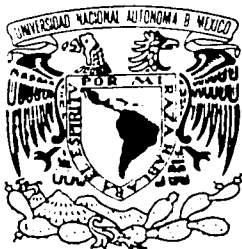


01081
13



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS**

**DINÁMICA DEL CRECIMIENTO EVANGÉLICO
EN CHIAPAS .
EL CASO DEL VALLE DE PUJILTIĆ**

**TESIS
PARA OBTENER EL GRADO DE:
DOCTORA EN ANTROPOLOGÍA**

PRESENTA:
CAROLINA RIVERA FARFÁN

DIRECTOR:
DR. MARIO H. RUZ SOSA

ASESORES:
**DR. CARLOS GARMA NAVARRO
DR. ANDRÉS MEDINA HERNÁNDEZ**



FACULTAD DE FILOSOFÍA
Y LETRAS

MÉXICO, D.F.

2003

TESIS CON
VALLE DE ORIGEN



A



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

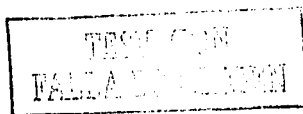
La elaboración de esta investigación y su resultado, reproducido en un formato de tesis de doctorado, que ahora presento ha sido posible por la colaboración de varias personas e instituciones aunque sea yo la única responsable de lo que aquí se ha escrito. Inicialmente debo reconocer la asesoría siempre constante y sumamente crítica del director de esta tesis el Dr. Mario Humberto Ruz S. (IIF-UNAM), así como de las pertinentes sugerencias de los asesores, doctores Carlos Grama Navarro (UAM-I) y Andrés Medina Hernández (IIA-UNAM). Pero también me beneficié de las observaciones y advertencias de los lectores del borrador de esta tesis por lo que reconozco el apoyo incondicional de Miguel Lisbona Guillén (PROIMMSE-UNAM), Teresa Rodríguez (CIESAS-Golfo), Gabriela Robledo (U. de Chapingo) y, de manera particular, a Juan Pedro Viqueira (El Colegio de México) quien me hizo repensar sobre la importancia del dato cuantitativo, pero también por sus minuciosas críticas al dato histórico. Asimismo a los profesores del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, espacio donde recibí la orientación en el marco del Coloquio de Antropología.

Cuando inicié la elaboración del proyecto de investigación, que concluye con este documento, trabajaba en el Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica (CESMECA) de la Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas (UNICACH) y siempre conté con el apoyo de su director Jesús Morales Bermúdez y de los colegas del mismo. Mi reconocimiento también al Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Sureste (CIESAS), mi centro de trabajo actual, donde obtuve comentarios de los colegas de la sede en el marco del Seminario Interno.

De los ejidos y colonias del valle de Pujiltic expreso mi gratitud a muchas personas adscritas a diversas iglesias no católicas tanto de ministros de culto, pero principalmente, de esos fieles que conforman y construyen sus respectivas iglesias. Los testimonios de conversión, así como las largas charlas sobre su vida comunitaria, alrededor de un precepto religioso, de mujeres y hombres de diversas edades y condición me permitieron entender la complejidad del tema abordado.

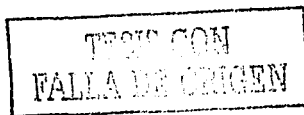
Gracias a una beca de CONACYT logré desarrollar la investigación más allá del espacio de estudio; mis constantes viajes a Comitán, Soyatitán, Socoltenango, Tuxtla Gutiérrez para enriquecer tanto el dato histórico de las iglesias evangélicas, como para asistir a sus campañas evangelísticas, a sus marchas-desfiles y a diversas actividades de sus miembros fueron importantes. A la ciudad de México -por las asesorías con mi director y por la participación a los seminarios del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM- y la asistencia a coloquios y encuentros con colegas con quienes discutí los avances de la investigación también son invaluable.

Finalmente a Ricardo y Oscar, que han soportado el ritmo que la investigación antropológica requiere en el contexto de la agitada vida de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. A ellos dedico este trabajo.



Índice

Introducción	1
1. El problema de investigación. Aspectos metodológicos	7
2. Algunos efectos de la diversidad religiosa en Chiapas. Un acercamiento	13
3. Sobre el ejercicio etnográfico	17
4. Organización de los capítulos	20
Capítulo I	
Expresiones cristianas en Chiapas	21
1. Católicos	22
2. La Iglesia ortodoxa	31
3. El catolicismo de la costumbre o religiosidad tradicional	34
4. El cristianismo evangélico	39
Capítulo II	
El protestantismo en México. Un acercamiento	43
1. El protestantismo en México	54
2. El contexto político liberal	59
3. El pentecostalismo	73
Capítulo III	
Inicios del protestantismo en Chiapas. Una historia entrelazada	83
1. Presencia de los protestantes	85
2. Latinoamérica tierra de misión. De Cincinnati y Panamá a Chiapas	86
3. El sureste de México. El <i>núcleo duro del protestantismo</i>	88
4. La <i>entrada natural</i> del protestantismo a Chiapas	91
a. La puerta del Soconusco y las fincas cafetaleras	94
b. Mazapa en la Sierra Madre	96
5. Protestantismo y liberalismo	101
6. Contra el <i>"fanatismo religioso"</i>	112



Capítulo IV

La diáspora religiosa	119
1. La ampliación de la oferta religiosa	120
2. La continuidad de los presbiterianos	123
3. Las agrupaciones independientes: testigos de Jehová, adventistas del Séptimo Día y mormones	128
4. Protestantismo pentecostal (Protestantes y evangélicos)	134
5. La geografía religiosa de Chiapas en el 2000	140

Capítulo V

El valle de Pujiltic. Región y cambio social	156
1. El paisaje y la jerarquía de asentamiento	158
2. Primero tzeltales, luego dominicos los dueños de estas tierras	170
3. La colonización durante el siglo XX	174
a. El proyecto hidráulico	175
b. El reparto de tierras y la creación de Nuevos Centros de Población Ejidal: 1970-1980	180
4. Los ejidos	186

Capítulo VI

Dinámica del crecimiento evangélico en el valle de Pujiltic	190
1. Los católicos en el valle de Pujiltic	195
2. Crecimiento por divisionismos al interior de las iglesias evangélicas en el valle de Pujiltic: "Divide y crecerás"	198
3. Otro caso de crecimiento por división: La Puerta del Cielo de las Asambleas de Dios	212

Capítulo VII

El proselitismo evangélico y la difusión religiosa	224
1. El proselitista evangélico en el valle de Pujiltic	227
2. Hay que ir donde está la gente	241
a. La intensidad del proselitismo	242
b. El tipo de método	244
b.1 Contactos cara a cara: "primero en mi casa, con mis amigos y mis vecinos"	244
b.2 Un mensaje de salvación para los vulnerables	247

0

TESIS CON
FALLA EN ORIGEN

b.3 Visitas domiciliarias	248
b.4 El sistema de células	250
b.5 " <i>Vamos a ganar almitas</i> ": títeres y voleibol	252
b.6 Otras actividades de predicación extramuros de carácter masivo	253
b.7 La radio	258
b.8 Las marchas o desfiles	261

Capítulo VIII

Afiliación y conversión religiosa	266
1. Afiliación y conversión	267
2. Diversas formas de conversión	278
3. Cómo se ha estudiado la conversión religiosa a credos no católicos en Chiapas	292
Consideraciones finales	293
Bibliografía citada	309
Índice de figuras	326

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Introducción

Los pronósticos de que las sociedades modernas se volverían cada vez más secularizadas fallaron en forma contundente. Por el contrario, la emergencia de múltiples asociaciones y congregaciones religiosas de diversa índole se ha vuelto un reto para los sociólogos y antropólogos de la religión que pretenden explicar la diversidad y el pluralismo de iglesias, movimientos y asociaciones religiosas. Si bien nominalmente en México el catolicismo apostólico y romano tiene la preeminencia, resulta claro que, como dice Garma (1999:3), las concepciones de lo sagrado exhiben una gran diversidad entre las distintas culturas humanas, por tanto, las creencias y las prácticas tienen una clara tendencia hacia la diversificación y complejidad, lo que posibilita el crecimiento de diferentes expresiones religiosas. Y eso es justamente lo que ocurre en América Latina, y México no es la excepción.

Desde hace más de cien años otras propuestas no católicas han tenido presencia y actividad en la vida de diversos grupos. Pero es durante los últimos 40 años que el escenario religioso se ha diversificado debido al crecimiento de religiones no católicas, de forma especial las denominadas protestantes, que han adquirido relevancia entre diversos grupos sociales.

Se puede afirmar que durante la última mitad del siglo el reavivamiento en torno a lo sagrado, en el que se han envuelto incluso sociedades altamente desarrolladas, no tiene precedente en la historia contemporánea, lo que significa que, contrario a lo que se vaticinó, las sociedades no abandonaron nunca su religiosidad y si así fuera cuestionáramos ¿En qué momento dejaron de manifestar su religiosidad? ¿De qué manera la sociedad dejó de ser religiosa? Si así hubiese ocurrido ¿A qué obedece el retorno a lo sagrado? Son preguntas que no responderé en esta tesis pero considero necesario reflexionar en torno de ellas.

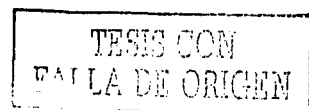
En el caso de América Latina llama la atención la emergencia y desarrollo de agrupaciones religiosas pentecostales a las que se ha bautizado de diferentes maneras: protestantismo pentecostal, evangelismo pentecostal, protestantismo evangélico, cristianismo pentecostal, movimiento pentecostal o evangélicos. La amplia gama de

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

denominaciones sintetiza la práctica religiosa de perfil pentecostal, que es una expresión más del cristianismo como lo son también los católicos romanos, los ortodoxos y las iglesias protestantes históricas. Esta manifestación sencillamente confirma que dentro del cristianismo existen diversas expresiones doctrinales, litúrgicas y organizacionales que diferencian a los grupos unos de otros con variadas expresiones denominacionales. La diversidad de agrupaciones indica que no es posible referirse a una entidad homogénea, sino a diversos grupos particulares.

Con lo anterior pretendo señalar que el escenario religioso contemporáneo está constituido preponderantemente por iglesias y denominaciones de diverso perfil fundamentadas en el cristianismo, ya sea católico, protestante histórico o pentecostal. En ese marco de transformación general de la vida sociorreligiosa contemporánea no podemos excluir la presencia, cada vez más notoria, de población adscrita a asociaciones religiosas e iglesias vinculadas a denominaciones llamadas genéricamente protestantes. La inclinación hacia adscripciones no católicas en diversas regiones es progresiva y diversificada. La segunda mitad del siglo XX representó para México el momento propicio para que la pluralidad religiosa adquiriera notoriedad en algunas regiones del país. Destacan las fronteras norte y sur que se han caracterizado, desde los setenta, por el crecimiento de la oferta religiosa, que no se ha concretado únicamente a las religiones protestantes sino que se ha extendido a otras ajenas a la cristiandad y que algunos han denominado “nuevos movimientos religiosos”.¹

¹ Según Campiche (1987) los Nuevos Movimientos Religiosos son desviaciones de las culturas religiosas establecidas y son producto de transformaciones en el campo religioso. Surgen como respuesta a las crisis culturales y sociales después de la Segunda Guerra Mundial como parte de la contracultura, “representan en el contexto occidental unas manifestaciones de ultra-cristianismo, extracristianas o que sobrepasan el cristianismo en un proceso sincrético [...] Se trataría de una religiosidad o de una religión paralela [...], o de una religiosidad que sale del marco estricto de la familia de las religiones abrahámicas” (Campiche, 1987: 9-10). En un artículo publicado en 1998 Masferrer expone de manera general lo que otros autores han aportado sobre el estudio de los denominados Nuevos Movimientos Religiosos y su dificultad de clasificarlos; él mismo los considera como grupos implantados en su mayoría en Occidente después de 1945, que proponen experiencias espirituales no cristianas; tienen un discurso fundamentalista que incluyen utopías tecnológicas y cibernéticas. Retomando a Mayer (1987), Masferrer (*ibid.*) apunta que son religiones de la experiencia y el desarrollo personal y que no se trata sólo de aceptar intelectualmente una doctrina, una manera de introducir un mundo nuevo y regenerado, donde uno participa de la transformación más amplia cambiándose a sí mismo. Algunos ejemplos de éstos son la Iglesia de la Cientología, Los Niños de Dios, La Familia, la Iglesia de la Unificación del Reverendo Moon y el Grupo de la Unificación Mundial (que inició sus actividades en México en 1996), entre otros. Para más información sobre esta discusión véase Díez de Velasco (2000), Champion (1997) y Filoramo (2000).



En Chiapas las distintas denominaciones no católicas con vida activa en la actualidad surgieron en distintos periodos y de igual forma los agentes religiosos y sus variadas instituciones eclesiásticas han tenido múltiples vías de acceso para asentarse en las regiones del estado. Destaca por su cercanía geográfica, y por el hecho de compartir rasgos históricos y culturales comunes, Guatemala, cuya influencia protestante se dio en los municipios fronterizos de la Sierra Madre y del Soconusco. Contamos en primera instancia con la presencia de las iglesias históricas y dentro de éstas destaca la Iglesia presbiteriana que adquirió notoriedad desde principios del siglo XX. Después aparecen las congregaciones de perfil pentecostal² que surgen a mediados del siglo, así como las denominadas instituciones religiosas independientes como los testigos de Jehová, adventistas del Séptimo Día y los mormones. Otras expresiones neopentecostales, cuya actividad se percibe en la década de los años setenta, adquirieron sus propios espacios en el escenario religioso. Estas últimas se caracterizan por su perfil carismático, expresión que no sólo se da en determinadas iglesias evangélicas, sino también en algunas pastorales de la católica, manifestadas principalmente en el Movimiento de Renovación en el Espíritu Santo y en el Sistema Integral de la Nueva Evangelización.

Si bien las primeras experiencias con protestantes históricos (presbiterianos sobre todo) se vivieron desde finales del siglo XIX en municipios chiapanecos que hacen frontera con Guatemala, es importante destacar que las decisiones que diversas congregaciones protestantes tomaron desde los congresos de Cincinnati (1914) y Panamá (1916), en la segunda década del siglo pasado, constituyeron el parteaguas que marcó la reorganización de la labor misionera coordinada y sistemática sobre vastos territorios latinoamericanos. En ambos congresos se incidió en el esfuerzo de coordinación de las agrupaciones misioneras norteamericanas y la forma en que se dividirían los espacios para llevar a cabo la evangelización, como veremos en el capítulo III. Un punto por destacar es que las decisiones tomadas fuera de México y sobre todo por extranjeros (básicamente estadounidenses), con relación a la distribución espacial de la acción misionera, constituyeron un elemento que al paso de los años se calificó como preocupante, y fueron consideradas como una acción injerencista en asuntos nacionales. En ese marco surgió la

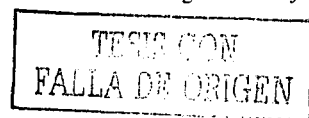
² Una característica común es que sus miembros se consideran parte de la Iglesia de Jesucristo que enfatiza la experiencia y la unción del Espíritu Santo en el contexto de pentecostés. Se distinguen por el énfasis en el proceso de renovación en el seno del Espíritu Santo que experimentan los individuos al convertirse.

denominada "Teoría de la conspiración", la cual sugería que la emergencia de iglesias protestantes y su implantación en pueblos de América Latina eran producto de un plan imperialista norteamericano cuya finalidad era introducir comportamientos y valores estadounidenses, lo que produciría la pérdida de las culturas locales y una afrenta a la comunalidad interna. Tras de ella sobrevino una fuerte condena de distintos sectores académicos y de funcionarios que cuestionaron la presencia de credos no católicos, y que empezaban a multiplicarse en los años setenta.³ Ante esta protesta, y después de formar cuadros o líderes locales, muchos misioneros estadounidenses retornaron a su país, y las iglesias constituidas sufrieron un proceso de *mexicanización*, sobre todo desde que en 1962 -al menos los presbiterianos- tomaron la decisión de que todos los misioneros extranjeros que sirvieran en México debían abandonar el país en 1972 (Scott, 1991:83).⁴

Sin embargo, la situación no varió. La población protestante, primero de perfil histórico y luego pentecostal, fue incrementándose en diversas regiones del país y desde hace tres décadas los estados de Chiapas, Tabasco, Campeche, y en menor medida Quintana Roo y Yucatán, conforman el denominado "núcleo duro del protestantismo" en México (Hernández, 1996:108). Pero esto no es algo nuevo ya que estados como Tabasco han presentado, desde los años cincuenta, el menor porcentaje de población católica a nivel nacional (93.57%); en 1970 este estado continuó estando a la cabeza en ese rubro (87.17%). De manera contraria se registra un aumento de religiones no católicas en ese mismo estado, ahora también acompañado de Quintana Roo, Campeche, Baja California, Sinaloa y Chiapas. Pero en el censo del 2000 este último estado apareció con el menor porcentaje de población católica en México (64.93%) y el más alto de población no católica, seguido por Quintana Roo y Tabasco. Esa misma fuente indica que Chiapas cuenta con una población protestante o evangélica de 457 736 personas, más las 261 734 que aparecen bajo el rubro de *Biblica no evangélica*, que es la nueva categoría censal para agrupar a quienes no se

³ Referencias y debates en torno al tema pueden verse en los distintos documentos emitidos por miembros del Colegio de Etnólogos y Antropólogos publicados por *Proceso* en 1979; Rus y Wasserstrom (1979); Hernández Castillo (1993) y el Boletín Indigenista del Instituto Indigenista Interamericano en su número 4 de 1951.

⁴ Según Scott (1994) la razón oficial presentada por los presbiterianos era que después de 100 años de ayuda misionera extranjera, ya era tiempo que los presbiterianos mexicanos cortaran el cordón umbilical. Al parecer existían desacuerdos teológicos y sociales sobre la misión de la Iglesia y las implicaciones sociales y políticas de dicha misión. Los norteamericanos, por ejemplo, no eran tan apegados a las disposiciones de instancias gubernamentales como los presbiterianos del centro de México que han visto su relación con el gobierno bajo



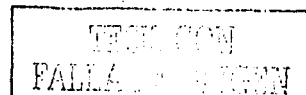
consideran evangélicos (aquí se incluyen los testigos de Jehová, adventistas del Séptimo Día y mormones).⁵ La suma de ambas es 719 470, cifra que representa 22.1% de la población total estatal, lo que significa que Chiapas se encuentra muy por arriba de la media nacional que era de 4.9% de población protestante (García, 1993:75).

La información cuantitativa sobre la adscripción religiosa de la población chiapaneca, que se encontrará detallada en el capítulo IV, nos indica que durante las últimas cuatro décadas las cifras registran, por un lado, un crecimiento sostenido de las religiones no católicas de la década de 1970 al 2000; por otro, un descenso del orden de 36% de población adscrita al catolicismo, lo que no necesariamente significa, como veremos, que esa feligresía se haya trasladado y afiliado a las religiones no católicas. Aun así, la población adscrita a un credo no católico pasó de representar 4.80% en 1970 al 22.1% de la población estatal, según el censo del 2000. En esto hay algunos problemas, que ciertamente no serán resueltos en esta tesis, pero los menciono porque nos ayudarían mucho a identificar los cambios de adscripción religiosa. Uno de ellos es saber qué ocurre con aquellos sectores de la población que afirman no tener religión, *sin religión* (al menos a la hora en que el encuestador del censo pregunta sobre su adscripción religiosa); sectores que representan para el caso de Chiapas una cifra elevada: 429 803 personas. Esta cifra habría que tomarla con ciertas reservas ya que en algunas localidades indígenas donde el fenómeno de la expulsión ha estado latente en las últimas décadas, sobre todo de los Altos, muchos grupos familiares prefieren no declarar su adscripción religiosa precisamente por la amonestación de que han sido objeto sus vecinos, amigos y familiares.⁶ Garma y Embriz (1994:64), por otro lado, creen que negar la afiliación religiosa es una manera de “responder ante los actores religiosos legitimados, y en muchos sentidos es semejante a un voto de castigo en una elección; asimismo es una vía para expresar descontento contra el desempeño específico de uno o más agentes religiosos con quienes [se] tiene contacto”.

“una obediencia estricta” de acuerdo a la interpretación de Romanos 13:1-7 en donde la frase “sométanse (*upotasesthai*) a las autoridades superiores” se entiende como obediencia total (p.84).

⁵ En adelante me referiré a estas tres agrupaciones religiosas como agrupaciones independientes.

⁶ Es el caso de la localidad Bautista Chico en el municipio de San Juan Chamula, donde se sabe que muchos grupos familiares abandonaron el catolicismo tradicional y se convirtieron al presbiterianismo: sin embargo, muchos de ellos niegan abiertamente, sobre todo a los extraños, su nueva adscripción por temor a ser descalificados por las autoridades tradicionales del lugar y de la cabecera municipal. En los últimos años hay menos temor de los conversos debido a los arreglos internos, en el sentido de que ha habido mayor tolerancia hacia la discrepancia religiosa. Este es un caso excepcional ya que en localidades vecinas como Arvenza I, Arvenza II, Icalumtic y Tres Cruces el hostigamiento contra los evangélicos es todavía latente.



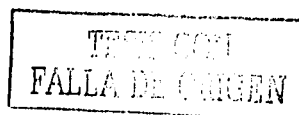
Sugieren que se trata de una "desafiliación" de personas "que no son ateas, en el sentido de haber perdido toda creencia religiosa o de dejar toda práctica religiosa. En otras palabras, no están secularizadas" (*ibid.*). Aquí nuevamente vemos que cada caso es particular, y como tal hay que considerarlo para no caer en generalizaciones.

Otro problema se vincula con las categorías censales que hasta 1990, como veremos en el capítulo IV, no nos permitían tener un desglose más detallado, como en el del 2000, sobre el tipo de iglesia o congregación religiosa. Anteriormente en una misma categoría se incluían los *protestantes y/o evangélicos*, donde no se adscribían los miembros de congregaciones que no se consideran evangélicas (testigos de Jehová, adventistas del Séptimo Día, mormones y otros adscritos a los Nuevos Movimientos Religiosos).

Retomando el tema de los católicos, algunos estudiosos coinciden en apuntar que el centro y occidente del país parecen manifestar más estabilidad en cuanto a la preferencia por el catolicismo y por tanto son menos proclives a la aceptación de religiones diferentes, aunque haya evidencias, sobre todo para el centro, de una presencia temprana de las iglesias históricas, como la presbiteriana. Esto podría explicarse, en parte, porque son regiones en las que históricamente la Iglesia católica ha sostenido una mayor presencia y trabajo pastoral. En los estados fronterizos del norte y sureste del país la situación es diferente.

De la amplia gama de opciones, la Iglesia presbiteriana, una de las más antiguas en Chiapas, se ha mantenido a lo largo de casi cien años, lo que le ha permitido, junto con la católica, ser testigo de la emergencia de diferentes denominaciones pentecostales y de las independientes hacia las décadas de 1970 y 1980. La oferta de propuestas religiosas se ha diversificado de manera tal que posibilita nuevas y variadas formas de creencias y prácticas religiosas. Ese hecho es un indicativo de la probabilidad de organizar públicamente instancias confesionales de distinto credo y práctica; así como de ofrecer respuestas alternativas a necesidades espirituales, materiales y generar espacios de interacción y socialización altamente asertivos entre los grupos sociales.

Las tres corrientes del protestantismo: histórico, pentecostés e iglesias independientes, han prevaecido desde entonces en el escenario religioso del estado, y en el sureste en general, y aunque la adscripción a la religión católica sigue siendo mayoritaria, la diversidad de oferta nos indica la existencia de un dinámico trabajo pastoral entre las instancias reproductoras de bienes de salvación (iglesias, congregaciones), los agentes

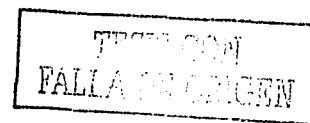


productores y distribuidores de bienes simbólicos (pastores, agentes proselitistas y de predicación) y los consumidores de tales bienes. En el trabajo de campo se detecta que en muchos casos los grupos que acogieron una religión distinta a la católica ha sido posible debido a la ausencia de un sólido y eficaz trabajo evangelizador, registrado en distintos periodos de su historia, que no ha permitido a la Iglesia católica regional hacer frente a las demandas de una población que requiere nuevos significados que pudieran ajustarse a la realidad actual y cotidiana. Situación que ha sido capitalizada por otras iglesias cuyos proyectos pastorales han llegado a llenar espacios que satisfacen necesidades espirituales y de consuelo y, sobre todo, a generar esquemas socializantes de una fuerte identidad grupal. Lo anterior propicia un escenario sociorreligioso diverso y por tanto heterogéneo que es necesario tomar en consideración cuando se pretende abordar el complejo tema de la conversión, al cual intento acercarme en el capítulo VIII.

1. El problema de investigación. Aspectos metodológicos

En esta investigación me he interesado justamente en explorar cuáles son los elementos que explican el crecimiento de iglesias no católicas durante los últimos cincuenta años. Las preguntas centrales son ¿A qué se debe el crecimiento de iglesias no católicas, concretamente las evangélicas pentecostales?, ¿cuáles son los factores que posibilitan su aceptación entre la población que antes se autoadscribía como católica? y ¿cuáles los elementos sociales y culturales que influyen a la hora de tomar la decisión de adscribirse a una nueva religión?

Para dar respuesta a tales interrogantes tomé como caso de estudio a pueblos y ejidos del valle de Pujilic, en la Depresión Central de Chiapas, que tienen gran inclinación por los credos no católicos. Concretamente, exploré la situación de los evangélicos de dos iglesias evangélicas de perfil pentecostal como son la Fraternidad de Iglesias en Cristo Jesús en la República Mexicana y La Puerta del Cielo, adscrita a las Asambleas de Dios. A partir de esos casos me aproximó a una explicación del porqué de su crecimiento ligado a la conversión religiosa. Ésta, como veremos, se debe a diversos factores y sus causas y fundamentos no son únicos y unívocos. Así es que tendríamos que hablar de la naturaleza de distintas conversiones religiosas.



El complejo tema de la afiliación y conversión religiosa fue el segundo problema de interés en esta investigación, ligado, por supuesto, al primer punto. Debo decir que no agoté su estudio, desarrollado particularmente en los capítulos VII y VIII y ahora tengo más preguntas que respuestas. Sin embargo, me involucré en la tarea de tratar de diferenciar lo que es la afiliación religiosa y lo que es la conversión. La primera, sugiero, está más ligada a la incorporación de un individuo a una agrupación religiosa, como autoadscripción a una institución a la cual se ingresa o de la cual se sale, con relativa facilidad, sin lograr realmente una conversión religiosa. Aquí podrían ubicarse los denominados "nómadas religiosos" (Marzal, 1998) que transitan de una Iglesia o agrupación a otra sin mayores complejidades. De hecho, una de las iniciales hipótesis en la investigación fue que entre los evangélicos del valle de Pujilic esta práctica sería recurrente; sin embargo, los datos recogidos en el trabajo de campo muestran que son casos aislados, aunque no exclusivos. Es más frecuente encontrar a personas que antes eran católicas y pasaron a ser miembros de una Iglesia evangélica y al cabo de un determinado tiempo la abandonaron sin volver a su anterior religión. Aunque años más tarde lograron insertarse a otra evangélica.

En cambio, la conversión está más ligada a la religiosidad del individuo, como creencia, y puede estar y desarrollarse fuera o al margen de una afiliación religiosa determinada y explícita. De acuerdo con Rambo (1996) la conversión se genera como un proceso de cambio religioso que tiene lugar en

un campo de fuerzas dinámico compuesto por personas, sucesos, ideologías, instituciones, expectativas y orientaciones. Es a) un proceso en el tiempo, no un suceso singular; b) es contextual y por lo tanto influenciada a, y es influenciada por, una matriz de relaciones, expectativas y situaciones, y c) los factores en el proceso de conversión son múltiples, interactivos y acumulativos. No hay una única causa de conversión, ni un único proceso, ni una consecuencia simple en este proceso (Rambo, 1996:27).

Para este tema discuto principalmente las tesis de Lalive D'Épinay (1968), Lewis R. Rambo (1996) y Manuel Marzal (1989, 1998). Lalive D'Épinay probablemente inauguró el estudio riguroso de la presencia protestante en América Latina. Su investigación realizada en Chile a finales de los sesenta le permitió sugerir que la población admite y se apropia la propuesta evangélica del cristianismo debido a la condición de marginalidad en que vive,

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

provocada por un sistema económico capitalista que crea sectores sociales pobres que los vuelve sumamente vulnerables y al margen del desarrollo social. El comportamiento macro, señala Lalive D'Epinay, impacta desfavorablemente a los sectores sociales pobres y éstos, en una situación de crisis económica, emocional y espiritual se apegan y buscan refugio en los credos evangélicos de perfil pentecostal.

Después de esta pionera propuesta diversos trabajos realizados en América Latina siguieron esa perspectiva teórica, aun los precursores (Giménez, 1988) elaborados en el marco chiapaneco en los años ochenta, noventa y todavía en los más recientes (García, 1996), como queda detallado en el capítulo VIII. En esta explicación, de la carencia que produce pobreza en la población desfavorecida socialmente, subyace la perspectiva durkheimniana del estudio de la religión, en el sentido de que la religiosidad ofrece valores y orden que en determinado momento son requeridos por la sociedad anómica. La religión es concebida como la fuente de las representaciones colectivas, donde la sociedad se concibe a sí misma y organiza los puntos de convivencia. De manera complementaria, podemos encontrar en esos trabajos la explicación de que la práctica religiosa se involucra en el intento de la sociedad para ordenar su experiencia, hacerla significativa dándole un sentido. La religión está destinada a mantener el orden y significado ante el caos inherente a las crisis que la pobreza y marginación provocan. Este planteamiento se concentra en los grupos sociales en desventaja económica y social que se *refugian* –término utilizado por Lalive D'Epinay (*ibid.*)- en los proyectos e instituciones religiosas no católicos, pentecostales sobre todo, que los proveen de elementos salvíficos que posibilitan reordenar el sentido de la vida.

El enfoque de esta propuesta se basa en una perspectiva estructuralista –sistémica- sustentada en categorías de modernización y de economía política marxista, así como de una literatura antropológica y sociológica sobre campos sociales (Roseberry, 1998; Wolf, 1956, 1985). La estructura se entiende como una serie de fuerzas o condiciones externas que delimitan o regulan los modos de acción específicos y de poder que influyen determinantemente sobre los grupos sociales, sin dejar margen a sus decisiones más personales e individuales. Esta perspectiva deja de lado la decisión de los actores, en este caso de los fieles, afectados por la estructura económica, quienes al estar ubicados en el

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

margen de la sociedad nacional son susceptibles a los estados anómicos y por tanto a la recurrencia y búsqueda del cobijo de la religión.

De manera distante, la propuesta teórica del estudio de los actores ofrece otra opción metodológica que pretende identificar los procesos interactivos a través de los cuales se construye, reproduce y transforma la vida social. En esta línea se infiere que los impactos de la estructura, llamadas “percepciones externas” “son mediadas por las estrategias, interpretaciones y compromisos sociales de los diferentes actores y de redes-actor, generando, un patrón multivariado de formas sociales que representan respuestas diferenciales a circunstancias “problemáticas” similares (Long, 1998:50).

En un intento por conciliar ambos enfoques -estructural y de los actores- diversos autores de la religiosidad han logrado establecer puentes metodológicos que consideran tanto los factores exógenos (macros) como los endógenos (micros, locales), así como el papel de los sujetos sociales en esa intrincada interrelación, y, a partir de ahí, explicar la instauración y desarrollo del protestantismo evangélico en la actualidad (Bastian, 1997; Bowen, 1996; Durán, 1988; Hernández Castillo, 1993, 2001; Garma, 1999, Vázquez, 1999, De la Torre, 1995).

Con ese interés, en el presente trabajo quise explorar sobre esa perspectiva. Para ello retomé inicialmente a Roseberry (1998), quien considera la internalización de redes y relaciones más amplias dentro de la estructura de relaciones sociales en lugares particulares. En esta tesis es relevante el análisis de una dimensión histórica que considera a las localidades de estudio y su práctica religiosa como parte de sociedades y cambios más complejos y abarcativos. Es decir, explicar que lo que ocurre en el interior de un ejido está ligado a procesos de cambios más amplios y que no siempre lo que ahí acontece corresponde a una decisión de sus habitantes; hay pues, una inclinación por entender la conexión entre los cambios locales y la más amplia dinámica de las políticas de Estado, como trato de demostrar en los capítulos III, IV y V.

Con esos antecedentes y en relación con la variada presencia de iglesias y congregaciones de distinto perfil, veremos cómo muchos proyectos y líneas evangelizadoras surgieron en otras esferas, espacios y ámbitos y fueron implantados en espacios micros. Sin embargo, como detallaremos, la situación no es tan mecánica ya que en el nivel de la localidad, más concreto y tangible, los grupos y actores se adueñan de tales

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

proyectos y los acomodan a sus propias perspectivas y estilos culturales. Debido a esa compleja dinámica es que propongo un campo social complejo, de un análisis macro, y que al mismo tiempo involucre la posibilidad de un enfoque sociológico orientado a la acción de los actores.

Intento, en ese sentido, una especie de diálogo metodológico que permita rastrear tanto las acciones y decisiones que se forman a nivel macro, exógeno, como la formación de estrategias particulares en términos de la organización y adecuación de medios que han permitido a los fieles de dos iglesias pentecostales crear un espacio social altamente funcional y acorde con su vida diaria. El desarrollo del enfoque centrado en la acción de los individuos, o instituciones (las iglesias por ejemplo), permite explorar lo que Long (1998) llama “ver ‘desde abajo’, que abarca también el entrelazamiento de estrategias, dilemas e imágenes de cambio experimentadas y promovidas por actores”. En el caso que nos ocupa veremos cómo la acción de la gente común, que se involucró en la tarea de fundar e institucionalizar congregaciones religiosas (propuestas desde el exterior), se proyectó en la formación de iglesias actualmente bien estructuradas y con un alto grado de legitimidad social. Observaremos, en el capítulo VI, cómo determinados actores (Álvaro, por ejemplo) se involucraron en acciones, discursos, prácticas culturales y entretejieron sus valores e intereses para establecer arreglos, negociaciones y consenso que posibilitaron desarrollar en la región cañera de Pujiltilc el proyecto evangelizador de la Fraternidad de Iglesias en Cristo Jesús en la República Mexicana.

También abordó dos importantes aspectos que ayudan a explicar el crecimiento evangélico en Chiapas y de forma particular en la región de estudio. En el interior de las dos iglesias estudiadas se han generado procesos de escisión y separación (desde el interior) de los cuales surgieron otras congregaciones. Dicho sea de paso, el conflicto entre líderes produce división en el interior de diversas agrupaciones religiosas evangélicas y es una de las características que las define. Las rupturas internas que debilitan en algún momento la institucionalidad de la Iglesia son vistas, a la larga, como un procedimiento asertivo, ya que de la Iglesia central surgen otras que estratégicamente logran multiplicar la feligresía evangélica. Los antagonismos obedecen a luchas internas por liderazgos que deben analizarse desde la perspectiva de luchas faccionales, tema que se aborda de manera general en la tesis. Simplemente adelanto que el caso de Pujiltilc es un ejemplo de ello: una

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Iglesia de las Asambleas de Dios se erigió como la "Iglesia madre" de la cual surgió una decena de "nuevas" iglesias. Los conflictos internos entre líderes y algunos fieles provocaron que se escindieran pequeños grupos que fueron a conformar una nueva congregación. Esta situación explica, en parte, el crecimiento numérico de las iglesias pentecostales.

En segunda instancia se demuestra que el incremento de la población evangélica se debe, en gran medida, a las múltiples estrategias y procedimientos proselitistas que tienen como finalidad la difusión religiosa. La mayoría de los medios y métodos para llevar a cabo la labor evangelizadora, exitosos muchos de ellos, hay que reconocerlo, son muy creativos y sus contenidos discursivos están pensados y perfilados para el público al cual se quiere impactar. Sostengo, en ese sentido, que el proselitismo evangélico llevado a cabo por las iglesias y sus miembros activos es una parte fundamental que no hay que dejar de lado a la hora de pretender explicar por qué estas iglesias han crecido de manera llamativa durante las últimas décadas. En el capítulo VII denominado "El proselitismo evangélico y la difusión religiosa" se identifican una serie de estrategias, métodos y técnicas que los evangelizadores despliegan para lograr captar la atención e interés de la población en general, así como de quienes ya han demostrado un interés en el precepto religioso propuesto.

Antes de continuar debo advertir que esta investigación sigue adoleciendo de un tema pendiente en los estudios de la religión en México: estudiar las creencias y el sentimiento religioso de los actores sociales, así como la interpretación de las creencias religiosas por parte de la feligresía. Éstos son elementos de interés del conocimiento que nos falta desarrollar. Más bien, me he centrado en la organización religiosa y en la propia institucionalidad de las iglesias. Sí hago, como mencioné, y considero que es uno de los puntos más relevantes de esta investigación, una distinción entre los procesos de afiliación y conversión religiosa de los fieles de las iglesias estudiadas (capítulo VIII); pero no logré profundizar sobre el cómo se produce la creencia religiosa en un nuevo credo. Debo decir que pretendí, sin lograrlo, seguir la propuesta de Geertz (1991) en el lugar de estudio, mediante el análisis de la "acción simbólica", es decir, el uso que los hombres hacen de los sistemas simbólicos. Geertz sugiere que los sistemas de creencias como discursos o formas

TESIS CON
FALLA DE CUBRIR

simbólicas son manifestaciones a través de las cuales las personas, como actores sociales, representan los elementos centrales de su visión del mundo. Los símbolos son representaciones concretas de ideas, actitudes, juicios y creencias. Debido a ello, analizar una actividad cultural, como son las prácticas religiosas, implicaría hacer un análisis de las formas rituales, de la construcción de discursos y utilización de formas simbólicas, ya que los actos culturales son hechos sociales.

Reconozco que haberlo hecho hubiera dado como resultado un trabajo más comprensivo; sin embargo, me concreté a relacionar y explicar que la presencia y consolidación de iglesias evangélicas en Chiapas se enmarcan en un contexto social e histórico complejo y que están ligadas a cuestiones económicas, de migración, de políticas liberales, de gobiernos anticlericales, pero que también se deben al desarrollo de un arduo y exitoso trabajo misionero de hombres y mujeres comunes de la localidad. ¿Por qué opté por esta línea? Debido a que la pregunta central en esta investigación ¿A qué se debe el rápido incremento de población no católica en Chiapas?, me orilló a rastrear los antecedentes históricos del fenómeno (capítulo III) para posteriormente poner en la escena los elementos que explican por qué en las décadas de los setentas, ochentas y noventas se produce la diáspora religiosa en la entidad (capítulo IV). Finalmente, me centré en esa idea, que se amplía con la exposición de los procedimientos proselitistas y las posteriores opciones de afiliación y conversión religiosa. En ese sentido, el discurso doctrinal, la interpretación de las creencias religiosas, los valores recreados a partir de una conversión son temas no desarrollados aquí y que me hubieran permitido ver el impacto de la conversión religiosa en la vida sociocultural y que los propios conversos construyen. Es una tarea pendiente.

2. Algunos efectos de la diversidad religiosa en Chiapas. Un acercamiento

De forma reiterada se nos dice, sobre todo a nivel periodístico, que la presencia de religiones protestantes en localidades donde han arraigado provoca conflictos intergrupales. En Chiapas esta es una aseveración generalizada que provoca cierta desinformación y oculta fenómenos sociales mucho más complejos, y su relación con la formación de distintas circunstancias y procesos que han transformado el escenario religioso de los

TESIS CON
FALLA DE CUBRIM

últimos 50 años. De hecho se habla de la "chamulización" de la vida sociorreligiosa de diversas localidades en alusión a la expulsión de los evangélicos, y católicos diocesanos en su momento, de un municipio tzotzil de la región de Los Altos. Se dice que el "conflicto religioso" es provocado por la presencia de los así llamados "aleluyas" y las "sectas", en alusión a los evangélicos, y que además "trastocan" la vida sociopolítica de las localidades. Sin embargo, a la hora de ir a los lugares y hacer trabajo de campo nos encontramos con una realidad muy distinta y mucho más compleja que esta simplificación de los hechos. De acuerdo a diversos estudios (citados en el transcurso del trabajo) incluido el propio, vemos que la presencia de diferentes iglesias en Chiapas ha provocado contrastantes efectos y reacciones de los grupos locales involucrados. Destaco cuatro:

a) Algunas localidades, mayoritariamente católicas, han aceptado que parte de sus miembros se incorporen a iglesias no católicas, sin que esto sea motivo de exclusión o aislamiento de la vida comunitaria. Los evangélicos siguen participando de los trabajos comunitarios, apoyan, cada vez menos, en las fiestas consideradas tradicionales (aunque no siempre asisten a los rituales), y asumen cargos y funciones de representación, entre otros. En las ciudades la convivencia de fieles de distintos credos se desarrolla sin mayores problemas por la adscripción religiosa.

b) Cuando surgen ciertas discrepancias en los ejidos, la Asamblea General se vuelve la instancia negociadora donde se producen arreglos entre los distintos grupos religiosos. Esto ocurre cuando el grupo católico deja de ser mayoritario y la presencia de otras iglesias adquiere legitimidad debido a su aceptación. Cuando llegan a ocurrir discrepancias, sobre todo por disputas acerca de la actividad proselitista, distintos grupos religiosos establecen acuerdos de respeto mutuo y tolerancia. Las resoluciones en la Asamblea se basan en la permisibilidad de que existan dos o más iglesias y que cada una respetará el quehacer de la otra.

c) En cambio, en otras situaciones la mayoría religiosa coacciona, de distinta forma, para que los "otros", los no católicos, se aislen o autosegreguen por el hecho de volverse protestantes; o bien son éstos mismos quienes se apartan y así evitan participar en toda actividad de carácter religioso, civil o político, pues ello contraviene los lineamientos de su nuevo credo religioso (sobre todo los testigos de Jehová que tienen como uno de sus preceptos la prohibición de participar en actividades políticas y cívicas). En este caso,

TESIS COM
FALLA DE ORIGEN

quienes se aíslan o separan del resto de la población forman microsociedades, en las cuales, en muchos casos, reproducen mecanismos de organización y participación similares a las de su localidad de origen. Cuando así ocurre estos grupos se concentran en barrios o zonas bien delimitadas dentro o fuera del pueblo, llevando una coexistencia distante, pero pacífica, con el resto de la población.

d) Hay también otros pueblos, sobre todo indígenas, que rechazan la presencia de los grupos evangélicos, lo cual se traduce generalmente en un conflicto que enfrenta a los miembros o grupos de la localidad convertidos al protestantismo con aquellos que los rechazan. La sanción hacia los conversos puede consistir desde un "simple hostigamiento" hasta actitudes más agresivas y violentas, como es el caso de la expulsión de la localidad de aquellos miembros que profesan "el evangelio". Este último caso se ha dado en localidades tzotziles y tzeltales de municipios alteños como San Juan Chamula, Zinacantán, Amatenango del Valle, Chenalhó, Chalchihuitán y Mitontic; asimismo en localidades tojolabales del municipio de Las Margaritas, en la región Fronteriza.

Esta situación refleja, por un lado, una actitud de lo que sería un afán de protección y defensa del sistema normativo de gobiernos indígenas "tradicionales" que es fuertemente cuestionado por las nuevas generaciones jóvenes, los cuales aspiran a insertarse en las formas de gobierno. De tal suerte que la emergencia y desarrollo de iglesias en las sociedades locales han venido a reestructurar las tradicionales formas de organización social, así como ofrecido la oportunidad de renovar liderazgos y formas de representación que la estructura tradicional no permite. La actividad, el proselitismo religioso y algunos lineamientos organizacionales y doctrinales de las emergentes religiones católicas, evangélicas y de iglesias independientes, particularmente en comunidades indígenas, han propiciado la irrupción del carácter holístico de éstas. La indiferenciación funcional entre la religión y las otras esferas de la vida comunitaria propician la tensión entre dos marcos normativos: el propio, dado por las normas *usocostumbristas* del derecho consuetudinario, y por otro, aquellas que sustentan los derechos reconocidos constitucionalmente.⁷

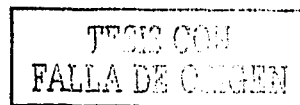
Esta posición induce a pensar que la relación entre las creencias y prácticas religiosas de una sociedad puede servir de fundamento organizacional para la articulación a

⁷ Este interesante y complejo tema es abordado en una investigación colectiva en curso (*La diversidad religiosa en Chiapas. Alcances y límites de la pluralidad y la tolerancia*), desarrollada por Rivera, García y Lisbona, et al., 2001).

otras esferas de la vida social, cultural y política. Y así como se reconoce que la pluralidad no es necesaria o únicamente la causa de los conflictos intracomunitarios, vemos que la diversidad de opciones religiosas es una muestra fehaciente de dos procesos que se producen de forma simultánea, al menos en Chiapas. Por una parte, la dificultad de las instituciones gubernamentales para atender las necesidades básicas y de socialización de valores democráticos en los espacios rurales; por otra, la proliferación de instituciones religiosas que construyen nuevos espacios de socialización al margen de estructuras relacionales de un Estado moderno.

Se puede señalar que en Chiapas, afortunadamente, predominan los dos primeros efectos de la diversidad religiosa en el escenario chiapaneco, tanto en localidades indígenas como en las mestizas. Y son esas situaciones las que encontré en pueblos y ejidos del valle de Pujiltilic donde distintas iglesias, católicas y no, logran convivir y cuando se ha generado inconformidad surgen mecanismos que posibilitan la creación de acuerdos. No significa que se trate de una sociedad armónica; por el contrario, el escenario social del valle de Pujiltilic se ha construido alrededor de disputas y luchas agrarias de gran relevancia en Chiapas.⁸ Pero como me estoy refiriendo a la diversidad religiosa, el caso analizado ofrece una opción diferente a la de Los Altos. Eso decepcionará a quienes esperan encontrar situaciones como las de San Juan Chamula. Justamente en el afán de identificar otras realidades decidí realizar la investigación en una región escasamente estudiada por otros antropólogos; se trata de una habitada por campesinos de diversas regiones del estado, quienes llegaron a ocupar grandes extensiones de tierras, mediante el reparto agrario, y que conviven con los viejos pobladores de Socoltenango, Soyatitán y con la relativamente nueva ciudad de Pujiltilic, donde se ubica el ingenio azucarero que es el centro de la actividad económica en la región. Esa diversidad cultural, conformada en la región durante los últimos 30 años, ofrece un escenario atractivo para estudiar la emergencia y desarrollo de religiones de perfil pentecostal.

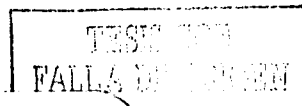
⁸ Como puede verse en Villafuerte *et al.*, 1999.



3. Sobre el ejercicio etnográfico

La investigación etnográfica recurrió al uso de distintas técnicas y fuentes. Entre aquellas consideradas tradicionalmente antropológicas privilegié a más de la observación participante, la de las entrevistas abiertas y estructuradas con diversos sujetos y que fueron, además, la fuente de información más importante. Este ejercicio se desarrolló con miembros comprometidos de las dos iglesias de estudio, es decir, con evangélicos que asumen tareas cotidianas en su institución; así como con otros que se encuentran en un proceso inicial de conversión y con pastores y superintendentes de las respectivas iglesias que tienen sus oficinas en Tuxtla Gutiérrez y Pujilic. De forma similar sostuve largas conversaciones con personas comunes (mujeres, hombres, jóvenes y algunos niños) acerca de su vida religiosa y logré, asimismo, observar su práctica cotidiana dentro del ámbito doméstico y eclesiástico. Pero sobre todo, las preguntas siempre se relacionaron con mi interés por conocer las causas de su afiliación y algunas veces la conversión a su nueva Iglesia. Debo agradecer a todas estas personas que accedieron a conversar de manera cordial. En cada Iglesia entrevisté a los pastores con la idea de conocer el origen, desarrollo y organización de la misma y su vínculo con otras instituciones. Algunos de ellos me proporcionaron información bibliográfica o folletos relacionados a su institución. En menor medida, algunos de estos importantes líderes fueron muy desconfiados y la información proporcionada fue limitada; por fortuna fueron los menos. Argumentaron que posiblemente yo era representante del gobierno o de la Iglesia católica a la que, por cierto, critican fuertemente. Uno de ellos señaló que de manera constante “nos vienen a sacar información para luego perjudicarnos”.⁹ Para completar los datos también realicé entrevistas con fieles

⁹ Como sabemos los “evangélicos”, “aleluyas” y miembros de las “sectas”, como son denominados quienes se adscriben a iglesias no católicas, han sido históricamente estigmatizados y algunas veces marginados porque se atrevieron a abandonar la religión hegemónica y crear sus propias identidades alrededor de su Iglesia. Esta percepción ha ido cambiando en la última década a partir de 1992, momento en que el Estado mexicano otorgó personalidad jurídica a las iglesias, lo que implica un reconocimiento institucional a la diversidad de credo religioso e institucional. Estas reformas a la ley en México se entienden en un contexto general que involucra a las sociedades nacionales modernas que optaron por promover el derecho a la libertad religiosa, en el marco de la doctrina de los derechos humanos, caracterizada “como una inmunidad de coacción del hombre frente a otros hombres, grupos y poderes públicos” (González Schmall, 1994) y que incluye el derecho a tener una religión, o cualquier convicción, así como manifestarla individual y colectivamente. México se involucró en esa discusión que tomó la mayor relevancia con Carlos Salinas de Gortari, a grado tal que en 1992 se realizaron diversas reformas constitucionales en materia religiosa que han otorgado personalidad jurídica a todas las iglesias (denominadas Asociaciones Religiosas). Desde el punto de vista del orden jurídico estas reformas se ligan estrechamente con el derecho a la libertad religiosa como un derecho



de otras iglesias evangélicas (presbiteriana y bautista) y con algunos testigos de Jehová en Pujilic, Socoltenango, San Cristóbal de Las Casas y Tuxtla Gutiérrez.

Un tema que me parece relevante destacar es la insistente y reiterada invitación que recibí de parte de los entrevistados a que yo, la antropóloga, me convirtiera a su religión, porque, como veremos, todo evangélico tiene el deber de cumplir la gran comisión "Id y predicad el evangelio a toda criatura". Reconozco que es difícil moverse en un ámbito donde el estudio bíblico y las constantes reuniones de oración permean fuertemente la vida religiosa de los evangélicos; siempre fui objeto de interrogatorios y de constantes exhortos a convertirme a su Iglesia. A muchos de ellos les extraña que no me encuentre afiliada a cualquier iglesia cristiana, como ellos las denominan, dado el tiempo que he dedicado a su estudio. En diversas ocasiones fui la invitada especial de alguna familia para asistir a las "campañas evangelísticas" desarrolladas de forma frecuente en el ejido Pauchil-Chanival. Éstas tienen el propósito, entre otros, de motivar y/o convencer a un prospecto converso a adherirse a la Iglesia. Asimismo, y debido a las largas permanencias en casa de familias evangélicas, fui involucrada en sus constantes ejercicios de oración y de ayuno, probablemente por ello consideraron que yo era una buena candidata a la conversión. Ante ello, considero que logré separar el trabajo etnográfico y mi propia idea sobre la religiosidad y las creencias en seres supremos sobrenaturales. No soy una creyente cristiana, en el sentido estricto de la palabra, y probablemente por los años que tengo entrevistando y observando a personas vinculadas a instituciones religiosas he aprendido y ejercitado —o lo he intentado lo mejor que he podido— a tomar distancias, a respetar sus propias creencias y prácticas religiosas y, sobre todo, a prestar mucha atención a sus testimonios. Eso sí, nunca he pretendido contradecir o rebatir las ideas, en torno a la fe o creencias, de las personas con quienes he establecido relación, sea ésta coyuntural o permanente, en el trabajo de campo. Hay una inquietud que aún no logro explicar y que se vincula con el reconocimiento hacia los grupos religiosos minoritarios, como son los estudiados en esta tesis, que han tenido que enfrentarse, como todas las minorías, a la ideología hegemónica de la Iglesia católica. Probablemente sienta admiración, como lo

público que implica, entre otras cosas, la libertad de creer y estar afiliado, si se quiere, a una fe determinada. Es en el contexto de la nueva situación jurídica -en que los evangélicos se han involucrado- que el comentario del pastor se entiende. En los últimos años los ministros de culto se han implicado en una serie de trámites administrativos y burocráticos ante la Secretaría de Gobernación para obtener el permiso y poder desarrollar libremente su actividad como Asociación Religiosa.

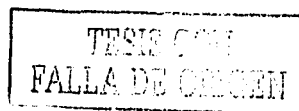
TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

expresa Prat (1997), por los individuos que deciden abandonar el tradicional catolicismo y acoger otra propuesta y su respectiva institucionalidad religiosa, pese a la crítica, a la descalificación e incluso a la marginación de que son objeto por parte de los propios miembros de su familia y de la sociedad. Es decir, personas que se atreven a desafiar los riesgos sociales, culturales y simbólicos que entraña el desafío. No está a discusión ahora cuál adscripción religiosa es mejor que otra, cuál de ellas es más enajenante que otra, cuál de ellas es superior a otra. Es ésta una consideración en la que no me interesa involucrarme en esta tesis.

Otras técnicas de investigación relevante desarrollada fueron la observación y la asistencia a las reuniones de culto y de otra naturaleza (como de la escuela dominical, reuniones de oración, entre otras). Observe y participé, de alguna manera, en las grandes concentraciones de evangélicos que tenían el objetivo de hacer campaña proselitista; asimismo los acompañé en algunas marchas de evangélicos (en Comitán y Tuxtla Gutiérrez), que tenían la finalidad de “demostrar al pueblo y al gobierno que somos gentes de paz y respetuosos de nuestras leyes”. Este tipo de manifestaciones tiene el objetivo de contrarrestar la información periodística que acusa a las “sectas de crear divisionismo al interior de las comunidades”; pretenden también marcar las diferencias que sostienen con los testigos de Jehová quienes son frecuentemente señalados y acusados de violentar las normas cívicas al interior de las escuelas, sólo porque los alumnos se niegan a hacer honores a la bandera nacional como se ha registrado en algunos estudios.¹⁰

Las fuentes hemerográficas, censales, bibliográficas y de estudios realizados como tesis fueron de gran ayuda en la investigación que fue iniciada en los primeros meses de 1998. Sin embargo, la temporada de trabajo de campo más consistente se desarrolló en los segundos semestres de 1999 y de 2000. En el transcurso tomé algunos cursos y seminarios, como parte de los requisitos del programa de doctorado en Antropología de la UNAM y redacté los primeros capítulos (históricos). Éstos fueron presentados como avances de la investigación en los seminarios internos del CIESAS-Sureste, a la vez que los discutía con mi director de tesis. Asimismo redacté parte de la información en dos artículos ya publicados (Rivera, 2001a y 2001b).

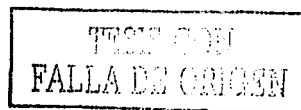
¹⁰ Higuera, 1999; Ríos Molina, 1999; Garma, 1994.



4. Organización de los capítulos

Para terminar esta parte introductoria sólo mencionaré que dividí los capítulos de las tesis en tres grandes partes con sus respectivos capítulos. La primera (capítulos I, II y III) se vincula con el contexto histórico que me permitió ubicar a las religiones no católicas en un marco global y luego en el contexto de Chiapas. Reconozco que esta parte podrá resultar rutinaria para los expertos y estudiosos del protestantismo en México; sin embargo, fue necesario hacerlo debido a que me ayudó a ubicar las distintas expresiones del cristianismo en un contexto general, así como explicar cuáles fueron los factores que posibilitaron su instauración en México y en Chiapas, de forma particular. El capítulo III, al que titulé “Inicios del protestantismo en Chiapas. Una historia entrelazada”, también forma parte de este contexto general, y lo redacté porque no encontré un trabajo que abordara la historia del protestantismo en este estado sureño. Tampoco lo hice; simplemente logré poner de relieve diversos escenarios que me permitieran contextualizar la emergencia de religiones no católicas. Tema que traté de concluir en el capítulo IV (La diáspora religiosa), donde abordé el presente etnográfico de la ampliación de la oferta religiosa y la expansión evangélica en Chiapas.

Una segunda parte se encuentra en los capítulos V y VI que permiten adentrarme en el caso estudiado. Expongo cuáles fueron los acontecimientos y políticas estatales que enmarcaron la construcción de la región de estudio, compuesta de una población pluricultural para después acercarme a la dinámica del crecimiento evangélico en pueblos y ejidos del valle de Pujilic. En la última parte analizo el proselitismo evangélico y la difusión religiosa de las dos iglesias pentecostales estudiadas, así como las estrategias y proyectos que cada Iglesia lleva a cabo para realizar una labor misionera de gran éxito (capítulo VII). En el último capítulo (VIII) discuto los casos de afiliación y conversión religiosa y presento, asimismo, un esbozo general sobre las diversas formas de conversión. Finalizo incluyendo algunos elementos de análisis que han permitido explicar la conversión religiosa a credos no católicos en Chiapas.



Capítulo I

Expresiones cristianas en Chiapas

En este capítulo se pretende exponer una síntesis del complejo escenario religioso contemporáneo constituido preponderantemente por iglesias y denominaciones de diverso perfil fundamentadas en el cristianismo y que tienen una vida activa en Chiapas. Parte de su complejidad consiste en que su interior tiene diversas expresiones doctrinales, litúrgicas y organizacionales que diferencian a unas de otras aunque, como sabemos, las manifestaciones más importantes son la de los católicos, los protestantes y en menor medida la de la Iglesia ortodoxa. Las diferencias entre las familias cristianas, que muchas veces han creado rupturas, no impiden que el cristianismo sea uno, con un fondo común de la fe cristiana.

Consciente estoy de que referirse al cristianismo implica un trabajo complejo y profundo que nos conduciría a la historia, a las distintas formas en que cada familia se ha organizado institucionalmente y cómo se han reestructurado y variado en el tiempo y en el espacio; asimismo, cómo cada pueblo y grupo social ha hecho suya la fe, la práctica religiosa, la pertenencia confesional y cómo son adecuadas a su vida cotidiana. Más modesto, el objetivo en este capítulo es proporcionar una idea de la variedad de expresiones religiosas y cómo se ubican institucionalmente en las distintas regiones chiapanecas. En ese sentido, me ocuparé de la Iglesia católica, de la ortodoxa, también de la denominada religiosidad de la costumbre y brevemente de las iglesias no católicas, específicamente las protestantes o evangélica. Estas últimas serán abordadas de manera general debido a que en los subsecuentes capítulos me ocuparé de ellas con mayor detalle debido a la atención que ocupan en esta tesis. En conjunto, esas expresiones conforman actualmente un escenario religioso de variopinto perfil cuyo referente es el cristianismo, lo que nos indica una tendencia hacia la heterogeneidad que implica, para el caso mexicano, no sólo la

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

disminución porcentual de la religión católica, sino la aparición y desarrollo de numerosos grupos religiosos, particularmente de tradición cristiana.

Como se verá a lo largo del trabajo, la inclinación de la investigación se dio hacia la expresión cristiana de los protestantes o evangélicos de las últimas décadas. De manera particular situó el contexto de la emergencia de su expresión pentecostal, que tiene un fuerte impulso en los años sesentas y setentas del siglo XX. El pentecostalismo o evangelismo pentecostal, como lo llamaré indistintamente, adquiere desde esos años un destacada proclividad entre vastos sectores de la población latinoamericana donde México y Chiapas, en el sureste mexicano, particularmente ocuparán un espacio relevante en esta transformación experimentada en el escenario religioso. Ahora me referiré a las otras expresiones cristianas y aclaro que privilegiaré la conformación institucional de éstas, dejando de lado la acción de los propios actores y la relación con su vida religiosa. Ambas perspectivas merecerían un estudio metodológico diferente que desarrollo más adelante con los evangélicos.

1. Católicos

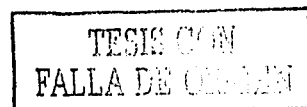
La palabra "católico" en su acepción teológica, de acuerdo a Rogues (1997:87), es la expresión tradicional, utilizada por todas las confesiones cristianas, para decir que la Iglesia de Cristo es universal, no sólo en sentido geográfico, sino en su vocación de extenderse más allá de su lugar de nacimiento y consolidación. En su uso sociológico, designa a los fieles y a las instituciones vinculados con Roma, es decir, a una parte de la Iglesia de Cristo, así como al conjunto de cristianos y de comunidades cristianas que reconocen la jurisdicción del obispo de Roma, es decir, el papa. La Iglesia católica romana en México encuentra sus viejos antecedentes en la llegada de los castellanos a América, acontecimiento que marcó un periodo más de expansión geográfica del mundo católico y su implantación en el "Nuevo Mundo". Ésta generó emergentes procedimientos de evangelización cuya acción misionera, violenta la mayoría de las veces, se reflejó al paso de los siglos en que gran parte de la población americana sea católica en la actualidad.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Al hablar de la Iglesia católica nos referimos a la institución de carácter universal y a la organización y jerarquía eclesíásticas, representada por la Santa Sede y a las iglesias nacionales que dependen de ella y que, a su vez, están internamente organizadas por regiones pastorales. En el sureste mexicano existen dos de ellas: la Región Pastoral del Sureste que abarca los estados de Campeche, Yucatán, Tabasco y Quintana Roo y la Región Pastoral Pacífico-Sur integrada por las diócesis de Oaxaca, Tehuantepec, Los Mixes, y Tuxtla Gutiérrez y San Cristóbal de Las Casas en Chiapas; regiones casi todas con una alta concentración de población indígena.

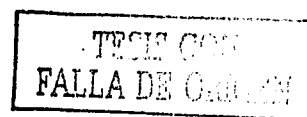
En Chiapas, la Iglesia católica es heredera del papel institucional que sostuvo la dominación colonial española sobre estas tierras. En 1539 Paulo III creó la diócesis de Chiapas y su primer obispo, fray Juan de Arteaga, que no logró su objetivo porque falleció en el camino que lo conducía a su obispado. Desde entonces ha contado con 35 obispos, el último fue Samuel Ruiz García quien recientemente concluyó un largo periodo de 40 años en la sede. Desde la Colonia el territorio chiapaneco se conformó en una sola diócesis hasta que recientemente, en 1957, se subdividió al crearse la de Tapachula y posteriormente, en 1965, la de Tuxtla Gutiérrez, capital del estado. Es decir, que la diócesis de Chiapas, ubicada desde sus inicios en San Cristóbal de Las Casas, fue desde su creación el centro más importante de actividad eclesíástica.

Sin embargo, su antigüedad no ha sido sinónimo de fortaleza en términos de una eficaz actividad misionera, que fue débil hasta hace cuarenta años en gran parte de su jurisdicción. Durante largos periodos de su historia sostuvo una labor con altibajos en la que han destacado: la extensión de su territorio combinada a la ausencia ocasional de obispos, insuficiencia de personal pastoral católico, escasez de sacerdotes y vicarios, la centralización en la figura del sacerdote, así como la poca o limitada participación de los fieles laicos como agentes de evangelización y el poco impacto de un proyecto catequístico que englobara a todo su territorio. En su artículo sobre los "Éxitos y fracasos de la evangelización en Chiapas (1545-1859), Viqueira (1997) apunta que la Iglesia católica en Chiapas ha experimentado dos procesos evangelizadores: el primero impulsado por los conquistadores castellanos en las primeras décadas del siglo XVI y el segundo fomentado desde 1950 por Misioneros del Sagrado Corazón y que tomó relevancia con la llegada del obispo Samuel Ruiz García en 1960 (p.71). La primera evangelización estuvo marcada por



una serie de aciertos y reveses en casi todo el territorio; sin embargo, su presencia se impuso de manera relevante al grado de "trastocar por completo los asentamientos indios, introducir en ellos las instituciones políticas y religiosas españolas, constituirse en el principal poder económico de la región y jugar un papel de primerísima importancia en su vida política (Viqueira, *ibid.*:80). Pero en el aspecto espiritual, como proyecto evangelizador, los agentes pastorales no lograban convertir a una población creyente, creadora e impulsora de sus propios esquemas culturales-religiosos de naturaleza prehispánica, por lo que en el siglo XVIII la Iglesia trató de acrecentar su presencia en los pueblos de indios. Pero el resultado otra vez era desalentador para aquellos ya que los indios "nunca aceptaron la pretensión de la Iglesia católica de poseer el monopolio de la comunicación en el más allá, de ser el único intermediario válido con lo sagrado (*ibid.*:88). Por lo que este autor considera un fracasado proyecto de la evangelización católica durante el periodo colonial; asunto que no mejoró durante los siguientes periodos de vida independiente como el que se dio durante la expulsión de las órdenes religiosas, durante la Reforma, y la escasez de sacerdotes marcó nuevamente el desencuentro entre la Iglesia y la población a la que se pretendía evangelizar.

A lo anterior se agregan los difíciles momentos de confrontación que la Iglesia sostuvo con el Estado nacional. Uno de ellos se vivió durante la Cristiada, que en Chiapas se expresó mediante decretos surgidos de la Secretaría de Gobernación en el centro del país, en la suspensión de cultos entre 1926 y 1929, pero que, a decir de Ríos (2002) "la Cristiada en Chiapas no sólo fue poco más que el intercambio de circulares y leyes sin aplicación: también constituyó un magnífico escenario para el oportunismo político [...] Nadie en Chiapas quería perseguir a la Iglesia [...]" debido a que fue más un proyecto nacional que una prioridad del gobernador en turno. Pero es durante la gestión cardenista que los embates del gobierno federal en contra de la Iglesia católica sí impactaron de manera más decisiva en este estado sureño. Ésta se concretó mediante la campaña política para favorecer la denominada "Desfanatización religiosa" al decretar la ley de cultos impulsada por el gobernador Raymundo Enríquez en 1931 y continuada por su sucesor Victórico Grajales (1932-1936). La política anticlerical expresada, ahora de manera más radical, en la



prohibición del culto público y el cierre de templos fue la consigna con la cual el gobernador midió sus discrepancias con la Iglesia católica.¹

Estos elementos contextualizaron un espacio favorable para que la práctica religiosa de distinta índole tuviera el marco propicio para su recreación.

Otro aspecto, más reciente, se relaciona con las diferencias pastorales definidas en el interior de las diócesis. Las de Tapachula y Tuxtla Gutiérrez se han caracterizado por asumir un papel más tradicional dentro de los cánones establecidos desde Roma. Ambas optaron, durante las últimas décadas, por privilegiar agrupaciones como las de la Acción Católica² y de la Adoración Nocturna cuya idea básica consiste en rendir culto de adoración, a través de la guardia y oración durante las horas de la noche, a la imagen de Cristo Sacramentado “en expiación, reparación, desagravio, amor y consuelo de los ultrajes que le prodiga la humanidad (siendo) su ley suprema la caridad”.³ La idea principal consiste en adorar durante la noche, una vez por mes, a la imagen de Cristo a partir de la organización de varios subgrupos que se turnan para efectuar la velación. Estos subgrupos sostenían, hasta mediados de los años noventa, una compleja organización en gran parte de la diócesis de Tuxtla Gutiérrez. También han destacado la emergencia de grupos creados alrededor del Movimiento de Renovación en el Espíritu Santo vinculado al movimiento carismático católico en la misma diócesis y en la de Tapachula. Ambas son agrupaciones que surgen con la idea de “recristianizar” a los fieles, quienes mediante ejercicios de culto y oración, reciben instrucción y renovación moral; asimismo, participan en los sacramentos con los cuales se pretende impulsar entre los creyentes el orden en la disciplina eclesiástica.

En cambio, la diócesis de San Cristóbal de Las Casas optó por introducir en su territorio, durante los últimos cuarenta años, una evangelización inspirada en las ideas de la teología de la liberación, pero adecuadas a la realidad de la feligresía indígena chiapaneca. La denominada “opción preferencial por los pobres” fue concebida como una evangelización en la cual la Palabra de Dios, es decir, la predicación desde el mensaje bíblico y de la tradición católica, se “revistiera de carne de la cultura y dinamizara desde el acontecer histórico de la vida individual y comunitaria de nuestros hermanos” (Ruiz García,

¹ Como detalla Julio Ríos en su trabajo citado (2202).

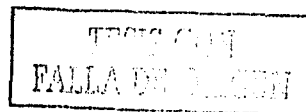
² Que ha tenido desde su origen en México un exclusivo carácter espiritual-asistencial, y no debía “por motivo alguno, mezclarse en actividades bélicas o políticas” (Garibi Rivera en González Fernández, 1995:97).

