis son mujeres y dos hombres. Jóvenes de 18 a 34 años, siendo ocho hombres y nueve mujeres. Adolescentes en número de siete, de los cuales cuatro son mujeres y tres hombres. Aproximadamente diez niños. En el grupo se encuentran nueve familias de apostólicos, y cuatro familias de simpatizantes.

Las características sociales, económicas y culturales del grupo religioso son: ninguno de ellos tiene estudios profesionales de nivel superior; de los mayores algunos no saben leer ni escribir, otros sólo tienen estudios de instrucción primaria o incompletos, y muy pocos tienen instrucción secundaria. De los jóvenes la escolaridad varía según su edad, pero acuden al nivel escolar que les corresponde de acuerdo a la etapa en que se encuentran, a la primaria, secundaria y nivel medio superior. Las personas adultas son trabajadores que se dedican al

comercio, son obreros, artesanos, burócratas, técnicos. Los jóvenes que trabajan y ya no estudian tienen nivel de secundaria. A diferencia de los vecinos de la colonia que en su mayoría pertenecen a la clase media baja, los miembros de la misión pertenecen a la clase baja: su modo de vida es modesto, se encuentran construyendo sus casas, son de cultura popular, sólo tres familias poseen auto de modelo atrasado.

En 1994 se asigna como encargado de la misión a un joven que acababa de recibirse como Diácono, y que posteriormente todavía como encargado de la misión, se recibirá como pastor en 1996. Su nombre es Daniel Bennetts Pérez. Le nombran dos ayudantes uno de ellos en proceso de recibirse como pastor, el otro un jefe de familia de tradición apostólica.

En entrevista con el pastor de la misión Daniel Bennetts, y para conocer su punto de vista, me describió lo que son las funciones de la misión. En relación con la autoridad local, el pastor y sus ayudantes, así como ocasionalmente algunos miembros de la misión, acuden a consultar con la autoridad de la Iglesia local sobre diversos asuntos. Las decisiones que por consenso se toman por los integrantes de la misión, son llevadas como propuesta a las autoridades para ser revisadas, aprobadas, modificadas o a recibir sugerencias. Las decisiones de las autoridades locales son acatadas por lo regular. Si existe algún conflicto al interior de la misión y sus integrantes no lo pueden resolver, es puesto a consideración de las autoridades locales para su solución.

En lo que compete al culto, el pastor recibe instrucciones permanentes que le permiten exponer e interpretar la Biblia, de tal modo que los feligreses se atienen a los diversos folletos o libros oficiales. Es la autoridad local la que también dispone la forma que debe adoptar la estructura del grupo, sus funciones, deberes y derechos, etcétera. Entre semana, la autoridad local refuerza su presencia mediante los estudios bíblicos y sermones a los que dos veces por semana acuden los miembros de la misión.

El pastor entrega un informe administrativo de recursos, estadísticas de asistencia, cumplimiento de las tareas asignadas a los miembros de la misión, número de feligreses, etcétera. Recibe y transmite al grupo la política religiosa de la autoridad local con respecto a las relaciones con los otros cultos o religiones, de convivencia social, de política social, y temas relativos. Periódicamente la autoridad local envía pastores para impartir estudios

bíblicos, para predicar o simplemente para conocer al grupo, lo mismo puede acudir algún miembro de la autoridad local.

Daniel Bennetts Pérez describió la función que desempeña al interior de la misión. Explicó que los ingresos de la misión provienen del diezmo y de ofrendas. El 100% que se recaba se distribuye de la siguiente forma: 50% es para sueldo del pastor, más otro 10% para pago de vacaciones y aguinaldo. Del restante 40% , se asigna 8% para la Directiva Nacional; 2% para la directiva distrital, es decir, del Distrito Federal y área metropolitana; 30% para el sostén de la misión, como lo es el pago de los servicios, mantenimiento, compra de muebles, etcétera. El sueldo que originalmente percibía era de \$ 400.00 mensuales, después fue de \$ 600.00 semanales, menos el diez por ciento por pago de diezmo. Como su sueldo era insuficiente para cubrir sus necesidades, trabajaba como empleado en una ferretería.

Por lo común, la misión cuenta con autonomía en la toma de sus decisiones. El pastor es el encargado de organizar e impartir el culto, así como los rituales que se celebran; él es quien realiza los bautizos; se encarga de decidir en el momento la interpretación correcta de la Biblia; acudir a otras iglesias como invitado para dar el sermón, o impartir algún estudio bíblico; organizar las distintas comisiones encargadas de llevar a cabo las tareas propias de la religión; tomar consenso sobre las decisiones del grupo; autorizar las actividades del grupo; supervisar el cumplimiento de las tareas de las comisiones; exponer los posibles problemas por los que atraviesa el grupo; reconvenir por faltas cometidas por algún miembro de la misión; dar la bienvenida a nuevos simpatizantes; administrar los recursos del grupo.

Para la realización de las diversas actividades de la misión, se forman comisiones con funciones específicas: de contabilidad para administrar los recursos económicos; de compra para obtener las cosas necesarias para la misión; del grupo musical que acompaña al pastor en sus cantos durante el culto; comisión para organizar la comida de cada domingo; comisión de estudios bíblicos; comisión de visitas a enfermos o hermanos, etcétera. Cada año se cambian los puestos los puestos más importantes, que son los que corresponden a la dirección de la misión: escuela de estudios bíblicos compuesta por la dirección, la secretaria, tesorería y maestros. El grupo de las dorcas o señoras, compuesta por la directiva y tesorera. El grupo de jóvenes también con una dirección y una tesorería.

Los ayudantes del pastor son los encargados, en ausencia de éste, de organizar e impartir el culto; en su presencia offician parte del sermón; tienen mayor autoridad que el resto del grupo; oran por la sanidad; auxilian al pastor en alguna tarea específica que les encomienda, no entran en conflicto con su autoridad, sino que la acatan.

Los estudios bíblicos para los adultos son impartidos por el pastor, y los estudios para los jóvenes, adolescentes y niños, están a cargo del joven de mayor preparación. En este caso, es la hermana del pastor, quien tiene 20 años de edad. Es respetada por la autoridad moral que tiene en la misión. Los miembros del grupo o algunos, ocasionalmente se reúnen en la casa de uno de ellos para estudiar y hacer las tareas sobre reflexiones bíblicas. Acuden dos veces por semana a la Iglesia central para estudiar y escuchar sermones.

El culto y los estudios bíblicos se celebraban en el patio de la casa, el cual fue acondicionado con sillas, mesas, una lona. Se reúnen los días domingo para celebrar el culto religioso, distribuyendo el tiempo de la siguiente manera. De 11:00 a 13:30 hrs., se inicia el culto, que se divide en dos etapas. La primera consiste en cantos de alabanza acompañados con instrumentos musicales. El segundo se divide en el ritual propiamente dicho, donde el pastor da su sermón y ora por el grupo; y el momento en que se da testimonio, se pide por los enfermos, por la solución de los problemas que tienen, que pueden ser personales, económicos, morales, de fe, de empleo, de familiares o de conocidos. En este momento el grupo llega a un estado de catarsis religioso, para culminar con cantos.

De 13:30 a 15:00 hrs., se suspende el culto y se hacen los preparativos para una comida colectiva organizada por la comisión en turno que se nombra domingo a domingo. Se cobra el costo de la comida y se procede a tomar los alimentos hasta las 17:00 o 17:30 hrs. Una vez concluida la comida, se continúa el culto, repitiendo las fases anteriores, sólo que se añaden los estudios bíblicos en un espacio de una hora aproximadamente. Después se exponen las tareas que como reflexión religiosa se dejaron el domingo anterior; se polemiza sobre las interpretaciones de la Biblia y se concluye con cantos realizados primero por el grupo de jóvenes, después de señoras y por último de niños.

Entre semana el grupo previamente dividido en comisiones, se dedica a predicar entre familiares, amigos y vecinos. También se acude a casas de la colonia, se visita a miembros que

han dejado de asistir, se acude a las casas de aquellos feligreses que tienen algún tipo de problema, se les brinda apoyo predicando y reconfortándolos.

El proceso de captación de nuevos miembros o proselitismo, se realiza principalmente entre familiares y conocidos, después entre vecinos de la colonia y en el lugar de trabajo. Se inicia con una labor de acercamiento ya sea predicando, ofreciendo ayuda moral y religiosa entre quienes tienen problemas e invitándolos a que acudan a la misión. Se dejan folletos, se da testimonio de la existencia de Dios por los bienes recibidos. El status de los nuevos miembros se divide en simpatizantes, estudiosos de la Biblia, y los que se quieren bautizar. Las deserciones son tomadas en cuenta y periódicamente se acude a hacerles visitas para invitarlos a regresar.

En el siguiente apartado describiremos las dificultades por las que han pasado los integrantes de la misión apostólica en su intento de transformarla en Iglesia.

El pastor que inició la misión en 1986, Ismael Martín del Campo, formó una comisión para buscar un terreno donde construir el edificio de la Iglesia. Una vez formada la comisión ésta localizó un terreno que fue propuesto a los miembros de la misión y fue aprobado. Para financiar la compra del terreno y la edificación de la iglesia, la misión cuenta con fondos económicos que fueron recabados con tal finalidad. Estos fondos se han obtenido de las ofrendas, independientemente del diezmo que se envía a la Iglesia local.

Solicitaron a las autoridades de su Iglesia el otorgamiento de un crédito para la compra de un terreno donde iniciarían la construcción del Templo. Después de realizar un estudio, la Iglesia central aprobó la solicitud presentada. La Iglesia central donó la mitad del dinero, y la otra mitad la pagarían en abonos los miembros de la misión. Los miembros de la misión se comprometieron a escriturar a nombre de la Iglesia central el terreno.

El terreno se compró en la colonia El Capulín, ubicada a 20 minutos de la misión. Una vez comprado el terreno se enfrentaron con tres problemas, resultado de los siguientes conflictos: el terreno era irregular desde el punto de vista jurídico; el terreno estaba cerca de una Iglesia católica; los fondos económicos eran insuficientes.

El primer conflicto fue que el contrato de compraventa del terreno presentaba irregularidades jurídicas, pues el terreno era de propiedad federal. En efecto, cuando los

miembros de la misión iniciaron los trabajos para la construcción de un cuarto provisional para la celebración del culto, se presentó el Jefe de Manzana de la colonia El Capulín, pues según éste el terreno era de propiedad federal y estaba destinado a la construcción de un parque público. Reunió a los vecinos de la colonia para impedir que se iniciaran los trabajos de construcción.

El segundo conflicto fue que el terreno se encontraba aproximadamente a dos calles de una Iglesia católica. Cuando el párroco de esa Iglesia se enteró de los trabajos de construcción de una Iglesia apostólica, empezó a hablar mal de esta religión. Los hijos de la Señora Marina, que eran católicos, le informaron que durante los sermones el sacerdote les decía a los asistentes que deberían de rechazar a los apostólicos, no dejar que predicaran en sus casas, que éstos se habían apartado de la verdadera religión, etcétera.

Los vecinos de religión católica acudieron a sumarse al Jefe de Manzana, e impedir la construcción de la Iglesia. Se provocó un enfrentamiento verbal entre ambos grupos. Uno de los miembros de la misión consiguió respaldo de vecinos apostólicos de otra colonia, los cuales acudieron dispuestos a defender la construcción. Por su parte, el Jefe de Manzana junto con el párroco católico, solicitaron la ayuda del delegado político, el cual envió a la policía preventiva y el cuerpo de granaderos. Finalmente, se impidió que iniciaran los trabajos de construcción en tanto no se aclarara el problema de las escrituras. Las autoridades concluyeron que el terreno efectivamente era de propiedad federal, por lo cual las escrituras del terreno eran irregulares.

Celebraron una junta para decidir qué es lo que harían ante esta situación. Acordaron que contratarían a un abogado para llevara un juicio contra las personas que les vendieron el terreno, pues los habían defraudado. Se siguió el juicio para solicitar la nulidad del contrato de compraventa, juicio que posteriormente se ganaría en el año de 1999. El grupo religioso decidió comprar un nuevo terreno, pero los que ubicaron en la cercanía tenían un costo que les era inaccesible.

Surge así el tercer conflicto, éste de carácter económico. Acordaron recaudar fondos para la compra y construcción de un nuevo terreno, pero los que ubicaron en las cercanías tenían un costo muy elevado para sus posibilidades. Ante esta situación, los miembros del grupo decidieron que los fondos se obtendrían con aportaciones personales, celebrando algún tipo de

eventos como kermés e incluso cantando en los microbuses. En cuanto a las medidas que tomaron para recaudar fondos, las aportaciones que quincenalmente hacían eran insuficientes, al tiempo que otras formas de recaudar fondos se les dificultaban, por ejemplo la idea original de realizar rifas o kermés, fracasó; un grupos de tres adolescentes que decidieron cantar en el Metro fueron detenidas.

Como la principal dificultad consistía en la falta de recursos económicos, tomaron la decisión de solicitar un nuevo préstamo a las autoridades de su Iglesia, éstas respondieron que primero tenían que terminar de pagar el préstamo anterior. Por otro lado, la familia que prestaba su casa para la celebración del culto también manifestó que para ellos ya resultaba imposible continuar facilitando su casa, pues les quitaba tiempo, les impedía realizar otras actividades, los vecinos les externaban su molestia por los cantos, etcétera. Ante la imposibilidad de pagar completo el préstamo anterior y en tanto reunían dinero para comprar el nuevo terreno, obtuvieron otra casa para la celebración del culto, esta vez prestada por Noé y su esposa.

En ese momento, a fines de 1996, el Pastor Daniel Bennetts se casa y es enviado a otro centro religioso ubicado en la Colonia Valle de Aragón. Mi informante Inés y sus dos hijas, consideraron que ya habían cumplido la tarea de apoyo que se habían propuesto, por lo cual deciden reintegrarse a la Tercera Iglesia Apostólica ubicada en la colonia La Purísima.

Con la salida de mi informante de la misión, di por concluida la investigación. Lo narrado anteriormente transcurrió en un lapso de tiempo de aproximadamente dos años, tiempo en el cual desarrolle la investigación.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Bastian, Jean-Pierre. La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica, Fondo de Cultura Económica, México, 1997.
2. Garma Navarro, Carlos, “Los estudios antropológicos sobre el protestantismo en México”, Revista de Ciencias Sociales Y Humanidades. Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa. Año 8. No. 15. Enero-junio, México, 1988,pp. 53-66.
3. Gaxiola, J. Manuel. La serpiente y la paloma, 2ª ed. Corregida y aumentada, Libros Pyros,

México, 1994.

4. López Cortés, Eliseo. Pentecostalismo y milenarismo. La Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1990.

IV. LA CONVERSIÓN RELIGIOSA EN LOS MIEMBROS DE LA MISIÓN TORRES DE POTRERO DE LA IGLESIA APOSTÓLICA DE LA FE EN CRISTO JESÚS

LA CONVERSIÓN RELIGIOSA

La identidad religiosa no es una identidad absoluta, homogénea y permanente, de continuo se está reforzando en la multiplicidad de campos culturales. Aún cuando Bordieu le concede a la socialización primaria un carácter casi permanente, es conveniente matizar esta afirmación. Precisamente, el hecho de que dichas personas en el transcurso de su vida cotidiana circulen en una diversidad de campos culturales, les concede la posibilidad no sólo de obtener una socialización secundaria (1:175), sino de una resocialización mediante la cual y en diferentes grados de intensidad se alternan y suprimen contenidos de socializaciones anteriores, que

pueden incluso llegar al extremo de producir una transformación total. En otras palabras, bajo la resocialización los individuos resignifican sus representaciones sobre el ámbito cultural de la religión y con ello, resignifican total o parcialmente su identidad religiosa.

En su identidad religiosa las personas se forman en el entramado de relaciones que los hacen transitar de uno a otro campo social, y en ese movimiento se valida su disposición cultural y subjetiva para participar en los procesos religiosos. Al ser pluridimensional la identidad, permite a los sujetos representarse y percibir las formas simbólicas de la religión desde los diferentes campos culturales en los que se encuentran situados. Justo por las relaciones de dependencia entre los campos culturales, la identidad tiene la capacidad de significarse y resignificarse de manera activa.

Charles Taylor comenta que cuando la identidad pierde estabilidad, lo normal se convierte en un problema; el individuo entra en un periodo de crisis en el que corre el riesgo de perder la identidad. Este trastocamiento ocurre cuando existe una alteración en el horizonte de sentido en el que se define el sujeto a sí mismo según las referencias de los campos sociales y la jerarquía que les otorga el individuo en su vida (7:12). Cuando el horizonte de los valores se constituye en uno de los ejes para situar al individuo en el mundo, se tiene que la pérdida de esas referencias sume al individuo en una crisis de identidad en la que nada tiene en absoluto estricta importancia para él.

La crisis es una instancia que amenaza con destruir o que de hecho destruyen la plausibilidad del mundo significativo del individuo (2:16). La crisis implica el desmoronamiento parcial o total del universo simbólico, lo cual puede suceder con distintos grados de intensidad. En tales circunstancias el individuo para suplir las deficiencias por la pérdida habida, se ve impulsado a construir total o parcialmente un nuevo mundo de significados que le dé mejor sentido a su vida y a la realidad.

El proceso de resignificación de la identidad religiosa, indica que los sujetos no abandonan el campo religioso; siguen inmersos en él, pero cambian de religión. El individuo cuenta con una identidad religiosa que lo ha formado para poder ver el significado de lo sagrado, en contrastación con lo profano. Como indica Bordieu, “algo sólo puede ser visto por aquél que ha sido formado para verlo”, y en este sentido el habitus lo ha socializado mediante sus prácticas y representaciones para reconocerse en la religión.

Charles Taylor subraya que el individuo se identifica en mayor o en menor medida con los grupos a los que pertenece en términos de igualdad. Esta toma de posición tiene como horizonte, por un lado, un eje moral definido por las lealtades morales y universales - como en la religión -, pero también tiene un horizonte histórico en el que se particularizan los individuos. En este horizonte se reconoce a cada individuo su propio modo de ser, por lo cual el horizonte último de la identidad moderna es una cuestión personal, esto es, una definición de sí mismo a partir de un factor de individuación personal (7:11). La identidad individual se presenta en la modernidad como algo personal inalienable, potencialmente original, por tanto, inventada o asumida como inédita y propia, capaz de tomar decisiones distintas a las de la comunidad que le rodea.

Se entiende, por tanto, que el individuo no sólo es quien puede innovar, autodefinirse de manera original sin seguir un patrón ya definido por todos, sino sobre todo, es quien tiene en principio derecho a inventar su identidad para aceptarla como propia. Esto no significa la emancipación del individuo respecto de la sociedad. Significa que el individuo participa en la definición de su identidad no de manera relativa y subjetiva, pues debe ser aceptada por los “otros” como condición de la identidad lograda, lo que abre el espacio para una negociación con el entorno, o sea, la obtención del reconocimiento.

El reconocimiento indica la falta de total autosuficiencia del ser humano - no dispone de su plena voluntad - para definirse así mismo, si no es a condición del concurso de los “otros” significativos que le rodean: *“a partir del momento en que se aspira a definirse, sobre todo de forma original, se abre una falla posible entre lo que pretendemos y lo que los demás están dispuestos a otorgarnos. Es el espacio del reconocimiento exigido, pero susceptible de ser rechazado”*(7:15).

En el campo religioso, la resignificación de la identidad religiosa se produce mediante un proceso de conversión. La conversión religiosa es un tipo de resocialización mediante el cual se logra hacer realidad en el individuo la nueva religión que adopta. Pero debe quedar claro que la conversión religiosa de ningún modo es una forma de legitimar la dominación de un sistema político-social o económico sobre los individuos, sino como una opción y preferencia del individuo para asumir los esquemas de referencia propuestos por una determinada religión (5:188).

Los proceso de conversión de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, implican proceso de resocialización,

“a través de símbolos como los dones o carismas del espíritu, consistentes en hablar otras lenguas (glosolalia), la sanidad divina, el discernimiento, la profecía, el exorcismo y los milagros, los cuales se dan a través del entusiasmo, en los cultos de éxtasis, estructurados en rituales que funcionan como ritos de paso, los cuales tienen un periodo liminal en el ritual.” (6:18).

A través de la resocialización el individuo reinterpreta su pasado en función de la religión presente, imponiendo al pasado elementos que en ese momento eran inexistentes. Desde el aparato religioso las experiencias del pasado se interpretan como conducentes a la conversión.

El concepto de conversión debe ser lo suficientemente amplio como para abarcar las diversas manifestaciones y experiencias religiosas. En el proceso de conversión religiosa existe un proceso de interacción entre la acción del individuo y la religión que lo atrae.

Al respecto, el concepto de “movilidad religiosa” permite explicar la conversión desde el ángulo del reclutamiento de los grupos religiosos hacia sus posibles conversos. Se destaca por un lado, lo que la institución religiosa ofrece para atraer a sus nuevos miembros; y por otro lado los conversos se basan tanto en aspectos emocionales que tienen que ver con el encuentro con lo sagrado, así como en razonamientos elaborados basados en la búsqueda consciente de una opción de vida diferente

Carlos Garma señala que el concepto de movilidad religiosa es un concepto no restrictivo de conversión, sino un término abierto. Nos dice Carlos Garma que propone el concepto de movilidad religiosa *“para designar las formas de cambio de adscripción religiosa diversas; pero además encuentro útil aún emplear el término conversión para referirnos sobre todo al discurso de los creyentes que se refiere al cambio de vida por una modificación drástica de su nueva fe.” (4:131).*

De acuerdo con Carlos Garma, la expresión “movilidad religiosa” indica una transformación de las creencias y prácticas relacionadas con lo sagrado por un individuo que parte de un contacto intenso con manifestaciones religiosas, espirituales y eclesiales diferentes que implican modificaciones en sus experiencias y formas de vivir cuando menos por un tiempo.

Así, el concepto de movilidad religiosa abarca una amplia gama de procesos de conversión, como lo es la conversión paulina; la conversión activa; la conversión que se produce en varias ocasiones durante la vida del individuo; la conversión hacia la religión tenida anteriormente; la combinación de varias religiones a la vez.

Para los efectos de estudiar la conversión religiosa de la misión apostólica que investigamos, consideramos que el concepto de “movilidad religiosa” es el adecuado para explicar los diversos tipos de conversión religiosa que encontramos. Comenzaremos por la conversión paulina

La conversión paulina es característica de la religión pentecostal (4:134-135). El lugar preponderante que le otorgan al texto bíblico como fuente de revelación, hace que lo tomen como modelo narrativo del proceso de conversión religiosa. En el Nuevo Testamento se narra la conversión de Pablo. Éste era un ciudadano romano de nombre Saulo, quien a raíz del martirio de San Esteban se dedicó a la persecución de los cristianos. En su camino a Damasco es cegado por una luz proveniente del cielo, escuchó la voz de Jesús que le decía “¿por qué me persigues?”. Después de tres días de permanecer ciego, fue sanado mediante imposición de manos por Ananías. Se convirtió a la religión cristiana y fue bautizado con el nombre de Paulo, sufriendo un cambio radical en su vida.

El modelo de conversión paulina está dirigido al individuo mismo, es decir, que enfoca la perspectiva del actor mismo. Tras una crisis de identidad superada por el contacto con lo sagrado, se produce un cambio repentino y trascendental que modifica la vida del individuo, pues las realidades religiosas se vuelven más firmes e importantes para él. Al propio tiempo, el carácter de la persona se transforma. La religión pentecostal fomenta el proceso de conversión exigiendo que sus miembros pasen por experiencias de este tipo para asegurar su salvación, pues se considera que Dios ha escogido personalmente al nuevo creyente.

Conforme a lo dicho por Carlos Garma, el converso tiende a recuperar esta narración para

explicar la experiencia religiosa que sirve de entrada a la congregación. La explicación plausible es que los creyentes reordenan su experiencia de vida para adecuarla al modelo, una vez que han valorado la importancia que tiene para la religión pentecostal dicho modelo de conversión.

Siguiendo la explicación de Carlos Garma, la conversión paulina es un modelo narrativo, según el cual la historia de Pablo tiene una estructura lineal sencilla y comprensible con un principio, un núcleo de acción y un desenlace, a saber: la negación y persecución de la nueva religión, la transformación de la vida del pecador, y la dedicación completa al apostolado, que culmina con la entrega de la vida a Dios.

El impacto religioso que tiene el modelo de conversión paulina en el creyente, lo lleva a resignificar su vida, interpretándola desde la perspectiva de la religión pentecostal para entenderla de otra manera, no sólo en cuanto al pasado y el presente, sino proyectándola hacia el futuro. A raíz de la conversión religiosa, su vida adquiere otro significado, por lo cual le parece que su vida anterior carecía de un sentido claro. Ahora sus vivencias adquieren un argumento y un propósito, tal como lo expresan en los testimonios rendidos ante la congregación y aun ante los no creyentes con los que conviven.

Lo anterior indica que estas narraciones se transmitieron para ser escuchadas. El testimonio de conversión se comunica a la congregación para que los miembros nuevos entren en contacto con los modelos de argumentación basados en la conversión paulina. Pero el testimonio ya no es sólo repetición del modelo bíblico, sino un modelo para ordenar las experiencias vividas por el individuo a partir de las expectativas de la propia congregación. No se trata del deseo de aceptación social, sino de ser aceptado por Dios representado en la congregación. Así se refuerza.

“la idea de que es el contacto profundo con lo divino lo que ha reordenado la vida de la persona; también se refuerza la comprensión de que las relaciones sociales más importantes del individuo han cambiado, de ahí en adelante serán destacadas sus interacciones con los otros miembros de la congregación.”
(4:144).

Otro tipo de movilidad religiosa descrito por Carlos Garma, es el converso activo. La persona que se adhiere a una nueva religión lo hace porque estaba buscando nuevas formas de

experiencias religiosas. Aquí el cambio religioso es un proceso vivido activamente, la persona tiene una inclinación hacia este tipo de experiencias. El interés es manifiesto antes de cambiar de religión, siendo el caso paradigmático el del católico que se convierte a otra religión. En general, el converso narra sus experiencias en su religión anterior como errores, o ideas equivocadas, como un engaño por parte de una religión falsa.

Un tipo más de movilidad religiosa es la llamada de “los buscadores de experiencias religiosas”. La conversión religiosa atraviesa por un proceso, que puede ser intenso o transitorio, en el que la persona se integra sucesivamente en varias religiones, hasta llegar a la religión pentecostal. Es un búsqueda de nuevas experiencias con lo trascendental y lo sagrado, *“Cuando una religión se les vuelve rutinaria y su forma de acceder a Dios se vuelve demasiado predecible, salen en busca de nuevas experiencias que les mostrarán otras maneras de conocer los múltiples rostros de lo divino”*(4:156).

Para la Iglesia pentecostal, el hecho de transitar por varias religiones no es sino un error del creyente. El haber optado equivocadamente por otra religión, es algo que debe ser separado de la vida actual del creyente pentecostal. Incluso, cuando se han convertido a la religión pentecostal, las personas tienden a ocultar su anterior pertenencia a religiones considerarlas como negativas por la propia Iglesia.

También la movilidad religiosa asociada con el paso por otras religiones antes de la pentecostal, es la llamada conversión múltiple, explicada como una vía de conocimiento para llegar al camino correcto. El individuo tiene la certeza de encontrarse en la religión correcta porque tuvo la experiencia de vivir otras religiones, lo cual le permitió vivir sus errores desde dentro. En estos casos, el creyente encuentra estabilidad en una religión cuando cree haber encontrado la mejor manera de comunicarse con Dios, por lo cual una vez comprobada la falsedad de las demás religiones, considera innecesario repetir los mismos errores.

La conversión que articula el discurso religioso con el discurso de la vida cotidiana, destaca la recreación de las doctrinas y formas de organización externa por los conversos para adaptarlas a sus prácticas culturales y cosmovisiones del mundo (5:185). Por tanto, convergen dos campos de conocimiento, uno de tipo social que se construye desde el sentido común de la vida cotidiana, y otro conocimiento que parte de las prácticas culturales y simbólicas de la religión.

Ante los dilemas del mundo cotidiano, tal como lo hemos caracterizado en la modernidad, surgen una serie de interrogantes que requieren una búsqueda intelectual de la “verdad” que como alternativa, les permita organizar y regular su vida cotidiana. El creyente valora entre las alternativas de salvación que le ofrece el campo religioso, de tal modo que la identificación religiosa tanto parte de las preguntas que le plantea la problemática de su vida cotidiana, como del apego subjetivo a los valores y creencias religiosos que lo han socializado. En estos casos, la conversión se vive como un proceso de conocimiento e identificación con una propuesta religiosa que contribuye a otorgar certidumbre al individuo en las condiciones de su vida cotidiana.

En la articulación del discurso religioso con el discurso de la comunidad, la religión pentecostal ofrece a sus miembros espacios libres y redes sociales, construyen modelos de igualdad, fraternidad y paz, proporcionando la sensación de pertenencia (3:110). La cohesión del grupo, tal como lo ve el individuo, le procura establecer relaciones afectivas personalísimas que le confieren un status significativo.

La religión pentecostal le otorga al individuo el sentirse miembro de una comunidad que le otorga una dignidad humana. La comunidad lo envuelve en relaciones de solidaridad siguiendo el modelo familiar, reemplazando los lazos de sangre por los de una común filiación espiritual hacia un mismo Señor y Padre.

Comentando lo antes escrito, tenemos que la resignificación de la identidad religiosa mediante la conversión, no puede ser explicada por algún tipo de determinismo impuesto a los creyentes, sea por las determinaciones de la pobreza o por algún otro tipo de determinaciones económicas; así como tampoco puede ser explicada por la pura subjetividad. Como hemos apuntado siguiendo a Bordieu, la socialización de las personas mediante el habitus se produce a través de la incorporación de las diferentes especies de capital que se encuentran legítimamente institucionalizados en los múltiples campos sociales. En el continuo proceso de socialización en los diferentes campos sociales, las personas acumulan el capital simbólico que les permite sistematizar la representación de su identidad religiosa.

La identidad al ser pluridimensional permite articular en la identidad religiosa las condiciones de la vida cotidiana, de tal modo que la identidad religiosa como una de las dimensiones de la identidad, contribuye a darle sentido a la realidad. Cuando las condiciones

de la vida institucionalizada dejan de responder a las expectativas de las personas generando para ella problemas que no puede resolver mediante el habitus, esto abre la posibilidad para la resignificación de la identidad. Según el grado y la intensidad de la crisis por la que atraviesa el habitus, la persona puede verse afectada en su identidad religiosa, igual que puede suceder con alguna otra de las dimensiones de la identidad.

La resignificación de la identidad religiosa puede suceder mediante procesos de conversión. En términos de la identidad, la conversión es una definición religiosa de sí mismo y a partir de sí mismo. Como lo señaló Weber, la racionalidad instrumental tiende a expandirse en el campo de la cultura, de tal modo que la acción se encuentra orientada tanto por la racionalidad instrumental como por la racionalidad con arreglo a valores. En el campo religioso podemos constatar que en los proceso de conversión religiosa pentecostal los creyentes orientan su acción por ambos tipos de racionalidad. En la resignificación de la identidad religiosa exponen las razones que los impulsaron a convertirse, esto es, el por qué se propusieron abandonar cierta religión y el por qué eligieron los valores de otra religión para orientar su vida.

HISTORIAS DE VIDA DE LOS MIEMBROS DE LA MISIÓN APOSTÓLICA TORRES DE POTRERO

El concepto que utilizamos para estudiar los procesos de la conversión apostólica fue el de movilidad religiosa. Orientados por este concepto obtuvimos las historias de vida de los miembros de la misión apostólica Torres de Potrero, pertenecientes a la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús. Instrumentamos la idea de que la motivación para la conversión religiosa es identificable en cada caso concreto, al articular el discurso religioso con otros tipos de discurso que contienen la problemática que configura la crisis de identidad en que se encuentra la persona. Bajo este entendido identificamos crisis de identidad motivados por situaciones de salud, de pobreza, de marginación, de pertenencia a una comunidad, de búsqueda de la verdad, entre otras situaciones más.

Las historias de vida de los miembros de la misión apostólica, nos aportan información sobre el aspecto que quisimos enfatizar en la reconstrucción de la identidad religiosa: la

acumulación de las distintas especies de capital, esto es, el capital social, el capital económico, el capital cultural, y su producto el capital simbólico, se articulan con el campo religioso para hacer inteligible los procesos de resocialización y resignificación de la identidad.

Considero que las historias de vida son muestras representativas de los miembros del grupo religioso, habiendo podido entrevistar a personas mayores, adultas y jóvenes. En particular, desarrollamos de manera más amplia el estudio de la conversión religiosa del pastor de la misión, Daniel Ángel Bennetts, por considerar que se constituye en el paradigma que sirve para aplicar las categorías y conceptos analíticos que propusimos como marco teórico.

DANIEL ÁNGEL BENNETTS PÉREZ

Daniel Bennetts Pérez, de 31 años de edad, soltero, con escolaridad secundaria, de oficio obrero, de origen urbano, perteneciente a una familia trabajadora que originalmente practicaba la religión católica, con cuatro hermanos siendo él el mayor. Nació y creció en la Colonia Juventino Rosas, Delegación Iztacalco, en México, D.F.

En 1977, cuando él tenía aproximadamente 14 años de edad, su familia se asentó en la Colonia San Agustín, Estado de México. Su mamá de nombre Inés Pérez, por invitación de una vecina empezó a conocer la religión apostólica. Esta vecina la llevó a la misión de San Agustín, lugar donde Inés comenzó a acudir junto con sus cinco hijos. De manera paralela, después se integraron a la Iglesia local a la que pertenece la misión, denominada Quinta Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, ubicada en la Calle Espiridión Moreno, cerca de la Avenida Eduardo Molina, Distrito Federal.

De 1977 a 1979, su familia acudió regularmente a la misión y a la Quinta Iglesia a recibir doctrina, a realizar el culto y la alabanza a Dios. El 15 de abril de 1979 Daniel decidió Bautizarse en la religión apostólica. Sobre los motivos que lo impulsaron a hacerlo, cuenta que un año antes, en 1978, él seguía siendo católico aun cuando acudía a la Iglesia apostólica. En una ocasión el pastor de la Iglesia apostólica hace un llamado a los feligreses para que acudan al altar a sentir la presencia de Dios. Daniel siempre se había negado a acudir al altar, y dentro de su incredulidad ese día decidió subir con la intención de desenmascarar al pastor.

Comenta que tomó esta decisión porque le parecían puras mentiras lo que decían, y que en ese momento se le ocurrió subir y seguro de que no experimentaría nada, le gritaría al pastor

delante de todos los asistentes, que era un mentiroso. Siguió el ritual establecido, pedirle a Dios que se dejara sentir, y al hacerlo tuvo una experiencia, sintió que la tierra se movía, que temblaba, al tiempo en que veía una luz resplandeciente que lo rodeaba todo. A raíz de esta experiencia religiosa tomó la decisión de bautizarse y comenzó a estudiar para ello. Cuando se bautizó conoció lo que es ser evangélico. Se dio cuenta que cuando él era católico no sabía lo que ello significaba, para él era un misterio pues nunca había leído la Biblia, a diferencia de lo que ahora le sucedía en su nueva religión.

Después de haber sido bautizado, entre fines de 1979 y hasta 1982 por prohibición de su papá que es católico, dejó de asistir junto con su familia a la Iglesia apostólica. Esto sucedió cuando se cambiaron de domicilio a la colonia San Lorenzo Tezonco, Delegación Iztapalapa, en México, D. F.

Posteriormente, en el año de 1983 Daniel junto con su mamá y sus otros cuatro hermanos menores reiniciaron su asistencia a la religión apostólica. Empezaron a acudir a la Tercera Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, ubicada en la Colonia La Purísima, en la misma Delegación política a donde se cambiaron.

De los hermanos de Daniel que inicialmente aceptaron la religión apostólica, dos varones la abandonaron, uno al casarse y el otro al ingresar a la secundaria. Por tanto, continuaron en la religión su mamá y sus dos hermanas. Daniel no prosiguió sus estudios escolares una vez que concluyó la instrucción secundaria, por lo cual ingresó a trabajar como obrero en diversas fábricas. Se interesó por predicar entre los obreros, y en virtud de esta experiencia en el años de 1988 considera la posibilidad de estudiar para ser pastor. Esto sucedió cuando él tenía 23 años de edad.

Su decisión de estudiar para pastor dice que no provino de él, sino del llamado que Dios le hizo. El ministerio es un llamado directo de Dios y no una resolución propia. Señala que en 1988 el pastor de la iglesia le preguntó que si le gustaría ser pastor. Él contesta que no está del todo convencido, porque es una labor que exige mucha entrega personal, de tiempo, de esfuerzo, de mucho trabajo. La esposa del pastor que está presente, le responde que así es, pero que a cambio el ministerio deja muchas satisfacciones.

De regreso a su casa, Daniel medita sobre la propuesta que le hizo el pastor de su iglesia. Él piensa sobre su futuro, y como en esa época él tenía necesidad de tener una pareja, decide que

si él lograra establecer una familia, entonces si se dedicaría a ser pastor. Para tomar la decisión, le pide a Dios que le diga lo que debe hacer. Tomó la Biblia entre sus manos y al abrirla casualmente lo hace en un pasaje de Isaías que dice “a quién enviaré y quién ira”, y enseguida dice “heme aquí Señor, envíame a mí”. Daniel interpreta que Dios le habló a través de la Biblia, que el Señor respondió que no tenga miedo, que Él le va a ayudar.

Daniel en comunicación con Dios, le pide que le envíe cuatro señales para que esté seguro de que efectivamente está interpretando bien el mensaje que Dios le dio a través de la Biblia. Estas cuatro señales son: quiere ser una persona positiva; una persona vencedora; que él reciba el apoyo de Dios al dar el culto; que le de una pareja. Si le daba estas señales, él estaría a las órdenes de Dios.

Estas señales se empezaron a dar poco a poco. En una velada de jóvenes, cada uno de ellos le debía decir a quien estuviera a su lado qué cualidad veía en él. El muchacho que estaba a su lado le dijo a Daniel que era una persona positiva. Extrañado le preguntó el por qué, si consideraba que justo él era todo lo contrario, que era una persona muy negativa. Como respuesta escuchó: porque en estos últimos días estas portándote positivamente.

La segunda señal vino días después. En la Iglesia él estaba participando en un concurso de poesía, y tenía mucho anhelo de ganar. Había 28 participantes, y cuando faltaban seis concursantes de pasar, Daniel tuvo la seguridad de que él ganaría. Así sucedió y desde entonces él es un ganador. La tercera señal se dio cuando le pidieron en la Iglesia que dirigiera el culto. Cuando esto sucedía, él se negaba porque todo le salía mal, no sabía cantar, ni predicar, ni hablar. Pero ese día aceptó la invitación y comenzó a dirigir el culto. No sabe como, pero las palabras empezaron a fluir, cantó y predicó quedando sorprendido. A partir de esa fecha siente que Dios lo apoya cuando da el culto.

Esas tres señales fueron suficientes para que le comunicara al pastor de su iglesia que se había decidido por estudiar para pastor. Es enviado a estudiar al instituto bíblico de la Segunda Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, llamado Seminario Bíblico Apostólico. Daniel revela que él era malísimo para estudiar, sin embargo, en el seminario aprobó todas las materias con diez de calificación.