³ Resumen catequético sobre la Adoración Nocturna, Archicofradía de la Adoración Nocturna, México.

1993 citado en De Vos, 1997:91). Esta corriente también influyó de manera especial en las diócesis de Oaxaca, encabezada por monseñor Bartolomé Carrasco y en la de Tehuantepec, dirigida por monseñor Arturo Lona.

En realidad, la diócesis de San Cristóbal y su obispo fueron transformando su discurso y práctica pastoral durante las últimas cuatro décadas. De una inicial posición doctrinaria dogmática su evolución se transformó a una posición liberacionista dirigida a la modificación de la acción de la Iglesia, todo ello en un espacio geográfico marcado por la abrumadora presencia indígena. Aunque dentro de las zonas pastorales no todos son indígenas, como la de Sur-Sureste, “tal diversidad, sin embargo, no prosperó en una diversificación de posiciones pastorales sino en un alineamiento hacia una pastoral indigenista” (Villafuerte *et al*, 1999:37). Debido a lo anterior en forma distinta a las otras diócesis del estado, la de San Cristóbal se constituyó, con la guía de Samuel Ruiz García, en el ejemplo de la perspectiva indianista de la Iglesia: “lo que la mueve a construir una iglesia autóctona que funja como modelo esperanzador para la iglesia universal” (Ruiz García, 1972 en Villafuerte, *ibid.*). El obispado alteño, en ese sentido, “descubrió su objeto religioso en los indígenas: en ellos asientan las bondades de la comunidad que es el reflejo de la verdadera comunidad cristiana” (Villafuerte, *ibid.*).

En su interior también hay diferencias proyectadas en las siete zonas pastorales que conforman el actual territorio diocesano. En éstas se hayan distribuidos jesuitas de la misión de Chilón, de Sitalá, de Arena, de Bachajón (zona chab); en Palenque y Tumbalá, los franciscanos (ya se retiraron); los misioneros del Sagrado Corazón quienes después se separaron de Tenejapa, Oxchuc, Huixtán; los maristas de San Cristóbal que fueron trasladados a Comitán, Las Margaritas y La Realidad. Encontramos también una serie de órdenes de religiosas establecidas en distintos institutos destinados a mantener una vida consagrada; aunque muchas de ellas con objetivos específicos que van más allá de sus metas planteadas. Es el caso de las Adoratrices Perpetuas del Santísimo Sacramento que tienen la idea de mantener una “vida contemplativa”; o de otras que mantienen una labor social orientada al servicio médico como las del hospital de San Carlos en Altamirano y de las Misioneras Eucarísticas de Jesús Infante y Nuestra Señora de Fátima ubicadas en



Tumbalá. Otras más, dedicadas a los servicios educativos y servicios múltiples (Directorio Diocesano, 2001).⁴

No cabe la menor duda de que el proyecto pastoral instaurado por Ruiz García en la diócesis de San Cristóbal debe contextualizarse en un proceso de creciente transformación que se venía dando en el interior de la Iglesia católica desde el Concilio Vaticano II y la Conferencia Episcopal de Medellín. Después de la reflexión teológica iniciada en ambos foros, el obispo se involucró en la Unión de Ayuda Mutua Episcopal (UMAE) en una discusión diocesana de renovación pastoral. El escenario social estaba, en ese sentido, permeado por los movimientos de reivindicación étnica en América Latina, donde por supuesto se insertó el Congreso Indígena de Chiapas de 1974.⁵ Espacio en el que la acción de la Iglesia fue determinante y a partir del cual la jerarquía eclesiástica local tomó decisiones que definirían la pastoral india.⁶

Dos décadas más tarde, en los inicios de los noventa, se empezó a trazar un nuevo concepto que sería retomado por las diócesis de la Región Pacífico-Sur que definió un nuevo perfil pastoral. En el marco de la preparación de la conmemoración de los 500 años

⁴ Comunidad de Indígenas Misioneras Consagradas al Servicio de las Comunidades Autóctonas (Chilón), Congregación de Nuestra Señora de la Caridad del Buen Pastor (San Cristóbal), Congregación de Santa Brigida (Comitán), Sociedad de Hermanas Auxiliadoras de México (Comitán), Hermanas de la Caridad del Verbo Encarnado (Palenque), Hermanas de la Caridad Dominicanas de la Presentación de la Santísima Virgen (Ocosingo), Hermanas de la Humildad de María (Venustiano Carranza), Hermanas de San José de Lyon (San Cristóbal), Hermanas del Divino Pastor (Chilón), así como otras 18 órdenes religiosas establecidas en la diócesis de San Cristóbal (*ibid.*).

⁵ El Congreso Indígena de 1974, organizado para celebrar los 500 años del nacimiento de Bartolomé de Las Casas, fue crucial para el quehacer de la diócesis cuyos agentes fueron miembros activos en la organización del acto el cual los llevó a cuestionar: "¿No sería una oportunidad de que reflexionaran más bien los indígenas sobre sus propias situaciones y problemas?" (Santiago, 1996:7). A decir del propio Samuel Ruiz "Esto tuvo grandes consecuencias para la diócesis [ya que] pasado el Congreso se trataron cuatro puntos fundamentales para el indígena: tierra, comercio, educación y salud, empezamos a mirar nuestro plan de pastoral (que ya lo estábamos organizando) y encontramos que estaba en las nubes, no aterriza y no era la respuesta a los principales problemas sentidos por el indígena [...] el asunto era formar un plan de pastoral a partir de las necesidades de los indígenas, y no tanto de los contenidos evangélicos que tenían que anunciarse, pero que no iban a llegar a impactar históricamente a estas comunidades [...] Lo anterior, nos llevó a un aterrizaje más concreto: llegar a trabajar fuertemente por el surgimiento de iglesias autóctonas en la diócesis"

⁶ Este no es el espacio para detallar sobre el proceso de transformación por el que ha pasado la diócesis de San Cristóbal, para ampliar la información se puede revisar la amplia bibliografía al respecto. Ahora sólo anoto algunas referencias: Carlos Fazio, *Samuel Ruiz: El caminante*, Espasa Calpe, México, 1994; Pablo Latapí y Carlos Bravo, *Chiapas: el evangelio de los pobres: Iglesia, justicia y verdad*, Espasa Calpe, México, 1994; María del Carmen Legorreta, *Religión, política y guerrilla en Las Cañadas de la selva lacandona*, Cal y Arena, México, 1998; Xóchitl Leyva y Gabriel Ascencio, *Lacandonia al filo del agua*, FCE, México, 1996; Julio Ríos, *El indígena en el pensamiento de Samuel Ruiz García, obispo de San Cristóbal de Las Casas, 1959-1999*, Tesis de Licenciatura, CIDE, México, 2000; Jesús Morales Bermúdez, "El Congreso Indígena de Chiapas: un testimonio" en *Anuario 1991*, Instituto Chiapaneco de Cultura, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 1992;

de evangelización en América surgió la idea de la teología india, cuyo concepto se discutía en distintos episcopados latinoamericanos para reflexionar sobre el sentido aculturador de la evangelización llevada a cabo hasta el momento. Esta emergente propuesta pretendía recuperar la experiencia existencial de Dios que tenían los pueblos indios antes de la llegada de los castellanos. Reivindica las tradiciones culturales de los pueblos y sus prácticas rituales como formas alternativas y menos individualistas de concebir a la divinidad (Hernández Castillo, 1998:86). Según la opinión de quien fuera obispo de la diócesis de Tuxtla Gutiérrez, ésta desarrolla una

nueva visión hacia lo indígena, positiva, dialogante, de crecimiento y sobre todo despojada de aquella vieja actitud descalificadora, apologética y hasta satanizante hacia las culturas y religiones que había predispuesto los corazones a asumir una perspectiva que no le hacía mucho honor ni a la labor misionera, ni a los indígenas, ni al anuncio del Evangelio” (Aguirre Franco, citado en Hernández Castillo, *ibid.*).

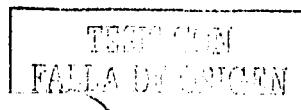
Miembros de la diócesis de San Cristóbal participaron en los foros de discusión y después se encargarían de promover la nueva teología en las localidades indígenas del territorio diocesano. De hecho uno de los temas básicos en la concepción de la pastoral fue

la encarnación del Evangelio en las culturas indígenas. sabiendo que el 80% de los fieles de nuestra Diócesis son indígenas. Esto nos ha llevado a trabajar: por nuestra Iglesia autóctona, por la valoración de sus tradiciones y costumbres, por la predicación de la Palabra en sus lenguas maternas [...] (III Sínodo Diocesano, 2000:10-11).

En la práctica, el proyecto autóctono se reflejó en la reorientación que se dio a los cargos y ministerios en el interior de las parroquias, sobre todo en las zonas pastorales de mayor presencia indígena donde, hasta finales de los noventa, se formaron “cerca de 10 000 catequistas y varios centenares de *servidores*, de entre los cuales hemos impuesto las manos a unos 300 para ordenarlos en el Diaconado Permanente, como recuperación valiosa del Vaticano II para nuestra época” (III Sínodo Diocesano, *ibid.*).

En ese contexto se perfilaron, con mayor detalle, las principales acciones que se volvieron las premisas de la actividad pastoral. Éstas son: 1) Ubicar el sujeto de la

Jorge Santiago, *La búsqueda de la libertad. Don Samuel, obispo de la diócesis de San Cristóbal de las Casas, Chiapas*, Progreso, México, 1998; Jean Meyer, *Samuel Ruiz en San Cristóbal*, Tusquets, México, 2000.

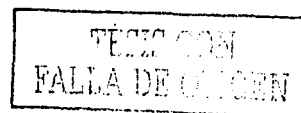


catequesis en su identidad cultural y realidad social; 2) Reconocer la presencia y el valor de una tradición cristiana preexistente; 3) Fomentar la participación de toda la comunidad en la reflexión sobre la Palabra de Dios y 4) Convertir al catequista y al agente de pastoral de *nopteswanej* (instructor, adoctrinador) a *tijwanej* (activador y facilitador de la participación comunitaria) (De Vos, 1997:96). De forma paralela, las formas de trabajo fueron redefinidas, de tal suerte que de un adoctrinamiento "tradicional" se pasó a una participación comunitaria mediante la realización de talleres de reflexión. Ruiz García lo explica de esta manera

Con este método se hacen cursos, o para un grupo determinado que los transmiten luego a su comunidad, o para comunidades enteras que van agregando su palabra y sus comentarios, con lo cual se va enriqueciendo para transmitir ese caudal a otras comunidades. Son estos cursos, según las necesidades y coyunturas: de iniciación o profundización para Catequistas, de Sagrada Escritura, de animadores, de formación diaconal, de Derechos Humanos, de análisis de la realidad, de fe y política, de salud. Los cursos se desarrollan a nivel de comunidad, de una zona o de una región más amplia (Ruiz García, 1993:34).

El proyecto pastoral tuvo gran aceptación en las localidades indígenas del territorio pero, también, provocó diversos adversarios, sobre todo porque en el interior, a nivel de las bases católicas, se ha generado un acucioso análisis de las diversas situaciones en que viven los fieles, las cuales son vinculadas a los aspectos económico, político, cultural y religioso. Es el caso de lo ocurrido en el municipio de San Juan Chamula, así como en el de Petalcingo (ambos adscritos a la diócesis de San Cristóbal) donde "grupos de católicos descontentos por la politización que estaba sufriendo la Iglesia católica, optaron por deslindarse de la autoridad eclesiástica e integrarse a la Iglesia Católica Apostólica Ortodoxa Independiente" (Sánchez, 1999:54) que tiene una sede en Tuxtla Gutiérrez.

En Chamula la discrepancia con el párroco de la teología de la liberación surgió inicialmente cuando algunos fieles le pidieron que acompañara a delatar las injusticias de que eran objeto. Debido a ello "la presencia del padre fue mal vista por las autoridades, por lo cual fue identificado como un cura político" (López Meza, 1992:120). Pero también fue descalificado por exigir determinados procedimientos para poder realizar los sacramentos (adoctrinamiento y enseñanzas sobre el significado de los sacramentos, los cuales se



concretaban en las denominadas pláticas prebautismales o prematrimoniales, por ejemplo). Las autoridades municipales cuestionaron, asimismo, la descentralización religiosa de que estaba siendo objeto la iglesia local, así como el control que ejercieron los catequistas en las localidades del municipio. Por ello en 1969 el párroco fue expulsado del municipio, lo que implicó el rompimiento con la diócesis de San Cristóbal de Las Casas. Aunque con el cambio de presidente municipal la Misión Chamula retornó a ese municipio en 1970 y tuvo sus mejores momentos hasta 1973 (Iribarren, 1980). Sin embargo, la intermitente mala relación con las autoridades chamulas no ha permitido a la diócesis poder realizar su proyecto pastoral como hubiera deseado. Ello provocó que el presidente municipal solicitara a la Iglesia Ortodoxa de Tuxtla administrara a partir de entonces la de San Juan Chamula (López Meza, 1992:120). Otro ejemplo del rechazo lo veremos en las localidades del valle de Pujilic (capítulo VI) también adscritas a la diócesis de San Cristóbal.

Sin embargo, en los lugares donde la pastoral diocesana fue aprobada, los fieles católicos lograron convertirse en personas capaces de decidir, cuestionar y evaluar por sí mismas ciertas realidades sociales. El mismo Ruiz García agrega

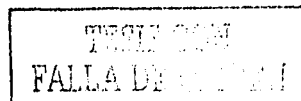
Nos empeñamos en abrir el espacio requerido y en dar la motivación evangélica apropiada para que, como hijos de Dios, las comunidades busquen *ser sujetos de su propio destino*.⁷ Ello requiere de un esfuerzo constante que a veces significa comenzar desde muy abajo, haciendo que la gente tome decisiones muy pequeñas como, por ejemplo, decidir la hora y el lugar de una celebración (1996:221).

El efecto fue tal que en el momento en que la población de Las Cañadas se levantó en armas, en enero de 1994, muchos de los comandantes indígenas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) fueron en su mayoría catequistas de la diócesis durante muchos años; situación que no necesariamente involucra en el hecho armado al proyecto pastoral.

Jan De Vos (1997:100), resume el resultado de la pastoral diocesana de Ruiz García de esta manera

He aquí una teología de la liberación de factura indígena que parte de creencias religiosas que no parecen venir de la revelación cristiana. Los que la elaboraron

⁷ Cursivas suyas.

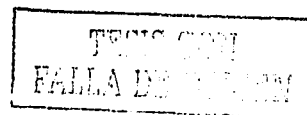


tomaron muy en serio las enseñanzas de los agentes de pastoral que los formaron cuando eran jóvenes: llegar a ser ellos mismos los sujetos de su propia historia, incluso su propia historia de salvación. El proceso de concientización los llevó a rumbos imprevistos por sus maestros pero en cierto modo indicados por ellos, al afirmar que la Palabra de Dios habría que encontrarse en la propia comunidad.

Algo relevante de apuntar es que a mediados del año 2000 el obispo Samuel Ruiz García concluyó su gestión en la diócesis; según la legislación eclesiástica ésta termina cuando el obispo cumple setenta y cinco años de edad. El plazo llegó y Ruiz García culminó su periodo después de cuarenta años de realizar trabajo pastoral. En su lugar, Roma designó al que fuera obispo de Tapachula, Felipe Arizmendi. Meses después el obispo de Tuxtla Gutiérrez, Felipe Aguirre Franco, también finalizó su gestión en la capital del estado. Así es que con esos movimientos las diócesis de Tapachula y Tuxtla también sufrieron modificaciones y a mediados de 2001 ambas recibieron a sus nuevos obispos.⁸ Es decir, cambios profundos han marcado el quehacer de la Iglesia católica chiapaneca en el último año y es altamente probable que el territorio diocesano en Chiapas sea reestructurado. Una postura, dentro de la alta jerarquía eclesiástica en México propone la creación de una nueva diócesis (Ocosingo) y la formación de un arzobispado cuya sede sería San Cristóbal. El argumento aduce que la mencionada diócesis es demasiado extensa en términos geográficos para atender a su población. Al parecer, se pretende transformar, y de alguna forma desarticular, el trabajo de Samuel Ruiz. Por ello, la jerarquía eclesiástica de la diócesis constituida en la gestión del ahora obispo emérito Ruiz García, así como los 8 000 catequistas y los 300 agentes de animación pastoral, distribuidos en más de 2 500 localidades, se han mostrado contrariados ante tal posibilidad. En los próximos meses seguramente asistiremos a un proceso de transformación en el interior de la Iglesia católica en el estado.

2. La Iglesia ortodoxa

Por otro lado, tenemos en Chiapas la presencia de la Iglesia Ortodoxa Independiente Mexicana, conocida localmente como la Iglesia de San Pascualito, debido a la devoción por



San Pascual Bailón. Necesitamos conocer más sobre la historia de esta Iglesia para saber si existe relación alguna con la Iglesia Ortodoxa creada en México alrededor de 1925 y que se concibe como una Iglesia nacional, como una necesidad lógica del Estado moderno, sin que por ello afectara su dogma, los cánones y los principios fundamentales de la Iglesia católica. De acuerdo a datos de Mariategui (citado por Meyer, 1991:238) esta especie de cisma, que se dio en diversas iglesias en América Latina, fue causado parcialmente por el desarrollo extremo del liberalismo iniciado en el siglo XIX. Esto llevó a preconizar tanto la difusión del protestantismo como la creación de iglesias nacionales, ambos proyectos ligados a los requerimientos propios de los nuevos Estados modernos, defensores de la soberanía nacional y temerosos de intervenciones foráneas en la política interna, como se argumentaba respecto al papel del Vaticano en México. Su desarrollo en nuestro país se asocia con la política anticlerical que Calles manifestó contra la Iglesia católica, pero cuyo antecedente se sitúa en el siglo XIX cuando en 1822 los regalistas habían propuesto la creación de una iglesia nacional mexicana. El proyecto "en cuatro puntos del Senado decía en su cuarta proposición que todos los asuntos eclesiásticos se ordenarían en el interior de la República, de acuerdo a los cánones y las leyes" (Meyer, 1991:2:157).

No sabemos cuándo y cómo esta Iglesia logró instaurarse en Chiapas. Carlos Navarrete (1982) describe el origen del culto a San Pascualito en el interior de la Iglesia Apostólica Ortodoxa Independiente Mexicana de San Pascual Bailón ubicada en la ciudad de Tuxtla Gutiérrez; sin embargo, no proporciona más datos sobre la misma. El culto a San Pascual Bailón caracteriza a los templos inscritos en tal corriente, de ahí que en Chiapas sean denominadas como iglesias de San Pascualito. Su presencia es escasa. Además de la de Tuxtla destaca el templo de Petalcingo, localidad tzeltal del municipio de Tila, fundado en 1979 (Sánchez, 1999:57), y el vínculo que tuvo en San Juan Chamula a partir de que esta parroquia se desligara de la diócesis de San Cristóbal. A finales de los años sesenta arribaron los primeros sacerdotes de San Pascualito a la cabecera municipal de ese municipio, justo cuando sacerdotes de la diócesis de San Cristóbal, a la cual estaban adscritos, fueron expulsados (1969). Como vimos líneas arriba, la denominada Misión Chamula, fundada en 1966 y encabezada por el sacerdote diocesano Leopoldo Hernández fue cuestionada, por las autoridades del municipio, debido a sus vínculos con la teología de

⁸ Rogelio Cabrera López de Tapachula y José Luis Chávez Botello de Tuxtla Gutiérrez.

la liberación encabezada por el obispo Samuel Ruiz García. Las autoridades argumentaban que la prédica del sacerdote “provoca actos en perjuicio de la unidad cultural de la comunidad indígena en Chamula [...], provoca también una ruptura del sentimiento religioso de la comunidad, ya que el presbítero trata de desconocer a los dioses nativos” (Robledo, 1997:65). Debido a ello los miembros de la Iglesia católica diocesana fueron expulsados en el año mencionado.

Si bien la cuestión religiosa apareció como el centro de la discrepancia en Chamula en ese momento, también sabemos que la lucha entre grupos de poder en el interior del municipio han provocado divisiones faccionales cuyos conflictos se trasladaron a distintos ámbitos de la vida social comunitaria. Lo que quiero resaltar ahora es que a partir de la expulsión del sacerdote católico fue que las autoridades de Chamula solicitaron a la Iglesia Ortodoxa de Tuxtla Gutiérrez que enviara a un sacerdote para que se hiciera cargo de la administración de los sacramentos, sobre todo del bautismo y las “bendiciones”, no así para que permaneciera de forma continua en el municipio. Así ocurrió. El sacerdote de San Pascualito llegaba a lá localidad cada domingo o en los días festivos únicamente. Hasta que en 1994 surgió otra discrepancia entre las autoridades y los miembros de la Iglesia Ortodoxa. De nueva cuenta rechazaron al sacerdote de San Pascualito y en esta ocasión pidieron el apoyo de la diócesis de Tuxtla Gutiérrez. Así es que desde ese año un sacerdote de Tuxtla llega a San Juan Chamula cuando las autoridades consideran que hay un número considerable de niños para bautizar y que su presencia es necesaria. Este último acto es significativo para la Iglesia católica en Chiapas debido a que los tzotiles de Chamula retornaron y reiniciaron nexos con la diócesis, no con la de San Cristóbal, pero sí con la de Tuxtla. Ésta última sólo ha contado de nuevo con la feligresía Chamula a partir del año 2001, cuando incluso el obispo Felipe Arizmendi ha llegado a la cabecera municipal y a su templo principal.

Algo importante de resaltar es que desde que se dio el cambio del obispo Ruiz García (mayo de 2001), las autoridades chamulas empezaron a reconsiderar su difícil situación con la diócesis de San Cristóbal, a la cual seguían perteneciendo. A la par, los agentes de pastoral reiniciaron un intento de acercamiento con determinados actores de la cabecera municipal. Al año de que el nuevo obispo Felipe Arizmendi tomara posesión de su cargo, los chamulas solicitaron su reincorporación a la diócesis y el 24 de junio de 2001,

día de San Juan, santo patrono del pueblo, el mismo obispo llegó a celebrar una misa ante la feligresía de San Juan Chamula, con lo que inicia un intento por reestablecer nexos con la vieja diócesis alteña, aunque hasta hoy un sacerdote de la diócesis tuxtleca continúa atendiendo a la población de este municipio.

De forma similar, la presencia de la Iglesia Ortodoxa en la localidad de Petalcingo se asocia al descontento que un determinado grupo de la población manifestó contra las ideas de la teología de la liberación. En 1979 algunos pobladores, organizados por el sacerdote, que no estaban a favor de la "opción preferencial por los pobres", solicitaron a la Iglesia Ortodoxa llegara a brindar el servicio religioso (Sánchez, 1999:60). Su influencia en la región ha logrado crear adeptos en los municipios de Yajalón, Tumbalá y Sabanilla.

Lo anterior indica que al igual que no podemos referirnos a un solo cristianismo también vemos que es inadecuado apuntar y pensar en una sola Iglesia católica, puesto que la organización interna y los proyectos pastorales difieren a pesar de la base doctrinal común. Finalmente todos son cristianos que comparten una misma doctrina pero están diferenciados en la forma en que han desarrollado su propia institucionalidad y organizado su proyecto pastoral.

3. El catolicismo de la costumbre o religiosidad tradicional

Los indígenas mayas del sur de México ubicados en el área cultural denominada Mesoamerica cuyos límites fueron definidos desde 1943 por Paul Kirchhoff, se asentaron sobre un territorio ocupado por agrupaciones de agricultores que desarrollaron culturas emparentadas.⁹ Los pueblos mesoamericanos prehispánicos compartieron una serie de rasgos que definieron su cosmovisión y su universo religioso sustentado en la creencia de un ritmo cíclico con el que se sucedían creaciones y destrucciones de orden material. Una minoría gobernante derivaba en cada caso de este principio su sabiduría para predecir el futuro, cuyo carácter, previsiblemente también cíclico, le asemejaba al pasado y al presente. En diversas sociedades la religión constituyó el modelo a partir del cual se estructuraba el

⁹ Estas poblaciones tuvieron presencia desde el punto denominado La Quemada en el actual estado de Zacatecas, estado del norte de México, hasta el Golfo de Nicoya en Costa Rica, Centroamérica, como límite sur (Fábregas, 1999:210).

orden social. Sin embargo, éste se alteró con la llegada de los colonizadores castellanos al instaurar una estructura social totalmente ajena a las locales.

Una de las primeras tareas de los frailes dominicos que arribaron a Chiapas fue la congregación de los indios en pueblos para facilitar, no sólo el control, sino también para llevar a cabo tareas de evangelización y reestructuración, por medio de nuevas instituciones de la organización social hasta entonces existente. No obstante, en algunas ocasiones, nos dice Aramoni (1998:100), los frailes trataron de conservar de alguna manera los modelos existentes, procurando, por ejemplo, que en los barrios de los pueblos habitaran familias, o grupos de familias emparentadas, que reconocieran un antepasado común, ya fuera real o mítico, pues ello posibilitaría regular los matrimonios. Esa novedosa forma permitió, además, vigilar que los antiguos dioses tutelares de la población fueran sustituidos por los nuevos santos y vírgenes de los católicos conquistadores.

La combinación de los rituales prehispánicos y los emergentes de perfil cristiano conformaron desde esa época novedosas formas de creencia y práctica religiosa. De acuerdo con los estudios de Sepúlveda (1974), Carrasco (1976) y Chance y Taylor (1987), se puede decir que desde el siglo XVI hasta mediados del XVIII los pueblos indios tenían dos tipos de instituciones: una religiosa (cofradía) y otra encargada de desempeñar papeles políticos y cívicos básicos (cabildo) para explicar la reproducción de los grupos. Los funcionarios elegidos ocuparon cargos en ambas instancias, sin que ello implicara una unificación en la jerarquía durante el periodo colonial. Y es altamente probable que la transformación hacia una sola estructura civico-religiosa se diera en el siglo XIX, pero sobre todo después de la Independencia. Esa institución persistente en algunas localidades campesinas de México ha sido punto de atención de los antropólogos mexicanos y a la que se ha dado en llamar sistema de cargos, jerarquía civico-religiosa o mayordomía, que en determinados lugares combina, en una sola estructura, formas religiosas con formas políticas. En términos resumidos, Fábregas lo describe de esta manera

El sistema clásico de cargos asemeja una escala en la que los puestos se suceden, de menor a mayor jerarquía, otorgando diferentes niveles de prestigio a sus ocupantes. Los gastos que se erogan conforme se adelanta en la escala son mayores y al final del recorrido se puede terminar en la ruina económica pero gozar de un gran prestigio en la comunidad. En principio, el sistema está abierto a todos los hombres de la comunidad y por lo menos en teoría, resulta obligatorio. Asimismo, otorga el

TRIP CON
FALTA DE ORIGEN

sentido de completa pertenencia a la comunidad reforzando su estructura y asegurando la reproducción y continuidad de la organización social [...] Aquellos hombres que han pasado por todos los cargos posibles y sus combinaciones dentro de la jerarquía cívico-religiosa, son reconocidos por los mayores, los [llamados] *pasados*, concentrando poder y prestigio. Por lo general adquieren privilegios tales como no participar en los trabajos comunales, no pagar impuestos y conformar el grupo real de poder, el que toma las decisiones que afectan a la vida de toda la comunidad (1999:211).¹⁰

Algunas localidades mesoamericanas desarrollaron su propio sistema de cargos. En la actualidad es posible distinguir los cargos civiles dentro del Ayuntamiento, ya sea paralelo o el mismo del ordenamiento legal y político vigente en México que representan a los intereses públicos de la localidad ante la Nación y tienen derecho a administrar la justicia en los límites municipales. Los cargos religiosos, en cambio, muchos de ellos vinculados con la Iglesia católica (aunque no necesariamente), tienen como principal actividad el cuidado de los santos y la observancia de sus festejos, lo que está fuera de la injerencia del Estado nacional. Estos últimos son los que tienen mayor presencia en las localidades indígenas y campesinas en Chiapas, aunque también están aquellos que logran combinar el nivel civil con el religioso, como es el caso de San Juan Chamula, o de otros municipios de la región Altos.

Cada localidad ha logrado desarrollar y acomodar el sistema de acuerdo a sus intereses y necesidades. El culto a los santos, las expresiones rituales de las capillas y la ofrenda en los altares domésticos conforman los centros de referencia religiosa, articulados en una compleja institución cultural en la cual las relaciones expresadas de parentesco, territorialidad y ciclos productivos se vuelven objetivas. Lo anterior ayuda a comprender algo relevante con relación al desempeño del *cargo*: los hombres que reciben u obtienen un *cargo* adquieren un compromiso ante la comunidad, y el cumplimiento exitoso de su deber

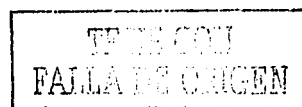
¹⁰ El estudio del sistema de cargos ha conformado amplias discusiones y debates en torno a su origen y al papel que cumple en las sociedades indias, debido a que cualquier antropólogo e historiador que haya dedicado algún tiempo al estudio de los pueblos indios se ha enfrentado con la institución de cargos y el sistema de santos, como estructuradores de la organización ceremonial, social y muchas veces política de estas sociedades. Su estudio llevó a tomarlo como un referente clave en la construcción de la *comunidad india* como el espacio imaginario y el sustento principal a partir del cual se analiza el sistema. De hecho, como lo demuestra Viqueira (1995:22), este concepto funcionó como uno de los principales paradigmas que orientaron el desarrollo de los estudios antropológicos e históricos de México, y conformó, asimismo, el elemento sobre

sólo es posible en la medida de que dispongan de un capital social importante, estructurado a través de redes parentales o rituales eficaces para cumplir con su encargo. El apoyo ritual que los *cargueros* logran movilizar forma parte de un código cultural de ayuda mutua e intercambio de dones que realizan con distintos individuos o grupos dentro de su parentela en diferentes ciclos de su vida (Rivera, 1998:293; Lisbona, 2000). De tal forma que el apoyo recibido, en términos ceremoniales, se encuentra enmarcado en pautas culturales de intercambios sociales, lo cual hace suponer que la ayuda ritual obtenida forma parte de un total de intercambios que un individuo y su grupo doméstico realizan a través de sus redes de cooperación.

En algunos casos el sistema de cargos está en franca transformación y, no en pocos, en desaparición (Fábregas, 1999:230). La transformación se advierte, básicamente, cuando la estructura se encuentra interferida o rediseñada, como consecuencia tanto de la injerencia del Estado y de los partidos políticos, como de la necesidad del sistema de articularse con el exterior, poniendo así énfasis en el papel de la mediación (Bartolomé, 1997). Uno de los casos que ejemplifica lo anterior es el de San Juan Chamula, municipio de Los Altos, donde el Estado populista mexicano, en su afán de controlar a los indios de la región en los años treinta y cuarenta del siglo XX, logró crear actores (agentes) que desde el interior de las localidades jugaron el papel de operadores políticos que se vinculaban con las instituciones del gobierno. El Estado otorgó reconocimiento a los *escribanos* como unos de los dirigentes de las comunidades, al asignarles un importante papel de intermediarios entre la comunidad y las instancias del gobierno, lo que más tarde brindó a muchos la posibilidad de desarrollar actividades monopólicas y autoritarias. Es decir, se les dio autoridad y poder sin tomar en consideración otras formas en que los *cargos* eran asignados.¹¹ Si bien, en muchos casos los cargos religiosos y del Ayuntamiento no han sido designados de forma democrática, en otros las instituciones locales de alguna forma han otorgado legitimidad a esos procedimientos. Los *escribanos*, en este caso, desarrollaron mecanismos para relacionarse con las autoridades estatales lo que provocó la transformación del sistema de gobierno en Chamula, hasta entonces en manos de los *principales*. Éstos son hombres de

el cual se desarrollaron las polémicas teóricas todavía en la actualidad, las cuales, por cierto, no abordaré en este trabajo.

¹¹ Fábregas (*ibid.*:212) sugiere que existen cuatro formas para acceder a un *cargo*: 1) por solicitud, 2) por asignación, 3) por sorteo y 4) por rotación.

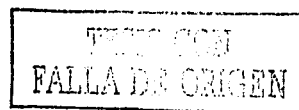


edad avanzada, miembros de la localidad que ascendieron en la jerarquía política-religiosa y que, por lo mismo, obtuvieron prestigio y reconocimiento en la comunidad (Rus, 1995; Robledo, 1997).

En los años cincuentas los *escribanos*, tuvieron un control casi absoluto del municipio al convertirse en prósperos comerciantes quienes monopolizaron diversas áreas de la economía municipal (mercado de licor, transporte y refrescos) y de la política; asimismo, fueron quienes dieron nombramientos a los promotores encargados de coordinar los servicios estatales de salud y educación. Es decir, estos personajes se convirtieron en los acaparadores del poder, sustentado en el control de diversos ámbitos de la vida económica, social y política del municipio.

Sin embargo, el descontento de la población adquirió otro perfil desde finales de la década de los sesenta, pero sobre todo en los setenta, cuando otros emergentes actores locales (maestros bilingües, catequistas católicos y protestantes evangélicos) se enfrentaron a quienes controlaban las elecciones municipales a favor del Partido Revolucionario Institucional (PRI), y de distintas formas se promovió el voto a favor del candidato vinculado al entonces partido de Estado. Hoy podemos ver que las cosas han cambiado y hay una naciente apertura a la actividad proselitista de otros partidos, principalmente del Partido Acción Nacional (PAN), del Partido del Trabajo (PT) y del Partido de la Revolución Democrática (PRD), aunque ello no signifique que hayan desaparecido los problemas políticos de Chamula.¹²

Esta estrategia de injerencia del Estado no ha servido para solucionar los intermitentes problemas y conflictos de las sociedades indias, por el contrario, es motivo de discrepancias entre grupos de hombres jóvenes, profesionistas y comerciantes, ansiosos de buscar sus propias oportunidades sin la interferencia de aquellos personajes (Anaya, 1999). En ese sentido, los hombres poderosos involucrados en el sistema de cargos, aún vigente, son severamente cuestionados por amplios sectores de la población que aspiran a involucrarse en nuevas formas de interrelación, tanto en el interior de las localidades como fuera de ella; o que pretenden también vincularse con los partidos de oposición. Por ello desde hace más de treinta años la oposición de amplios sectores de la sociedad Chamula hacia el poder "tradicional" de los cargueros tomó un perfil políticamente comprometido ya



que los miembros del sistema de cargos cívicos y religiosos han sido identificados como caciques. Éstos, en respuesta, han respondido con la represión argumentando que quienes los critican están en contra “de la religión indígena, por lo tanto son considerados enemigos de la tradición” (Rus, 1995:252). El ejemplo más crítico en esto es la expulsión de miles de indígenas por cuestionar el sistema de cargos mediante su conversión a credos evangélicos, o simpatizando con la Iglesia diocesana. Esta práctica de expulsar a los disidentes inició en los años sesenta y se agudizó en la siguiente década.

Con el anterior ejemplo se pretende resaltar que el sistema de cargos no ha desaparecido de todos los pueblos, en los lugares donde tiene vigencia, sobre todo en su expresión religiosa y ceremonial, se ha conformado en una institución que sobrevive gracias a la capacidad de cambio y adaptabilidad a los acontecimientos y coyunturas tanto dentro de las localidades como en el exterior. Ello no significa que lo que ahora vemos sea una supervivencia o continuidad de un modelo original inalterado, más bien podría entenderse como una refuncionalización y resignificación de las instituciones a los procesos históricos vividos de manera singular en las localidades y municipios de Chiapas.

4. El cristianismo evangélico

En el marco de la transformación general de la vida sociorreligiosa contemporánea no se puede excluir la presencia, cada vez más notoria, de población adscrita a grupos religiosos, diversas iglesias y denominaciones llamadas genéricamente protestantes. La inclinación hacia adscripciones no católicas en diversas regiones del estado es progresiva y diversificada, como en buena parte del país. La segunda mitad del siglo XX representó para México el momento propicio para que la diversidad religiosa adquiriera notoriedad en algunas regiones del país.

Veremos en el siguiente capítulo cuáles son las principales corrientes y características de las iglesias y movimientos vinculados con el protestantismo, ahora adelantaré que en Chiapas la presencia de evangélicos, y sobre todo de fieles adscritos a iglesias pentecostales, es la que más destaca en el actual escenario religioso, el cual se

¹² En el trabajo de Rus (1995) podemos ver cómo se han estructurado los nexos políticos del PRI con los

complejiza con la dinámica presencia de los testigos de Jehová y adventistas del Séptimo Día, consideradas iglesias independientes.

La acción de los evangélicos, y sobre todo los pentecostales, se ha distinguido por un retorno al estudio literal de la Biblia, por su inclinación a propiciar comunidades cristianas en cuyo interior se fomentan la ayuda mutua, el consuelo y la generación de una identidad religiosa. Los fieles dedican gran parte de su tiempo al estudio bíblico, invocan al Espíritu Santo y sus carismas, es decir, sus dones espirituales extraordinarios (los más importantes son los de sanación, visión, profecía, interpretación de lenguas y discernimiento) que los fieles reconocen entre algunos de ellos. En términos generales podríamos señalar que esta expresión de la religión propone un cristianismo “vivo”, “emotivo”, “festivo”, debido a que sus rituales están cargados de expresiones corporales y orales que son acompañados con cantos y música. El testimonio de vida expresado por sus fieles, y sobre todo por quienes se encargan de encabezar las campañas de evangelización, es la parte central del discurso de conversión religiosa. De acuerdo a la narración, el discurso pretende enfatizar el cambio de la vida, por lo que se habla de un “antes”, un “durante” y un “después”, y la transformación hacia una “vida nueva” del converso gracias a su fe en la existencia de Dios.

Ahora simplemente agregaré que el pentecostalismo nació a principios del siglo XX en los Estados Unidos de Norteamérica, debido a ello las primeras congregaciones fundadas en determinadas poblaciones del norte de México tuvieron la influencia de iglesias estadounidenses, pero al paso del tiempo las iglesias surgidas en el país adquirieron su independencia económica e institucional y le imprimieron las características sociales y culturales propias. Ese hecho provocó que las iglesias pentecostales fueran vistas, sobre todo en los sesenta y setenta, como el producto de una plan imperialista norteamericano que manipularía la conciencia de los pueblos, así como introduciría valores ajenos a los propios. Sin embargo, diversos estudios, citados en esta tesis, han demostrado la falta de consistencia en esas aseveraciones y que, contrario a lo que se dijo, algunos han concluido que son sobre todo factores endógenos los que han favorecido la proliferación y crecimiento de congregaciones pentecostales en diversas regiones del país. Éstas emergen y se crean lo mismo en áreas urbanas que en las rurales y las causas de su éxito, manifestado

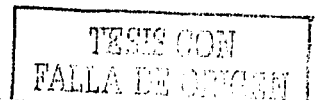
en el creciente número de conversos, son múltiples, como quedará expuesto a lo largo del trabajo.

La explicación del crecimiento pentecostal es compleja y las causas de su desarrollo son varias; sin embargo, vemos dos elementos que sobresalen y que son sumamente atractivos para los potenciales conversos, por un lado, es la extrema sencillez de su cuerpo doctrinal que se concentra en cuatro principios centrales en la creencia: creencia en la segunda venida de Cristo, en la salvación por la fe, la sanidad divina y el bautismo por el Espíritu Santo (Cantón, 1999:150). Por otro, también es de interés debido a las flexibles formas de estructurar la organización interna de las iglesias y congregaciones, lo que posibilita un rápido y ligero acceso de sus miembros, hombres y mujeres, a participar activamente en la construcción de comunidades cristianas y en el desempeño de servicios y ministerios.

El estudio de dos iglesias de perfil pentecostal en pueblos y ejidos del valle de Pujiltic me permitirán detallar los breves puntos que aquí he tomado, pero sobre todo me ha interesado dar respuesta a la pregunta inicial que me hice cuando inicié esta investigación ¿A qué se debe el rápido crecimiento y expansión de las iglesias pentecostales?

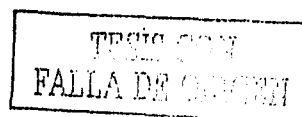
Expuse de forma general las principales manifestaciones del cristianismo expresadas en el escenario religioso en Chiapas. Vimos inicialmente cómo se constituye la institucionalidad de la Iglesia católica y de la ortodoxa, después se ofreció un acercamiento a la denominada religión de la costumbre o de la tradición y detallé, de manera puntual, sobre la forma en que operan sus propias instituciones; por último, se mencionaron algunas de las características de las iglesias pentecostales. Este escenario de la diversidad religiosa, dentro de la cual aún predomina el catolicismo, nos indica de una intensa labor proselitista realizada por diversas agrupaciones que sostienen un papel activo en el campo religioso; nos sugiere también que los creyentes interactúan con los diferentes actores sociales y encuentran respuestas a sus necesidades. Afortunadamente no en todos los casos se generan antagonismos por la adscripción a distinto credo, en general predomina la tolerancia y convivencia con las distintas agrupaciones existentes.

La diversidad de la manifestación de la religión, en su creencia y su práctica en Chiapas nos muestra que vivimos en una sociedad donde los símbolos, objetos y actos



creados en torno a lo sagrado, se palpan de manera visible y se configuran alrededor de sociedades corporadas (como la de Chamula) y de individuos (impulsadas por algunas agrupaciones protestantes), en sus interacciones cotidianas. El caso de Chiapas, como otros estados de México, aparece como una sociedad compleja donde los factores religiosos juegan un importante papel en el orden social y en el campo de las estrategias, donde el referente religioso también se vuelve el interlocutor de negociaciones e interacciones entre los grupos sociales.

El inicio del milenio testifica una cargada expresión de la religiosidad lo que hace pensar que el factor religioso es socialmente innegable y por lo tanto debe ser considerado a la hora de hacer un análisis de la realidad sociocultural de distintos grupos sociales. El fin del monopolio de la Iglesia católica indica, asimismo, la necesidad de analizar la pluralidad de la sociedad chiapaneca en términos de diversidad religiosa y las formas y procedimientos como se adecua a los ámbitos de la vida cotidiana.



Capítulo II

El protestantismo en México. Un acercamiento

Estudiar el crecimiento de iglesias no católicas en América Latina, en México y de forma particular en algunas regiones del país en el presente siglo se ha vuelto un tema privilegiado de algunas disciplinas de las ciencias sociales durante las últimas dos décadas ¿Acaso esto representa un hecho social que merezca atraer nuestra atención? De forma inmediata respondo que sí porque la religión ocupa un lugar importante en diversas estructuras de la sociedad como un hecho social ¿Cuánta importancia dan los hombres y los grupos sociales a la religiosidad y cómo ésta se arraiga en su cultura?

En esta investigación existe un interés por explicar la ascendencia de los “evangélicos”, término que en nuestro país es prácticamente sinónimo de protestantes. De manera particular me acercaré al desarrollo del pentecostalismo, considerado una expresión más del cristianismo y que ha tenido un notorio desarrollo durante los últimos cincuenta años; asimismo exploraré cómo este fenómeno ha impactado a determinados grupos sociales de Chiapas. Intento explicar cómo las instituciones religiosas, en este caso dos iglesias pentecostales, alteran o modifican las conductas sociales al impugnar las normas culturales subyacentes al hombre religioso que afectan su visión del mundo. Sobre todo porque se trata de grupos sociales que hace apenas unas décadas se adscribían nominalmente al catolicismo cuya práctica religiosa tenía su propia dinámica, a veces distante de lo establecido por la Iglesia católica romana. Aunque en los siguientes capítulos detallaré la forma en que los grupos locales logran de forma similar, mediante su plataforma cultural, influenciar la conformación institucional de las iglesias.

Si bien se ha dicho de forma reiterada que estamos ante una sociedad que durante las últimas décadas ha manifestado un alto grado de laicismo, también vemos que la realidad rebasa las predicciones. Nos encontramos ante grupos y actores inmersos en un campo religioso compuesto de una variada y plural oferta de bienes de salvación donde lo

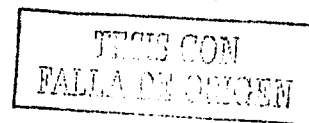
religioso, lo espiritual, e incluso lo mágico, lo supersticioso y lo esotérico tienen una presencia importante en diversos países de América Latina, y México no es la excepción.¹

Sin embargo, nominalmente el catolicismo sigue siendo mayoría entre la población y aunque los individuos y grupos sociales no manifiesten su religiosidad en torno a la institución eclesiástica si hay un marco referencial permeado por la cultura y ética católica de vieja data. La influencia más relevante del catolicismo en América Latina es posible que se manifieste en el ámbito de los valores culturales. Y una ética católica influencia, a veces veladamente, la vida social y cultural de gran parte de la población mexicana. Incluso quienes no tienen una práctica religiosa, pero que socialmente se señalan católicos, se ven involucrados en un conjunto de hábitos y costumbres de esa tradición. Es interesante el punto de vista de Carlos Fuentes, uno de los pensadores del México contemporáneo, con relación a la influencia del catolicismo en el ámbito de los valores que sincretiza de alguna forma el *ethos* de los actores, es decir sus prácticas de representaciones en la vida cotidiana, la manera como se vive

Yo no soy creyente, pero soy católico en el sentido de que pertenezco a una cultura católica. No me puedo escapar de ello. Impregna todo: mi visión del mundo, mi visión de la política, mi visión de las mujeres, de la educación, de la literatura (Fuentes, *Los Angeles Times*, abril de 1972, citado en Ai Camp, 1998:13)

Lo anterior no significa que el catolicismo sea absoluto en la preferencia religiosa de la población, desde hace más de cien años otras propuestas religiosas no católicas han tenido una presencia en la vida religiosa de la población mexicana. En el presente siglo, particularmente durante los últimos 40 años, el crecimiento de religiones no católicas, principalmente las denominadas genéricamente protestantes, ha adquirido relevancia en la opción religiosa de los fieles. Este fenómeno no es exclusivo de México, en América Latina el pentecostalismo, ligado al protestantismo, es el protagonista incuestionable de la nueva dinámica desarrollada en el campo religioso.

¹ Simultáneamente al crecimiento de religiones no católicas se registra el crecimiento de "nuevas" expresiones religiosas o pseudo-religiosas y espiritistas, motivadas por los más diversos referentes de creencias y simbologías. Parker (1994) presenta una síntesis de estas expresiones que se observan en los sectores medios urbanos de la sociedad latinoamericana. Destaca el espiritismo kardecista brasileño, que surge en los años finales del siglo XIX; los cultos orientalistas como el Budismo Zen, el Krishna, Los Hijos de Dios y otros ligados con la Secta Moon. Otras son las expresiones de una cultura "New Age" (cada vez más popular en ciertos sectores medios de la ciudad de México), así como otras ligadas a la superstición en la que la lectura del horóscopo y las cartas astrales representan un gran atractivo popular.



En ese sentido, intentar trazar de manera sintética una introducción al tema de la emergencia y desarrollo de otras expresiones del cristianismo, como el pentecostal, resulta inevitable involucrarse en un ejercicio histórico que nos permita entender el diverso mundo actual. Pues, se trata de una realidad que va más allá de nuestras regiones y países latinoamericanos, aunque sabemos que hay espacios privilegiados para que su manifestación sea más concreta. Si bien en Estados Unidos nacen, desde hace más de un siglo, muchas de estas propuestas no católicas es en determinados pueblos de América Latina donde han presentado un dinamismo sin precedente, aunque en otros su desarrollo es mucho menos notorio. No es sencillo determinar las razones del surgimiento y eficacia proselitista de los nuevos cristianismos, porque no hay una sola causa, por lo que trataré de poner de relieve algunos elementos históricos y políticos que nos permitan relacionar el escenario social que ha posibilitado su asentamiento en nuestro país, y de forma concreta en Chiapas.

Cuando se inicia la búsqueda de información en diversas fuentes sobre el desarrollo de iglesias no católicas, de inmediato nos enfrentamos con las cifras que las propias iglesias proporcionan acerca del crecimiento de su feligresía. Los datos son asombrosos y si la investigación se basara sólo en ellos podríamos concluir que realmente México, particularmente en algunas de sus regiones, y América Latina se están volviendo protestantes. En el caso de México las cifras de los no católicos empezaron a tomar relevancia desde 1992, cuando la legislación mexicana reconoció constitucionalmente la existencia de iglesias no católicas. Desde entonces un gran número de asociaciones religiosas logró obtener su registro ante la Subsecretaría de Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación para tener un reconocimiento y la libertad de culto. La nueva ley prevé que las iglesias, en su relación con el Estado, pueden obtener un registro que les otorga personalidad jurídica. Esta situación puso en evidencia algo que ya se apuntaba en los censos: el crecimiento de iglesias evangélicas, también denominadas protestantes.

Según las cifras el crecimiento de la población protestante o evangélica tiene su mayor notoriedad desde la década de los setenta. En tan sólo 20 años la cifra indica un crecimiento relativo notorio. Los últimos datos, una década después, revelan la misma tendencia.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

FIGURA 1

México. Evolución demográfica de la población católica y no católica, 1930-2000					
Año	Pob. Total	Católica	%	Otros*	%
1930	16'552,722	16'172,009	97.69	380,713	2.30
1940	19'653,552	18'985,331	96.59	668,221	3.40
1950	25'791,017	25'324,998	98.19	461,519	1.78
1960	34'923,129	33'692,503	96.47	960,626	2.75
1970	48'225,238	46'380,401	97.17	1'844,837	3.82
1980	66'846,833	61'916,757	92.62	4'930,076	7.37
1990	70'562,202	63'285,027	89.68	4'556,751	6.45
2000	97'483,412	74'612,373	76.53	8'832,169	9.06

* Incluye: protestantes, evangélicos, bíblicos no evangélicos, judaicos y otras religiones²

FIGURA 2

México: Porcentajes de la población católica y protestante y evangélica en relación con la población total				
Año	Católica		Protestante y evangélica	
	Número	%	Número	%
1930	16'172,009	97.69	130,122	0.78
1940	18'985,331	96.59	177,954	0.90
1950	25'324,998	98.19	330,026	1.27
1960	33'692,503	97.17	578,515	1.65
1970	46'380,401	97.17	876,879	1.81
1980	61'916,757	92.62	2'201,609	3.29
1990	63'285,027	89.68	3'447,507	4.88
2000	74'612,373	76.53	6'773,806	6.94

Fuente: VI, VII, VIII, IX, X, XI y XII, Censos Generales de Población. México.

Sin embargo, a la hora de ir al terreno vemos que realmente hay muchos templos registrados y otros en trámites para obtener su registro, y cuando nos acercamos a los datos locales de la feligresía éstos son variables y no tan "sorprendentes" como lo quieren hacer

² Algunos estudiosos de las afiliaciones religiosas que han basado sus cifras en los Censos de Población han acusado la falta de precisión y limitaciones que existían en las categorías empleadas en el Censo para clasificar la filiación religiosa hasta la década de 1990. Bajo las categorías de *católica, protestante o evangelista, judaica, otra religión, ninguna y no especificado*, la diversidad confesional no lograba reflejarse al no quedar registradas las diferencias. Por ejemplo, los testigos de Jehová, los adventistas del Séptimo Día, los mormones que no son considerados evangélicos, por tanto probablemente eran clasificados bajo el rubro de *otra religión o no especificado*, dependiendo de la respuesta del encuestado. Pero en el censo del 2000 estas categorías ya aparecen. Aunque aún no sabríamos donde colocar a los demás ¿Bajo qué categoría quedarían registrados los espiritualistas trinitarios marianos, los católicos de la "costumbre", así como quienes profesan religiones orientalistas y los de la New Age? Garma sugiere que, para acercarnos más a la realidad, las categorías censales referidas a la pertenencia o adhesión a una religión deberían ser definidas con mayor amplitud, de tal manera que puedan ser más precisas y brindar una información más exacta (1998:193). Sin embargo, aún con las deficiencias del Censo, son los datos cuantitativos más precisos con los que contamos, justamente de ahí la necesidad de acercarnos a otras fuentes de información, como bien lo han hecho diversos investigadores sobre todo antropólogos, completadas con el ejercicio etnográfico.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Sin embargo, a la hora de ir al terreno vemos que realmente hay muchos templos registrados y otros en trámites para obtener su registro, y cuando nos acercamos a los datos locales de la feligresía éstos son variables y no tan "sorprendentes" como lo quieren hacer notar algunas iglesias, algunas veces con objetivos propagandísticos. Hay entre algunas de ellas una lucha por las cifras y por querer demostrar a otras iglesias, especialmente a la católica, su preeminencia numérica; son datos que difícilmente pueden corroborarse debido a la falta de precisión en las categorías censales. Por ejemplo, los testigos de Jehová señalan que están creciendo a un ritmo anual de 7% y cuentan en México con 458 000 predicadores activos. Sus registros señalan que cuentan con 9 574 congregaciones dentro de las cuales se adscriben 1'300 000 miembros que equivalen a 1.6% de la población total del país (Atalaya, 1994). En el caso de Chiapas el presidente de un conjunto de iglesias, agrupadas en la Confraternidad Nacional de Iglesias Cristianas Evangélicas (CONFRATERNICE), organización que alberga a 74 agrupaciones o denominaciones evangélicas, señala que 40% de la población ya es evangélica (Proceso, 1996).

Ciertamente una cosa es el número de feligreses y otro el dato de registro de asociaciones religiosas,⁴ pero lo que es innegable es que entre los cambios de perfil religioso destaca el crecimiento de las religiones no católicas, específicamente las protestantes evangélicas sobre todo a partir del decenio de 1970. Con relación a las asociaciones religiosas, un estudio de *Este País* (2001) revela que, de acuerdo a los datos de la Subsecretaría de Asuntos Religiosos de la Secretaría de la Gobernación, la mitad de las asociaciones religiosas constituidas en México entre noviembre de 1992 y febrero de 2000 fueron evangélicas. En el mismo periodo se registraron 26 070 ministros de culto evangélicos, el doble de los ministros católicos registrados (13 419); también se abrieron 247 templos al culto público, de los cuales 231 son evangélicos, es decir 93.5%. En contraste, sólo se abrieron seis nuevos templos católicos y cuatro templos orientales. De éstos el mayor

justamente de ahí la necesidad de acercarnos a otras fuentes de información, como bien lo han hecho diversos investigadores sobre todo antropólogos, completadas con el ejercicio etnográfico.

⁴ Desde las reformas constitucionales de 1992, que otorgan personalidad jurídica a las iglesias, vemos que éstas y cualquier agrupación religiosa son denominadas asociaciones religiosas: "Las iglesias y agrupaciones religiosas tendrán personalidad jurídica como asociaciones religiosas una vez que obtengan su correspondiente registro. La Ley regulará dichas asociaciones y determinará las condiciones y requisitos para el registro constitutivo de las mismas" Art. 130. Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público (LARCP). De acuerdo a este precepto las asociaciones religiosas tienen una personalidad jurídica distinta a la de sus asociados, no por aplicación automática de la ley, sino por un acto especial de la autoridad administrativa. En cambio, las iglesias o agrupaciones religiosas pueden tener o no tener personalidad jurídica.

número absoluto de asociaciones evangélicas se constituyeron en el D.F. (235), Nuevo León (234), el Estado de México (207), Veracruz (190) y Chiapas (160). Agrega la fuente que en algunos estados sólo se constituyeron entre 10 y 12 asociaciones (*ibid.*:69).

En cuanto al dato de población no católica, los cuadros nos indican el aumento de la población que no es católica, que si bien son cifras fijas vemos que existe el problema ligado a la recurrente práctica de los fieles de salirse o abandonar su iglesia o congregación (“nomadismo religioso” que se da entre iglesias evangélicas, sobre todo), lo que de forma similar no permite tener datos precisos del número de feligreses. Este “nomadismo religioso” sugiere que cuando un católico por adscripción hace su cambio de afiliación a una iglesia no católica, no se da una conversión religiosa inmediata, y al no encontrar satisfacción a sus necesidades va de una Iglesia a otra hasta que se ubica en una con mayor convencimiento, o bien porque la estructura organizativa de la nueva elección es más rígida. Es decir, hay una tasa marcada de salidas, abandonos y cambios de iglesia a iglesia (el caso más recurrente se da entre fieles de iglesias de perfil pentecostal, como veremos en un capítulo posterior) que impide saber de forma concreta el número de los afiliados o conversos; o bien de aquellos que abandonan tanto la católica como la evangélica y que se quedan “en terreno de nadie” (como diría un sacerdote católico). Bowen (1996) llama a éstos últimos “apóstatas”. Señala que el número creciente de apóstatas explica porqué el protestantismo, no obstante los numerosos conversos que ha obtenido, no ha logrado el tan anunciado crecimiento que habían previsto los líderes evangélicos de determinadas iglesias. Se produce una especie de sobredimensionamiento que frecuentemente se realiza del impacto que los protestantismos pueden tener en el escenario religioso, señalando que no todos los individuos que entran en contacto con determinada Iglesia se van a convertir, y que muchos no encuentran solución a sus problemas o cuyas expectativas (atraídos por la oferta de los compensadores específicos)⁵ no son satisfechas dentro de la elección.

A partir de las reformas a la Constitución 1992, en materia religiosa, que otorgan reconocimiento jurídico a las iglesias,⁶ diversas voces, sobre todo la de las iglesias

⁵ Este tema será abordado en el capítulo VIII.

⁶ A partir de la creación de la LARCP, aprobada en el Congreso de la Unión en 1992, se modificaron varios artículos de la Constitución (3, 4, 27 y 130) lo que pone de relieve los principios constitucionales de la separación entre Estado e iglesias; se garantiza el respeto a todas las confesiones, la libertad de culto y se consagran los derechos individuales de libertad de conciencia. El contenido de estas disposiciones se sistematizan en cinco principios: 1) separación del Estado y las iglesias, 2) obediencia de las iglesias a las

cristianas no católicas, han sobrevalorado el anuncio de su presencia numérica en el campo religioso nacional; estrategia útil en la conquista de más espacios y presencia pública. Si bien hay un perfil propagandístico en su proclama, en aras de atraer a más fieles así como de generar espacios de legitimidad, también lo es que el crecimiento de iglesias cristianas no católicas ha transformado radicalmente el panorama religioso de este país, que hasta hace pocas décadas se concebía monolíticamente católico. Es un hecho relevante que desde hace ya 40 años el mapa religioso de México y diversos países de América Latina se ha diversificado de forma rápida. La pluralidad de opciones, agrupaciones y proyectos religiosos han sido acogidos, de manera lenta pero constante, por grupos e individuos que antes tuvieron una adscripción al catolicismo y que la mayoría de las veces era combinado con el denominado catolicismo de "la costumbre". Éste, como vimos, se enmarca en un sustrato de prácticas religiosas no ortodoxas en un contexto popular como la que se da alrededor de los santos y vírgenes, las peregrinaciones y las complejas festividades que articulan procesos comunales y formaciones identitarias; el culto a los santos, las expresiones rituales de las capillas y la ofrenda en los altares domésticos conforman, en ese ámbito, los centros de referencia religiosa.

Desde entonces teólogos, sociólogos y antropólogos proporcionan diversas explicaciones sobre el hecho social dando cuenta del rápido crecimiento de iglesias a las que la mayoría ha designado de forma genérica con el término de protestantes. Y justamente el hecho de denominar protestantismo al complejo, heterogéneo y diverso mosaico de asociaciones, congregaciones e iglesias no católicas, genera una serie de confusiones a la hora de intentar identificar los antecedentes históricos de la expresión pentecostal de algunas iglesias no católicas y que son el interés central en la tesis.

Un problema de terminología vino aparejado a la diversidad religiosa. El hecho de que el catolicismo haya sido la expresión predominante durante siglos provocó, de manera legítima, una especie de religiocentrismo acentuado actualmente en el ámbito de un expansivo mercado religioso competitivo, lo que obviamente produce discursos y acciones, algunas veces, tensos con implicaciones sustantivas en los procesos más amplios del cambio social. De ese hecho se deriva que la Iglesia católica haya optado, hasta hace pocos

leyes del Estado, 3) respeto del Estado a la vida interna de las iglesias, 4) personalidad jurídica de las iglesias y agrupaciones religiosas y 5) el carácter público y federal de las disposiciones sobre la materia (Goddard, 1992:16).

años, por descalificar a las otras instituciones cristianas distantes de Roma y que éstas, a su vez, hayan respondido en forma similar. El término *secta* que se ha utilizado para designar peyorativamente a toda religión no católica ha sido hasta hoy un concepto que pretende descalificar al otro. Aunque también fue apropiado por sociólogos de la religión, algunos de los cuales defienden que existe una acepción neutra (ni peyorativa ni positiva) y científica del término, tales como Weber y Troetschl⁷ (Diez de Velasco, 2000). El uso del término es tan común y de arraigo popular, que incluso se insiste en denominar así a las religiones minoritarias y a los Nuevos Movimientos Religiosos. A lo largo de este trabajo evité, de manera consciente, su uso porque considero que no es afortunado en un ejercicio que pretende explicar la compleja y heterogénea diversidad de religiones.

El pentecostalismo contemporáneo se desliga, o mejor dicho, no tiene su origen directo del protestantismo histórico -aunque hay quienes señalan que algunas iglesias son precedidas de éste (Willems, 1980:192)- y adquiere relevancia en la segunda mitad del siglo XX en algunos países de América Latina como Chile, Guatemala, Perú y México, por mencionar algunos. Incluso diversas denominaciones católicas se han involucrado en un proceso de pentecostalización de la práctica religiosa, y ha influenciado a determinados proyectos pastorales de la Iglesia católica, tales como el Movimiento de Renovación en el Espíritu Santo y el Sistema Integral de la Nueva Evangelización. Ambos son proyectos desarrollados en el seno de la Iglesia católica que se caracterizan por su cariz pentecostal. Con base en el relato evangélico del día del Pentecostés, los así llamados “carismáticos” pretenden crear una comunidad cristiana similar a la de los primeros apóstoles, e invocan al Espíritu Santo para que les conceda los *kerigmas* (carismas) que proporcionara a los Doce en el Tabernáculo (Díaz de la Serna, 1985:13).

Las iglesias protestantes de perfil histórico (presbiteriana, bautista y metodista), por su lado, emergen como un rechazo al monopolio de la Iglesia católica romana y su jerarquía sacerdotal, que se contempla como la fortaleza del orden social tradicional. El pentecostalismo, en cambio, tiene sus primeras expresiones en los inicios del siglo XX, aparece como una rama del cristianismo que sostiene que el “éxtasis de los miembros de la iglesia cristiana primitiva de Jerusalén, interpretado como posesión por el Espíritu Santo, es

⁷ La acepción etimológica del término (separar, seguir, cortar) en la actualidad tiene un carácter netamente peyorativo y suele aplicarse por parte de las religiones mayoritarias a grupos minoritarios para marcar su marginalización.

una experiencia religiosa...” (Díaz de la Serna, 1985:36). Su planteamiento doctrinal, basado en la lectura literal de la Biblia, se organiza alrededor de las figuras centrales de Dios, el Espíritu Santo y el Diablo. La posibilidad de contactos directos y personales con el mundo sobrenatural distingue a estas iglesias. Sus seguidores frecuentemente se dicen ser el “pueblo escogido” o “pueblo de Dios” y por lo tanto muchos de ellos se consideran los receptores de los “dones” del Espíritu Santo (la iluminación, el de la profecía, la glosolalia, las visiones). Frente al liberalismo, su intención es mantener creencias tradicionales al mismo tiempo que toma en cuenta, de una manera especial, la emergente mentalidad científica: merced al bautizo del Espíritu, Dios otorga lo que prometió en la Biblia: dones, un poder que sana las enfermedades, libera de los “demonios” y transforma la vida de los fieles. En ese sentido, a decir, de Baubérot (1997:144) la reflexión intelectual y científica, gustosamente crítica de la religión, se ve a su vez rebatida por lo que serían pruebas experimentales de la acción divina. Por lo demás, los abandonados de la intelectualización pueden profetizar, hablar en lenguas y edificar a la comunidad.

Actualmente la práctica religiosa de carácter pentecostal es la protagonista indiscutible en la dinámica desarrollada en el campo religioso latinoamericano. México no es la excepción como lo demuestra su existencia en vastas regiones geográficas de su territorio.

Este capítulo presenta una aproximación histórica general sobre la dinámica que ha desarrollado el pentecostalismo en el escenario religioso, concretado en determinadas iglesias. No aspiro a abarcar el conjunto de iglesias cristianas. Más concretamente, en esta tesis se pretende un acercamiento a algunas de ellas con la idea de estudiar el *ethos* de los actores, es decir sus prácticas de representaciones en la vida cotidiana, la manera como viven la conversión religiosa a iglesias no católicas, de manera particular las pentecostales. Para ello considero necesario contextualizar, de manera general, la presencia de iglesias cristianas no católicas en el campo religioso, lo que permitirá explicar su presencia actual en el lugar de estudio.

El crecimiento actual de las congregaciones religiosas, pentecostales o no, lleva a cuestionarnos si se trata de iglesias protestantes que provienen del protestantismo histórico o liberal del siglo XIX o si aparecen en una ruptura de aquellos. De acuerdo a la pregunta

de Bastian (1990) ¿Es pertinente seguir llamando protestantes a los pentecostales, o debe ya pensarse en otra categoría? La pregunta es válida en tanto que en muchos trabajos, que estudian la transformación de la escena religiosa, se encuentra una generalización semántica en el uso del término protestante. Es decir, que no ha habido rigor en el uso del concepto (como veremos más adelante), pese a que éste ha sufrido cambios de significado. Una cosa es el protestantismo histórico que se vincula con aquella protesta original que los disidentes hicieron a la estructura y jerarquía de la Iglesia católica del siglo XVI en Europa,⁸ otra es el protestantismo que se vio favorecido por las reformas liberales mexicanas del siglo XIX; otra es el perfil que han construido las iglesias históricas desarrolladas en México pero que tienen su origen en el protestantismo histórico (iglesias bautista, presbiteriana y metodista) las cuales son también nombradas actualmente evangélicas; y otra muy distinta es el pentecostalismo que caracteriza a cientos de denominaciones llamadas evangélicas y que en ciertos lugares son nombradas despectivamente "aleluyas". En resumen, el protestantismo, que constituye una de las tres ramas del cristianismo, nació en el siglo XVI en Europa y se difundió, de manera variada, a todos los continentes, lo que significa que ha tenido diversas formas religiosas, y organizado en múltiples iglesias, así como también en obras y movimientos que congregan a miembros de distintas iglesias.

Si bien algunos usan el término protestante para identificar a toda manifestación cristiana no católica, ha habido quienes tratan de precisar ciertos vocablos para intentar poner cierto orden a esa especie de laberinto donde diversos nombres, denominaciones, movimientos, iglesias y proyectos interactúan en el escenario religioso. Uno de éstos últimos es Lalive D'Épinay (1968) quien desarrolló un pionero e intenso trabajo sobre los no católicos, concretamente los evangélicos en Chile, en la década de los sesenta. Define los conceptos de la manera en que yo los asumo en este trabajo:

Entendemos por *evangélicos*, todos los miembros de los movimientos religiosos de la "gran familia protestante", sean pentecostales, metodistas, bautistas, etc. Reservamos generalmente la designación de *protestantes* a los fieles de las denominaciones llamadas históricas o tradicionales, oponiéndolos a los *pentecostales*. Sin embargo, el término *protestantismo* designa una tendencia cristiana que incluye tanto a los pentecostales como a las denominaciones 'históricas' (p.30).

⁸ Vinculada también a la corrupción manifestada en la compra o venta de "cosas espirituales", como los sacramentos, o terrenales y temporales ajenas a las espirituales, como las prebendas y beneficios eclesiásticos.

Antes de abordar el proceso de pentecostalización de las iglesias no católicas presento una reseña general del protestantismo en México y no necesariamente porque las iglesias históricas sean el origen o la referencia del moderno pentecostalismo, sino porque algunas iglesias de origen histórico coexisten y en algunas ocasiones, en el marco del ecumenismo, se interrelacionan con las pentecostales, que son nuestro foco de atención. También presenciamos lo que se ha dado en llamar el “neopentecostalismo” propiciado por iglesias que pertenecían a la tradición protestante histórica y que han asumido como suyas algunas prácticas rituales características de aquellos. Y precisamente por existir posiciones diferentes en torno al origen del pentecostalismo considero necesario ubicarlo en el escenario religioso global.

En primera instancia están quienes sugieren que las congregaciones pentecostales son precedidas por el protestantismo histórico

La mayoría de los no protestantes casi no distingue entre las sectas pentecostales y otras congregaciones protestantes, puede afirmarse que los presbiterianos, los metodistas, los bautistas y varias congregaciones menores habían preparado, por decirlo así, el camino para la movilidad social de las sectas (Willems, 1980:192).