Cuando estaba estudiando para pastor, es cuando recibió la cuarta señal de Dios. En esa fecha él tenía 26 años y conoció a una joven de 16 años, de la cual se hizo novio. Duro con ella

un año, y en ese tiempo aprendió a valorar lo que es una pareja. Fue de este modo como se completaron las cuatro señales que le pidió a Dios. Posteriormente, en el año de 1992, se ordena como Diácono; en el año de 1994 le fue encomendada la misión de Torres de Potrero y luego, en el año de 1996 se recibe como pastor.

Desde que se hizo cargo de la misión, se ha desempeñado lo mejor que ha podido. Indica que ha tratado de eliminar los conflictos internos, que ha cumplido con las recomendaciones de la Iglesia central, como lo es la evangelización, predicar, administrar la misión, etcétera.

Daniel expresa que para realizar su función como pastor, él ha tenido experiencias religiosas y que también ha recibido dones de Dios. Explica que las experiencias son aquellas que suceden para una sola persona, que son muy diversas y especiales para cada quien. Dice que él tiene la experiencia de poder tomar decisiones sobre un determinado asunto sin que llegue a equivocarse. Cuando se ve frente a la necesidad de tomar una decisión, habla con Dios, le hace preguntas y Dios le responde. Cuando Dios responde que sí, Daniel siente una nube que lo cubre de cuerpo completo; cuando la respuesta de Dios es no, la nube sólo lo cubre hasta los hombros y después se disipa.

Esta experiencia la empezó a tener en el año de 1989, cuando estudiaba el seminario. En ese entonces, él y otros tres jóvenes son enviados por la iglesia para orar por un hermano que está sumamente grave internado en el hospital. Mientras va subiendo las escaleras en el hospital, Daniel va orando y en sus oraciones le pregunta a Dios si el enfermo va a sanar. Experimenta por primera vez la nube que envuelve su cuerpo hasta los hombros, llega al cuarto del enfermo y al estar orando junto con los otros tres hermanos, le dice a Dios haz lo que tú quieras, y en ese momento el enfermo fallece.

Para Daniel Dios se le manifiesta a través de los dones que ha recibido como regalo. Cada don tiene una función específica, y Dios los otorga de acuerdo a lo que espera de cada persona que los posee. De los 28 dones existentes él posee cinco: el don de lenguas, el de pastor, el de sabiduría, el de enseñanza y el de sanación. Ha sanado enfermos de cáncer, de sordera, de SIDA. Cuenta que el hermano Virginio estaba muy enfermo, pero que no le dijo que enfermedad padecía. Daniel oró por él y después sano. Tiempo después, Virginio le confesó que la enfermedad que tenía era SIDA, y que gracias a las oraciones de Daniel él se curó.

Una sanación que conserva en la memoria por haber sido muy dramática y por haber sido una de las primeras que realizó, es aquella en la que sanó de cáncer a una niña de 4 años. A través de esta experiencia comprendió el significado de la voluntad de Dios. Relata que la niña estaba internada en el hospital del Centro México. Daniel iba a orar al hospital por ella, y mientras lo hacía preguntaba a Dios si sanaría o no. La respuesta fue que no.

Para Daniel esto era injusto, y le dijo a Dios que aun contra su voluntad él seguiría orando por la sanación de la niña. Un día la mamá le confesó que los cuatro hijos que tenía eran de diferente padre, y que la niña era producto de su relación amorosa con un primo. Daniel le aconsejó que si amaba a esta persona que se casará con él. Así lo hizo la señora y al poco tiempo la niña sano de su enfermedad. Entonces Daniel comprendió que la voluntad de Dios no es caprichosa, sino que tiene una razón de ser.

En relación con el don de lenguas, que es uno de los más importantes y de mayor fuerza, comenta que él cuando habla en lenguas, le han dicho que lo hace por lo menos en otros dos idiomas, el árabe y el inglés. Este don no se controla, se presenta de manera espontánea, y cuando así sucede no pierde la conciencia, él se escucha pero pierde la noción del tiempo, puede ser que haya transcurrido hasta una hora y él crea que han transcurrido diez minutos. En esos momentos siente paz y tranquilidad, se siente extremadamente a gusto.

El don de pastor es el menos espectacular, pero es el más difícil de llevar. Dios es quien llama para ser miembro de la iglesia, no es uno quien lo decide. El ser elegido es para verter el mensaje de Dios. Indica que de las 23 religiones que conoce, 22 contienen anomalías, y en su doctrina no hay ninguna. En particular, dice que los católicos desconocen su religión, que esta ignorancia los hace no saber porque adoran santos y santas, porque siguen los dogmas de su religión. Esta ignorancia se debe a que no leen la Biblia. La única falla que quizá encontraría en la religión apostólica, es la desobediencia de los feligreses a las reglas.

Para Daniel, el evangelio de la religión apostólica está dirigida a los pobres, a los que sufren y son marginados de la sociedad. Cita un párrafo de la Biblia, donde se dice que “es más fácil que entre un camello por el ojo de una aguja, que un rico al reino de los cielos”. Los ricos se encuentran alejados de Dios, y para ellos por sus mismas riquezas les es más difícil seguir el evangelio.

Señala que en la religión apostólica no hay ninguna prohibición, sólo reglas. Depende de cada persona si las sigue o no. Estas reglas se refieren al cuidado del cuerpo y del espíritu, por ejemplo, es pecado bailar, tomar, fumar, porque dañan el cuerpo que es templo de Dios. Daniel explica que él lee todo tipo de periódicos y revistas, escucha el radio y ve la televisión para estar informado de las noticias, de la política y de la economía del país.

Explica que la religión apostólica influye para que los creyentes cobren conciencia de la realidad social. En su opinión, el país se encuentra en una crisis producto de la corrupción, del afán de poder; los políticos hacen lo que quieren, dañan a la gente pobre con medidas como el salario mínimo que no alcanza para vivir, situaciones que afectan a la familia y a todos los que te rodean. Esta situación que se vive ha orillado a algunos apostólicos a acudir al templo pidiendo dinero prestado para cubrir alguna necesidad, pero muchas veces mienten, lo cual hace difícil que puedan creerles a todos.

Ahora pasemos a comentar el proceso de conversión de Daniel. El proceso de conversión de Daniel, junto con el de su mamá y el de dos de sus hermanas, tiene su origen por un lado, en un medio social urbano favorable para la expansión de la religión pentecostal; y por otro lado en la aplicación de uno de los métodos de evangelización y conversión más usados por los pentecostales, el contacto con una de sus vecinas de religión pentecostal que es quien llevó a la familia de Daniel a una misión apostólica.

En cuanto a su origen social, Daniel nació y creció en un medio urbano popular, en una familia de clase baja, tiene instrucción secundaria, de religión católica, se dedicaba a trabajar como obrero. Las características sociales de Daniel lo ubican en los sectores urbanos empobrecidos y excluidos, que viven en colonias periféricas de la ciudad. En su desarrollo tuvo poco acceso a la instrucción pues según relato de su mamá, con dificultades pudieron costear sus estudios hasta concluir la instrucción media básica.

Complementando la información vertida por Daniel con la información proporcionada por su mamá cuando fue entrevistada, la señora Inés, describimos la siguiente situación. Proviene de una familia de tradición católica; su madre no terminó la primaria y es comerciante; su padre terminó el nivel medio superior y es obrero, tomaba mucho y maltrataba a su esposa; sus condiciones económicas eran sumamente precarias; su hermana se enfermaba constantemente.

Cuando vivían en la Colonia San Agustín, en el Estado de México, una vecina llevó a su mamá a una misión apostólica. En el año de 1977 esta colonia representa el medio social característico y favorable para el asentamiento de la Iglesia pentecostal: se encuentra ubicada en la periferia de la ciudad, fue poblada por personas que en su gran mayoría provenían del campo o del medio urbano popular que reunieron dinero para ahí comprar un terreno barato. Los habitantes de la colonia poseen las características típicas de quienes generalmente son atraídas por la religión pentecostal, como bajo o nulo nivel de instrucción, de ocupaciones como comerciantes, obreros, albañiles, costureras, de religión católica.

El procedimiento mediante el cual fue introducido en la religión apostólica es uno de los procedimientos de evangelización y conversión de nuevos miembros más utilizados por esta Iglesia. Una vecina que pertenece a la religión apostólica es quien lleva a la mamá de Daniel a una misión apostólica que se encuentra en proceso de fundación. La misión de San Agustín pertenecía a la Iglesia local de la Quinta Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, lugar que posteriormente frecuentaría Daniel.

Daniel a los 14 años, al igual que sus otros cuatro hermanos, empiezan a frecuentar la religión apostólica llevados por su madre, pero de su parte sin convicción pues seguía siendo católico. Es importante subrayar que Daniel desde niño atravesó por un proceso de socialización secundaria en la religión católica, pues su familia era creyente y él se reconocía como católico. Daniel se encuentra en plena adolescencia, lo cual es relevante para entender la decisión que tomará para definir su identidad religiosa. En efecto, en esta etapa de la vida es cuando se reafirman los elementos de la identidad, se construye un proyecto de vida, se define la sexualidad de género, termina por madurar las estructuras lógico cognitivas, etcétera. En el caso de Daniel los elementos de la identidad religiosa incorporados en su subjetividad desde niño, a través de los rituales y prácticas del campo religioso, serán modificados o excluidos a partir de esta etapa de su vida.

Otro aspecto importante para el proceso de conversión religiosa es la crisis de identidad en la que se encuentra Daniel. Comentó que él de adolescente no sentía que poseyera cualidades para destacar en la vida, pues se sentía una persona negativa, un perdedor, todo le salía mal, no sabía hablar en público, tenía dificultades para socializar, incluso no tenía novia.

Después de meses de asistir al culto, él no se siente identificado con la religión apostólica, creía que todo era una farsa, puras mentiras, por eso no participaba de manera activa en los rituales, y especialmente siempre se había negado a acudir al altar. El momento de transición hacia la conversión religiosa es narrado por Daniel mediante un suceso en el que por primera vez participa de manera activa en los rituales religiosos. Esto ocurre cuando decide participar en un ritual consistente en subir al altar de la Iglesia para sentir la presencia de Dios.

Los motivos que da sobre su decisión es que él sabía que no experimentaría nada, sólo quería subir para desenmascarar al pastor, gritarle frente a todos que era un mentiroso. Contrario a lo que esperaba, cuando participa en el ritual tiene la experiencia de sentir la presencia de Dios. Sintió que la tierra se movía, que temblaba, al tiempo en que veía una luz resplandeciente que lo rodeaba todo. A raíz de esta experiencia religiosa que tanto lo conmueve, decide convertirse a la religión apostólica, se dedica a estudiar para bautizarse y cuando se bautiza conoce lo que es ser evangélico.

La importancia de este suceso es doble. En primer lugar, desde su perspectiva presente Daniel racionaliza su conversión y entrada a la religión apostólica mediante el discurso de la conversión paulina, de acuerdo con el cual aquel que no cree persigue al creyente. La persecución se detiene cuando es cegado por una luz que proviene del cielo. Enseguida escucha una voz que proviene del cielo y le pregunta el por qué lo persigue. Finalmente es sanado y se convierte a la religión cristiana mediante el bautismo, recibiendo un nuevo nombre con el consiguiente cambio drástico en su vida.

En el caso de Daniel, él es el perseguidor y el pastor de la Iglesia se constituye en el blanco de su ataque. De igual modo Daniel tiene la experiencia de Dios mediante una luz que lo envuelve todo, signo inequívoco de que es elegido de Dios. A raíz de lo cual decide convertirse a la religión apostólica y se bautiza. Ahora que es converso el estudio de la Biblia lo hace conocer lo que es ser evangélico, sabe lo que él es en comparación con la religión católica donde permanecía en la ignorancia de Dios y de sí mismo como católico. Con ello Daniel significa el cambio que se realiza en su vida, ha adquirido una nueva identidad religiosa. Pero esta identidad no le permite superar la crisis en que se encuentra, lo cual implica que todavía está en proceso de reconstrucción.

A raíz de su conversión como apostólico, Daniel establece una diferencia de cuando él era católico: no sabía lo que ésto significaba, para él en ella todo era misterio, nunca había leído la Biblia, a diferencia de lo que ahora le sucedía en su nueva religión. La elección que hace Daniel entre ambas religiones la justifica racionalmente, el criterio que adopta para hacer esta comparación es valorar el conocimiento: en tanto la religión apostólica permite conocer a Dios mediante el estudio de la Biblia, la religión católica es ignorancia que lleva a cometer errores.

El abandono de la Iglesia católica se explica porque en Daniel los elementos de esta religión eran escasamente significativos como para constituir una alternativa que diera salida a la crisis en que todavía se encontraba. De esta religión sólo hace referencia desde su perspectiva presente para reproducir el discurso que comunmente circula entre los apostólico, diciendo que los católicos desconocen su religión, que el ser ignorantes de la Biblia los hace adorar santos y santas, que sólo siguen los dogmas de la religión.

Algo que no debemos perder de vista, es que Daniel reconstruye el proceso de su conversión religiosa mediante una argumentación donde hasta el momento ha establecido como premisa que él es elegido de Dios. Esta premisa prepara el camino para exponer su dedicación completa al apostolado, es decir, su conversión de creyente bautizado en pastor de la Iglesia apostólica. Si asociamos esta argumentación con la crisis de identidad por la que todavía atravesaba Daniel, veremos que la crisis sólo quedará superada cuando adquiera una identidad definitiva, la de ser pastor de la Iglesia. Para que esto suceda, todavía falta que Daniel transite por procesos de resocialización llevados a cabo en los rituales de la religión apostólica.

En segundo lugar, Daniel ubica el espacio y el tiempo de su conversión en un ritual, lo cual confirma la importancia que tienen los rituales en la resocialización a la que ha estado sujeto. Los aspectos simbólicos del ritual orientan su conducta para compartir con el grupo un estado de catarsis en el que siente la presencia de lo divino. También se observa una nueva actitud de Daniel: participar de manera activa en los rituales. Este suceso es revelador, pues indica que la asistencia de Daniel a los rituales de la Iglesia apostólica ha influido para modificar su actitud reacia a mostrarse y hablar en público, pues como él refiere en la entrevista, en esa época él no poseía esta cualidad. Este es el contexto que Daniel reconstruye para exponer su conversión religiosa,

Daniel encuentra en la religión apostólica un grupo social de pertenencia que articula prácticas y rituales que se convierten para él en una alternativa idónea para superar la crisis de identidad en que se encontraba. Recordemos que la caracterización que hace de su persona en la etapa de la adolescencia, expresa la conciencia de un ser que no le satisface.

Posteriormente Daniel deja de asistir a la Iglesia apostólica por dos años. Esta ausencia es racionalizada mediante una experiencia de sanación. Expresa que como su papá era católico, prohibió a su esposa y a sus hijos seguir asistiendo a la Iglesia apostólica. Por referencias de la mamá de Daniel, sabemos que su esposo los maltrataba, que tomaba mucho, y para evitar mayores problemas a sus hijos es que acata la disposición de su esposo.

Esta prohibición se levantará al ocurrir un milagro de sanación. Como el esposo desarrollo una enfermedad grave, rezaron por él para que sanara. Ya recuperado el esposo consciente en que sigan asistiendo a la Iglesia apostólica, pero él no abandona la religión católica. Este pasaje del relato de Daniel relacionado con la sanidad, se articula con la enfermedad de su hermana a la que hizo referencia su mamá. Encontramos la enfermedad como uno más de los elemento que se articula al discurso de conversión de Daniel.

Lo anterior ocurrió cuando se trasladaron a vivir a San Lorenzo Tezonco, Delegación Iztapalapa, lugar donde se encuentra ubicada la Tercera Iglesia Apostólica de la fe en Cristo Jesús. El medio social que rodea a Daniel tiene una continuidad, tanto la colonia San Agustín donde antes tenían asentado su domicilio, como la colonia San Lorenzo poseen características sociales de similitud.

Dos de los hermanos de Daniel deciden ya no acudir a la Iglesia apostólica, uno al casarse con una católica y otro al ingresar a la escuela secundaria. Daniel junto con su mamá y dos de sus hermanas seguirán persistiendo como apostólicos. La decisión de continuar perteneciendo a la religión apostólica, implica que la resocialización religiosa ha cobrado influencia en su vida.

Daniel dio por concluida su instrucción escolar una vez terminada la secundaria. Se dedicó a trabajar como obrero en diversas fábricas. Cuando Daniel se incorpora nuevamente a la Iglesia apostólica se dedica a predicar entre sus conocidos y compañeros de trabajo, manifestando que le gustaba realizar esta tarea evangelizadora. Observamos que el cambio que Daniel tiene en su actitud no sólo se circunscribe al interior de la Iglesia, sino que se hace

extensivo a su medio social. Esta actitud refleja la adopción de las pautas de socialidad de los apostólicos, al extremo de considerar seriamente la posibilidad de estudiar como pastor.

Para esta época Daniel ha cumplido los 23 años. En el campo religioso él ha procedido a incorporar las estructuras objetivas de la institución apostólica en sus estructuras subjetivas, produciéndose un quebrantamiento paulatino del habitus al abandonar las prácticas y rituales de la religión católica, para adoptar las prácticas y rituales de la religión apostólica. Ahora continuará el proceso de resocialización de su identidad en su nuevo grupo social de pertenencia.

La decisión de Daniel de considerar la posibilidad de estudiar para pastor, es una decisión personal para dirigir el curso que cobra el proceso de reconstrucción de su identidad religiosa. De acuerdo a las representaciones simbólicas de la religión apostólica, racionaliza esta decisión como un llamado de Dios. Explica que es el pastor de la Iglesia quien le propone que estudie para pastor, pero él no sabe que hacer. De regreso a su casa y meditando sobre lo que debería de decidir, abre el texto bíblico para orar y casualmente encuentra la respuesta buscada por boca de Dios en el siguiente pasaje: “a quién enviaré y quién ira”, y enseguida dice el texto, “heme aquí Señor, envíame a mí”. A través de este suceso Daniel sabe que Dios lo ha elegido para dedicarse al ministerio. Esta experiencia religiosa indica que no fue Daniel quien tomo la decisión de estudiar para pastor, sino que fue Dios quien lo eligió.

El caso de Daniel es especialmente significativo dentro del modelo de conversión paulina. Daniel hilvana las dos experiencias religiosas que ha tenido como partes de un proceso de elección de Dios. La primera experiencia religiosa que fue para él significativa, es cuando Dios se manifiesta como una luz resplandeciente que lo rodeaba todo, fue cuando decidió convertirse a la religión apostólica mediante el bautismo. La segunda experiencia narrada, representa su conversión como pastor de la Iglesia.

Ahora Daniel presenta la siguiente premisa de su argumento. Daniel busca confirmar esta elección pidiéndole a Dios que le de cuatro pruebas. Este pedimento revela la crisis de identidad en que vive, pero también revela las finalidades que tiene como persona y que lo llevarán a superar la crisis, pues como dice, en la resolución que habrá de tomar “él piensa en su futuro”. Las pruebas que pide están relacionadas con la transformación de sus cualidades como persona y de su situación social, pues estos cuatro pedimentos indican lo que él quiere

ser: “quiere ser una persona positiva, una persona vencedora, que él reciba el apoyo de Dios al dar el culto, que le de una pareja” para formar una familia. Contrario sensu, la percepción que tiene Daniel de su persona es que no tiene habilidades de socialidad, es una persona negativa, es un perdedor, no tiene habilidades comunicativas. En resumen, Daniel se consideraba un fracasado sin expectativas de triunfar en la vida. El ser pastor le procura posibilidades para obtener un asenso material y simbólico en la escala social.

Al expresar lo que quiere ser, Daniel manifiesta las cualidades de una nueva identidad; si consigue su realización entonces estaríamos ante el caso de una identidad lograda. El significado que tienen las cuatro pruebas es que mediante la realización de ellas se producirá el reconocimiento de la nueva identidad de Daniel. Pero no basta que Daniel reconozca el cambio en su persona, requiere del reconocimiento de sus semejantes para obtener la confirmación de su nueva identidad.

De acuerdo a lo expresado por él, parecería ser que sólo bastaría el reconocimiento social de estas cuatro cualidades para ser una nueva persona, pero como veremos posteriormente la resignificación completa de su identidad como identidad lograda involucra el reconocimiento de un agente más: el reconocimiento simbólico de lo sagrado que se dará mediante el “regalo” de dones. En síntesis, el reconocimiento se dará a través de dos agentes: el reconocimiento social de su comunidad religiosa y el reconocimiento simbólico de lo sagrado por la posesión de los dones.

El cumplimiento de estas cuatro señales se empezó a dar poco a poco, pero observamos que todas ellas ocurrieron al interior de la comunidad religiosa y no en un medio externo. El reconocimiento social de sus cualidades como persona se dará con los “otros” significativos con los que comparte el campo religioso donde está ocurriendo la resignificación de su identidad.

El reconocimiento de ser una persona positiva ocurre en una velada de jóvenes apostólicos, donde uno de ellos le dice a Daniel que él es una persona positiva. El reconocimiento de ser una persona vencedora sucede en un concurso de poesía celebrado en la Iglesia, donde participan 28 jóvenes y él resulta triunfador, y como Daniel afirma, desde entonces él es un ganador. La tercera señal se dio cuando en la Iglesia le pidieron que dirigiera el culto y aun cuando siempre se había negado, en esta ocasión aceptó y sin saber cómo, las palabras

empezaron a fluir, cantó y predicó quedando sorprendido. Desde esa fecha Dios lo apoya cuando da el culto. La cuarta señal ocurrió cuando Daniel estaba estudiando para pastor, a la edad de 26 años conoció a una joven de la congregación de 16 años y de la cual se hizo novio, duró con ella un año y aprendió a valorar lo que es una pareja.

La confirmación social de estas cuatro pruebas ocurre entre los miembros de la comunidad. Es en el grupo social de pertenencia donde es reconocido por aquellos “otros” que son sus iguales, es en el encuentro con una comunidad donde ha establecido lazos de solidaridad y de ayuda mutua. Sin embargo, la resignificación de la identidad de Daniel como identidad lograda, todavía requiere del reconocimiento de lo sagrado.

El reconocimiento de lo sagrado lo obtendrá a través de los dones que recibió de Dios como regalo. Daniel es enfático al respecto, pues los dones no los otorga Dios de manera arbitraria, sino de acuerdo a lo que espera de cada persona. De los 28 dones existentes el recibió cinco como regalo de Dios: el don de lenguas, el don de pastor, el don de sabiduría, el don de enseñanza y el don de sanación. La posesión de estos dones implica que Dios lo eligió como pastor, dotándolo de las cualidades específicas que se requieren para ejercer el ministerio.

Ya veíamos como el don de pastor lo recibió como parte de las cuatro pruebas que le pidió a Dios, que lo ayudara a dar el culto, ritual en el que dice que las palabras empezaron a fluir, y que cantó y predicó quedando sorprendido. Los otros dones los recibió cuando estudiaba en el seminario para pastor. El don de sabiduría lo recibió cuando estudiaba para pastor, pues el reconoce que era malísimo para estudiar, sin embargo las materias del seminario las aprobó todas con calificación de diez. Este don también le permite predecir lo que va a suceder, lo cual hace que tome la decisión correcta sin llegar a equivocarse, guiando acertadamente a su comunidad religiosa. El don de sanación lo recibió en esa época, donde tuvo una de sus primeras experiencias al sanar a una niña de 4 años enferma de cáncer. El don de lenguas significaría que puede comunicarse y ser entendido por cualquier persona, no importa su condición social y cultural. El don de enseñanza le permite interpretar la Biblia y transmitirla a los miembros de su congregación.

Cuando se recibe como pastor, despliega los cinco dones que recibió como regalo de Dios. Si relacionamos estos dones con las nuevas cualidades que adquirió como persona, encontramos una correlación sintetizada en una personalidad carismática que lo conducirá

finalmente a ser pastor de la Iglesia apostólica. Los dones le permiten a Daniel ser el puente entre Dios y su comunidad religiosa. Con ello Daniel consigue superar la crisis en que se encontraba, reconstruye su identidad transformándose en pastor de la Iglesia para dedicarse por completo al apostolado.

Para Daniel, el don de pastor es el menos espectacular pero el más difícil de llevar. De acuerdo a su percepción, él ha cumplido cabalmente con los cuidados de la misión apostólica, pues ha tomado las decisiones correctas. Dice que él tiene el don de tomar decisiones sin llegar a equivocarse. En la racionalización de esta habilidad encontramos una clara referencia al modelo de la conversión paulina, pues cuando pregunta a Dios sobre la decisión que debe tomar, siente que es envuelto por una nube que cubre su cuerpo. Esta facultad para la resolución de problemas y toma de decisiones, nos indicaría que la adhesión de los miembros de su comunidad religiosa se hace en términos de confianza, lo cual asegura su liderazgo carismático.

Si Daniel encontró en la religión apostólica un modo de vida y no en otro lugar, se explica a través de su propia percepción: el evangelio de la religión apostólica está dirigida a los pobres, a los que sufren y a los que son marginados de la sociedad. En este sentido, las palabras de Daniel se aplican para clasificarse a sí mismo y para decirnos por qué encontró su lugar en la religión apostólica. Al respecto, la cita que hace de la Biblia es significativa, “es más fácil que entre un camello por el ojo de una aguja, que un rico al reino de los cielos”. Nos dice que los ricos se encuentran alejados de Dios, y que para ellos la misma riqueza les hace más difícil seguir el evangelio.

La Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús es una religión que se extiende con éxito en México por la relación que establece entre el discurso religioso y otro tipo de discursos que abordan los problemas de aquellos otros a quienes Daniel identifica como sus destinatarios. Desarrolla un discurso de la sanación, de la salud, de la enfermedad, de la muerte, de la pobreza, de la comunidad, de la marginación, del sufrimiento, donde encuentra salida la crisis que viven las personas.

Daniel ha encontrado en la religión apostólica la superación de la crisis personal en que se encontraba. Conforme a la conversión paulina, la resignificación de su identidad religiosa produce en él un cambio radical, volviéndose lo contrario de lo que antes era. Se vuelve una

persona positiva, un triunfador, adquiere habilidades de socialidad, habilidades comunicativas, y los cinco dones que aunados a las cualidades anteriores lo hacen ser una persona carismática. Ahora como pastor se considera una persona exitosa y no un fracasado, lo cual le permite tener un asenso social.

Nos damos cuenta que Daniel resignifica su pasado en función de la religión presente, le otorga un sentido a su vida pasada como si ésta careciera de vitalidad, siendo él una persona sin alguna cualidad que lo hiciera sobresalir. Incluso la religión católica que antes profesaba ahora es vista como un error en el que se encontraba. Ahora sabe que está en la religión verdadera. De acuerdo a su situación social anterior, la religión apostólica le ha permitido una movilidad social, pues de ser obrero ahora se considera una persona exitosa, no por el dinero, sino por el lugar que encontró dentro de la jerarquía de la Iglesia. La identidad como pastor lo hace obtener el reconocimiento que anhelaba como persona, sacándolo del anonimato en que antes se encontraba. La valoración cualitativa que hace de su nueva condición, la encontramos cuando dice que al poner en práctica alguno de sus dones, en esos momentos siente paz y tranquilidad, se siente extremadamente a gusto.

En el caso de Daniel la resignificación de su identidad le llevó doce años, desde los 14 años en que era un adolescente, hasta los 26 años en que es una persona adulta. La acumulación del capital social, económico y cultural, son obtenidos a través de la religión, lo cual le confiere un capital simbólico mediante el cual adquiere status, prestigio e influencia social. En este proceso de resignificación de su identidad el habitus entró en crisis al no obtener en los grupos sociales de pertenencia respuesta a los problemas que le planteaba su vida cotidiana. La conversión religiosa significó para él la obtención de una nueva identidad mediante la cual se representa el mundo y orienta su práctica social. El sentido de su persona y del mundo adquiere para él una nueva dimensión material y simbólica.

En cuanto a la conciencia social de Daniel, él señala que la religión apostólica condena la riqueza, la corrupción de los gobernantes que sólo ven por su interés desatendiéndose de los problemas sociales, el afán de poder, los políticos hacen lo que quieren dañando a la gente pobre, por ejemplo al imponer un salario mínimo que no alcanza para vivir. Toda esta corrupción afecta a la familia. La ideología de Daniel viene a confirmar que el campo religioso traduce a su propio discurso la problemática que se vive en los otros campos de la estructura

social: el campo económico y el campo político social. Se percibe en él una conciencia aguda no sólo de los problemas espirituales de las personas, sino también de los problemas materiales de la sociedad.

INÉS PÉREZ VÁZQUEZ

Tiene 50 años de edad, nació en la Colonia Asturias, México, Distrito Federal, casada, con cinco hijos, escolaridad hasta quinto año de primaria, después estudió un curso de auxiliar de enfermería, se dedica al comercio. Su mamá es originaria del Estado de México, fue madre soltera, de religión católica, tuvo nueve hijos de los cuales ella es la tercera. De sus hermanos dos son maestros de primaria, tres sólo estudiaron la primaria, dos la secundaria, una hermana estudió para secretaria. Todos ellos son de religión católica.

Hasta los seis años de edad vivió en la Colonia Asturias; después se cambiaron a la Colonia Juventino Rosas, Delegación Iztacalco, en México, D. F. En esta colonia conoció a su esposo y se casó a los 23 años de edad. Sus hijos tienen actualmente edades que fluctúan de los 16 a los 31 años de edad. Tres de sus hijos practican la religión apostólica, y dos la religión católica. Los apostólicos son un varón de 31 años que es Daniel, pastor de la misión; una hija de nombre Mayra, con 26 años de edad y con una niña de tres años, separada de su esposo porque él abandonó la religión; otra hija soltera de 20 años de edad, de nombre Cecilia.

En el año de 1974 se trasladaron a vivir al Estado de México, en la Colonia San Agustín. La casa donde vivían no era propia, sino de su suegra. En esta colonia atravesó por muchos problemas. Su esposo tomaba mucho y era muy conflictivo, la maltrataba y no se llevaban bien. Se encontraban en un estado de pobreza, sus carencias eran tales que en ocasiones no tenían para comer. Por este motivo ella trabajaba en lo que podía. Sus hijos acudían a la escuela primaria y secundaria y no les alcanzaba para comprarles lo que necesitaban.

Una de sus hijas, Cecilia, se enfermaba constantemente y ella carecía de los recursos suficientes para un tratamiento médico, lo cual le causaba mucho pesar. En estas condiciones es como conoció a una vecina que le empezó a hablar de la palabra de Dios en la religión apostólica. Inés ya había tenido conocimiento de esta religión años atrás, pues había acudido a dos iglesias sólo por curiosear, más nunca le llamó la atención pues ella era muy católica.

Primero su vecina la llevó a la misión de San Agustín, y después a la Quinta Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, ubicada en la Calle Espiridión Moreno, en la Avenida Eduardo Molina, Distrito Federal. En esa ocasión cantó el hijo de su vecina, un niño de aproximadamente seis años de edad. No sabe por qué le gusto mucho oírlo cantar, pero tuvo una sensación de paz y tranquilidad como nunca antes había sentido.

Esta experiencia la decidió a seguir acudiendo a la iglesia apostólica, a estudiar y a conocer la palabra de Dios. Ahí fue donde supo el valor que tenía como persona, encontró un lugar como hija de Dios. Siguió aprendiendo hasta que se decidió a dejar la religión católica para convertirse a la religión apostólica. Se quiso bautizar pero no pudo, el impedimento fue que estaba casada con un católico. Explica que cuando ya son bautizados se deben casar con uno de su misma religión, como ha sucedido con su hija Mayra y con Daniel, incluso su hija Cecilia tiene por novio a un muchacho apostólico. Si te casas con un no apostólico pierdes tus derechos dentro de la Iglesia, dice Inés.

Después, entre los años de 1979 y 1982, dejó de acudir a la iglesia y volvió al mundo. Su esposo no sólo le prohibía que siguiera acudiendo, sino que la amenazaba y tenían muchos problemas. Ella para evitar esta situación y por el bien de sus hijos, es que se alejó de la religión apostólica. Pero ella cree que Dios una vez que escoge a una persona no la abandona. En su caso, su esposo enfermó gravemente y estuvo internado en un hospital por varias semanas. Lo mismo sucedió con ella, que sufrió una enfermedad que culminó con una operación.

En el año de 1983 compraron a la mamá de Inés un terreno en abonos, ubicado en la Colonia San Lorenzo Tezonco, Delegación Iztapalapa, en México, D. F. Construyeron y se fueron a vivir ahí. En esta colonia volvió a sentir el llamado de Dios. No fue casualidad que su nueva vecina en esta colonia perteneciera a la religión apostólica. La vecina le volvió a hablar de la palabra de Dios y la llevó a conocer la Tercera Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, ubicada en la Colonia La Purísima, en Iztapalapa. Empezó a llevar a sus hijos a escondidas de su esposo, y éste cuando se enteraba la iba a sacar de la Iglesia. Tuvo muchos problemas con él, lo cual le hizo ver que es muy difícil seguir el camino de Dios.

Con el correr del tiempo su esposo terminó por aceptar que siguiera acudiendo a la Iglesia. Cuando esto sucedió, el segundo de sus hijos de nombre Hugo se casó con una católica y

abandonó la religión apostólica. El menor de sus hijos de nombre Gilberto, ingresó a la escuela secundaria y ya no quiso continuar asistiendo a la iglesia. Sólo sus restantes tres hijos aceptaron vivir en la iglesia de Dios. Después sus hijos son bautizados, una de sus hijas se casó con un apostólico y tuvieron una niña. Después el esposo deja la Iglesia y se separa de Mayra.

En 1995 cuando su hijo Daniel se recibe como Diácono y es nombrado responsable de la misión de Periférico Sur, pide permiso a las autoridades de la Iglesia para acudir con sus dos hijas a apoyar la fundación. Inés expresa que ella ha recibido el don de hablar en lenguas, y que ha tenido experiencias religiosas que le han hecho sentir la presencia de Dios. Posteriormente su hijo Daniel se recibió de pastor en 1995, y cuando éste al año siguiente se casó con una muchacha apostólica, fue cambiado a otra misión. En este momento Inés y sus hijas se reintegraron a su antigua Iglesia.

Inés comenta que le gusta escuchar el radio, que rara vez lee el periódico. Ver la televisión es lo que le gusta más, por lo regular ve las comedias. No lee otros libros que no sea la Biblia. Expresa que le gusta asistir a las reuniones de su iglesia, participar en las ceremonias religiosas, ayudar a los hermanos cuando hacen alguna reunión, visitar a los hermanos que se encuentran en algún problema, orar por ellos o algún conocido cuando está enfermo. Se encuentra muy satisfecha por la elección de su hijo Daniel de ser pastor. En cuanto a la opinión que tiene sobre las condiciones del país, afirma que está muy mal, que hay mucha injusticia y pobreza, que los gobernantes no se preocupan por el pueblo. Agrega que no se cansa de repetir que para ella ha sido muy difícil seguir el camino de Dios.

Analizando la historia de vida de Inés, encontramos que la conversión que narra responde a la conversión que relaciona el discurso religioso con el discurso comunitario. Ella se encontraba en una situación de crisis motivada por sus condiciones de pobreza, de maltrato familiar, de la enfermedad de una de sus hijas, y la posterior enfermedad de su esposo y de ella misma. Inés conoce la doctrina apostólica cuando es invitada por una vecina a participar en el culto, siguiendo uno de los procedimientos empleados por la Iglesia apostólica para la conversión de nuevos miembros.

Cuando acude a la Iglesia apostólica tiene una experiencia de paz y tranquilidad antes desconocida para ella. Esta experiencia la animó para seguir asistiendo al culto. Destaca que le

gusta participar en todas las actividades de la Iglesia, visitando enfermos, ayudando a los hermanos en sus casas, visitándolos cuando tienen algún problema y orando por ellos. Inés encontró en la Iglesia apostólica una comunidad a la que se siente pertenecer, desarrollando lazos de solidaridad, de ayuda mutua y de cooperación. Es ahí donde supo el valor que tiene como persona, lo cual es indicativo de un reconocimiento que no tenía fuera de la congregación.

En su relato destaca las dificultades que ha tenido para continuar asistiendo a la Iglesia apostólica, indicando que es muy difícil seguir el camino de Dios. Pero, como dice ella, una vez que Dios elige a alguien ya no lo suelta. De acuerdo a la conversión paulina, ella se sabe elegida de Dios, por eso ha recibido el don de hablar en lenguas.

CECILIA BENNETTS PÉREZ

Cecilia tiene 20 años de edad, nació en la Colonia Juventino Rosas, Delegación Iztacalco, tiene estudios de preparatoria, de religión apostólica, tiene cuatro hermanos, uno de ellos es el pastor de la misión. Su mamá es la señora Inés Pérez. En cuanto al desarrollo de su vida, es paralela a la de su hermano Daniel.

Ella considera que en su caso, no tuvo duda alguna del llamado de Dios. Aún cuando fue bautizada y confirmada en la religión católica, ella prácticamente no fue católica. Ella empezó a acudir a la religión apostólica desde muy niña, llevada a la iglesia por su mamá. Se bautizó en la Tercera Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, ubicada en la colonia La Purísima. Esto ocurrió al comienzo de su adolescencia.

Si bien sus abuelos tanto materno como paternos son originarios de provincia, del Estado de México y del estado de Michoacán, sus padres ya nacieron en el Distrito Federal. Su mamá sólo estudió hasta tercer año de primaria, y su papá hasta nivel medio superior. Su papá es católico, y nunca ha aceptado acudir a la iglesia apostólica.

Cuando a los quince años terminó la preparatoria ya no quiso seguir estudiando. Por un lado carecían de recursos económicos, pero piensa que aun con dificultades sus padres habrían podido sostenerle estudios universitarios. Simplemente no siguió estudiando porque no le llamó la atención. Nunca ha trabajado, se ha dedicado a ayudarle a su mamá en los quehaceres del hogar.

Ella siempre ha asistido a la iglesia apostólica, excepto cuando de 1979 a 1982 se lo prohibió su papá, pero ella era muy niña. Cecilia considera que siempre ha estado integrada a la religión, ha participado en los estudios bíblicos, en las reuniones con los hermanos, en las visitas a enfermos, en la evangelización, etcétera. En particular, le gusta formar parte de las comisiones que se forman en la iglesia. Actualmente en la misión ocupa el cargo de directora de la escuela bíblica dominical. Se encarga de impartir instrucción a los niños y jóvenes, así como a los adultos que asisten como simpatizantes.

Cecilia manifiesta que posee los dones de la glosolalia, de la enseñanza y de la sabiduría. Explica que a través de estos dones ha sentido la presencia de Dios, que le dan mucha paz interior y tranquilidad. Se siente a gusto con su religión, y muy contenta con la vocación de su hermano Daniel. Su novio pertenece a la religión apostólica, y actualmente él está estudiando para pastor. Le gustaría que sus otros dos hermanos que son católicos se integren a la religión apostólica, les habla de la palabra de Dios, y si bien no la rechazan no muestran mayor interés en convertirse. Le gusta leer de diversos temas, escucha la radio y ve la televisión, pero no mucho. Se dedica a estudiar la Biblia, lo cual le ha ayudado a comprender la situación que viven los pobres en el país. No le gusta opinar de política, pero sabe que la situación en el país está muy mal.