Por su parte Bastian (1990:5) afirma que los pentecostalismos, en cuanto manifestaciones religiosas heterogéneas, tienen poco que ver con el protestantismo histórico; son más bien “religiones de *bricolage*, de parches donde se fortalece el universo fragmentado de las capas subalternas de la población”. Sean o no parte del protestantismo histórico, en tanto los estudios historiográficos sobre el tema no aporten más datos, en este capítulo trato de incluir a las iglesias históricas y a las de reciente creación debido a que ambas expresiones y proyectos de organización conviven y se interrelacionan en el escenario religioso no católico.

Divido el capítulo en tres apartados, por un lado, me aproximo al protestantismo en México y de forma particular al pentecostalismo, a fin de ofrecer un contexto general sobre la presencia de religiones protestantes. Posteriormente presento, de manera sintética, el contexto político liberal que posibilitó la instauración de los protestantismos y, por último, intento explorar las modificaciones del panorama religioso a partir del fenómeno de la pentecostalización de la práctica de diversas iglesias cristianas.

1. El protestantismo en México

Justamente en el afán de pretender poner en la escena la diversidad de iglesias y congregaciones religiosas, vinculadas con el cristianismo, y que han tenido una vida activa durante los últimos 100 años, los estudiosos agrupan, mediante tipologías, perfiles y características las diversas corrientes protestantes. Lalive D'Épinay (*ibid.*) distingue cinco tipos de "formaciones religiosas protestantes". Su tipología combina el tipo original en el país de origen y la modalidad de trasplante a América. El clásico trabajo de este autor constituye una herramienta útil, retomada por diversos estudiosos (Meyer, 1991; Bastian; Garma, 1988) quienes han agregado características particulares.

La forma de presentar diversas iglesias simplemente ayuda a entender, mediante la agrupación, que la variedad de congregaciones religiosas con centenares de nombres, formas de organización variadas, así como en discursos y prácticas es compleja. Retomo la agrupación realizada por Hernández (1996:107-112) y Meyer (*ibid.*), quienes se guían de la propuesta de Lalive D'Épinay, pero que de manera particular hacen una síntesis a su propuesta. En primera instancia está el llamado *protestantismo histórico*. Aquí se encuentran las sociedades religiosas muy cercanas a la Reforma emprendida por Martín Lutero y Calvino en el siglo XVI.⁹ Las Iglesias luterana, presbiteriana, metodista, anglicana o episcopal y los llamados "cuerpos reformados", se incluyen en esta corriente. Hans Jürgen Prien (citado en Meyer, *ibid.*:276-277) señala que esta propuesta llega a América bajo el efecto de las grandes migraciones transatlánticas. Reproducen la Iglesia de la Reforma y combinan las tres dimensiones del inmigrante: nacionalidad, religión y etnia. Las nombra Iglesias-díspora de la Iglesia-madre. Este modelo es reproducido

⁹ La Reforma proclamó tres grandes consignas: sólo Dios, sólo la Escritura, sólo la gracia. Su radicalidad está marcada por su voluntad de suprimir los agregados que, según sus adeptos, desfiguraron a lo largo de los siglos al cristianismo primitivo. Es decir, que su movimiento mismo consiste en seleccionar, en "depurar" el cristianismo. Según Baubérot (1997:135-140) el movimiento estuvo seguido por un establecimiento en el que el acontecimiento tiene tendencia a convertirse en institución, la ruptura en organización y la protesta en poder. Cuando se refiere a la consigna de sólo Dios los reformadores afirman que Dios se da a conocer a cada uno por medio de las solas Escrituras y no delega su gracia a ninguna institución. Se trata del Dios trinitario (Padre, Hijo y Espíritu Santo). Despojada de cualquier aspecto mediador, la Iglesia ya no tiene la autoridad sacra y la infalibilidad necesaria para poder serlo. Asimismo, ninguna criatura puede ser objeto de oraciones o de adoración en clara referencia a la figura de María y a los santos. En ese sentido la ausencia de un posible sacerdote-mediador entre Dios y el ser humano desacraliza el ministerio eclesiástico. Se insiste en el opacamiento de cualquier actor humano ante el "sólo Dios", lo que de otra manera marca la dirección eclesiástica, que se ejerce de manera más colegial que jerárquica, con lo que se concreta la afirmación central de la Reforma "sacerdocio universal de los creyentes".

principalmente por las iglesias luteranas de estados Unidos, Argentina, Brasil y Chile. Cronológicamente, en segunda instancia, Yinger (citado en Meyer, *ibid.*) ubica al protestantismo misionero tradicional que surgió de las grandes denominaciones: iglesias episcopales, metodista (originada en la Iglesia anglicana, fundada por John Wesley -1738-1791)¹⁰ y presbiteriana.¹¹

El proyecto misionero en México provino de los Estados Unidos de Norteamérica y no de Europa, donde tuvieron su origen. Penetraron de forma sistemática durante el Porfiriato, mediante la labor misionera de 12 sociedades estadounidenses. Algunas de ellas impulsaron proyectos educativos entre 1872 y 1911 (Bastian, 1989).

Los protestantes norteamericanos, a diferencia de los protestantes reformados europeos, no vieron en la Iglesia católica un obstáculo _reserva escrupulosa, diría Meyer, (1991)_ para convertir a América Latina en una tierra de misión. Su difusión abierta en México se dio a partir del triunfo del liberalismo y de la Constitución de 1857 y en las Leyes de Reforma. Desde su instauración en el país las iglesias bautista¹² y presbiteriana se

¹⁰ Baubérot (*ibid.*:143).

¹¹ El nombre de esta Iglesia viene de su forma de gobierno, es decir de los presbíteros o ancianos elegidos que dirigen las iglesias locales. Su organización interna se basa en el presbítero-sinodal que consiste en una jerarquía de instancias colectivas (consejo presbítero en el nivel de la parroquia, sínodo después) que asocian a laicos y a pastores en el gobierno de las iglesias. Esta Iglesia nació en Escocia en 1560 fundada por John Knox, que había aprendido las nuevas doctrinas junto a Calvino en Ginebra (Marzal:1989:277). Las iglesias presbiterianas y las reformadas, según Baubérot (1997:144), representan una creencia originada en el reformador Juan Calvino (1509-1564). Sus grandes afirmaciones teológicas son similares a las de las iglesias luteranas, pero consideran que durante la Cena la presencia real de Cristo en los elementos del pan y del vino es sólo una presencia espiritual. Es llevada a cabo por medio del Espíritu Santo y no por una transformación de los elementos del pan y del vino. Históricamente fue un punto de conflicto, pero hasta recientemente, en 1973, la Concordia de Leuenberg, ratificada por la mayor parte de las iglesias de las dos tradiciones, reconoció la plena comunión eclesiástica entre luteranos y reformados. Actualmente las iglesias presbiterianas y reformadas suelen ser pluralistas y están constituidas por evangélicos, liberales y miembros de otras tendencias teológicas. En México la presbiteriana es una de las iglesias no católicas más antiguas del país, cuyo trabajo misionero dio inicio en 1846-48 a cargo del Dr. Julio Mallet Prevost, médico que acompañó a los ejércitos estadounidenses en México donde decidió quedarse para ejercer su profesión y servir como cónsul estadounidense. Posteriormente casó con una mujer de Zacatecas donde impulsó el trabajo evangelístico en la Villa de Cos, lugar donde creó una congregación activa que fue afiliada a la Iglesia Presbiteriana. En 1872 el Dr. Prevost solicitó a la Presbyterian Church in the United States of America (presbiterianos del norte) que enviaran misioneros a México (Scott, 1994:63).

¹² Históricamente aparece en Inglaterra como escisión del anglicanismo, justamente cuando Robert Browe y John Smith, quienes eran pastores anglicanos, hicieron contacto con los grupos anabaptistas y menonitas de Holanda y al volver a Inglaterra fundaron las primeras comunidades bautistas. Al ser perseguidos por la Iglesia anglicana, los bautistas británicos optaron por migrar a Estados Unidos. Entre los que estaba Roger Williams, fundador de la colonia Rhode Island y considerado el iniciador de las iglesias Bautistas norteamericanas donde tienen un gran impulso. Actualmente están divididos en numerosas ramas y son de los sectores más consolidados del protestantismo mundial (Marzal, *ibid.*:283). En 1860 llegó a México el irlandés James "Santiago", Hickey representante de la Sociedad Bíblica Americana, quien vendió y predicó entre mexicanos de Brownsville, Texas y Matamoros, México; en 1862 cambió su residencia a Monterrey. En 1864

han caracterizado por un estilo institucionalizado de prácticas litúrgicas. En su interior la organización es burocratizada con un alto grado de organización en la división del trabajo religioso. En Chiapas, como veremos en el siguiente capítulo, la iglesia presbiteriana logra consolidarse gracias al fuerte apoyo recibido de la Iglesia Reformada de América y de otras instancias interdenominacionales como el Instituto Lingüístico de Verano. Algo muy importante que las va a diferenciar de las iglesias pentecostales, es que su trabajo de evangelización no asume la forma de práctica abierta y masiva para desarrollar la labor proselitista. Aunque recientemente en algunas localidades de Chiapas esta actividad, impulsada mediante congregaciones masivas, ha servido para denunciar la persecución e intolerancia religiosa en que se han envuelto agrupaciones presbiterianas de la región de Los Altos y algunos municipios fronterizos. Esto será detallado en su momento.

En el tercer grupo están las “misiones de fe” que derivan del trabajo misionero proveniente de los Estados Unidos de Norteamérica ligados al “Movimiento de Santidad” y aparecen en el siglo XIX. Se trata de una corriente religiosa que afirma la tradición pietista de la santidad personal. Aparecen en México en la década de 1930 y se han caracterizado por sus manifestaciones de perfil fundamentalista, por la fe en la veracidad de la Biblia, y sobre todo, por el apego estricto a imperativos ético-morales. Aquí se ubican la Iglesia del Nazareno, la Alianza Cristiana y Misionera, así como la Iglesia Internacional de los Soldados de Cristo (Martínez, 1989, citado en Hernández, 1996).

En cuarto lugar se ubican las iglesias pentecostales que también tienen su origen en los Estados Unidos en los inicios del siglo XX. Su trabajo en México empieza a ser notorio en la década de los años cuarenta, aunque desde los veinte tienen una presencia relevante en algunas regiones del país. En breve (más adelante se desarrollan los elementos que las caracterizan), estas iglesias retoman la celebración cristiana que conmemora la Pascua de Pentecostés, cuando los 12 apóstoles recibieron el Espíritu Santo y obtuvieron dones

Hickey bautizó a los primeros tres convertidos y uno de ellos (Westrup) fue el pastor de la nueva iglesia identificada como la “Iglesia Cristiana de Monterrey”, pero doctrinalmente era una congregación bautista. En 1868 Westrup hizo contactos con la American Baptist Home Mission Society (norte) y hacia 1870 fue nombrado oficialmente como misionero de México encargado de la evangelización, la organización y la recaudación de fondos (Scott, 1994:100).

Estas son iglesias protestantes de tipo congregacionista. Para ellas, la Iglesia local es la expresión necesaria y suficiente de la Iglesia visible en un lugar específico; cada una de ellas se gobierna a sí misma, aunque desde sus inicios existieron relaciones entre las diversas iglesias locales. En 1905 se fundó la Alianza Bautista Mundial que se encarga de promover las relaciones fraternas entre todas las iglesias bautistas (Baubérot, *ibid.*: 142).

maravillosos (Garma, 1988). Uno de sus rasgos es la posibilidad de renovar las prácticas religiosas tradicionales, enriquecidas y formular alternativas espirituales más vivas y participativas. Se trata de un movimiento diverso, atomizado, heterogéneo, pero con un alcance social de grandes magnitudes. Debido a ello Meyer (*ibid.*) sugiere que el pentecostalismo (lo llama pentecostismo) se convirtió en uno de los fenómenos religiosos del siglo XX. Aquí se ubican las Asambleas de Dios, Iglesia de Jesucristo Interdenominacional, Iglesia Cristiana Bethel, Iglesias Apostólicas, Iglesia Cristiana Gedeón, Centros de Fe, Esperanza y Amor, Iglesias Pentecostales Independientes, entre otras más. En este rubro podrían ubicarse las denominadas iglesias neopentecostales. Algunas de ellas pertenecen a la tradición protestante histórica pero actualmente han incorporando a sus prácticas rituales expresiones doctrinales similares a las de las pentecostales.

Algo relevante del pentecostalismo es que tiene la intención de mantener creencias tradicionales al mismo tiempo que toma en cuenta la nueva mentalidad merced al Espíritu Santo. Dios otorga visiblemente, en esta perspectiva, lo que prometió en la Biblia: dones de sanación, la glosolalia y la capacidad de librar a sus creyentes del Demonio, cuya figura, frecuentemente, se presenta para pretender obstaculizar la obra y los planes de Dios.

De forma distanciada, fuera de esta tipología, se encuentran las denominadas "Instituciones religiosas independientes" (Garma, *ibid.*:54), aquí se ubican los testigos de Jehová,¹³ adventistas del Séptimo Día¹⁴ y la Iglesia de los Santos de los Últimos Días

¹³ Estos prefieren nombrar a Dios como Jehová y aunque reconocen que éste estableció una congregación de verdaderos cristianos por medio de Jesucristo, no se sienten restauradores de la verdadera Iglesia de Jesús y no hablan de sí mismos como Iglesia, sino como una organización como testigos en la tierra antes de la llegada de Jesús que vino al mundo "para dar testimonio de la verdad, pero después de la muerte de los apóstoles dicho testimonio comenzó a oscurecerse hasta el inicio de la nueva era de los testigos con su fundador Carlos Taze Russell quien era presbiteriano de Pensylvania" (Marzal, *ibid.*:316). La Asociación de Estudiantes de la Biblia, denominada a partir de 1932 testigos de Jehová, hizo su primeros contactos en México en 1893 y sus principales publicaciones fueron traducidas al castellano desde 1931. Inicialmente impulsaron su actividad proselitista en zonas urbanas y a partir de 1950 desarrollaron un intenso trabajo en las áreas rurales de México (Hernández Castillo, 1996).

¹⁴ Esta apareció en el primer tercio del siglo XIX como un movimiento escatológico entre personas adscritas a diferentes denominaciones evangélicas. El iniciador fue William Miller (1782-1849) originario de Massachusetts y radicado en New York (Marzal, *ibid.*:310). Su doctrina se caracteriza por la autoridad de la Biblia, el respeto al reposo del *sabbat* (el sábado), la obligación del diezmo y la insistencia en las profecías bíblicas. Predican una reforma sanitaria mediante la higiene, la alimentación equilibrada, la abstención al alcohol y del tabaco (Baubérot, *ibid.*:140).

En México inician su expansión a finales del siglo XIX, aunque su presencia es notoria a partir de 1936 con la fundación del primer templo en la ciudad de México y la publicación de sus revistas "Centinela" y el "Heraldo de la salud" (García Méndez, 1993:188). Desde entonces han crecido de manera constante. Según

(mormones).¹⁵ Los testigos de Jehová y los mormones surgen en el siglo XIX en los Estados Unidos de Norteamérica y, aunque lo hicieron en el contexto del protestantismo de aquel país, se alejaron de esta corriente debido a que no aceptan como fuente de revelación única a la Biblia, sino que aducen la valía de otras, como el Libro del Mormón, escrito por José Smith. No se relacionan de manera directa con la tradición protestante, lo que significa que están fuera de la definición de la práctica protestante, la cual considera a la Biblia como la única referencia o código normativo. Debido a lo difícil de su clasificación estas congregaciones han sido llamadas de distintas formas: sociedades sincréticas (Bastian, *ibid.*); paracristianas, instituciones religiosas independientes, sociedades paraprotestantes (Hernández, *ibid.*); protestantes marginales (Fortuny, 1996) o escatológicas (Marzal, 1988:310). (Ver Figura 3).

De esta variedad expuesta quiero retomar que el protestantismo histórico que emergió en Europa en el siglo XVI y que luego apareció en América Latina fue traído por inmigrantes; sin embargo, y como se ha dicho de forma reiterada, éstos no desarrollaron una actividad proselitista, ni las iglesias de Europa enviaron misioneros luteranos o anglicanos a los países independizados de América. Al parecer los evangelizadores que llegaron se dedicaron a atender a la población protestante de minorías alemanas y francesas radicadas que profesaban las respectivas confesiones (Marzal, *ibid.*, p.267). Fue hasta finales del siglo XIX y principios del XX cuando dio inicio el proselitismo del protestantismo evangélico.

Damboriena (citado en Lalive, 1968, y en Marzal, 1988) observa que en 1910, en el Congreso de Edimburgo los misioneros norteamericanos no lograron acordar sobre una evangelización en pueblos de América Latina; pero hacia 1913 un grupo de ellos se reunió en New York donde decidieron organizar el Congreso de Panamá en 1916 con la idea de

datos de Ortiz (1989, III:34) hacia los últimos años de los ochenta en México los Adventistas contaban con 300 000 miembros y 5000 centros de reunión.

¹⁵ La Iglesia de los mormones fue fundada por José Smith (1805-1844), originario de Vermont y presbiteriano. En 1827 descubrió lo que posteriormente llamaría el Libro del Mormón, llamado a convertirse en la segunda Biblia para los miembros de la Iglesia restaurada, que Smith se puso a organizar luego de recibir el encargo de Dios, que le había proclamado "apóstol de Jesucristo y primer anciano de la Iglesia". En su predicación Smith anunció su conversión personal y la necesidad de construir un Nuevo Sión, a donde vendría Jesucristo para restablecer su reino milenar. Después de distintos conflictos al interior de la congregación y al morir su fundador, Brigham Young fundó en 1847 un nuevo territorio en las orillas de Salt Lake City, que sería el germen del futuro estado de Utah (Marzal, 1988:330).

coordinar la labor evangelizadora, así como de distribuir la tarea entre las distintas denominaciones evangélicas en los países latinoamericanos. La realización de estas reuniones y congresos debe entenderse, según Gutiérrez (1996), a partir de la idea de que "América para los americanos" constituye el proyecto de nuevos ejes de relaciones que Estados Unidos establecería en los primeros años del siglo XX con los pueblos latinoamericanos. El llamado Panamericanismo¹⁶ se desarrolló con mayor interés a partir de los denominados congresos panamericanistas desde 1889 hasta 1930. Estos espacios generaban los marcos de las relaciones políticas, económicas, sociales y religiosas.¹⁷ En el marco de la conferencia de Santiago de Chile de 1923, destacó el trabajo del Dr. Samuel Guy Inman (misionero en México y Centroamérica de la Junta de Misiones de los Hermanos Libres y también secretario general del Comité de Cooperación para América Latina) que fue uno de los grandes impulsores del Congreso de Panamá en 1916 (Congreso de Acción Cristiana en la América Latina) donde se discutió la presencia del protestantismo evangélico en el continente, y establecieron las pautas de la relación formal y de comunicación recíproca. Entre las principales opiniones y observaciones al Congreso, destacó la del llamado Cristianismo Social:

El objeto de la enseñanza evangélica es no solamente conseguir la salvación personal, sino también una manifestación de patriotismo, de amor al prójimo, de desecho de emplear todo y cualquier esfuerzo personal y movimientos combinatorios que tienden a purificar el fraude de la vida política, de crueldad en la vida industrial, de deshonestidad en la vida comercial, de vicios y depravación en todas las relaciones sociales (Braga, citado en Gutiérrez, p. 39).

2. El contexto político liberal

Con esos antecedentes podemos concretar que el siglo XIX es el momento en que el protestantismo, concretamente el histórico, hace su aparición en la escena religiosa en

¹⁶ Es la doctrina social, política y económica que pretendió desarrollarse en las américas, con la dirección y dominio de los Estados Unidos. Para algunos ha sido sinónimo de penetración imperialista, para otros la mezcla entre las relaciones anglosajona y latina en todos sus aspectos (según Wester Browning y Samuel Guy, citados en Gutiérrez, p.45).

América Latina y en algunas regiones de México. Es el momento que se ha dado para hablar del protestantismo cuando ya estaban instaurados los estados independientes y la política liberal de mediados del siglo XIX, como el contexto a partir del cual surgen las sociedades protestantes. Los liberales, del ala radical, sostenían la visión de una sociedad moderna, secularizada, en abierto enfrentamiento con la hegemonía de la Iglesia católica legitimada por la Constitución de 1824. Ésta proclamó que la religión católica era la única admisible y que el patronato real era de derecho inherente a la soberanía nacional. La posterior proclamación de la Constitución de 1857 y las Leyes de Reforma de 1859 cuestionaron fuertemente la preeminencia de la Iglesia católica, por lo que los políticos liberales promovieron la destitución de la institución como portadora de un amplio poder económico

¹⁷ Entre las conferencias desarrolladas en América, destacan las de: Washington (de mayo de 1889 a mayo de 1890), la de México (de octubre de 1901 a enero de 1902), Río de Janeiro (1906), Buenos Aires (1910), Santiago de Chile (1923), La Habana (1928). (Gutiérrez, 1996:36-38)

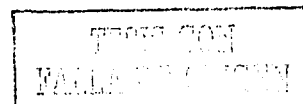
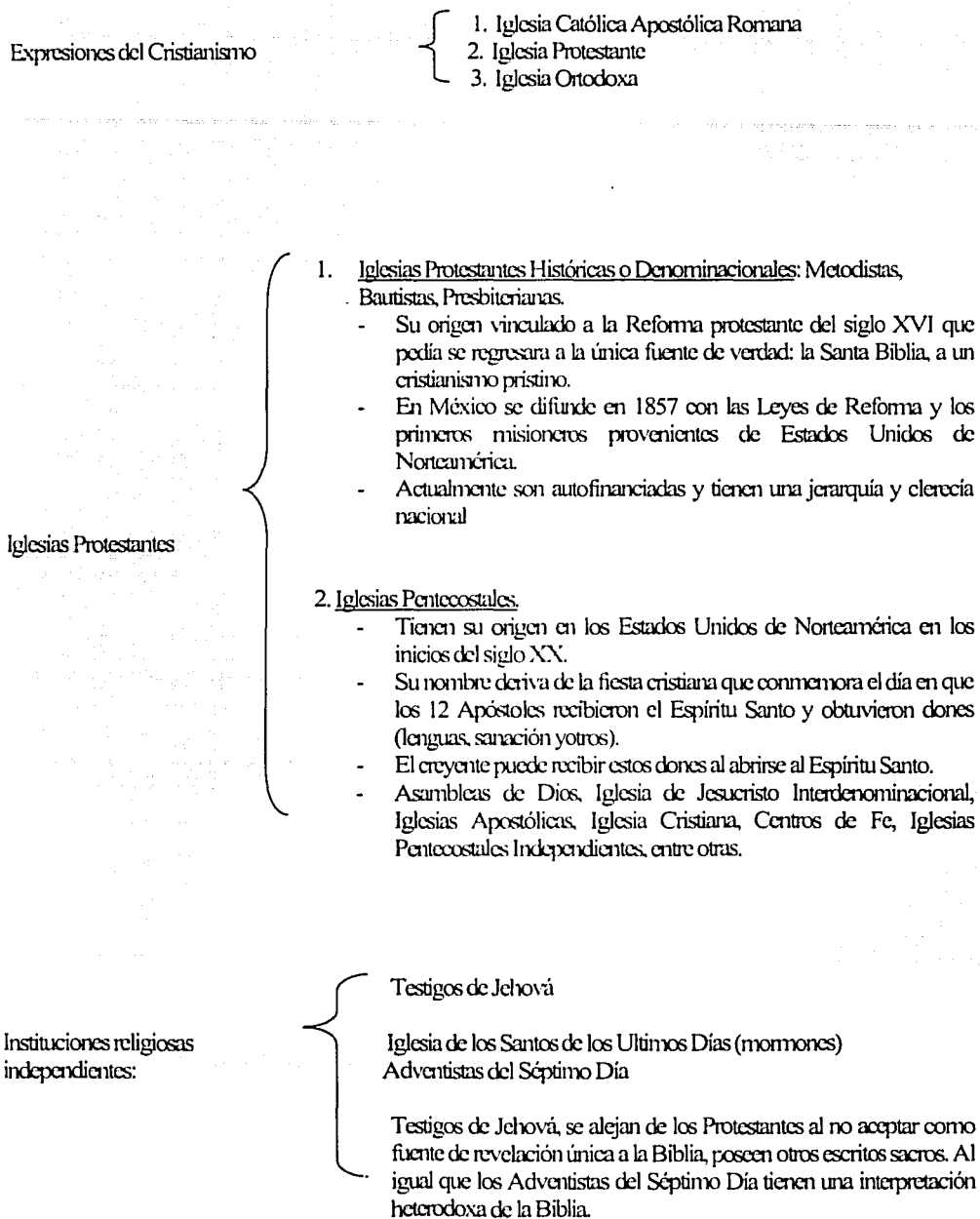


FIGURA 3



y político que tuvo en la sociedad decimonónica.¹⁸ La Reforma pretendió hacer de la institución religiosa un asunto de administración pública; de las cuestiones religiosas, cuestiones políticas. Uno de los factores polémicos entre liberales y conservadores fue el aspecto de la tolerancia en materia religiosa, por supuesto no el único, pero sí el que más controversia causó debido a la injerencia de la Iglesia en la vida política de la República.

El liberalismo en México, en su larga trayectoria de diversas generaciones, concebía a la sociedad como un concurso de individuos, empeñados cada uno en la persecución del interés propio, que constituía una federación de propietarios ligados por una obligación contractual (Brading, 1992:181). Uno de los aspectos que lo caracterizó fue su enfrentamiento con la Iglesia católica, cuyo poder e influencia eran considerados como el mayor obstáculo para el progreso social, económico y moral. De tal suerte que los liberales creyeron necesario restar poder a la institución con la finalidad de crear una sociedad moderna basada en principios seculares. No sólo el factor religioso fue interés transformador de los liberales, en el aspecto económico eran partidarios de las doctrinas de *laissez-faire* del liberalismo clásico, que hacia hincapié en el propio interés individual como motor principal del progreso material. Ese es precisamente el aspecto central de la denominada modernidad occidental, la noción del individuo, como una persona que es capaz de tomar decisiones propias distintas a las de la comunidad.

En el ámbito de la religión la emergencia del individuo tiene necesariamente repercusión sobre la vida religiosa de la sociedad desde el momento en que el principio luterano de que todos tienen derecho a enseñar la palabra de Dios y de que la búsqueda de la gracia, ya no a través de rituales externos sino por medio de una piedad interna, conduciría a la renovación permanente del compromiso individual con Dios. A partir de tales principios, surgidos en la vieja Europa, la noción integral que existía del mundo, donde casi todo se veía con el lente de la religión, se empezaba a desintegrar entre los individuos simpatizantes de las ideas liberales. Lo religioso sería, en la perspectiva de la modernidad decimonónica, considerado como una esfera más de la vida en sociedad, distinta y separada de los ámbitos sociales y políticos (Blancarte, 1993).¹⁹

¹⁸ La palabra "Reforma" con la que los liberales decidieron designar su movimiento, según Meyer (1991), retoma el sentimiento luterano y calvinista del siglo XVI europeo: es el combate contra la Iglesia católica. Supuso la idea de que el protestantismo es superior al catolicismo por ser el representante del progreso.

¹⁹ Blancarte (pp. 40-43) señala que es precisamente contra esa creciente marginación de la esfera religiosa al ámbito privado y su diferenciación de la esfera social y política, de esta aceptación protestante de la

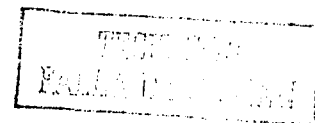
Se proponía, pues, lograr un cambio global en los valores, una reforma religiosa que llevara a una sociedad impregnada del catolicismo hacia una sociedad nueva, en la que los actores religiosos y sociales ya no fueran los actores colectivos de la sociedad corporativista, sino el pueblo, considerado como conjunto de individuos, de ciudadanos.

Pero, ¿cuál es la relación de la política liberal decimonónica y el surgimiento de algunas sociedades protestantes? ¿Cómo se da la relación entre liberalismo y protestantismo? Es una pregunta que se han planteado diversos estudiosos de la historia del protestantismo en América Latina, y cuyo análisis ha revelado un complejo proceso construido por proyectos, líneas, ideas de los pensadores liberales del siglo XIX y cómo mediante alianzas, negociaciones y la confluencia de intereses políticos lograron considerar que la ideología de los protestantes se correspondía con los ideales liberales, en tanto que el ideal del liberalismo se construye sobre

la importancia de la soberanía de la razón, en cuanto a los modelos de la realidad social, política y económica. Su base está en la creencia del progreso, el cual supone que la lucha de intereses redunde en beneficio de todos, lo cual significaría el libre comercio en el campo económico. Con la demanda de igualdad de derechos, cuya tendencia es suprimir los elementos aristocráticos restantes, se alcance el límite de la democracia moderna (Prien, 1993:17).

Según Bastian (1994:93), el nexo entre esa relación hay que situarlo en un momento de convergencia ideológica en torno de la modernidad democrática y republicana; en la que se ubica uno de los orígenes del movimiento asociativo de los liberales. Las sociedades de protestantes se proponían crear un pueblo de ciudadanos que a la larga se constituiría en un

autonomía de lo temporal, que se rebela la jerarquía católica romana. De tal suerte que a partir del surgimiento del protestantismo, lo moderno empieza a ser considerado, por la Iglesia católica, como un fenómeno negativo. Por ello entre los siglos XVII y XIX, la Iglesia católica se decide por la tradición y por cierto rechazo al cambio, sobre todo los que traen los tiempos considerados modernos. El *Syllabus* es el documento que define esa posición. Se trata de un resumen de "los principales errores de nuestra época que se señalan en las alocuciones consistoriales, encíclicas y otras apostólicas de nuestro santo Padre el Papa Pío IX". El *Syllabus* es una colección, a dos series o listas de errores que incluyen la condena la primera por el Papa Pío IX en 1864, y la segunda, que se refiere a las tesis principales del modernismo, por el Papa Pío X en 1907. El documento decimonónico contenía, en su relación de 80 errores modernos, la condenación de lo que la vieja institución consideraba errores del liberalismo entre los que destacaban: abusos del liberalismo económico en materia social; de la concepción liberal de religión y sociedad; de la reivindicación del monopolio estatal de la educación; de la hostilidad hacia las órdenes religiosas; de la afirmación de que todas las religiones son equivalentes; de que la sociedad moderna debe prescindir de la religión; de la reivindicación por volver laicas las instituciones; de la separación de la Iglesia y del Estado, y de la total libertad de culto y de expresión (Gouvea, 1993:67).



pueblo político el cual sería, en teoría, la base de una democracia representativa y de una cultura política moderna y secularizada. El espíritu de asociación iría avanzando sobre el *esprit de corps*. En ese contexto en México, como en otros países de América Latina, empezaron a surgir algunas asociaciones (clubes de "La Reforma"), de artesanos y obreros, que veían en las opciones asociativas un reemplazo a las antiguas asociaciones corporativas católicas. Una de ellas fue el gran círculo de obreros fundado en México en 1870 (Bastian, *ibid.*).²⁰

La creación de las nuevas sociedades (*sociétés de pensée*),²¹ como formas modernas de sociabilidad, en la América Latina del siglo XIX contextualiza la emergencia de sociedades religiosas no católicas, o como la de los masones. De ese modo podría evitarse ver al protestantismo como mera implantación exógena, como injerencia externa o, en el peor de los casos, como conspiración desnacionalizadora. Es decir, que la clase política liberal mexicana del siglo XIX, influenciada por la europea, creó las condiciones para que las asociaciones religiosas de perfil protestante tuvieran un espacio en la sociedad local. Cabe señalar que las tendencias liberales decimonónicas de la primera generación no vieron o no concibieron a las asociaciones protestantes como una afrenta abierta contra el catolicismo de la Iglesia romana, como ocurriría después con Juárez y Lerdo de Tejada. Éstos acentuaron la tendencia de crear espacios conformadores de redes con ideas modernas que rompían con sociedades corporativas y pioneras de cuestionamientos hacia la sociedad patrimonial tradicional. El proyecto liberal reformador posibilitó la libertad de culto y de conciencia como los elementos centrales que marcarían la constitución de sociedades religiosas protestantes en México.

²⁰ Diversas asociaciones creadas en la segunda mitad del siglo XIX estaban enmarcadas en la conquista del poder de los liberales radicales que se caracterizaban por su anticatolicismo. El enfrentamiento con los conservadores llevó no pocas veces a los liberales a promover cismas católicos y a actividades disidentes, que pronto se orientaron a las sociedades protestantes (Bastian, 1989, 1994).

²¹ Historiadores franceses como Augustin Cochin y Francois Furet se refirieron a esta novedosa forma de asociación pensando en las logias masónicas, sociedades patrióticas y literarias que emergieron en los años previos a la Revolución francesa. Estas se manifestaron en contra de la sociedad tradicional propia del Antiguo Régimen. Se proclamaron portadoras de la modernidad en el sentido de que conformaban emergentes estilos de organización social, ya no centradas en los antiguos cuerpos, sino en el individuo como actor político y social. Bastian (1989, 1993) y Prien (1993) sugieren que los masones y protestantes del siglo XIX en América Latina sostenían ese ideal, lo que implicaba romper con las "comunidades naturales, con las metáforas orgánicas y las históricas tradiciones religiosas, que encerraban al sujeto en una totalidad que no podían haber escogido" (Prién p.8).

Otro importante elemento de convergencia en este contexto se vincula con la presencia de europeos y norteamericanos en los países de América Latina atraídos por la inercia independentista y la apertura de puertos que facilitó su arribo a tierras con un gran potencial comercial y de explotación de materia prima. A mediados del siglo XIX había ya decenas de ingleses en México (millares dice Meyer, 1991), así como franceses y alemanes. Los primeros y su anglicanismo, obtuvieron permisos para realizar cultos religiosos entre sus mismos conciudadanos desde las primeras décadas del siglo. Y como mencionamos líneas arriba, no hacían labor proselitista entre la población mexicana —como la conocemos actualmente— sino entre miembros de su comunidad de origen, aunque, al tiempo, lograron ampliar tímidamente su prédica entre reducidos grupos locales.

En esa confluencia la penetración protestante en América Latina se dio inicialmente por tres vías: 1. las iglesias instauradas por los residentes extranjeros, 2. un proselitismo disimulado y 3. la evangelización de las localidades indias (en el sur de América y la costa atlántica de Centroamérica).²² El protestantismo fue, pues, inicialmente una religión de los extranjeros residentes en América: mercaderes, comerciantes, técnicos europeos (Meyer, 1991:114)²³ quienes de manera modesta enseñaron a sus vecinos latinoamericanos otra forma de expresión cristiana. Más tarde se desarrollaría la labor misionera de los norteamericanos.

²² Como misión protestante destaca el trabajo desarrollado por misioneros del protectorado británico en territorios indios controlados en la costa atlántica de Centroamérica. Caso aislado fue el de los moravos, que hicieron un débil trabajo misionero en las Antillas y la Guayana holandesa y lograron fundar una iglesia (Meyer, 1991:116).

²³ Datos históricos proporcionados por Meyer sugieren que en 1818 se realizó en Argentina el primer culto protestante (por un grupo de ingleses) en un domicilio privado y en inglés; al siguiente año el gobierno les proporcionó un espacio para que fueran enterrados los no católicos. Pero fue hasta 1825 cuando se fijó de forma oficial el establecimiento del culto anglicano en Argentina. Ese mismo culto se celebró por primera vez en Brasil en 1910 y en 1821 en Chile. Según Lalive D' Epinay (*ibid.*) el primer culto anglicano se celebró en Valparaíso en 1837.

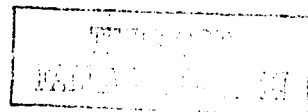


FIGURA 4

Cronología de las implantaciones protestantes

	México	Chile	Argentina	Brasil
Anglicanos	?	1821	1818	1810
Luteranos	?	1843	1843	1823
Presbiterianos	1856	1830	1829	1859
Metodistas	1871	1877	1836	1835
Bautistas	1864	1888	1886	1881
Congregacionalistas	1872	?	?	1855
Episcopalianos	1853	?	?	1889
Iglesia del Nazareno	1903	?	1909	?
Iglesia de los Santos de los Ultimos Días	1879	1956	1925	1927
Pentecostalismo	Princ. S XX	1909	1909	1909

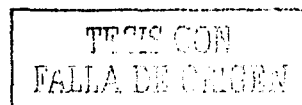
Fuente: Meyer, Jean, 1991, *Historia de los Cristianos en América Latina, Siglos XIX y XX*, Vuelta, México, p.113.

Entre 1850-1880 inicia el periodo denominado "consolidación nacional" que marca una relativa estabilidad en la vida política y social del liberalismo. En ese ámbito se ubican las tentativas pioneras, formales de proselitismo protestante más allá de los límites de las comunidades de los extranjeros; europeos principalmente. Esta idea se concretó con la llegada de inmigrantes europeos protestantes que colonizaron el sur de Brasil y lugares colindantes de Paraguay, Uruguay y Argentina. Ahí se fundaron comunidades luteranas teuto-americanas. En otros países de América viene sucediendo algo similar: en Argentina la Iglesia metodista norteamericana instauro en Buenos Aires una congregación en 1867; la Foreign Evangelical Union inaugura oficialmente en Chile su iglesia en 1868 (Meyer, *ibid.*:119). Aunque Lalive D'Épinay (*ibid.*:33) aporta datos que señalan que en 1821 aparece en Chile un bautista predicador de la Sociedad Bíblica Inglesa y Extranjera (British and Foreign Bible Society) quien ya se había distinguido como un gran pedagogo en Argentina (los protestantes de esta época se caracterizaron por la importancia que dieron a la actividad educativa, como también lo vemos décadas más tarde). En 1838 es posible registrar, abunda este último, un pionero y poco exitoso trabajo misionero entre los indios del sur de América. Allan Gardinier encabezó esta labor la cual fue continuada por su hijo (en 1859) y su nieto (W. Reade Gardinier) sin obtener resultados positivos entre los indios

de la Patagonia (p.34). Al parecer, es después de los movimientos independentistas que el ambiente se hizo propicio para la instauración de las iglesias protestantes.

En tanto, en México, en el marco liberal y su evidente oposición a la Iglesia católica, surgieron numerosas sociedades religiosas independientes, conforme el modelo de las logias promovidas por los liberales. Amparados en las Leyes de Reforma un grupo de residentes alemanes solicitó autorización para instalar un lugar donde pudieran realizar su culto. El 25 de febrero de 1861 obtuvieron permiso, de parte del Gobierno, para usar la capilla del Hospital de El Salvador en la que sostuvieron sus actividades religiosas (Pérez Lugo, 1926, citado en Bastian, 1989:35). En otro texto Bastian (1994:98) apunta que en cinco años, entre 1867 y 1872, se fundaron aproximadamente cincuenta congregaciones religiosas no católicas en la capital del país, así como en Zacatecas, en el puerto de Veracruz y en la ciudad de Monterrey. Se trataba de un movimiento religioso heterogéneo cuyos dirigentes eran antiguos clérigos católicos, artesanos liberales radicales y algunos oficiales del ejército liberal que recién habían depuesto las armas. Es hasta 1872 cuando aparecen en la escena los primeros misioneros norteamericanos para iniciar la fundación de sociedades presbiterianas, metodistas y congregacionalistas, las cuales ubicaron, entre mexicanos y a un cubano, a los primeros cuadros de las asociaciones religiosas. Meyer (*ibid.*) por su parte, señala que es en los primeros años de la década de los años cincuenta del siglo XIX cuando puede fecharse la primera empresa formal de las iglesias norteamericanas, la episcopalista en Chihuahua y la presbiteriana en Zacatecas.

Los gobiernos que sucedieron a Juárez, Lerdo de Tejada y Díaz (1876-1910), no se opusieron a que continuaran llegando misioneros extranjeros, y que los nacionales realizaran labores proselitistas. Hay un avance lento en la creación de asociaciones religiosas protestantes de origen histórico, europeas o norteamericanas. Datos asentados en los reportes anuales de los años 1872 a 1874 de la sociedad misionera metodista norteamericana (Bastian, 1989:52) apuntan que desde 1836 México había sido considerado dentro de los intereses de la Conferencia General de la Iglesia Metodista de los Estados Unidos de Norteamérica, pero las condiciones jurídicas no eran óptimas para que su introducción fuera factible. Es hasta 1872 cuando las reformas liberales posibilitaron el trabajo misionero formal no sólo de los metodistas sino de otras cuatro sociedades: la American Board of Commissioners for Foreign Missions (Junta Americana de los

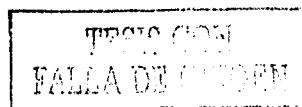


Comisionados para las Misiones en el Extranjero); la Junta Misionera de la Iglesia Metodista Episcopal; la Sociedad de la Iglesia Metodista Episcopal del Sur (instalada en Veracruz) y la Sociedad de la Iglesia Presbiteriana del Sur (establecida inicialmente en Matamoros, Tamaulipas). Para 1876 sumaban 129 las congregaciones protestantes en México (Bastian, 1993:137). Según este autor éstas sostenían elementos comunes que las caracterizaba: anticatólicas, predominancia de una religión sencilla sin muchos dogmas, donde la práctica de las reglas morales (no tomar bebidas alcohólicas, no fumar, respeto por el matrimonio, prohibición de los juegos de azar) era de primer orden.

La difusión en distintas regiones del país se vio favorecida según Bastian (1990) por tres factores: 1) La lucha de las comunidades y de los pequeños propietarios y rancheros contra las haciendas, 2) La preexistencia de una pedagogía liberal anticlerical y 3) La oposición de los espacios regionales a los centros de poder estatales o nacionales.

Los tres factores, de forma esporádica, se producen en distintos lugares: Distrito de Chalco (Estado de México), Acayuca, Hidalgo; el valle de Atoyac en Puebla y Tlaxcala. En Chalco los simpatizantes provenían de localidades rurales impactadas por el ferrocarril en construcción y la creación de fábricas textiles. Las emergentes sociedades religiosas eran lideradas por exoficiales del ejército de Juárez, quienes al regresar a su población asumían la dirección política y religiosa basada en los modelos asociativos del liberalismo. El segundo y tercero se desarrollan en Zitácuaro, Michoacán, la huasteca hidalguense y algunos pueblos de San Luis Potosí. Cerca de 20 congregaciones metodistas se crearon en Zacualtipán y Huejutla cuyo dirigente era metodista, masón y también líder de la revolución maderista en la zona. En relación con la difusión de sociedades presbiterianas destaca la desarrollada en la Chontalpa tabasqueña, estado que un siglo más tarde se convertiría en la entidad con mayor presencia no católica. El presbiterianismo en Tabasco tiene su mejor momento bajo el gobierno del coronel Eusebio Castillo (1883-1887) quien por medio de Gregorio Méndez Magaña solicitó a los misioneros presbiterianos de la ciudad de México el envío de pastores y maestros de escuela (Bastian, 1990:61-64).

Años más tarde, el censo de la Asamblea General de las Misiones Evangélicas de 1888 apunta que en México existían entonces 469 congregaciones, 689 agentes de los cuales 512 eran mexicanos, 16 250 "comulgantes" y 49 512 "adherentes probables" (Meyer, *ibid.*).



En este breve recuento sobre la presencia de sociedades religiosas vinculadas con el protestantismo es posible distinguir un protestantismo de inmigración y otro de misión (Prien, 1993:16). El primero se vincula con la "infiltración ideológica" que protestantes europeos realizaron durante el siglo XIX en América Latina. Difiere del protestantismo de misión en que éste es el resultado de un proyecto proselitista llevado a cabo por sociedades misioneras y protestantes de Europa y Estados Unidos; ambos, en su primera etapa, dependían de los recursos financieros de sus países de origen.

Según las obras citadas podríamos señalar que el protestantismo de misión norteamericano es el que logra implantarse y tener un desarrollo sostenido, en México y en otras partes de América Latina, debido justamente a que los inmigrantes no consideraron a la población católica como un sector que obstaculizaría su misión. El protestantismo de misión adquirió un perfil más institucionalizado al grado que para 1916, en un esfuerzo por coordinar el trabajo misionero de los protestantes estadounidenses así como para analizar la situación religiosa, política y socioeconómica de América Latina, se realizó en Panamá el Congress on Christian Work in Latin America (Prien, 1993 y Meyer, 1993). Ahí los organizadores anunciaron sus estadísticas para Latinoamérica: 128 000 personas se declaraban protestantes. Brasil encabezaba la lista, seguido por Argentina, México y Chile y algunos países centroamericanos. En realidad es una cifra baja si vemos que en esa década América Latina tenía una población de 70 millones de habitantes.

En resumen, durante las tres últimas décadas del siglo XIX las religiones protestantes históricas (iglesias históricas) tienen una presencia discreta en comparación con el protestantismo estadounidense que adquirirá mayor relevancia a principios del siglo XX. Y esto es posible explicarlo, y dando respuesta a la pregunta inicial, debido a que muchas de estas asociaciones religiosas, sobre todo las norteamericanas, sostenían una ética que correspondía a la emergente creación de capas sociales del capitalismo en expansión, es decir, la transición de sociedades rurales a sociedades en desarrollo. La misión de las sociedades estadounidenses no consistía exclusivamente en inculcar en las agrupaciones dogmas y ritos, sino que había un gran interés en la propuesta de un estilo de vida ético, "cuyos signos 'cristianos' tangibles eran la abstención de ingerir bebidas alcohólicas, el

respeto del descanso dominical, la preocupación por la educación y la prohibición de toda actividad licenciosa" (Bastian, 1979).

En ese sentido, la emergencia y desarrollo del protestantismo en México fueron posibles debido a las transformaciones políticas en los recién creados estados nacionales del siglo XIX. Existía un ambiente político favorable que permitió la libertad de culto en un periodo de confrontaciones entre el Estado y la Iglesia católica. La posibilidad de realizar labor misionera de determinadas asociaciones religiosas extranjeras y las que surgieron localmente se vincula a la irrupción de la "fiebre asociativa" que animaba a las minorías liberales radicales y del anticatolicismo. Es decir, que es sobre la confrontación entre la Iglesia católica y el Estado liberal donde se establece históricamente la fractura necesaria para el desarrollo de la heteronomía religiosa. Los trabajos clásicos de Bastian ya citados, sobre la historia del protestantismo en México, tienen como sustento la tesis de que las sociedades religiosas no católicas, que lograron difundirse con base en las Leyes de Reforma, y aun antes, fueron espacios de lucha contra el control del catolicismo pero, sobre todo, sirvieron de punto de apoyo al ideal del liberalismo radical que apelaba por la autonomía del Estado.

Durante el Porfiriato las congregaciones protestantes se sextuplicaron:

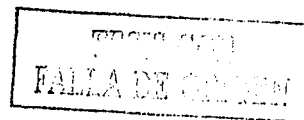
FIGURA 5

**Número de congregaciones protestantes en México
1875 - 1910**

Año	1875	1882	1888	1892	1897	1903	1910
Número	125	239	393	469	600	550	700

Fuente: Bastian, Jean Pierre, 1993, "Las sociedades Protestantes y la oposición a Porfirio Díaz en México, 1877 - 1911" En: J.P. Bastian (compilador), *Protestantes Liberales y Francmasones. Sociedades de ideas y modernidad en América Latina, Siglo XIX*. FCE, CEHILA, México, p.138.

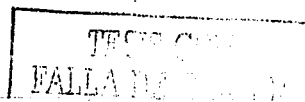
Y aunque Díaz restableció las relaciones con la Iglesia católica, las sociedades protestantes no se vieron afectadas, más bien reforzaron sus redes de congregaciones: apelaron al respeto absoluto de la Constitución y a las Leyes de Reforma. Según Meyer (1991:205), aun durante el periodo revolucionario (1914-1940) el Estado rechazó a la Iglesia católica como institución social y en términos culturales pretendía aminorar su influencia mediante el apoyo a la masonería y a los protestantes. La Iglesia de nueva cuenta fue vista, por la



emergente generación de políticos revolucionarios, como un obstáculo al progreso, a la ciencia y a las luces.²⁴

El protestantismo de inmigración había dejado de serlo para esta época y con el transcurso del tiempo las asociaciones adquirieron cada vez más un perfil endógeno. En ese contexto encontramos la decisión de los líderes de determinadas iglesias y congregaciones que vislumbraban el quehacer misionero de sus propias instituciones. En 1910 las iglesias europeas realizaron el Congreso Mundial Misionero de Edimburgo. En esta reunión las denominaciones protestantes se inclinaron por el principio de la "no-injerencia misionera" en Latinoamérica. Por el contrario, las iglesias protestantes de Estados Unidos decidieron, cuatro años más tarde, iniciar con un estilo más formal su labor misionera. En 1914 se desarrolló la Conferencia Misionera de Cincinnati. En ese marco las iglesias protestantes de los Estados Unidos conformaron el Comité de Cooperación para América Latina. Ahí Latinoamérica fue organizada como territorio de misión. El sureste de México (Campeche, Yucatán, Tabasco y Chiapas) fue asignado a la Iglesia Presbiteriana del Norte que se había caracterizado por sus posiciones liberales, antiesclavistas, en contraparte con su homóloga del Sur. La Iglesia Presbiteriana compartió el trabajo misionero con la Iglesia Reformada de América. Aunque la formalidad de la labor misionera se inaugura en esa época, los presbiterianos en México ya tenían consolidada, desde 1888, una red escolar protestante compuesta de 96 escuelas con 2 940 alumnos (Bastian, 1989:147). El quehacer educativo de esta Iglesia continuó desarrollándose lentamente después de iniciado el siglo XX; hacia 1914 había creado más de 163 escuelas en los estados de Tlaxcala, Puebla, México, Hidalgo, Coahuila, Nuevo León, Chihuahua y Tamaulipas, principalmente. De tal suerte que los presbiterianos rebasaron con mucho su actividad estrictamente religiosa, servicios de oración y culto al otorgar importancia al aspecto educativo. Así es que cuando el Congreso de Cincinnati (1914) resolvía sostener un trabajo misionero más formal, la Iglesia presbiteriana tenía un camino recorrido. El Congreso marcó el momento en que las iglesias estadounidenses iniciaron un decidido desarrollo misionero en países de América Latina. Es

²⁴ Como en otras ocasiones la Iglesia reacciona: defiende sus derechos tradicionales buscando la alianza con oligarcas conservadores; impulsa la empresa pedagógica y la prensa católica, y apela a la ayuda de Roma y de otras iglesias europeas. Se da una especie de romanización contundente de la Iglesia católica en México (Meyer, 1991:205).



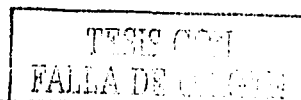
decir, que las fuentes de mayor influencia religiosa desarrolladas durante los últimos años del siglo XIX y principios del XX son básicamente estadounidenses.

Tal formalidad fue refrendada dos años más tarde. En 1916 se desarrolló el Congreso de Panamá donde se confirmaron los acuerdos de Cincinnati. En efecto, en el Congress on Christian Work in Latin America de Panamá se ratificó la posición del protestantismo que empezaba a consolidarse en estos pueblos. Ambos congresos definieron el proyecto de coordinar la acción misionera, aunque en el de Panamá dio inicio el intento de analizar la situación religiosa, política y socioeconómica de los pueblos latinoamericanos y a partir de ello pensar en las estrategias de la acción evangelizadora.

La presencia de iglesias protestantes en ese momento ya es irreversible. Pero tal y como ocurre ahora, las propuestas religiosas de las iglesias protestantes no fueron tomadas al pie de la letra por los nuevos conversos. Las líneas formuladas para pueblos latinos transitaron por un proceso de aculturación y resignificación; fueron adecuadas al gusto y necesidad de los conversos quienes les imprimieron sus propios estilos culturales locales como veremos posteriormente. El contenido de su acción y sustento ideológico estaba conformado, por un lado, por la línea liberal nacional que posibilitó su ascenso y, por otro, de ideas y valores endógenos. Podríamos referirnos a un protestantismo que al paso de los años adquirió su nacionalidad e independencia, rasgos que posibilitaron la creación de una religiosidad *sui generis* al mutar a una expresión pentecostal.

De regreso a las reflexiones iniciales, en torno a la pertinencia de llamar protestantismo a toda expresión religiosa no católica, considero que como categoría analítica sí es válido hacer una distinción entre el protestantismo histórico, inmigrante, y el de misión que se instauró entre algunos grupos sociales del país; por otro lado, es necesario distinguir la novedosa expresión pentecostal del protestantismo que aparece con mucha fuerza durante la segunda mitad del siglo XX. Esta distinción ayudaría a entender la complejidad y riqueza de la heterogeneidad doctrinal del cristianismo al que se denomina comúnmente con la categoría de protestantismo.

Podríamos exponerlo así: históricamente los protestantes derivan su impronta de la Reforma Protestante del siglo XVI, cuyas ideas generales son retomadas en México por los liberales del siglo XIX; por eso, a las asociaciones religiosas no católicas que se desarrollan



en el país durante el siglo XIX y principios del XX se les ha llamado genéricamente protestantes, aunque muchas de las iglesias no se denominan a sí mismas protestantes y no reivindican una filiación con los movimientos de la Reforma Protestante ocurrida en Europa. La novedad que presenciamos desde mediados del siglo XX es el crecimiento y expansión de la expresión pentecostal de las iglesias cristianas que no están ligadas con el catolicismo, y a las que en muchos sitios se les sigue llamando protestantes o evangélicos. El escenario en diversas regiones del país y de otros países latinoamericanos nos indica que los pentecostales, en su diversidad denominacional, representan un fenómeno de amplio significado espiritual, social y en muchos casos político y que su presencia se ha vuelto motivo de reflexión y análisis.

Otro elemento que habría que entender en esta conceptualización es que las categorías de protestantismo y "secta" se empezaron hacer cada vez más comunes a finales del siglo XIX en el contexto del ultramontanismo de la Iglesia católica romana con relación a la fuerte crítica que hizo a la modernidad liberal. Aún hoy es posible escuchar, a veces despectivamente, el término de "secta protestante" aplicado a toda agrupación religiosa distinta a la católica, en el ámbito de crítica que los católicos han construido frente a la cada vez más creciente presencia de proyectos religiosos no católicos.

En el presente trabajo, y para no crear confusiones con el uso de categorías, se usarán los siguientes vocablos: cuando me refiera a las iglesias históricas, éstas serán llamadas por su nombre: presbiteriana y bautista. Las pentecostales, con diversas denominaciones, serán denominadas como tales. Sin embargo, ambas serán llamadas genéricamente evangélicas y protestantes como sinónimos. Los testigos de Jehová, adventistas del Séptimo Día y los mormones son ubicados como congregaciones y/o instituciones independientes.

3. El pentecostalismo

Cuando planeé la estructura de éste capítulo pensé que a este apartado ambiciosamente lo llamaría "Del protestantismo histórico al pentecostalismo", una especie de *continuum* culto-secta-iglesia (al estilo Lalive D'Épinay, con el fin de clasificar la gran variedad de agrupaciones religiosas). Sin embargo, mis expectativas fueron cada vez más restringidas,

al caer en la cuenta que el capítulo trata no de la historia del protestantismo, sino que se limita simplemente a algunas referencias históricas que me han permitido entender la presencia de iglesias protestantes. Eso, supongo, me da cierta libertad de ordenar la exposición de acuerdo a mis intereses. Justamente por eso hago una especie de alto en el desarrollo del protestantismo de misión para ahora referirme a un interesante proceso de cambio ocurrido en el panorama religioso con la emergencia de iglesias cristianas, diferenciadas de las históricas o denominacionales, llamadas de distintas maneras pero que tienen una característica común: considerarse miembros de la iglesia de Jesucristo que enfatiza la experiencia y la unción del Espíritu Santo en el contexto de pentecostés.

Las iglesias pentecostales se caracterizan por el hincapié en el proceso de renovación en el seno del Espíritu Santo que experimentan sus feligreses al convertirse a la Iglesia. Uno de los requisitos es que la conversión sea producto de una decisión individual de la persona; asimismo, argumenta su existencia en la Biblia y remarca la importancia de estudiarla y conocerla; subraya la necesidad de la acción misionera para sumar adeptos a través de un trabajo proselitista de prédica y convencimiento basado en una fundamentación bíblica. Algo importante es que debe haber relación de la creencia religiosa en todos los aspectos de la vida cotidiana; asimismo, es altamente valorada la conformación de redes sociales entre sus miembros, basada en las obligaciones cristianas que adquieren sus miembros de ayudarse mutuamente (desempeño de ministerios o servicios que todo miembro presta a la comunidad religiosa) al mismo tiempo que esa red refuerza el estilo de vida religioso elegido, a pesar de que la salvación se logra de manera individual; su identidad religiosa se conserva por la imbricación que cada sujeto realiza con la comunidad. Los pentecostales están convencidos de haber reencontrado la Revelación cristiana y de manifestar más plenamente sus consecuencias éticas. Quiriendo ser un retorno de la Iglesia primitiva, el pentecostalismo no niega que otras denominaciones participen en el Cuerpo de Cristo, aunque se encuentren distorsionadas por la influencia mundana, y que, por este hecho, hayan dejado casi de lado la Revelación, frenando de ese modo la acción regeneradora de Dios (Lalive D'Epinay, *ibid.*:267).

TRCIS CON
FALLA DE ORIGEN

Marzal (*ibid.*:286) apunta que una de las primeras iglesias pentecostales (Iglesia de Dios de la Profecía) fue encabezada por A.J. Tomlinson en 1903, quien señaló que Dios lo llamaba para restaurar la verdadera Iglesia²⁵

Otras características relevantes que distinguen a estas iglesias son la

manifestación de un contacto directo con Dios mediante la *glossolalia*; enfatizan la importancia del bautismo; creen en la capacidad de algunos creyentes para alcanzar el don de la sanación; finalmente, ofrecen a los pobres y marginales una vía para cambiar su autopercepción y adquirir un estatus y dignidad social al poder participar en las actividades de la comunidad, que en muchos casos, también implica una cierta movilidad social y participación política (Biglieri, 1997:99-100).

Pero también hay otro elemento que las define y es su crecimiento numérico debido a las constantes divisiones que se dan al interior de las iglesias. De acuerdo con otros estudios y al propio trabajo de campo, vemos que las causas de tales fragmentaciones no se deben a cuestiones doctrinales, sino casi siempre a conflictos personales entre los miembros de las agrupaciones, o de los pastores con los fieles. En un capítulo posterior veremos el caso de dos iglesias pentecostales que logran multiplicarse gracias a un frecuente proceso de escisión de grupos internos que al entrar en choque uno de ellos decide migrar y fundar una nueva agrupación que más tarde se convierte en una Iglesia. En ese sentido, las asambleas pentecostales son autónomas, unas de otras, éste es un elemento más que posibilita la abundancia de iglesias.

¿Cuál es el origen de la expresión pentecostal? ¿Bajo qué circunstancias las religiones se pentecostalizan? Es probable que desde el inicio, en el momento de su implantación en pueblos latinoamericanos, el protestantismo fuese un protestantismo étnico resultado de un trasplante, no un injerto (Meyer:287). Lalive D'Épinay propone dos etapas: la primera se vincula con el nacimiento de un protestantismo nacional, independiente de las sociedades misioneras (protestantismo que se arraiga y adquiere una fisonomía nacional, autóctona) y que, como vimos, tiene su origen en el protestantismo de inmigración y en el

²⁵ La Iglesia de la Profecía sostiene que Jesucristo fundó su iglesia y que ésta tuvo un desarrollo normal hasta que el emperador Constantino la legalizó en el Edicto de Milán de 313, y la sometió al poder secular. Así comenzó la edad en que "Cristo dejó de operar físicamente. La adoración de los ángeles, las reliquias y la dependencia de los sacramentos tomaron el lugar del arrepentimiento, la santificación y el bautismo del Espíritu Santo". Según datos de esa Iglesia la *verdadera restauración* se da a finales del XIX y XX en

de misión; la segunda, sobreviene a la crisis económica de mediados del siglo pasado sobre los países latinoamericanos que provoca que ciertos sectores de la población, los más sufridos, los más débiles, sean receptivos a nuevas ideologías salvíficas. Esta última es una concepción que permeó fuertemente los estudios sobre la diversidad religiosa en América Latina, la cual retomaré más adelante.

De acuerdo a los planteamientos de Cox y Gaxiola (citados en Grama, 1999:40), el pentecostalismo se originó en la recepción y reelaboración del protestantismo por parte de la comunidad afro-americana en Estados Unidos convertida al protestantismo, y en cuyo interior se manifestó una religiosidad participativa y emotiva. En 1906 el predicador William Seymour, cuyos padres habían sido esclavos, fundó la primera iglesia pentecostal (Azusa Street Mission) en Los Angeles, California (Grama, p.41). Aunque este mismo autor nos dice que, de acuerdo al estudio de Paloma, en el interior de las Asambleas de Dios, fundadas en Arkansas en 1914,²⁶ el ministro Charles Parham fue quien estableció las bases que favorecieron la emergencia de las iglesias pentecostales durante su desempeño en el Topeka Bible College, en Kansas.

Por otro lado, Lalive D'Epinay (*ibid.*) sostiene que el pentecostalismo y la mutación social están estrechamente relacionados; que el pentecostalismo es la respuesta religiosa comunitaria al desaliento de las grandes masas. Señala que es una expresión que se da en diversas partes de América Latina sobre todo a partir de 1930 para el caso de Argentina y Chile. Se difundió principalmente entre el "subproletariado" de origen rural que migró a la ciudad y conforma la capa más popular de las clases intermedias. En su libro ya clásico, al que tituló *Refugio de las masas*, Lalive D'Epinay apunta que el pentecostalismo se ofrece como la promesa a un hermoso porvenir en un continente donde el desarraigo y marginación caracterizan a grandes sectores de la población. Tesis que ha sido explicada en el marco de una teoría de la crisis económica y social y de la correspondiente anomia (pérdida de valores y normas por ruptura con el medio social de origen).

norteamérica (no en el siglo XVI en Europa) y A. J. Tomlinson desempeña un importante papel en esa restauración tras su visión en la cumbre de una montaña (Marzal, p.287).

²⁶ Sin embargo, de acuerdo a la Constitución de El Concilio Nacional de las Asambleas de Dios, A.R. (en la edición de 1999), las Asambleas de Dios nacen como una organización formal en 1918, aunque como movimiento ya existía con anterioridad, dirigida por el Reverendo Henry Clio Ball, quien fuera designado para trabajar entre el pueblo de habla hispana en las fronteras de Estados Unidos y México. En ese año tenía el nombre de Convención Latinoamericana (p.21).

TEXT CON
FALLA DE ORIGEN

Bastian (1997:43), aporta más datos al respecto. Apunta que en 1920 un periódico liberal de Santiago de Chile, *El Mercurio*, daba la noticia del "primer" movimiento pentecostal de la región. Éste se desarrolló en Valparaíso en 1910 y fue producto de la disgregación, como cisma, de una Iglesia protestante; se caracterizaba por un "fanatismo enfermizo" cuyos rituales se asemejaban a "un escándalo alrededor de un grupo de fanáticos que se entregaban a actos de fanática exaltación y pretenden tener visiones, hacer curaciones y todo lo que es usual en estas enfermedades mentales". En 1920, otra nota periodística del país sureño se refería a ese tipo de rituales como "ceremonias indígenas". En Brasil estas manifestaciones se registraron en 1910 y en México en 1914 (Bastian, *ibid.*). En la década de los años veinte en Chile la iglesia metodista del pastor Hoover fue condenada por asegurar haber recibido "la lluvia del espíritu", la mayoría de los fieles se convencieron de ello y, junto con su pastor, se desprendieron de la iglesia para formar la Iglesia Metodista Pentecostal. La creencia en el don del Espíritu Santo fue tal que el pastor se sintió con autoridad para transmitir el mensaje que lo llevó a la misión. De tal suerte que la "Iglesia madre" condenó a la "otra" iglesia pentecostalizada que al tiempo logró sobrevivir y desarrollarse con sus propios medios al grado de convertirse en la primera denominación nacional y popular (Meyer, *ibid.*). Aunque Galindo (citado en Garma, p.42) señala que la primera comunidad pentecostal latinoamericana surgió en Chile en 1909, de un grupo disidente de los metodistas. Como haya ido, son esos primeros años del siglo XX los que vieron surgir las pioneras manifestaciones pentecostales en América Latina.

Meyer (1991:293) sugiere que en México los años cincuenta marcan el inicio de la práctica pentecostal y que Chile es el primer país en América Latina que tiene la expresión de este perfil en la práctica ritual de algunas iglesias, al que le sigue Brasil. Al parecer esas primeras noticias de movimientos pentecostales no tenían una relación aparente entre sí y se cree no tuvieron mayor relevancia, en términos de la heteropercepción, debido al origen humilde de su dirigencia y de sus propios simpatizantes.

López Cortés (1990:11), en su estudio sobre la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús (de perfil pentecostal) ubicada en la ciudad de México, señala que su origen se remonta a 1914. Emerge de una síntesis entre la tradición institucional protestante y la

tradicción milenarista,²⁷ “las cuales a lo largo de la historia del cristianismo han estado en contradicción, pero en el campo pentecostal se han vuelto compatibles entre sí enmarcando en la Iglesia Apostólica las prácticas de conversión y rituales”. Inicialmente su expansión se dio en los estados del norte: Chihuahua, Coahuila, Durango, Baja California Norte, Sonora y Sinaloa; posteriormente en Jalisco, Tamaulipas y Veracruz. Es hasta entrados los años cuarenta cuando tiene presencia en Michoacán, Nayarit y el Distrito Federal, en los años cincuenta se le encuentra ya en el sur y sureste de la república.

En “Los estudios antropológicos sobre el protestantismo en México”, Garma (1988) apunta que las iglesias protestantes pentecostales, como anotamos, tienen su origen en los Estados Unidos, aparecen en México mediante el trabajo de los braceros convertidos desde las primeras décadas del siglo XX. En otro texto (1998:39-41) agrega que los primeros templos fueron fundados por mujeres misioneras, también migrantes, quienes establecieron nuevas instituciones religiosas sin un sólido apoyo material que las respaldara. En su opinión, las bases del pentecostalismo mexicano se explican por el trabajo misionero de mujeres como Romana Carvajal de Valenzuela quien en 1914 creó la primera iglesia pentecostal en Villa Aldama, Chihuahua, asimismo de María de los Ángeles Rivera de Atkinson, casada con un norteamericano y convertida al pentecostalismo en Arizona, fundó en Sonora el primer templo de la Iglesia de Dios del Evangelio Completo en 1926. Un poco antes, en 1921, la misionera danesa Anna Sanders estableció el primer templo de las Asambleas de Dios en la ciudad de México gracias al apoyo e influencia de protestantes estadounidenses.

La importante relación entre migrantes, braceros o no, y la fundación de iglesias pentecostales a principios del presente siglo también es retomada por Hernández (1996:111), quien sugiere que el trabajo desarrollado por las sociedades pentecostales en los estados de Tamaulipas, Chihuahua y Sonora es producto de la labor misionera de los migrantes convertidos en los Estados Unidos y, algo relevante en sus datos, la mayor parte de estas iglesias “crecieron aisladas de la labor misionera extranjera y de sus recursos”.

²⁷ La tradición milenarista estructura una visión del sentido de la historia que está controlada de antemano por fuerzas divinas; propone que la historia terminará en un tiempo no muy lejano, siendo este final radical, definitivo y de manera catastrófica. Lo milenarismo, como el sentido del patrón de la historia, incluye una cosmovisión ahistórica fundamentada en la mitología, la cual se mezcla con los hechos reales (Cohn, citado en López Cortés, 1990).

Elemento que confirma el carácter endógeno que adquirirían algunas iglesias al ser instauradas en terreno mexicano.

Retomé rápidamente sólo los datos y fechas proporcionadas por algunos autores, quienes coinciden en que durante las primeras décadas del siglo XX se fundan los primeros templos de iglesias pentecostales en Sudamérica y México. La lista podría alargarse. Sin embargo, como otros estudiosos, puntualizan que la década de los años cincuenta, pero sobre todo la de los setenta, representa el momento en que inicia un repunte significativo en el crecimiento de los no católicos, principalmente los pentecostales, así como de los testigos de Jehová y los adventistas del Séptimo Día. Comportamiento aún vigente en los últimos años del siglo XX.

Algunas hipótesis que explican la emergencia de la expresión pentecostal en México ofrecen tendencias presentadas por Lalive D'Epina, con categorías más o menos variadas el planteamiento es similar: Meyer (p. 293) asocia la emergencia pentecostal en México a la crisis agraria, industrialización parcial, urbanización acelerada y crecimiento demográfico. Sugiere que los conversos (o por lo menos sus padres), provienen de un mundo rural católico donde la religión es fuertemente cósmica y animista. Además que éste sector de la población no fue atraído por las denominaciones protestantes "tradicionales" —históricas— sino por algunas iglesias denominadas más tarde evangélicas, como las Asambleas de Dios, o por los testigos de Jehová y adventistas del Séptimo Día que, como vimos, están fuera de esa clasificación; así como de otras expresiones como los Espiritualismos Trinitarios Marianos. Parker (1994:97), por su parte, sostiene que la explicación sobre el incremento de estas expresiones debe buscarse en las condiciones de vida de las poblaciones populares e indígenas, así como en las contradicciones que el proceso de modernización capitalista va generando en nuestros pueblos. Dice que los pobres buscan un mejoramiento moral, mediante la conversión al Evangelio con la esperanza de superar sus condiciones de vida y así cambiar su estatus socioeconómico. Tesis, las de estos estudiosos, que estaría ligada a la propuesta weberiana de la "ética protestante" como uno de los factores que favorecieron el surgimiento del espíritu capitalista, el cual, según Parker, se reproduce en éstos grupos. En un estudio más reciente, Hernández (1996) sostiene uno de los puntos de la tesis de Lalive

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

ESTA TESIS NO SALE
DE LA BIBLIOTECA

D'Epina: la explosión del pentecostalismo ha sido posible en espacios donde la marginación y la desesperanza son acentuadas:

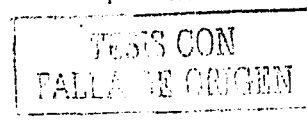
Los pentecostales actuaron creando microsociedades que tomaron la forma de un grupo organizado y protector. El fortalecimiento de diversos mecanismos de ayuda mutua (que contribuyen a resolver los problemas de la vida diaria), la creación de nuevos espacios de identidad social, así como la renovación de prácticas religiosas tradicionales formulando alternativas espirituales muy vivas y participativas, han sido acciones que han favorecido el éxito de esta forma de religiosidad popular (p. 111).

La migración, marginación y exclusión son factores afines con el estado de anomia que prevalece entre los sectores de la población más vulnerables, que para poder desarrollarse en el ámbito adverso necesitan reconstruir su identidad y su proyecto de vida. En síntesis, ese es el argumento más generalizado para explicar el crecimiento de la práctica religiosa de perfil pentecostal.

Las explicaciones teóricas varían, pero otra de las clásicas es la presentada por el norteamericano Peter Berger,²⁸ quien construye un marco teórico para dar explicación a este tipo de fenómenos y, que de alguna forma daría sustento a las tesis de quienes creen que los grupos marginales, en crisis e impactados por el desigual desarrollo económico de los países periféricos, representan las vastas agrupaciones conversas a este tipo de manifestación religiosa. Estos grupos buscan alivio y seguridad frente a la incertidumbre que provoca la sociedad moderna, donde no todos encuentran espacios de representatividad social y política. Para Berger (1969) el ser humano, como ser social, necesita del ordenamiento y del significado de las construcciones nómicas, entre las que destaca la del carácter religioso. A través de la religión se da la autoexteriorización del hombre, en la cual se infunden a la realidad significados propios. El universo simbólico y la religión son ordenadores de la experiencia social a la que proporcionan sentido y valor.

También hay quienes, hasta hace unos años, argumentaban que las iglesias pentecostales han tenido el objetivo de manejar las conciencias a través de la religión. Dicho fenómeno había que relacionarlo con una confabulación externa de penetración, como una "avanzada del imperialismo norteamericano". La "Teoría de la conspiración", de moda en la década de los setenta en el contexto de la "guerra fría", sostiene que los

²⁸ Presento de forma breve una postura teórica para explicar el fenómeno de interés. En otro capítulo esta discusión se presenta de forma más desarrollada.



protestantismos son credos externos cuyos afanes intervencionistas y mediatizadores de las naciones poderosas sobre los pueblos periféricos pondrían en peligro la identidad nacional, la cultura, la preservación de las lenguas e identidades indias.²⁹

Para finalizar este capítulo anotaré cuatro tesis propuestas por Bastian (1994), con relación a la efervescencia de la expresión pentecostal de la religión. Su argumento pretende problematizar y estimular la discusión con el afán de avanzar la investigación en la época contemporánea. La discusión del contenido de sus tesis será motivo de reflexiones finales del capítulo siguiente. Antes de abordarlas citaré un breve párrafo al respecto.

La efervescencia religiosa heterodoxa que estamos presenciado en América Latina no se ubica a manera de continuidad del protestantismo liberal. Más bien constituye un nuevo despliegue de la "religión popular", de los catolicismos rurales sin sacerdotes. Por lo tanto, en vez de hablar de protestantismo convendría preguntarse si los protestantismos latinoamericanos, presentes desde hace más de un siglo, están viviendo una mutación [...] esta mutación es la que se observa en el conjunto del campo religioso, liberado por las transformaciones económicas y sociales impuestas a Latinoamérica a partir de los años setenta (Bastian, 1994:282).

La primera tesis señala que la expansión de las sociedades pentecostales y de los "nuevos movimientos religiosos" no corresponde ni a una reforma del catolicismo popular ni a una renovación interna del protestantismo, pero sí constituye una renovación de la religión popular en el sentido de *bricolage* (parche) que lleva consigo una aculturación de los protestantismos históricos hacia las prácticas y los valores de la cultura católica popular (p. 289). Agrega que la asimilación de los protestantismos en América Latina por la cultura religiosa y política de los milenarismos y mesianismos, queda ahora de manifiesto más en la continuidad que en el rompimiento con el universo religioso y cultural de las sociedades donde prosperan (p. 291). La segunda tesis, que tiene puntos cuestionables, apunta que los protestantismos populares y los pentecostalismos sincréticos ofrecen un espacio más eficaz de resistencia y/o de adaptación a la modernidad que los catolicismos populares (p. 293). La tercera tesis especifica que la cultura religiosa y política de los pentecostalismos y de los protestantismos latinoamericanos actuales es autoritaria y vertical (p. 294).

²⁹ Una discusión más amplia sobre este tema se puede ver los artículos publicados por El Colegio de Etnólogos y Antropólogos (*Proceso*, 1979); Ruz y Wasserstrom (1979); Hernández Castillo (1993); el *Boletín Indigenista* del Instituto Indigenista Interamericano en su número 4 de 1951; Medina, 1989; Sandoval, 1989.

De acuerdo a los casos que Bastian presenta (entre ellos el de la Iglesia de la Luz del Mundo) concluye que la mayor parte de las iglesias pentecostales tienen dirigentes que "son jefes, propietarios, caciques y caudillos de un movimiento religioso creado por ellos mismos, y transmitido de padres a hijos siguiendo un modelo patrimonial y/o nepotista de producción" (p. 294). Considero, como en la tesis anterior, que ésta no es adecuada del todo, ni creo que sea una afirmación válida para todos los casos debido a que justamente la lucha interna por el liderazgo adquiere diversos matices. Y el fenómeno de división interna, que muchas denominaciones presentan, sería una consecuencia de las contradicciones en el interior de los grupos. El caso que presento más adelante de una iglesia de las Asambleas de Dios representa otra de tantas posibilidades que cuestionan, en parte, tal postulado.

La cuarta tesis sugiere que el vínculo de los protestantismos latinoamericanos con los protestantismos estadounidenses está condicionado por intereses endógenos (p. 298). Si bien cuestiona la "Teoría de la conspiración", también subraya la importancia de estudiar los vínculos que los locales tienen con los protestantismos no sólo de los Estados Unidos sino de otras partes del mundo en el aspecto de la ayuda financiera y de las relaciones ecuménicas.

Aunque cuestionables, algunos de los postulados favorecen un marco de discusión que podría enriquecer el conocimiento de la diáspora religiosa que experimentan diversos grupos sociales. Estos y otros elementos serán retomados en otros capítulos de la tesis, que tiene entre uno de sus objetivos demostrar que la ascendencia de la religiosidad no católica de perfil pentecostal presenta causas diversas y cada región y localidad ofrecen una opción. Ahora simplemente quise presentar un panorama general sobre la existencia de los "protestantismos", para enseguida referirme al caso concreto de Chiapas, estado que, por cierto, tiene el índice más alto de protestantismo en México según el Censo de Población de 2000.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Capítulo III

Inicios del protestantismo en Chiapas.

Una historia entrelazada

Como vimos en el capítulo anterior, el siglo XIX marcó el ascenso del protestantismo en América Latina. En México, la segunda mitad del siglo pasado representó el momento propicio para que la diversidad religiosa adquiriera notoriedad en algunas regiones del país y en las últimas cuatro décadas esta situación tomó relevancia en vastos territorios de la República mexicana. Destacan las fronteras norte y sur, las cuales se han caracterizado, desde los años setenta, por el crecimiento de la oferta religiosa, que no se concreta únicamente a las religiones protestantes sino que se ha extendido a otras ajenas a la cristiandad, y que algunos denominan “nuevos movimientos religiosos”.

En ese contexto, en el interior de la Iglesia católica también han surgido sistemas, movimientos y proyectos pastorales que dan prioridad a novedosos métodos para llevar a cabo una efectiva evangelización. En aras de transformar las “masificantes y obsoletas formas de difundir la Palabra de Dios, para acceder a la Nueva Evangelización”, como diría el presidente de la Comisión Doctrinal de la Conferencia del Episcopado Mexicano (Martín Rábago, 1996), algunos sectores dentro de la Iglesia católica han favorecido la creación de proyectos parroquiales dinámicos y participativos donde el papel del laico adquiere relevancia al convertirse en actor y sujeto de su propia práctica religiosa. Esto indica que lejos de que la Iglesia católica se encuentre en decadencia, la vieja institución ha modernizado su acción y discurso al reconocer que debe afrontar las nuevas situaciones y retos que emergen en el mundo moderno. El actual proceso inició con el Concilio Vaticano II, considerado como una respuesta evangélica “a la reciente evolución del mundo”. Las prioridades doctrinales y pastorales han sido analizadas desde la perspectiva de un proyecto global de Nueva Evangelización, como podemos ver en los documentos surgidos de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Santo Domingo, 1992), aunque sus bases fueron puestas en la exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI.

Por su parte, la denominada religiosidad tradicional o de la costumbre ha sufrido cambios profundos, pero aún hoy día tiene gran vitalidad en algunos pueblos, gracias a que algunas de sus prácticas e instituciones se han refuncionalizado a la par de las transformaciones de los grupos sociales. También dentro de esta complejidad es posible la observancia, según datos censales, de un amplio sector de la población que dice no tener religión. En el caso de Chiapas el censo del 2000 reporta que son 429 803 personas quienes se adscribieron al rubro de *sin religión*, es una cifra alta que representa 13.06% de la población estatal mayor de 5 años. No sabemos exactamente qué indica ese dato.

De tal forma que la notoria presencia protestante en México y en Chiapas, de forma particular, ya que es el interés central de este capítulo es sólo parte de una transformación general de la vida sociorreligiosa contemporánea. La existencia y convivencia de diversas instituciones y prácticas religiosas, de cualquier perfil, son un indicativo de transformaciones sociales y culturales vinculadas con los emergentes modos de vida en las cada vez más crecientes ciudades. Pero también es posible observar estos cambios en la vida rural, en estados como Chiapas, donde más de la mitad de su población habita en el campo, o bien en espacios donde la gente "urbana" de los pueblos y cabeceras municipales interactúa intensamente con la población de los ejidos y viceversa. Es decir, no hay una característica específica que determine en qué tipo de espacios poblacionales la dinámica y la diversidad de la manifestación religiosa adquiere notoriedad.

El presente capítulo tiene la finalidad de presentar un esbozo de los inicios del protestantismo en determinadas regiones de Chiapas, principalmente de la Iglesia presbiteriana que fue la primera en tener presencia durante las postrimerías del siglo XIX, pero sobre todo en los primeros años del XX. Capítulo que será relacionado con el siguiente. En esta aproximación se hace un recuento de algunos acontecimientos que vuelven complejo el campo social en cuyo marco se desarrolla la pionera actividad misionera, éstos son los Congresos de Cincinnati y Panamá en 1914 y 1916 cuyos resolutivos marcaron el inicio de la actividad misionera de los presbiterianos en Chiapas; los primeros protestantes en el Soconusco y en la Sierra Madre y, de manera marginal, se explora la relación entre el protestantismo y el liberalismo. Veremos el desarrollo del protestantismo histórico en Chiapas, representado en este caso por la Iglesia presbiteriana, con el cual pretendo crear un marco contextual que me permitirá estudiar en otro capítulo la

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

presencia posterior de las iglesias protestantes de perfil pentecostal, así como ver su impacto en el presente etnográfico.

1. Presencia de los protestantes

Las distintas iglesias no católicas que tienen una vida activa en la actualidad surgieron en distintos periodos y de igual forma han tenido diversas vías de acceso en el estado de Chiapas. Destaca por su cercanía geográfica, y por el hecho de compartir rasgos históricos y culturales comunes, Guatemala, cuya influencia inmediata se dio en los municipios fronterizos de la Sierra Madre y del Soconusco.

En primera instancia está la presencia de las iglesias históricas y dentro de éstas destaca la presbiteriana que adquiere notoriedad desde principios de siglo XX, aunque desde finales del XIX se registra su presencia. En un segundo momento surgen, por un lado, las congregaciones de perfil pentecostal cuya aparición data de mediados del siglo XX, así como las denominadas instituciones religiosas independientes (testigos de Jehová, adventistas y mormones). Otras expresiones neopentecostales, manifestadas en la década de los años setenta, son las ubicadas en la línea carismática, expresión que se da no sólo en algunas iglesias no católicas, sino también en determinadas pastorales de la católica y que se expresa en el Movimiento de Renovación en el Espíritu Santo.

Me refiero a tres periodos que corresponden a tres grandes líneas de las iglesias a las que genéricamente se ha denominado protestantes (como quedó detallado en el capítulo anterior). Esta tendencia, en Chiapas, corresponde de alguna forma al patrón general de actividad misionera puesto en práctica en otras partes de México y algunos países de América Latina (como Guatemala, Chile y Brasil): en primer término encontramos las iglesias históricas europeas y norteamericanas que desarrollaron su actividad hacia finales del siglo XIX; después están las "misiones de fe" que son las sociedades religiosas derivadas del trabajo de misioneros estadounidenses, ligadas a la tradición pietista de la santidad personal; en tercer lugar están las iglesias pentecostales cuya expresión más importante se manifiesta en la década de los cincuenta y, en Chiapas, en los setenta. Sus rasgos generales se ubican en la posibilidad de renovar las prácticas religiosas tradicionales.

TRABAJO CON
FALLA DE ORIGEN

En esa década también vemos la actividad de las instituciones religiosas independientes (testigos de Jehová y adventistas del Séptimo Día).

Desafortunadamente carecemos de un estudio histórico sobre el protestantismo en la entidad. A finales de los ochenta hubo un esfuerzo colectivo de investigadores sociales, quienes se dieron a la tarea de analizar la religión y sociedad en el sureste de México. Se trató de ver cuáles eran las repercusiones socioculturales de la pluralidad cristiana en algunas localidades y municipios de los estados de Chiapas, Yucatán y Quintana Roo principalmente (CIESAS, 1989). Se pretendía conocer cómo se venía dando el cambio religioso, sobre todo el provocado por las religiones no católicas, y cómo impactaba en los grupos sociales. La parte histórica no está suficientemente desarrollada en algunos casos, pero sí se ofrecen datos relevantes para entender el proceso de implantación de algunas iglesias protestantes. Este capítulo tampoco tiene ese objetivo, por eso los datos son retomados básicamente de fuentes secundarias (algunas de ellas elaboradas por las mismas congregaciones, como es el caso de la Iglesia presbiteriana), así como de trabajos etnográficos, estudios de caso y de fuentes censales, con la finalidad de proporcionar una cronología y regionalización de las primeras agrupaciones no católicas.

2. Latinoamérica: tierra de misión. De Cincinnati y Panamá a Chiapas

Uno de los acontecimientos que permite periodizar, de alguna manera, la presencia del protestantismo en Chiapas, como en tantos otros pueblos latinoamericanos, se vincula, como vimos, con el resolutive de la Conferencia de Edimburgo de 1910 (que congregó distintas iglesias protestantes europeas). Ahí, las iglesias protestantes de Europa, entre ellas la Anglicana, acordaron que América Latina no sería más su tierra de misión, con lo cual reconocían la predominancia de la católica. Con esa resolución el protestantismo europeo dejó, probablemente sin ser su intención directa, la exclusividad evangelizadora al de Estados Unidos. Al percatarse del gran potencial que se les presentaba, los estadounidenses se congregaron para analizar la forma y el procedimiento como sería organizado un esfuerzo colectivo de misión en los pueblos latinoamericanos. En 1913, en New York, se realizó la primera reunión preparatoria donde surgió un comité "encargado de los

problemas relacionados con la labor en América Latina, especialmente en lo concerniente a la cooperación".¹ El comité convocó a esa reunión desarrollada en Cincinnati, en 1914, a la que asistieron delegados de las distintas sociedades misioneras norteamericanas. A decir de Bastian (1994:154), en dicha reunión se tomó el caso mexicano como ejemplo, a partir del cual se desarrollaría la labor en los demás países latinoamericanos. Ya existía una organización pionera en cuanto a los espacios geográficos que cada misión tenía a su cargo, pero ahora se destacaba la necesidad de racionalizar su tarea, y que las congregaciones no compitieran entre sí; se pensaba seriamente en una especie de reparto de zonas de acción. Fue hasta 1916 cuando esta idea adquirió relevancia en el momento en que más de 40 sociedades religiosas representadas por 235 delegados (sólo 27 latinos) asistieron al Congreso de Panamá, en 1916 (Meyer, 1989:121). El Congress on Christian Work in Latin América marcó el esfuerzo de coordinación de las agrupaciones misioneras norteamericanas y su relación con los pueblos latinoamericanos.² La unidad de acción fue el tema central del congreso así como la forma en que se dividirían los territorios nacionales (Bastian, 1994:155). En ese marco, el Comité de Cooperación para Latinoamérica (CCLA), organismo encargado de organizar el congreso, se dio a la tarea de coordinar ocho Conferencias Regionales de las cuales surgieron siete comités de cooperación: Río de la Plata, Brasil, Chile, Perú, México, Cuba y Puerto Rico. En acuerdo conjunto, el CCLA y los comités delimitaron el territorio correspondiente a cada sociedad protestante y asignaron estructuras de cooperación en la prensa, educación y formación teológica.³

Dentro del territorio de misión, los estados mexicanos de Chiapas, Campeche, Yucatán y Tabasco quedaron encomendados a la Iglesia Presbiteriana del Norte de los Estados Unidos, la cual recibió un gran apoyo de la Iglesia Reformada de América, también estadounidense, así como de la Misión Centroamericana y del Instituto Lingüístico de Verano (Hernández Castillo, 1993:167).

¹ Christian Work in Latin America, 1917 (citado en Bastian, 1994:152).

² De hecho, como se apuntó en otro capítulo, en México ya había presencia desde el siglo XIX, de varias sociedades misioneras: la Junta Americana de los Comisionados para las Misiones Extranjeras, de la Iglesia Congregacional, la Sociedad Misionera de la Iglesia Presbiteriana del Norte de los Estados Unidos, la Sociedad Misionera de la Iglesia Metodista Episcopal del Sur de los Estados Unidos, la Sociedad Misionera de la Iglesia Metodista Episcopal del Norte de los Estados Unidos y la Sociedad Misionera de la Iglesia Presbiteriana del Sur de los Estados Unidos, establecida en México desde 1874 (Bastian, 1989:13).

³ Documento de la Regional Conferences in Latin America, 1917, citado por Bastian (1994:157).

Si bien las primeras experiencias con protestantes se vivieron desde finales del siglo XIX en municipios chiapanecos que hacen frontera con Guatemala, es importante destacar que las decisiones que diversas congregaciones protestantes tomaron desde Cincinnati y Panamá constituyen el parteaguas que definió la reorganización de la labor misionera coordinada y sistemática, sobre todo de la Iglesia presbiteriana, y que proveyó el marco para que décadas más tarde las iglesias pentecostales pudieran desarrollar su labor de forma exitosa. Un punto que es importante señalar es que las decisiones tomadas fuera de México y sobre todo por extranjeros, básicamente estadounidenses, en relación con distribuir territorialmente la acción misionera, constituyeron un elemento que al paso de los años se calificó como preocupante, y fueron consideradas como injerencias en asuntos nacionales (López Rivas, 1981; Fábregas, 1981). Ante esta protesta y después de formar cuadros o líderes locales, muchos misioneros estadounidenses retornaron a su país, y las iglesias constituidas sufrieron un proceso de *mexicanización*, sobre todo desde que en 1962 -al menos los presbiterianos- tomaron la decisión de que todos los misioneros extranjeros que sirvieran en México debían abandonar el país en 1972 (Scott, 1991:83). Asunto que adquirió mayor importancia con la emergencia de agrupaciones pentecostales, muchas de las cuales conformaron su imaginario religioso a partir de la cultura local.

3. El sureste de México, *el núcleo duro del protestantismo*

Desde hace tres décadas, los estados de Chiapas, Tabasco, Campeche, y en menor medida Quintana Roo y Yucatán, conforman el “núcleo duro del protestantismo” en el país (Hernández, 1996:108). Aunque también hay otros núcleos no “tan duros” con un marcado índice de protestantes ubicados en los estados de la frontera norte.

Mencionaré rápidamente el caso nortero para comparar los datos del sureste. Los estados de Tamaulipas, Baja California Norte, Coahuila, Nuevo León, Chihuahua y Sonora presentaron un aumento significativo de protestantes en las últimas décadas. El censo de 1990 reportó que 6.3% de la población (sin incluir a los menores de cinco años) asentada en 37 municipios de los estados arriba señalados se adscribió a religiones protestantes. Hernández (1996) apunta que 27 de esos 37 municipios fronterizos registran una proporción alta de protestantes, con un promedio superior al nacional que es de 4.8%. Entre

la década de 1980 y 1990, al igual que en el sureste, la población protestante de los estados norteños aumentó: en Tamaulipas de 5.94% a 7.70, en Baja California Norte de 4.25% a 5.30%, en Coahuila de 4.57% a 6.20%, en Nuevo León de 4.58% a 5.90%, en Chihuahua de 4.15% a 5.60% y en Sonora de 2.69% a 3.70% (Cardiel, 1996). En esas décadas, las iglesias históricas vieron disminuir su feligresía, mucha de la cual se trasladó a iglesias de perfil pentecostal. Debido a ello, algunas congregaciones de las iglesias bautista y metodista en los estados norteños, optaron por la estrategia de introducir elementos similares a los de las pentecostales en sus actividades de culto (Hernández, 1996).⁴ Por esto, estas iglesias son las que han visto crecer su población de forma considerable. Las diversas denominaciones tienen variaciones en su distribución por ciudades, que indican la desigual relevancia, interés o receptividad que cada ciudad tiene de ellas. Por ejemplo, mientras que los pentecostales tienen más éxito en Matamoros y Ciudad Juárez, los testigos de Jehová tienen mayor receptividad en Tijuana. Algo relevante que señala Hernández es que si bien en un inicio algunas congregaciones de los mormones, adventistas, bautistas y testigos de Jehová fueron fundadas por norteamericanos, actualmente tienen un carácter eminentemente local y que, sin ser sucursales de grupos estadounidenses, no se han desligado por completo de los lazos internacionales originales.

Para el caso del sureste, entre las décadas de 1980 al 2000, llama la atención la ascendencia del protestantismo y el descenso de la población católica. En Chiapas, la población católica disminuyó de 91.2% a 64.3%, en Tabasco de 78.99% a 72.20%, en Campeche de 85.68% a 76.30%, en Quintana Roo de 82.72% a 77.80% y en Yucatán de 89.09% a 85.80%. Los datos censales de la población protestante también sufrieron cambios entre ambas décadas: en Chiapas, esta población aumentó de 4.8% a 14.2%, en Tabasco de 12.21% a 15.00%, en Campeche de 7.86 % a 13.50 %, en Quintana Roo de 10.64% a 12.20% y en Yucatán de 6.65% a 9.30% (Cardiel, 1996 y Censo, 2000).

Estos datos registrados en las dos décadas señaladas indican una situación que se vino registrando desde principios del siglo XX, como veremos más adelante.

⁴ Los patrones tradicionales de la vida de algunas iglesias históricas, que giraban alrededor de la escuela dominical y las clases para mujeres y niños, han sido reemplazados por los servicios de alabanza (cambiaron incluso el piano por música electrónica y guitarras), ayunos y vigiliias, así como por actos de "sanidad divina". Es decir, algunas iglesias se han pentecostalizado.

Las razones de tales cambios en la preferencia religiosa son múltiples y las hipótesis para acercarnos a las respuestas son también diversas. Podríamos pensar en varias opciones, probablemente las más "simples" van desde la que indica que la Iglesia católica, históricamente, no ha tenido capacidad para atender a la población en un territorio alejado del centro, en un país donde las diferencias regionales son notorias. Es el caso de la diócesis de Tapachula, donde sus miembros han reconocido la carencia de sacerdotes, lo que les ha impedido desarrollar una labor evangelizadora eficiente (Ortiz Hernández, 1989:95); o como en localidades de la Sierra Madre donde entre 1950 y 1970 la región estuvo atendida por tres sacerdotes que apenas alcanzaban a cubrir a las más de 300 localidades ubicadas en una extensión de 2 200 km² (Hernández Castillo, 1998). Pensaríamos también en la influencia que ejercieron algunos misioneros y primeros evangélicos guatemaltecos que incursionaron en territorio mexicano a principios del siglo XX, simplemente porque la frontera no era tal; o bien cuando los finqueros cafetaleros del Soconusco pidieron auxilio a guatemaltecos "lectores de la biblia" para que llegaran a poner orden en la miserable vida de los "borrachos y perezosos" peones de sus fincas.

Esas respuestas simples nos llevan a reflexionar sobre cuestiones más complejas como la cercanía geográfica que Chiapas tiene con Guatemala, uno de cuyos presidentes, impulsor de la Reforma Liberal de 1871, fue especialmente a New York a solicitar apoyo a la Iglesia presbiteriana para que ésta enviara a sus misioneros y se involucraran en la tarea de "civilizar" a los herederos mayas de Guatemala. Las ideas del progreso, del cientificismo, la modernidad y el racionalismo formaron parte del bagaje ideológico con que fue alimentado el liberalismo y con el cual los pueblos, como el de Guatemala, y en su momento México, aspirarían al progreso y dejarían atrás el lastre de la obscuridad y la ignorancia.

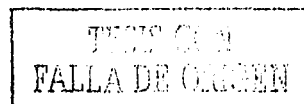
Otra variable podría vincularse con la presencia de gobernadores en Chiapas y Tabasco como Victórico Grajales y Tomás Garrido Canabal que sostuvieron serios enfrentamientos con la Iglesia católica en la década de 1930 y 1930, al grado de crear leyes en contra del "fanatismo religioso" promovidas desde el gobierno federal. Al paso del tiempo, ambos estados han llegado a encabezar el núcleo de los "más duros".

4. La entrada natural del protestantismo a Chiapas

La entrada más importante del protestantismo a Chiapas se dio a través de las localidades que hacen frontera con Guatemala, Centroamérica. Las poblaciones de la frontera, de un lado y otro, comparten historia, cultura, relaciones comerciales y lazos familiares; algunos asentamientos constituyen el "paso tradicional" de población guatemalteca a México. El territorio fronterizo se conforma actualmente por los municipios, ubicados de sur a norte, de Suchiate, Frontera Hidalgo, Metapa de Domínguez, Tuxtla Chico, Unión Juárez, Cacaohatán, Tapachula, Motozintla, Mazapa de Madero, Amatenango de la Frontera, Frontera Comalapa, La Trinitaria, La Independencia, Las Margaritas y Ocosingo. Hasta 1882 algunos pertenecían a Guatemala y otras poblaciones que eran de México pasaron a ser de la nación guatemalteca. En las negociaciones para definir los límites fronterizos entre México y Guatemala ambos países se involucraron en un proceso de negociación para delimitar sus fronteras mediante el Tratado de Límites entre ambos países firmado en 1882.⁵ Anteriormente, la provincia colonial del Soconusco tenía como término oriental el río Tilapa, pero México fijó ese límite al poniente y corrió la frontera hasta el río Suchiate. Guatemala, por su parte, cedió parte de su territorio entre la Sierra Madre y el río San Gregorio a México. El acuerdo puso fin a la disputa de más de medio siglo sobre la posesión de tierras chiapanecas y, sobre todo, las del Soconusco sobre cuya pertenencia no había mucha claridad. Justamente por tratarse de tierras fértiles, el gobierno guatemalteco ansiaba integrarlas a su frontera agrícola dispuesta para la cafecultura (Spenser, 1988:93).

En ese acuerdo se estableció que los actuales municipios de Motozintla, Mazapa, Amatenango de la Frontera y una parte de Frontera Comalapa, que pertenecían a la Alcaldía Mayor de Totonicapán de Guatemala, se convirtieran en mexicanos (Nolasco *et al.*, 1992). En medio de tales transacciones gubernamentales la población involucrada

⁵ Antes de firmado el Tratado, pocos sabían dónde estaban colocados los mojones que dividían a ambos países. Aprovechándose de ello, los cafecultores guatemaltecos azuzaban a grupos armados a mover el mojón del lugar donde fue colocado por acuerdos de los gobiernos en 1877, y ponerlo tierra adentro. El gobierno mexicano hizo reclamaciones al guatemalteco y envió al ejército a la frontera para tratar de imponerse y obligarlo con ello a negociar el que sería el Tratado de Límites de 1882. El gobierno guatemalteco pidió ayuda al norteamericano para que mediara en su conflicto con México y le ayudara a quedarse con el Soconusco. México vio en esto una intromisión en sus asuntos. Para mala suerte del gobierno guatemalteco, el de Estados Unidos se negó a aceptar su petición (Documento de la Secretaría de Relaciones Exteriores, "Correspondencia diplomática cambiada entre el Gobierno de los Estados Unidos Mexicanos y los



difícilmente pudo acostumbrarse de forma rápida a la idea de la nacionalidad, ya fuera de un lado o de otro, la cual por cierto "debía tramitarse en el término de un año [después de firmado el Tratado], por medio de declaración manifestada del ciudadano que deseaba conservar la anterior nacionalidad; de lo contrario, se le consideraría nacional de su nuevo país" (Nolasco *et al.*, *ibid.*). Muchos no se enteraron de que debían realizar tales trámites hasta que ya iniciado el siglo XX ambos países regularizaron la situación. En ese proceso hubo de todo, pero predominó la idea y el sentimiento de los que no sintieron nada irregular en tanto siguieron manteniendo su vida y sus relaciones en un territorio que no tenía clara división; justamente porque cruzar la frontera no era un asunto de leyes y se realizaba sin traba alguna (ni pasaporte o registro eran requeridos).

En ese intercambio de territorios también surgieron manifestaciones de inconformidad por las nuevas disposiciones, como la suscitada por habitantes de Ayutla (hoy Tecún Uman) que había pertenecido el Soconusco en Chiapas, y que con el Tratado pasó a ser territorio de Guatemala. Algunos de estos pobladores que querían mantener la nacionalidad mexicana pidieron al presidente Porfirio Díaz su repatriación. Éste les concedió terrenos baldíos a orillas del río Suchiate y ahí fundaron Frontera Díaz (lo que ahora es Frontera Hidalgo), que quedó adscrito inicialmente al municipio de Metapa, en 1925 adquirió la categoría de municipio y en 1929 tomó el nombre de Frontera Hidalgo (Nolasco *et al.*, *ibid.*). Es probable que uno de los casos más complejos fuera el que se dio en Motozintla debido a que la Ley Agraria de 1856 establecía que no se podían adjudicar tierras ejidales y baldías a los extranjeros; paradójicamente, con el tratado de 1882 los guatemaltecos dejarían de serlo para convertirse en mexicanos, pero la ley agraria no dejaba espacio para tal situación. Para que pudieran ser legalmente usufructuarios (que de hecho lo eran) la Secretaría de Relaciones Exteriores realizó trámites con el fin de que los nuevos mexicanos siguieran usufructuando la tierra que tradicionalmente les pertenecía. En ese contexto la población que se instaló en el actual Tziscaco (en la región de los Lagos de Montebello, municipio de La Trinitaria) y que provenía de la finca Chaculá, cercana a San Mateo Ixtatán en Guatemala, se vio también envuelta en la tramitación de la nacionalidad. En 1889 el grupo de indígenas chuj obtuvo la ciudadanía mexicana, la que los convertía en propietarios legales de las tierras (Cruz Burguete, 1989). Lo menciono porque esa franja del

de varias potencias extranjeras desde el 30 de junio de 1881 a 30 de junio de 1886". Tomo IV, México, 1887,

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

territorio fronterizo tiene relevancia en los inicios de las iglesias pentecostales, como veremos en el siguiente capítulo.

En esa nueva situación, la mayoría de la población hizo caso omiso de los Acuerdos y su situación legal era irregular, en términos de la adquisición de la nacionalidad. Debido a ello, en 1935 se creó la Comisión Demográfica Intersecretarial que se encargó de regularizar la ciudadanía de la población fronteriza (50 años después de firmado el Tratado de Límites) que no la tenía definida. En cinco años y medio la Comisión revisó 47 000 expedientes, pero quedaron sin resolver 3 000 que se fueron turnando hasta 1947, y en 1953 se disolvió la Comisión, al considerar cumplido su objetivo (Nolasco *et al.*, *ibid*).

Nos referimos pues a una frontera permeable, donde si bien a nivel de Estado los gobiernos se consideraron “vecinos distantes”, por involucrarse en una negociación incómoda cuya mayor disputa se dio por la posesión de tierras del Soconusco, la población común no veía tanto problema. Se trata de pueblos cuyos habitantes han compartido históricamente destinos comunes, donde los lazos familiares están presentes en un lado y otro, y un lugar donde cruzar, aún hoy, es considerado como un suceso “natural”. Por eso, cuando la demanda de mano de obra chiapaneca fue insuficiente para realizar el trabajo de las fincas cafetaleras que tuvieron gran auge a principios del siglo XX, la guatemalteca respondió de forma rápida.⁶ También cuando la contrainsurgencia y los militares guatemaltecos amenazaron la integridad de la población indígena, simpatizante o no de la guerrilla, en los ochenta, el territorio chiapaneco fue el lugar “natural” e inmediato de refugio. Más de 40 000 guatemaltecos vivieron durante una década en esta tierra esperando que las condiciones de su país fueran más seguras para poder retornar.

Es decir, la línea fronteriza no ha dividido pueblos que comparten costumbres, cultura, mercancías, mujeres y religiones. Por eso digo que la entrada del protestantismo a Chiapas se da de forma “natural”. Y su efectividad es tal debido a que justamente Guatemala, dentro del ámbito latinoamericano, se ha distinguido por su alto índice de

citado por Spenser, 1988:94).

⁶ Los campesinos guatemaltecos del occidente venían a trabajar temporalmente a las fincas cafetaleras del Soconusco; sin embargo, ello creaba ciertos problemas a los trabajadores chiapanecos quienes demandaban mejores salarios y condiciones de trabajo. El hecho de ofrecer mano de obra y ser contratados como trabajadores ilegales les colocaba en una situación desventajosa y, de alguna forma, obstruían la posibilidad de que los locales pudieran presionar para obtener mejores condiciones de trabajo.

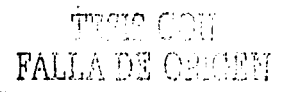
población protestante y la gran misión de "Id y predicad el Evangelio" no encontró fronteras, porque paradójicamente, la gente de la frontera no las tiene.

a. La puerta del Soconusco y las fincas cafetaleras

La Iglesia presbiteriana inició en Chiapas su labor misionera a finales del siglo XIX, aunque formalmente su trabajo se desarrolló después de los acuerdos de Cincinnati en la segunda década del siglo XX. Un boletín de la Iglesia Evangélica, citado por Esponda (1986:157) señala que "Antiguamente (finales del siglo XIX) venían biblias en los barcos que tocaban nuestro Puerto San Benito" (lo que hoy es Puerto Madero en las cercanías de Tapachula). Puerto que desde 1883 mejoró sus instalaciones para poder exportar la producción de tres millones de cafetos, cosechados en las fincas del Soconusco, hacia Hamburgo y New York (García de León, I: 1985:178). Sin embargo, el primer esfuerzo de difusión evangélica lo hizo un finquero de origen francés, D. Camilo Canel, quien apoyó la labor de un "propagandista" que en 1878 distribuyó una gran cantidad de ejemplares de la Biblia en pueblos del Soconusco y logró los primeros conversos entre sus familiares (Esponda, *ibid.*). Más tarde, en 1882, se dio un acontecimiento de gran relevancia en el vecino país de Guatemala, cuando a petición del presidente de aquella república, el liberal Justo Rufino Barrios, se solicitó a la Iglesia Presbiteriana de Estados Unidos, con sede en New York, que enviara misioneros que se encargaran de difundir sus principios (Cantón, 1998:92).

Aunque desde 1880 se registró la actividad de agentes de la Misión Centroamericana, que no es una denominación sino una "misión de fe", ésta no logró establecerse formalmente sino en 1896 (Cantón, *ibid.*) y desarrolló un trabajo coordinado con la Iglesia presbiteriana.⁷ El quehacer de los presbiterianos en Guatemala, al parecer, tuvo poco impacto entre la población, ya que no fue sino hasta 1962 cuando se creó la Iglesia Nacional Presbiteriana. Pero la institución logró influir en sus vecinos chiapanecos

⁷ La Misión Centroamericana es un organismo interdenominacional que coordina su labor con las iglesias presbiteriana, bautista y nazarena, tiene una sede en Guatemala. En Chiapas, la Misión se ha vinculado con la Iglesia presbiteriana Luz y Vida y con otras protestantes en la ciudad de Comitán (Hernández Castillo, 1989:188).



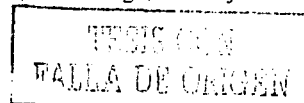
mediante la actividad proselitista. Durante los primeros años del siglo XX su aceptación en Chiapas fue lenta, el tímido trabajo misionero de los guatemaltecos estaba creando las bases para atraer a quienes serían los primeros misioneros nacionales, los que después se encargarían de difundir la Palabra de Dios en el Soconusco y en localidades asentadas en la Sierra Madre. Podría señalarse que la labor de difusión de Guatemala hacia los pueblos vecinos de México no tuvo un patrón, un ritmo definido y predeterminado; se fue generando de forma aislada, esporádica e irregular. Por ejemplo, Esponda (*ibid.*) relata el momento cuando un finquero del Soconusco (Eduardo de la Cerda) solicitó formalmente a sus vecinos guatemaltecos fuesen a predicar el evangelio "porque sus mozos eran muy borrachos" y él quería "gente honrada como los evangélicos". Envío a su gente a Quetzaltenango para que trajera "una docena de cada uno de los libros y folletos necesitados y muchos tratados bíblicos" (p. 159) para que uno de sus peones, evangélico de origen guatemalteco, llevara a cabo la actividad misionera.

Sin embargo, el año formalmente reconocido como el de iniciación de la obra presbiteriana en Tapachula, capital regional del Soconusco, es 1913. Después, en 1920, llegaron a la región algunos misioneros norteamericanos, entre ellos José Coffin, quienes se ocuparon en formar misioneros locales. Kemper, de la Iglesia Reformada de América, señala que Coffin desarrolló en Chiapas una estrategia misionera mediante la cual obtuvo resultados positivos, con los cuales posibilitó el crecimiento de los presbiterianos en diversas regiones de la entidad: 1) Se daba énfasis a la labor misionera en la zona rural (cuya población es predominante, aún hoy, en Chiapas) con la utilización del caballo como medio de transporte para llegar a ranchos, pueblos y colonias. Señala que Coffin hacía largas temporadas de trabajo en campo. 2) Nombraba capellanes en cada congregación para la dirección y predicación, es decir, hubo un interés en formar líderes locales, quienes se harían cargo del trabajo posteriormente. 3) Insistía en que el trabajo debía ser voluntario y sin remuneración, y 4) Consideraba que los sermones, como discursos bíblicos dirigidos a los oyentes, estaban fuera de contexto local, por lo que prefirió el uso de la metáfora (Esponda, *ibid.*).

b. Mazapa en la Sierra Madre

En los primeros años del siglo XX destacó el trabajo misionero en la región de Mariscal cuya región es ocupada actualmente por los municipios de la frontera oriental (Mazapa de Madero, Motozintla, El Porvenir, La Grandeza, Bejucal, Amatenango de la Frontera, Bella Vista y Siltepec) y que colindan con municipalidades de Guatemala. Las incursiones de los presbiterianos, provenientes de Guatemala, en la Sierra Madre de Chiapas, se dieron de forma circunstancial. Según Esponda, en el Departamento de Mariscal el presbiterianismo debe mucho a la acción de los misioneros y líderes laicos de procedencia guatemalteca que arribaron a la región en 1901, concretamente a Mazapa de Madero, pueblo cakchiquel de la sierra. En 1902, cuando hizo erupción el volcán Santa María en la cercana Guatemala, la lectura de la Biblia, impulsada por los pioneros como por el presidente municipal y su secretario quienes ya escuchaban la Palabra de Dios, fue la que dio consuelo a la angustia provocada por las desgracias y desastres de la erupción. Esa coyuntura atrajo a un buen número de simpatizantes alrededor de la lectura bíblica en una región donde la pastoral católica era de poco impacto, justamente por la falta de sacerdotes. Más tarde, en 1910, arribaron a Mazapa dos mujeres convertidas quienes realizaron labor proselitista a partir de la cual se formó el primer grupo de evangélicos que por primera ocasión recibía la visita de evangélicos de la ciudad de San Marcos, Guatemala. De ese grupo surgieron los primeros misioneros que se dieron a la tarea de recorrer pueblos de la región. No sólo se dirigieron a los hablantes de cakchikel, sino también a los hispanohablantes. La primera misión se organizó en Motozintla (centro de la región ubicado aproximadamente a ocho kilómetros de Mazapa), a la que siguieron Amatenango y todos los demás pueblos de la sierra de Mariscal. Mazapa, a decir de Esponda (*ibid.*), puede considerarse como la primera iglesia misionera presbiteriana en Chiapas, debido a que en menos de 25 años logró difundir el evangelio en casi todas los pueblos de la región gracias a la labor de laicos, muchos de los cuales se convirtieron en verdaderos *colportores*.⁸

⁸ Este vocablo se usa entre agrupaciones protestantes en diversas partes del mundo para designar a los vendedores ambulantes empleados por la Sociedad Bíblica para ofrecer ejemplares de las sagradas escrituras (Biblia, Antiguo y Nuevo Testamentos, folletos, revistas y libros de tradición cristiana) al mayor público posible en un marco de la labor proselitista. En algunas ocasiones, son considerados la avanzada de los ministros del evangelio (Juárez, 1989:209). En América Latina, los *colportores* empezaron a notarse desde mediados del siglo XIX provenientes de Gran Bretaña y después de Estados Unidos; sin embargo, su trabajo



Hernández Castillo (1999:59) sugiere que la labor de los pioneros misioneros en la Sierra empezó a darse de forma ordinaria, como “un movimiento religioso popular sin vínculos institucionales. Se trataba de una interpretación de la Biblia a partir de su propia concepción del mundo”. La formalidad del movimiento y su institucionalización dio inicio en 1920 cuando los pobladores serranos tuvieron su primer contacto con la Iglesia Presbiteriana Nacional en el momento que recibieron la visita del misionero José Coffin, miembro del Presbiterio del Golfo de México y enviado por el Sínodo Mexicano, es decir, después de los acuerdos de Cincinnati y Panamá. Esa acción fue determinante para la Iglesia ya que en ese año se fundó la Iglesia Presbiteriana del Espíritu Santo, que quedaría inscrita en la jurisdicción del Presbiterio del Golfo (fundado en Comalcalco, Tabasco, en 1896); Chiapas no contaba aún con uno propio. Desde ese momento el trabajo en Chiapas se coordinaría desde Tabasco. En 1925 llegaron a la región los primeros misioneros de la Iglesia Reformada de América, con el objetivo de apoyar la labor de la iglesia presbiteriana (Esponda, *ibid.*).

El trabajo más importante de la Iglesia Reformada de América, en Chiapas, inició en 1931 cuando dos misioneros (los esposos Kempers) se dieron a la tarea de formar misioneros laicos en Tuxtla Gutiérrez. Es importante resaltar que la Iglesia presbiteriana en Chiapas logró consolidar su trabajo gracias al fuerte impulso recibido por dos organismos interdenominacionales: la Misión Centroamericana y el Instituto Lingüístico de Verano (ILV). El primero aportó recursos humanos al enviar a misioneros norteamericanos formadores de misioneros locales, así como con el desarrollo de una sólida labor social vinculada con la educación y la asistencia médica. El ILV, por su parte, se encargó de traducir a varias lenguas mayances textos bíblicos, así como de brindar apoyo logístico, mediante su filial, Alas del Socorro, que posibilitó a los misioneros llegar a lugares hasta entonces incomunicados. El trabajo coordinado de esas tres instancias destacó inicialmente en los pueblos de la Sierra y en localidades de la zona Ch'ol (Tumbalá, Palenque, Salto de Agua, Catazajá, Tila y Sabanilla) y en los municipios de Yajalón y Chilón, y después, como veremos, en otras regiones de la entidad.

se vio escasamente reflejado ya que, como hemos mencionado, el porcentaje de protestantes en Latinoamérica en 1900, apenas llegaba a 1% de la población total, según datos recogidos por Barret en la World Christian Encyclopedia (Fortuny, 1989:5). En Chiapas, se denominó *colportores* a los misioneros que a pie o a caballo recorrían localidades lejanas para promover la lectura de la Biblia, y donar ejemplares a quienes se mostraban interesados.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

En esa misma época la Iglesia presbiteriana inició su trabajo en la región de Tuxtla Gutiérrez, cuya influencia llegó a los municipios de Chiapa de Corzo, Suchiapa, Villa Flores, Cintalapa, Ocozocoautla, Berriozábal y San Fernando. Según Juan R. Kempers (citado en Esponda, 1986), 1902 fue el año a partir del cual la Iglesia presbiteriana inició su trabajo en la ciudad capital bajo la coordinación del misionero Edwin McDonald.

Veamos, de forma sintética, los periodos de instauración del presbiterianismo en otras regiones del estado, según datos proporcionados por Esponda (*ibid.*)

FIGURA 1

Instauración de las primeras congregaciones presbiterianas en Chiapas

Zona	Municipios	Año de inicio	Actividades
Mariscal	Mazapa, Motozintla, El Porvenir, La Grandeza, Bejuical, Amatenango de la Frontera, Frontera Comalapa, Bella Vista, Siltepec.	1901	Mazapa, centro misionero de la región. 1920, año en que formalmente la región quedó adscrita al Presbiterio del Golfo. En 1925 llegó a la región la Iglesia Reformada de América (IRA) para apoyar a la Iglesia presbiteriana.
Ch'ol	Tumbalá, Tila, Salto de Agua, Palenque, Catazajá, La Libertad, Yajalón, Chilón, Sabanilla.	1915	Iniciaron con grupos de lectura de textos bíblicos, que no estaban afiliados a ninguna Iglesia. Fue en 1919-1920 cuando inició formalmente el trabajo de la Iglesia presbiteriana. En 1943 llegó la IRA. En la década de 1950 arribaron misioneros del ILV e iniciaron la traducción de la Biblia a la lengua Ch'ol. En 1955-58 se organizó el Campo Chol con asistencia de la IRA. En 1974 se conformó el Presbiterio Ch'ol. En 1975 hubo conflictos internos debido a que una sección de la Iglesia introdujo liturgia pentecostés. Ésta se unió al Presbiterio Independiente de Tabasco. Esta región recibió gran impulso de la IRA para formar clínicas; en 1986 eran 15 las clínicas en este Presbiterio.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

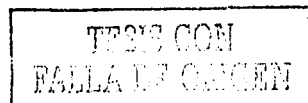
San Cristóbal	Misiones en Zapotal, Teopisca, Las Piedrecitas.	1918	1921 inició formalmente la I. Presbiteriana. En 1926 se fundó la primera Congregación. 1927, misioneros de la IRA impulsaron la creación del Instituto Bíblico de Chiapas, iniciado en Tuxtla Gutz; después fue trasladado a San Cristóbal de Las Casas
Fronteriza	Comitán, Las Margaritas, La Independencia, La Trinitaria.	1918	Los primeros evangélicos fueron habitantes de la ranchería Yoc Najab (Comitán), quienes fueron convertidos en las fincas cafetaleras del Soconusco. 1919, primer culto religioso de presbiterianos. Aquí el trabajo inició con personas llegadas de Las Margaritas en 1945 y en 1976 se organizó oficialmente la Iglesia presbiteriana en Comitán. En Las Margaritas inició en 1940 y ahí se ubica el templo presbiteriano más grande de Chiapas construido en 1949, de ahí han surgido varias misiones y congregaciones de gran influencia en la región.
Ostuacán	Ostuacán, Pichucalco, Juárez, Reforma, Sunuapa, Francisco León.	1939	Primeros evangélicos ligados con San Cristóbal de Las Casas. En 1945 se organizó formalmente el primer grupo de presbiterianos. Estos interrelacionan con testigos de Jehová y Adventistas del 7° Día. En 1949 se consolidó la I. Presbiteriana en Ostuacán con el apoyo de la IRA y el ILV (Wonderly tradujo la Biblia al zoque)
Soconusco	Tapachula, Cacahoatán, Tuxtla Chico, Mazatán, Huehuetán, Tuzantán, Huixtla, Villa Comaltitlán, Escuintla.	1878	En 1880 la Sociedad Bíblica Americana impulsó el trabajo de <i>colportores</i> . Gran influencia de la Iglesia presbiteriana de Guatemala, mediante los <i>colportores</i> que incursionaron en localidades y fincas cafetaleras. En 1913 inició oficialmente la Iglesia presbiteriana en el Soconusco.
Tzotzil	San Juan Chamula, Teopisca, Chanal, Huixtán, Zinacantan,	1956	1960: comienza formalmente I. Presbiteriana, aunque ya había un

TESIS CON
FALLA DE CUBRIR

	Larrainzar, Chenalhó, San Cristóbal Las Casas.		trabajo aislado desde 1950 en Chamula. En 1956 inicia la persecución contra evangélicos de parte de católicos y autoridades de Chamula y en 1957 en Chimtie (Chenalhó). La IRA y el ILV desarrollaron importante labor misionera y de servicios. En 1966 se recrudeció la expulsión de evangélicos. La IRA proporcionó ayuda a expulsados ubicados en San Cristóbal y Teopisca.
Tuxtla Gutiérrez	Chiapa de Corzo, Suchiapa, Villa Flores, Cintalapa, Ocozacoautla, Berriozábal, San Fernando, Copainalá, Tecpatán, Jiquipilas, Ixtapa.	1901	Trabajo de <i>colportores</i> de la Soc. Bíblica Americana. En 1902 inició oficialmente el trabajo misionero de la I. Presbiteriana. En 1904 se fundó la primera Escuela Dominical de la I. Presbiteriana, en Chiapas.
Tzeltal	Oxchuc, Tenejapa, Ocosingo, Pantelhó, Chilón, Chenalhó, Sitalá, Altamirano.	1948	Oxchuc primera agrupación presb. en la región que influyó en Bachajón, Abasolo, Tenango, Cancuc, Tenejapa, Chanal. En 1950 se inició la traducción de la Biblia. La Iglesia Reformada de América tuvo un relevante papel para impulsar la I. Presbiteriana. 1956 la IRA fundó la Escuela Bíblica de gran influencia en la región. 1961: creación del Centro Cultural Tzeltal Buenos Aires (ofrece servicios médicos, culturales, educativos). En 1970 se contaba con 35 clínicas de la I. presb. y de la IRA. Es una de las regiones que más impulso y que mayor presencia de misioneros norteamericanos ha tenido.

Fuente: Esponda, Hugo, 1986, *El Presbiterianismo en Chiapas: Orígenes y Desarrollo*, El Faro, México.

Es notorio que la influencia de evangélicos guatemaltecos en dos regiones fronterizas como Soconusco y Mariscal tiene gran relevancia de acuerdo a los datos y testimonios recopilados por Esponda. Podríamos señalar que la historia del protestantismo en Chiapas tendría que entenderse a partir del trabajo misionero que se dio desde Guatemala. Al inicio, la tarea se desarrolló de forma coyuntural cuando algunos guatemaltecos llegaron a



residir, a veces para trabajar en las fincas cafetaleras, en algunas localidades fronterizas. Es decir, no hubo un proyecto misionero establecido, sino un contacto de personas que no percibieron la línea fronteriza como un obstáculo para la interrelación, como apuntamos anteriormente. Y la ocasión para difundir el precepto bíblico no se hizo esperar.

5. Protestantismo y liberalismo

Con estos referentes, considero necesario ubicar, en términos generales, la presencia protestante en Guatemala que, al igual que otros países latinoamericanos, se explica por el trabajo de las sociedades misioneras de los Estados Unidos. Como ocurrió en México, a finales del sigloXIX, la política del gobierno liberal guatemalteco propició la instauración de iglesias protestantes, pero Chiapas ha estado distante del centro y por lo mismo los protestantes históricos tuvieron poca capacidad para realizar labor misionera en vastos territorios del país. Y justamente la cercanía con Guatemala fue determinante para que la tarea misionera tuviera sus primeros resultados.

El desarrollo del protestantismo histórico en Chiapas, durante su primera etapa, deberá explicarse a partir del trabajo misionero de guatemaltecos, más que de mexicanos, ya que la política de Estado en Guatemala, a finales del siglo XIX, creó el marco jurídico para que determinadas iglesias protestantes norteamericanas iniciaran un trabajo misionero que adquirió relevancia, como en otros países de América Latina, según señalamos antes, después de los acuerdos de Cincinnati y Panamá.

Durante el periodo liberal, los gobernantes guatemaltecos en turno vieron en la doctrina protestante una ideología que posibilitaría la "civilización y el progreso" de la mentalidad de la población y en consecuencia transformaría los estilos de vida del pueblo enclavado en su indianidad, atraso, ignorancia y marginación. Un rasgo característico de Guatemala es que el protestantismo, en distintos periodos, ha estado vinculado a las políticas del gobierno (Garrard, 1990; Cantón, 1998), cuya expresión se presentó aún en el siglo XX.⁹

⁹ En la década de los ochenta destacó el general Efraín Ríos Montt, miembro activo de la Iglesia del Verbo, denominación evangélica de origen californiano y que se instaló en el país después del terremoto de 1976. Mediante un golpe de Estado Ríos Montt escribió uno de los peores capítulos de la historia reciente de

Como apunté antes, inicialmente los misioneros protestantes llegaron a ese país como respuesta a la Reforma Liberal de Justo Rufino Barrios. Ese hecho marcó la relación entre el trabajo misionero y la política liberal que después fue retomada por el dictador Estrada Cabrera quien permaneció en el poder casi 25 años (1898-1920). Los pastores norteamericanos "creían que su labor era reformar no sólo las almas de los guatemaltecos, sino también sus 'mentes, cuerpos y espíritus'" (Garrard, 1990:13). La Reforma liberal adoptó una serie de modificaciones legislativas, entre la que se incluía la libertad de culto, la expropiación de propiedades monásticas, la suspensión de fueros eclesiásticos y la secularización de ceremonias fúnebres y matrimoniales. Es decir, una afrenta abierta contra la Iglesia católica. En tanto, el protestantismo sería la ideología que sacaría a la sociedad guatemalteca de la "era teológica primitiva" para conducirla al progreso. Barrios estaba tan convencido del "potencial" que ofrecería la doctrina protestante para transformar a los guatemaltecos que en 1882 persuadió a la Junta de Misiones Extranjeras de la Iglesia Presbiteriana para que enviara a sus misioneros al país centroamericano, quienes a su arribo gozarían de una serie de privilegios que fueron sostenidos durante el gobierno de Estrada Cabrera.¹⁰ Con tales prerrogativas los presbiterianos tuvieron grandes ventajas para desarrollar su trabajo que fue enriquecido con la llegada de otras como la Misión Centroamericana (Central American Mission, CAM); así como de una organización

Guatemala al dirigir una política contrainsurgente donde la masacre y el asesinato de cientos de campesinos se volvió su misión. Consideraba que éstos eran enviados de Satanás (comunistas e idólatras por igual) que le estorbaban para convertir Guatemala en una "Nueva Israel" (Cantón, 1998:59). El general Ríos Montt pretendió convertir el protestantismo en la religión de Estado en Guatemala, además de que "ubicó a protestantes en puestos de poder en las diversas instancias del aparato estatal, y dio especial relevancia a asesores que lo eran más que por su experiencia política, por su filiación religiosa, por ejemplo Álvaro Contreras y Francisco Bianchi" (Figueroa Ibarra, citado en Cantón, *ibid.*:60).

Posteriormente, durante el mandato del presidente de la Democracia Cristiana, Marco Vinicio Cerezo (1986-1991) el evangelismo (pentecostal) y la política vuelven a aparecer como un solo proyecto. Después, Jorge Serrano Elías asumió la presidencia en enero de 1991 gracias al voto evangélico (Cantón, *ibid.*). Serrano predicaba en Shaddai (uno de los templos evangélicos más elitistas de Guatemala) que "Nuestra lucha no es contra sangre y carne sino contra principados y potestades. Las batallas se ganan arriba y el reflejo se ve aquí abajo... La mía es la actitud de un Josué o un Moisés, que inmediatamente al oír la voz de Dios pusieron en orden las cosas del pueblo y permanecieron ellos en la 'visión' que tenían aunque el pueblo murmurara y criticara... Ahora se necesita fe para creer que Dios va a restaurar completamente esta nación... ¡Dios ha dado promesas para este país y esas promesas van a ser una realidad! (Discurso pronunciado por Serrano en 1991, citado en Cantón).

¹⁰ Además de que se reafirmó de forma reiterativa el compromiso gubernamental a la libertad de culto, también se otorgó a los protestantes el derecho de usar edificios y escuelas públicas para reuniones religiosas (un privilegio denegado a los católicos); les concedió el libre uso del servicio nacional de correos, y les liberó del pago de impuestos de importación de cualquier maquinaria para escuelas, clínicas o imprentas que pudieran llevar a Guatemala (Garrard, *ibid.*).

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

pentecostal que arribó en 1901 (que se afilió más tarde a la Iglesia del Nazareno) y hacia 1914 con la presencia de misioneros de la Iglesia Metodista Unida.¹¹

Desde la época de Barrios uno de los objetivos de los liberales había sido el de integrar a la mayoría indígena a la nación, superando el relativo "aislamiento cultural" en que habían permanecido; la idea, como en México, era que culturalmente formaran parte de la sociedad nacional más amplia. El propósito era triple: primero, asimilar a los grupos étnicos, cuya existencia parecía ser anacrónica en un estado de desarrollo; segundo, liberar las tierras indígenas cultivadas para dedicarlas a una producción lucrativa y comercial de café o banano; tercero, moldear a la población indígena en una clase de trabajadores que proporcionarían mano de obra a las empresas agrícolas, tanto nacionales como extranjeras (Garrard:28). El trasfondo de tal situación se asoció con la creencia de que el protestantismo, que hace hincapié en la salvación del individuo por sus obras, era mejor que el catolicismo. La idea comtiana de 1850 de que la superioridad del individuo por encima de la comunidad lograría un gran avance en la evolución hacia el positivismo permeaba a los liberales guatemaltecos. De tal suerte que las sociedades protestantes, que promovían la responsabilidad del individuo por sobre la comunal, eran las sociedades avanzadas y promotoras de la civilización. De ello estaban convencidos los gobiernos liberales de Latinoamérica y el de Guatemala no era la excepción.

Congruente con estos propósitos, Estrada Cabrera creó el marco legislativo que favoreció la venta de tierras comunales a extranjeros alemanes, norteamericanos o bien a los guatemaltecos acaudalados, en cuyos espacios se desarrollarían los cultivos comerciales como el café y más tarde el plátano, con la creación de la United Fruit Company en 1906. Con tales acciones, los indígenas expropietarios de las tierras se convirtieron en empleados de los agroexportadores y así "pasarían a ser parte de la solución del desarrollo nacional y no el problema" (Estrada Paniagua, citado por Garrard, *ibid.*). Estrada Cabrera asumió que los misioneros protestantes le serían de gran utilidad al tratar de convertir a los indígenas a

¹¹ Según Garrard, la que más destacó y compitió con la Iglesia presbiteriana fue la Misión Centroamericana que al igual que el Instituto Lingüístico de Verano (décadas más tarde) se inclinó por hacer traducciones de textos bíblicos a las lenguas indígenas. Fue tal su éxito que después de haber realizado su primer proyecto lingüístico entre la gente de habla kaqchikel en el departamento de Sacatepéquez, concibió su trabajo lingüístico como "eje central de su misión" (p. 24).

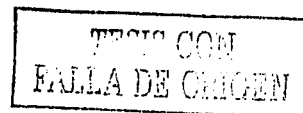
una doctrina que los ayudaría a comprender el valor del individuo emprendedor, idea ligada al progreso y al desarrollo con los cuales fortalecería la república.¹²

El trabajo misionero de gente común que cruzó la frontera, y después el de los *colportores* marcó el punto de partida de una actividad que después de los Congresos de Cincinnati y Panamá adquiriría relevancia. En Chiapas, a finales del siglo XIX, se vivía un periodo similar. El gobierno chiapaneco, al igual que el guatemalteco, promovía el liberalismo económico. El dominio de los liberales (asentados en las tierras bajas del centro) se sobreponía al de los conservadores (establecidos alrededor de San Cristóbal de Las Casas, sede del gobierno estatal) quienes se vieron francamente ofendidos cuando, en 1892, se trasladó la capital del estado, asentada en San Cristóbal a la progresista Tuxtla Gutiérrez.

Orden y progreso era el programa de Porfirio Díaz con el cual inició el proyecto liberal más ambicioso conocido hasta entonces en la historia del país. Emilio Rabasa, uno de los gobernadores porfiristas en Chiapas (1891-1894), inauguró con sus acciones la historia moderna de una entidad que recién concluía un periodo de inestabilidad política para ingresar en la era del desarrollo al impulsar fuertemente la agricultura comercial. El "espíritu de empresa" y la "regeneración y progreso" serían las acciones que, según los rabasistas, revitalizarían y llevarían a Chiapas a la modernización capitalista (Benjamin, 1990:56).

En ese marco, la firma del Tratado de Límites entre México y Guatemala, en 1882, generó expectativas y seguridad a extranjeros que vieron en las tierras chiapanecas un potencial para desarrollar sus proyectos productivos como lo venían haciendo en el vecino país. El Tratado contribuyó de manera significativa a reducir las tensiones internacionales por la posesión del Soconusco y abrió el camino a la inversión de capital externo. Por otro lado, las leyes porfiristas de colonización y las compañías deslindadoras constituyeron otro elemento relevante que estimuló la llegada de los extranjeros. Empresarios alemanes provenientes de Guatemala comenzaron a establecer sus fincas de café en el Soconusco y en la Sierra Madre. Asimismo productores locales se involucraron en la dinámica progresista que favoreció la expansión de la agricultura en las tierras bajas del centro y en

¹² En el capítulo anterior vimos como esta política fue similar en México.



los departamentos de Pichucalco y Tonalá, lo que constituyó, a decir de Benjamin (*ibid.*), el estímulo más importante para el crecimiento económico del estado durante el porfiriato.

Sin embargo, vender tierras a empresarios extranjeros requería de medidas contundentes y Díaz se caracterizó por echar a andar proyectos que impulsarían la economía mediante este procedimiento. Uno de ellos se vinculó con el traspaso de tierras a compañías deslindadoras, como la Mexican Land and Colonization Company (MLCC) a la que le fueron otorgadas 26' 366, 595 hectáreas en todo México, las cuales debía lotificar y vender con un porcentaje de beneficio para el gobierno (García de León, 1985, I:173). Entre 1886 y 1905, en Chiapas, fueron deslindadas y vendidas 570, 336 hectáreas supuestamente baldías a compañías extranjeras (para la explotación de café, caucho, petróleo y madera principalmente) a través de la MLCC, representada en México por Luis Huller (García de León, *ibid.*). Las tierras afectadas se ubicaron en los distritos de Tonalá, Pichucalco, Tuxtla, Chiapa de Corzo, La Libertad, Comitán y el Soconusco. Tan sólo en este último se ocuparon 287, 950 hectáreas que en su mayoría fueron vendidas a cafetaleros alemanes.

Durante los últimos años del siglo XIX (1880 y principios de 1890) se inauguró, con tales políticas, la primera gran expansión de capital extranjero en Chiapas conformada inicialmente por capital alemán concentrado en el Soconusco. Los empresarios alemanes percibieron en el lado mexicano un ambiente político más liberal del que propiciaban los regímenes dictatoriales del vecino país, y hacia finales del siglo XIX ya habían instalado 26 grandes fincas en la región (Spenser, 1988:46). La segunda expansión, entre 1900 y 1910, se debió principalmente al capital norteamericano destinado para el cultivo del café y caucho en los departamentos de Soconusco y Palenque (Benjamin, 1990:122). Durante la segunda década del siglo XX la situación era la siguiente:

FESIC CON
FALLA DE ORIGEN

FIGURA 2

Distribución de propietarios en 94 plantaciones cafetaleras, 1927-1928 (91 del Soconusco y tres de la vertiente norte de la Sierra Madre)

32 fincas alemanas representaban el	34.04 % del total
25 fincas mexicanas	26.55%
13 fincas españolas	13.83%
10 fincas norteamericanas	10.64%
8 fincas francesas	8.51%
4 fincas inglesas	4.25%
2 fincas suizas	2.13%

Fuente: Waibel, 1946, citado por García de León, 1985, I:179.

Con el capital vinieron los extranjeros y con ellos sus ideas y cultura. Llegaron a colonizar estas tierras con un gran impulso progresista que fue considerado

la punta de lanza visible del mercado mundial, y los contornos étnicos y nacionales diversos que acompañaban su expansión, se reflejan aquí en el cosmopolitismo que en pocos años saturó al Soconusco, diferenciándolo del resto de Chiapas. De ser una aldea de comerciantes ladinos rodeados de indios mames, nahuas y zoques-tapachultecos, Tapachula devino una Babel tropical, declarada *villa* en 1887, y que sin embargo por su “extranjerismo”, no podía disputar el poder político a las villas del interior (desde donde sus dirigentes observaban con complacencia o espanto esta internacionalización de sus costas) [...] Bajo la hegemonía de los alemanes, y luego de los norteamericanos, se dieron entonces muchos proyectos de colonización de los semidesiertos, proyectos en su mayoría fallidos pero que por sí solos nos hablan de esta irrupción nunca asimilada del todo (García de León:188).

García de León sugiere que una muestra del pensamiento de los finqueros extranjeros se ejemplifica con lo escrito por el alemán Paul Furbach que se había establecido en el Soconusco a finales del siglo XIX. Posteriormente Furbach regresó a Alemania y escribió en 1912 su experiencia en México. Opinaba que los problemas de la producción cafetalera se vinculaban con las relaciones laborales y de producción a que eran sometidos los indígenas que aportaban la mano de obra en el trabajo de la finca. Consideraba que el *enganchamiento*¹³ era un problema ya que los finqueros tenían que depender de un grupo

¹³ El *enganchamiento* era el sistema implementado por el finquero-habilitador-prestador de servicios. Los cafeticultores contrataban a los habilitadores que residían en distintas áreas cercanas o distantes de la zona cafetalera, éstos se encargaban de reclutar la mano de obra. El peón, prestador de servicios, se comprometía a trabajar en la finca en el momento en que aceptaba el pago por adelantado. De forma bastante documentada se ha dicho que a los indígenas de Motozintla, Comitán y varios municipios de los Altos de Chiapas se les

de intermediarios que obtenían ganancias sin mayores esfuerzos. Por otro lado, que con ese sistema se otorgaba dinero anticipado a los trabajadores, quienes muchas veces, huían de las plantaciones sin haber cumplido con sus compromisos. Furbach creía que el reparto de tierras sería una solución parcial del problema, ya que obligaría a los jornaleros a estacionarse; con ello se crearían “campesinos, pequeños propietarios en parte de las tierras no trabajadas; que en su tiempo libre laborarán en nuestras plantaciones”. Otras de las reformas que el finquero consideraba necesarias y urgentes para mejorar la producción de las fincas eran

la necesidad de la educación, las misiones evangélicas y la salud pública, que jugarían un papel “regenerador” (es decir, reproductor) de las condiciones de trabajo. Si esto no se hiciera, y dados los conflictos laborales en aumento, el trabajador será presa de cualquiera que quiera alterar el orden y hacer revueltas; atrayéndolo al alcohol, dinero o promesas utópicas (García de León, *ibid.*).