En el caso de Cecilia no existió un proceso de conversión religiosa. Es una joven nacida prácticamente en el seno de la religión apostólica. Lo interesante de su caso, es la socialización religiosa que ha sido parte determinante en su vida. Desde que recuerda ha asistido constantemente a la Iglesia apostólica. Dice haber recibido los dones de Dios, participa en todas las actividades del culto y de la comunidad. Sigue los preceptos religiosos e incluso su novio pertenece a la misma religión. Es un caso de integración completa en la que su identidad no ha sufrido fisuras, representa la continuidad de su universo simbólico para insertarse en el mundo.

VERÓNICA CONTRERAS

Nació en el Distrito Federal, tiene 34 años, es casada. Su papá se llama Cipriano Santiago Fidel, era velador y no se sabe hasta que año estudió, ya falleció. Su mamá Martha Contreras, que aun vive, se dedica al hogar y estudió hasta el tercer año de primaria. Sus padres eran de religión católica. Es de familia grande, eran once hermanos: siete hombres y cuatro mujeres;

un hombre y una mujer ya fallecieron. De los hermanos que sobreviven todos siguen siendo católicos, y uno de ellos estudia en la Universidad; otros sólo estudiaron la secundaria y otros la primaria, entre los cuales se encuentra ella.

Su esposo tiene 34 años de edad, se llama José Macías y fue él junto con otras personas quienes la guiaron para que se convirtiera a la religión apostólica. Toda la familia de su esposo es católica, su papá falleció y su mamá vive. Verónica narra que lo que la alejó de la religión católica fueron los desastres ocurridos con la muerte de sus dos hermanos. Le pidió a Dios y a cuantos santos pudo por ellos, pero al ver que fallecieron la decepción fue muy grande y poco a poco se fue apagando su fe, hasta que surgió la Iglesia Apostólica se empezó a motivar y a sentir muy bien ahí. Se considera que fue mala católica porque aun cuando fue bautizada, confirmada, hizo su primera comunión, y se casó por la iglesia católica, iba a misa cuando podía que casi era nunca, no cumplía con nada.

Cuando era adolescente sólo se dedicaba a los quehaceres del hogar, no tenía la oportunidad de trabajar porque en su casa eran muchos hombres y había que atenderlos, y como ella era la más grande todo el tiempo se dedicó a ayudarle a su mamá. A su mamá no le gustaba ni la dejaba tener amigas, porque creía que las amistades solo enseñaban lo malo. Hace tres años que falleció su papá. Con su familia vivió en varias colonias, siempre rentando como en la colonia Cristo Rey, Bella Vista, Escandón lugar donde nació y vivió seis años, Tacubaya, Santa Lucia.

En la adolescencia su pensamiento empezó a cambiar, esto sucedió cuando vivían en la colonia Santa Lucia. Empezó a pensar de otra manera y a ser distinta. No duró mucho tiempo soltera, sólo tuvo dos novios y después conoció a su esposo, comenzaron a tratarse y como un año y medio después se hicieron novios. Al principio sus papás se habían opuesto y después tuvieron un acercamiento muy grande. Ya de casados ellos los apoyaban a ella y a su esposo, y fue cuando su papá le manifestaba en todo momento su cariño.

Se casó a los 18 años, los padres de su esposo tenían un terreno donde hicieron su casita, al lado de la casa de sus suegros y tienen ya quince años viviendo ahí. En este tiempo ella nunca le ha ayudado a su esposo a trabajar. Su esposo no tiene trabajo de planta debido a que trabaja por su cuenta como carpintero y no siempre tiene trabajo. Él estudió hasta cuarto año de primaria y se llama José Masías. Cuando era católico participaba en todos los festejos, ya sea

bodas, quince años, bautizos, navidad, año nuevo, día de reyes, en fiestas de santos, en semana santa, el doce de diciembre iban a la Basílica de Guadalupe.

En Michoacán la fiesta de la Virgen de la Concepción dura quince días, se contrata música, se matan animales, se hace mucha comida. La familia de su esposo era la encargada de organizar la fiesta, contrataban rancheros y rancheras que cantaban, y encargaban música para todos los gustos.

La hermana de Verónica tenía la enfermedad llamada lupus, que es cáncer. Le habían dicho los médicos que sólo le daban cinco años de vida, y le oraron a los santos, a todo lo que pudieron, y como último recurso fue a llevarla con un yerbero que la iba a sanar en seis meses con limpias. Sus padres con la ilusión de que la sanaran la empezaron a llevar. Ella nunca la había acompañado, pero una vez que se puso mal y que no había nadie, el esposo de su hermana le pidió que lo acompañara, pero que no le pareció como la limpiaban.

Estaba su hermana muy abultada del estomago y el médico le dijo que era agua y el brujo que era que estaba embarazada. Sus familiares creían más en lo que el brujo les decía, y el brujo les dijo que fueran al hospital para que le sacaran el agua y que después regresaran a que la siguiera atendiendo. Verónica se molestó con el brujo, por lo cual se hicieron de palabras y luego se fueron. La llevaron al hospital y se dio cuenta que los médico son los únicos que pueden sanar a las personas y que Dios es el que le da la sabiduría para hacerlo, y que el brujo sólo estaba robando a su familia y que ella nunca ha visto una sanación por parte de los brujos.

Cuando su papá se enfermó le dijo un brujo que otro lo estaba trabajando. Este brujo llevó a señores y señoras a limpiar su casa. A ella le tocó vivir una experiencia. Un domingo que ellos estaban ahí (pues nunca estaban cuando iban los brujos), el brujo empezó a sacar un bote con velas, chiles, sal y clavo., y al verlas a ella le dio miedo. Después se dio cuenta que la enfermedad de su papá avanzaba, y al fin se dieron cuenta de lo que tenía cuando acudió al médico, por eso no cree en los brujos.

Verónica tiene un sobrino que se comunica con los muertos, y fue a decirle a ella y a su familia que sus dos hermanos que ya habían fallecido querían hablar con toda la familia por medio de él. Este sobrino comenzó a decir que era el espíritu de su hermano y que estaba con ellos porque se estaban descarriando, que ya no tenían esa unión de antes, en que compartían el dinero, las pertenencias y que el dinero los estaba alejando y eso no estaba bien, y que su

hermana la que había fallecido les decía que se unieran más y que veía muy alejada a la familia. Cuando se despedía, le dijo a Verónica que no se olvidara de lo que siempre le había pedido a Dios, que le mande a una hija y que esa hija es ella, su hermana muerta. Regresaría como su hija para que en esta otra vida ya no sufriera todo lo que pasó durante su enfermedad, y ella se rió y le dijo sí, ya lo sé.

Después Verónica le dijo a su esposo que no entendía porque dos años antes tuvo un sueño donde le decía su hermana que le pedía a Dios que le mandara una hija que se pareciera a ella, y lo que se le hace raro a Verónica es que la hermana en voz de su sobrino le dijera que quería que su hija se pareciera a ella, cuando Verónica a nadie le había contado su sueño.

La hermana le dijo “ten cuidado porque Dios te va a dar otra oportunidad de tener una hija y si la desaprovechas ya no te va a dar nada”. Tuvo mucho miedo y fue con el sacerdote de Michoacán, quien les dio dinero para ir con una yervera. Como les sobró dinero fueron a Ticomán y ahí les hablaron del evangelio y les dijeron que Dios tenía un propósito para ellos, por eso es que los había guiado hasta allí. Ella estaba más convencida porque Dios se manifestó de alguna manera y cuando ella les contó lo de sus hermanos muertos que se comunicaron con ella a través de su primo, le dijeron que eso no era bueno y se asustaron, y ella les dijo que eso era lo que la había llevado hasta allí, que cómo podía ser algo malo si finalmente el propósito era acercarse a Dios. Le dijeron que el llegar allí no era lo malo, sino el motivo por el que lo habían hecho.

Ya en México le siguieron hablando de la palabra de Dios, ella no aceptaba porque Dios no les había conservado la vida a sus hermanos. Ella le decía a su esposo que estaba muy resentida. El esposo le decía por las noches que se persignara y ella le contestó una vez que no porque cuando lo hacía le pasaba algo malo, se caía. Espiritualmente no andaba bien porque no podía tener hijos y sobre todo los sábados y domingos que salía con su marido porque decía que eran los dos solos.

Cuando enfermó su padre, se sintió doblemente mal porque ella ya no le pedía a Dios porque no le hacía caso y se había llevado a sus dos hermanos y también lo iba a ser con su papá, por eso era por demás que le pidiera a Él. En el transcurso de la enfermedad de su padre, ella se acercó a Dios y le pedía para que no sufriera tanto. Recuerda que en los meses finales a la muerte de su papá, una vez en el hospital una enfermera le dijo que no sufriera si oía a su

papá gritar, que porque los dolores de cáncer son muy fuertes y no los toleraban, y su papá tiene cáncer en todo el cuerpo. Tiene tumores cancerosos en el cerebro. Y se acercó a Dios en esos momentos, recordando que los hermanos le decían que si uno pide a Dios, Él puede escuchar a uno. El médico les dijo que era por demás, que ya no lo internaran, además les dijo que si pensaban sepultarlo aquí en el D. F., o si en Michoacán. Que en este último caso estaban a tiempo de llevárselo.

Cuando se lo llevaron a Michoacán, ella veía su cama y le decía a Dios “yo te he pedido mucho y tú nunca me haces caso, siquiera ahora óyeme porque mi papá está muy mal y que vamos a sentir a mi papá como grita”. El papá estaba muy contento ahí, en Michoacán, pero poco después ya no comía; pero el estar en su tierra lo hizo comer, empezar a hablar, acomodaba sus cosas. Quería dejar sus cosas en orden. Tenía dos hijos que vivían en unión libre, y ahí se casaron. El día de la muerte de su papá, ella le dijo ¿Qué tienes papá? Y el le dijo, nada. Ella le preguntó eso porque lo veía raro, Ella no quería dejarlo dormir porque sentía que ya no iba a despertar. Ella le dijo a su esposo que sentía que si lo llevaban a otro lugar, él se aliviaría, y él le contestó que según lo que el médico les dijera. Llegó el médico y les dijo que estaba a punto de morir. El médico le preguntó al papá que si sentía algún dolor, y respondió que no, que estaba muy tranquilo. A las doce de la noche su papá falleció sin sentir dolor.

Cuando murió su papá, Verónica quiso decirle a Dios que porque se lo había llevado, pero de pensar en que no sufrió como le habían dicho los médicos que sucedería, la hizo sentir una gran paz interior y no se explicaba porque, entonces estuvo muy agradecida con Dios. Recuerda que su esposo le decía que la veía muy tranquila, muy fortalecida, y que él pensaba que se iba a poner muy mal, con crisis nerviosas como antes le había sucedido durante la enfermedad de su papá. Entonces llegaron unos familiares de Colima que le empezaron a hablar de la palabra de Dios. Fue entonces que vio todo muy claro, y les dijo que fue Dios quien se manifestó grandemente en su papá. Y ahora que le hablan de la palabra de Dios se siente muy contenta y todo lo entiende, que fue Dios quien hizo todo eso, se manifestó en su vida de esa manera tan grande.

De ahí empezó a tener un acercamiento total con Dios, pero sentía que todavía existía algo que la detenía, y su esposo la animaba y le decía: vamos te vas a sentir mejor. Gracias a la paciencia de su esposo se acercó más a Dios y ahora están los dos bautizados.

Verónica dice haber tenido otras experiencias donde se manifestó Dios. Por ejemplo, recuerda que una ocasión tuvo un sueño donde veía que su hermano se caía de una azotea y se reventaba la cabeza, quedando todo bañado en sangre. Recuerda que en su sueño toda la familia rodeaba a su hermano y ella le pedía a Dios que no se muriera. Cuando despertó toda asustada, empezó a orar y le dijo a Dios que si ella había cometido alguna falta, que la reprendiera de otra forma pero no con la vida de alguno de sus familiares porque todos tenían familia y los necesitaban. Le pidió a Dios que le diera la oportunidad de servirle. Su esposo despertó al escuchar que lloraba, la confortó y le dijo que Dios la escucharía. Esto sucedió un martes.

Al otro día visitó a su mamá y les dijo a todos sus hermanos que se cuidaran. Al verla tan asustada, sus hermanos le dijeron que no se preocupara, que no les pasaría nada. Al domingo, ella y su esposo fueron con unos hermanos de la fe, cuando en eso llegó uno de sus hermanos de la carne y le dijo que habían llamado de la casa de Rosaura, su hermana la mayor, que se fueran al hospital que era urgente porque uno de los hijos de esta hermana se acababa de caer de la azotea y que estaba muy mal. Entonces Verónica sintió que todo su cuerpo temblaba, se acordó del sueño que tuvo y le decía a su esposo “el sueño, el sueño”. Éste le dijo que se tranquilizara, que ya había orado. Se trasladaron a la casa de Rosaura, y al llegar no la quisieron llevar al hospital porque ella estaba muy nerviosa.

A la medianoche regresaron sus hermanos, y le contaron que en el hospital el médico les dijo que no se explicaba que había favorecido al joven, pues para haber caído de tres pisos que eran muchos y sólo tener fracturado un brazo y lastimado un poco la columna, en realidad no le había pasado nada. Y el médico le dijo a su hermana que le diera gracias a Dios. Entonces Verónica le dijo a su esposo que Dios se manifestaba de muchas maneras, los previene de muchas cosas, que ella le da gracias a Dios porque si no hubiera tenido ese sueño no hubiera podido pedir por la vida de su sobrino.

Ella ha tenido experiencias de sanación, tuvo una cuando ingresó muy grande. Ella nunca espero que tan pronto tuviera esa experiencia. Ella se encontraba enferma de la espalda y no

podía estar mucho tiempo parada ni sentada. Los hermanos le dijeron que fuera a la Iglesia pues iba a haber sanidad. Cuando en la Iglesia dijeron pasen las personas que están enfermas, ella paso sólo por un cumplido con las hermanas que la invitaron. Cuando empezaron a orar le preguntaron de que estaba enferma, de mala manera contestó que de todo el cuerpo, oraron por ella, y cuando pasaron a dar gracias ella no lo hizo y se fue a sentar. Cuando se sentó, primero no se dio cuenta que no sintió ninguna molestia, y cuando volvieron a decir “párense para dar gracias”, se paró sin ningún dolor y se volvió a sentar fuerte, en eso le dijo una hermana que qué tenía, y ella respondió que ya no le dolía nada. La hermana le indicó que pasara a testificar, y no lo hizo porque había mucha gente. Ya después cuando se congregó si lo hizo, y hasta la fecha no siente ningún dolor.

Verónica contó que ha tenido otras experiencias de sanidad, como cuando se intoxicó y se llenó de granos, en la iglesia oraron por ella y sanó. La última sanidad que le pide a Dios, pero sobre la cual se siente un poco incrédula, es que pueda sanar de su matriz para poder tener un hijo. Ella se siente muy sola, y ya son muchos años pero últimamente se siente más sola que nunca. Tiene fe en que el Señor también la va a sanar, porque siente que ella es una mujer normal como las demás.

Ha estado en tratamiento con doctores, pero no ha podido tener familia. Los médicos le dijeron que estaba bien, pero lo único era que no tenía hormonas. Estuvo en tratamiento y nunca se pudo embarazar. Ha cambiado de médico y al ver que no obtenía resultado, acudió a señoras que curaban con hierbas. Ahora se da cuenta que si no es la voluntad de Dios nunca lo va a lograr. Pero ella le pide mucho a Dios que llene de bendición su hogar con un hijo, y piensa que algún día Él la va a escuchar y la va a bendecir con un hijo porque se lo ha pedido mucho, y esa es la última sanidad que espera totalmente de Dios, porque es la más grande, según piensa ella.

Verónica dice que desde que aceptó a Dios y fue bautizada y congregada, al principio no le había dicho a su familia. A medida que pasaba el tiempo y que su familia se dio cuenta que ya no los visitaba los domingos ni salía a pasear como antes acostumbraba, su familia empezó a notar y le dijeron que porque se estaba congregando en una Iglesia apostólica y la quisieron regañar,. Le dijeron que no anduviera de un lugar a otro porque la decepción es muy grande y que a la mejor ni en una religión ni en otra se iba a quedar. Fue todo lo que le dijeron. A su

esposo le dijeron que si él la había metido ahí, él tenía que apoyarla y cuidarla, pero no para que estuviera ahí uno o dos meses, y después se vayan a otro lugar, como si estuvieran jugando. Le dijeron que con Dios no se juega.

Así, cuando su familia se enteró de su nueva religión, ella les dijo que Dios le ofrecía una vida diferente a la que había llevado, y que ella la aceptaba, que era voluntad de Dios. Les dijo que ellos no se daban cuenta de la tristeza tan grande que sentía por no tener hijos, y que Él era el único que podía consolarla. Les explicó que ellos trataban de consolarla prestándole a sus hijos un rato, pero nada más. También les dijo que ella siempre los había apoyado y los había dejada hacer su vida como quisieron, y que ahora no por el hecho de estar en esa otra religión ya no los iba a apoyar; que iba a seguir conviviendo con ellos y que trataría ser mejor que antes. Una de sus hermanas le contestó que el hecho es que se sintiera mejor, pero que no anduviera de un lugar a otro como le gustaba a su esposo, que si ahí se sentía bien que ya se quedara.

Si su familia aceptó la nueva religión de Verónica, los vecinos si se llenaron de críticas, porque le siguieron hablando normal pero surgieron algunos problemas con ellos, pero no los tomaron en cuenta. La familia de su esposo al principio se opuso, ahora ya no, y también los han acompañado. Cuando ella y su esposo llegaron a la iglesia, empezaron a convivir con los hermanos y las hermanas, y los empezaron a tratar de un modo diferente a como lo había hecho la religión católica.

En este momento de la narración, Verónica se exalta y muy agresiva continuó diciendo que en la religión católica nadie se conoce y en cuanto salen de la iglesia cada quien agarra su camino. En cambio, en la religión apostólica todos se apoyan, ven a alguien con problemas y tratan de ayudarlo; ven a alguien triste y tratan de consolarlo; existe más unión. Es cierto que hay problemas también entre ellos, hay críticas, hay cosas, pero siempre el Señor sale triunfando, pues ellos siempre reconocen quien tiene la razón y siempre han ofrecido disculpas, y eso es lo que los tiene ahí y los hace seguir adelante.

La actitud de su familia es de que ellos creen que Dios un día los va a oír y les va a contestar de la manera que ella le pide, inclusive le dan a los niños para que ella los lleve a la iglesia, y luego le piden que les lleve películas cristianas. Verónica dice que a su familia de lleno no les ha hablado de la palabra de Dios porque nota el rechazo en eso; no le dicen

abiertamente que no les hable de eso, pero que ella siente el rechazo, pero en lo demás la apoyan.. La iglesia para ella es como una segunda familia porque tienen apapachos, pleitos, de todo, pero nada más con la diferencia de que aceptan abiertamente los errores y con su familia no aceptan los errores, se los dicen a otros pero los de ellos no los aceptan todavía porque piensan que por estar dentro de la iglesia católica no deben tener ningún error, quieren que uno sea sin ningún defecto.

Ella le ha explicado a su familia que en la religión apostólica es diferente, y le contestan que es igual que estar en la iglesia católica, más ella piensa que no, porque ella ha experimentado estar “según” dentro de la iglesia católica y la apostólica y que no es igual una que la otra. Ella piensa que cuando en la iglesia católica a uno lo bautizan, lo hacen porque es decisión de los padres y no por decisión de uno. Ya cuando está uno grande tiene oportunidad de saber que es lo que más quiere. A ella le gusta más estar dentro de la iglesia apostólica y decidir sobre las cosas que le gustan y las que no le gustan, porque cuando no le gusta algo se lo dice a su esposo.

Así como hay cosas que no le gusta, dice Verónica, hay otras que la levantan a uno; en el momento en que está uno caído viene Dios y lo levanta nuevamente y le da energía para seguir adelante. Y ella piensa que en esas cosas no puso atención antes, y ahora cuida todos esos detalles, como lo es la vida que ahora Dios le está dando, el esposo que le dio y que ahora piensa que no lo merecía; la paciencia, la comprensión de él y el apoyo que le da. Ahora piensa que es por parte de Dios porque de alguna manera recompensa todo el sufrimiento, todo lo que los quisieron pisotear.