Educación, principios protestantes y salud pública convertirían a los habitantes de estas tierras en trabajadores civilizados y esto se lograría gracias a la influencia y enseñanzas de los alemanes, pues ellos, decía el finquero, “representaban la cúspide del género humano ya que son pueblos de la raza del Cáucaso, creadores del capitalismo, junto con europeos y norteamericanos”. Agregó que

A las naciones europeas les falta hacer uso del derecho caucásico con las razas del segundo y tercer grado [es decir, chinos, aborígenes de América y África, respectivamente] Junto con su inclinación al ocio, tienen la inclinación al engaño y al robo [...] Las naciones colonizadoras caucásicas tienen pues, desde el punto de vista de raza, el derecho a quitarles a las poblaciones flojas la tierra, en la medida en que no la trabajan. Este derecho es por raza aunque no jurídico: esto lo exige la Ley del Progreso y el Desarrollo. Es forzoso imponer el trabajo moderno al indígena indolente, bajo la meta del desarrollo Nacional-Social, y más aún cuando se trata de razas a las que les falta el deseo del trabajo emprendedor, así como la persistencia [...] (García de León, *ibid.*)

enganchaba muchas veces aprovechando las fiestas de los pueblos, se les exhortaba a realizar el trabajo en las fincas y sus necesidades apremiantes de recursos los obligaba a recibir el dinero adelantado. Si eran enganchados en las localidades alteñas, los peones solían ser concentrados en San Cristóbal y de ahí eran trasladados en camiones de redila hasta las fincas de café (Spenser, 1988:266).

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Sería relevante conocer cómo los alemanes y los demás finqueros de otras nacionalidades desarrollaron, si es que lo hicieron, los tres principios básicos que Furbach propuso con la finalidad de mejorar las condiciones laborales y la vida misma de los trabajadores de las fincas. El alto contenido racista de su discurso se deja ver en su aspiración de

que los trabajadores llegaran a las plantaciones por su propia voluntad, libres de cualquier tipo de coerción. Pero para ello hubieran tenido que conocer el sentido de la libertad. Como cualquier aborigen del continente americano o de África lo desconocían. Racialmente eran inferiores, propensos al alcohol eran indolentes. No sabían trabajar y ya que la libertad del hombre se medía por su industriiosidad, perseverancia, pericia y energía que empleaba en crearse sus medios de vida, los indios no eran hombres libres; nada hacían por el engrandecimiento del país a través de su trabajo bajo la dirección del capital (Spenser, *ibid.*)

Carecemos todavía de un estudio sociológico e histórico del protestantismo en el ámbito de las plantaciones, así como de otro que vea la relación del protestantismo con la presencia de extranjeros, principalmente alemanes.

En términos generales, es aceptable relacionar liberalismo y protestantismo, como lo vimos en el capítulo anterior; para el caso chiapaneco se ha utilizado la misma fórmula. De manera reiterativa se ha dicho, sin aportar datos concretos, que el liberalismo económico y sus actores empresariales, sobre todo extranjeros, instaurados en el Soconusco, estuvieron relacionados con la implantación del protestantismo. García Méndez (1993) apunta cuáles son las líneas generales de esta relación. En Chiapas

el protestantismo se difundió a la par del liberalismo, que había radicado su anticatolicismo ante la levítica Ciudad Real; y del desarrollo agroexportador de ciertas regiones como el Soconusco y Norte [...]; y a la definitiva delimitación de la frontera entre México y Guatemala, que favoreció la creación de plantaciones cafetaleras de finqueros alemanes provenientes de Guatemala (p.126).

240 fincas en el Soconusco, más 32 del Departamento de Mariscal a principios de siglo XX (Spenser, *ibid.*) constituyen una cifra nada despreciable de extranjeros radicados en una región de provincia si se toma en cuenta la "industriiosidad y pericia", así como el valor

Los enganchadores muchas veces se aliaban con las autoridades municipales para hacer de este sistema un negocio lucrativo, a costa del trabajo de los contratados, indígenas la mayoría de las veces, y a costa del

TESIS CON
FALLA DE CUBIERTA

mercantil de las plantaciones de los extranjeros. ¿Hubo de parte de ellos un interés real de difundir la doctrina protestante entre los trabajadores aunque sólo hubiera sido por el simple interés de convertirlos en "hombres libres" que abandonarían su inclinación al ocio, al engaño y al robo?

Como haya sido, las cifras indican la irrelevancia numérica de la población protestante durante los últimos años del siglo XIX y los primeros del XX, aunque entre 1900 y 1921 se nota un repunte interesante. Me pregunto si ese repunte tuvo que ver con las ideas que circulaban por las fincas y que empezaban a fructificar.

FIGURA 3

Chiapas: Población por adscripción religiosa con relación a la población total del estado 1895-1930

Año	Población total	Católica	%	Protestante	%
1895	318, 730	318, 388	99.89	191	0.06
1900	360, 799	360, 577	99.94	78	0.02
1910	438, 843	437, 725	99.75	608	0.14
1921	421, 744	412, 418	97.79	1, 342	0.32
1930	529, 983	520, 995	98.3	3, 898	0.74

Fuente: Dirección General de Estadística. I Censo General de la República Mexicana, 1895. Chiapas. México, 1897.

--- II Censo General de la República Mexicana, 1900. Chiapas. México, 1918.

--- III Censo General de Población, 1910. México, 1918.

--- IV Censo General de Población, 1921. Chiapas. México, 1925.

--- V Censo de Población, 1930. México, 1935.

De los 608 protestantes registrados en 1910, se pasó a 1 342 en 1921. Justamente en ese año los presbiterianos iniciaron su relevante proyecto misionero coordinado desde la Iglesia Presbiteriana del Norte de los Estados Unidos; esta institución, junto con la Iglesia Reformada de América y la Misión Centroamericana, emprendió el más importante y pionero trabajo misionero en el sureste del país. De tal suerte que para 1930 el Censo reportó la existencia de 3 898 protestantes. Los frutos empezaban a ser cosechados. Así es

que después de Cincinnati se empezó a notar la formalidad del trabajo de algunas Iglesias como la presbiteriana.

Quedan algunas preguntas por responder cuyas respuestas las conoceremos hasta que se haga un estudio histórico ¿Hasta qué grado podríamos suponer que los finqueros extranjeros tuvieron algo que ver en este lento aumento de la población protestante? ¿Se debió solamente a la actividad proselitista de las iglesias estadounidenses? ¿Qué habría ocurrido si no se hubiera producido la difusión de las ideas protestantes en las fincas? ¿Las primeras actividades misioneras de los presbiterianos habrían sido aceptadas tan fácilmente?

Como lo indican los datos de los censos, después de la década de los treinta el crecimiento es evidente. En ese momento la Iglesia presbiteriana en Chiapas tenía una de sus mejores épocas, al grado de que en 1939 surgió la necesidad de dividir el campo de acción en dos zonas que estarían a cargo de los dos más importantes ministros: José Coffin y Ezequiel Luengo. La primera abarcaría Tapachula, Mazapa (dos lugares clave en el inicio del protestantismo en la entidad), Las Margaritas y otros municipios;¹⁴ la segunda sería Tuxtla Gutiérrez. Sin embargo, aunque el trabajo misionero se realizaría en una gran cantidad de pueblos la influencia más fuerte de la iglesia de Tapachula se dio en los municipios vecinos: Cacahoatán, Ciudad Hidalgo, Tuzantán, Huixtla, Villa Comaltitlán y Escuintla.

Sin duda, la historia de las fincas cafetaleras en el Soconusco y Mariscal no puede ser desvinculada del surgimiento del protestantismo y concretamente del presbiterianismo que Esponda (1986) nos presentó para esas regiones. Ahora no tengo datos para abundar sobre esa situación, pues si bien se ha escrito mucho sobre las condiciones laborales de los trabajadores de las fincas, de la explotación de la mano de obra, de los procesos productivos del café y del impresionante monto del capital y del valor fiscal de las

¹⁴ Abarcó diversos pueblos de las regiones Soconusco, Costa y Sierra: Tapachula, Suchiate, Medio Monte, Izapa, Cacahoatán, El Recreo, Carrillo Puerto, San Vicente, La Granada, Los Laureles, Huixtla, Tuzantán, La Esmeralda, Monte Flor, Santa Emilia, Escuintla, La Reforma, Pijijiapan, Carrizal, Soconusco, Col. Cintalapa, Panamá, Jalapa, Vista Hermosa, Villa Comaltitlán, Bethania, Niquivil, Chimalapa, Malé, Campana, El Porvenir, Toquián, Agua Caliente, La Verdad del Triunfo, Pacayal Grande, Rinconada, Amatenango de la Frontera, Nueva Independencia, Las Tablas, Nuevo Vergel, Motozintla, Comitán, Cajcam, Las Margaritas, Ajayash, Tintoninshac, Zapaluta, Tziscaco, Quiján, Socoltenango, Paso Ronéo, Venustiano Carranza, Pinola,

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

empresas cafecultoras en el Soconusco, falta por describir la cultura religiosa y su vínculo con la religión protestante de los finqueros, primero europeos y luego estadounidenses, durante los últimos años del siglo XIX y primeros del XX. Sabemos de forma aislada que muchos peones se convirtieron en fieles lectores y oidores de la Biblia y que en determinados momentos se sintieron capaces de difundir sus preceptos; también, que fueron invitados por algunos finqueros para que llegaran a “poner orden” en la vida de sus “perezosos” peones; o de otros que llegaron de la región de Los Altos, en calidad de enganchados, y que al regresar se encargaron de difundir la Palabra de Dios en localidades tzotziles, pero necesitamos saber más de esa historia para el caso chiapaneco.

A nivel general el trabajo colectivo de Von Mentz, Radkau, Spenser y Pérez Montfort (1988), sobre los empresarios alemanes instaurados en México durante las décadas que van de 1871 a 1942, aporta información relevante y de primera mano para entender el contexto político y económico liberal en el cual se desarrollaron los empresarios. Tres son los temas en ese estudio, el primero enlazado con el desarrollo del capitalismo alemán desde 1871 y su expansión a México, el cual incluye un recuento de los intereses económicos de los alemanes radicados en el país. Esta parte es analizada a nivel nacional y regional, concretamente sobre las empresas cafetaleras en el Soconusco. Otro tema revisa la política exterior de Alemania y la necesidad de esa nación de adquirir determinadas materias primas y encontrar mercados para su manufactura durante el periodo del Tercer Reich. Finalmente, se hace un estudio sobre la historia de México durante la década de los treinta, con la cual se contextualiza la actividad nazi en el país y se detalla la actividad de los sectores de la población mexicana que se opusieron a tal ideología.

Hay en ese trabajo una reseña sobre “Los alemanes y sus organizaciones”, en la que se presenta de forma específica el estudio de una relevante institución que sirvió para reforzar la cultura alemana. Se trata del Colegio Alemán de México, situado en la capital del país, que de ser casi una institución familiar en sus inicios (1894-1913), que tuvo la función de conservar los valores “alemanes”, así como de ser un centro reproductor de esos valores, pasó a convertirse en un espacio donde el proceso de socialización que el niño vivía en el Colegio consistía en un afianzamiento de una posición de clase, lo que conllevaba a que el niño despreciara e ignorara los problemas reales de México y su

Chicomuselo, La Grandeza, Bejucal de Ocampo, Bella Vista, Siltepec, Comalapa, Tzimol, Tuixcum, Zumú,

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

población. A decir de Von Mentz, no se cuestionó nunca el rumbo que tomó el desarrollo del país y en cambio se profundizaba el desarraigo ya existente en los hogares de la élite comercial-empresarial de los alemanes radicados en México (1988, II:203).¹⁵

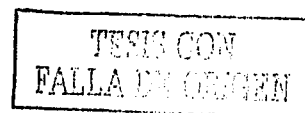
Von Mentz también nos indica, de forma general, porque escapa al interés de la investigación, sobre la existencia de centros de esparcimiento ubicados en la ciudad de México donde la vida social de la "colonia alemana" se desenvolvía en clubes y asociaciones de deportes, equitación, natación, gimnasia, remo, así como de una institución de ciencia e investigación; también de la existencia de dos iglesias de habla alemana en México (una protestante y otra católica) y un centro de beneficencia para ayuda a los indigentes alemanes y del antiguo "Casino Alemán" (1988, I:324). Aunque no se menciona la existencia de instancias como las arriba señaladas en la región del Soconusco, es probable que existieran espacios o centros de recreación de la cultura alemana que tanto les preocupó alimentar (principalmente a los alemanes de la primera generación), ya que como nos lo dejó ver Furbach, los finqueros estaban inmersos en un ambiente social donde los "menores" e "inferiores" tenían mucho que aprender de ellos, donde las distinciones entre categorías sociales de personas con acceso desigual a los recursos fueron expresadas principalmente en términos de etnicidad.

6. Contra el "fanatismo religioso"

Otro suceso que pondré de relieve, pues de alguna forma está en el trasfondo histórico sobre el cual las iglesias protestantes empezaron a tener un repunte notorio en Chiapas, se generó en los primeros años de la década de los treinta. Se trata de la decretada Ley de Cultos de Víctorico Grajales, gobernador durante el periodo 1932-1936. Es probable que la gestión de Grajales se haya distinguido básicamente por dos acontecimientos, el primero se relaciona con el inicio en Chiapas del primer esfuerzo sistemático por integrar a la población indígena a la nación postrevolucionaria, aunque el proyecto integracionista se

Toquián, Calera y Morelos.

¹⁵ La educación impartida en el Colegio Alemán se dirige "a reforzar un grupo tanto social (burguesía y clase media con ideología burguesa) como nacional (alemanes en México) en competencia con el medio ambiente "mexicano" que lo rodea (Wiggin, 1962 y Vázquez, 1970 citados en Von Mentz, *ibid.*). Señala Vázquez que los instrumentos por excelencia para lograr esta meta son la imposición de la lengua alemana y la enseñanza



venía desarrollando en otras partes del país desde los años veinte, periodo en el cual, dentro del imaginario político social dominante en México, el indio y el campesinado en general se habían convertido en los sectores a los que urgía integrar de manera intensa, mediante la producción de cambios en lo que se percibía como una cultura “tradicional”. En ese sentido, la educación y la escuela rural eran concebidas como las agencias de cambio e integración (Escalona, 1998:17).

Grajales afirmaba que esos sectores de la población, pero sobre todo la población indígena, representaban el mayor obstáculo para la modernización y el progreso del estado, por lo cual decidió “convertirlos en mexicanos”. Para ello estaban el recién creado Departamento de Acción Social, Cultura y Protección Indígena que fundó en 1934, así como las 14 cooperativas y 71 sindicatos obreros locales (oficiales). El Departamento intermedió y fungió como árbitro en 162 conflictos entre trabajadores y patronos en las tierras altas del centro del estado (Benjamin, 1990:268). Durante su administración se fundaron 10 centros de enseñanza del idioma español y dentro del Departamento inició una “campaña de pantalones” para tratar de convencer, sin éxito, a los indígenas que usaran esa prenda en vez de su vestido tradicional.¹⁶

El segundo suceso fue el recalcitrante anticlericalismo que Grajales manifestó durante su gestión, así como el impulso que dio a la “educación socialista” y a la defensa de los derechos del proletariado.¹⁷ El “tiempo de las iglesias cerradas” y de “la quema de los

de materias como geografía alemana, historia alemana, costumbres y cultura germana en general, así como los rituales nacionales del Imperio.

¹⁶ La campaña afectó a la población indígena del estado, pero en la región fronteriza, según Hernández Castillo (1998), fue especialmente rígida, ya que se trataba de zonas en donde la política de “mexicanización” cumplía la función política de demarcar los límites de la nación. Los idiomas indígenas de los pueblos fronterizos de la Sierra Madre y de alguna parte en el Soconusco, como “el chuj, kanjobal, jacalteco, cackehiquel y mam eran considerados de origen guatemalteco y a diferencia del tzotzil, tzeltal y tojolabal, hablados en la región de Los Altos y en la Selva, no representaban sólo retraso cultural, sino también antinacionalismo” (p. 34). En cuanto al cambio de vestido la autora nos presenta un interesante documento del Archivo Municipal de Siltepec, que en resumen dice “El Comité ProVestido del Alumno Indígena quedó constituido para llevar a cabo la noble labor de modificar el traje primitivo que usan nuestras razas indígenas, comenzando la campaña con los niños de nuestras escuelas que son más fáciles de modificarse en sus costumbres [...] El 20 de noviembre, día de la Revolución, hicimos el primer reparto de vestidos a niños y niñas indígenas, con el mayor éxito, pues contra la resistencia en aceptar esta modificación a sus costumbres que esperábamos, todos concurrieron con el mayor agrado a cambiar sus ropas, destruyendo las anteriores [...] Estamos preparando un nuevo reparto de 5 000 trajes para el mes de abril próximo [esperamos] que vaya a despertar mayor interés entre los indios, nuestra eficaz labor de civilizar por medio del vestido”.

¹⁷ Por otro lado, Grajales también se definió por un gobierno que apoyó a los hacendados, disminuyó los impuestos a la escasa industria y derogó todos los impuestos a los aserraderos; fundó el Consejo Económico Central cuyo objetivo era dar apoyo oficial para “diversas actividades económicas” como la Cooperativa de Ganaderos de la Frailesca y Cuxtepeques (Benjamin, *ibid.*).

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

santos” son los mejores referentes con los que la población recuerda su gestión. El conflicto que sostuvieron la Iglesia y el Estado entre 1926 y 1929, que dio como resultado el movimiento cristero en el Centro y Occidente de México, se expresó en Chiapas durante las gubernaturas de Raymundo Enríquez y Victórico Grajales como producto de una imposición de la dinámica de la política nacional y que, a decir de Ríos (2002), no fue un proyecto de los gobernadores del estado (con excepción de Carlos A. Vidal). Agrega este autor que la Iglesia católica en Chiapas no representaba amenaza alguna, porque históricamente ha sido una institución ausente, por lo que implementa tales medidas no fue complicado.

El gobernador Raymundo Enríquez (1928-1932), inició la política anticlerical y desde entonces la prohibición del culto católico y el cierre de templos eran las consignas con las cuales midió sus discrepancias con la Iglesia católica. Al parecer, la concreción de tal política se limitó únicamente a restringir a 11 el número de sacerdotes que permanecerían en Chiapas, sin obtener mayor éxito.¹⁸ Sin embargo, durante el periodo de Grajales se definió y concretó en febrero de 1933 con la reforma a la Ley de Cultos, en la cual se establecía que sólo se permitiría la presencia de cuatro sacerdotes que podían ejercer y permanecer en el estado. En una de sus consideraciones el documento señala

Que según el porcentaje de creyentes que arrojan los datos existentes, resulta demasiado el número de ministros señalados en el Decreto de 31 de diciembre de 1931 [emitido por Raymundo Enríquez], el Gobierno del Estado, fiel intérprete de las aspiraciones populares, debe reducir el número de dichos ministros, de acuerdo con las necesidades del actual momento evolutivo, por tanto decreta el Artículo único: ‘En el estado de Chiapas, sólo podrá haber cuatro ministros de cualquier culto religioso. En consecuencia, el Ejecutivo del Estado en el término de diez días contados a partir de la promulgación del presente Decreto, procederá a ratificar las autorizaciones para permanecer y ejercer dentro del Estado, a cuatro ministros entre los autorizados actualmente’ (Grajales, 1933).

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

¹⁸ Raymundo Enríquez fue el candidato a gobernador de Chiapas de los socialistas, quien tomó posesión a finales de 1928. Es el antecesor de Grajales. Fundó la Unión de Partidos Revolucionarios, que incluía núcleos del Partido Socialista de Mariscal, Soconusco, Tonalá, los partidos agraristas, el sindicato de ferrocarrileros de Tonalá. El objetivo de la Unión era unificar el movimiento laboral bajo la tutela del Estado.

Tales disposiciones no tuvieron la aceptación que el gobernador deseaba; en 1935 sus medidas se recrudecieron al mandar cerrar todos los templos católicos y expulsó de Chiapas a todos los sacerdotes incluyendo al obispo y

de conformidad con el plan sexenal del Partido Nacional Revolucionario empezó a instituir la educación socialista o 'racionalista' que era un programa de estudios destinado a combatir el 'fanatismo' y a dar a los niños una concepción más clara de sus obligaciones para con la sociedad (citado por Benjamín, *ibid.*).

[Mediante el Decreto 132, el gobernador prohibió que se incluyeran nombres de santos en los nombres de los pueblos y San Cristóbal de Las Casas sólo fue llamada Ciudad Las Casas; San Bartolomé de Los Llanos se volvió Venustiano Carranza; San Lorenzo Zinacantan y San Francisco Motozintla desde esa fecha perdieron su primer nombre, y así ocurrió en todos los demás lugares. Asimismo, enarboló la consigna "Un paso más hacia el Estado seco" (Decreto emitido en 1935) que tenía como objetivo la prohibición de la venta de bebidas embriagantes "en los centros de población indígena", ya que el pueblo lograría la evolución moral e intelectual mediante la extirpación de raíz del alcoholismo (Tamayo, 1997:76).

Si uno revisa la prensa de esos años se encuentra de forma recurrente la reproducción del discurso grajalista en algunos medios. El periódico *Renovación* de Tuxtla Gutiérrez era el portavoz de tales pensamientos. Por citar un caso retomo lo escrito por el columnista Félix L. Santaella:

Anticlericalismo Efectivo. No es un secreto que gran parte de los infortunios nacionales se deben a la labor política del Clero, que disimulada unas veces y abiertamente otras, se ha opuesto hasta con las armas en la mano al triunfo ideológico de los postulados de la Revolución. El Clero ha sido, es y seguramente seguirá siendo la encarnación genuina de la reacción y el semillero de la mayoría de nuestras convulsiones públicas. Leyes y enseñanzas tratan de maniatar a la clerecía para impedir su labor de zapa, pero esos viejos lobos de sotana rien de cuanto la Revolución ha puesto como obstáculo en su camino, porque cuentan aún con su autoridad inmensa en el seno de los hogares mexicanos y porque los revolucionarios no responden a la ideología que sustentan como conglomerado, y cuando mucho, hacen el papel de indiferentes. La mujer aún cuando su esposo o padre sea un verdadero vanguardista, sigue frecuentando las iglesias y aún los confesionarios; recoge las falsas doctrinas que predicán los sacerdotes y crea una nueva generación reaccionaria [...] Es tiempo ya de emprender una activa campaña en cada hogar, en

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

cada corazón femenino de esas triquiñuelas de confesionario [...] Al Clero hay que combatirlo ideológica y económicamente a la mayor brevedad y por lo mismo, es tiempo ya de que todo el elemento oficial, o que se estime revolucionario, tome parte activa en esta campaña; todos al unísono debemos abstenernos de proporcionar fondos al enemigo y no tolerar que nuestros familiares vayan a dejar su dinero a los templos, pues con ello alimentamos al enemigo y hacemos el ridículo [...] ¡Hay que dar ejemplos, no palabras! (*Renovación*, 5 de febrero de 1933, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas).

Las reacciones contra la campaña de “desfanatización religiosa” fueron diversas y en algunos casos la violencia no se hizo esperar. En marzo de 1933, el pueblo católico de Villa Las Rosas se rebeló contra el Decreto, la población se plantó frente el Palacio Municipal y enfrentó a las autoridades; resultaron muertos el presidente local del Partido Nacional Revolucionario, el expresidente municipal y dos personas más (Tamayo, *ibid.*). En Simojovel surgió una situación similar hasta que las fuerzas policiales restablecieron el orden. Pero también los miembros del gobierno recrudecían sus acciones, por ejemplo, en Comitán, Tapachula, San Cristóbal, Chiapa de Corzo y en Tuxtla Gutiérrez, integrantes de los ayuntamientos municipales y algunos de la Confederación Campesina y Obrera del Estado, en una acción concertada, se dieron a la tarea de quemar santos el 20 de noviembre, día en que se conmemora la Revolución en México.

Esta situación suscitada en Chiapas en los años treinta se vivió de forma diferente en el Centro y Occidente del país en los años veinte y, como bien apunta Jean Meyer, el enfrentamiento entre la Iglesia y el Estado no era una novedad en nuestro país, pero el conflicto de los veinte tuvo repercusiones inesperadas tanto para el gobierno de Calles como para la jerarquía de la Iglesia católica. La crisis de esos años se agudizó cuando obregonistas y callistas sostenían una fuerte pugna entre sí, la cual se complicó cuando la CROM (Confederación Revolucionaria Obrero Mexicana), la central sindical oficialista más fuerte de la época, encabezada por Morones, en su lucha contra los sindicatos católicos, cometió un error en 1925: pretendió debilitar a la Iglesia católica e instaurar una iglesia cismática, es decir, separada de Roma. Ésta reaccionó de la manera más insospechada: alentó de alguna forma la denominada guerra cristera. Así es que la novedad de esta histórica pugna consiste en la reacción de ambas partes, sobre todo cuando el general Plutarco Elías Calles, presidente de la república, decretó en 1926 una ley que prohibió el culto católico, medida que provocó la reacción de los católicos y el clero, pero

sobre todo de aquellos integrados al movimiento cristero, quienes al grito de ¡Viva Cristo Rey! se encaminaron a una lucha armada a defender lo que consideraron la mayor agresión del "mal gobierno". Los cristeros peleaban por la "suspensión de la ley Calles que había provocado la suspensión de los cultos, cosa para los cristeros imposible de vivir" (Meyer, 1989:7).

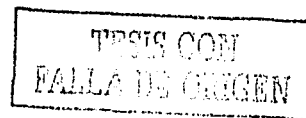
Por su parte los obispos predicaban la resistencia, decían que

Evitar un mal mayor es razón pueril en estos momentos. La mente y la letra de la Constitución, la conducta de los gobernantes, la solidaridad manifestada con las sociedades masónicas, la ayuda oficial a protestantes y cismáticos, todo indica que el fin perseguido es aniquilar al catolicismo [...] la Iglesia puede subsistir sin diezmos, sin propiedades, sin religiosos, sin religiosas y aun sin templos; pero de ninguna manera sin libertad y sin independencia (Meyer, 1991:13).

Virtualmente solucionado en 1929, el conflicto resurgió en 1934, justamente cuando en Chiapas la Ley de Grajales estaba vigente. Calles, Victórico Grajales, el gobernador "quemasantos" de Chiapas, y demás funcionarios y políticos creyeron que tales medidas lograrían "desfanatizar" a la población. Las afirmaciones que un diplomático francés hiciera a Calles adquieren un perfil profético vistas a distancia, decía que "cada semana que transcurra sin ejercicios religiosos hará perder a la religión católica el 2% de sus fieles".

Una vez que los templos fueron reabiertos y que las relaciones de la Iglesia y el Estado volvieron a otro periodo de tolerancia, el trabajo misionero de las iglesias protestantes, como veremos en el siguiente capítulo, adquiriría una fuerte actitud proselitista sin dar marcha atrás. Pero desde la década de los cuarenta ya no sería la Iglesia presbiteriana la que tendría la preeminencia; ahora la presencia de iglesias pentecostales y de las instituciones religiosas independientes (Testigos de Jehová y Adventistas del Séptimo Día) empezaría a abarcar más espacios en el campo religioso chiapaneco.

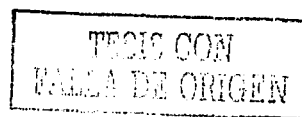
Pretendí en este capítulo poner en la escena partes entrecortadas de una historia que contextualiza la presencia del protestantismo en Chiapas, encabezado por la Iglesia presbiteriana. A falta de una historia del protestantismo en la entidad, me concreté a presentar acontecimientos históricos que desde el punto de vista de diversos estudiosos y mío también, constituyen el marco contextual del surgimiento de religiones no católicas.



Intenté relacionar, sin dar mayores detalles, el proyecto liberal de Chiapas y el de Guatemala y la emergencia de la Iglesia presbiteriana en pueblos fronterizos de Chiapas; pero también lo relacioné con los resolutivos de los congresos de Cincinnati y Panamá a partir de los cuales se definió que América Latina sería territorio de misión de las iglesias protestantes norteamericanas. Acontecimiento que coincide con la implantación, y sobre todo auge, de las empresas cafetaleras de los alemanes en Chiapas. Ahora, tengo más preguntas que respuestas respecto a esa relación que se antoja mecánica, hasta no contar con un estudio concienzudo.

Finalmente, y de forma muy sintética, me referí a la política anticlerical instaurada por Victorico Grajales, con la finalidad de conformar un campo social complejo. Si bien no se menciona, en los textos revisados para este periodo, que la prohibición del culto público haya abarcado también a las iglesias no católicas, sí se dice de forma tajante que el Estado impulsó tales medidas que afectaron de forma directa a la Iglesia católica y al clero. Ahora me pregunto: ¿Es posible que la política anticlerical haya beneficiado de forma indirecta a las iglesias no católicas, sobre todo porque se pretendía construir una Iglesia cismática? ¿Favoreció este contexto el trabajo misionero de los no católicos?.

Simplemente apunto que los datos censales nos indican que justamente en las décadas de los treinta, los cuarenta, y con mayor relevancia en los años cincuenta, el crecimiento de los no católicos y el leve descenso de la población católica es una realidad que no tiene vuelta de hoja. Desde los años cincuenta las denominaciones pentecostales aparecieron como una de las ofertas más atractivas para vastos grupos sociales, no sólo de Chiapas y de México en general, sino para un buen número de países de América Latina. El "maremoto pentecostal" como ha llamado Willaime (1996) a la expansión pentecostal, nos obliga a pensar en otra historia que será retomada en el siguiente capítulo.



Capítulo IV

La diáspora religiosa

Una de las características del escenario religioso de los últimos 40 años es el desplazamiento e incremento del protestantismo de corte pentecostal tanto en las zonas urbanas como en las áreas rurales. En el caso de Chiapas la difusión religiosa evangélica además de que continuó llegando del lado de la frontera con Guatemala (pero ahora no de parte de los presbiterianos sino de iglesias pentecostales), también se realiza desde su frontera noroccidental, concretamente del estado de Tabasco; así como de Veracruz, Mérida y la ciudad de México.

Este capítulo tiene el propósito de presentar una sociografía de las iglesias no católicas presentes en Chiapas durante los últimos 40 años, en ella se identifica su perfil y sus vías de acceso a determinadas regiones. De acuerdo a los datos censales, y de otros documentos citados, es posible inferir que el crecimiento y presencia de otras religiones e iglesias rompen con la hegemonía de la Iglesia católica. Actualmente el rasgo del escenario religioso chiapaneco es la fragmentación de los credos en una diversidad de iglesias y asociaciones con contenidos teológicos y organizativos igualmente diversos. Esta heterogeneidad, como en otras latitudes de México, se vincula a un proceso de recomposición de lo religioso contextualizado en un movimiento más amplio de redistribución de las creencias.

Como vimos en el capítulo anterior, la frontera sur oriental del estado fue una de las zonas privilegiadas para la introducción de las primeras iglesias no católicas. Sin embargo, desde mediados de siglo pasado la situación cambió y además de las iglesias históricas (presbiteriana principalmente) emergieron y se desarrollaron otras de perfil pentecostal, así como las denominadas independientes (o bíblicas no evangélicas como las define el último Censo de Población de 2000). La procedencia de estas iglesias no tiene un lugar determinado ni el mismo procedimiento de implantación. Mediante el dinámico trabajo misionero de pastores, agentes eclesíásticos y laicos comunes éstas iniciaron una efectiva

TESIS CON
FALLA EN ORIGEN

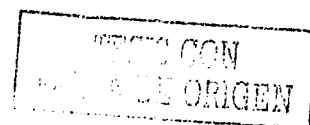
labor de difusión religiosa que al paso de los años ha transformado el escenario sociorreligioso de diversas regiones del estado de Chiapas.

1. La ampliación de la oferta religiosa

La Iglesia presbiteriana, una de las más antiguas en el estado, se ha mantenido a lo largo de casi cien años lo que le permite, junto con la católica, presenciar la emergencia de diferentes denominaciones pentecostales y de las llamadas independientes hacia las décadas de 1970 y 1980. La oferta en los últimos lustros se ha diversificado de manera llamativa, lo que permite nuevas y variadas formas de creencias y prácticas religiosas. Ese hecho es un indicador de la posibilidad de organizar públicamente instancias confesionales de distinto credo y práctica; así como de ofrecer respuestas alternativas a necesidades espirituales y materiales, generar espacios de interacción y socialización altamente asertivos entre los grupos sociales.

Diversos estudiosos de la presencia de iglesias protestantes han señalado, con relación a su rápido crecimiento, que éstas tienen mayor aceptación en sociedades marginales, donde los niveles de pobreza son altos; asimismo, que las iglesias no católicas tienen éxito en sociedades anómicas y que el ofrecimiento de bienes de salvación, distintos a los que propone la católica, brinda a sus miembros seguridad espiritual y a veces material, mediante un intenso trabajo social. Hay quienes señalan que su efectividad se relaciona con las sólidas relaciones primarias de interacción y solidaridad, generadas en su interior y que se han perdido en la familia: "aparecen como una alternativa de socialización, cuya oferta espiritual es un paquete completo: ayudas económicas mutuas, apoyo moral y cohesión comunitarias" (Masferrer, 1998). Sabemos que este carácter no es exclusivo de las iglesias evangélicas; en el interior de determinadas parroquias católicas ese perfil social es desarrollado de manera exitosa como se ha presentado en casos de comunidades carismáticas del occidente y centro del país (Díaz de la Serna, 1985; Juárez Cerdi, 1997; Rivera, 1998, por mencionar algunos); o de otras que se han proyectado con las ideas de la teología de la liberación (la diócesis de San Cristóbal de Las Casas).

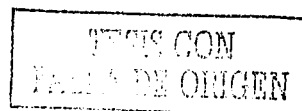
La emergencia de diversas sociedades e instituciones religiosas se asocia también a situaciones y contextos más globales. Es decir, que el estudio de la religión a escala local se



involucra en un conjunto de perspectivas más amplias para de ese modo entender, en parte, que lo que ocurre en una pequeña región, o en un conjunto de ejidos, refleja lo que ocurre a otro nivel. Justamente la diversidad religiosa se presenta al mismo tiempo en otros países de América Latina (destacan Guatemala, Chile, Guyana, Jamaica, Haití, Puerto Rico, Brasil, Surinám, El Salvador y Panamá) y en regiones particulares de México. Los elementos de análisis para conectar lo local con lo global se asocian a las situaciones laborales, de migración y de colonización en que las pequeñas localidades se han involucrado. Bastian (1997:80-85) sugiere que la presencia de diversos proyectos religiosos a nivel mundial obedece a un proceso de internacionalización de lo religioso que se experimenta desde hace más de cien años "con la adopción por varios países occidentales de constituciones en defensa de la libertad de cultos". Y en América Latina la transnacionalización de lo religioso empezó a experimentarse en los años cuarenta e intensificado en los últimos veinte. Agrega que

Hoy día, América Latina recibe movimientos religiosos exógenos, como a su turno produce movimientos religiosos exportadores de prácticas y creencias. Este fenómeno se explica por la globalización y la internacionalización de las comunicaciones y por la revolución tecnológica, que permite enviar personas, mensajes y programas al mundo entero. Los modelos y las ideas religiosas circulan libremente a través de una red mundial de comunicaciones. Por lo tanto, la pluralización de las creencias es un fenómeno global manifestado en la mayoría de países [...] Se está pasando de una economía religiosa de monopolio a otra economía religiosa de libre competencia y a una desregulación del campo religioso [...] Sin embargo, la multiplicación de los mensajes no induce necesariamente a su adopción [...] Por lo que debemos interesarnos más bien en los factores endógenos, que condicionan y determinan la adopción de nuevos mensajes religiosos (Bastian, 1997:80-85).

Claro está que no es fácil, ni siempre posible, indicar o seguir la cadena de consecuencias por las que los sucesos macros se integran a los locales o explicar cómo directamente los acontecimientos globales se integran a lo interno. Si se acepta la tesis de Bastian, entonces tendríamos que identificar cuáles son los factores endógenos que favorecen la implantación y desarrollo de diversas propuestas religiosas en espacios concretos, en este caso los pueblos y ejidos del valle de Pujiltic, como veremos en capítulos posteriores. Pero, antes de



pasar a esa cuestión proporciono elementos para desarrollar una sociografía religiosa de las iglesias no católicas en Chiapas.

En las últimas décadas el trabajo proselitista de la Iglesia presbiteriana en la frontera de Chiapas y Guatemala continuó y en algunos casos se intensificó en respuesta a determinados acontecimientos sociopolíticos. La novedad en los años sesenta y setenta fue la emergencia de otras iglesias no históricas que han crecido de forma acelerada. Me refiero a las de perfil pentecostal y a las independientes, como la de los testigos de Jehová, adventistas del Séptimo Día y a la de los Santos de los Últimos Días (mormones). Se ha podido constatar que en muchos casos los grupos que acogieron una religión distinta a la católica no renunciaron a su religiosidad para tomar otra. Más bien la ausencia de un sólido y eficaz trabajo evangelizador, registrado en distintos períodos de su historia, no ha permitido a la Iglesia católica regional hacer frente a las demandas de una población cambiante en el sentido social, político y cultural y que, por lo tanto, requiere de elementos que le brinden un significado adecuado a la realidad que vive cotidianamente. De hecho, como vimos en un capítulo anterior, la Iglesia católica en Chiapas históricamente no ha logrado generar un proyecto pastoral homogéneo y mucho menos vigoroso y durante la primera mitad del siglo XX “la iglesia católica en Chiapas era más una idea que una realidad” (Ríos, 2002). Es decir, muchas de las otras iglesias han llegado a llenar un espacio que satisface necesidades espirituales y de consuelo y sobre todo de generar condiciones socializantes de una fuerte identidad grupal que muchas de éstas agrupaciones religiosas pentecostales ofrecen. No significa que la católica no sea capaz de tal, pero su impacto ha sido desigual en su territorio de influencia. Actualmente la pastoral diocesana (a excepción de la de San Cristóbal) y social ha estado distante de las emergentes transformaciones sociales de las últimas décadas, como lo reconoce el papa desde Roma para toda su Iglesia; por eso la urgencia de implementar una Nueva Evangelización acorde con los “tiempos modernos”, según se insiste en los documentos de Santo Domingo.¹

En ese sentido habría que entender que lo que aquí ocurre es posible en casi toda América Latina, donde el reavivamiento en torno a lo sagrado, en el que están envueltas incluso sociedades altamente desarrolladas, no tiene precedente. Lo que significa que, contrario a lo que se vaticinó, las sociedades no abandonaron su religiosidad. Ciertamente,

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

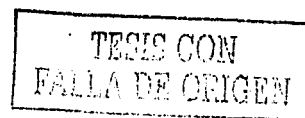
lo que hay que explicar es el contexto y la historia particular y responder por qué en determinados espacios los no católicos tienen más éxito que en otros, como trato de hacer en la región de estudio.

2. La continuidad de los presbiterianos

Como vimos en el capítulo anterior la labor proselitista de la Iglesia presbiteriana en las regiones de la Sierra y el Soconusco es de vieja data. En la década de los ochenta su trabajo misionero adquirió notoriedad mediante la Pastoral de la Consolación desarrollada, otra vez, en municipios fronterizos. Un acontecimiento de gran relevancia se desarrolló en ciertos municipios fronterizos de Chiapas y Guatemala (La Trinitaria, Comitán, Socoltenango y Las Margaritas). La llegada de miles de guatemaltecos, indígenas la mayoría, a territorio mexicano en busca de refugio de la guerra contrainsurgente en su país generó un intenso trabajo social desarrollado por diversas iglesias evangélicas (tanto de Chiapas como en Guatemala) y de la católica misma para auxiliar a la población desplazada. La diócesis de San Cristóbal de Las Casas implementó diversas actividades que aliviarían la dramática experiencia de los refugiados (proyectos productivos, asistencia médica y nutricional y, por supuesto, de apoyo pastoral), ya que una proporción de los municipios donde se asentaron los refugiados pertenecen a su zona pastoral sureste. La presencia masiva de guatemaltecos a territorio mexicano originó la creación de varios campamentos de refugiados en municipios de Chiapas que requerían de ayuda humanitaria inmediata. Parte de la población desplazada era evangélica, por lo que algunas de sus iglesias extendieron su apoyo a los refugiados asentados en territorio chiapaneco, sobre todo de localidades de La Trinitaria y Comitán. Es el caso concreto de la Iglesia Nacional Presbiteriana de Guatemala, que reportó la desaparición de uno de sus pastores y de dos templos en el Ixcán (Esponda, 1986:423), hecho que provocó de alguna forma la intensificación del auxilio a los desplazados en tierras mexicanas.

De forma coordinada se formó el Comité de Auxilio con miembros de la Misión Centroamericana (Central American Mission que tenía un sólido trabajo entre la población guatemalteca desde finales del siglo XIX), de la Iglesia Nacional Presbiteriana de México,

¹ Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Santo Domingo (1992).



la Iglesia Reformada de América, la Iglesia Cristiana Reformada, la Iglesia Presbiteriana Unida en Estados Unidos, así como los Presbiterios Tzeltal y Cho'l de Chiapas. Todas juntas crearon el denominado Plan Hebrón² (Esponda, 1986:425) que proporcionó ayuda emergente a los refugiados en municipios de Chiapas y que después se extendería a las localidades de los estados de Campeche y Quintana Roo a donde posteriormente fueron trasladados miles de ellos por disposiciones del Gobierno Federal. Mediante tres líneas de acción (salubridad, alimentación y la pastoral de consolación) los ejecutores del Plan brindaron ayuda material y espiritual de los desplazados hasta el año de 1985.

Sin embargo, la labor pastoral que tuvo un espacio relevante llegó para quedarse y de forma hábil influenció no sólo a la población refugiada sino también a la chiapaneca. Hugo Esponda quien fuera miembro activo del Comité de Auxilio, señala que la Pastoral de Consolación tuvo un intenso trabajo que inicialmente abarcó a refugiados de distintas denominaciones religiosas lo que provocó cierto malestar entre la población no evangélica, por lo que los pastores decidieron atender exclusivamente a quienes demandaban ese tipo de servicio. Pero por los resultados de su trabajo se deduce que los presbiterianos realizaron una intensa labor proselitista. Los predicadores eran los mismos refugiados, y miembros mexicanos de la Iglesia, aunque llegaron frecuentemente "visitantes ocasionales por invitación especial del personal experto en ciertas áreas de trabajo" (Esponda, *ibid.*).

El Plan Hebrón tuvo un fuerte impacto en una población vulnerable y de forma paralela influyó a los mexicanos de la frontera. La predicación tuvo sus frutos, lo que se vio reflejado en el bautizo de 782 personas entre refugiados y mexicanos a escasos tres años de echarse a andar el Plan. En 1985 había en Chiapas, señala Esponda, un "total de 1 530 creyentes, de los cuales el 50% son refugiados y el otro 50% son mexicanos que se convirtieron a Cristo por el trabajo de los refugiados" (Esponda, 1986:434). Como resultado del Plan el número de miembros presbiterianos de Chiapas y Guatemala creció, además de que fueron abiertos 11 centros evangelísticos, de los cuales seis son de nuevos creyentes mexicanos (Esponda, p.435). Este resultado también fue posible gracias a la gran

² Los presbiterianos, así como miembros de otras iglesias, no reducen su actividad a la mera conversión religiosa, el desarrollo de la asistencia y trabajo social los ha caracterizado. Así como en Chiapas desarrollaron el "Plan Hebrón" para asistir a los refugiados guatemaltecos, también lo hicieron después de los terremotos de 1985 en la ciudad de México mediante el Comité Presbiteriano de Emergencia y Rehabilitación (COPER); también para atender a la población afectada por desastres naturales en El Salvador (Scott, 1994:79)

cantidad de material bibliográfico distribuido entre la población de los campamentos y fuera de ellos

El material entregado durante los tres años [1982-1985] fue el siguiente: 923 Biblias en español, que fueron donadas por la Sociedad Bíblica de México, 200 Nuevos Testamentos en español, 430 Biblias en el idioma Chuj, Canjobal, Mam y Quecchi, 530 Hímnarios Presbiterianos, 70 Hímnarios de la vida Cristiana, de éstos 106 en Mam y 500 pequeños Hímnarios llamados Coros Inspirados [...], también se les entregó (sic) Biblias ilustradas en Mam y en español, historias ilustradas de la vida de Cristo (Esponda, *Ibid.*).

Otro de los acontecimientos que permitió a los presbiterianos destacar en las últimas décadas se relaciona con la asesoría, apoyo y consuelo brindado a los evangélicos expulsados de municipios de la región de Los Altos. Los grupos conversos al presbiterianismo en localidades de San Juan Chamula, Larrainzar y Chenalhó han sido vistos, por algunos sectores de católicos "tradicionalistas", como un fenómeno de desarticulación de las estructuras tradicionales vinculadas al denominado sistema de cargos. La conversión al evangelio ha llegado a tener la significación de una verdadera rebelión simbólica de los fundamentos del orden conocido, por lo que las autoridades tradicionales optaron por expulsar de las localidades a quienes se convirtieron al evangelio. Parajes y localidades indígenas de la región de Los Altos y Fronteriza (Las Margaritas) han sido las que más han sufrido intolerancia de parte de los católicos. En el caso concreto del municipio de San Juan Chamula, la persecución y acoso contra los primeros conversos inició en 1956. Esta fue considerada como una primera etapa de intolerancia que duró nueve años, en la cual los líderes evangélicos obtuvieron garantías de las autoridades federales. Pese a ello, en 1966 la hostigamiento se recrudeció. Durante los primeros años de los setenta y hasta los noventa la expulsión de evangélicos fue una constante. Según estimaciones de las iglesias afectadas se afirma que desde finales de la primera de esas décadas hasta los primeros de la segunda más de treinta mil indígenas evangélicos han sido expulsados de sus localidades por haberse convertido a una religión distinta a la católica. La mayoría de ellos son presbiterianos, por lo que la Iglesia presbiteriana de San Cristóbal de las Casas y la Iglesia Reformada brindaron asesoría y un sólido apoyo a la población afectada. Con la ayuda de las instituciones ésta logró hacerse de predios rústicos para

TECIE CON
FALLA DE ORIGEN

fundar colonias marginales en la periferia de San Cristóbal de las Casas, asimismo adquirir terrenos en el municipio de Teopisca para establecer nuevos parajes de expulsados: Betania, Nuevo Zinacantán, Galilea, Vistahermosa y Nueva Jerusalen. Las dos primeros son los ejemplos de la recomposición de dos comunidades tzotziles en los Altos de Chiapas que fueron fundadas por expulsados presbiterianos originarios de San Juan Chamula. Al cabo de casi dos décadas Betania se ha vuelto el centro de un gran asentamiento de expulsados indígenas procedentes de diversas localidades de la región alteña como podemos ver en la tesis de Robledo (1998:3).

Lo anterior, que parecería representar una adversidad para la labor pastoral de la Iglesia presbiteriana, no lo es en realidad. Al contrario, ésta ha logrado mantenerse como una de las instituciones religiosas no católicas más sólidas en Chiapas, principalmente en la regiones de la Selva, de Los Altos (la más poblada del estado) y el Soconusco y el caso de Betania es ejemplar en el sentido de que su creación generó el contexto para que en los años ochenta y noventa se conformaran nuevos asentamientos, de población mayoritariamente evangélica, a su alrededor. Ahora no sólo son chamulas sus nuevos habitantes, a ellos se agregaron zinacantecos, también expulsados, que fundaron Galilea, Vistahermosa, Vida Nueva, Nuevo Zinacantán y Nueva Jerusalen. A decir de Robledo (*ibid.*) en esos años ya no sólo había presencia de presbiterianos sino también de fundadores de iglesias pentecostales que habían corrido con similar suerte.

Otro aspecto relevante que se presenta como consecuencia de la intolerancia que han sufrido los presbiterianos es la creación de organismos paraeclesiaísticos que tienen la finalidad de defender sus derechos, exigir al Estado la libertad de credo, así como desarrollar labor social para amortiguar las dramáticas consecuencias de la expulsión: el desplazamiento de una buena cantidad de indígenas fuera de su lugar de origen. Algunas de estas organizaciones son el Consejo de Representantes Indígenas de los Altos de Chiapas (CRIACH), creado en 1984 y actualmente extinto, el cual además de encabezar demandas de tipo social y económica, pronto hizo suya la denuncia de las expulsiones de los evangélicos en localidades alteñas, porque muchos de sus miembros eran expulsados. A sus originales demandas se sumaron: 1) el regreso incondicional de los expulsados indígenas, 2) la libertad de credo, 3) la integración de una mesa plural para acuerdos entre expulsadores (que son los llamados "caciques tradicionalistas", ligados a la religión de la

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

costumbre encabezada por las autoridades municipales de los municipios tzotziles y tzeltales de la región) y expulsados (Morquecho, 1992:33).

En esa misma década surgieron al interior del CRIACH otras agrupaciones como el Comité Estatal de Defensa Evangélica (CEDECH), impulsado fuertemente por la Asamblea Nacional Presbiteriana y dirigido por un importante líder presbiteriano, quien es asesor jurídico de los evangélicos expulsados y, además, representante de la Confraternidad de Iglesias Cristianas Evangélicas (CONFRATERNICE) estatal. Asimismo, se creó la Organización de Pueblos Evangélicos de Los Altos de Chiapas (OPEACH), dirigida por otro representante de la Iglesia presbiteriana en la región, también miembro de la Alianza Ministerial de Los Altos de Chiapas, organismo que aglutina a diversas iglesias evangélicas de la región. A finales de los noventa surgió una facción de la OPEACH y su líder fundador se escindió para formar Alas de Águila, organismo dedicado a la asistencia social de evangélicos que han sufrido expulsión o agresión.

Un elemento que las identifica es que estas organizaciones de evangélicos surgieron inicialmente para denunciar la violación a los derechos de los expulsados; así como demandar un alto a las agresiones y asumir su defensa jurídica. Justamente después de las reformas a la Constitución en 1992 éstas han mantenido mayor presencia pública y sus integrantes se convirtieron en miembros activos en la conformación y creación de redes eclesiásticas que demandan la libertad de la creencia religiosa, hasta sus últimas consecuencias.

Así pues los presbiterianos han mantenido un papel protagónico importante que ha rebasado el ámbito estrictamente religioso. Actualmente sostienen una relevante presencia en diversas regiones del estado: Selva, Sierra, Centro, Soconusco y Los Altos, además del presbiterio Maya de Chiapas que en conjunto tienen registradas un total de 599 bienes inmuebles.³ Es destacable, pues, su ascendencia entre la población indígena del estado como lo demuestra la creación de cinco presbiterios en las regiones cho'l, tzeltal y tzotzil. De hecho se estima que la Iglesia presbiteriana en el sureste del país representa el 35% de conversos adscritos dentro del rango de los no católicos (Molina, 1997:157), aunque el censo del 2000 reporta que las iglesias históricas en Chiapas, donde su ubica la

³ Datos de la Subsecretaría de Migración, Población y Asuntos Religiosos, Secretaría de Gobernación, 2001, México.

presbiteriana, cuentan con un total de 187.337 miembros adscritos, lo que significa 5.7% del total de la población mayor de cinco años. Sin embargo, el éxito, o mejor dicho la estabilidad, de esta Iglesia se debe, según la opinión de los mismos presbiterianos, más al desarrollo de servicio social, de escuelas y hospitales que al solo testimonio de fe (López, 1997:253).

3. Las agrupaciones independientes: testigos de Jehová, adventistas del Séptimo Día y mormones.

Son instituciones religiosas que están fuera del rango de las evangélicas a pesar de que comparten ciertos orígenes, debido a que sufrieron transformaciones, sobre todo en su organización interna que, junto con las variaciones en la doctrina (ya que poseen diferentes versiones de la Biblia y literatura religiosa que no siempre coincide con la de las iglesias protestantes históricas y pentecostales), las han llevado a ser consideradas iglesias independientes, también llamadas paraprotestantes. En Chiapas, adquieren notoriedad en la década de 1970, aunque su presencia en determinados puntos geográficos se registra en los años cincuenta; concretamente en 1955 de pastores provenientes de Comitán y Villaflores quienes iniciaron un trabajo titubeante en la región de Los Altos.

a. Testigos de Jehová

Su presencia consiguió cierta relevancia en la década de los sesenta en importantes ciudades como Tuxtla Gutiérrez, Tapachula, La Independencia y Villa Corzo, entre otras. De esos años a la fecha han crecido sobre todo en las regiones Fronteriza, Sierra, Centro, Soconusco y la Frailesca. Tal crecimiento se debe, en gran medida, al sistemático y bien estructurado proyecto proselitista, altamente institucionalizado, en que todo miembro se ve involucrado una vez que ha sido bautizado en el seno de la Iglesia.

En la región fronteriza de Tziscaco, del municipio de La Trinitaria, los testigos de Jehová iniciaron su predicación en 1977 y la llegada de los refugiados guatemaltecos en 1982 motivó el incremento de seguidores y simpatizantes entre mexicanos y guatemaltecos (Cruz Burguete, 1989:62). Al año siguiente, procedentes de un municipio fronterizo de la Sierra, arribaron a la región noreste de Chiapas, concretamente al municipio de Yajalón,

predicadores de la misma (Juárez Cerdi, 1989:161). Sin embargo, en este lugar el trabajo proselitista fue lento y su presencia poco notoria en un principio ya que al cabo de diez años de realizar trabajo misionero sólo cerca del 1% de la población se había adherido al "Salón del Reino". En esos mismos años (1979), el quehacer difusionista se extendió a localidades del vecino municipio de Tila y, junto con la religión de los testigos, también inició la prédica de las iglesias pentecostales: Iglesia Pentecostés, Asambleas de Dios, Iglesia de Dios de la Profecía, así como la Bautista (Sánchez, 1999:54). Esa misma tendencia expansiva se desarrolló en pueblos del Soconusco y la Costa.

La de los testigos de Jehová es una de las congregaciones que más ha aumentado su feligresía en el sureste de México, según fuentes de la propia institución en 1996 habían crecido a un ritmo anual de 7% y cuentan en México con 458 000 predicadores activos. Señala que la Iglesia se compone de 9, 574 congregaciones dentro a las cuales se adscriben 1' 300 000 miembros que equivale a 1.6% de la población del país (Revista *Atalaya*). Ignoro cuál ha sido el ritmo de su crecimiento durante las últimas décadas en Chiapas debido a lo complicado que resulta obtener información etnográfica, tanto de la misma institución, como por la ausencia de información censal hasta la década de 1990. Sin embargo, el censo del 2000 registra que los testigos de Jehová en la entidad suman 82 646 miembros, cifra absoluta que representa el 2.5% del total de la población mayor de cinco años lo que significa que su crecimiento en Chiapas no es tan acelerado como pretenden parecer.

b. Adventistas del Séptimo Día

Los adventistas del Séptimo Día,⁴ por su parte, también han sobresalido por el desarrollo del trabajo social entre la población conversa. Destaca el servicio médico y educativo que han implementado en determinadas regiones de la entidad. Hasta finales de la década de los ochenta se distinguieron en el sureste del país por tener el número más alto de templos, la

⁴ Esta Iglesia surge a partir de las inferencias numéricas sobre el retorno de Cristo a la tierra que hizo William Miller en 1831, según el cual la fecha del advenimiento ocurriría el 22 de octubre de 1843. Al fallar el cálculo otras personas le sucedieron en sus especulaciones, y con quienes se hablaba de nuevas etapas del adventismo. El dogma principal de los Adventistas del Séptimo Día es la consagración del Sabbath (tiempo de descanso) por el cual guardan el día sábado, ya que es el día memorial de la consagración del Señor Jesucristo (Fisher, 1986, citado en Cruz Burguete, 1989, II:98).

cifra llegó a los 784, contra 70 de testigos de Jehová por ejemplo, y 1 516 de 18 iglesias pentecostales juntas (Cardiel, 1989:VI:75).

En Chiapas inician su labor proselitista aproximadamente en el año 1918 (Ortiz, *ibid.*) y si bien han crecido en todo el estado, sobresalen los municipios de las regiones del Norte, Centro, Sierra y Soconusco. En la Norte y Centro destacan los municipios habitados por población zoque, sobre todo de los asentados en Tapalapa, Tecpatán, Amatlán y Copainalá. En el Soconusco donde se instalaron en los años cuarenta del siglo pasado destacan actualmente los municipios de Huehuetán, Acacoyagua, Tuzantán y Cacahoatán. En esta región se constituyó la Misión del Soconusco que coordina actualmente a más de 500 templos o congregaciones en localidades de la costa del Pacífico y Soconusco (desde Arriaga hasta el río Suchiate). Otras Misiones son las de la región Norte, con sede en Pichualco y la del Centro que tiene su sede en Tuxtla Gutiérrez. En conjunto constituyen la Asociación Adventista en el estado de Chiapas (García, 1993).

Entre los zoques del Norte de Chiapas su presencia ha sido notoria. Según Báez-Jorge (1983), los adventistas arribaron a la zona zoque en 1930 y su empresa se vio consolidada con la llegada de misioneros del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) y de la Sociedad Bíblica Internacional, quienes en 1974 publicaron *El Evangelio según San Lucas*, traducido a la lengua zoque. Los estudiosos de éstos pueblos han destacado la presencia de tres tipos de religiosidad en la región: la de los católicos, católicos "costumbreros" y los adventistas o "sabáticos" (Córdoba Olivares, 1975:194). En determinados municipios éstos últimos arribaron en los años cuarenta, concretamente en Ocotepec, Tapalapa y Copainalá (Lisbona, 1992:53, Villasana, 1998). Su crecimiento ha sido desigual, en algunos se manifiesta lento, como en Ocotepec, lugar que en los primeros años de los noventa se registró sólo un porcentaje del 1% de su población que se adscribía a esta Iglesia. Sin embargo, otros como Tapalapa representaban 32% de la población municipal (Villasana, 1988:52). En su estudio, que abarca 12 municipios considerados históricamente zoques,⁵ Villasana señala que de acuerdo a datos censales es hasta 1940 cuando se logra observar una presencia notoria de población no católica y en el transcurso de las siguientes seis décadas (1940-1990) la feligresía católica presenta un decremento sostenido, concretamente

⁵ Copainalá, Chapultenango, Francisco León, Ixhuitán, Jitotol, Ocotepec, Ostuacán, Pantepec, Rayón, Tapalapa, Tapilula y Tecpatán, ubicados en el noroeste del estado de Chiapas.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

de 89.44% para 1950 % a 79.67 en 1960. En el año de 1950 contrariamente se observa un alto crecimiento de los no católicos en el municipio de Tapalapa con 40.34%, Tecpatán con 29.55%, Ostuacán 16.28% y Copainalá, 14.08%. En las siguientes cuatro décadas la situación se mantuvo y en 1990 Tecpatán registró el mayor porcentaje de no católicos, 41.72%, al que le sigue Tapalapa, 38.74%, Ixhuatán, 19.79%, Ostuacán, 29.57 y Copainalá con 25.33% (Villasana, *ibid.*). De acuerdo a esos datos la tendencia de los no católicos es a la baja.

En términos generales la presencia de credos no católicos en la región zoque es relevante, siendo los adventistas del Séptimo Día quienes mayor número de adeptos tienen debido a que su discurso fundamentalista, según Villasana, se acopló a la dramática experiencia que muchos de estos pueblos sufrieron tras la erupción del volcán Chichonal en los primeros meses de 1982. Ciertamente este hecho significó un colapso de la demografía regional, cerca de una veintena de pueblos se vieron obligados a emigrar a distintos puntos del estado y fuera de él.⁶ Los que lograron regresar a su lugar de origen se involucraron en la tarea de rehacer su vida material y cultural ya que el paisaje físico fue transformado. Y en este proceso la religiosidad jugó un papel importante al generar espacios de consuelo y ayuda mutua tan elementales en ese momento.

En otro estudio Rivera y Lisbona (1993), apuntan que otros municipios considerados históricamente zoques: Tapilula, Ixtapangajoya y Chapultenango, registraron la misma tendencia y son los adventistas quienes tienen una mayor presencia seguidos por los miembros de las Asamblea de Dios Pentecostés. El caso más llamativo es el de Ixtapangajoya que en cuatro décadas tuvo cambios importantes en las preferencias religiosas. Es necesario considerar que los tres municipios, como otros de la región y que están adscritos a la Asociación del Norte de la Iglesia Adventista del Séptimo Día ubicada en Pichucalco, sostienen una intensa relación con Pichucalco (también con gran presencia adventista) y el estado de Tabasco. De hecho para poder llegar a la cabecera municipal de Ixtapangajoya y a algunos de sus ejidos y rancherías es necesario introducirse a territorio tabasqueño. La relación laboral y económica que se produce con el estado norteño, concretamente con las compañías plataneras y de la industria del petróleo, es de gran

⁶ Tal es el caso de Ixtacomitán, Pichucalco, Tapilula, Tuxtla Gutiérrez, Ocosingo, Chiapa de Corzo, Villa Hermosa o Cancún (Rivera y Lisbona, 1993:78).

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

relevancia y la demanda de mano de obra de chiapanecos hace que éstos mantengan un flujo constante. Lo menciono porque ese estado, al igual que Guatemala en la frontera oriental, ha logrado impactar e influenciar a la población chiapaneca con relación a su preferencia por las religiones no católicas. Tabasco fue hasta 1990 la entidad con mayor número de no católicos a nivel nacional, lugar que le fue arrebatado por Chiapas desde entonces.

En el área de influencia del municipio de Pichualco, también cercana a Tabasco, predomina, de forma similar, el credo adventista (García, *ibid.*). En esa misma región, concretamente en el municipio de Pueblo Nuevo Solistahuacán (territorio compartido por hablantes de zoque y tzotzil, además del castellano) la Iglesia Adventista del Séptimo Día instaló un complejo sanitario y educativo denominado La Hierbabuena, lugar de residencia de jóvenes, indígenas la mayoría, quienes logran insertarse para poder estudiar la educación primaria y secundaria; actualmente reconvertida la oferta educativa gracias a la Universidad Monte Morelos; en el municipio de Yajalón se abrió otro complejo similar conocido como Bella Vista. Otros centros educativos se ubican en Tecpatán, Solistahuacán, así como en Huixtla, Huehuetán y Tapachula, estos últimos en la región del Soconusco.

Según el censo del 2000 los Adventistas del Séptimo Día en Chiapas suman un total de 173, 772 personas que en términos relativos representan el 5.28% (similar al de las iglesias históricas) de la población mayor de cinco años.

c. Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (mormones)

Al igual que los adventistas del Séptimo Día y los testigos de Jehová este grupo es considerado una institución religiosa independiente, y ahora dentro de la categoría censal de *bíblicas no evangélicas*, por no tomar a la Biblia como único texto de referencia doctrinal. Es una agrupación centralizada y sumamente jerárquica que tiene la pretensión de reproducir la organización de la iglesia primitiva. Un presidente y dos consejeros conforman el nivel más alto de la escala organizativa, le sigue el Consejo de los Doce Apóstoles, quienes coordinan la expansión doctrinal. Por debajo se encuentra el Consejo de los Setentas, supervisores de los lineamientos de la Iglesia.⁷

⁷ Datos tomados de Rivera, García, Lisboa, Sánchez, Meza, 2001.

A nivel local la organización se estructura a través de estacas, barrios y ramas. Las primeras se organizan mediante una presidencia con dos consejeros y un sumo consejo compuesto por doce miembros. Estos doce miembros coordinan los barrios que conforman la *estaca*, la cual no tiene una territorialidad preestablecida, aunque la componen de cuatro a ocho barrios con una población creyente que oscila entre 3 000 y 5 000 miembros.⁸

Los barrios son encabezados por un obispo y dos consejeros, que coordinan las actividades barriales, la administración de los diezmos y procuran la extensión del mensaje proselitista. Esta división se conforma cuando cuenta entre 60 y 200 creyentes. La rama, por su parte, también es dirigida por un presidente y dos consejeros, y existe cuando la población que incluye no supera las 60 personas. De lo anterior se desprende que la población total de mormones en el estado de Chiapas superaría los 20 000, dato que no coincide con el aportado por el censo de 2000 que es de 5 316 miembros y que representa 0.16% de la población total mayor de cinco años.

Su labor proselitista en México inició a finales del siglo XIX, aunque la traducción al castellano del Libro de Mormón en 1886 facilitó tal trabajo. Los estados del norte del país, así como el Distrito Federal y poblaciones del estado de México han sido los lugares con mayor incidencia de este grupo religioso.

En Chiapas actualmente están establecidos en los principales centros urbanos: Arriaga, Tapachula, en el recién creado municipio Benemérito de Las Américas, Tuxtla Gutiérrez y otras ciudades medianas como San Lucas, Pantelhó y Suchiate, entre otras como veremos más adelante. El control de las estacas se encuentra centralizado en Tuxtla Gutiérrez, donde se concentran cinco de las seis existentes en el estado, la otra se ubica en Arriaga.⁹ Es importante subrayar que la llegada de la Fundación Arqueológica Nuevo Mundo a tierras chiapanecas, fundación financiada por los mormones del estado de Utah, facilitó el asentamiento de este grupo religioso debido a que buena parte de los miembros que vinieron a realizar excavaciones arqueológicas eran feligreses mormones y, algunos, futuros dirigentes de las incipientes misiones.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

⁸ Entrevista con Rafael Morán, 15 de octubre de 2001, realizada por el antropólogo Miguel Lisbona en Rivera *et al.*, 2001.

⁹ Entrevista con Rafael Morán, 15 de octubre de 2001 (*ibid.*).

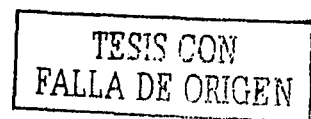
Su labor proselitista en Chiapas se ha concentrado en la población urbana, con escasa incidencia en áreas marginales rurales, así como entre la población de clase media comprendida entre los 25 y 45 años de edad.¹⁰

4. Protestantismo pentecostal (Protestantes y evangélicos)

Su expresión y crecimiento en el transcurso de los últimos veinte años en América Latina nos lleva a pensar que no se trata exclusivamente, como se ha dicho de forma reiterada, de un movimiento que emerge en situaciones transitorias entre una sociedad tradicional y una sociedad moderna impuesta por el imperialismo norteamericano. Asimismo que, debido a que el origen de muchos grupos pentecostales es estadounidense, éstos vendrían a desestabilizar las identidades y expresiones culturales locales de gran profundidad histórica. A propósito de esto último, ciertamente habría que preguntarse por qué el mayor número de propuestas pentecostales y la constitución de iglesias con ese perfil tienen una notable ascendencia durante los años setenta, cuando la *Guerra Fria* y la guerrilla centroamericana permeaban el panorama político del momento. Se dijo que las iglesias evangélicas serían utilizadas en los planes de contrainsurgencia en el caso concreto de los países centroamericanos en conflicto. En México, diversos estudios en el sur del país (CIESAS, 1989) y en otras regiones (Hernández, 1996; Casillas, 1996) reportaron, con relación a ello, que era insignificante el número de agentes religiosos extranjeros, quienes supuestamente promovían la instauración de nuevos credos religiosos.

Vimos en el capítulo anterior que en las primeras décadas del siglo XX los pastores de Iglesias norteamericanas (presbiteriana, Misión Centroamericana y el ILV, que es más bien una institución interdenominacional) tuvieron una relevante presencia en México y detallamos en qué regiones de Chiapas realizaron su obra misionera. Pero la nueva oleada logró su mayor impulso en los sesenta y ochenta gracias al trabajo misionero de mexicanos emigrantes quienes conformaron agrupaciones religiosas en territorio nacional. Al paso del tiempo muchas se convirtieron en iglesias y adquirieron un carácter netamente mexicano. Las propuestas religiosas han sido resignificadas y adaptadas de acuerdo a los estilos culturales de los grupos que las han adoptado. Ciertamente la doctrina no cambia, pero sí

¹⁰ Entrevista con Rafael Morán, 15 de octubre de 2001 (*ibid*).



los procedimientos y métodos que los grupos religiosos locales han instituido para que el precepto sea aplicado a sus situaciones y necesidades culturales. Lo anterior indica que el carácter de distintas iglesias se ha nacionalizado en su gran mayoría.