Toda su familia es católica, y ella quisiera que tuvieran un acercamiento con Dios, pero ellos no quiere. Ella piensa que si esa es la voluntad de Dios que así sea. Ella no juzga a su familia por ser católica, pues siempre se apoyaron. Se manifestaron el cariño que sentían, procuraban a ninguno de los hermanos les faltara nada. Pero a partir de la muerte de su papá siente que todo eso se está acabando. Sí conviven, pero no igual que antes. Ella los ha invitado a conocer a Dios, que lleven a sus hijos a la iglesia porque ahorita los hijos es muy fácil que se vuelvan malvivientes. Por eso ella le ha pedido a Dios que le conteste a su petición de tener un hijo pero con hechos, para que así con hechos decirles que todo el tiempo que anduvo perdiendo el dinero con brujos y nada, y que ahora que es poco el tiempo que le ha pedido a

Dios, pero que Él le ha contestado que son esas peticiones tan hermosas como negarse, si ella se lo ha pedido mucho tener un hijo.

Uno de sus hermanos una vez le dio a cargar a su hijo pequeño, y le dijo que lo abrazara porque él quería que fuera pastor. Otra de las hermanas de su esposo que vive en Michoacán ya piensa en bautizarse, entonces recuerda que cuando ella y su esposo le hablaban de la palabra de Dios nunca pensaron que lo tomara tan a fondo. Esta hermana le dice a su esposo que quiere que lleven una vida mejor, pero el responde que ahorita no quiere comprometerse en nada. Verónica piensa que es la voluntad de Dios, porque no es que uno escoja a Dios, sino Dios nos escoge a nosotros.

Dentro de la Iglesia apostólica es una vida decente, comenta Verónica, la vida que ofrece es de tranquilidad, de paz eterna, y a veces llega el demonio a crear los problemas, es cuando uno siente que va a estallar, pero luego viene la calma. Ella cree que su vida en un futuro va a ser mejor, porque espera que con la bendición de Dios va a tener un hijo va a ser mejor, que ese hijo fuera siervo de Dios continuaría la cadenita que ella y su esposo comenzaron en su familia, que esa cadenita se alargara cada vez más, pues apenas tienen un año y ya han visto fruto por parte de la familia de su esposo, y que en la suya sólo es su mamá y dos sobrinas, pero cree que eso es despacio, todo a su tiempo.

Verónica dice que en sus ratos libres, que a veces nada más son dos o tres horas al día, van a visitar a los hermanos, tienen juntas, a veces hacen comidas, oraciones. Que platica con su esposo, hacen comentarios y leen la Biblia. Tratan de tener una convivencia constante. Revistas casi no lee, sólo algunas de cocina. El periódico a veces lo lee, y asisten a las reuniones que hace la iglesia.- Le gusta mucho ver televisión, los noticieros, programas de deporte, alguna película. Su esposo ve el box, películas de karate, a veces ve novelas. Acude con su familia a comer dos o tres veces por semana, acude al doctor acompañada por su mamá. Cuando va a haber alguna fiesta entre sus familiares va a ayudarles, como alguna boda o cumpleaños. Si los acompaña es porque siente que tiene que hacerlo, para apoyarlos de alguna manera. Cuando se presenta la oportunidad si les habla de la palabra de Dios, los aconseja, pero no a todos sus hermanos porque algunos no quieren nada del evangelio.

Espiritualmente le gustaría seguir adelante, que le aumentara la fe, porque siempre ha sido una mujer de poca fe. Ahora con todas las cosas que le han pasado la ha aumentado, porque en

realidad es difícil estar en el camino de Dios. En lo material pues ella siempre ha dicho que con que estén bien los dos, pero que es muy ambiciosa. Tienen una casita en Michoacán y tiene la ilusión de terminarla, amueblarla y vivir allá para cuando sean grandes. Ahorita que están en la misión le gustaría que fuera una iglesia, llenar los requisitos, esa es la ambición de ellos.

En estos momentos la escasez de trabajo de su esposo, hace que escasee el dinero; nunca se han quedado sin comer. A veces su esposo toca puertas con sus amigos, pues dice que la economía del país está por los suelos, entonces a ellos de alguna manera les afecta y porque en el país no quieren hacer grandes inversiones. Ella piensa que por eso económicamente les está yendo mal, pero no puede decir que bastante, piensa que Dios de a poquito nos da.

En la iglesia las actividades que tiene es de que a veces le dan la oportunidad de dirigir un culto, y hacer el aseo, y también tiene la oportunidad de hacer peticiones. También en la misión le dieron la oportunidad de ser tesorera, entonces son varias las cosas que desempeña en la misión.

La conversión religiosa de Verónica es un caso en el que convergen diferentes causas de conversión, atravesando por diferentes crisis debido a la experiencia de la muerte, de la enfermedad, de una búsqueda activa de Dios, y de la necesidad de ser reconocida y pertenecer a una comunidad. Cuando ella era católica mueren dos de sus hermanos . Le pidió a Dios que los curara pero no fue escuchada. Lo mismo ocurrió con la enfermedad y muerte de su padre.

Sin embargo, cuando muere su padre ella se encontraba muy tranquila, y extrañamente en ese momento recibió la visita de unos familiares que le hablaron de la palabra de Dios. Entonces comprendió que Dios se le estaba revelando con la muerte de su padre, pues éste a pesar de la enfermedad tan dolorosa que padecía, murió sin sentir sufrimiento.

En la conversión de Verónica también influyó la conversión previa de su esposo, pues es él quien la ha apoyado para ingresar y permanecer en esta religión. Otro hecho que cobra relevancia es que Verónica ha buscado en religiones diferentes la presencia de Dios para que le ayude a resolver sus problemas.

Los sueños de Verónica en los que se comunica con Dios y éste le dice lo que va a suceder, o los sueños con sus hermanos ya fallecidos que le comunican la realización de eventos

futuros, expresan que para ella posee el don de la revelación. Siendo miembro de la Iglesia pentecostal, su proceso de resocialización ha sido básicamente a través de experiencias de sanación.

Verónica encontró en la Iglesia pentecostal una comunidad de solidaridad, de ayuda mutua y de cooperación, a la que se siente pertenecer porque estando ahí siente paz y tranquilidad. Esto no le sucedía en la Iglesia católica, donde para ella existe gran indiferencia, esto porque es una religión impuesta por los padres y no producto de la decisión de la persona. En cambio, en la religión apostólica es la persona quien decide su ingreso.

GUADALUPE MALDONADO

Guadalupe Maldonado Aguilar tiene 62 años de edad, nació en San Juan Titipilco, Estado de México. Su papá se llamó Tomás Maldonado Becerril, y su mamá se llamo Alfonsa Aguilar, dedicada al hogar. Ambos eran de religión católica. Su mamá quedó viuda a los 40 años, con ocho hijos. Trabajaba para mantenerlos. Antes de irse a trabajar temprano, les dejaba hecha la comida. Cuando regresaba en la tarde, montaba su caballo y se iba a cuidar sus tierras, y a ellos en lugar de enviarlos a la escuela, los mandaba a cuidar los borregos y puercos. Ahora piensa que si la hubieran mandado a la escuela a la mejor otra sería su vida.

Guadalupe nunca fue a la escuela, se crió en una ranchería que ahora es un pueblo. Trabajó hasta los diez años en el campo, pero ella se quiso salir de su casa porque no le gustaba cuidar a los animales, se le hacían los días pesados, largos. Tuvo una amistad que la sonsacó para que se fuera al Distrito federal. Eso fue bueno. Cuando llegó a la ciudad no había trabajo, entonces se quedó en la Colonia Santa María la Rivera con una amistad de una tía de ella.

A los 16 años se cambió de trabajo, y así fue como trabajó en la Colonia Nápoles y en la Juárez. En Lomas de Chapultepec, en la Calle de Virreyes 315, trabajó en una casa muy rica, como dama de compañía de una señora con la cual viajó por toda la República, y la trataba como si fuera su hija. Esta señora sostenía el hospital de Las gaviotas, para gente pobre. Para Guadalupe fue una vida muy hermosa, como de una cenicienta. La señora se encargaba de todo su cuidado, de vestirla, alimentarla, atender su salud, le hizo su primera comunión, etcétera.

Luego se fue con la señora a Madrid, donde tuvo novio, pero su madrina era muy celosa y no quería que tuviera novio, no quería que se fuera a casar, porque la señora ya estaba grande y no se quería quedar sólo. Guadalupe se enojó y se regresó a México en avión. Su madrina regresó por ella y le dijo que de nuevo se la llevaría; ella aceptó pero cuando se iban a ir la señora murió de cáncer. Esto sucedió cuando Guadalupe tenía 20 años.

Guadalupe se quedó a vivir con una familia cuyo señor era hijo de Porfirio Días, de los que tuvo por ahí. Esta familia le consiguió trabajo como manicurista en el salón María Luisa, en san Angelín, lugar donde trabajó 12 años. Después de vivir como reina, ahora se sentía como un piojo que se cae en la cabeza de alguien, perdida en el polvo. Allí fue donde conoció a su esposo, que era casi de su edad. A los 23 años se fue a vivir con él, a la casa de sus padres ubicada en el Desierto de los Leones.

Su esposo se llamaba José Domínguez Juárez. Construyó un departamento arriba de la casa de sus padres. Se casó con él a los 27 años, el 4 de mayo de 1963, y por la Iglesia católica el 22 de junio de ese mismo año. Su esposo sólo estudio la primaria. Tuvieron cinco hijos y vivieron juntos 33 años. De casada todo el tiempo trabajo. Cuando al año tuvo a su primer bebé, buscó una muchacha de su pueblo, y también le ayudaba su suegra.

En esa época ella trabajó en Alta Vista, en un salón de belleza. Allí trabajo como 15 años, y ganaba bien como para llevar una vida desahogada junto con lo que ganaba su esposo. Gracias a eso, pudieron seguir construyendo en la planta baja. Después compraron otro terreno. Sus hijos nunca padecieron ninguna necesidad. Después invirtió sus ahorros en cédulas hipotecarias, y con las ganancias vivían bien. Su esposo compró un carro, viajaban a pueblitos, y estuvo bien contenta con su esposo, nunca pelearon.

Durante su matrimonio fueron católicos, aunque iba a misa poco porque ya con los hijos y de andar de acá para allá no le daba tiempo. Cuando ella llegó a enfermar, la Iglesia católica nunca le dio ayuda, aun cuando en la casa de su suegra se daba catequismo. Tampoco vio milagro alguno, a pesar de que fue muchas veces a la Villa de Guadalupe, por eso no sabe si serían puros cuentos. Practicó la religión católica hasta los 22 años. Pero a través de muchos años esa religión no la satisfacía porque aun cuando iba a la iglesia, sentía que salía hueca, hueca.

Conoció a personas que le hablaban del evangelio, y le regalaron una Biblia de Estados Unidos. Conoció la palabra de Dios y empezó a escudriñar las escrituras y se dio cuenta que los católicos nada más dan una probadita de la palabra de Dios. Supo que Dios dijo “escudriñaos” las escrituras porque ahí encontrareis la vida eterna. Los católicos nunca les dijeron ni de casualidad cómprense una Biblia, léanla. Ella se dio cuenta que ese egoísmo de los sacerdotes es por que no quieren que sepamos la verdad de Jesucristo. Esto más que nada es porque los sacerdotes no practican el celo, el amor a Dios, porque si lo hicieran velarían por todos nosotros y nos abrirían los ojos para llegar al conocimiento de la verdad que es Dios.

Un día vino su sobrina de Estados Unidos y le dijo que quería que conocieran la Primera Iglesia Apostólica, y ella fue como oyente, nada más porque había oído que era muy hermoso, que cantaban, pero no porque tuviera algún problema. Le gustó tanto la Iglesia que se quedó ahí por 15 años o más sirviendo. Se integró a la iglesia con las dorcas, y ella cocinaba y servía y todo lo demás. Se sentía muy bien, aunque a veces su esposo no quería ir, pero él leía la Biblia en su casa.

Luego vinieron unos jóvenes de Canadá como misioneros. Ellos traían el don de sanidad, y ella en una ocasión que se acercó al altar vio y conoció más del Señor a fondo, esto fue porque ella tenía que salir al Estado de México a cobrar un dinero a una persona, y el pastor de ahí era el hermano Manuel Castorena, que ahora está en California.

Fue a cobrar el dinero y esa persona ya tenía planeado que al regresarse la iba a asaltar, pero no sólo la asaltó sino también quiso matarla. La dio por muerta, pero recuerda que no murió porque ese domingo hizo un pacto con los jóvenes de Canadá, les dijo que si el bautizarse significaba la vida eterna, entonces Dios no permitiría que muriera sin haberse bautizado. Y Dios se le manifestó porque cuando la asaltaron no sintió ni dolor, ni nada. Cuando por casualidad el hermano Castorena pasaba por ahí, la encontró en un charco de sangre y hubo fractura en el oído y en la sien, después la llevaron al hospital

De las lesiones recibidas tuvo mareos pero no dolor grande. El hermano la visitaba en el hospital, y cuando salió seguía mal, pero en quince días aceptó a Dios y ella le dijo: “Señor hazlo por mis hijos porque todos están chiquitos, le pidió que le diera unos días más de vida y le prometió que sus hijos caminarían en Él. De lo débil que estaba, un día se cayó y fue a parar de nuevo al Hospital General, y allí ella y Dios hicieron un pacto.

Quince días después salió del hospital, y para ella fue muy terrible porque la raparon. El hermano Castorena siguió visitándola, pero un día no la encontró y él pensó que a la mejor había ido a un parque a distraerse, pero no fue así, ella no sabe como llegó a la Primera iglesia de la Fe en Cristo Jesús, ahí en Tacubaya, Campo Florido número 76. Cuando el hermano Castorena subió a predicar y el pastor la vio, dijo que estaba maravillado porque acababa de ir a visitar a una hermana y ahora le daba gusto de que estuviera ahí, pues otros enfermos que él había visitado no habían hecho como ella, ir a agradecerle a Dios. Después habló con el pastor, pasaron dos meses y se bautizó. Perseveró en su fe, coopero en todo con la iglesia. Ahora gracias a Dios ella se siente en la iglesia como si fuera su casa.

El hermano Manuel Castorena, dice Guadalupe, fue en su vida una cosa maravillosa, era un pastor dulce que amaba a todos los niños como si fueran sus hijos. Este pastor fue el medio por el cual ella, su esposo y sus hijos se afinaron en el camino de Dios. Estar en la iglesia, es para ella una gran satisfacción, pues como dijo Pablo, “el vivir es Cristo y el morir es ganancia”, porque ojalá y muera así, pues morirá para sus amistades pero no para Cristo.

Cuando Guadalupe se bautizó, su suegra le dijo que esa era su decisión, pero ésta y su familia le dejaron de hablar. Sus hijos escuchaban los comentarios de sus concuñias, que decían a sus hijos que no les hablaran a los de ella porque ellos ya no creían en Dios sino en el Diablo. Por su parte, comenta Guadalupe que ella siguió igual, pues a través de la palabra de Dios sabe que ella no es hipócrita.

Cuando Guadalupe hizo cultos y todo, sus vecinos no la querían ni ver, pero como ella les dijo, “ustedes no quieren, yo le hago la lucha, Dios los bendiga”. Desde ahí ellos en su casa y ella en su casa, y así se respetan.

Tiene cuatro hermanas y cuatro hermanos. Una hermana y un hermano ya murieron. Dos de sus hermanas creen en la fe de Cristo Jesús. Sus otros tres hermanos no creen, porque como son hombres son más incrédulos. Ahora que el hijo de uno de ellos murió, él abrió su corazón a Dios. Este hermano vive en estados Unidos, y ella quiere ir porque su hermano quiere un libro. Aun cuando ya le mandaron uno, que es la Biblia, su hermano no sabe cómo entender la palabra de Dios. Ella espera ir a hablar con él y pedirle a Dios que lo salve. Ahora que sus hijos son grandes, ellos creen en Jesucristo y aun cuando no están siempre en la Iglesia si lo llevan en su corazón porque ella les inculcó eso.

En cuanto a la situación del país, ella ve que económicamente está muy crítica. Esto es debido a los malos gobernantes, ella ha participado en campañas y se ha dado cuenta que la gente es como los borregos trasquilados, porque los llevan en manada para servirse de ellos. Los políticos buscan sus intereses por debajo del agua, lo único que quieren es ser diputados o esto o aquello. La gente los sigue nada más por una triste cubeta o por cualquier otra basura, porque los mexicanos se dejan. Pero ahora los mexicanos ya están abriendo los ojos, ya no se dejan engañar tan fácil. Ha ido a mítines del PRI, así como a cinco campañas, y se ha dado cuenta que son los más corrupto y sucio que ha encontrado, de ahí que para ella ese es el gabinete de la “bestia”. El mismo PRI le robó toda la avenida de su terreno, por eso ahora ni quiere saber nada, y cuando van a que firme algún papel, ella les dice que ella no firma para lobos.

Guadalupe comenta que ella no tiene ratos libres, porque cuando termina de lavar lee las escrituras, y ahora que su hija dio a luz le lava los pañalitos. No deja sola a su hija porque como tuvo a sus hijos muy seguiditos, cree que si su hija está sóla se va a amargar. Como sus hijos viven cerca de su casa, la mayoría del tiempo se la pasa con ellos, como los extraña mucho por eso ya no sale fueras. Ella dice no tener con qué pagarle a Dios por las maravillas de los hijos que le dio a través de su esposo.

Parra Guadalupe la única lectura es la Biblia, por eso no lee revistas ni periódicos. Se propuso acabar este año de leer la Biblia, pero luego se desvíó hacia otro libro, y luego otro, y ya no sigue un orden. No asiste a ningún evento social, más que a los de su iglesia, como las convenciones o los desayunos. Le gustó un evento reciente que fue sobre la renovación, también le gustan las reuniones con las dorcas porque tratan unos temas muy interesantes para nuestra vida diaria.

Le molesta la televisión, por eso no la ve. La radio no lo escucha porque no tiene tiempo. Si casi no ve la televisión ni escucha la radio, no es porque quiera presumir o dar golpes de pecho. Le gusta el programa “no se deje” porque es par ayudar a los pobres. También le gusta “camino al cielo”; luego ve las noticias. También ve “a través del video” por las injusticias que hace el gobierno.

En la iglesia luego se convive de acuerdo a como educan los pastores, eso es lo que se le queda a los hermanos. Ahorita han tenido unas poquitas de luchas porque como se cambió de

directivos, unos hermanos se sienten golpeados, que ya no los apapachan, que no los toman en cuenta. Si esto sucede, es porque ellos han puesto los ojos mal y se han dejado llevar por la carne, lo que deben hacer es ponerse a leer la Biblia. Hay una hermana que ya tiene mucho en la iglesia, pero nunca deja el “yo”, luego “yo”, y eso no le gusta porque dice el Señor que si a eso van, que mejor no vayan a engañarse.

Hace un año que murió el hermano Daniel. Ella fue al hospital, trató de ayudar en lo que podía. Se esfuerza en ayudar a la esposa de Daniel, porque estaba esperando. Le dijo a la hermana que en ese momento fuera realista, que hablara con la trabajadora social para ver en qué la podían ayudar, y si no recibía ayuda ella la apoyaría como fuera, por ejemplo, le dijo que conocía a una persona de una funeraria que podría ayudarles.

Ella recuerda que cuando murió su esposo, no recibió ayuda de la iglesia apostólica; recibió ayuda espiritual, pero no económica. Sus hermana y sobrinos que viven en Estados Unidos, le mandaron ayuda económica que utilizó para pagar lo que ella debía, también recuerda que su hijo el chico, como no es casado ni tiene hijos, le ayudo grandemente en ese momento.

Espiritualmente desea ahorita ser voz, porque como ya tiene 62 años, desea sabiduría para gobernar su vida, su carne, para darles a sus hermanos algo nuevo, algo espiritual, porque ella sí siente que puede hacer todavía más.

Sobre su futuro económico, ya le dijo a Dios que con esos cuartitos que le ha dado está conforme, nada más quiere pintarlos y terminar uno que no hizo bien. Lo que más le importa, es tener su vida bien con Dios, que ya para que quiere cosas, que ya no quiere nada, solo salud, que se valga ella misma que está conforme con lo que tiene. Da gracias a Dios que le ha dado más de lo que se merece.

En el caso de Guadalupe la conversión tiene como motivo una experiencia de sanidad, aun cuando ella expresa que fue por una búsqueda de la verdad. Recalca que ella no ingresó a la religión apostólica porque tuviera algún tipo de problema, pues su situación social, económica y familiar era estable. Incluso es consciente de que para su nivel social y de instrucción ha obtenido mucho más que otras personas. Cuando llegó de provincia para trabajar en la ciudad, logró colocarse como doméstica en casas donde la trataron bien, hasta que terminó trabajando en una salón de belleza de prestigio.

Ella abandonó la religión católica porque ahí no se conocen las escrituras, y los sacerdotes ocultan la verdad para que la gente no se de cuenta de que ellos no cumplen con la religión, que consiste en velar por los hombres y darles el conocimiento de Dios. Por eso en la religión católica ella se sentía vacía. Contrario a este sentimiento, en la religión apostólica se siente bien, ahí sí conoció la verdad que buscaba.

En el relato de Guadalupe nos percatamos que existe una resignificación del sentido de su conversión a partir de la religión presente. En una parte de su discurso manifiesta que si bien ya asistía a la Iglesia apostólica, no se había bautizado. Esto sucedió a raíz de una experiencia de sanidad. Cuando fue asaltada y lesionada severamente, le pidió a Dios que la sanara por el bien de sus hijos. Milagrosamente dice que sanó y a las dos meses se bautizó.

CARMEN GONZÁLEZ MEDRANO

Se llama Carmen González Medrano, tiene 41 años de edad, nació en San Bartolo Meyalco, es casada, su esposo tiene 46 años, no estudio y tiene tres hijos. Su mamá es originaria de esa población; su papá de Toluca. Su mamá se dedicaba al hogar, y su papá trabajaba en las milpas. Ninguno de sus padres estudió, eran de religión católica, se casaron por la Iglesia católica y por lo civil. Vivían con sus hermanos.

Ella estudio hasta tercer año de primaria. Aun cuando eran de religión católica, su familia sólo se presentaba a los festejos católicos del tres de mayo, el día de la cruz, y cuando se bendecían las semillas. Fue bautizada e hizo su primera comunión. Trabajaba en su casa y siempre vivió en San Bartolo. Actualmente trabaja en San Ángel como doméstica.

Recuerda que ella en una ocasión que enfermó, acudió con un yerbero y la limpió. Le dijo que estaba enferma de “enfencia” y que no tuviera miedo, que no pasaba nada. Comenta que dentro de la Iglesia católica tal vez se diría que fue una experiencia religiosa porque estaba “cuica”, pero ella ni se acordaba de Dios. Cuando ella y su esposo Noé González conocieron al Señor, cambio su vida espiritual.

Un amigo es quien les empezó a hablar de la palabra de Dios. Ese amigo ya era cristiano, pero después se fue para el Estado de Sonora y los llevó para allá. Entonces fue cuando conocieron la palabra de Dios, y en ese lugar fue donde se bautizaron.

Su vida en Sonora era más tranquila, era mejor. Cuando ellos llegaron tardaron como tres meses en convertirse. Relata Carmen que ella se convirtió más bien porque su idea era que su esposo cambiara, para ayudarlo a que vivieran felices. Ella ha invitado a sus familiares a la religión apostólica, pero estos no quieren ir. Cuando se convirtió a la religión apostólica, la actitud de sus familiares fue no decirle nada; pero ahora ha oído comentarios en el sentido de fue ella la que influyó en su esposo cambiara.

Ella piensa que primero fue por su esposo que entró a la religión apostólica, pero después ya estando adentro, ella ya sentía muy en su persona que eso le gustaba y eso le alegraba. Perteneciendo a la religión apostólica nunca fue a otra religión a tomar estudios. Antes si había asistido a otra religión, pero no le agradó porque quizá su esposo no la tomó en serio.

Carmen dice que otras religiones son buenas si se llevan a cabo. Ella dice que de esas religiones si en verdad conocieran a Dios de veras cambiarían, pero a veces uno ve muchas cosas de egoísmo, lo que revela que en verdad no creen en Dios. Le gustaría que sus familiares se acercaran a la iglesia porque ahí se encuentra paz y tranquilidad.

Carmen les ha hablado a sus familiares de la palabra de Dios y les dice que vayan a las actividades para que se integren a la iglesia. Ella los anima porque considera que su vida dentro de la iglesia va a prosperar.

A ella únicamente le gusta leer la Biblia y ningún otro libro. Refiere que le gusta asistir a las convenciones de la Iglesia. No le gusta escuchar el radio, ve el canal 2 de televisión por las telenovelas. Cuando se siente desfallecer encuentra fortaleza en Dios, por eso cree que la gente se debe tomar de Dios para salir adelante.

La conversión de Carmen está motivada por hacer que su esposo cambiara de vida, para que así encontrara la felicidad. Es inmigrante del campo y sin ninguna instrucción. En la ciudad vivió una situación de pobreza y de marginación, encontrando en la Iglesia apostólica una comunidad que la hace ser reconocida, sentirse feliz y tranquila. Su decisión de convertirse fue consciente, teniendo una finalidad específica, la conversión de su esposo para que en su hogar hubiera prosperidad.

ALFREDO SORIBIO

Alfredo Soribio tiene 50 años, su lugar de origen es en Estado de Michoacán. Sólo curso estudios de primaria. No pudo continuar estudiando porque sus padres no pudieron sostener sus estudios. Los nombres de sus padres son Jesús Soribio y Juliana Vilenes, ambos fallecidos, tuvieron 20 hijos de los cuales actualmente sobreviven cinco. Ninguno de sus padres sabía leer ni escribir, se dedicaban a las labores del campo, de religión católica.

Alfredo Soribio creció formado en la religión católica, cumpliendo con todos los rituales tradicionales, como bautizo, confirmación, primera comunión. Aún cuando sus padres no iban mucho a la iglesia él sí lo hacía, considerando que era de “huesillo colorado”. Hasta la adolescencia le ayudó a sus padres en el campo; a los 18 años se fue a la ciudad de México pero continuó visitando a sus padres una o dos veces al año y les llevaba dinero. En ese tiempo el hacía lo que quería, no obedecía a sus padres y a pesar de eso ellos lo complacían en todo lo que él quería. En la ciudad trabajaba en una tintorería con su prima, ahí dormía con otros trabajadores.

En el lugar de trabajo es donde conoció a su esposa Guillermina Hernández. Eso sucedió cuando tenía 20 años. Fue a su pueblo con la intención de quedarse, pero luego se regresó a la ciudad. Cuando tuvieron a su primera hija, vivían en un cuarto chico donde no cabía ni la cama. Consiguió trabajo en unas máquinas tejedoras de las que aún en la actualidad se mantiene.

Trabajaba en el centro de la ciudad, en la calle de Isabel la católica, pero después se cambiaron a la Colonia San Felipe, en Iztapalapa. Allí vivió con su esposa dos años, y en ese tiempo sus padres se fueron a vivir con él. Después se fue a vivir con el su hermana con su esposo. Todos vivían en un cuarto chico.

Uno de los recuerdos que tiene cuando vivían en ese cuartito, es que cuando su primera hija cumplió dos años, le hicieron un pastel que pusieron sobre una mesita, único mueble que tenían. Una de las amigas que asistió le dijo a su esposa, “señora a poco sacó sus camas para hacer la fiesta”, a lo que su esposa contestó que sí, por pena de no decir que no tenían camas, sólo una mesita regalada y un petate de rancho.

Tiempo después lo despidieron porque quebró la fábrica y a cada trabajador le regalaron una máquina. Empezó a trabajar por su cuenta y le fue bien. Su esposa le ayudaba a tejer los suéteres. Después se cambiaron a vivir a Puente Negro, pero sólo por un mes, después se cambiaron a la Colonia Urbana, donde rentaron un cuarto con cocina. Ahí nació su segundo hijo, de nombre Jesús. Ahora si les iba mejor, compraron una cama, una consola y un refrigerador.

Al poco tiempo nació su hija Verónica, y luego Saúl. Cuando éste nació, el papá de Don Alfredo murió. En ese tiempo se cambiaron a vivir a Torres de Potrero, lugar donde viven actualmente. Comenzó a fincar su casa poco a poco ayudado por un solo albañil. A veces el mismo hacía todo cuando le sobraba tiempo, porque le iba bien con sus máquinas y las podía dejar de trabajar uno o varios días. Con un solo rato de trabajar le alcanzaba para pagarle al albañil y cubrir sus gastos. Después se compró un auto viejo, y a su casa le puso el segundo piso. Tiempo después entraron sus hijos a la escuela. Él se encargaba de llevarlos y traerlos, menos a Saúl el cual se iba sólo, y lo hacía porque salió un poco rebelde aunque ahora ya se compuso.

A sus hijos los bautizó en la religión católica, pero Verónica y Saúl ya no fueron confirmados ni hicieron la primera comunión porque ya conocían su nueva religión que es la apostólica.

Recuerda que cuando su mamá vivía, como estaba enferma la gente le aconsejaba que la llevara a un brujo para que le hicieran una limpia. Así lo hizo pero no mejoraba y sólo lo estafaban. Una vez llegó una persona a su casa, en el tiempo cuando rentaban, les dijo que él curaría a su mamá de la enfermedad. Según esta persona, la enfermedad de su mamá era un grano que tenía debajo del ojo. Este señor cobraba cien pesos por curarla y él aceptó. El señor le dijo que en forma de pago provisional, le prestar un radio y al día siguiente se lo devolvería cuando le entregaran los cien pesos, pero nunca regresó. Por eso dejó de creer en la brujería.

Para que su mamá se curara, le pedía a las estatuas de yeso que están en las iglesias católicas, pero no le hacían el milagro. Los sacerdotes nunca van a las casas a hacer una oración por la gente, sólo lo hacen con los ricos, de los pobres ni se acuerdan. A los pobres sólo les dan una persinadita, les dicen que crean en algún Santo y ya, y eso es pura mentira, según el cree.

La religión apostólica la conoció por medio de su hijo Saúl. Su hijo iba a una iglesia evangélica que se hallaba a dos calles de su casa y que fue fundada por el hermano Ismael Martín del campo. Saúl hijo les dijo que fueran a oír predicar que porque lo hacían muy bonito. Al ir se quedaron maravillados, les gustó mucho y empezaron a ir con frecuencia. Es así por causa de su hijo que están en la iglesia apostólica. A veces le piden al pastor que les explique algo y éste los deja muy convencidos con sus respuestas, mucho más que los católicos, por eso no se arrepiente de esta su nueva religión.

Una vez los Testigos de Jehová le regalaron una Biblia, esto fue antes de su conversión, la leyó y dejó de ir a la Iglesia católica, y cuando iba, únicamente lo hacía por costumbre, por compromiso con su familia. Esto pasó durante diez años. Después empezó a ir a la Iglesia apostólica y se profundizaron y cambiaron sus vidas. La razón por la que les gusta su religión es por amor a Dios, esto gracias a que hace veintiún años los Testigos de Jehová le regalaron una Biblia.

Cuando conoció a los Testigos de Jehová, pudo comparar las dos iglesias. En la religión católica se decepcionó mucho y se dio cuenta de que era mentira todo lo que le enseñaban. Asistió cuatro veces a los estudios con los Testigos de Jehová con un amigo con el que en la actualidad todavía guarda amistad.

Cuando el hermano Ismael Martín del campo les iba a dar los primeros estudios, su hermano que es su vecino y los demás vecinos les ponían mala cara. Lo anterior porque sabían que iban a cambiar de religión, pero eso a él no le importaba. Le gustó el trato y las explicaciones que le dan a las personas. Cuando le dijeron que si se bautizaba, aceptó de inmediato, así como su esposa. Se bautizaron sin siquiera pensarlo, Él estaba muy satisfecho en esa religión, así como con su pastor y sus hermanos.

En la actualidad ya no asisten a las fiestas y tampoco los invitan, él y su familia disfrutan de ir los domingos a su religión porque con los hermanos se llevan bien, son sinceros y él no critica ninguna religión. Para él todas las religiones llegan a un mismo fin, seguir a Dios. El trata de llevar a sus hermanos a su iglesia, explicándoles la palabra de Dios. Para él la religión es falsa, algunos son adúlteros, mentirosos y chismosos.

Recuerda que en una ocasión su yerno estaba enfermo. Lo internaron en el Hospital general, estaban sus familiares católicos. Los médicos ya no daban esperanzas. Él les dijo a los

padres de su yerno que rezaran juntos para que su hijo amaneciera y éstos le dijeron que sí. Al otro día, cerca de las siete de la mañana llegó su hija, y junto con su esposa ayunaron, oraron y le pidieron a Dios que lo sanara. Cuando todos pensaban que su yerno Roberto estaría muerto, las enfermeras y los doctores les dijeron que se había salvado. Este fue el milagro que les hizo Dios, lo cual aumentó su fe.

El segundo milagro fue con su nuera Yolanda. Ella tenía algunos meses de enferma y en el hospital del Seguro Social les dijeron que la iban a operar. Un día antes todos oraron fuertemente. Cuando llegaron al Seguro, la metieron al quirófano. Les contó Yolanda que le estaban poniendo aceite para extirparle un tumor, cuando un doctor dijo que dónde estaba el papel donde decía que tenía un tumor. No encontraron los papeles siendo que acababan de entrar con ellos, y los necesitaban para checar el tipo de tumor.

Como no aparecieron los papeles, la pasaron a revisar los médicos, y en ese instante descubrieron que ya no estaba ese tumor y la llevaron a su cuarto. Ellos pensaron que era una sanación divina, para ellos fue un milagro especial. Una enfermera les preguntó si sabían el motivo por el cual siempre no la habían operado, y él contestó que porque un doctor dijo que no tenía nada. La enfermera buscó en los papeles qué doctor había dado la orden y resultó que nadie la había dado, y según la descripción que dieron de él, ese doctor no trabajaba en el hospital.

Este otro milagro es una razón más para que su familia esté contenta con la religión apostólica y no piensen en cambiar de religión; por el contrario, él quiere cambiar a sus hermanos de la religión católica a la apostólica, porque piensa que en su religión están mal.

Alfredo piensa que hay que pedirle a Dios para que el gobierno sea mejor, porque todos los gobiernos roban al país, eso hacen los presidentes. Al pueblo lo hacen cada vez más pobre. También hay que pedirle a Dios que la delincuencia termine, y eso se debe a que no hay trabajo, y por la crisis económica y por falta de creencia en Dios. Pero considera que es difícil que todos se entreguen a Dios porque cada quien es distinto.

Dice Alfredo que a él no le gusta el cine, ni el teatro, pues no encuentra el menor gusto a eso. El se levanta a las seis de la mañana a correr, juega, se baña, desayuna y se pone a trabajar de ocho a seis de la tarde, y a veces hasta las diez de la noche. En ocasiones trabaja sábados y domingos. Por eso no tiene tiempo para diversiones, lo único que si pierde el tiempo es para

ver la telenovela “Con toda el alma”, porque si está preciosa. En la radio escucha la estación “La consentida”, porque sale el programa de la patrulla 15-60 dirigido por Guarneros, comenta que ese programa si esta bonito.

Alfredo cuenta que sólo a veces se pone a leer la Biblia un rato, pero no a diario sino cada semana, porque no tiene tiempo, o en ocasiones la lee mientras ve la telenovela. También lee la Biblia los domingos, después de hacer deporte, luego se va a trabajar, pero le gusta mucho leer. El único libro que lee es la Biblia.

Le gustaría que su iglesia actual tuviera su terreno propio, porque piden permiso en una casa que funciona como misión; también le gustaría que sus hijos todos se convirtieran. Lo que más ha anhelado en su vida es tener mucho dinero para regalárselo a los pobres. Quiere regalar un costal lleno de guaraches para los niños pobres y tener un rancho con muchas vacas y una de cada diez regalarla a sus hermanos hecha cecina, y le pide a Dios para que pueda cumplirlo y tiene fe en eso. Le da pena que su familia toda no esté en la iglesia apostólica, porque él es el director de los varones en la misión y quisiera que sus hijos también fueran. Recomienda a todas las personas que vayan a la iglesia para que se pongan en manos de Dios y que él lo dice porque tiene la prueba de los milagros que le hizo.

La conversión de Alfredo se ciñe a la conversión activa, una búsqueda en varias religiones para encontrar a un Dios que le ayudara a resolver sus problemas prácticos. El primer problema que tuvo fue el de la pobreza, no encontrando solución en la religión católica. Para él, los sacerdotes católicos sólo van a la casa de los ricos, pero del pobre no se acuerdan, creen que sólo con una persinadita es más que suficiente.

El segundo problema fue el de la enfermedad de su madre, a la cual llevó con un brujo que sólo lo estafó sin que la curara. Lo mismo sucedió con la religión católica que no le hizo el milagro, según refiere. Decepcionado de la brujería y de la religión católica, escuchó a los Testigos de Jehová, pero sin quedar convencido. De acuerdo con los procedimientos de conversión apostólica, uno de sus hijos lo llevó a la Iglesia apostólica, donde quedó maravillado por el culto y las explicaciones que les dio el pastor.

Alfredo dice que el haber conocido la religión católica y la de los Testigos de Jehová, le permite hacer comparaciones con la religión apostólica. En esta última ha encontrado la verdad, una identificación con los hermanos y un trato que le agrada. La permanencia de

Alfredo en esta última religión se debe a la resocialización producida a través de las experiencias de sanidad que ha tenido con su yerno y con su nuera. A partir de esas experiencias, dice que no piensa cambiar de religión.

MARÍA EUGENIA ROJAS NUÑEZ

Se llama María Eugenia Rojas Nuñez, tiene 21 años, nació en Chalco, Estado de México, tiene cuatro hermanos, de los cuales los dos más chicos acompañan a su mamá a la iglesia de Dios del séptimo día, estudió hasta el bachillerato, de religión apostólica.

Su papá se llama Mauro Raúl Rojas Cortés, nació en Chalco, Estado de México, estudio hasta la secundaria y una carrera técnica, es radio técnico, es católico. Su mamá es María Eugenia Nuñez de Rojas, nació en el estado de Guerrero, estudió hasta el primer año de primaria, se dedica al hogar, era de religión católica y ahora es de la Iglesia de Dios séptimo día. Sus padres están casados por la iglesia católica y por lo civil. Tienen cinco hijos, de los cuales María Eugenia es la mayor.

Antes de casarse vivía con sus padres en Culhuacán, Delegación Iztapalapa, en México, D.F. Vivían en un terreno grande con todos sus tíos, pero cada familia vive aparte. Su mamá ingresó a la Iglesia de Dios séptimo día por medio de sus tíos. Una de sus tías y uno de sus tíos eran los que la llevaban a la iglesia de Dios, pero ahora ya no se reúnen.

Recuerda que cuando ella era niña, a los nueve años, la tía invitaba a su mamá a la iglesia de Dios séptimo día, pero su mamá no quería ir. Su mamá se enfermó de leucemia y entonces es cuando aceptó ir a la Iglesia de Dios y se bautizó. En la iglesia los pastores y los hermanos ayunaban y oraban por ella. También la llevaron con un botánico para que la curara; los hermanos de religión oraban mucho para que el botánico con la ayuda de Dios la sanara. Su mamá ya conocía al botánico porque es de la religión del séptimo día, incluso en su sala de espera tenía una capilla y hacía sus misas y oraban para que se curara su mamá. El botánico siempre oraba en la capilla para pedirle a Dios que sanara a las personas. Tiempo después cuando su mamá acudió con el médico para que le hiciera análisis, se dio cuenta de que ya estaba sanada.