Por otro lado, aunque el crecimiento de iglesias no católicas pareciera en términos numéricos algo mecánico, la realidad indica que no ha sido fácil. Basta revisar en los periódicos de los años setenta, ochenta y aun de los noventa la cantidad de notas y artículos informando sobre la intolerancia en que se han involucrado los nuevos conversos al evangelio. La situación de algunos municipios alteños de Chiapas representan un caso extremo, donde quienes decidieron dejar el catolicismo de la "costumbre" para convertirse en "cristianos" simplemente fueron apaleados y expulsados de su lugar de residencia. Son innumerables las quejas ante los organismos defensores de los derechos humanos de tal vejación y en esa cantidad las sugerencias a los responsables de los hechos sin que siempre los resultados sean satisfactorios. Pero también hemos visto que en otros ámbitos menos agresivos los protestantes son vistos como seres "apartados", porque obviamente algunos miembros se separan de la sociedad como los testigos de Jehová que, aunque no son evangélicos, son puesto en un mismo nivel por algunos sectores católicos, y descalificados por quienes no comparten sus creencias religiosas.

A nivel nacional el auge del protestantismo pentecostal inicia entre las décadas de 1940-50, pero en las siguientes décadas, sobre todo durante los últimos veinte años, es cuando adquieren gran presencia y legitimidad entre la población. Una de las primeras iglesias pentecostales es la de las Asambleas de Dios que arribó a México a principios de siglo XX, proveniente de los Estados Unidos y según Cantón (1998:89) es una de las denominaciones más poderosas e influyentes del espectro protestante-pentecostal norteamericano. Se instauró en México en 1906 con el trabajo de misioneros norteamericanos provenientes de Carolina del Norte, aunque, según datos de la propia institución, se estableció en pueblos de la frontera norte de México en 1918 (Constitución de El Concilio Nacional de las Asambleas de Dios, 1999:21). Iniciaron la difusión religiosa en las ciudades de Monterrey y Tijuana y actualmente existen en el país 22 Distritos¹¹ constituidos, cuyo centro se ubica en la Ciudad de México.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

¹¹ Normalmente un Distrito abarca geográficamente a un estado de la República Mexicana.

Su aparición en Chiapas, al igual que la Iglesia Sólo Cristo Salva, se da a lo largo de los años sesenta y setenta, aunque la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús estaba presente desde los años cincuenta en Tuxtla Gutiérrez.¹² La primera Iglesia de las Asambleas de Dios en Chiapas se conformó en 1963 con el trabajo de pastores originarios de Tijuana, pero que en ese momento provenían de Mérida, Yucatán donde tenían un trabajo consolidado. Según datos de la propia Iglesia, el Distrito de Chiapas está organizado en nueve regiones: Frontera Sur, Tuxtla, Soconusco, Ocosingo, Yajalón, Palenque, Pichucalco, Simojovel y Tumbalá.¹³ Hasta 1997 la región del Soconusco (que incluye además a pueblos de la Sierra) era la más numerosa en cuanto a miembros.

En esos mismos años llegó a Chiapas, procedente de Pachuca, Hidalgo, el fundador de la Iglesia Sólo Cristo Salva, Jesús Castelazo, también pentecostal, quien emprendió la pionera congregación en Tuxtla Gutiérrez. Castelazo constituye actualmente toda una institución reconocida y criticada por los evangélicos chiapanecos. Su carisma, perfil evangelístico y el empeño que demostró en la primera etapa hicieron que pronto la Iglesia creciera rápidamente en diversas regiones del estado. En la actualidad se registran, según datos de la propia institución, más de 150 templos en 60 municipios de Chiapas y sus cifras indican que la población se constituye de 150 mil miembros activos convertidos. Cifra dudosa ya que de acuerdo al censo del 2000 los pentecostales y neopentecostales (entre las que se ubica esta Iglesia) suman un total de 183, 864 miembros. Si nos atuvieramos a la cifra dada por Sólo Cristo Salva significaría que sólo esa Iglesia estaría ocupando el 82% del total de pentecostales. Otras iglesias del mismo perfil afirman lo mismo.¹⁴

Esta Iglesia ha construido en Tuxtla uno de los templos-auditorio no católicos más grandes del país, que sirve incluso para que otras iglesias no católicas puedan realizar ahí sus masivas reuniones estatales. Esto es posible debido a que diversas iglesias evangélicas se han congregado, con un carácter ecumenista, en distintas asociaciones y organizaciones, con mayor interés desde las reformas constitucionales de 1992. Los fines de estas

¹² Ésta es considerada como la organización pentecostal más antigua de México, fue fundada en la frontera norte del país en cuyos estados se difundió inicialmente su doctrina. De origen estadounidense es traída a México por migrantes laborales en los Estados Unidos, donde se convirtieron al protestantismo. De esa forma nacen las primeras iglesias independientes fundadas por mexicanos.

¹³ A su vez cada región se compone de un número determinado de pueblos y ejidos organizados a partir de Secciones, como detallaré más adelante.

¹⁴ Información en los diarios de campo, 2001 y 2002.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

convergencias evangélicas pueden variar y van desde los estrictamente religiosos y doctrinales, hasta los sociales, políticos y culturales. Por ejemplo, hemos visto de manera reiterada cuando numerosas iglesias y congregaciones se organizan para realizar una marcha de carácter proselitista, o bien para demandar al gobierno castigo a quienes expulsan de la localidad a los no católicos. Incluso han surgido organizaciones paraeclesiales que se han asumido como la voz evangélica en los asuntos públicos. Entre las más grandes estaban la Confraternidad Evangélica de México (CONEMEX), Confraternidad de Iglesias Cristianas Evangélicas de la República Mexicana (Confraternice), el ahora desaparecido Foro de Iglesias Cristianas Evangélicas (FONICE), la Federación de Iglesias Cristianas Evangélicas de México (FICIMEX).

Algo relevante y que posteriormente será detallado es que en el interior de las iglesias pentecostales se generan procesos de escisión que se proyecta en la emergencia de otras iglesias y congregaciones. En los casos de las iglesias Fraternidad de Iglesias en Cristo Jesús en la República Mexicana y La Puerta del Cielo, la división en el interior de diversas congregaciones religiosas de perfil pentecostal es una de las características que las define. Las rupturas internas que debilitan en su momento la institucionalidad de la Iglesia son vistas a la larga como un procedimiento benéfico, ya que de la Iglesia central surgen otras que estratégicamente logran multiplicar la fe ligresía evangélica. Las divisiones obedecen a luchas internas por liderazgos que deben analizarse desde la perspectiva de luchas faccionales que serán tratadas más adelante.

En los años setenta otras iglesias aparecen en el escenario religioso, por ejemplo en el municipio de Yajalón la primera iglesia pentecostés se fundó en 1977 con la influencia de un pastor proveniente de Las Choapas, Veracruz originario de Pichucalco, Chiapas (Juárez Cerdí, 1989:143). De forma similar la Iglesia La Luz del Mundo, con sede en Guadalajara, Jalisco y fundada en 1926 y que, por cierto, es una de las iglesias pentecostales más grandes del país de origen netamente mexicano, empezó en esos años a extenderse en municipios del Soconusco. En Tapachula ha logrado congrega a cientos de seguidores. Algo interesante de esta Iglesia es su capacidad de expansión, hacia finales de los años sesenta había logrado constituir congregaciones en Centroamérica (Costa Rica, El Salvador y Honduras), así como en tres ciudades del sur de los Estados Unidos (Los Angeles, San Antonio y Houston) y otras de Europa. Hacia 1990 las congregaciones se

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

multiplicaron a más de 11 300 y abarcaban a una veintena de países de América, Europa y Oceanía (Núñez, 1989, citado en De la Torre y Fortuny, 1991:42).

Por otro lado, Ortiz (1989, III:37) reportó en 1989 que siete municipios fronterizos del Soconusco (Tapachula, Cacahoatán, Unión, Juárez, Tuxtla Chico, Metapa, Frontera Hidalgo y Suchiate) mantenían una intensa práctica religiosa no católica. La existencia de diversas denominaciones y un número grande de templos y grupos religiosos indicaban una fuerte competencia religiosa entre distintas iglesias. Para ejemplificar una situación representativa la autora estudió el caso concreto de la Colonia 5 de Febrero de la ciudad de Tapachula, espacio habitado por 7 000 habitantes donde existían para ese año 11 iglesias no católicas: Adventista del Séptimo Día (fundada en los años setenta), Central Príncipe de Paz (proveniente de Guatemala se funda en 1962-1967), 4ª. Del Nazareno, Evangélica Internacional Cristiana, Bautista (1967), 4ª. Iglesia Bautista (creada en la década de los treinta), Evangélica Presbiteriana "Filadelfia" (1978), Iglesia del Nazareno (nace a principios del siglo en Tapachula pero en los ochenta en la Colonia 5 de Febrero), Asamblea Evangélica Cristiana (proveniente de Guatemala y fundada en Tapachula en 1928), Iglesia Evangélica Internacional Soldados de la Cruz de Cristo (1980) y los testigos de Jehová.

Agrega que cerca de la mitad de ellas aparece entre los años sesenta y ochenta y sólo en el municipio de Tapachula se registró la existencia de 170 templos evangélicos muchos de ellos de fundamento pentecostal. El caso que más destaca es el de Cacahoatán, en cuya cabecera municipal con el mismo nombre, existían 13 templos evangélicos y tres católicos y todo el municipio llegó a la cifra de 69. Éste, como otros del Soconusco, recibe cada año a miles de campesinos guatemaltecos hablantes del mam-quiché que llegan a la cosecha del café y éstos, muchos de ellos evangélicos, realizan labor proselitista entre sus compañeros campesinos chiapanecos. Es decir, que la influencia de los guatemaltecos en la difusión religiosa no católica en poblados del Soconusco continúa siendo la constante, como vimos que ocurrió desde principios de siglo. A decir de Ortiz (p.95), este hecho, más la ausencia de sacerdotes en la diócesis de Tapachula, y el crecimiento de las ciudades en la región han favorecido la expansión de denominaciones y grupos religiosos no católicos.

Para finalizar este apartado considero necesario destacar que, con relación a los datos censales, es evidente, como mencionamos en otro capítulo, el crecimiento en términos absolutos y relativos del número de individuos que cambiaron de adscripción o bien se inscribieron a las iglesias no católicas. Para el caso de las preferencias religiosas los censos sólo reflejan generalidades en cuanto a las distintas denominaciones. Hasta en el censo de 1990 en el rubro de *protestante y/o evangélico* se incluía a todos los no católicos sin tomar en consideración la especificidad. Ese rango subsumía a una amplia gama de creencias cristianas no católicas: presbiterianos, bautistas, pentecostales, testigos de Jehová, adventistas del Séptimo Día, mormones, y debido a lo impreciso de la categoría y a la amplia gama de opciones que ofrece la realidad etnográfica, se distorsionaba la heterogeneidad religiosa. Pero el censo del 2000 nos permite ver con más detalle la división de adscripción religiosa, en la que incluso aparece la categoría de *bíblicos no evangélicos*, en la que se incluye a los testigos de Jehová, adventistas del Séptimo Día y los mormones, con lo cual tenemos una idea más cercana sobre el número de población adscrita a los distintos credos religiosos en Chiapas, como detallaré más adelante. El mismo censo nos indica que, con relación a las iglesias pentecostales y neopentecostales, Chiapas cuenta con una feligresía de 183, 864 miembros mayores de cinco años de edad que significa en términos relativos 5.59%. Esto significa que de todas las congregaciones ubicadas bajo la categoría censal de *Protestantes y Evangélicas* las iglesias pentecostales y neopentecostales ocupan, junto con las históricas, el porcentaje más alto. Asimismo rebasa a las adscritas en la categoría de *Bíblicas no evangélicas* (los más cercanos son los adventistas del Séptimo Día que mantienen un porcentaje de 5.28% del total estatal). Se confirma pues la tesis de que el pentecostalismo, aun a pesar de su relativa reciente instauración en territorio chiapaneco, es de las corrientes cristianas de mayor preferencia en la actualidad y su única competencia (dentro de las no católicas) son las iglesias presbiterianas que tienen más de cien años en la entidad.

La actual desagregación en los rubros del censo nos ha permitido ver la multiplicidad y diversidad que antes sólo se identificaba con el de *protestante y/o evangélico*, asimismo identificar a los católicos y los que no son. Significa que los datos nos sirven para ver el ensanchamiento de una base poblacional con prácticas sociorreligiosas diferentes a las tradicionalmente católica.

A continuación anotaré los datos del último censo y otros sobre el Registro Estatal de Asociaciones Religiosas de la Subsecretaría de Asuntos Religiosos del Gobierno del Estado de Chiapas. Con esa información podremos tener un panorama más detallado de la presencia de credos no católicos en la actualidad.

5. La geografía religiosa de Chiapas en el 2000

De acuerdo a los censos en las últimas décadas las preferencias religiosas en cifras relativas se dieron de esta manera:

FIGURA 1

Chiapas: Datos sobre las preferencias religiosas, según Censos de Población

	1970	1980	1990	2000
Católicos	91.2%	76.9%	67.6 %	63.83%
Evangélicos o Protestantes	4.8%	11.5%	16.3 %	13.91%
Bíblicos no evangélicos ¹⁵				7.95%
Sin religión	3.5%	10.0%	12.7%	13.06%
Otras y no especificado	0.4%	1.5%	8.9 %	1.22%
Judaica	0.1%	0.1%	0.1%	0.0%

Fuente: IX, X, XI y XII Censo General de Población y Vivienda.

Como podemos ver la adscripción a la religión católica presenta un descenso en las cuatro décadas, aunque entre 1990 y 2000 esa baja es menos drástica que la de la década anterior. Por el contrario, notamos un aumento de los no católicos, sobre todo evangélicos o protestantes. Si a éstos últimos agregamos los *bíblicos no evangélicos* (testigos de Jehová, adventistas del Séptimo Día y mormones), tenemos para el 2000 una creciente cifra relativa de 22.3% de no católicos. No sabemos, sin embargo, quiénes se ubicaron en el rubro de *sin religión* y en *otras religiones*.

Insisto, el censo tiene sus limitaciones pero lo que si podemos ver con mayor claridad es el ensanchamiento de una base poblacional con prácticas religiosas distintas a las de los católicos. Los no católicos (*evangélicos o protestantes, bíblicos no evangélicos, judaicos, sin religión, otras y no especificado*) representaron en 1970 el 8.8% de la

¹⁵ Como mencioné líneas arriba, esta categoría recientemente fue agregada en el censo del 2000.

población total; para 1980 el 23.1%; en 1990 el 32.5% y en el 2000 el 36.6%. Es decir, podemos distinguir a los católicos, y los que no son, que en sólo cuatro décadas han descendido considerablemente.

5.1 El censo y la Asociaciones Religiosas en el 2000

Como he mencionado ahora se cuenta con más información, adicional al censo, que ayuda a tener un escenario religioso más completo. Además del censo del 2000 ahora me he apoyado de otras fuentes como son el Inventario de Bienes Inmuebles de la Administración Pública Federal (CABIN), en el que las asociaciones religiosas reportaron los bienes inmuebles de su propiedad (templos, casas pastorales, escuelas dominicales), así como de los datos ofrecidos por el Directorio de Asociaciones Religiosas de la Secretaría de Gobernación (1992-2000). Estos dos últimos documentos han sido posibles después de las reformas constitucionales de 1992 y los retomo para ofrecer más información sobre la adscripción religiosa en Chiapas.

A continuación, en la Figura 2, anoto el listado de las preferencias religiosas por municipio. Aclaro que agruparé la expresión del cristianismo de acuerdo a tres grandes rubros: 1) *católica*; 2) *protestantes y evangélicas* que incluye a: históricas, pentecostales y neopentecostales, Iglesia de Dios Vivo y otras evangélicas; y 3) *Bíblicas no evangélicas*: Adventistas del Séptimo Día, Mormones y Testigos de Jehová. Esto nos permitirá identificar en cuáles municipios hay más inclinación por una u otra adscripción religiosa.

FIGURA 2

Chiapas: Adscripción religiosa en los municipios (población mayor de 5 años) ordenado por porcentaje

Católica	%	Protestantes y evangélicas	%	Bíblicas no evangélicas	%
Rayón	94.15	Tumbalá	50.37	Tapalapa	41.14
Totolapa	91.78	Chilón	41.13	Tecpatán	40.87
Zinacantán	90.64	Oxchuc	41.08	S.A. Duraznal	40.44
Chicoasén	89.30	Salto de Agua	39.85	Amatán	34.65
Suchiapa	87.03	Teopisca	35.14	Solosuchiapa	32.51
Acala	86.71	Ocosingo	35.25	Ixhuitán	30.74
V. Las Rosas	86.54	Tenejapa	35.09	Bejujal de O.	30.38
Fco. León	85.46	Chenalhó	34.92	Ixtapangajoya	27.82
Ocotepec	84.99	El Porvenir	31.41	Sunuapa	27.24
La Libertad	84.78	Simojovel	29.60	P.N. Solistah.	26.79
Comitán	84.67	La Independ.	28.83	Copainalá	25.96
Tapilula	84.45	Chanal	28.08	Sabanilla	25.01
V. Carranza	84.21	Pantelhó	27.59	Altamirano	24.02
Tzimol	84.07	Maravilla T.	26.37	Osumacinta	22.33
Chiapilla	83.87	Marqués de C.	26.27	El Porvenir	21.60

Chapultenango	83.75	Palenque	25.66	Huitiupán	20.53
Sitalá	83.49	Yajalón	25.40	El Bosque	19.54
Huixtán	83.10	Mazapa de M.	23.91	Ixtacomitán	19.31
Catazajá	80.43	Motuzintla	23.48	Pantepec	19.22
Bochil	79.52	Las Margaritas	22.93	Coapilla	18.87
Jitotol	79.36	S.J. Cancuc	22.92	Motuzintla	18.81
Tuxtla Gtz.	78.98	Benemérito A.	22.35	Ostuacán	18.45
S. Cristóbal LC	77.91	Chapultenango	22.26	La Independencia	17.46
Cintalapa	76.86	Altamirano	21.27	Benemérito A.	17.11
Amatenango V.	76.71	Acacoyagua	20.39	San Fernando	15.71
Chiapa de C.	76.25	Unión Juárez	20.35	Ocozacoautla	15.35
Villa Corzo	75.60	Chalchihuitán	19.89	Soyaló	14.21
Tonalá	75.49	Tuzantán	19.28	Santiago El P.	13.79
Montecristo Gro.	74.69	Cacahoatán	19.08	Maravilla T.	13.49
Coapilla	74.56	Sabanilla	18.79	Mazapa de M.	13.37
Chamula	74.00	V. Comaltitlán	18.16	Ocoatepec	12.99
Jiquipilas	72.63	La Grandeza	17.41	Berriozabal	12.64
San Lucas	72.40	Amat. Valle	17.22	La Grandeza	12.73
Socoltenango	72.10	Bella Vista	16.76	Juárez	12.74
Arriaga	71.38	Mitontic	16.57	La Concordia	12.44
Mazatán	71.10	S.A. Duraznal	15.72	Jitotol	12.00
Ocozacoautla	70.49	Tila	15.76	Bella Vista	11.92
Pantepec	70.01	Chicomuselo	15.64	Pichucalco	11.91
Copainalá	69.89	Osumacinta	15.60	Chapultenango	11.66
Reforma	69.32	Huixtla	15.13	Fra. Comalapa	11.39
Ixtapa	69.07	Escuintla	15.12	Siltepec	11.31
Villaflores	68.79	Siltepec	15.01	A.A. Corzo	10.69
Pijijiapan	67.83	Bejucal de O.	14.96	Huehuetán	10.27
La Trinitaria	67.59	Socoltenango	14.95	Marqués de C.	10.23
Metapa	67.18	Amat. Fra.	14.85	Larrainzar	10.05
Acapetahua	66.81	Mapastepec	14.76	Simojovel	10.04
San Fernando	66.38	Acapetahua	13.97	Acacoyagua	9.66
Mapastepec	65.68	Suchiate	13.76	Tapilula	9.59
Ángel A. Corzo	65.47	S.C. Las Casas	13.26	Montecristo G.	9.46
Berriozabal	65.14	San Lucas	13.24	Tuzantán	9.43
Yajalón	64.74	Tuxtla Chico	13.15	Tila	9.16
La Concordia	64.71	Aldama	12.60	Escuintla	9.01
Pichucalco	64.20	Arriaga	12.57	Huixtla	8.56
Tila	64.12	Pijijiapan	12.57	Chicomuselo	8.16
Soyaló	63.47	Sitalá	12.39	Amatenango Fra.	7.94
Tuxtla Chico	63.36	Ixtapa	12.12	Reforma	7.68
Tapachula	63.22	Fra. Comalapa	12.11	Chicoasén	7.66
Huitihupán	62.23	Tapachula	12.05	Villa Corzo	7.48
Las Margaritas	62.21	Ostuacán	11.52	La Trinitaria	7.16
Siltepec	61.02	Berriozabal	11.25	Fco. León	7.10
Larrainzar	59.43	Villaflores	11.04	Villaflores	7.04
Ixtacomitán	58.66	Fra. Hidalgo	10.96	Las Margaritas	6.92
P.N. Solistahua.	58.41	Huehuetán	10.40	Bochil	6.88
Teopisca	57.96	Jiquipilas	9.52	Cacahoatán	6.86
Escuintla	56.91	Cintalapa	9.22	Villa Comaltitlán	6.79
Juárez	56.38	Metapa	9.51	Tapachula	6.70
Huixtla	55.89	Mazatán	8.50	Chiapa de Corzo	6.49
Ixhuatán	55.42	Comitán	8.26	Socoltenango	6.42
Unión Juárez	55.30	Huixtán	8.72	Tonalá	6.08

Amatenango Fra.	54.30	Tonalá	8.66	Aldama	6.06
El Bosque	54.17	La Libertad	8.34	San Lucas	5.98
Suchiate	53.54	Catazajá	8.24	Tuxtla Gtz.	5.95
V. Comaltitlán	53.52	Tzimol	8.02	Jiquipilas	5.71
Pantelhó	53.34	A.A. Corzo	7.68	Tenejapa	5.46
Sunuapa	53.11	Reforma	7.42	Palenque	5.43
Palenque	52.91	Juárez	7.39	Pijijiapan	5.17
Acacoyagua	52.69	Tuxtla Gtz.	7.38	Mazatán	5.16
Aldama	52.73	Amatán	7.10	Ixtapa	5.14
Osumacinta	51.74	Huitihupán	6.94	Tzimol	4.97
Ostuacán	51.42	La Trinitaria	6.92	Cintalapa	4.83
Chicomuselo	50.78	La Concordia	6.90	Mapastepec	4.81
Huehuetán	50.37	Chiapa de C.	6.65	Ocosingo	4.80
Chilón	50.11	V. Las Rosas	6.53	Arriaga	4.47
Fra. Hidalgo	49.95	Soyaló	6.26	V. Carranza	4.23
Tapalapa	49.85	V. Carranza	6.07	Metapa	4.21
Altamirano	48.03	Piehualco	5.98	V. Las Rosas	3.93
Oxchuc	47.42	El Bosque	5.42	Teopisca	3.76
Mitontic	46.50	Totolapa	5.20	Comitán	3.56
Ocosingo	46.25	Acala	5.18	Unión Juárez	3.43
Marqués de C.	45.80	P.N. Solistah.	5.15	Acapetahua	3.37
Simojovel	44.27	Villa Corzo	5.15	Chalchihuitán	3.32
Cacahoatán	44.02	Ocozacoautla	5.10	Fra. Hidalgo	3.29
Solosuchiapa	43.95	Montecristo G.	4.94	Catazajá	3.13
Fra. Comalapa	43.02	Chiapilla	4.87	Rayón	3.10
Mazapa de M.	41.95	Suchiapa	4.73	Pantelhó	3.06
Salto de Agua	41.35	Bochil	4.49	Salto de Agua	2.99
Amatán	40.34	San Fernando	4.47	Tuxtla Chico	2.95
Motozintla	39.54	Zinacantán	4.01	S. C. Las Casas	2.86
Ixtapangajoya	39.21	Chamula	3.89	Suchiapa	2.79
La Grandeza	38.91	Ixtapangajoya	3.21	Suchiate	2.64
Tecpatán	38.46	Larrainzar	2.79	Acala	2.61
Sabanilla	38.26	Tecpatán	2.76	S.J. Cancuc	2.55
Tuzantán	38.08	Sunuapa	2.38	Chamula	2.31
Tenejapa	35.89	Ixtacomitán	2.31	Chanalhó	1.79
Chanal	33.39	Fco. León	2.03	Yajalón	1.76
La Independ.	33.23	Coapilla	1.62	Amatenango V.	1.71
S.A. Duraznal	33.18	Santiago El P.	1.66	La Libertad	1.54
Tumbalá	32.77	Solosuchiapa	1.59	Mitontic	1.31
Benemérito de A.	29.45	Jitotol	1.27	Chiapilla	1.04
Chalchihuitán	29.44	Ixhuatán	1.25	Oxchuc	0.97
El Porvenir	29.15	Tapilula	0.83	Huixtán	0.95
Maravilla Tenej.	28.83	Capainalá	0.41	Totolapa	0.61
Bella Vista	28.74	Rayón	0.19	Tumbalá	0.55
San Juan Cancuc	27.96	Pantepec	0.18	Zinacantán	0.50
Santiago El Pinar	20.51	Tapalapa	0.09	Chilón	0.39
Bejucal de O.	17.78	Chicoasén	0.05	Chanal	0.23
Chenalhó	16.77	Ocoatepec	0.03	Sitalá	0.07
Total Chiapas	63.83%		13.91%		7.95%

Fuente: XII Censo General de Población y Vivienda, INEGI, México, 2000.

Estos datos nos indican que las iglesias agrupadas en el rubro de *Protestantes y Evangélicas* tienen más adeptos en los municipios de la Selva y Los Altos. Destaca el de Tumbalá donde el 50.37% de su población mayor de cinco años pertenece a iglesias de este perfil (histórica o pentecostal); al que le sigue Chilón (41.13%), ambos de la Selva. Después, de manera alternada, entre Altos y Selva: Oxchuc (41.08%), Salto de Agua (39.85%), Teopisca (35.14%), Ocosingo (35.25%) y Tenejapa (35.09%) y Chenalhó (34.92%).

De manera particular, si desagregamos las categorías incluidas en este rubro, como se ve de manera amplia en la Figura 3 al final del capítulo, tenemos los siguientes datos:

FIGURA 3

Chiapas: Población Protestante y Evangélica, 2000			
Históricas	%	Pentecostales y Neopentecostales	Otras evangélicas
		%	%
Tumbalá	33.19	Tumbalá	16.77
Tenejapa	31.11	Maravilla T.	16.40
Oxchuc	30.38	Chilón	16.45
Salto de Agua	26.44	Benemérito A.	14.33
Chenalhó	21.95	S.A. Duraznal	13.99
Chilón	21.58	Marqués de C.	13.67
Ocosingo	20.57	Palenque	12.76
El Porvenir	19.65	San Lucas	12.76
San Juan Cancuc	18.64	Salto de Agua	12.17
Mazapa de M.	18.19	El Porvenir	11.62
Pantelhó	16.13	Simojovel	11.56
Teopisca	16.04	Yajalón	11.49
Simojovel	15.91	Unión Juárez	11.45
Osumacinta	15.45	Chanal	11.40
Chalchihuitán	12.57	Cacahoatán	11.18
		Oxchuc	8.63
		Teopisca	8.44
		Metapa	7.76
		Chanal	6.16
		Tuxtla Chico	5.97
		Unión Juárez	5.85
		Fra. Hidalgo	5.74
		La Independencia	5.51
		Cacahoatán	5.40
		San Cristóbal L.C	5.33
		Tapachula	5.25
		Ocosingo	4.96
		Suchiate	4.79
		Tzimol	4.54
		Acacoyagua	4.31

Fuente: XII Censo General de Población y Vivienda, INEGI, México, 2000.

Por su parte las *Bíblicas no evangélicas* indudablemente han mantenido a su feligresía en dos regiones tradicionalmente adscrita a la Iglesia Adventista del Séptimo Días y en menor medida a los Testigos de Jehová: Norte y Centro. Ambas habitadas históricamente por población zoque, aunque cada vez más mestizada, sobre todo la del Centro. Los principales municipios son: Tapalapa (41.14%), Tecpatán (40.87%), San Andrés Duraznal, de reciente creación, con 40.44%, a los que le siguen Amatán (34.65%), Solosuchiapa (32.51%) e Ixhuatán (30.74%).

De manera más detallada podemos ver los principales municipios con población adscrita a estas iglesias. La Figura 4, al final del capítulo, presenta los datos complementarios:

FIGURA 4

Chiapas: Población bíblica no evangélica, 2000					
Adventistas 7º Día	%	Testigos de Jehová	%	Mormones %	
S. A. Duraznal	40.44	Bejucal de O.	26.02	Arriaga	0.73
Tecpatán	40.36	La Independencia	14.74	Tapachula	0.70
Amatán	34.42	La Concordia	8.70	Benemérito de A.	0.45
Solosuchiapa	32.43	Fra. Comalapa	8.40	Tuxtla Gutz.	0.45
Ixhuatán	29.90	La Grandeza	7.43	San Lucas	0.31
Ixtapangajoya	27.27	Bella Vista	6.63	Pantelhó	0.29
P.N. Solistah.	26.73	Villa Corzo	6.46	Suchiate	0.28
Sunuapa	26.16	Socoltenango	6.39	Berriozabal	0.26
Copainalá	25.66	La Trinitaria	5.82	Cacahoatán	0.25
Sabanilla	24.89	Maravilla T.	5.76	Tuxtla Chico	0.25
Altamirano	23.33	Amatanango Fra.	5.19	Tonalá	0.23
Huitihupán	20.47	San Lucas	5.16	Chenalhó	0.22
El Porvenir	20.13	Tzimol	4.92	Suchiapa	0.22
Pantepec	19.22	Chicomuselo	4.35	Reforma	0.19
El Bosque	19.11	Villaflores	4.35	Amatán	0.17

Fuente: XII Censo General de Población y Vivienda, INEGI, México, 2000.

Por su parte, los municipios que presentan más población de adscripción *católica* se ubican de manera alternada en las regiones Norte y Centro con los porcentajes más altos: Rayón (94.15%), Totolapa (91.78%), Zinacantán (90.64%), Chicoasén (89.30%), Suchiapa (87.03%), Acala (86.71%), Villa Las Rosas (86.54%), Francisco León (85.46%), Ocoatepec (84.99%), La Libertad (84.78%), Comitán (84.67%), Tapilula (84.45%), V. Carranza (84.21%), Tzimol (84.07) y Chiapilla (83.87%). La mayoría de estos municipios están ubicados en la región Centro y Norte de Chiapas.

Por otro lado, con relación a los datos registrados en otra fuente como es el Directorio de Asociaciones Religiosas vemos que la Iglesia bautista aparece como si fuera la de mayor presencia en el estado ya que cada iglesia, constituida cada una en un gobierno autónomo, se registra de manera independiente, a diferencia de otras iglesias como las Asambleas de

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Dios o los Testigos de Jehová que tienen un sólo registro como asociación religiosa.¹⁶
 Como podemos apreciar en la siguiente figura:

FIGURA 5

Inventario Nacional de Bienes Inmuebles de la Administración Pública Federal

BIENES INMUEBLES	CANT.
IGLESIA ADVENTISTA DEL SEPTIMO DIA	1,273
DIOCESIS DE TUXTLA GUTIERREZ	816
PRESBITERIO MAYA DE CHIAPAS	218
PRESBITERIO FRONTERIZO DE CHIAPAS	154
IGLESIA DE DIOS PENTECOSTES EN MÉXICO	131
PRESBITERIO CH'OL DE CHIAPAS	123
IGLESIA DEL NAZARENO EN MÉXICO	119
IGLESIA DE DIOS EN MEXICO EVANGELIO COMPLETO	95
PRESBITERIO CENTRO NORTE DE CHIAPAS	95
IGLESIA EVANGELICA UNIDAD CRISTIANA	56
FRATERNIDAD DE IGLESIAS EN CRISTO JESUS EN LA REPUBLICA MEXICANA	42
IGLESIAS UNIDAS POR CRISTO	26
IGLESIA DE DIOS PENTECOSTES MONTE DE SION	25
IGLESIA EVANGELICA PENTECOSTES LA NUEVA JERUSALÉN	24
ASAMBLEA CRISTIANA, HECHOS 11:26, C EN EL NOMBRE DEL SR JESÚS	21
AGRUP EVANG DEL ESPIRITU STO DE LOS SANT MONTE DE LOS OLIVOS PENT.	16
IGLESIA APOSTOLICA LA FE EN CRISTO JESUS DISTRITO DE TUXTLA GUTIERREZ	15
IGLESIA CRISTIANA DEL NOMBRE DE JESUCRISTO	13
A DIOS SEA LA GLORIA	11
IGLESIA DE DIOS EVANGELICA RENOVACION EN CRISTO	11
IGLESIA EVANGELICA ASAMBLEAS PENTECOSTALES MEXICANA	11
IGLESIA MISIONERA PENTECOSTES MEXICANA	10
MINISTERIO VOZ QUE CLAMA EN EL DESIERTO	10
IGLESIA CRISTIANA PENTECOSTES DE MEXICO	9
IGLESIA EVANGELICA PRESBITERIANA UNIDOS EN CRISTO Y ADELANTE	9
IGLESIA DEL ESPIRITU SANTO MONTE SINAI DE LA REPUBLICA MEXICANA	8

¹⁶ Con relación a la información obtenida del Directorio de Asociaciones Religiosas de la Secretaría de Gobernación, vemos que los requisitos solicitados han agilizado la relación con las instancias gubernamentales encargadas de legalizar y contabilizar la heterogeneidad religiosa del país. Este registro permite ver la heterogeneidad funcional de los grupos religiosos al mostrar cómo algunas asociaciones religiosas son de tipo derivado y otras de tipo matricial. Las primeras se registran congregacionalmente, es decir, aunque formen parte de la misma adscripción religiosa, como es el caso de las iglesias bautistas, cada congregación local aparece como individual, con representante propio y autonomía legal, mientras que las del segundo tipo refieren a un centro matriz coordinador y representante de todas las congregaciones dispersas en el país. "Este criterio consideramos debería revisarse ya que tal y como aparece el dato distorsiona, ciertamente, un análisis cuantitativo de la secuencia de registro establecida en los años de 1992-2000, por lo que a nivel estatal contamos con una marcada superioridad de la misma en el año 1996 debido a que en él la mayoría de las congregaciones bautistas del estado recibieron el carácter de asociaciones, así como las derivadas de la diócesis de Tuxtla Gutiérrez en su calidad de parroquias. Sin embargo, y sin menospreciar esta realidad numérica, la mayor concentración de registros propios de la heterogeneidad chiapaneca se produjo en 1994, dos años después de la aprobación de la ley" (Rivera *et al.*, 2001).

IGLESIA EVANGELICA PRESBITERIANA DE CRISTO	8
IGLESIA DEL DIOS VIVIENTE PENTECOSTES, COLUMNA Y APOYO A LA VERDAD	5
AGRUPACION ALFA Y OMEGA	4
IGLESIA DE JESUCRISTO SOBRE LA ROCA	4
MANANTIAL DE VIDA	4
TEMPLOS EVANGELICOS DEL SEÑOR JESUCRISTO	4
IGLESIA CRISTIANA DE LA FRATERNIDAD APOSTOLICA	3
IGLESIA EVANGELICA CRISTIANA INDEPENDIENTE EL BUEN PASTOR	3
IGLESIA NACIONAL PRESBITERIANA DE MEXICO	3
IGLESIA BAUTISTA SEGUNDA DE TAPACHULA	2
CENTRO FAMILIAR CRISTIANO GENESARET	1
FUENTE DE LUZ Y VIDA	1
IGLESIA ASAMBLEA EVANGELICA CRISTIANA	1
IGLESIA BAUTISTA ALFA Y OMEGA DE SAN CRISTOBAL	1
IGLESIA BAUTISTA INDEPENDIENTE BIBLICA MARANATHA	1
IGLESIA BAUTISTA TERCERA DE TAPACHULA	1
IGLESIA BIBLICA BAUTISTA HOREB	1
IGLESIA DE DIOS COLUMNA Y VALUARTE DE LA VERDAD	1
IGLESIA EVANGELICA CRISTIANA APOCALIPSIS 21: 2	1
IGLESIA EVANGELICA PENTECOSTES BELEN	1
IGLESIA INDEPENDIENTE PENTECOSTES EMMANUEL	1
IGLESIA NACIONAL DEL GALILEO	1
IGLESIA PRESBITERIANA JESUCRISTO ARCA DE SALVACION	1
TEMPLO CATOLICO VIRGEN DE LA CANDELARIA	1
TEMPLO JESUS MI REDENTOR	1
Total	3,396

Fuente: CABIN (Comisión de Avalúos de Bienes Nacionales), Secretaría de Contraloría y Desarrollo Administrativo, 2001

En el caso de las bautistas, cada iglesia local tiene personalidad jurídica, es decir, se concibe como una entidad en sí misma, "libre de toda intervención jerárquica de individuos o de congregaciones: y que la única cabeza de ella es Cristo [...] Cada iglesia es su única y propia medida y método de cooperación y en asuntos de membresía, orden, gobierno, disciplina y de sus bienes muebles e inmuebles patrimoniales" (Guzmán, s/f:13).

Debido a ello de las 221 asociaciones religiosas registradas en Chiapas 100 pertenecen a las bautistas, lo que representa el 52% del total (Ver Figura 6).

FIGURA 6

Chiapas: Asociaciones Religiosas 1993-2001

Iglesia	%
Bautista	52
Pentecostal	25
Católica	19

Presbiteriana	4
Ortodoxa	0

Fuente: Subsecretaría de Migración, Población y Asuntos Religiosos, Secretaría de Gobernación, México, 2001.

Si uno se basara de manera exclusiva en esa fuente fácilmente podría concluir que la Iglesia bautista es la más numerosa en la entidad, sí lo es en términos de su registro como Asociación Religiosa, pero no en cifras de feligresía como vimos en el censo.

Con relación al Inventario de Bienes Inmuebles, y de manera contraria al caso anterior, esta Iglesia no ha registrado sus propiedades y sólo aparecen bienes de la Iglesia Bautista Alfa Y Omega (San Cristóbal de Las Casas) con tan sólo uno; la Bautista Independiente Bíblica Maranatha, con otro; la Bautista Tercera de Tapachula con un bien inmueble registrado y Iglesia Bíblica Bautista Horeb, con la misma cantidad como se aprecia en la Figura 5.

En cuanto a la Iglesia presbiteriana, según datos oficiales ésta cuenta con 603 bienes inmuebles registrados (templos, casas pastorales, escuelas dominicales); los templos representan el mayor porcentaje de esos bienes que se distribuyen de la siguiente forma: Presbiterio Maya (218), Presbiterio Fronterizo (154), Presebiterio Cho'l (123), Presbiterio Centro-Norte (95), Iglesia Evangélica Presbiteriana Unidos en Cristo y Adelante (9), Iglesia Nacional Presbiteriana de México (3), Iglesia Presbiteriana Jesucristo Arca de Salvación (1).¹⁷ El total de bienes registrados representa 17.75% del total de los Bienes Inmuebles reportados por las Asociaciones Religiosas en Chiapas (Figura 6).

Un Presbiterio regional agrupa a decenas de iglesias locales, contrario a lo que ocurre con la Iglesia bautista donde cada templo es una Iglesia independiente de las demás. Lo mismo ocurre con las asociaciones religiosas registradas en el Directorio de Asociaciones Religiosas en Chiapas, donde se encuentran registrados ocho Presbiterios y una Iglesia Evangélica Presbiteriana de Cristo, lo que significa que la Iglesia presbiteriana en Chiapas cuenta con nueve asociaciones religiosas de las 221 de la entidad, lo que representa el 4% del total, como se puede apreciar en la Figura 6.

¹⁷ Fuente: Inventario Nacional de Bienes Inmuebles de la Administración Pública Federal, Comisión de Avalúos de Bienes Nacionales (CABIN), Secretaría de Contraloría y Desarrollo Administrativo, México, 2001.

En la Figura 7 se anexan los datos de los bienes inmuebles registrados en cada Presbiterio pero, como se nota, no todos aparecen en el Inventario Nacional de Bienes Inmuebles.

FIGURA 7

Chiapas. Iglesia Presbiteriana, 1993-2001

Presbiterio	Municipio	Región	Bienes inmuebles
Maya	Ocosingo	Selva	218
Cho'l	Palenque	Selva	123
Tzeltal	Ocosingo	Selva	
Fronterizo	Mazapa de Madero	Sierra	154
Centro-Norte	Tuxtla Gutiérrez	Centro	95
Costa	Tapachula	Soconusco	
Tzotzil	San Cristóbal de L.C.	Altos	
Jesucristo El Salvador	Tapachula	Soconusco	1
I.Evang. Presb. De Cristo	San Cristóbal	Altos	8

Fuente: Registro de Asociaciones Religiosas, Subsecretaría de Migración, Población y Asuntos Religiosos, Secretaría de Gobernación, México, 2001.

De acuerdo a la citada fuente el mayor número de bienes inmuebles del Presbiterio Maya se ubica en el municipio de Chilón (119), al que le sigue Ocosingo (67); Palenque y Salto de Agua con seis, Pantelhó, Simojovel y Yajalón con cinco y los municipios de Chenalhó, Huitiupán, Mapastepec, Sitalá y Tumbalá que sólo han registrado un bien inmueble.

Del Presbiterio Cho'l Salto de Agua cuenta con 44 bienes inmuebles, Palenque con 35, Tumbalá con 25, Tila con ocho, Sabanilla con cinco, Ocosingo con tres, Yajalón con dos y Pijijiapan con uno.¹⁸

En lo que respecta al Presbiterio Fronterizo, Motozintla posee 39 bienes inmuebles, Las Margaritas 27, El Porvenir 14, los municipios de Amatenango de la Frontera y La Independencia 12 cada uno, Comitán nueve, Frontera Comalapa ocho, Bella Vista, Chicomuselo y Mazapa de Madero cuentan con seis cada uno, Siltepec cinco, Bejuical de

¹⁸ En el registro de bienes inmuebles hay un error en este último municipio ya que se ubica en la región Itsmo-Costa, muy distante de la región cho'l, y donde sólo se habla el castellano.

Ocampo y La Trinitaria tres, La Concordia dos y La Grandeza y Socoltenango uno respectivamente. Aunque en el inventario aparecen otros municipios de la región Sierra fuera del presbiterio, que son de la Iglesia Evangélica Presbiteriana Unidos en Cristo y Adelante, estos son: Bejuca de Ocampo con tres bienes inmuebles reportados; Amatenango de la Frontera, La Grandeza y Mazapa de Madero con dos bienes inmuebles cada uno.

En el Presbiterio Centro-Norte se encuentran Tumbalá con 11 bienes inmuebles registrados, Berriozabal y San Cristóbal con siete cada uno; Ostucán, San Fernando, Tuxtla Gutiérrez-Terán y Villaflores con seis por municipio; Ocosingo con cinco; Tecpatán y Tila con cuatro respectivamente; Pichucalco y Salto de Agua con tres cada uno; Cintalapa, Chenalhó, Ocozocoautla, Osumacinta, Palenque, Sabanilla, Sunuapa, Venustiano Carranza y Yajalón con dos bienes inmuebles cada municipio y Coapilla, Copainalá, Chiapa de Corzo, Ixtapa, Jiquipilas, Juárez, Sitalá, Suchiapa y Teopisca con un bien inmueble.

Por su parte, de la Iglesia Evangélica Presbiteriana de Cristo se encuentran cuatro bienes inmuebles en Teopisca, tres en San Cristóbal de Las Casas y uno en Chenalhó.¹⁹ De manera independiente se encuentran la Iglesia Nacional Presbiteriana de México que reportó la propiedad de tres bienes inmuebles en el municipio de Sabanilla y la Iglesia Presbiteriana Jesucristo Arca de Salvación con un bien inmueble en Teopisca.

Con relación a la iglesias pentecostales y neopentecostales y de acuerdo a los datos actuales de las 221 asociaciones religiosas registradas en Chiapas ante la Subsecretaría de Asuntos Religiosos 61 pertenecen a las Iglesias pentecostales, lo que representa el 25% (véase Figura 6). Este dato, al igual que los expresados sobre las iglesias bautistas, debemos leerlo con cierta reserva, ya que algunas pentecostales registran todos sus templos dentro de una sola asociación.

Por su parte los testigos de Jehová señalan, a nivel periodístico y en su Revista *Atalaya*, que ésta es una de las congregaciones que más ha aumentado su feligresía en el sureste de México. Desconocemos el número de sus miembros en Chiapas durante las décadas pasadas pero a través del censo de población de 2000 podemos tener una cifra

aproximada. De acuerdo a esos datos los testigos de Jehová representan el 2.5% del total de población chiapaneca mayor de cinco años. Con relación al registro de Bienes Inmuebles de la Asociaciones Religiosas los testigos de Jehová no presentan ningún dato al igual que en el Directorio de Asociaciones Religiosas de Chiapas.

En un subapartado anterior, con relación a los Adventistas del Séptimo Día, se proporcionaron algunos datos sobre la relevancia que han tenido en determinadas regiones y municipios del estado, ahora complementaré la información con las fuentes de información citadas. En el censo del 2000 se puede corroborar la importancia que han sostenido en las regiones Centro y Norte y que, aun hoy, continúan siendo su espacio privilegiado de expansión, sobre todo, como vimos en territorio considerado tradicionalmente zoque. Sin embargo, al igual que los testigos de Jehová, los adventistas del Séptimo Día no están registrados en el directorio de Asociaciones Religiosas de Chiapas, pero sí en el Inventario Nacional de Bienes Inmuebles de la Administración Pública Federal, según el cual reportaron la existencia de 1 273 bienes inmuebles (templos, centros educativos, centros de salud y de servicios) de su propiedad en todo el estado. Es la cifra más alta que Asociación Religiosa alguna haya reportado en Chiapas, hasta este momento (véase Figura 6).

Finalmente la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (mormones) es la agrupación religiosa registrada con el más bajo índice de adscripción religiosa y representa el 0.16% del total estatal y como quedó detallado en un apartado anterior, esta Iglesia ha crecido fundamentalmente en las principales ciudades chiapanecas.

Así las iglesias históricas, las de más vieja data en Chiapas, pero principalmente la presbiteriana, continúan con su trabajo pastoral y evangelizador de manera constante lo que les ha permitido, como lo hicieron desde su llegada, mantenerse entre la población indígena gracias, en gran medida, a la traducción de los textos bíblicos a las lenguas locales (cho'í, tzotzil, tzeltal). Paradójicamente estas iglesias han logrado consolidarse en el territorio diocesano de San Cristóbal que por cuarenta años enarbó una pastoral liberadora cuyos agentes misioneros crearon un nuevo estilo de llevar la religiosidad católica a la vida

¹⁹ Aunque, de acuerdo con información de líderes evangélicos de Los Altos, éstas se desligaron de la Nacional Presbiteriana y conformaron la Iglesia Presbiteriana Reformada (de carácter pentecostal) que no están

cotidiana, como quedó detallado en el capítulo I. Las iglesias históricas y la católica han logrado convivir en los mismos espacios, disputando almas y territorios de manera relativamente pacífica, hasta que en la década de los setenta, pero principalmente en los ochenta la presencia de las religiones de perfil pentecostal y de las instituciones religiosas independientes (bíblicas no evangélicas) llegaron a reestructurar el escenario religioso como podemos presenciarlo actualmente.

FIGURA 3

Chiapas: Población protestante y evangélica, 2000					
Históricas	%	Pentecostales y Neopentecostales	Otras evangélicas		
		%	%		
Tumbalá	33.19	Tumbalá	16.77	Oxchuc	8.63
Tenejapa	31.11	Maravilla T.	16.40	Teopisca	8.44
Oxchuc	30.38	Chilón	16.45	Metapa	7.76
Salto de Agua	26.44	Benemérito A.	14.33	Chanal	6.16
Chenalhó	21.95	S.A. Duraznal	13.99	Tuxtla Chico	5.97
Chilón	21.58	Marqués de C.	13.67	Unión Juárez	5.85
Ocosingo	20.57	Palenque	12.76	Fra. Hidalgo	5.74
El Porvenir	19.65	San Lucas	12.76	La Independencia	5.51
San Juan Cancuc	18.64	Salto de Agua	12.17	Cacahoatán	5.40
Mazapa de M.	18.19	El Porvenir	11.62	San Cristóbal L.C	5.33
Pantelhó	16.13	Simojovel	11.56	Tapachula	5.25
Teopisca	16.04	Yajalón	11.49	Ocosingo	4.96
Simojovel	15.91	Unión Juárez	11.45	Suchiate	4.79
Osumacinta	15.45	Chanal	11.40	Tzimol	4.54
Chalchihuitán	12.57	Cacahoatan	11.18	Acacovagua	4.31
La Independencia	12.30	La Independencia	11.01	Socoltenango	4.23
Motozintla	12.09	Chenalhó	10.98	Maravilla T.	3.73
Sabanilla	11.41	Mitontic	10.76	S. J. Cancuc	3.52
Yajalón	11.24	Motozintla	10.65	Comitán	3.30
Marqués de C.	10.99	Teopisca	10.65	Tuxtla Gutz.	3.28
Chanal	10.51	Las Margaritas	10.63	Acapetahua	3.16
Las Margaritas	10.26	Pantelhó	10.10	Chilón	3.09
Palenque	10.15	Altamirano	10.03	Istapa	3.03
Altamirano	10.03	Tuzantán	9.84	Chicomuselo	2.93
La Grandeza	9.79	Amatenango V.	9.73	Fra. Comalapa	2.81
V. Comaltitlán	8.85	Ocosingo	9.70	Mazatán	2.81
Tuzantán	8.03	Siltepec	9.37	Cintalapa	2.74
Bejucal de O.	7.93	Socoltenango	9.37	Palenque	2.74
Tila	7.90	Acacovagua	9.18	Bochil	2.69
Amatenango Fra.	7.71	Altamirano	8.69	Yajalón	2.66
Acacovagua	6.89	Bella Vista	8.43	V. Comaltitlán	2.54
Bella Vista	6.86	Chicomuselo	7.88	Altamirano	2.53

adscribas a la lógica presbiteriana histórica.

Pijijiapan	6.63	Escuintla	7.87	Benemérito A.	2.44
Amatenango Valle	6.59	Mapastepec	7.66	Huixtla	2.37
Maravilla T.	6.23	Huixtla	7.65	Reforma	2.35
Arriaga	6.05	La Grandeza	7.40	Mitontic	2.32
Escuintla	5.79	Tila	7.37	Huixtán	2.31
Benemérito de A.	5.56	Sabanilla	7.22	Mapastepec	2.30
Ostuacán	5.18	V. Comalutlan	6.76	Ixtapangajoya	2.19
Huixtla	5.10	Aldama	6.70	Simojovel	2.12
Ixtapa	5.01	Sitalá	6.58	Villa Las Rosas	2.12
Sitalá	4.89	Villaflores	6.48	Catazaja	2.07
Chicomuselo	4.81	Acapetahua	6.45	Chenalhó	1.98
Mapastepec	4.79	Ostuacán	6.09	Chalchihuitán	1.92
Aldama	4.78	Berriozabal	6.07	Jiquipilas	1.85
Fra. Comalapa	4.51	Suchiate	6.03	Chiapa de C.	1.76
Acapetahua	4.35	Amatenango Fra	6.01	Tenejapa	1.75
Siltepec	4.12	Amatán	5.90	V. Carranza	1.73
Tonalá	4.08	La Libertad	5.79	Berriozabal	1.70
El Bosque	4.07	Huehuetan	5.58	Juarez	1.70
Huixtán	3.89	Bejucal de O.	5.53	P.N. Solistah	1.70
San Cristóbal L.C.	3.72	Catazaja	5.39	San Andrés D.	1.65
Huehuetán	3.65	Chalchihuitán	5.39	Marqués de C.	1.59
Mitontic	3.48	Arriaga	5.33	Suchiapa	1.56
Berriozabal	3.47	Juárez	5.27	Siltepec	1.49
Villaflores	3.40	Mazapa de M.	5.18	Bejucal de O.	1.48
Huitiupán	3.26	A.A. Corzo	5.10	Bellavista	1.46
Cintalapa	3.10	Jiquipilas	4.95	Escuintla	1.45
Unión Juárez	3.04	Fra. Comalapa	4.78	Acala	1.39
Totolapa	2.99	La Concordia	4.74	Tuzantán	1.38
Suchiate	2.93	Soyaló	4.68	Chiapilla	1.37
Tuxtla Chico	2.74	Pijijiapan	4.53	Pantelhó	1.35
Tapachula	2.71	Tuxtla Chico	4.42	Pichucaleo	1.32
Jiquipilas	2.70	Mazatán	4.38	Montecristo G.	1.28
Cacahoatán	2.49	Villa Las Rosas	4.35	Salto de Agua	1.24
San Fernando	2.29	San Cristóbal L.C.	4.20	Huitiupán	1.22
Fco. León	2.03	Reforma	4.12	La Trinitaria	1.98
Montecristo de G.	1.71	Fra. Hidalgo	4.11	Amatán	1.19
Zinacantán	1.67	Tapachula	4.08	A.A. Corzo	1.19
La Libertad	1.63	Ixtapa	4.07	Arriaga	1.18
Chiapa de Corzo	1.57	Pichucaleo	3.94	Huehuetán	1.16
Comitán	1.53	V. Carranza	3.87	Villaflores	1.15
Ocozocoautla	1.49	Tonalá	3.60	Aldama	1.11
La Trinitaria	1.47	Chiapilla	3.49	Solosuchitapa	1.11
Tuxtla Gutz.	1.40	La Trinitaria	3.47	Amatenango Fra	1.12
A. A. Corzo	1.37	Tzimol	3.43	Villa Corzo	0.99
Socoltenango	1.34	Comitán	3.42	Tonalá	0.97
La Concordia	1.32	P.N. Solistahuac.	3.41	Sitalá	0.93
Mazatán	1.32	Cintapala	3.37	La Libertad	0.91
Villa Corzo	1.22	Acala	3.33	Amatenango V.	0.89
Sunuapa	1.19	Chiapa de C.	3.21	El Bosque	0.86
Coapilla	1.18	Tenejapa	3.03	Motozintla	0.72
Larrainzar	1.18	Villa Corzo	2.92	Larrainzar	0.70
Soyaló	1.14	Chamula	2.79	La Concordia	0.73
Fra. Hidalgo	1.10	Tuxtla Gutz.	2.69	Pijijiapan	0.62
Reforma	0.93	Ocozocoautla	2.60	Ixtacomitán	0.58

Chamula	0.87	Suchiapa	2.56	Zinacantán	0.57
Tepepatán	0.76	Huixtán	2.51	Mazapa de M.	0.54
Pichucalco	0.72	Huitiupan	2.46	San Fernando	0.53
Jitotol	0.66	Oxchuc	2.05	Tila	0.47
Suchiapa	0.60	Montecristo G.	1.93	Soyaló	0.43
Acala	0.45	Totolapa	1.87	San Lucas	0.39
V. Carranza	0.45	Tepepatán	1.86	Tumbalá	0.39
Juárez	0.41	Zinacantan	1.76	Totolapa	0.33
Chapultenango	0.20	Bochil	1.71	Ostuacán	0.24
Metapa	0.16	Metapa	1.68	Sunuapa	0.23
Ixtacomitán	0.12	Santiago el P.	1.66	Chamula	0.21
Rayón	0.12	San Fernando	1.64	La Grandeza	0.21
Bochil	0.08	Ixtacomitan	1.60	Ixhuatán	0.19
San Lucas	0.08	Ixtapangajoya	0.97	Jitotol	0.15
San A. Duraznal	0.08	Sunuapa	0.95	Sabanilla	0.15
Catazajá	0.07	Larrainzar	0.86	El Porvenir	0.14
Villa Las Rosas	0.05	San Juan Cancuc	0.76	Pantepec	0.13
Ixtapangajoya	0.04	Tapilula	0.74	Tepepatán	0.13
Tzimol	0.04	El Bosque	0.48	Copainalá	0.11
Ixhuatán	0.03	Solosuchiapa	0.48	Ocozocoautla	0.99
P.N. Solistah.	0.03	Jitotol	0.44	Rayón	0.06
Chicoasén	0.02	Coapilla	0.38	Tapalapa	0.06
Ocotepec	0.02	Osumacinta	0.11	Tapilula	0.06
Pantepec	0.02	Copainalá	0.09	Coapilla	0.04
Copainalá	0.01	Tapalapa	0.03	Osumacinta	0.03
Amatán	0.00	Ixhuatán	1.01	Las Margaritas	0.02
Chiapilla	0.00	Pantepec	0.01	Chapultenango	0.01
Santiago el P.	0.00	Chapultenango	0.00	Ocotepec	0.01
Solosuchiapa	0.00	Chicoasén	0.00	Chicoasén	0.00
Tapalapa	0.00	Fco. León	0.00	Fco. León	0.00
Tapilula	0.00	Ocotepec	0.00	Santiago el P.	0.00
Total Chiapas	5.69%		5.59%		2.62%

Fuente: XII Censo General de Población y Vivienda, INEGI, México, 2000.

FIGURA 4

Chiapas: Población bíblica no evangélica, 2000					
Adventistas 7 ^o Día	%	Testigos de Jehová	%	Mormones	%
S. A. Duraznal	40.44	Bejucal de O.	26.02	Arriaga	0.73
Tepepatán	40.36	La Independencia	14.74	Tapachula	0.70
Amatán	34.42	La Concordia	8.70	Benemérito de A.	0.45
Solosuchiapa	32.43	Fra. Comalapa	8.40	Tuxtla Gutz.	0.45
Ixhuatán	29.90	La Grandeza	7.43	San Lucas	0.31
Ixtapangajoya	27.27	Bella Vista	6.63	Pantelhó	0.29
P.N. Solistah.	26.73	Villa Corzo	6.46	Suchiate	0.28
Sunuapa	26.16	Socoltenango	6.39	Berriozabal	0.26
Copainalá	25.66	La Trinitaria	5.82	Cacahoatán	0.25
Sabanilla	24.89	Maravilla T.	5.76	Tuxtla Chico	0.25
Altamirano	23.33	Amatanango Fra.	5.19	Tonalá	0.23

Huitihupán	20.47	San Lucas	5.16	Chenalhó	0.22
El Porvenir	20.13	Tzimol	4.92	Suchiapa	0.22
Pantepec	19.22	Chicomuselo	4.35	Reforma	0.19
El Bosque	19.11	Villaflores	4.35	Amatán	0.17
Osumacinta	18.74	A.A. Corzo	4.11	San Cristóbal L.C.	0.17
Ixtacomitán	18.07	Escuintla	4.08	Marqués de C.	0.13
Ostuacán	17.73	Jiquipilas	3.91	Comitán	0.12
Coapilla	17.43	Benemérito de A	3.87	Ocozocoautla	0.11
Motozintla	17.16	Berriozabal	3.83	Huixtla	0.10
San Fernando	14.29	Chiapa de Corzo	3.78	Pijjiapan	0.10
Santiago el P.	13.79	V. Carranza	3.67	Cintalapa	0.09
Ocozocoautla	13.61	Osumacinta	3.59	Chiapa de Corzo	0.09
Ocotepec	12.95	Tonalá	3.50	Tuzantán	0.09
Benemérito A.	12.78	Villa Las Rosas	3.45	Villaflores	0.09
Soyaló	12.26	Pijjiapan	3.21	Ocosingo	0.08
Juárez	11.87	Arriaga	2.94	Palenque	0.06
Chapultenango	11.66	Marqués de C.	2.78	Chalchihuitán	0.05
Mazapa de M.	11.21	Tuxtla Gutz.	2.71	Huehuetán	0.03
Jitotol	11.15	Huixtla	2.66	Juárez	0.03
Pichucalco	10.72	Palenque	2.58	Acapetahua	0.02
Larainzar	9.81	Las Margaritas	2.52	Escuintla	0.02
Simojovel	9.59	Acacoyagua	2.49	Fra. Comalapa	0.02
Huehuetán	9.32	Comitán	2.46	La Concordia	0.02
Tila	9.01	Siltepec	2.42	La Trinitaria	0.02
Tapilula	8.92	Mazatán	2.39	Oxchuc	0.02
Siltepec	8.88	Tapachula	2.34	San Fernando	0.02
Berriozabal	8.54	Catazajá	2.33	Ixhuatán	0.01
Montecristo de G.	8.47	Tuzantán	2.33	Mapastepec	0.01
Maravilla T.	7.72	Feo. León	2.31	Solosuchiapa	0.01
Chicoasén	7.50	Mazapa	2.15	V. Comaltitlán	0.01
Marqués de C.	7.31	Soyaló	1.94	Villa Corzo	0.01
Acacoyagua	7.16	Reforma	1.83	Zinacantán	0.01
Tuzantán	7.00	Teopisca	1.83	Acacoyagua	0.00
A.A. Corzo	6.57	V. Comaltitlán	1.77	Acala	0.00
Bochil	6.20	Acala	1.74	Aldama	0.00
Aldama	5.94	Acapetahua	1.70	Altamairano	0.00
Huixtla	5.79	Ixtapa	1.70	Amatenango Fra.	0.00
Reforma	5.65	Motozintla	1.65	Amatenango V.	0.00
Cacahoatán	5.58	Ocozocoautla	1.62	A.A. Corzo	0.00
La Grandeza	5.30	Amatenango V.	1.60	Bejual de O.	0.00
Bella Vista	5.29	Metapa	1.60	Bella Vista	0.00
Escuintla	4.89	Mapastepec	1.58	Bochil	0.00
Feo. León	4.79	Fra. Hidalgo	1.55	Catazajá	0.00
Tenejapa	4.68	Ocosingo	1.51	Coapilla	0.00
Bejual de O.	4.35	El Porvenir	1.47	Copainalá	0.00
Chicomuselo	3.81	Coapilla	1.44	Chamula	0.00
La Concordia	3.71	Salto de Agua	1.42	Chanal	0.00
Tapachula	3.65	San Fernando	1.40	Chapultenango	0.00
Cintalapa	3.45	La Libertad	1.33	Chiapilla	0.00
Ixtapa	3.44	San Cristóbal L.C.	1.33	Chicoasén	0.00
Chalchihuitán	3.24	Cintalapa	1.28	Chicomuselo	0.00
Mapastepec	3.21	Ixtacomitán	1.24	Chilón	0.00
Ocosingo	3.21	Pichucalco	1.18	El Bosque	0.00
Rayón	3.07	Sunuapa	1.07	El Porvenir	0.00

Fra. Comalapa	2.96	Chiapilla	1.04	Fco. León	0.00
Palenque	2.78	Yajalón	1.04	Fra. Hidalgo	0.00
Tuxtla Gutz.	2.78	Cacahoatán	1.02	Huixtán	0.00
Mazatán	2.77	Montecristo G.	0.98	Huitihupán	0.00
Amatenango Fra.	2.75	Huehuetán	0.91	Ixtacomitán	0.00
Pantelhó	2.67	Unión Juárez	0.91	Ixtapa	0.00
Chiapa de Corzo	2.62	Tuxtla Chico	0.87	Ixtapangajoya	0.00
Metapa	2.60	Jitotol	0.85	Jiquipilas	0.00
Villaflores	2.59	Juárez	0.83	Jitotol	0.00
S.J. Cancuc	2.54	Ixhuatán	0.82	La Grandeza	0.00
Unión Juárez	2.51	Tenejapa	0.78	La Independencia	0.00
Tonalá	2.33	Chamula	0.73	La Libertad	0.00
Teopisca	1.93	Ostuacán	0.72	Las Margaritas	0.00
Suchiapa	1.87	Suchiapa	0.70	Larrainzar	0.00
Pijijiapan	1.86	Altamirano	0.69	Maravilla T.	0.00
Tuxtla Chico	1.83	Bochil	0.68	Mazapa de M.	0.00
Jiquipilas	1.78	Tapilula	0.67	Mazatán	0.00
Fra. Hidalgo	1.74	Suchiate	0.65	Metapa	0.00
Suchiate	1.70	Ixtapangajoya	0.54	Mitontic	0.00
Acapetahua	1.65	Totolapa	0.54	Montecristo G.	0.00
Chamula	1.58	Tecpatán	0.50	Motozintla	0.00
Salto de Agua	1.56	Simojovel	0.45	Ocotepec	0.00
Chenalhó	1.50	El Bosque	0.42	Ostuacán	0.00
San Cristóbal L.C.	1.35	Oxhuc	0.29	Osumacinta	0.00
La Trinitaria	1.31	Copainalá	0.29	Pantepec	0.00
Mitontic	1.31	Larrainzar	0.23	Pichucalco	0.00
Villa Corzo	1.00	Chalchihuitán	0.19	P.N. Solistah.	0.00
Comitán	0.97	Chicoasén	0.15	Rayón	0.00
Acala	0.86	Tila	0.15	S.J. Cancuc	0.00
La Independencia	0.84	Huixtán	0.14	Sabanilla	0.00
Huixtán	0.80	Zinacantán	0.12	Salto de Agua	0.00
Arriaga	0.79	Sabanilla	0.11	S.A. Duraznal	0.00
Catazajá	0.79	Aldama	0.11	Santiago el P.	0.00
Yajalón	0.71	Pantelhó	0.08	Siltepec	0.00
Oxhuc	0.65	Chenalhó	0.06	Simojovel	0.00
V. Carranza	0.55	Chilón	0.06	Sitalá	0.00
Tumbalá	0.54	Huitihupán	0.06	Socoltenango	0.00
San Lucas	0.50	Solosuchiapa	0.06	Soyaló	0.00
Villa Las Rosas	0.47	Amatán	0.05	Sunuapa	0.00
Tapalapa	0.41	P.N. Solistah.	0.05	Tapalapa	0.00
Zinacantán	0.36	Ocotepec	0.03	Tapilula	0.00
Chilón	0.33	Rayón	0.03	Tecpatán	0.00
Chanal	0.23	S.J. Cancuc	0.01	Tenejapa	0.00
La Libertad	0.21	Chanal	0.00	Teopisca	0.00
Amatenango V.	0.11	Chapultenango	0.00	Tila	0.00
Sitalá	0.07	Mitontic	0.00	Totolapa	0.00
Totolapa	0.06	Pantepec	0.00	Tumbalá	0.00
V. Comaltitlán	0.05	S.A. Duraznal	0.00	Tzimol	0.00
Tzimol	0.04	Santiago el P.	0.00	Unión Juárez	0.00
Socoltenango	0.02	Sitalá	0.00	V. Carranza	0.00
Chiapilla	0.00	Tapalapa	0.00	Villa Las Rosas	0.00
Las Margaritas	0.00	Tumbalá	0.00	Yajalón	0.00
Total Chiapas	5.28 %		2.51 %		0.16 %

Fuente: XII Censo General de Población y Vivienda, INEGI, México, 2000.

Estos procesos de cambio generados básicamente por el Estado han provocado distintas construcciones y representaciones sociales y étnicas que los pobladores del valle producen a partir de sus experiencias en espacios específicos de sociabilidad. El cambio social en la región trae consigo una serie de transformaciones en las relaciones sociales, aparecen algunas categorías culturales (ejidatario, que sustituye a los arrendatarios de tierra; propietario cañero, que ocupa el lugar de los grandes ganaderos y de algunos pequeños propietarios; jornalero que vino a sustituir la de "baldío", "peón" de la antigua finca); pero también se mantienen y refuncionalizan ciertas relaciones de dominio y poder de grandes propietarios, otrora dueños de vastas extensiones de tierra.

De forma paralela la jerarquía de asentamientos es reorganizada en el marco de la estructura regional. Hasta mediados del siglo pasado San Bartolomé de los Llanos, hoy Venustiano Carranza, y Comitán, del lado oriental, conformaron los más importantes centros de la región. Sin embargo, el surgimiento de otros poblados durante el periodo liberal (La Concordia en 1849, Villa Corzo y Villaflores) así como el traslado de la capital del estado a Tuxtla Gutiérrez (1892) generaron cambios fundamentales en la estructura administrativa y demográfica. En la década de los años sesenta y setenta, el gobierno federal desarrolló los proyectos hidroeléctricos alimentados con agua del Grijalva (el Río Grande) inundando una gran extensión de tierra agrícola y de nueva cuenta vienen los reacomodos de pueblos. De forma particular sobre el valle (partes bajas de Socoltenango y Venustiano Carranza) se crearon 22 ejidos, como efecto de la reforma agraria.