María Eugenia después de terminada la preparatoria ya no quiso estudiar. Nunca trabajo, sólo se dedicaba a ayudarle a su mamá. Después, cuando se casó por lo civil pero no por la

iglesia, dejó de acompañar a su mamá a la iglesia del séptimo día. En su lugar, empezó a asistir donde iba su esposo, a la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús. Tiene de casada dos años, su esposo se llama Jesús Rodríguez, tiene 18 años, dejó de estudiar y ahora trabaja, no tienen hijos, viven en la casa de su suegra en San Bartolo Meyalco, en casa de su suegra.

Cuando ella pertenecía la Iglesia de Dios séptimo día, el pastor de allí visitaba a las familias entre semana, y cuando eran días festivos aunque fueran diez minutos visitaba a los hermanos y oraba por ellos. En esta iglesia ella se sentía bien. Cuando se casó y empezó a ir con su esposo y su suegra a la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, ella no tenía ningún tipo de problemas, ni económicos, ni de salud. Pero espiritualmente no se sentía bien, moralmente sentía que le faltaba algo.

Después de asistir un tiempo a la iglesia apostólica, se entregó más a Dios, se adentró más a la religión. Por eso decidió bautizarse, porque sintió que Dios la estaba llamando, y no por la presión de su esposo o de alguna situación. En la religión de su mamá no sintió la necesidad de bautizarse, por eso no lo hizo. Cuando se bautizó recibió mucho apoyo moral por parte de los hermanos, de su familia y de la familia de su esposo.

María Eugenia quiere tener a toda su familia en una sola religión, los invita a su iglesia, pero su mamá ya está bautizada y acude con sus demás hijos a la Iglesia de Dios, y están muy adentrados. A María Eugenia sólo le gusta leer la Biblia, no lee ningún otro tipo de libros o revistas. Le gusta asistir a las reuniones que hace su iglesia, a los cultos de jóvenes, a convenciones y nada más. Si va a los bautizos, va seguido a ver a sus papás. A sus tíos ya no los visita, no se siente cómoda. No escucha la radio, de la televisión sólo ve el canal dos.

Espiritualmente le gustaría tener el don del Espíritu santo, tocar el piano para los cantos religiosos. También le gustaría llegar a tener su casa propia. En la misión es la directora de los jóvenes, dirige cultos y cuando le toca consagración con los jóvenes, le pide a alguno de ellos que le ayude a dirigir, y si no hay alguien que la ayude, pues ella lo hace sola. Participa en la organización de pequeños eventos dentro de la iglesia para sacar fondos para la construcción de la iglesia y para apoyar a los jóvenes necesitados, pues la situación del país la ve muy mal.

La conversión de María Eugenia se explica por una crisis espiritual. El sentimiento de este vacío no lo colmaba la religión de la Iglesia del séptimo día a la que pertenecía. Aún cuando su esposo la llevó a la Iglesia apostólica, no se convirtió por ese motivo, sino por sentir que

Dios la había llamado. Estamos frente a un tipo de conversión paulina, de acuerdo con la cual Dios la eligió, esperando que le otorgue algún don.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Berger, Peter y Thomas Luckman. La construcción social de la realidad, Amorrortu, Buenos Aires, 1968.
2. Díaz de la Serna, María Cristina. El movimiento de renovación carismática como un proceso de socialización adulta, Cuadernos Universitarios 22, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1985.
3. Fortuny Loret de Mola, Patricia, “Marcos europeos, problemas latinoamericanos, pp. 79-128, en Blancarte, Roberto J., y Rodolfo Casillas R. (compiladores). Perspectivas del fenómeno religioso, Secretaría de Gobernación/Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, México, 1999.
4. Garma Navarro, Carlos, “Conversos, buscadores y apóstatas. Estudio sobre la movilidad religiosa”, pp. 129-178, en Blancarte, Roberto J., y Rodolfo Casillas R. (compiladores). Perspectivas del fenómeno religioso, Secretaría de Gobernación/Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, México, 1999.
5. Hernández Madrid, Miguel J., “La conversión religiosa entre emigrantes mexicanos a los Estados Unidos. Itinerario de un objeto de investigación”, pp. 179-203, en Blancarte, Roberto J., y Rodolfo Casillas R. (compiladores). Perspectivas del fenómeno religioso, Secretaría de Gobernación/Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, México, 1999.
6. López Cortés, Eliseo. Pentecostalismo y milenarismo. La Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1990.
7. Taylor, Charles, “Identidad y reconocimiento”, en Revista Internacional de Filosofía Política, No. 7, mayo de 1996, UAM/UNED, Madrid.

CONCLUSIONES

Enseguida presentamos el análisis de los datos obtenidos durante la investigación.

La religión apostólica se expande hacia otros lugares donde es poco conocida o ignorada, mediante la fundación de misiones. La Tercera Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús es la iglesia local a la que pertenece la misión Torres de Potrero.

Todos los miembros del grupo fundador de la misión compartían características muy similares, lo cual influyó para que adquirieran unidad y homogeneidad: El grupo de personas fundadoras de la misión eran migrantes provenientes del campo. Muy pocos de ellos nacieron en la ciudad, pero sus padres tenían el mismo origen rural. Sus padres se dedicaban a las labores del campo, no asistieron a la escuela o no concluyeron la primaria, eran católicos y esa religión transmitieron a sus hijos.

Los fundadores de la misión emigraron a la ciudad siendo muy jóvenes, sus estudios eran nulos o de máximo primaria, venían en busca de un mejor nivel de vida. Al llegar a la ciudad continúan siendo creyentes de la religión católica. Manifiestan haber dado continuidad a los rituales católicos, se casan por la iglesia, bautizan a sus hijos, los confirman, celebran las fiestas religiosas. Se dedicaron a actividades laborales que no requerían preparación alguna, como domésticas, de obreros, de artesanos, de comerciantes, con salarios muy bajos. En condiciones precarias vivieron en diversas colonias, narran lo difícil que fue para ellos llegar a la ciudad y encontrar empleo, sobrevivir con salarios muy bajos, sin ninguna seguridad social. Los miembros del grupo adquieren el nivel cultural popular, reproducen la cultura del medio urbano de las clases bajas.

Se identifica el momento de la conversión hacia la religión apostólica durante la fase de su vida en que empiezan a encontrar estabilidad en la ciudad, según describimos enseguida.

a) Al llegar a la ciudad encuentran una organización social muy distinta a la de su comunidad de origen. Un rasgo característico es que se casan muy jóvenes.

b) La religión católica no les ofrece más que la formalidad de los rituales. Como dicen ellos, los sacerdotes celebran el culto y una vez finalizado terminan con su función, sin preocuparse por los problemas particulares de sus feligreses. No encuentran apoyo a sus demandas materiales y espirituales. Expresan el sentimiento de no ser tratados como personas individuales.

c) Por un vecino o un conocido toman conocimiento de la religión apostólica. Algunos de ellos dicen haber tenido previo conocimiento de esta religión o de cualquier otra, pero que no les había llamado la atención.

d) Se ha ido reconstituyendo su identidad a través de un proceso que comenzó al abandonar su comunidad, experimentan la soledad, la falta de solidaridad, el no haberse integrado a una nueva comunidad que la ciudad es incapaz de ofrecerles.

e) Todos los miembros de la misión se encontraban en una crisis de identidad que no podía ser resuelta por la religión católica, lo cual dio origen al proceso de conversión religiosa.

f) En este momento en que sienten elegidos de Dios en circunstancias que revelan algún tipo de problema como por ejemplo enfermedad o pobreza, es cuando se dan cuenta que en la religión católica ni los santos ni su Dios hacen milagros.

g) Al empezar a asistir a la iglesia apostólica, la primera impresión que describen es el trato que reciben de los hermanos, del pastor, de los cantos. Esta experiencia no la habían experimentado en la religión católica, les es totalmente extraña. Son tratados como personas y se les valora como tales, y pasan a formar parte de una comunidad.

h) Expresan una mayor conciencia sobre la situación social y económica del país, identifican la causa de los problemas sociales en el gobierno, en su incapacidad para gobernar, en atender a sus propios intereses.

En cuanto a la fundación de la misión, encontramos que los miembros del grupo fundador una vez que se estabilizaron en la ciudad, encontraron empleo en las zonas del sur de la ciudad, o su nivel económico les permitió adquirir casa o un terreno en las colonias populares que se estaban formando en esa zona. En este momento en que adquirieron un nuevo status

social y económico, se forma un grupo de feligreses que se identifican por compartir una situación similar.

La fundación de la misión no fue producto de un cisma que haya provocado la salida y ruptura del grupo fundador con la Iglesia local. Se realizó por vía pacífica como parte del proceso de expansión de la Iglesia apostólica hacia otros lugares. La congregación se formó de manera consciente, producto de la decisión voluntaria de aquellos que cambiaron de residencia, apoyados por una Iglesia local. Este apoyo indica que la fundación de la misión siguió un patrón establecido: la división de tipo celular, esto es, de una Iglesia local surgen diversas congregaciones.

El grupo fundador proviene prioritariamente de la Iglesia local de Iztapalapa, pero también de otras iglesias ubicadas en lugares diferentes. La misión se funda, por consiguiente, con la contribución de miembros donados por varias iglesias locales. De igual modo, los fundadores de la misión solicitaron permiso al Obispo de la Iglesia central, así como de las iglesias locales que contribuyeron con miembros donados.

En la fundación de la misión destacan las redes de parentesco, de reciprocidad y de dependencia. También sobresale el hecho de que de que la misión agregó otros miembros a la misma mediante los métodos de evangelización con sus vecinos.

La fundación de la misión se enfrentó a tres problemas de conflicto: con la religión católica, los vecinos de la colonia, falta de recursos económicos. El grupo fundador es quien aportó los recursos económicos para la compra de los bienes necesarios para su funcionamiento, así como para pagar el sueldo del pastor. Siguiendo el método establecido para la fundación de misiones, la Iglesia central aportó parte del dinero para la compra del terreno, y la otra parte la pusieron los creyentes. Así, la misión para fundarse recibió el apoyo moral, espiritual y económico de la Iglesia central, aun cuando recabarlos constituyó un problema.

Dentro de los conflictos que surgieron en el proceso de fundación de la congregación, destaca en particular el conflicto con la Iglesia católica de la colonia. Siguiendo una táctica tradicional, de manera intolerante el párroco de la Iglesia mediante sermones predispuso a los feligreses católicos para que rechazaran a los apostólicos. Este rechazo finalmente concluyó con un enfrentamiento verbal que estuvo a punto de llegar a la violencia física. Esta actitud del

párroco pone en evidencia la impotencia de la Iglesia católica para frenar la expansión de los movimientos pentecostales.

BIBLIOGRAFIA

Aguado, José Carlos y Mariana Portal, “Tiempo, espacio e identidad social”, Alteridades, UAM, México, 1991.

Balandier, Georges. Modernidad y poder, Júcar Universidad, Madrid, 1988.

Barranco V., Bernardo, “Geopolítica vaticana”, pp. 59-96, en Blancarte, Roberto J. (coordinador). Religión, Iglesias y democracia, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades, UNAM, en coedición con Demos, Desarrollo en Medios, S. A. De C.V., México, 1995.

Bastian, Jean-Pierre. La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica, Fondo de Cultura Económica, México, 1997.

Bell, Daniel. Las contradicciones culturales del capitalismo, Alianza Editorial Mexicana,

México, 1977.

Berger, Peter y Thomas Luckman. La construcción social de la realidad, Amorrortu, Buenos Aires, 1968.

Bergman, Marshall. Todo lo sólido se desvanece en el aire, Siglo XXI, México, 1993.

Beriain, Josexto. La integración en las sociedades modernas, Anthropos, Barcelona, 1996.

Blancarte, Roberto J., “El catolicismo social en el desarrollo del conflicto entre la Iglesia y el Estado en el siglo XX; neoliberalismo y neointransigencia católica”, pp.287-311, en Ceballos Ramírez, Manuel y otros (coordinadores). Catolicismo social en México. Teoría, fuentes e historiografía, Academia de Investigaciones Humanísticas, A. C., Monterrey, México, 2000.

Blancarte, Roberto J., “La doctrina social católica ante la democracia moderna”, pp. 18-58, en Blancarte, Roberto J. (coordinador). Religión, Iglesias y democracia, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades, UNAM, en coedición con Demos, Desarrollo en Medios, S. A. De C.V., México, 1995.

Bourdieu, Pierre. El sentido práctico, Taurus, Madrid, 1991.

Bourdieu, Pierre, “Los tres estados del capital cultural”, Revista Sociológica, II, (5), UNAM, México, 1982.

Bourdieu, Pierre. Sociología y cultura, CONACULTA/ Grijalbo, México, 1999.

Canto Chac, Manuel, “Racionalidad y mito. Análisis de la Iglesia y del poder político”, pp. 251-266, en Blancarte, Roberto J., y Rodolfo Casillas R. (compiladores). Perspectivas del fenómeno religioso, Secretaría de Gobernación/Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, México, 1999.

Ceballos Ramírez, Manuel, “Católicos, apostólicos y políticos”, pp. 17-42, en Blancarte, Roberto J. Y Rodolfo casillas R., compiladores. Perspectivas del fenómeno religioso, Secretaría de Gobernación y Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, México, 1999.

Díaz de la Serna, María Cristina. El movimiento de la Renovación Carismática como un proceso de socialización adulta, Cuadernos Universitarios 22, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1985.

Durham, Eunice R., “Cultura e ideología”, pp. 71-89, en Datos, Revista de Ciencias Sociales,

Río de Janeiro, Volumen 27, número 1, 1984.

Fortuny Loret de Mola, Patricia, "Marcos europeos, problemas latinoamericanos", pp. 79-128, en Blancarte, Roberto J., y Rodolfo Casillas R. (compiladores). *Perspectivas del fenómeno religioso*, Secretaría de Gobernación/facultad latinoamericana de Ciencias Sociales, México, 1999.

García Canclini, Néstor. *Culturas híbridas*, Grijalbo, México, 1990.

García Canclini, Néstor. *Las culturas populares en el capitalismo*, Nueva Imagen, México, 1982.

Garma Navarro, Carlos, "Conversos, buscadores y apóstatas. Estudio sobre la movilidad religiosa", pp.129-178, en Blancarte, Roberto J., y Rodolfo Casillas R. (compiladores). *Perspectivas del fenómeno religioso*, Secretaría de Gobernación/Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, México, 1999.

Garma Navarro, Carlos, "Los estudios antropológicos sobre el protestantismo en México", *Revista de Ciencias Sociales Y Humanidades*. Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa. Año 8. No. 15. Enero-junio, México, 1988, pp. 53-66.

Garma Navarro, Carlos. *Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla*, México, Instituto Nacional Indigenista, México, s/f.

Gaxiola, J. Manuel. *La serpiente y la paloma*, 2ª ed. Corregida y aumentada, Libros Pyros, México, 1994.

Gimenez, Gilberto, "Comunidades primordiales y modernización en México", en Gimenez, Gilberto y Pozas H, Ricardo. *Modernización e identidades sociales*, IISUNAM, México, 1994.

Gimenez, Gilberto, "La identidad social o el retorno del sujeto en sociología" versión (2), en *Estudios de comunicación y política*, Abril/1992, identidad cultural y producción simbólica, UAM-Xochimilco.

Gutiérrez Zúñiga, Cristina, "Vigencia de Max Weber. Entre la religión que huye del mundo y la que lo transforma", pp. 61-77, en Blancarte, Roberto J., y Rodolfo Casillas R. (compiladores). *Perspectivas del fenómeno religioso*, Secretaría de Gobernación/Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, México, 1999.

- Hernández Madrid, Miguel J., “La conversión religiosa entre emigrantes mexicanos a los Estados Unidos. Itinerario de un objeto de investigación”, pp. 179-203, en Blancarte, Roberto J., y Rodolfo Casillas R. (compiladores). *Perspectivas del fenómeno religioso*, Secretaría de Gobernación/Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, México, 1999.
- Hervieu Léger, Daniele. *La religion pour mémoire*, Cerf, París, 1993, en Bastian, Jean-Pierre. *La mutación religiosa de América latina*, F.C.E., México, 1997.
- Houtart, Francois, “Religiones y humanismo en el siglo XXI”, pp. 219-242, en Houtart, Francois (coordinador). *Religiones: sus conceptos fundamentales*, Siglo XXI/UNAM, México, 2002.
- Lauvier Calderón, Juan. *Las amenazas ideológicas a la identidad cristiana*, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP)/EDAMEX, México, 1997.
- López Cortés, Eliseo. *Pentecostalismo y milenarismo. La Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1990.
- Muro, Víctor Gabriel, “Desarrollo y religión en México: ¿secularización o recreación religiosa?”, pp. 43-59, en Blancarte, Roberto J. Y Rodolfo Casillas R., compiladores. *Perspectivas del fenómeno religioso*, Secretaría de Gobernación y Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, México, 1999.
- Palacios X., y Jarauta F., prólogo a Apel, K. O., Luhmann, L., y otros. *Razón, ética y política*, Anthropos, Barcelona, 1989.
- Portal Ariosa, María Ana, “La identidad como objeto de estudio de la antropología”, en *Alteridades*, año 1, número 2, UAM, México, 1991.
- Pozas, H. Ricardo, Introducción a Gimenez, Gilberto y Pozas H. Ricardo. *Modernización e identidades sociales*, IISUNAM, México, 1994.
- Rabotnikof, Nora. *Max Weber: desencanto, política y democracia*, UNAM, México, 1989.
- Sahlins, Marshall. *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*, Gedisa, Barcelona, 1988.
- Taylor, Charles, “Identidad y reconocimiento”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, No. 7, mayo de 1996, UAM/UNED, Madrid.

Thompson John B. Ideología y cultura. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas, UAM, México, 1993.

Touraine, Alain. Producción de la sociedad, UNAM/IFAL, México, 1995.

Vallier, Iván. Catolicismo, control social y modernización en América Latina, Amorrortu, Buenos Aires, 1970, p. 34, citado por Muro, Víctor Gabriel, "Desarrollo y religión en México: ¿secularización o recreación religiosa?", pp. 43-59, en Blancarte, Roberto J. Y Rodolfo casillas R., compiladores. Perspectivas del fenómeno religioso, Secretaría de Gobernación y Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, México, 1999.

Weber, Max. Economía y sociedad, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.

Weber, Max. Ensayos sobre sociología de la religión, tomo I, Madrid, Taurus, 1987, pp. 543-544, citado por Gutiérrez Zúñiga, Cristina, "Vigencia de Max Weber. Entre la religión que huye del mundo y la que lo transforma", pp. 61-77, en Blancarte, Roberto J., Rodolfo Casillas R. Perspectivas del fenómeno religioso, Secretaría de Gobernación/Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, México, 1999.

Weber, Max, "La ciencia como vocación", en El político y el científico, Alianza Editorial, Madrid, 1981.

Weber, Max. La ética protestante y el espíritu del capitalismo, Premia Editora, México, 1989.

Weber, Max, "La objetividad cognoscitiva de la ciencia social y de la política social (1904)", en Weber, Max. Ensayos sobre metodología sociológica, Amorrortu, Buenos Aires, 1993.

White, Leslie A., "El concepto de cultura", en Kahn, J. S. El concepto de cultura: textos fundamentales, Anagrama, Barcelona, 1975.

Zabludovsky, Gina, "Clásicos y contemporáneos en la teoría sociológica", en Revista Acta Sociológica, Vol. IV, Núm. 2-3. Mayo-diciembre de 1991, UNAM, México.