Los cambios generados durante este periodo crearon determinadas áreas donde el desarrollo económico dinamizó los centros urbanos con base en la propia economía regional. En el valle de Pujilic la estatización del ingenio azucarero (y su posterior reprivatización) y la implantación del distrito de riego crearon una nueva articulación económica, social y cultural entre los pueblos y ejidos aledaños. Las cabeceras municipales de Socoltenango y Venustiano Carranza continuaron centrando los poderes administrativos, políticos, sociales y económicos de un conjunto de ejidos, colonias y rancherías. Ambas ciudades, pero principalmente Venustiano Carranza, mantienen la preponderancia comercial sobre la periferia agrícola. Pujilic, por su parte, se erigió como una ciudad "intermedia", entre las cabeceras y la veintena de ejidos; la ubicación del ingenio en el lugar

determinó su perfil social.

En términos resumidos podríamos señalar que los cambios en las relaciones y categorías sociales y culturales (la más importante es la de ejidatario) son producto de transformaciones estructurales (propiciadas en gran medida por la reforma agraria), pero también son moldeadas por una serie de instituciones, organizaciones y prácticas culturales (como la religión que es la que me interesa explorar) generadoras de formas de organización social y política. La religión como un sistema cultural (símbolo clave) da sentido y coherencia a los acontecimientos que de forma repentina o gradual irrumpen en el escenario regional. Tanto los símbolos como las instituciones en que están insertos constituyen mediaciones elementales para entender el cambio en esta región.

1. El paisaje y la jerarquía de asentamiento

Referirse a la formación de una nueva localidad, poblamiento, o mejor aun, a la construcción de un espacio territorial, representa hacer un ejercicio de síntesis histórica. Esta perspectiva permite reconstruir la conformación de determinados grupos sociales y su relación con la creación de poblaciones en un territorio dado. Esta línea metodológica es fundamental en todo intento por colocar regiones particulares dentro de sistemas más complejos. En ese sentido, analizar las transformaciones que un territorio ha sostenido a lo largo del tiempo, así como el surgimiento de diversos grupos locales me permitirán explicar el presente. En este caso, estudiar la creación de nuevos ejidos, mediante la ocupación de territorio y la dinámica de poblamiento, implica considerar las formas de colonización vinculadas a las políticas gubernamentales.

La conformación de esta región se configura en el valle de Pujiltic y justamente el cultivo de la caña, en la época contemporánea, cumple una relevante función al constituirse como el principal medio de integración entre las cabeceras municipales de Socoltenango y en menor medida Venustiano Carranza; así como de pueblos (Pujiltic y Soyatitán), ejidos y colonias del valle.

Actualmente la interrelación establecida entre pueblos es favorecida, en gran medida, por la dinámica generada por la economía cañera, la cual puede sintetizarse en tres momentos o fases: 1) el sector agrícola, donde los productores directos, los asalariados de los propios productores (cortadores, aguadores, entre otros) se entremezclan con los asalariados del ingenio (capitanes, cabos, contratistas); 2) el vínculo entre el campo y el ingenio (transportistas, cabos, comisionistas) y 3) el ingenio como industria (empresarios, obreros y empleados de la fábrica). Esta última fase sostiene una relación inmediata y compleja con la industria azucarera nacional.

Los pueblos que confluyen en la dinámica social del valle se asientan en las márgenes de dos regiones en el estado de Chiapas: por un lado, Villa Las Rosas y algunas localidades de Venustiano Carranza (entre ellos el pueblo tzeltal de Aguacatenango) pertenecen a la región de Los Altos de Chiapas, por otra parte, los demás pueblos se ubican en la parte oriental de la Depresión Central o Cuenca Superior del Río Grijalva. Esta amplia depresión se extiende desde las cercanías de Cintalapa, al norte, hacia la frontera de Guatemala, al sur, con una anchura que varía entre 25 y 75 kilómetros. Es un área geológicamente accidentada que se localiza entre la Sierra Madre y la Meseta Central (Molina, 1976:29). Debido a ello las variaciones ambientales y geográficas de la Depresión han contribuido a la diversidad económica; aunque durante periodos específicos en la región predominaron la ganadería y el cultivo del maíz. Al paso del tiempo cada "subregión" de este amplio territorio desarrolló su propia vocación agrícola y ganadera, así como constituyó nexos con distintos centros económicos y políticos. En el caso de los pueblos asentados en el valle, ubicado al extremo oriental de la depresión, crearon relaciones con Ciudad Real hoy San Cristóbal de Las Casas, San Bartolomé de los Llanos, hoy Venustiano Carranza, y Comitán.

Actualmente el valle está conformado tanto por pueblos de gran tradición histórica (Soyatitán, Socoltenango y San Bartolomé de los Llanos), como por una serie de ejidos, rancherías y Nuevos Centros de Población Ejidal (NCPE) surgidos en la décadas de los setenta y ochenta. La población mestiza predomina básicamente en las cabeceras de los municipios, y está asimismo repartida en pequeños ejidos y nuevos centros de población. Sin embargo, en algunos de estos lugares conviven los pocos hablantes de lengua indígena (tzeltales en el ejido de Abasolo y tzotziles

en Pauchil-Chanival, originarios de los municipios de Simojovel y Huitiupán) que fueron trasladados desde su lugar de origen hace veinte años para formar un NCPE en un contexto de colonización como proyecto gubernamental que en la década de los setenta se implantó en diversas regiones del país.

Me referiré a la porción oriental de la depresión ubicada en las partes bajas de Venustiano Carranza, Socoltenango y una fracción del municipio de Tzimol, que conforman el denominado valle de Pujiltic. Pujiltic es un pueblo de reciente creación, como vimos, que se fue formando alrededor del ingenio azucarero que lleva el mismo nombre. A principios de la década de los años cincuenta llegaron los primeros pobladores al lugar, justo cuando se instaló el equipo técnico para elaborar alcohol (1952) y con mayor afluencia en el momento que se adaptó la maquinaria procesadora de azúcar en 1958 (Molina, 1976:108). Socoltenango es parte de lo que en términos administrativos se conoce como región Fronteriza.

El paisaje

Cuando uno viaja de San Cristóbal de Las Casas, en los Altos, al valle de Pujiltic, es menester hacer la travesía por varios pueblos, rancherías y pequeñas localidades asentadas en distintos paisajes con diferentes ambientes topográficos, sociales y culturales. En el trayecto el paisaje físico y humano nos muestra una variedad de pueblos creados en distintos periodos históricos. La región montañosa crea una serie de zonas ambientales correspondientes a diferentes altitudes. Cada una de éstas zonas ha sido explotada de acuerdo al ambiente físico, característica cultural de cada grupo social y de acuerdo a los proyectos estatales de desarrollo implementados en distintas épocas. En primera instancia encontramos un conjunto de localidades tzoltiles y tzeltales cuyos habitantes arribaron a estas tierras, en la década de los setenta, los primeros pobladores fueron expulsados de su lugar de origen por motivos religiosos (Betania, Nuevo Zinacantán, Belen, Nuevo Belen). Estas localidades

son los ejemplos de la recomposición de dos comunidades tzotziles en Los Altos de Chiapas que fueron fundadas por expulsados presbiterianos originarios de San Juan Chamula. Al cabo de casi dos décadas Betania se ha vuelto en el centro de un gran asentamiento de indígenas procedentes de diversas localidades de la región alteña (Robledo, 1998:3). Aunque también nuevos migrantes que buscaron ampliar la frontera agrícola, a diferencia de los pioneros cuya mayoría fue expulsada del lugar de origen, adquirieron terrenos alrededor de Betania.² En estos pueblos destacan los grandes templos evangélicos que se presentan como baluarte de los disidentes que decidieron abandonar las prácticas de un catolicismo "tradicional" y ortodoxo de los pueblos alteños ubicados al poniente de San Cristóbal. La explotación de la madera, de forma excesiva y arbitraria, propone un escenario desolador: en pocos años la tala de vastas áreas boscosas dejó descubierto el piso pedregoso cuando no ha sido utilizado para construir viviendas o se convirtieron en pastizales para los borregos.

Más adelante se ubica el pueblo de Teopisca ubicado sobre la carretera Panamericana a escasos treinta kilómetros al sureste de San Cristóbal, en Los Altos. Es, como otros pueblos alteños, un centro urbano de la región y residencia de los grupos mestizos que desde la Colonia controla la economía de su *hinterland* habitado por tzeltales de Amatenango, Aguacatenango y el Ejido El Puerto principalmente. El primero es también cabecera del municipio del mismo nombre y los otros dos pertenecen administrativamente al municipio de Venustiano Carranza. Siguiendo por la carretera que nos conduce a Venustiano Carranza pasamos a lo lejos del pueblo tzeltal de Aguacatenango y su inmensa laguna temporal junto a un pequeño vallecito que colinda con los maizales de los alfareros de Amatenango del Valle. Actualmente son los dos únicos pueblos hablantes de lenguas indígenas

² Una de las primeras tareas de los expulsados en la nueva colonia consistió en construir templos presbiterianos donde se congregaban 177 familias (a mediados de los ochenta), la mayoría procedente de San Juan Chamula. Pero al paso de los años se conformaron nuevos asentamientos alrededor de Betania, ahora no sólo eran chamulas, a ellos se agregaron zinacantecos, también expulsados, que fundaron Galilea, Vistahermosa, Vida Nueva, Nuevo Zinacantán y Nueva Jerusalén. A decir de Robledo (*ibid.*) en esos años ya no sólo había presencia de presbiterianos sino también de fundadores de iglesias pentecostales que habían corrido con similar suerte en sus lugares de origen.

que sobreviven en la parte extrema de Los Altos.³ Continuando por la línea sureste arribamos al viejo pueblo de Pinola, actualmente bautizado como Villa Las Rosas. Este lugar, frontera entre las regiones de Los Altos y la Depresión Central, no cabe en las regionalizaciones existentes, entonces había que asignarle un lugar, al que Viqueira (1995) denomina "Terrazas de Las Rosas"

una parte de esa vertiente sur que mira hacia la Depresión Central -la más cercana a San Cristóbal- es tan abrupta que su poblamiento es en extremo difícil. Aquí se encuentran las llamadas Comunidades del Sur, pequeños asentamientos humanos creados hace una década por indígenas migrantes de Los Altos que se dedican a la explotación ilegal del bosque. Al avanzar hacia el suroriente, las laderas se vuelven menos accidentadas [...], tomando la forma de una sucesión de grandes terrazas naturales escalonadas favorables a la agricultura de maíz en las terrazas más altas, de caña de azúcar en las más bajas (Viqueira, 1995:33).

Estas terrazas constituyen una especie de traslape de paisajes, entre la parte alta y los valles de la Depresión Central. Por lo mismo la agricultura de maíz y caña de azúcar y, en menor medida la ganadería, van definiendo la vocación económica que se ha dado a estas tierras durante los últimos cincuenta años.

Casi en las tierras bajas, ya instalados en la Depresión Central, se encuentra el antiguo poblado de Soyatitán (que pertenece al municipio de Venustiano Carranza) y justo en su parte sur inicia la gran extensión de cañaverales que rodean el ingenio Pujiltic. Si bien en algunos terrenos es posible observar algo de horticultura y ganadería, la caña de azúcar y el maíz, en menor cantidad, se han adueñado de grandes extensiones de tierras ejidales y de pequeña propiedad. El paisaje verde del cultivo de la caña de azúcar, favorecido por el sistema de riego, contrasta enormemente con la agricultura maicera de temporal enclavada en la difícil topografía que dejamos atrás en la zona de Los Altos.

Los agricultores del valle clasifican sus tierras, de acuerdo a su topografía, en dos grandes

³ Aunque oficialmente Aguacatenango está considerado fuera de Los Altos, Viqueira (1995:35) sugiere que una regionalización administrativa más precisa obligaría a incluirlo dentro de esta región.

grupos en correspondencia con la calidad, la infraestructura (riego por ejemplo) y por consiguiente a la rentabilidad que de ella se obtiene. El primer tipo se ubica en las tierras bajas, son las más rentables por ser de riego y es el espacio destinado a la caña de azúcar; la producción es exclusiva para el ingenio. Estas se encuentran en manos de pequeños propietarios así como de ejidatarios y comuneros. Después están las tierras en las laderas de las montañas con una pendiente leve, también hay pequeña propiedad pero predomina la propiedad ejidal y comunal. Estas tierras son de temporal y por regla general, ahí se siembra maíz, frijol y algunos árboles frutales. Son dos tipos de tierras que contrastan fuertemente en términos de productividad y destino de lo producido, por un lado la caña para la industria azucarera y, por otro, los granos básicos para el autoconsumo y venta del excedente. Con relación a la producción de la caña, en 1996, 39% corresponde a pequeños propietarios, y el 61% restante a ejidatarios y comuneros. Esto es un indicativo de que el reparto agrario en el valle favoreció en gran medida a la propiedad social y es la que más abastece al ingenio.

Una vez inmersos en los cañaverales podemos ver a lo lejos la chimenea de la fábrica de azúcar a todo vapor, así como la gran movilidad de camiones cargadores de caña; camionetas *pickup* y autos que transitan por todo el valle. Este gran dinamismo se presenta durante los meses de la zafra, noviembre a junio, y la pequeña ciudad de Pujiltic, donde se asienta el ingenio, es el vértice que define la vida económica, social y laboral de todos los pueblos y ejidos cañeros que han construido su vida atraídos por la dinámica de la industria cañera, una de las pocas del estado de Chiapas.

La vulnerabilidad de la caña, una vez cosechada, obliga a mover una gran cantidad de mano de obra de forma precisa y constante. El proceso de zafra, no digamos el del cultivo, exige una rutina de trabajo poco común dentro de la rama agrícola. Requiere de un proceso de trabajo complejo y variado constituido por distintas fases que va desde la tierra y el productor directo, pasando obviamente por toda una cadena de intermediación desde que la caña es cortada hasta que llega al batey, en el ingenio, donde se produce azúcar refinada consumida en Chiapas y otros estados de la república.

En la producción de la caña hasta su transformación en azúcar, intervienen diferentes

actores: productores, obreros, empleados, administradores, transportistas, cabos, cortadores. La mano de obra calificada dentro de la fábrica normalmente proviene de otros estados donde también se produce azúcar: sobre todo de Morelos y Veracruz, aunque actualmente es cada vez más local la procedencia de los ingenieros. Algunos empleados y administradores fueron traídos de Veracruz, y otros del norte del país de donde son originarios los actuales dueños del ingenio, también es posible encontrar algunos de los municipios de Venustiano Carranza, Comitán, Tuxtla Gutiérrez, Socoltenango y del pueblo de Soyatitán. Pero la gran masa de cortadores se conforma por población temporal que proviene de Guerrero, Guatemala, de la región de Los Altos de Chiapas y de municipios aledaños para la época de la zafra. Hacia mediados de los años noventa y durante el periodo de la zafra participaban aproximadamente 2 500 cortadores, de los cuales 1 000 eran de fuera del estado y durante esa temporada un número significativo de cortadores se acomodaban en pueblos y ejidos del valle. Los cortadores de la región son hombres que no tienen tierras y que normalmente son avecindados de alguno de los ejidos y además de trabajar en la cosecha, se emplean en forma permanente con propietarios cañeros que requieren de mano de obra para realizar las labores del cultivo de la caña: siembra, limpia, riego, fertilización, entre otras. Otros hombres están de paso de un ejido y otro; quienes una vez concluida la zafra se dedican a los trabajos apropiados de los ranchos, son los rancharos o "cuidadores" y "ganadores" de los ranchos de Venustiano Carranza o Comitán.

Pujiltic

Alrededor de la fábrica, en Pujiltic, se construyó la colonia para los ingenieros y demás personal calificado, aunque algunas casas son habitadas por empleados administrativos de segundo nivel. Del lado contrario hay un conjunto de viviendas, de madera y lámina, habitadas por una buena cantidad de peones y cortadores que fueron llegando a la ciudad en la década pasada. Otra colonia es habitada por familias que tienen una estancia más antigua "desde cuando empezaba a

formarse el viejo ingenio", no más allá de la década de los cuarenta cuando aún era una ranchería. Algunos de éstos se consideran los viejos habitantes de Pujiltic. También es posible encontrar en las orillas del pueblo, y ejidos más próximos al ingenio, casas habitadas por cortadores tzotziles que llegan por decenas en la época de la zafra. Vemos, pues, en el lugar una amplia gama cultural y social de habitantes provenientes de otros estados del país, así como de campesinos e indígenas de diversas regiones de Chiapas.

Una característica de Pujiltic es la conformación del centro comercial que se creó alrededor de la fábrica; la calle principal, sin pavimentar, alberga pequeñas tiendas de ropa, abarrotes, legumbres, zapatos, carne, peluquerías, tiendas de agroquímicos, pequeñas fondas, taquerías y las infaltables cantinas y los prostíbulos. Es también centro de diversas líneas de transporte (combis y autobuses de pasajeros) que trasladan a las personas a las ciudades, pueblos y ejidos de la región. El tipo de población que se asienta en el lugar así como el tránsito de gente de distinta índole que se concentra en el lugar, ya para arreglar asuntos con la fábrica, ya para adquirir mercancías, ya para poder tomar transporte hacia Tuxtla Gutiérrez, Venustiano Carranza, Comitán, Villa Las Rosas o para cualquier ejido del valle, le confieren una característica particular. Pujiltic es un lugar donde se genera una intensa competencia por el espacio, por una contratación laboral, por el proselitismo político y sobre todo de diversas agrupaciones religiosas. Las iglesias evangélicas e independientes han encontrado un excelente ambiente social y cultural para desarrollar su labor evangelizadora, justamente por esa dinámica poblacional que lo caracteriza; desde ahí, se prepara la acción pastoral hacia los ejidos y las colonias. A este complejo escenario se agregan el polvo, o, el lodo y el penetrante olor del bagazo de la caña en descomposición, según la época del año, para hacer de Pujiltic un centro singular en la región.

Como parte de la jerarquía de asentamiento poblacional podemos ver en las inmediaciones del valle los dispersas colonias donde viven los ejidatarios y avecindados. Son localidades compuestas de entre 200 y 300 habitantes, aunque hay más grandes como El Santuario y Abasolo que cuenta con 593 pobladores. La mayoría de estas localidades tienen como cabecera municipal a Socoltenango y en menor medida a Venustiano Carranza; sitios que, junto con Pujiltic, atraen a los

ejidatarios del valle. Cercanos a los núcleos habitacionales se encuentran las áreas de milpas y frutales pero más allá todo es cañaverales. Los techos de las viviendas también nos indican los periodos en que fueron creadas; predomina la lámina de zing que se enseorea sobre las escasos techos de palma y teja. Contrario a los altos entejados de las pueblos antiguos de Soyatitán y Socoltenango. El modelo de asentamiento poblacional en estas colonias se caracteriza por el trazo reticular de calles sin pavimentar. En el centro, invariablemente hay una cancha de basquetbol y una edificación de concreto utilizada para las reuniones y asambleas; la maleza y el trasiego de animales domésticos son parte del escenario local; en algunos ejidos la escuela primaria se encuentra también en esta área. Cada ejidatario y avecindado es dueño de un "sitio" donde asienta su vivienda y un pequeño solar en la parte trasera. La vivienda también nos orienta del tiempo en que fueron creados los NCPE. Las primeras, a finales de los setentas, fueron construidas bajo un modelo único de concreto y techo de asbesto. En esa época se creó un fideicomiso (FIOSCER)⁴ para los campesinos cañeros y cortadores de caña y, a través de créditos, éstos pudieron tener acceso a un pie de casa, es decir, los cimientos y algunos muros de concreto. Los habitantes de las colonias que no tuvieron acceso a los beneficios del fideicomiso erigieron sus viviendas de diversos materiales, pero predominan los techos de lámina. Recientemente surgieron colonias de campesinos que obtuvieron tierras (a través de un complejo proceso de lucha campesina) mediante el Programa Fideicomiso que el Gobierno estatal y federal creó para negociar con diversos grupos invasores de predios privados en el marco del levantamiento zapatista de 1994. Estos núcleos habitacionales conformado por los denominados *fideicomisarios* se componen de una amplia gama de familias provenientes de distintas regiones del estado. Su vivienda, es de palma aunque en los dos últimos años, la han cambiado por madera y lámina.⁵

En los extremos oriental y occidental del valle se ubican las cabeceras municipales de Venustiano Carranza y Socoltenango que podrían considerarse como plazas centrales de mercado.

⁴ Fideicomiso de Obras Sociales para Campesinos Cañeros de Escasos Recursos.

⁵ En el libro *La tierra en Chiapas. Viejos problemas nuevos* (Villafuerte *et al.*, 1999) se encuentra un detallado apartado sobre la conformación de nuevas colonias en el valle de Pujilic, en el contexto del neozapatismo.

La ciudad de Carranza que cuenta con más de 13 569 habitantes, se erige como un distrito comercial, ya que además del gran dinamismo comercial, ahí se encuentran las instancias de gobierno que ofrecen regionalmente servicios públicos (IMSS) y privados de salud; oficinas públicas (Secretaría de Hacienda, correos, centro del distrito electoral, telégrafos, escuelas de educación media, entre otros); así como bancos, talleres automotrices, restaurantes. Es decir, comercios establecidos que no siempre son atendidos por los propietarios, sino que echan mano de un reducido número de empleados. Socoltenango,⁶ del lado contrario a Carranza, todavía se considera un "pueblo" y probablemente su cercanía a la ciudad de Comitán no le permite expandir y fortalecer su propio sistema comercial y de servicios. Como cabecera cuenta con algunas oficinas públicas, junto a la presidencia municipal, así como algunos servicios médicos que satisfacen las necesidades más elementales de sus pobladores. En cambio, su imponente templo católico convertido en un centro ceremonial en honor a la virgen de la Candelaria y Rosario⁷ es visitado por un número significativo de fieles no sólo de la región sino incluso de la cercana Guatemala, sobre todo en los días de la fiesta de la virgen.

Pero este panorama que vemos ahora es reciente, el paisaje físico y humano actual es producto de relaciones sociales y de poder más amplias, que muchas veces escapan a lo local (como fue la creación del distrito de riego, la apropiación del ingenio por parte del Estado, el traslado de una gran cantidad de campesinos para fundar colonias mediante los NCPE, entre otras). En esta región la inserción de decisiones gubernamentales, mediante una serie de instituciones y relaciones, ha sido un elemento importante para la conformación del campo social. En esta conformación también han estado presentes las decisiones de los actores que generan ciertas situaciones sociales (Gluckman, 1968, citado en Roseberry, 1998) que concentra un conjunto complejo de relaciones, normas y acuerdos sociales, caracterizados por consensos y conflictos.

De tal suerte que el paisaje que ahora se nos presenta es el resultado de un largo proceso

⁶ Hasta hace pocos años en la cabecera municipal se contaban un total de 4 365 habitantes.

⁷ Imágenes que pertenecían al pueblo de Copanaguastla pero al quedar diezmado, en la época colonial, fueron trasladadas a Socoltenango. A la llegada de los españoles Copanaguastla, que era un pueblo tzeltal, junto con Chiapa, era de los asentamientos humanos más grandes de la región.

formativo donde los distintos grupos sociales se mantienen, asimismo emergen otros; junto con otras categorías, se reconfiguran unos más al adaptarse a las nuevas situaciones. Los procesos de cambio también involucran la recomposición de culturas e identidades, la emergencia de otras y la combinación simultánea creando formas totalmente novedosas.

En ese sentido, la Depresión Central en general y el valle de Pujiltic en particular ofrecen un caso interesante para analizar los procesos de cambio social, ya que si sólo determinadas áreas y pueblos de esa gran planicie sostuvieron una relativa importancia durante el periodo colonial en términos demográficos y económicos, es durante el siglo XIX, pero principalmente en la segunda década del XX, cuando se dan las circunstancias necesarias que favorecen un crecimiento poblacional y la extensión de la frontera agrícola.

En ese sentido, en lo que sigue trataré de explicar cuáles han sido las transformaciones que el valle ha sufrido y especialmente cómo se construyen y reconstruyen los grupos poblacionales y sus identidades sociales, sobre todo desde el momento que son creadas e impactadas por proyectos de desarrollo impulsados desde el Estado. Este contexto me permitirá analizar posteriormente cómo los grupos y actores sociales construyen sus propios espacios de socialización, crean sus propias esquemas culturales y cómo la dinámica favorecida por el fenómeno religioso impacta sobre un estilo de vida; asimismo ver cómo las prácticas religiosas (rito, mito, discurso, interacción social) influyen, junto con otras, en la construcción y reproducción de una realidad social. Específicamente se verá el impacto y la trascendencia que las iglesias evangélicas sostienen en los ejidos del valle. De forma particular me interesa el cambio social y cultural que se ha diseñado en el presente siglo y básicamente a partir de su segunda mitad.

Referirse al cambio cultural significa poner en escena los distintos periodos, instituciones y actores que emergen en cada uno de ellos. Es decir, que después del hacendado y el ganadero, aparecen los ejidatarios, los avecindados, los pequeños propietarios, los cañeros y más recientemente los *fideicomisarios* (últimos beneficiarios del reparto de tierra surgidos en el contexto del neozapatismo en 1994). Ello implica la emergencia de nuevas categorías culturales, nuevas formas de relación, nuevas identidades circunscritas en el contexto económico, generado por la industria

azucarera. Así el cambio social puede entenderse como las transformaciones que los grupos sociales del valle enfrentan en su relación con diversas instituciones: tales como la religión, en este caso la evangélica y la organización social. Y en esta convergencia confluyen los elementos para reorganizar las relaciones entre los elementos culturales y las formas de organización política, social y religiosas.

Podrían distinguirse dos acciones relevantes que permiten explicar las transformaciones de la región en la época contemporánea: 1) El programa de desarrollo hidráulico iniciado en 1965 por los gobiernos federal y estatal; este momento se caracteriza por la acción de expropiar tierras para convertirlas en terrenos nacionales en las cuales se desarrollaron las obras hidráulicas (concretamente el distrito de riego del río San Vicente). En este periodo se gesta el conflicto por la tierra que aún hoy día genera inestabilidad en la región. 2) La promoción de la colonización para atender la demanda social sobre las tierras nacionales. Entre 1970 y hasta mediados de la década de los ochenta se crean los NCPE; se produce el fenómeno de la *ejidalización* como efecto de la reforma agraria. Ambas acciones podrían ubicarse en dos campos sociales diferidos, como configuraciones sociohistóricas de relaciones sociales creadas o surgidas en la interrelación de instituciones, fuerzas y relaciones en la estructura interna de un campo local (Roseberry, 1998.). En esta perspectiva las estructuras internas incluyen necesariamente relaciones, fuerzas, agencias extralocales, a través de conexiones como tejidos y como redes. Refiere a la constitución de relaciones sociales locales, como parte interna de lo local, de su estructura misma, en su relación con el conjunto complejo de posiciones, instituciones, relaciones y fuerzas sociales, políticas e ideológicas más amplias (estas podrían ser el Estado y la religión). En otros capítulos discutiré cuáles son, bajo esta propuesta, las dimensiones para la especificación del caso concreto de la religiosidad. Antes de exponer la conformación reciente del valle haré un breve esbozo de su conformación histórica.

2. Primero tzeltales, luego dominicos los dueños de estas tierras

Las tierras de esta región estuvieron ocupadas por habitantes de habla tzeltal que fueron casi en su totalidad diezmados durante la Colonia. Lo que ahora se conoce como valle de Pujiltic era una pequeña porción de una región mayor cuyo centro era la población colonial de Copanaguastla. El valle limitaba al poniente con el pueblo de San Bartolomé; al oriente con el de Escuintenango; al norte con el Priorato de Comitán y al sur con el Soconusco (Gage, 1838 citado en Molina, 1976:56). Los habitantes poseían una milenaria cultura de subsistencia que tuvo un gran desarrollo que en la antigüedad pudo sostener poblaciones relativamente grandes. Copanaguastla fue una de las provincias mayores del actual estado de Chiapas y en el momento del arribo de los castellanos era un centro en pleno desarrollo. Estaba conformado por una serie de localidades que se hallaban muy pobladas. De acuerdo a las fuentes, analizadas por Ruz (1985), Viqueira (1997b) y otros autores, es posible conocer detalles acerca de Copanaguastla en el cual se localizan los restos de un importante poblado prehispánico y que además fue uno de los más ricos en el periodo colonial, lo que fue en sí mismo, sugiere Ruz, un motivo clave en su desaparición. Es probable que a la llegada de los conquistadores, los pobladores del importante señorío de Copanaguastla viviesen en varios asentamientos de pequeño tamaño ubicados en el cercano pie de monte, en lugares más saludables y que estratégicamente proporcionaban mayor seguridad, aunque trabajasen las tierras del valle. Es decir, en ese periodo las grandes extensiones del valle sólo fueron tierras de cultivo y labranza de los habitantes que tenían su habitación en las partes más altas; abajo era imposible debido a que eran tierras cienegosas e insalubres que hacían difícil la vida. Entre las actividades desarrolladas por los habitantes de Copanaguastla destacan la producción del maíz, el algodón y el comercio. Diversas fuentes aluden a los sistemas de riego de origen prehispánico y su posterior utilidad que le dieron los españoles. Estos afluentes fueron favorecidos en gran medida por las aguas del Río San Vicente y probablemente el desarrollo de una infraestructura hidráulica explica la riqueza material de los pobladores.

Remesal calculaba que en 1545 el partido de Copanaguastla lo componían más de diez mil

indios y unos años más tarde ya había población española allí y en las haciendas que instalaron en esos términos (citado en Molina, 1976:57). No es sorprendente que desde la primera mitad del siglo XVI, dada la prosperidad de la región, mercedarios, dominicos y particulares hayan fundado estancias de ganado y trapiches en las cercanías de Copanaguastla (Viqueira, 1997b).

A su llegada los españoles procedieron a concentrar a la población en cuatro poblados. El más importante era Copanaguastla, que tenía como anexos a Tecoluta y Citlalá, el otro era Chalchitán (Viqueira, *ibid.*). Sin embargo, sesenta años de colonización bastaron para que la hambruna, pestes y enfermedades traídas por los europeos fueran suficientes para acabar con la población de Copanaguastla. Los pueblos del valle, como en otras partes de México, sufrieron un alarmante descenso demográfico durante la Colonia. Debido a esta situación, según Ximénez, en 1617 los habitantes de los antiguos pueblos solicitaron al presidente de la Audiencia de Guatemala licencia para trasladar el pueblo a otros espacios más saludables. Fue hasta 1629 cuando los pocos sobrevivientes migraron al pueblo de Socoltenango. En 1645 los dominicos levantaron el acta de defunción de Copanaguastla (Fr. F. Ximénez, citado en Viqueira, 1997b), aunque al parecer aún habían varios habitantes en el lugar.

El último dato sobre los dispersos habitantes de Copanaguastla, según Ruz (1985:74), consta en una relación de tributos fechada el 12 de septiembre de 1703, en donde se hace referencia, aún dentro de Socoltenango, a la existencia de

cinco indios "casados en otros pueblos" y otro número igual de indias "casadas en otras partes" que entregaron tostones del servicio del tostón, 5 almudes de maíz de la "milpa de soldados" [...].

Después, el olvido caracterizó a Copanaguastla. Socoltenango heredó de ese poblado tanto la sede del priorato dominico, y con ello el control religioso y político de la región, como la imagen de la Virgen del Rosario que tuvo su estancia en la antigua Copanaguastla (Ruz, *ibid.*). Del lado poniente, San Bartolomé de los Llanos recibió los bienes comunales de los pueblos desaparecidos de la parte central del Valle del Río Hondo lo cual posibilitó el desarrollo del pueblo y el crecimiento

demográfico (Molina, 1976; Viqueira, 1997b).

Con relación a la economía durante los primeros años de la Colonia, los extensos valles fueron de los grandes propietarios que instalaron sus estancias de ganado, algodón, caña de azúcar y maíz. Sentaron sus reales sobre tierras abandonadas por los indios, cuando no despojados. Entre los terratenientes destacaba la orden religiosa de los dominicos y particulares; lo que significó, como lo demuestra Ruz (1992), que los frailes dominicos fueron los grandes terratenientes y empresarios de estos valles y "bien pueden considerarse los verdaderos señores de la región durante todo el periodo colonial" debido al enorme peso económico que sostuvieron.

Posteriormente y después de la merma considerable de la población indígena sobre todo en los siglos XVI y XVII, debido a las enfermedades y el abuso en la explotación de la mano de obra de parte de los colonizadores, la escasa población fue reubicada en las partes más templadas de Socoltenango, San Bartolomé de los Llanos y Soyatitán. En la segunda mitad de siglo XVIII, San Bartolomé de los Llanos empezó a adquirir mayor importancia que Socoltenango: se convirtió en un pueblo sobresaliente desde la desaparición de Copanaguastla. Sin embargo, las grandes extensiones del valle continuaron siendo explotadas por los propietarios mestizos. La emergencia de la finca o también llamada hacienda, al finalizar la Colonia, como unidad de producción, fue concebida como una propiedad dedicada a la ganadería, al cultivo de granos básicos o a ambas cosas (Ruz, 1992:27). Una gran cantidad de indios perdieron sus tierras a manos de civiles y eclesiásticos a lo largo de los periodos colonial e independiente, otros eran aún poseedores de tierras cuando muchos de sus iguales estaban ya empleados como mano de obra permanente en las fincas (Ruz, p.31). La finca fue el elemento dinamizador de una economía atrasada basada en la ganadería extensiva y la explotación de la mano de obra local y regional. La actividad era atrasada y su desarrollo se sostuvo sobre relaciones de servidumbre mediante los sistemas de endeudamiento y trabajo acasillado. Hacia finales del XIX algunos predios (propiedad privada) de Venustiano Carranza sostenían, en pequeña escala, la producción ganadera, de maíz y caña de azúcar sobre sus tierras bajas.

En términos demográficos es hasta la segunda mitad del XIX cuando se producen cambios

fundamentales en la Depresión Central (en la ribera sur del Grijalva) al crearse los pueblos de La Concordia (1849), Villa Corzo y Villa Flores.

Con los cambios generados en la tenencia de la tierra en los primeros cuarenta años de vida independiente, la comunidad india de San Bartolomé de los Llanos perdió las mejores tierras que poseía, que pasaron a manos de los ladinos (Molina, 1976:78). La población indígena fue trasladada a las vegas del río donde formaron dos nuevos poblados: Ribera de Santa Cruz (o Vega de Chachi) y Vega del Paso. La población empezaba a expandirse.

En la década de los años setenta del siglo XX se reporta la existencia de tres pueblos antiguos del municipio de Venustiano Carranza (San Bartolomé de los Llanos): la cabecera municipal con el mismo nombre, Aguacatenango y Soyatitán, lo demás once eran colonias ejidales, el pueblo de Pujiltic, rancherías y fincas que datan del presente siglo. Cuando comenzó el poblamiento en las tierras bajas fueron habitadas inicialmente por gente de Nicolás Ruiz, Nuevo León, Acala, Chiapa de Corzo y Venustiano Carranza formando los primeros ejidos (Vicente Guerrero (1940), Flores Magón (1935) y Miguel Hidalgo (1937). Socoltenango tenía un solo ejido (Adolfo López Mateos, formado durante el cardenismo).

Fue a partir de la reforma agraria, pero principalmente en la década de 1970, cuando se produjo el cambio más importante en Venustiano Carranza, Socoltenango y gran parte de la Depresión Central. La tendencia a formar nuevas poblaciones se acrecentó con la dotación ejidal, sobre todo con la creación de Nuevos Centros de Población Ejidal que propició un tipo de poblamiento a la vez que acrecentó las superficies al cultivo en tierras que durante siglos estuvieron casi despobladas. Este fenómeno vino aparejado a otro: la formación del distrito de riego del río San Vicente y la compra del ingenio Pujiltic por parte del Estado, acontecimientos que conformaron el inicio del proyecto de desarrollo en que fue convertido el valle.

La formación de nuevas colonias, mediante la ocupación de territorio, la creación de paisajes así como la dinámica de poblamiento, es posible entenderlos en el contexto de las formas de colonización vinculada a una política de poder público postrevolucionario. Esta política desarrollada en México desde hace cinco décadas ha tenido su mejor expresión en los últimos veinte años. El

valle de Pujiltic no fue ajeno al proyecto colonizador del gobierno mexicano, que cobra vigencia con la instauración de la ley de colonización de 1946 a partir de la cual ésta se definiría como un procedimiento de fraccionamiento de latifundios y creadora de "pequeñas propiedades". Así, a diferencia de la colonización efectuada durante el siglo XIX y parte del XX, ésta se declararía de utilidad pública, tanto en lo que se refiere a las tierras nacionales como a las privadas.

3. La colonización durante el siglo XX

Después de registrar un periodo más o menos largo de despoblamiento el valle retoma parte del dinamismo perdido durante la Colonia. En el siglo XIX se generan cambios en el crecimiento poblacional, pero es en el actual cuando se presenta el fenómeno de la ejidalización. Es importante resaltar que la ocupación del territorio producida en el siglo XX tendría que entenderse a partir de la relación entre la estructura agraria y la tenencia de la tierra a nivel estatal. La colonización efectuada en el valle de Pujiltic es producto de una estrategia gubernamental favorecida, o mejor dicho, en correspondencia con la reforma agraria que ofreció el marco adecuado para la formación de nuevos territorios, así como la demarcación de un nuevo patrón en el surgimiento de localidades con la finalidad de abrir y ampliar la frontera agrícola, o sea, la incorporación de nuevas tierras a la producción. La creación de nuevos centros de población tiene una relación directa con las formas de tenencia y uso de la tierra en una región que durante siglos estuvo casi despoblada. Estas transformaciones se vinculan con la intensificación de la migración hacia los Valles Centrales que durante la década de los sesenta presenciaron la puesta en marcha de algunos proyectos de irrigación en Venustiano Carranza, Villa Flores y Villa Corzo.

Este último aspecto, el de crear proyectos hidráulicos en determinadas áreas, representa una de las modalidades de la colonización impulsada en México y otros países. Es la política de desarrollo hidráulico, congruente con una revolución agrícola y agraria, la que da un nuevo impulso

a los movimientos de inmigración y permiten la absorción de la totalidad del crecimiento natural de la población (Revel-Mouroz, 1972:12). Sugiere Revel-Mouroz que este tipo de proyectos sólo son exitosos cuando realmente hay un impulso a la economía regional, y que "la verdadera colonización es la que puebla y desarrolla".

En este marco se genera la construcción del distrito de riego del río San Vicente en el valle de Pujiltic iniciado en 1965 por los gobiernos federal y estatal. Hubo inicialmente la idea de impulsar la ganadería y el cultivo del algodón mediante el sistema de riego, pero fue finalmente el cultivo de la caña el que logró imponer su lógica. Este momento se caracteriza por la acción de expropiar tierras para convertirlas en terrenos nacionales en los cuales se desarrollarían las obras hidráulicas y la creación de los Nuevos Centros de Población Ejidal (NCPE). Acciones que vinieron aparejadas a la promoción de la colonización para asimismo atender la demanda social de tierras lo que provocó su reparto (1970-1980) y la emergencia de los NCPE.

a. El Proyecto hidráulico

Como señalé el valle era una zona escasamente poblada. Sólo los antiguos Socoltenango, Soyatitán y más allá Venustiano Carranza, eran los que concentraban un número importante de habitantes. Basta una revisión a los censos de población para dar cuenta de la escasa población registrada durante la primera parte del siglo, la cual se dispara en las últimas tres décadas (Figura 1). Otros municipios de la región registran la misma tendencia, al menos en las últimas tres décadas. Por ejemplo en 1980 Villa Las Rosas tenía una población de 15 925, en 1990 de 16 617 y en el 2000 de 21 109; Tzimol, por su parte, contaba con 6 269 en los ochenta, 9 845 en 1990 y 11 885 en el 2000.

El valle fue considerado por el gobierno federal como un espacio que debía ser revitalizado y capitalizarse a partir de la infraestructura de riego que desarrollaría a la región. El área fue contemplada dentro del proyecto gubernamental que pretendía ocupar espacios, cuyos pobladores

TIENE CON
FALLA EL ORIGEN

abrirían o ampliarían tierra agrícola⁸. La leyes de colonización e irrigación de 1926 y de irrigación de 1926 fueron aplicadas a los distritos de riego creados inicialmente en el norte del país entre 1925-1940. Desde esa época se estableció que las tierras nacionales e irrigadas podrían ser declaradas colonizables bajo la autorización de la entonces Secretaría de Agricultura y Fomento (SAF). La idea era dotar tierra a pequeños propietarios, que serían los intermediarios entre los grandes propietarios y los nuevos ejidatarios (Revel-Mouroz, 1980:161).

Estas acciones se corresponderían con lo establecido más tarde por la Ley Federal de Colonización de 1962, la cual apunta que ésta se llevaría a cabo exclusivamente mediante la creación de Nuevos Centros de Población Ejidal, es decir, a partir de esa ley la ocupación de terrenos nacionales adquiriría un carácter social. De acuerdo a la política de irrigación, instaurada por la Comisión del Grijalva y otras similares en el país, se creó una amplia infraestructura hidráulica en determinados estados, entre ellos Chiapas.⁹

⁸ El reparto de tierras en Chiapas inicia de forma concreta a partir de 1940. Después del cardenismo se sentaron las bases para que en la entidad se diera el impulso a lo que se ha llamado la "orientación productivista del reparto agrario" (Reyes, 1992), lo que implicaba desarrollar la agricultura mediante la extensión de la frontera agrícola. Esto solo se lograría a través de la promoción para la ocupación de tierras ociosas, la apertura de vías de comunicación y sobre todo la utilización de los terrenos nacionales con fines de reparto agrario.

⁹ Destacan las obras realizadas en los estados de Veracruz (1950 y 1973), Oaxaca (1958), Chiapas (1950 y 1968), Tamaulipas (1973, 1978 y 1982), Sinaloa (1958, 1979, 1982 y 1988), Michoacán (1984) y Sonora (1985). Diario Oficial de la Federación, 12 de abril de 1993.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

FIGURA 1

Población en los municipios de Socoltenango y Venustiano Carranza

Año	Núm. de habitantes Socoltenango	Núm. de habitantes V. Carranza
1920	1,547	5,606
1930	1,799	7,034
1940	1,983	9,151
1950	2,633	13,924
1960	3,605	21,973
1970	4,650	39,754
1980	7,827	33,059
1990	11,368	43,334
2000	15,095	52,803

Fuente: Censos Generales de Población y Vivienda

Con esos antecedentes y por acuerdo presidencial de fecha 22 de abril de 1965 publicado en el Diario Oficial de la Federación, el 15 de mayo del mismo año se declaró de utilidad pública la construcción y establecimiento del distrito de riego del río San Vicente, en terrenos de los municipios de Socoltenango, Tzimol y Venustiano Carranza. La obra fue ejecutada por la Comisión del Grijalva¹⁰ que dependía de la Secretaría de Recursos Hidráulicos.¹¹ Sin embargo, para poder realizar estas obras, así como satisfacer la demanda agraria, el Gobierno federal, por acuerdo presidencial del 22 de abril de 1965, a través de la Secretaría de Recursos Hidráulicos y La Comisión del Grijalva, expropió a particulares 15,000 hectáreas en los municipios de Tzimol,

¹⁰ El gobierno mexicano había creado, en el marco de la Secretaría de Recursos Hidráulicos, una Comisión Ejecutiva del Grijalva en 1951, la cual se encargaría de realizar estudios hidráulicos y de aprovechamiento del territorio, así como de ejecutar proyectos. El objetivo de la Comisión era la construcción de presas y el control de las inundaciones en la cuenca del río Grijalva (Revel-Mouroz, 1980:207).

¹¹ Esta acción se inscribe dentro de la política de irrigación, inaugurada en 1929, mediante la cual el gobierno diseñó un amplio programa de inversión pública que pretendía traducirse en múltiples beneficios, entre los que destacaban el aprovechamiento de aguas fluviales y de ríos, el fraccionamiento de latifundios, la creación de la pequeña propiedad y la modernización de las técnicas de producción agrícola (Aboites, 1997:46). Así la irrigación aspiraba a fomentar el poblamiento a través de "ciudades agrícolas", que serían habitadas por colonos. Frente a la demanda agraria y al reparto por la vía ejidal la irrigación se perfilaba como la vía de cambio agrario y también de poblamiento (Aboites, 1988:15).

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Socoltenango y Venustiano Carranza acción decretada el 16 de julio de 1968 y publicada en el Diario Oficial de la Federación del 4 y 7 de julio de 1969.

Según lo establecido en el Diario, de esas 15 000 hectáreas 10 000 serían destinadas para uso agropecuario y las 5 000 restantes para la agricultura, cuya superficie sería irrigada por gravedad con las aguas del río San Vicente y otros manantiales de la región. El propio decreto estableció la indemnización por expropiación, que sería cubierta a los propietarios vía compensación. Si los propietarios optaran por esta última se les otorgaría una superficie no mayor de 15 hectáreas. La Secretaría de Recursos Hidráulicos fue la instancia responsable de tramitar las indemnizaciones de lo expropiado, superficies respetadas a particulares y el reacomodo en su caso. Pero fue hasta 1972 cuando se inició el proceso de indemnización.

Sin embargo, aunque se estableció la forma de distribución a la hora de hacer arreglos la situación quedaría así: de las 15 000 hectáreas 6 700 fueron puestas a disposición de la SRA entre 1974 y 1976 para que la instancia decidiera a quién repartirla con la finalidad de satisfacer la demanda agraria. Otras 5 460 pertenecían ya a los núcleos de población existentes (como propiedad social de los ejidos Tzimol, Ochusjob y Socoltenango); finalmente 2 835 hectáreas se destinarían para compensar a pequeños propietarios así como para la ejecución de obras hidráulicas y viales. Para el primer caso la Secretaría promovió la creación de 22 ejidos y Nuevos Centros de Población Ejidales entre 1979 y 1988 en un área de 6 700 hectáreas en el valle de Pujiltilic.

A la par de todas estas acciones gubernamentales iniciaron los problemas y la lucha por la tierra en el valle. Antes de la expropiación la propiedad privada era la forma que predominaba en extensión en la región y los 162 propietarios afectados por la expropiación iniciaron una época de negociaciones y acuerdos con la Secretaría de Recursos Hidráulicos, el Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización y posteriormente con la Secretaría de la Reforma Agraria. La idea era, según el decreto publicado en el Diario Oficial (4 de julio, 1969), "evitar que sólo unos pocos propietarios de grandes superficies se beneficiaran con las obras hidráulicas, y de ese modo distribuirla entre la clase campesina".

El proceso expropiatorio dio inicio pero por una serie de inconsistencias en la tramitación

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

jurídica de las propiedades, aún hoy día, la situación en algunas extensiones es irregular. Desde ese tiempo y todavía ahora persiste en la mente de los campesinos organizados en diversas agrupaciones la idea de que falta por repartir un buen número de hectáreas. Si sólo, dicen, se repartieron 6 700 para satisfacer la demanda agraria de la época, entonces ¿Por qué no nos entregan las que faltan? ¿Por qué no se les quitó la tierra a los grandes propietarios si el gobierno compró 15 000 hectáreas para satisfacer la demanda campesina? Aunque según la SRA las 8 300 restantes ya estaban repartidas como anotamos líneas arriba.

Todo lo anterior es provocado, en gran medida, por las irregularidades en el proceso de indemnización (en dinero o en especie) que no tuvieron una resolución oportuna, como reconocen actualmente funcionarios de la SRA. Hubo desde el inicio del proceso expropiatorio una serie de tiempos transcurridos sin dar ejecución a convenios establecidos entre diversas instancias involucradas (Comisión Nacional del Agua, Secretaría de Recursos Hidráulicos, Secretaría de la Reforma Agraria, la Comisión del Grijalva) y los propios campesinos, lo que no ha permitido dejar finiquitado el asunto. Un diagnóstico realizado por la misma Secretaría en abril de 1995 indica que la situación real y jurídica¹² de los 162 predios originalmente catastrados (propietarios originales expropiados), sólo 125 fueron afectados por efecto de expropiación, los cuales se clasifican en dos grupos: a) la existencia de 63 predios (837 hectáreas) que fueron afectados pero no indemnizados, aún cuando se iniciaron los procedimientos correspondientes para su indemnización; b) 62 predios afectados y compensados en especie de conformidad al ordenamiento expropiatorio, con una superficie de 815 hectáreas.

Lo peor del caso es que de esos 62 predios, 45 no aparecen en el plano informativo relativo al padrón de usuarios y sólo un predio está titulado por la Secretaría de Desarrollo Social. De tal suerte que la superficie total de predios afectados y compensados en especie más los no indemnizados suman 1 699 hectáreas, superficie que difiere de las 2 840 hectáreas destinadas a la

¹² Hago mención a una serie de asuntos que no se arreglaron en su debido momento porque son el antecedente del conflicto agrario que se agudizó en 1994.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

propiedad particular. Irregularidades como éstas abundan.¹³

Tras las notorias anomalías e indefiniciones legales en el procedimiento efectuado, las cuales son también del conocimiento de los pobladores de la región, el asunto se complica, pues hay quienes alegan el derecho de la tierra "porque el gobierno ya la compró para los campesinos sin tierra" y que por lo mismo "tenemos que invadir esos predios que son de nosotros".¹⁴

b. El reparto de tierras y la creación de Nuevos Centros de Población Ejidal (NCPE)¹⁵: 1970-1980

De las 15 000 hectáreas expropiadas en el valle cañero, 6 700 fueron destinadas a la creación de NCPE con campesinos demandantes de tierra originarios de la región y de otras zonas del estado. Sin embargo, el reparto de tierra no se da de forma fortuita y voluntaria de parte de las instancias agrarias. Una ligera revisión de lo que ocurría en la arena política y social en el estado de Chiapas, y en otras partes del país, nos explican el contexto y la lógica del reparto de tierras en esta zona

¹³ Otra de las anomalías se presenta en el predio "El Carrizal" en las inmediaciones del municipio de Soconusco. Con relación a éste se otorgaron 21 títulos a presuntos propietarios quienes lo adquirieron a través de un contrato de cesión de derechos hereditarios (según documento público de octubre de 1991). Lo irregular del caso es que el predio ya había sido afectado por expropiación, por lo tanto, según la SRA, pasó a ser parte del patrimonio de la Federación. En ese sentido, los propietarios afectados no debieron trasladar el dominio del inmueble a terceros, como así hicieron, pues ya no les pertenecía. Se generó un acto nulo de pleno derecho (doc. del 10 de abril de 1995). Y justamente este predio ha sido hasta ahora uno de los que más conflictos ha generado en la reciente etapa de invasión de tierras reactivada desde 1994. Según un informe de la SRA (doc. 10 de mayo de 1995) estas irregularidades se recrudecieron a partir de la llegada de grupos invasores, desde 1994, a las zonas expropiadas.

¹⁴ Más datos sobre esta compleja irregularidad se encuentran en Villafuerte *et al.*, 1999.

¹⁵ El artículo 27 de la Constitución de 1917 y el Código Agrario de 1934 habían creado la posibilidad de fundar NCPE, como categoría jurídica. Ello posibilitaba a los grupos de 20 personas o más con derecho a recibir una parcela, pero que no encontraban tierras afectables con suficiente extensión en el lugar de su residencia. Su creación representa una forma de colonización desde el momento que los demandantes de tierra son trasladados de su lugar de residencia a otro. Por ello la Secretaría de la Reforma Agraria y la desaparecida Comisión Nacional de Colonización implementaron en 1962 una serie de leyes que reglamentaba el procedimiento (con ello se derogara la ley de colonización alemanista de 1942 que priorizaba la colonización privada en terrenos nacionales) colonizador tanto en tierras nacionales como en las particulares afectables. De tal suerte que todas las superficies disponibles debían estar destinadas a la constitución de ejidos, a la ampliación de los ya existentes y a la creación de NCPE (Revel-Mouroz, 1980:167). Es decir, que estos terrenos serían utilizados exclusivamente para fines del reparto agrario.

convertida en propiedad de la Nación con fines de reparto agrario.

La movilización campesina suscitada en la década de los setenta y los primeros de los ochenta en México se caracterizó por su simultaneidad y coincidencia en diversas acciones de los grupos que la encabezaron. Ello no significó que se tratara de una lucha homogénea y orgánica, por el contrario la diversidad de demandas, las reivindicaciones específicas, las expresiones de lucha y la multiplicidad de intereses hicieron que en cada región y en cada lugar ésta se expresara de diversa forma, y otro tanto ocurrió con el procedimiento y estrategia negociadora que cada organización o central campesina construyera ante el Estado. Así nos referimos a un movimiento heterogéneo y disperso en sus manifestaciones¹⁶.

Aunque, como sugiere Rubio (1987:21), hay otras demandas que son consecuencia de la primera ya que al no haber respuesta de las autoridades competentes, los solicitantes echaron a andar una serie de acciones como signo de protesta. Las invasiones de tierra fueron y siguen siendo la forma más radical de la lucha agraria.¹⁷ Se generó un enfrentamiento campesino por el dominio de la tierra que tuvo su respuesta mediante una fuerte represión gubernamental a través de los agentes de la Procuraduría General del Estado, de la Policía de la Dirección de Seguridad Pública del Estado y el ejército; así como de algunos grupos armados que protegían a los propietarios invadidos. En ese sentido, una segunda petición se centró en la exigencia del alto a la represión y "por libertades democráticas en los ejidos" (Rubio, 1987). Otro requerimiento fue el aumento de precios y distribución oportuna del crédito y los recursos públicos para el apoyo a la producción; asimismo se

¹⁶ Diversos trabajos surgieron desde entonces para analizar la movilización campesina de la época. Los enfoques y conceptualizaciones son igualmente variados, sin embargo se privilegió la idea de que la bandera zapatista de que "Tierra para quien la trabaja" predominó en el discurso agrarista de los demandantes. Este manifestó, de alguna forma, la herencia de lucha de los pueblos contra la expropiación de terrenos comunales en la segunda mitad del siglo XIX (Bartra, 1979:103). El hecho de que la tierra se haya vuelto la demanda central se explica a partir de algunos datos reportados para la década de los setenta: de los casi 5 millones de trabajadores del campo, sólo un poco más de 2 millones poseían tierra ejidal o de propiedad privada. Pero de ellos 8 de cada 10 no lograban obtener de su parcela ingresos suficientes para reproducir al grupo familiar (*ibid.*:105).

¹⁷ Aunque las marchas, manifestaciones, huelgas de hambre, plantones y tomas de dependencias gubernamentales, a la que se agregaron la realización de diversos foros de análisis, encuentros y caravanas campesinas representaron los procedimientos y estrategias de una movilización generalizada.

luchó contra el "despotismo rural" de los delegados agrarios, funcionarios de la SARH, y presidentes municipales. Finalmente, en esa coyuntura, emergió un movimiento nuevo y minoritario que conjuntó a jornaleros y asalariados agrícolas de las fincas de plantaciones, de café básicamente, que demandaban mejores condiciones de trabajo y salario. La organización sindical de los trabajadores del campo fue la bandera que las organizaciones campesinas promovieron en este fracasado intento de lucha sindical.

En ese contexto el valle de Pujiltic se transformó en una zona de: a) reacomodo de solicitantes de tierra no sólo del mismo valle sino del Soconusco, Simojovel, Huitiupán, Ocosingo, Chenalhó, San Andrés Larrainzar, Villa Las Rosas y Cintalapa, y b) invasión de predios privados y áreas consideradas nacionales por parte de campesinos locales (solicitantes de predios desde 1968) y de otras regiones del estado. La llegada de diversos grupos de campesinos a Pujiltic se explica a partir de una respuesta a la creciente movilización que se da en diferentes zonas del estado, c) como consecuencia de lo anterior se registra la creación de Nuevos Centros de Población Ejidal.

Menciono un caso que explica la formación de uno de los ejidos de estudio: Pauchil-Chanival. Los habitantes de los antiguas localidades de Pauchil y Chanival eran campesinos peones de fincas cafetaleras de Simojovel y Huitiupán¹⁸ quienes invadieron, en los momentos más álgidos del conflicto por la tierra, las propiedades de las fincas San Isidro, Vista Hermosa, Mercedes Isidoro, Naquem, entre otras. Solicitaban inicialmente tierras, así como un mejor trato y salario en las fincas.¹⁹ Pretendieron de igual forma obtener el registro del sindicato ante la Junta de Conciliación y

¹⁸ Incitados y motivados por los trabajos desarrollados en el Congreso Indígena de 1974, así como por la cantidad de denuncias sobre las deplorables condiciones de trabajo de los campesinos asalariados en las fincas, surgió una organización campesina en Simojovel, Huitiupán y Sabanilla, sin nombre específico, que aglutinó a 37 ejidos bajo una lucha encaminada a obtener tierras sin olvidarse de la cuestión laboral de los peones de las fincas (Pontigo, 1986:154). Esta incipiente organización, al parecer, recibió influencia y apoyo de la Iglesia diocesana que entonces tenía una pastoral vinculada a la teología de la liberación en la región. A partir de ella los campesinos trataban de solucionar sus propios problemas, pensaban en cómo organizarse, así como tener un conocimiento sobre las leyes agrarias (Pérez, 1989:150). Posteriormente, a falta de un programa consistente, la organización se apoyó de la CIOAC, ya que ésta luchaba a nivel nacional junto con jornaleros agrícolas. Esta vinculación permitió a los campesinos de Simojovel y Huitiupán fortalecer su movimiento (Pontigo, 1986).

¹⁹ En octubre de 1980 se formó, sin registro oficial, el Sindicato de Obreros Agrícolas que aglutinó a más de 300 trabajadores de aproximadamente 20 predios privados, entre los que se encontraban los de Pauchil y Chanival. Este

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

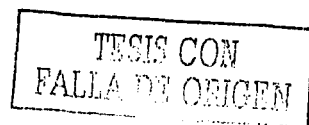
Arbitraje, sin resultado alguno. Lograron en cambio una fuerte represión y cárcel. En esa coyuntura, peones de los poblados de Chanival y Pauchil, del municipio de Huitiupán, iniciaron en 1971 un proceso de invasión de la finca Vista Hermosa, con el propósito de trabajarlas para su provecho. Posteriormente volvieron a demandar tierras en 1974 y 1976 y como no tenían respuestas, sostuvieron una intermitente acción invasora. Fue en 1977 cuando el gobierno estatal tomó medidas drásticas, mediante la intervención del Ejército, al desintegrar a varios grupos demandantes de predios en la zona. A 40 peones de Pauchil les fueron entregadas 177 hectáreas de la finca San Isidro y el resto, junto con los de Chanival, fue trasladado a tierras de Socoltenango a formar un NCPE (Pérez, 1989). Su traslado fue forzado, como aún recuerdan aquellos ex-peones que conformaron a lo que sería su nuevo ejido al que llamaron Pauchil-Chanival. Ellos no querían venir a la "tierra caliente", lejana de los cafetales, donde las condiciones físicas, climáticas, culturales, laborales y sociales eran totalmente ajenas a su medio.

Y, así como ellos, diversos grupos de campesinos demandantes de tierras, algunos muy conflictivos, fueron traídos a ocupar los terrenos que el gobierno nacionalizó en el valle de Pujilic. Estaban listas 6 700 hectáreas para que la SRA decidiera a quién entregarlas. Entre 1979 y 1987 se crearon 22 ejidos en la zona cañera.

En ese sentido, muchos de los NCPE se conformaron con campesinos demandantes de predios "que creaban conflictos e invasiones de predios en otras regiones del estado, incluso del país"²⁰ (versión de un funcionario agrario). De hecho persiste la idea de que el gobierno estatal retoma esta acción con la finalidad de, por un lado, no afectar las grandes propiedades y por otro, resolver la demanda de tierra en lugares donde no existe la disponibilidad de tierras susceptibles de

pretendía ligarse al Sindicato Nacional de Obreros Agrícolas Similares y Conexos creado un año antes (Pontigo, *ibid.*).

²⁰ La creación de NCPE se entiende como una acción agraria, mediante el cual se dota de tierras a los solicitantes en lugares distintos a los de origen. Esta es una acción de competencia federal y, por lo tanto, se tramita y resuelve en esa instancia. Los campesinos pueden ser dotados de tierras mediante esta acción no sólo en municipios distintos a los de origen sino también en otros estados. Un NCPE puede comprender terrenos de dos entidades federativas, de ahí que su competencia sea federal y no estatal (Reyes, 1992:93).



reparto o donde, aun habiéndolas, su afectación representaría un conflicto político con los grandes propietarios.

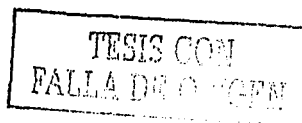
Los NCPE en que fueron convertidos diversos asentamientos se ubican principalmente en los municipios de Socoltenango y Venustiano Carranza, en las cercanías del ingenio Pujiltic. Tan sólo en Socoltenango se formaron ocho nuevos poblados,²¹ a raíz del movimiento de lucha por la tierra en 1978. Entre 1979 y 1984 Socoltenango se convirtió en el segundo municipio a nivel estatal (sólo después de Ocosingo) donde mayor número de NCPE se crearon en el contexto de la lucha por la demanda de tierra de la época (Figura 2). El origen de los solicitantes es diverso: Ocosingo, Las Rosas, Venustiano Carranza, Socoltenango, Las Margaritas, Chenalhó, Comitán, Trinitaria, Frontera Comalapa, algunos de San Juan Chamula y Acala.

A lo largo de casi veinte años los nuevos asentamientos crearon una dinámica poblacional a partir de la riqueza y pluralidad cultural entrelazada con la vida económica estructurada alrededor de la industria cañera. Surge paulatinamente un nuevo campesino que se vincula a la economía azucarera, pues muchos eran maiceros o jornaleros vinculados con las actividades de la cafecultura en sus lugares de origen, pero al llegar al valle viraron hacia la caña sin abandonar el cultivo del maíz que se produce para el autoconsumo. En los municipios de Socoltenango, Venustiano Carranza, Tzimol y Las Rosas la agricultura es la actividad de mayor importancia y la caña de azúcar, el maíz y el frijol los principales productos de la región.²²

El hecho de contar con terrenos susceptibles de nacionalizarse dio al Gobierno federal, pero sobre todo al estatal, un amplio margen de manejo en la política de reparto de tierras, en tanto que no fue necesario afectar determinados intereses de los propietarios involucrados para satisfacer la demanda

²¹ Abasolo, Belisario Domínguez, Nuevo Chihuahua, Francisco Villa, Jorge de la Vega, Nuevo Tamaulipas, Pauchil-Chanival y San Antonio El Sauzal.

²² De acuerdo a los datos del Anuario Estadístico de Chiapas de 1993 en Villas Las Rosas de 4 848 hectáreas, 3 278 se dedican a las labores del campo; en Socoltenango de 3 234, se encuentran en el campo 2 680 y algo parecido ocurre en Tzimol que cuenta con 2 858 de los cuales 2 378 se dedican a las actividades primarias. Sin embargo, esto no es sorprendente porque, como hemos indicado, en Chiapas 60% de su población vive de las actividades del



de tierras de los campesinos. Reyes (1992:80) sugiere que el sustento de la política agraria contemporánea en Chiapas ha sido la disponibilidad de tierras colonizables. Los gobernadores Velasco Suárez, pero principalmente, Jorge de la Vega y los subsecuentes utilizaron esta situación excepcional en el reparto agrario.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

FIGURA 2
Chiapas: Nuevos Centros de Población Ejidal por municipio 1960 - 1984

Municipio	1960-69	1970-79	1980-89	Total
Acapetahua	0	0	1	1
Amatenango F.	0	0	1	1
Catazajá	0	1	0	1
Cintalapa	1	5	0	6
La Concordia	1	0	2	3
Chicomuselo	0	2	1	3
Independencia	0	1	1	2
Ixhuitán	0	1	0	1
Jaltenango	0	1	0	1
Jiquipilas	0	1	0	1
Mapastepec	2	0	7	9
Las Margaritas	0	2	0	2
Mazatán	0	1	0	1
Ocosingo	0	8	6	14
Ocozocoautla	0	1	2	3
Palenque	0	3	0	3
Pijijiapan	0	2	0	2
Salto de Agua	0	1	0	1
Socoltenango	0	2	8	10
Suchiate	0	1	0	1
Tapachula	0	0	1	1
Tonalá	0	3	2	5
Trinitaria	0	1	1	2
Tzimol	0	0	1	1
V. Carranza	0	0	1	1
V. Flores	1	4	2	7
Totales	5	41	37	83

Fuente: Reyes, Ma. Eugenia, 1992, *El reparto de tierras y la política agraria en Chiapas 1914 - 1988*, UNAM, México, p.143.

4. Los ejidos

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Finalmente, proporcionaré algunos datos de algunos ejidos creados durante las últimas décadas,

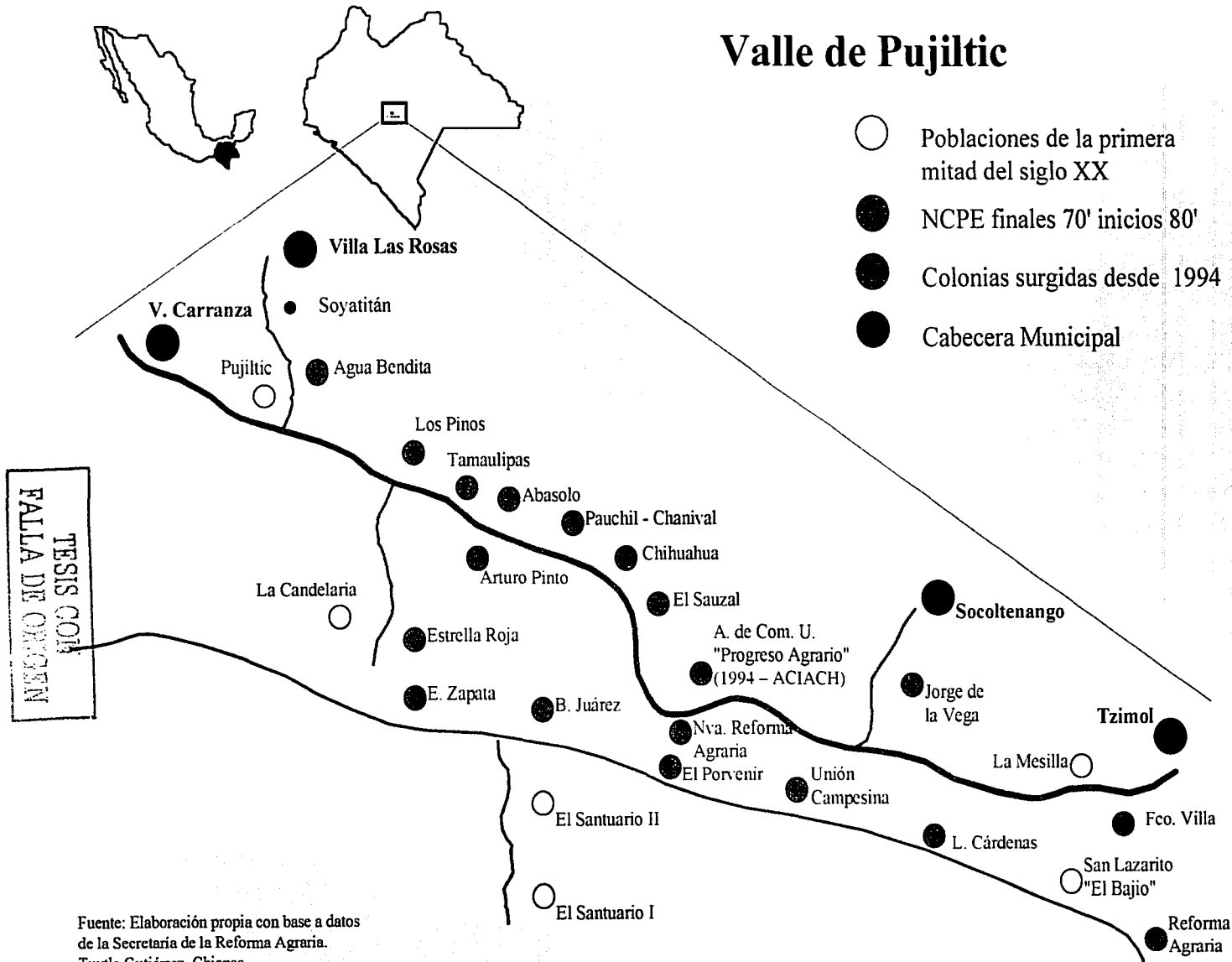
porque como vimos las grandes extensiones eran de propiedad privada en cuyos espacios se combinaba la ganadería y la caña de azúcar; sin embargo, en los ochenta la ganadería es reducida y el cultivo comercial predomina sobre la primera actividad, como efecto de la incorporación que sufrió el ingenio al sector privado, acción que se acompañó del reparto agrario en la región y la creación de una veintena de nuevos ejidos.

La mayoría de éstos establecidos después del conflicto agrario en Pujiltilic y en diversas regiones del estado, y que tuvo como efecto el reparto de tierras, corresponden al municipio de Socoltenango y algunos a Venustiano Carranza. Ahora me referiré a algunos de aquellos que fueron sujetos en esta investigación, aunque la mayoría comparte similares características tanto en su formación como en su posterior desarrollo (Figura 3).

a. Abasolo.

Es probablemente el más homogéneo en el sentido de que la mayoría de la población proviene de un mismo lugar, se conformó de tzeltales de Abasolo, Ocosingo, donde un numeroso grupo de campesinos históricamente fue demandante de tierras incluso en Palenque. En 1977 el gobierno del estado, a través de la SRA, ofreció tierras en el valle de Pujiltilic a un grupo de 60 demandantes quienes fueron trasladados "casi a la fuerza" recuerda uno de los fundadores. Sin embargo, la falta de apoyo para iniciar el nuevo centro de población, así como de enfrentarse a un terreno inhóspito donde el clima cálido y los moscos predominaban hicieron que la mayoría de ellos enfermara y desalentados regresaron a Ocosingo. El problema mayor fue que a muchos les fueron entregados terrenos encañados y ellos no sabían casi nada de las labores culturales del cultivo de la caña, otros recibieron tierras fangosas y algunos más con pastos para ganado. En el anterior Abasolo, donde el clima es templado, estos campesinos eran maiceros. En 1978 cuando la CIOAC empezó un trabajo político en la zona de Pujiltilic, para presionar al Gobierno en cuanto a la entrega de tierras, algunos de sus dirigentes se trasladaron a Abasolo para convencer a los campesinos que habían sido dotados de tan disputado recurso a no desestimar la oportunidad de volverse propietarios, les exhortaron a que fueran de nueva cuenta al valle cañero para adueñarse de los predios que el gobierno ya les

Valle de Pujiltic



- Poblaciones de la primera mitad del siglo XX
- NCPE finales 70' inicios 80'
- Colonias surgidas desde 1994
- Cabecera Municipal

TESIS CON FALLA DE ORIGEN

Fuente: Elaboración propia con base a datos de la Secretaría de la Reforma Agraria. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

había reconocido. Así, desde 1978 un grupo de 30 campesinos emprendió el regreso sin abandonar el nexo con el Abasolo de Ocosingo (Sánchez Flores, 1988:129). De hecho, ya instalados en Pujiltic los nuevos ejidatarios no realizaban ninguna actividad si no era consultada por la asamblea del lugar de origen, donde las autoridades gozaban de gran legitimidad alrededor del sistema de cargos. Asimismo muchos de ellos mantuvieron sus derechos porque regresaban a cumplir con obligaciones de carácter comunal. Acciones que impactaron en la formación del nuevo ejido y que influyeron su nueva vida en el valle cañero.

Actualmente Abasolo es uno de los pocos ejidos en el valle, quizá el único, donde la acción proselitista de los evangélicos no ha tenido éxito, esto se debe en gran medida a que inicialmente desarrollaron un sólido sentido de pertenencia hacia "el lugar de origen", desde donde recibían orientación sobre la nueva forma de crear su nueva residencia. Los lazos de parentesco, rituales, laborales, comerciales y festivos han sido elementos clave que nos explican el sentido corporativista de las conductas sociales desarrolladas hasta la actualidad. La lengua, la indumentaria, el sistema de cargos alrededor de los santos y la decisión de no volverse evangélicos los caracteriza y distingue de todos los demás ejidos cañeros.

b. Pauchil-Chanival.

Éste es vecino de Abasolo, de hecho una calle separa a ambos centros de población y sus tierras de cultivo son colindantes. Sin embargo, su historia es diferente.²³ Este grupo de campesinos, peones acasillados, se caracterizó por ser intermitente en su demanda de tierras, de hecho se involucró con la CIOAC en Simojovel en los años más álgidos de la lucha campesina en Chiapas. Realizó varias invasiones de tierra en aquella región en 1971 y 1974 por lo que algunos de ellos sufrieron desalojo, represión y cárcel. Debido a constantes luchas internas de las agrupaciones políticas que los dirigían surgieron divisiones en el interior de los grupos por lo que algunos aceptaron la oferta, de miembros de la Confederación Nacional Campesina (CNC), de recibir tierras en el valle de Pujiltic. Esa

²³ Aquí nada más abundaré en algunos datos debido a que en páginas anteriores me referí a la formación de este ejido.

decisión causó mayor división porque la CNC ha estado ligada al Estado, lo que creó desconfianzas entre estos campesinos que tenían una larga tradición de lucha por la tierra; sin embargo aceptaron el traslado a Pujilic. Entre ellos venían grupos de familias evangélicas que encabezaron la integración de la nueva colonia y formaron parte de las emergentes autoridades ejidales. Posteriormente ya instalados en el valle se aliaron a la lucha de la CIOAC que, entre otras cosas, exigía a las autoridades estatales la regulación de las tierras dotadas la cual, como vimos, atravesaba por un proceso de irregularidades.

Algo para resaltar ahora es que los ejidatarios de Pauchil-Chanival se dividieron debido a la adscripción religiosa; católicos y evangélicos disputaron espacios simbólicos y el tema del desempeño de actividades comunales los llevó al enfrentamiento. Inicialmente los católicos fueron expulsados, contrario a lo que ocurre en otras localidades, lo que significó la expulsión de quienes, al inicio, recibieron la tierra. Sin embargo, todos lograron negociar su regreso y mediante acuerdos de asamblea general se autorizó la presencia de dos religiones: la católica y la evangélica de la Fraternidad de Iglesias en Cristo Jesús en la República Mexicana. Este tipo de acuerdos legitimados por la asamblea ejidal, se ha vuelto una estrategia que posibilita la convivencia de diversos credos religiosos entre fieles de distintas iglesias y es una práctica sobre todo entre localidades mestizas más que en indígenas.

c. Chihuahua.

A pocos kilómetros de Pauchil-Chanival se encuentra el ejido Chihuahua, conformado por campesinos solicitantes de tierra de rancherías y ejidos de la región (Comitán, Las Margaritas y Villa Las Rosas). Se autodefinen como "mestizos", a diferencia de sus vecinos indígenas, cuya heterogeneidad poblacional es marcada. Muchos de los allegados ya eran evangélicos cuando arribaron al nuevo lugar de residencia y otros se convirtieron en el proceso, otros más son católicos y recientemente empezaron su actividad misionera personas adscritas a la congregación de los testigos de Jehová.

La emergencia de diversas localidades mediante el traslado de numerosos grupos sociales en el valle implicó cambios sustanciales en la configuración de relaciones sociales; cambios que pueden verse a partir de diversas formas de reacomodo y reordenación en la jerarquía de asentamientos y reordenamiento en la jerarquía administrativa de los municipios. Podríamos pensar en un campo social previo al proyecto hidráulico y a la reforma agraria de los años setenta y otro posterior. La ganadería extensiva de las grandes propiedades y sus relaciones de peonaje y jornalero eran las formas de trabajo predominantes; después del reparto de tierras y la creación de NCPE aparecen los ejidatarios, avcendados y jornaleros que se insertan en las actividades propias del cultivo de la caña de azúcar. La dinámica generada por el ingenio ha impreso características particulares en las relaciones laborales, sociales y culturales. Desde entonces la pequeña, pero dinámica ciudad de Pujiltic se erigió como el centro de una serie de actividades laborales, mercantiles, así como de competencia política y religiosa. Es además el referente inmediato de un importante grupo de colonias ejidales que encuentran ahí un centro de interacción y confluencia de diversos grupos con identidades particulares. Venustiano Carranza, por su parte, sigue siendo el "centro distrital" y Socoltenango, con su apariencia de pueblo conservador, se presenta como un pueblo atraído por la ciudad de Comitán, la cual no le ha permitido un desarrollo propio.

Podemos pensar que la estructuración social de la región después de la reforma agraria es un elemento determinante para entender la reformulación de las relaciones sociales vinculadas con el trabajo agrícola ya sea ejidal, ya de la propiedad privada, ya comunal, ya asalariado. Estas relaciones son importantes para entender la conformación de grupos, localidades, identidades y la construcción de comunidades religiosas como escenarios de interacción.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Capítulo VI

Dinámica del crecimiento evangélico en el valle de Pujiltic

Hemos visto hasta ahora la complejidad del campo religioso chiapaneco, la creciente presencia de credos no católicos, así como los factores sociohistóricos que confluyen para conformar la región de Pujiltic. En este capítulo me interesa abordar de manera concreta la dinámica del crecimiento evangélico en localidades del valle y particularmente presentar la historia regional de las dos iglesias pentecostales que son La Puerta del Cielo, adscrita actualmente a las Asambleas de Dios, y la Fraternidad de Iglesias en Cristo Jesús en la República Mexicana, ambas de interés debido a su gran influencia en pueblos y ejidos del valle. A través de sus trayectorias podremos entender los procesos de instauración de otras iglesias de orientación pentecostal, ya que su creación y desarrollo de alguna forma representan el comportamiento de otras asociaciones religiosas caracterizadas por una constante recomposición y reagrupación de su membresía.

Los factores de escisión y atomización que se dan en su interior son elementos que las definen y caracterizan, y esas acciones justamente, entre otras, provocan la emergencia y multiplicación de nuevas agrupaciones, ya que al sufrir la separación de un determinado grupo de la iglesia "central" los pequeños grupos disidentes conforman nuevas asociaciones religiosas. Las rupturas internas que debilitan en su momento la institucionalidad de la Iglesia son vistas por algunos evangélicos, a través del tiempo, como un procedimiento asertivo ya que de la Iglesia "madre", como le han llamado, surgen otras que estratégicamente logran acrecentar la feligresía evangélica. Las desavenencias obedecen casi siempre a luchas internas vinculadas a los líderes y sus liderazgos, aunque hay otros elementos de índole familiar y personal de sus miembros que determinan cambios, asunto que será abordado en el siguiente capítulo.

En los capítulos anteriores detallamos las formas en que las manifestaciones de religiosidad -y particularmente la creciente presencia de iglesias y asociaciones religiosas

no católicas- representan un hecho generalizado, cuya explicación se asocia a situaciones y contextos más globales. El estudio de la religión a escala local está involucrado en un conjunto de perspectivas más abarcativas que permite entender, en parte, que lo que ocurre en una región o en un conjunto de ejidos refleja lo que ocurre a otra escala. Eso significa que así como hay factores endógenos también los hay exógenos que condicionan y determinan la emergencia de otras propuestas religiosas. En este capítulo detallaré cuáles son los múltiples factores endógenos que ilustran el crecimiento y evolución de las iglesias no católicas en los ejidos y pueblos del valle de Pujilic.

A pesar de la heterogeneidad de elementos que confluyen y favorecen la aceptación de distintos credos religiosos, privilegiaré tres aspectos: el primero se vincula con las acciones divisionistas en el interior de las iglesias, que conduce a un proceso de atomización, es decir, un crecimiento por división. El segundo se relaciona con el crecimiento por adición o agregación que se genera cuando pequeñas asociaciones religiosas son adoptadas o se asocian a una Iglesia establecida y sólida. En algunas ocasiones ambos aspectos se combinan. Finalmente, está el impacto de la acción evangelizadora que se proyecta sobre vastos sectores de la población mediante el desarrollo de variadas estrategias proselitistas que tienen como finalidad atraer la atención de potenciales conversos. Destacan las campañas evangelísticas, el proselitismo de vivienda en vivienda, las marchas de los evangélicos en las principales calles de las ciudades y pueblos, los animados conciertos de música, los programas radiofónicos, y el creciente consumo de audiocassettes con música y mensajes llamados "evangelísticos". El resultado de esas actividades se refleja en la adhesión de personas a las iglesias, así como a la creación de pequeñas misiones y campos. Este tercer aspecto será abordado en el siguiente capítulo, complementario del presente.

En algún momento, como he mencionado, pesó la idea que explicaba que la emergencia del protestantismo, concretamente el de perfil pentecostal, era parte de una "conspiración norteamericana". Se dijo que se manipularía la conciencia de los países pobres y en desarrollo con la idea de que los Estados Unidos pudieran expandir el imperialismo mediante una estrategia que tendiera a romper la supuesta cohesión de las sociedades indias y campesinas de Chiapas, ahora es insuficiente el argumento que adjudica a una sola causa el crecimiento de religiones no católicas. Sin embargo, esa explicación hay

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

que ubicarla en su contexto temporal y político, así como no hay que minimizar el hecho de que muchas de las propuestas pentecostales tienen su origen en el vecino país del norte.

He dicho que las causas y factores son múltiples y en este capítulo veremos cómo los actores sociales crean sus propios mecanismos y toman decisiones que definen la presencia de los credos no católicos, lo que de alguna forma está asociado a los cambios sociales de la región. Antes de entrar al tema central de este capítulo presentaré de manera general la composición del escenario religioso en el valle.

Como vimos en un capítulo anterior, el valle de Pujiltic es una configuración poblacional de características específicas definidas por la actividad económica alrededor del ingenio. El impulso a la agricultura intensiva azucarera que desarrolló la industria cañera en los años setenta, así como la creación de diversos NCPE y ejidos generaron la atracción y reacomodo de diversos grupos campesinos de distintas regiones de Chiapas. Son acontecimientos que contribuyeron a la generación de una compleja configuración social, cultural y económica del valle. El cambio social experimentado en la región se vio favorecido entonces por la reubicación y la integración en el nuevo lugar, mucho de lo cual definió formas de vida y laboral dependientes de la agricultura cañera.

Pujiltic, centro de la región cañera, pareciera actualmente un pueblo sin forma propia donde confluyen campesinos y productores de caña procedentes de los pueblos del valle. Ahí se conjuga un conglomerado amorfo que responde casi exclusivamente a intereses económicos del ingenio. Se trata de un pueblo complicado en el sentido de que su crecimiento habitacional pareciera anárquico y carente de un patrón único. Sobre todo después de que el ingenio fuera adquirido por el Estado en los años setenta y más aún con la emergencia de varios ejidos a su alrededor, lo que trajo como consecuencia un importante ascenso en su producción empujada también en los ochenta por los efectos de la desincorporación de la industria azucarera al sector privado. Esta medida atrajo, cada vez con mayor interés, la presencia temporal y permanente de campesinos locales y regionales que lograron insertarse en las actividades propias del ingenio.

Debido a una constante trasiego de personas (campesinos, empleados del ingenio, oficinistas, obreros, cortadores de caña "tiznados", comerciantes locales y guatemaltecos,

transportistas, jornaleros, estudiantes, entre otras) da la sensación de ser un lugar "barroco"¹ cuya principal característica consiste en parecer siempre transitoria, aunque no lo sea. La variada población campesina, habitantes de ejidos y colonias del valle, que tiene nexos con el ingenio sólo arriba al lugar para arreglar asuntos con la fábrica de azúcar, o bien para asistir a las reuniones de las asociaciones de cañeros, y también para abordar los microbuses o combis colectivas que conectan al pueblo con el exterior, aunque también para asistir a la clínica del IMSS.

El pueblo se fue formando de colonias de obreros de la fábrica, sólo la llamada Colonia Obrera (conocida como "La Coso" que al parecer son las siglas de la compañía constructora) fue proyectada por una compañía constructora con calles bien trazadas, parques, escuelas y centros de reuniones. Las 600 casas fueron ocupadas por la primera generación de trabajadores formales del ingenio procedentes de diversos lugares. Pero después, alrededor de la fábrica y de manera anárquica, nacieron otras colonias con casas-habitación hechas de madera, techos de lámina y muchas de ellas convertidas en pequeñas tiendas, como una extensión de la vivienda, así como decenas de cantinas y prostíbulos.

Esa compleja diversidad se ve reflejada en la afluencia y riqueza de sistemas de creencias, la gran mayoría de origen campesino, y la confluencia de estas creencias en determinadas visiones del mundo. En ese ámbito ciertas iglesias no católicas han cumplido un relevante papel al volverse el centro generador de identidades de estos grupos que en la esfera pública son identificables. Justamente en estos espacios, gran parte de la colonia Santa María la Baja, han proliferado los templos evangélicos y desde ahí se organiza la actividad misionera hacia las otras colonias del pueblo, ejidos y centros de población asentados en el valle. En Pujilic conviven creyentes de distintas confesiones religiosas donde podemos ver desde católicos, hasta evangélicos, testigos de Jehová y adventistas del Séptimo Día. Entre los evangélicos destacan las iglesias Sólo Cristo Salva, La Puerta del

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

¹ El término barroco pertenece a Lomnitz (1995:122) y refiere a una sociedad estratificada y pluralista, cuyas posiciones en la jerarquía social no son creadas ni controladas por la elite local. Significa que la elite local no es una clase hegemónica; por lo cual, la diversidad cultural es endémica. Sin embargo, aun con la diversidad que implica, se trata de un barroco "dependiente", ya que toda la organización de la jerarquía escapa al control local y por tanto las distintas clases sociales no dependen directamente una de otra.

Cielo, Bautista, Presbiteriana (una de mestizos y otra de indígenas),² Elim, Eloin, Restauración y la Fraternidad de Iglesias en Cristo Jesús en la República Mexicana.

El proceso migratorio en que se vieron involucrados decenas de campesinos, la ampliación de la frontera agrícola en beneficio de la caña que alimentaría al ingenio, la conformación de colonias con campesinos de diversos estratos culturales, son factores paralelos a la difusión del protestantismo en la región. Quizás la situación que Willems (1980) estudió en Brasil y Chile no sea equiparable al proceso colonizador del valle de Pujilic, pero sus conclusiones son puntos de reflexión para el caso de estudio. Este autor señala que hay una relación entre inmigración y cambio religioso, sugiere que "la fuerte concentración de inmigrantes en las regiones en que las iglesias evangélicas han reclutado a sus adeptos, es una prueba más de que la aceptación del protestantismo es una reacción a los cambios en el modo tradicional de vivir" (p.179). Argumenta que "la migración hace desaparecer ciertas coacciones tradicionales ancladas en la estructura social, también separa al migrante de su comunidad personal, es decir del grupo de población en el que puede confiar para hallar apoyo o aprobación". Y justamente de ahí surge la necesidad de ubicar o construir nuevos grupos de referencia en los cuales pueda sentir apoyo, afinidad o simplemente reconocimiento de su nueva situación de colono reubicado. Y entre otras alternativas, ya sean de carácter político, partidista, económico (como grupos de cañeros en que fueron convertidos) o festivo, la religión y las agrupaciones religiosas se han convertido en el espacio de socialización, de búsqueda de identidad y, sobre todo, en grupos de ayuda mutua.

Es probable que los procesos migratorios favorezcan la conformación de estas agrupaciones pero también se dan casos donde el catolicismo tradicional se reproduce y desarrolla como en el lugar de procedencia. No es casual que los ejidos que fueron formados por campesinos de un mismo lugar de origen, por ejemplo los tzeltales de Abasolo (del municipio de Ocosingo), vecino de Pauchil-Chanival, y que trajeron consigo su "comunidad tradicional", su sistema de cargos, su lengua, su vestido, difícilmente lograron convertirse en evangélicos. En ese ejido está casi prohibido convertirse en "hermano"; todos son católicos de la "tradición". En este caso, considero que el cambio de

² En el caso de Pujilic, como de otras localidades de Los Altos, la división de los presbiterianos, en este caso de mestizos e indígenas, se debe a que en las segundas se estudia la Biblia traducida a sus propias lenguas, lo mismo que el culto y los ejercicios de oración que se hacen en la lengua.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

residencia, de Ocosingo a Pujiltilic, generó una especie de reforzamiento de las lealtades primordiales de parentesco en la nueva residencia en tanto construían su nuevo espacio habitacional. De hecho inicialmente el grupo fundador no se desligó de Abasolo, Ocosingo, regresaban a realizar trabajos comunitarios para no "perder ciertos derechos", asistían a las celebraciones de los santos y recurrían a los antiguos líderes locales, para que éstos opinaran sobre la forma de organizarse en el Abasolo de Pujiltilic. Con tales actitudes indudablemente reforzaban su pertenencia a la localidad de origen en tanto lograron consolidar una nueva identidad. Con lo anterior quiero señalar que el proceso inmigratorio puede inscribirse como un factor más, sin ser el único como veremos más adelante, que explica el crecimiento protestante y que cada caso requiere de un análisis particular.

La diversidad de religiones y de culturas en un mismo lugar nos indica, por un lado, una importante y dinámica actividad proselitista y de evangelización que se palpa en todos los espacios sociales de la localidad así como de los ejidos y colonias que son atraídos por Pujiltilic; por otro, la competencia que cada institución religiosa enfrenta al ofrecer su propio sistema de creencia y salvación y la necesidad de crecer entre una población pluricultural. Antes de abordar el objetivo central de este capítulo (presentar cuál ha sido la dinámica del crecimiento evangélico en pueblos del valle cañero) me referiré rápidamente a los católicos en la región con la idea de ofrecer un panorama más general.

1. Los católicos en el valle de Pujiltilic

La Iglesia católica tiene poco impacto en la región –en términos del desarrollo de un eficiente proyecto pastoral_ cuyas parroquias se encuentran inscritas dentro de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, que hasta mediados del 2000 estuvo encabezada por el obispo Samuel Ruiz García. Ésta, como vimos en el capítulo I, se estructura mediante la formación de equipos pastorales que corresponden a determinadas zonas, las cuales, de alguna manera, están organizadas según los grupos étnicos que habitan los territorios. Cada equipo se conforma por agentes de pastoral (sacerdotes, religiosas, laicas y laicos), y a su vez se subdivide para poder desarrollar de manera más detallada la actividad pastoral (Santana, 2001:28). Los municipios de Amatenango del Valle, Las Rosas, Socoltenango, Teopisca, Venustiano Carranza y Soyatitán conforman la Zona Sur de la Diócesis. El

quehacer de la pastoral católica liberacionista en la región cañera (donde hay un predominio de población mestiza) durante las últimas décadas ha sido poco exitoso si lo comparamos con el desarrollo y repercusión que ha tenido en las zonas indígenas de su influencia. La mayoría de los católicos de estos poblados no estuvieron de acuerdo con la línea liberalizadora del obispo Ruiz García, por lo que los párrocos y sacerdotes enviados a esta zona fueron identificados con ese proyecto y no eran bien vistos. Quizás el momento más crítico para la Iglesia se dio en los años ochenta (sobre todo entre 1984-1986) cuando la llegada de miles de refugiados guatemaltecos a territorio chiapaneco involucró a las parroquias de Socoltenango y Soyatitán en la elaboración de proyectos de apoyo y asistencia a los refugiados instalados en los campamentos en las inmediaciones del valle cañero.³ En esos mismos años el Fideicomiso de Obras Sociales para Campesinos Cañeros de Escasos Recursos (FIOSCER), se dedicó a proporcionar viviendas a campesinos y cortadores cañeros del valle de Pujiltic y en esa ocasión miembros de la Iglesia católica también sostuvieron un papel activo. El FIOSCER estableció una especie de convenio con las parroquias de Soyatitán y Socoltenango debido a que sus agentes pastorales ya eran conocidos en las localidades, situación que facilitaría el desempeño de su programa de vivienda que logró instaurarse en 20 localidades de los municipios de Socoltenango, Tzimol y Las Rosas.

Por lo anterior, muchos propietarios cañeros acusaron a los agentes pastorales (párrocos, religiosas y trabajadoras sociales laicas) de incentivar actividades políticas, así como de hacer labor proselitista entre los refugiados y campesinos cañeros. Un grupo de opositores demandó ante la Policía Judicial en Tuxtla Gutiérrez que expulsara de la región a los "curas comunistas", como así eran llamados, principalmente al sacerdote Marcelo

³ Desde la llegada de los refugiados guatemaltecos a territorio chiapaneco diversos organismos humanitarios desplegaron programas de apoyo entre los campamentos creados para su estancia. Uno de ellos fue el Comité de Ayuda a los Refugiados Guatemaltecos (CARGUA) que desarrolló su labor de forma paralela con las parroquias diocesanas. El tema de la alimentación y de sanidad fueron dos líneas que más atención tuvieron en sus proyectos. En los campamentos instalados en el valle cañero (en los ejidos de Abasolo, Los Pinos y Agua Bendita) la Iglesia católica instaló tres comedores para los refugiados a la par que desarrolló el "Proyecto de producción en apoyo al mejoramiento nutricional" que no sólo benefició a los guatemaltecos sino también a la población campesina del valle que "en su mayoría era católica, pues en los años ochenta no había evangélicos en esta zona", según datos proporcionados por una trabajadora social que colaboró en estos programas (M.O., Diciembre, 1997). La creación de huertos, el cultivo de la soya y la educación nutricional fueron las actividades más exitosas entre los refugiados no así entre la población chiapaneca "que no estaba acostumbrada a que le enseñaran a comer lo que nosotros considerábamos era adecuado", agrega la trabajadora social.

Rotsaert que era acusado de ser "un agente subversivo, comunista que sólo quiere ayudar a los pobres y que además pretende meter en política no sólo a los refugiados sino también a los cañeros".⁴ La intermitente demanda de expulsión se concretó en 1990 cuando agentes de la Policía Judicial arribaron a la iglesia de Soyatitán y detuvieron al párroco acusado de "ser autor intelectual de las tomas de tierra y de incitar a los refugiados guatemaltecos a adherirse al movimiento guerrillero de su país".⁵ Recordemos que en esos años la lucha campesina por la tierra también estaba en una de sus etapas de apogeo.

Similar suerte corrieron los sacerdotes de Socoltenango. En 1984 la población expulsó al párroco, lo mismo que al que llegó a sustituirlo, esta fue la constante que se mantuvo hasta 1994 cuando otra vez el nuevo párroco fue expulsado "sólo porque pedía apoyo para los campesinos zapatistas que se habían levantado en armas".⁶

La poca o escasa simpatía por una pastoral comprometida con la "opción preferencial por los pobres" en pueblos del valle de Pujiltic también se manifestaba en la reacción que se daba cuando el obispo Ruiz visitaba sus parroquias. A diferencia de otras zonas pastorales donde las recepciones a su obispo eran motivo de festividad, aquí la gente demostró poco interés; no se formaron congregaciones de fieles que lo esperaran, y mucho menos había, dicen, motivos para festejar. Paradójicamente, los católicos, que tienen alto porcentaje de su población, como vemos en la Figura 2, hacen su vida religiosa alrededor de los santos en las ermitas y en los templos parroquiales y sus festejos son organizados por las juntas de procuradores, hombres y mujeres, organizadas desde, por lo menos, hace 50 años y de forma autónoma de la autoridad parroquial. Actualmente Socoltenango tiene a un párroco "moderado" y por lo mismo no ha tenido problemas como sus antecesores. El sacerdote opina que:

Esta es una región conflictiva donde se generan cambios de manera muy rápida; sin embargo, los cambios más grandes y que son los más importantes se dieron cuando el ingenio pasó a ser propiedad del Estado y se hizo el distrito de riego San Vicente; la economía se fue para arriba. Eso atrajo a mucha gente de fuera, hubo mucha migración, tanto de campesinos que trajo el gobierno como los que vinieron por su cuenta al saber que aquí había tierra y trabajo. Pero con todos esos cambios vinieron los conflictos en los años setentas y ochentas, aunque aquí no es como la Selva o la

⁴ Comunicación directa, trabajadora social, Socoltenango, Chiapas, diciembre de 1997.

⁵ Finalmente, Marcelo fue expulsado del país por instancias de la Secretaría de Gobernación en julio de 1990 (Revista *Proceso*, 11 de enero de 1993, núm. 845).

⁶ Comunicación directa: O.L., M.O., E.M., Socoltenango, Chiapas, 1997, 1998.

región Norte del estado donde los conflictos están polarizados y la violencia está más *normalizada*; ciertamente vemos que aquí también las inconformidades se manifiestan, la gente no sabe quedarse callada (P. O.L., Socoltenango, octubre, 1997).

El mismo sacerdote acepta que la diócesis no ha logrado insertar un proyecto adecuado a la población de la región y a sus particularidades culturales. Con relación al crecimiento de iglesias evangélicas y a la débil acción pastoral de su Iglesia el clérigo reconoce que su institución en la región necesita involucrarse en las necesidades particulares de sus pobladores, “necesitamos una pastoral organizada bajo un programa sistemático que se apegue a la realidad de esta gente, porque sólo así lograremos llegar al corazón de los dubitativos e indecisos fieles”.

Pese a ello la población del municipio de Socoltenango, y otros vecinos, también cañeros, como Venustiano Carranza, Tzimol, Villa Las Rosas e incluso Teopisca tienen altos porcentajes de catolicismo (Ver Figura 2).

2. Crecimiento por divisionismos en el interior de las iglesias evangélicas en el valle cañero: “Divide y crecerás”

Como se ha dicho, la Iglesia de la Fraternidad de Iglesias en Cristo Jesús en la República Mexicana que este año cumplirá 30 años de fundada (en 1998 se festejaron los 25 años a nivel nacional) es una de las más importantes entre la población del valle cañero y que incluso ha logrado influenciar a ciertos sectores de Teopisca, así como mantiene fuertes nexos con Tuxtla Gutiérrez y otros pueblos del Centro. Su origen se ubica en la Iglesia del Evangelio Completo⁷ la cual sufrió una fuerte crisis desde el centro del país durante los

⁷ Como vimos, muchas de las iglesias tienen su origen en los Estados Unidos y algunas influyeron inicialmente en los vecinos estados del norte de México; sin embargo al paso del tiempo muchas de ellas se establecieron en el país y se independizaron de sus pioneros promotores al crear iglesias mexicanas. Pero también están aquellas que ya nacieron en México y que fueron promovidas por emigrantes nacionales entre las que destacan la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús y La Iglesia del Evangelio Completo. Esta última fue fundada por María de los Angeles Rivera de Atkinson, originaria de Álamos, Sonora. Según datos proporcionados por Garma (1998:40), después de la muerte de su primer esposo, María de los Angeles se casó con un norteamericano y se convirtió al pentecostalismo en Arizona a raíz de una sanación milagrosa que tuvo en un servicio religioso de las Asambleas de Dios de la ciudad de Douglas. Posteriormente fundó el primer templo de la Iglesia de Dios del Evangelio Completo en Obregón, Sonora en 1926. Desde ahí formó a los primeros pastores (hombres) que tuvo la Iglesia, apoyada por el ministro J.H. Ingram que trabajaba para la sede de la Iglesia Cuadrangular de Dios ubicada en el estado de Tennessee de orientación pentecostal (Llano Sotelo, 1995, citado en Grama, 1998).

primeros años de los setenta y una de las consecuencias fue la escisión de un importante número de pastores del Sur y Sureste del país quienes se aliaron a la Fraternidad de Iglesias de Dios. Efecto de tal división fue que cerca de veinte pastores emprendieron su marcha hacia el sur, mejor dicho consolidaron el trabajo del sur del país pero ahora bajo los auspicios de la Fraternidad de Iglesias de Dios. Tabasco, Veracruz, Chiapas y Oaxaca fueron los estados elegidos para impulsar un proyecto evangelizador coordinado por Artemio Escobar. Estos pastores, originarios del sur (Tehuacán, Acayucan, Salina Cruz, Cárdenas y Tuxtla Gutiérrez), emprendieron una tarea pionera, pero hay que reconocer que gracias al empeño de hombres y mujeres locales es que iglesias y asociaciones religiosas como ésta han logrado crecer y tener una relevante presencia en la región.

Como parte de un proyecto que impulsaría el trabajo evangelizador de la Fraternidad de Iglesias de Dios en el sureste del país, en los años setenta arribó a Chiapas un grupo de pastores procedente de Tabasco. En el valle de Pujiltic las colonias El Santuario (de Socoltenango) y Héroes de Chapultepec (del municipio de Tzimol) fueron dos de los lugares privilegiados por la Iglesia para iniciar su proyecto pastoral, debido a que el misionero tenía amistades en estos sitios. La idea era invitar a los extrañados residentes a escuchar la Palabra de Dios. En su breve estancia el primer misionero en Héroes de Chapultepec no logró motivar a nadie. Sin embargo, en Pujiltic y Socoltenango por esos mismos años otras asociaciones religiosas, como la de Sólo Cristo Salva, de los hermanos Castelazo radicados en Tuxtla, tenían ya una incipiente presencia.

A finales de los años setenta, y por invitación de un colono de Héroes de Chapultepec "estudioso de la Biblia", otro tabasqueño llegó con más decisión a iniciar la obra evangelizadora en el lugar y en esta ocasión el resultado fue positivo. La casa del anfitrión, Jaime Gordillo, se convirtió inicialmente en el espacio de congregación cuyo fin era motivar la lectura de la Biblia. De ahí surgió un personaje clave que definiría en lo sucesivo el desarrollo y legitimidad que la Iglesia adquirió en la región y a quien las asociaciones religiosas, primero con la Iglesia del Evangelio Completo, después con la Fraternidad de Iglesias de Dios y finalmente la Fraternidad de Iglesias en Cristo Jesús en la República Mexicana, deben en gran medida el impulso de una Iglesia ahora consolidada en vastas regiones de Chiapas. Álvaro López Abadía, quien ahora cuenta con 46 años de edad, originario de Héroes de Chapultepec, agricultor cañero, sintió desde los 12 años de edad el

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

llamado de Dios para cumplir la tarea de predicar el evangelio. No supo exactamente qué debía hacer al respecto hasta que cumplió los 24 años, cuando el pastor tabasqueño, quien llegaba de forma eventual, de inmediato lo ubicó como una persona emprendedora y con carisma, por lo que le encargó la compleja tarea de ser animador de la lectura bíblica en su colonia, Héroes de Chapultepec, y en las vecinas. Al inicio fue difícil porque no sabía leer y las cosas para él se complicaron más porque la Iglesia del Evangelio Completo sufría en ese momento una crisis a nivel central que la llevó a la reestructuración.

Sin ser directamente afectado por el cambio de la Iglesia a nivel cúpula, este personaje continuó su trabajo y su analfabetismo lo obligó a memorizar las pasajes bíblicos hasta que la necesidad lo impulsó a aprender a leer (gracias a la Biblia, dice) y a realizar su trabajo sin asesoría de pastor alguno. Señala

En ese entonces fui creciendo espiritualmente porque me convertí, porque Dios me llamó y me hizo ver que me volviera religioso, y religión quiere decir "reelegir" al que está con Dios y Él me eligió y me dio talento, sabiduría, me capacitó y me dio conocimiento y me utilizó para que yo pudiera predicar. Entonces empecé a sacar los temas de la Biblia y a juntarlos con los de la vida real. Visitaba a la gente en su casa, en su trabajo porque Dios me ayudaba mucho y miraba eso muy, muy fácil, no me costaba hablar de Dios a la gente desde que tomé a mi cargo la religión, por eso la gente rapidito se acercaba a Dios (A.L., Pujiltic, 1999).

Posteriormente inició la predicación en los ejidos La Primavera y Tierra Blanca, hasta que en 1980 junto con su familia, su hermano con su propia familia y otros vecinos de Héroes de Chapultepec, se fue a radicar al naciente ejido Chihuahua (Socoltenango), donde el gobierno en ese momento repartía tierras para que se formaran los NCPE. Cuatro familias evangélicas, entre las que se cuentan la de Álvaro y su hermano, la de Juan Ruiz y Mercedes López, cambiaron su residencia al nuevo ejido cuyos habitantes eran todos católicos. En ese tiempo este pionero ya había sido bautizado por su Iglesia y con la autoridad que el pastor de Héroes de Chapultepec le brindaba empezó su labor misionera en el nuevo ejido de residencia; su vivienda fue el centro de reunión.

Pronto Chihuahua logró convertirse en una misión atendida por el pastor de Héroes, pero impulsada por Álvaro cuya labor evangelizadora se extendió a los vecinos ejidos de Francisco Villa y Jorge de la Vega. Inicialmente familias de éste último ejido se trasladaban a Chihuahua para hacer la lectura bíblica y asistencia a los cultos hasta que el número de

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

quienes se adscribieron creció y fue necesario formar su propia misión. Así es que se vio en la necesidad de distribuir su labor semanal entre esas tres localidades.

El trabajo más exitoso se dio después en el colindante ejido Pauchil-Chanival y lo fue porque inicialmente hubo reticencia y oposición a la palabra de Dios: "porque ahí había mucho [católico] tradicionalista, fue el lugar más duro de trabajar y es que esa gente es indígena que llegó de Simojovel..." (A.L.). La mayoría era católica "tradicionalista", aunque dentro del grupo fundador del ejido venían algunas familias protestantes quienes eran fuertemente descalificadas. Pero Álvaro dedicó más interés y empeño que se reflejó a los pocos años. Hoy, cerca de 90% de los habitantes de Pauchil-Chanival son cristianos de la corriente impulsada por la Fraternidad. Los primeros conversos de Chanival fueron Antonio Pérez, Manuel y Mario Cortés y otra persona de apellido Vázquez. Hacia 1983 en todos esos ejidos, atendidos por Álvaro, formaron sus propias misiones.

Siempre hubo entre los pioneros más de alguna persona que a su vez impulsara la obra en su propia localidad, pero el entusiasmo y el eventual apoyo de pastores logró que los iniciales conversos se mantuvieran firmes. Es preciso señalar que en ese momento no fue fácil realizar la labor misionera de los evangélicos ya que inicialmente recibían fuertes críticas y descalificativos de parte de los tradicionalmente católicos. El hecho de que los nuevos cristianos no quisieran cooperar para la fiesta de los santos, para la celebración del fin de la zafra y en algunas ocasiones por no querer intervenir más en los trabajos colectivos fueron elementos suficientes para crear inconformidad entre la población. De hecho, en Pauchil-Chanival fueron expulsados los primeros conversos, quienes de forma temporal se refugiaron en un rancho del ejido Tierra Blanca, pero debido a una tragedia causada por los mismos enfrentamientos una persona resultó muerta. Esta acción fue interpretada como una maldición producto del rechazo a Dios, por rehuir escuchar su palabra. Desde entonces la Asamblea Ejidal decidió que la población sería libre de elegir entre la religión católica y la evangélica y a partir de entonces la gran mayoría se convirtió. Ahí mismo se estableció que sólo la Iglesia de la Fraternidad tendría el permiso de realizar labor proselitista y se le permitiría construir su templo. Mediante una "Carta Magna" los ejidatarios de Pauchil-Chanival acordaron que la católica y la de la Fraternidad serían las únicas iglesias permitidas, cualquier otro intento de otras no católicas sería rechazado. Y así

ocurrió. Hoy día el acuerdo sigue vigente. Después de tal resolución los expulsados retornaron a la localidad.⁸

Álvaro mismo asegura que fue objeto de innumerables ataques, críticas y amenazas, pero que la fuerza que Dios le dio lo mantenía cada vez más sólido en una labor por la cual no recibía ningún apoyo económico más allá del familiar. Él sufragaba los gastos que implicaba el traslado, primero lo hacía en una bicicleta y luego en una camionetita usada que logró adquirir, así como disminuía el tiempo de trabajo que debía dedicar a las actividades del campo concretamente en cultivar su parcela encañada. Sin embargo, esto último fue relativo, pues los hijos y la esposa fueron un gran soporte. La empresa familiar a favor de la actividad proselitista es algo que podemos encontrar de forma recurrente entre los personajes centrales dedicados al impulso y desarrollo de estrategias predicadoras de determinadas iglesias no católicas.

Después de los ejidos del valle cañero, y de forma simultánea, en 1982 este hombre inició su labor, "obra" como dicen los evangélicos, en Villa las Rosas, Soyatitán y Socoltenango. Esto hay que ubicarlo en su propia dimensión: su trabajo misionero pudo desarrollarse en estos lugares debido a la relación amistosa que tenía con determinadas familias, muchos de estos nexos se establecieron en Pujiltic cuando los cañeros se encuentran en reuniones, alrededor del ingenio y porque alguno es pariente de ejidatarios. En este procedimiento inicial Álvaro era invitado por alguno de estos conocidos o por familias y él no desaprovechaba la oportunidad de predicar el evangelio. Como todo evangélico él ya había hecho una labor proselitista previa. Sabía que implicaba más trabajo pero los resultados eran satisfactorios y se proyectaban en el número de "almas ganadas", al paso de los meses logró establecer misiones en los tres lugares.

Una vez que consiguió contactar a un determinado número de personas en Soyatitán y Socoltenango, los involucrados prepararon la primera campaña evangelística de la Fraternidad en Soyatitán. Para animar la actividad y dar mayor formalidad al proselitismo

⁸ Se ha vuelto una práctica cotidiana el hecho de que la Asamblea Ejidal se convierta en la institución de mayor legitimidad local para dirimir desacuerdos entre iglesias que compiten en un mismo espacio. En localidades del municipio de Las Margaritas, como en esta región cañera, los acuerdos de la Asamblea han permitido solventar desavenencias; no así en las comunidades donde el sistema de cargos es la instancia que toma decisiones totalmente unilaterales y donde los no católicos están en franca desventaja. Los miembros del sistema de cargos deciden la expulsión de los no católicos. Esto último es aún vigente en el municipio de San Juan Chamula, Venustiano Carranza (El Puerto y Aguacatenango) y San Cristóbal de Las Casas (Mititón,

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

asistieron el pastor de la región, un evangelista invitado que dio su testimonio y otros fieles a la Iglesia provenientes de Pujilic y Villa las Rosas. Lograron que en Soyatitán un buen número de mujeres, principalmente, se interesara en el mensaje. En 1984, dos años después de aquella primera campaña, los diez pioneros lograron comprar un sitio para levantar una galera de lo que sería su primer templo de la Fraternidad y este importante iniciador, que era reconocido como pastor sin serlo formalmente, tomó a su cargo el trabajo pastoral. Actualmente Soyatitán y Villa Las Rosas han establecido sus propias iglesias, con aproximadamente cien miembros cada una, y cuentan con un pastor de tiempo completo. Socoltenango no logró más que constituirse en una misión; ahí los católicos sostienen un trabajo más sólido y la presencia de otras iglesias evangélicas les ha disputado a los fieles.

Así es que durante los últimos cuatro años de los ochenta, este entusiasta predicador mantuvo una actividad agotadora pero efectiva como lo reconocen distintos miembros de las misiones e iglesias: un día por la mañana estaba en Soyatitán y por la tarde en Villa las Rosas, al siguiente se trasladaba a Francisco Villa y en los sucesivos a Jorge de la Vega, Pauchil-Chanival y Chihuahua. En este último su esposa atendía eventualmente a los congregados.

Si bien este personaje es clave para entender el crecimiento de conversos al cristianismo también es cierto que el trabajo no lo hizo solo. Por ejemplo, el caso de Teopisca también se ha dado en otras localidades, Raymundo León Juárez quien era ejidatario de Chihuahua al cambiar su residencia a Teopisca llevó consigo el mensaje bíblico de la Fraternidad, apoyado por Álvaro. Quiero resaltar con esto que si bien surgen actores sociales determinantes (pastores, misioneros o personas comunes que están convencidas de que al convertirse a Dios salvarán su alma y que son el instrumento para salvar la de los demás), también lo son las redes familiares y de amistad establecidas y bien aprovechadas, ya sea por coyuntura o porque son ubicadas de manera expresa, como la de Álvaro y Raymundo, lo que posibilita la difusión de determinada creencia religiosa.

Por otro lado, el desarrollo de sus habilidades personales permitió que se convirtiera asimismo en un consejero familiar. El estímulo, consejo y sugerencias que hacía alrededor de los problemas domésticos le brindaron autoridad moral incluso para resolver los

por ejemplo). Es decir, hay una diferencia substancial entre ejidatarios y comuneros y sus propias formas de representación.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

frecuentes conflictos entre diversas iglesias no católicas que se presentaron en la región. Muchas de ellas, históricas (bautista), pentecostales (Sólo Cristo Salva, Puerta del Cielo de las Asambleas de Dios, Elím, entre otras) y de iglesias independientes (testigos de Jehová), que tienen su mayor expresión en la segunda década de los ochenta, se involucraron en una dinámica competitiva por la feligresía. La oferta de su discurso de salvación pretendía al igual que hoy, en cada una de ellas, erigirse como la “mejor” y que proclamaba la “religión verdadera” en un mercado ávido y deseoso de conformar grupos de socialización alrededor de las iglesias. En este aspecto su carácter conciliador hizo que su Iglesia saliera bien librada de muchas disputas, como veremos.

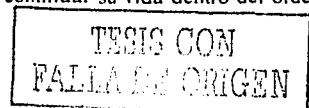
El crecimiento de adscritos a la Iglesia de la Fraternidad permitió que pueblos como Villa las Rosas, Soyatitán, y los ejidos de Pauchil-Chanival y Chihuahua recibieran de forma permanente a su pastor. Significaba que cada agrupación podría mantener económicamente a su iglesia y a su propio ministro de culto, lo que de alguna forma posibilitó un reacomodo en las actividades de Álvaro. De forma cada vez más frecuente, éste hábil predicador, se convirtió en el negociador e intermediario en las disputas por las “almas” que otros misioneros emprendieron en los poblados del valle. En más de una ocasión miembros de la Iglesia Sólo Cristo Salva, sólidamente instaurada en Pujiltic, pretendieron atraerlo a su institución porque ello implicaría “jalar a toda su gente” (A.T., Pujiltic, junio 1999). O bien los intentos de atraer a las misiones de la Fraternidad hacia otras iglesias se convirtió en una práctica desleal entre los “hermanos en Cristo”. La competencia fue tal que en la siguiente década se constituyó la Unión de Iglesias Evangélicas de Pujiltic en la cual las iglesias integrantes acordaron no competir entre ellas y evitar el “robar almas” que ya “habían sido ganadas por cada una de ellas” (M.S., 1998). De hecho en dos ocasiones el trabajo del pastor, responsable en la región, y de éste hombre se vio debilitado cuando algunas misiones fueron desintegradas. Una de estas circunstancias se dio cuando un pastor de la Iglesia Elím de Pujiltic logró “arrebatar” a un buen número de fieles atendidos por la Fraternidad. Algo similar ocurrió en Villa Las Rosas. En otro momento Jesús Bermúdez, un miembro disidente de Sólo Cristo Salva, creó su propia agrupación con un grupo de fieles de la Iglesia más otros de una misión de la Fraternidad, también atendida por el pionero Álvaro. Con el tiempo Bermúdez se convirtió en un gran líder evangélico en Pujiltic y pretendió en esa coyuntura convencerlo de que se

sumara a su nuevo proyecto pero éste no aceptó. Álvaro señala que “los hermanos de la Fraternidad que se fueron con aquel desertor de su Iglesia lo hicieron porque les ofreció mucha ayuda material”. En esta ocasión, 1984, el “desertor” había realizado algunos acuerdos con el pastor de la Fraternidad a espaldas de nuestro personaje y cuando éste fue alertado trataron de convencerlo para que se aliara a ellos. Sin embargo, señala que no aceptó porque tenía un sólido compromiso con la Fraternidad. No podía ser de otra manera, ya que él fue el fundador de la Iglesia regional. Por ello mandó a llamar a Marcos, el pastor del Distrito, para que viniera a solucionar esta amenaza de desintegración para su Iglesia. Ambos se dedicaron a recorrer todos los ejidos y pueblos donde tenían presencia para alertar a la feligresía de lo que sucedía. Lo describe de esta manera

Ellos creían que habíamos perdido la batalla después de la discusión que Bermúdez, Carmelo y don Chusito [los que formarían la nueva agrupación] sostuvieron con Marcos. Después de eso todavía tuvieron el valor de venir a decirme que yo me fuera con ellos para levantar su Iglesia. Me querían convencer, darme un puesto, un puesto grande con ellos, como quien dice ellos querían subirme, ascenderme. Pero a mi no me importaban los puestos. Ellos me querían jalar porque se imaginaron que toda la gente de la Fraternidad me seguiría. Pero estaban equivocados. A partir de ese día Marcos y yo nos dedicamos a recorrer todas las colonias y hablar con los hermanos, a decirles cómo estaba el problema y que ellos decidieran lo que iban a hacer. Algunos si se fueron porque veían bonito los nuevos alabados, lo veían alegre, pero la mayoría se quedó con nosotros. Siento que Dios me usó para resolver este que fue uno de los más grandes problemas de división a los que nos enfrentamos (A.L., 1999).

Actualmente la Fraternidad de Iglesias en Cristo Jesús en la República Mexicana, en que fue convertida la Fraternidad de Iglesias de Dios es una de las iglesias evangélicas de perfil pentecostal más sólidas del sureste mexicano y, junto con otras, logró refrendar su legitimidad a partir de las reformas a los artículos 3, 4, 27 y 130 de la Constitución y la emisión de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público (LARCP) en 1992.⁹ Estas

⁹ La LARCP reconoce un nuevo tipo de personas morales en el derecho mexicano, en este caso a las agrupaciones y asociaciones religiosas, que, junto con las de naturaleza civil, mercantil y laboral, entre otras, vienen a constituir entidades con personalidad jurídica. En ese sentido las asociaciones religiosas, como se denomina a las iglesias y grupos religiosos, son instituciones que gozan, a partir de las reformas constitucionales, de personalidad jurídica propia; se rigen en lo interno por estatutos que en su interior formulan; se registran ante la Dirección de Asociaciones Religiosas de la Subsecretaría de Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación con la finalidad de iniciar, desarrollar y continuar su vida dentro del orden



reformas constitucionales favorecieron el reconocimiento de todas las iglesias no católicas y lo que muchas hicieron, sobre todo las pequeñas, fue agruparse en un organismo que las aglutinara y así registrarse como una sola entidad que da cobertura jurídica a todas. En ese contexto surgieron la Fraternidad de Iglesias en Cristo Jesús en la República Mexicana, la Unión de Unión de Iglesias Evangélicas Independientes (UIEI) cuya sede regional se ubica en Las Choapas, Veracruz, las mismas Asambleas de Dios, que tienen en su interior cientos de iglesias pentecostales con distintas denominaciones, se presentan bajo un mismo registro como asociación religiosa.

A partir de las readecuaciones jurídicas la Fraternidad de Iglesias se presentó como una asociación religiosa, en los términos jurídicos, evangélica de perfil pentecostal. Sostiene una estructura organizativa vertical pero también, dicen sus líderes, es horizontal a partir de la creación de Departamentos (hombres casados, mujeres casadas, jóvenes solteros y niños) en cuyo interior se realizan actividades de carácter doctrinal y social de acuerdo al sexo, el estado civil y la edad). Es pentecostal porque enfatiza el proceso de renovación en el Espíritu Santo que experimentan sus miembros al convertirse a la Iglesia el cual es un acto y una decisión personal y voluntaria del individuo; asimismo el líder (pastor o ministro de culto, superintendente o representante de los distintos niveles) es el encargado de mediar y “administrar el acceso a los dones del Espíritu Santo”.

En la Fraternidad el don de la sanidad es uno de los más preciados y ocurre cuando un individuo se convierte en el “portavoz de Dios” y tiene un mensaje especial de Dios para sanar al enfermo. Sostiene que la Biblia es la expresión de la palabra de Dios y su lectura es el eje a partir del cual se norma la vida de los fieles. La práctica regular de la oración, el estudio bíblico y la meditación en la esfera individual, junto con el servicio a los demás, sobre todo a los vulnerables en la esfera social, darán como recompensa la “llenura del Espíritu Santo” y a partir de ahí se pretende vincular la creencia religiosa con todos los aspectos de la vida ordinaria y cotidiana. Otra característica que la define se vincula con el trabajo misionero que cada miembro debe desarrollar; la acción misionera, a través de la prédica y el testimonio como elemento de conversión, es parte fundamental para el crecimiento de la Iglesia.

jurídico mexicano y para poder celebrar todo tipo de actos jurídicos inherentes a su naturaleza. (Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, publicada en el Diario Oficial de la Federación el 15 de julio de 1992).

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Actualmente su modelo de organización está conformado por iglesias establecidas, cada una, por un mínimo de diez familias convertidas, las cuales tienen la capacidad de mantener materialmente el templo y al pastor y su familia. Las misiones, en cambio son pequeños grupos y no tienen templo propio, los cultos se realizan en casas de los conversos y el número de congregantes varía. En alguna ocasión dos familias pueden conformarse en una misión que es atendida por el pastor de la iglesia más cercana o por un miembro del grupo con capacidad de dirigir la lectura bíblica. De hecho cada iglesia tiene el deber de crear misiones en su área de influencia. En ese sentido, las misiones son producto del trabajo difusionista de los miembros de la iglesia establecida. El logro de tales tareas podría conducir a la transformación de la vida y la conquista de la salvación eterna del individuo. Se cree que lograr "salvar el alma" de un individuo, mediante la conversión, implica de alguna manera salvar el alma propia.

De acuerdo al Inventario Nacional de Bienes Inmuebles de la Administración Pública Federal actualmente la Iglesia de la Fraternidad de Iglesias en Cristo Jesús en la República Mexicana se ubica en el onceavo lugar dentro de las 51 asociaciones religiosas registradas en Chiapas en cuanto a bienes inmuebles de su propiedad se refiere, como se puede ver en la Figura 5 del Capítulo IV. Esta fuente nos indica asimismo el lugar donde se encuentran ubicadas (véase Figura 1).

FIGURA 1

Chiapas: Ubicación de la Fraternidad de Iglesias en Cristo Jesús en la República Mexicana y el número de bienes inmuebles reportados¹⁰

Municipio	Región	Bienes Inmuebles
Tuxtla Gutz. y Terán	Centro	9
Socoltenango	Fronteriza	6
Cintalapa	Centro	5
Teopisca	Altos	4
Arriaga	Costa	3
Mapastepec	Costa	3
Chiapa de Corzo	Centro	2
La Trinitaria	Fronteriza	2
La Concordia	Frailesca	1
Jiquipilas	Centro	1
Pijijiapan	Costa	1
Villa Las Rosas	Altos	1
Suchiapa	Centro	1
Tonalá	Costa	1
Tzimol	Fronteriza	1
Venustiano Carranza	Centro	1
Tapachula*	Soconusco	
Ocosingo*	Selva	
Huitiupán*	Norte	

Fuente: CABIN (Comisión de Avalúos de Bienes Nacionales), Secretaría de Contraloría y Desarrollo Administrativo, México, D.F., 2001

*Estos municipios no se registran en la fuente citada, la información se obtuvo del ministro de culto de la Iglesia.

En esta tabla fácilmente podemos ver que la Fraternidad de Iglesias tiene predominancia en municipios habitados mayoritariamente por población mestiza, las excepciones se ubican en ciertas localidades de Teopisca (tzotziles expulsados de San Juan Chamula asentados en este municipio) y Pauchil-Chanival en Socoltenango. Sólo después de Tuxtla Gutiérrez, en Socoltenango encontramos el mayor número de fieles de esta Iglesia que se encuentra conformada de la siguiente manera:

1. Primer Distrito cuya sede está en el ejido Pauchil-Chanival (Socoltenango). Este Distrito atiende iglesias y misiones de Tuxtla Gutiérrez, Palestina (Jaltenango), Revolución Mexicana (Villa Corzo) La Concordia, Comitán, Betania, Campo Santiago, Teopisca, San

¹⁰ Aunque ya se encuentran misiones e iglesias en otros que no aparecen en esta Figura como son las de Villa Corzo, Tapachula, Ocosingo y Huitiupán.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Cristóbal de Las Casas, San Lucas. En este lugar la Fraternidad tiene la iglesia más grande de Chiapas compuesta por más de 300 miembros. En el valle de Pujilic está presente en los ejidos: La Campesina, Lázaro Cárdenas, La Primavera, el Santuario, Tzinil, Héroes de Chapultepec, El Limón, Soyatán y las misiones de Pujilic y Socoltenango. Este Distrito es coordinado por el Supervisor Javier Pérez Castro.

2. Segundo Distrito, sede en Tuxtla Gutiérrez. Supervisor Isidro Sarmiento López.
3. Tercer Distrito, sede en Tuxtla Gutiérrez. Supervisor Cleofas Chacón.
4. Cuarto Distrito, sede en el ejido Chihuahua (de Socoltenango). Supervisado por Marcos Hernández. Aunque el pastor dice que este sería parte del mismo Tercer Distrito. Desde aquí se atienden los ejidos Jorge de la Vega y Francisco Villa del mismo municipio.

Otros lugares donde hay iglesias y misiones y que no han logrado constituirse aún en Distritos son: Chiapa de Corzo, Rizo de Oro, Villa del Mar (Arriaga), El Palmarcito (Mapastepec), Tapachula, La Corona (Ocosingo) y Huitiupán.

Cada iglesia se estructura de esta forma:

Supervisor territorial o estatal**Supervisor de Distrito****Pastor local**

(tiene a su cargo una iglesia)

Cuerpo consultivo (pastor y 3-4 consejeros)

Secretario general**Tesorero general****Diáconos**

(servidores que mantienen la infraestructura del templo)

Departamentos o sociedades que conforman el cuerpo de la iglesia:

- a. sociedad o departamento de caballeros: hombres casados
- b. sociedad o departamento de damas: mujeres casadas
- c. sociedad o departamento de jóvenes también llamado Esfuerzo Juvenil (hombres y mujeres solteros)
- d. sociedad o departamento de niños y niñas

Cada sociedad o departamento tiene su propio Comité conformado por un presidente, un secretario y un tesorero. Cada uno desarrolla en su interior las áreas de: evangelismo, visitas domiciliarias a miembros "alejados" de la Iglesia, a los enfermos y desvalidos, así como a los "caídos" (miembros que pertenecían a la Iglesia y se han alejado).

Todos los comités departamentales conforman una coordinación para definir tareas y proyectos vinculados con el mantenimiento material del templo y de la casa pastoral; limpieza, distribución de tareas en la organización de actividades proselitistas y de festejos. Estas últimas son las que más trabajos requieren y demandan la mayor participación de los fieles, ya que la iglesia de Pauchil-Chanival se ha vuelto el centro de la actividad misionera en la región. En la organización de las faenas normalmente son los hombres quienes se

encargan de realizar las tareas más pesadas (acarreo de sillas, mesas, lonas para techado y limpiar la maleza de las áreas verdes), en tanto las mujeres preparan los alimentos y sirven a todos.

La Escuela Dominical en las iglesias numerosas (en las ciudades por ejemplo) normalmente también se divide como los Departamentos (hombres casados, mujeres casadas, jóvenes y niños), pero en las del valle de Pujiltic éstas son coordinadas por un maestro general y las escuelas son mixtas.

Este mismo esquema se reproduce a nivel regional y nacional, por ejemplo el Departamento de caballeros a nivel regional se compone de miembros de los estados de Oaxaca, Chiapas, Veracruz, Tabasco y Campeche y de forma calendarizada organiza congresos y reuniones. Ahí se discuten las actividades que estos departamentos habrán de desarrollar en sus territorios y distritos. Aunque cada iglesia es autónoma, en el sentido de que el pastor y su Cuerpo Consultivo son quienes finalmente deciden qué tipo de acciones se llevarán a cabo alrededor de su iglesia, los congresos regionales sirven para normar de alguna forma la línea ideológica de la Iglesia a nivel nacional.

Antes de continuar con la historia de otras iglesias y su desarrollo en la región es necesario mencionar que los distritos de Pauchil-Chanival y Chihuahua, dos ejidos vecinos, son los más grandes y sólidos de la región. Si bien en Chihuahua de alguna forma inició la labor difusionista de la Iglesia, desde el momento en que Álvaro estableció su residencia en el lugar, ha sido el Distrito de Pauchil-Chanival donde se ha gestado un notable crecimiento de su membresía. Esto se debe en gran medida al dinamismo e iniciativa del pastor quien de hecho recientemente fue nombrado supervisor de territorio, lo que significa ser el supervisor de la Iglesia en todo Chiapas. El nombramiento lo ha convertido en un líder a nivel estatal. Es decir, que un pequeño ejido enclavado en las inmediaciones del valle cañero se ha constituido en parte medular del crecimiento de la Fraternidad.

Este sobresaliente aspecto es quizás uno de los motivos del conflicto que actualmente sostienen los pastores de la misma Iglesia en estos ejidos vecinos. El de Chihuahua, quien a su vez es supervisor de su distrito, deja entrever, porque no lo dice abiertamente, que las discrepancias entre los dos pastores de la Fraternidad reflejan las opiniones encontradas que miembros de la cúpula de la Iglesia a nivel nacional sostienen

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

entre sí.¹¹ Sugiere que a nivel de la jerarquía eclesiástica se está gestando una división por lo que se ha creado “doble dirección. es decir. dos planillas y dos superintendencias” (A. N., 1998). Es posible, como él asegura. que a nivel regional ambos pastores disputen el liderazgo lo que de alguna manera reflejaría la división que sufre actualmente la Iglesia a nivel nacional. Según su testimonio la Iglesia está pasando por un proceso de confrontación entre sus miembros directivos y no nos sorprendería que se diera en su interior una ruptura de la cual salieran dos o más iglesias, como aparentemente ocurre entre estos dos distritos.

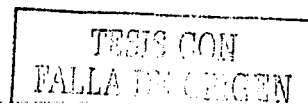
De esas dos directivas sólo una es reconocida por la Subsecretaría de Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación. Según este pastor, de las 300 iglesias que conforman la Fraternidad a nivel nacional sólo una parte de ellas, concretamente 158, tienen su permiso en regla. El pastor de Chihuahua asegura que él pertenece a esa parte de la Iglesia que tiene su registro en orden y que la de Pauchil-Chanival no; sin embargo, el pastor de aquel lugar sostiene lo mismo.

3. Otro caso de crecimiento por división: La Puerta del Cielo de las Asambleas de Dios.

La Iglesia la Puerta del Cielo ubicada en Pujiltic está adscrita actualmente al Concilio Nacional de las Asambleas de Dios, que a nivel nacional se compone de 22 distritos cuyo centro está en la ciudad de México. El caso de Pujiltic que presentaré es un ejemplo más de la efectividad de “divide y vencerás”. Las Asambleas de Dios en Chiapas iniciaron su trabajo entre los años 1968 y 1969 aunque, como vimos, los pioneros arribaron en 1963. Aquí las Asambleas están organizadas en nueve regiones (cada una cuenta con 30 y 40 iglesias) cuyos centros se ubican en: Tumbalá, Ocosingo, Simojovel, Pichucalco, Yajalón, Palenque, Soconusco (que abarca toda la zona costera del Pacífico)¹² Tuxtla Gutiérrez y la

¹¹ El asunto de la rivalidad entre estos dos líderes es un asunto del cual no se me quiso informar. Al parecer hay temas que se abordan con mucha prudencia ante los extraños y éste justamente es un asunto que se ventila poco. Es interesante percibir que no se quiere hablar del conflicto, el pastor de Pauchil-Chanival no quiso referirse a él, ni otros responsables de las misiones, ni Álvaro mismo quien con toda seguridad se sabe la historia completa.

¹² Desde Arriaga hasta Tapachula. Es la región, junto a la de Los Altos, donde mayor número de miembros tiene la Iglesia, destacando los pueblos de Tonalá, Mapastepec, Villa Comaltitlán, Huixtla, Huehuetán y

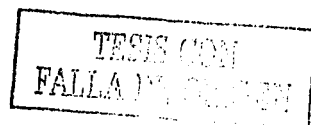


región Fronteriza. Esta última se constituye por los municipios de Motozintla, Comalapa, Motozintla, Comalapa, Comitán, Socoltenango, Soyatitán, Teopisca, Villa las Rosas, presa La Angostura, Laja Tendida, Flores Magón y Venustiano Carranza. A su vez cada una de estas regiones crea sus propias Secciones y la de la Frontera Sur tiene las siguientes:

1. Sección Chamic
2. Sección Comalapa
3. Sección Comitán
4. Sección Pujiltic que coordina a:
 - a) iglesias soberanas
 - "Jesús el Buen Pastor" en La Mesilla (Tzimol)
 - Francisco Villa (Tzimol)
 - "Sólo Cristo Salva" en Socoltenango (cabecera)
 - "La Puerta del Cielo", Pujiltic (Venustiano Carranza)
 - "Jesús el Buen Pastor", Soyatitán (Venustiano Carranza)
 - "Monte de los Olivos", Teopisca (cabecera)
 - b) misiones en: Soyatitán, Teopisca, La Mesilla, Venustiano Carranza

Pujiltic es el centro de la Sección ya que fue la primera iglesia que se fundó a nivel regional hacia finales de los años sesenta. En sus inicios estuvo bajo la coordinación de la Iglesia "Sólo Cristo Salva" que pertenece a la asociación religiosa de Jesús Castelazo en Tuxtla, aunque los primeros misioneros llegaron de la región Costa. Al paso de los años y debido a los continuos procesos de ruptura generados en su interior el grupo se acomodó con otras iglesias hasta que finalmente optaron por adscribirse al Concilio Nacional de las Asambleas de Dios. De acuerdo a la información del Superintendente Adjunto de la Zona Sur de las Asambleas de Dios este procedimiento seguido por el caso que ahora presento ocurre de manera frecuente. Sugiere que las Asambleas de Dios crecen constantemente mediante dos vías: 1) las creadas por sus propios agentes pastorales y que son producto de un estructurado procedimiento misionero y 2) la otra se debe a estas agrupaciones pequeñas que se deslindan de una iglesia y que se ven obligadas a buscar cobertura con una Iglesia bien estructurada como ésta.

Tapachula. Este último tiene más de 1000 miembros activos (datos de la Superintendencia de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, marzo de 1999).



Este último aspecto es importante debido a que estratégicamente el número de conversos crece y de ello están conscientes tanto los líderes como sus seguidores, como se mencionó en otro capítulo. Aunque también hay un aspecto que no se menciona, en absoluto, y sólo es posible percibir con la observación y mediante testimonios y tiene que ver con que la división se da en agrupaciones que han rebasado el límite de personas que se pueden atender, tanto espiritual como materialmente, por lo que la desagregación o escisión de determinado grupo, pequeño casi siempre, resulta práctica y necesaria.¹³

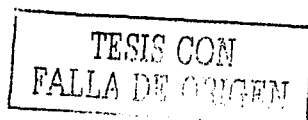
Sin embargo, como hemos visto en el caso de la Fraternidad y enseguida con el de las Asambleas de Dios, el elemento de la disputa por almas y las fricciones entre ministros de culto aparecen como los aspectos más sobresalientes.

El 16 de agosto de 1999, con motivo de la inauguración de la ampliación del templo de Pujiltic, se realizó una celebración a la que fueron invitados además de sus miembros, ministros de culto y encargados de otras iglesias evangélicas del valle cañero de los municipios cercanos, así como autoridades de las Asambleas de Dios de Tuxtla. En el discurso de la apertura del templo el actual pastor leyó una "Reseña histórica" de su iglesia. A continuación daré paso al texto íntegro que nos permitirá ver el comportamiento de las congregaciones pentecostales, como ésta, que de manera intermitente sufren recomposiciones. El relato del pastor coincide con el testimonio retomado de diversos actores involucrados en los acontecimientos:

Doy a conocer la reseña histórica de lo que ha sido la obra de la Iglesia en Pujiltic, Chiapas. El inicio de esta obra fue en la colonia Santa María La Alta en una casa particular, en el domicilio del hermano Juan Vázquez y su esposa Clara Luz Albores en el año de 1967. Tiempo en que la hermana Clara Luz empezó con esmero y dedicación la proclamación del Evangelio. Pero cabe hacer mención que antes de ellos, el hermano Manuelito y su esposa Elizabeth fueron los primeros visitantes [misioneros evangélicos] que vinieron de la Colonia Paredón, Tonalá.

Las primeras almas que vinieron a La Puerta del Cielo en Pujiltic fueron: Natividad Díaz, Carmela Alfaro, la hermana Severa y sus hijos y demás familiares, así

¹³ Este aspecto lo ha observado también la antropóloga Lucía Vázquez en localidades del estado de Veracruz (Comunicación directa, 2002).



como otros familiares que no permanecieron. Por motivos de enfermedad el hermano Manuelito se fue de Pujillic pero la marcha de la obra prosiguió su curso. Es así como el hermano Miguel Velasco, quien venía de Tuxtla, comenzó a atender la obra de Dios durante los días sábados y domingos y el hermano Jesús Bermúdez [de Pujillic] predicaba entre semana. En esa época la congregación dependía del hermano Castelazo de la Iglesia Sólo Cristo Salva de Tuxtla quien envió al hermano Miguel Velasco para que atendiera esta obra. Él estuvo durante dos años y cuando se retiró asumió la responsabilidad el hermano Jesús Bermúdez que quedó como encargado. La obra caminaba normalmente cuando en ese periodo nos visitó el hermano Pablo Floto que era extranjero y Francisco Covic, éste era auxiliar de Floto a quien le servía como traductor. Ellos representaban a la Iglesia de la Unidad Cristiana. En esa ocasión ellos sugirieron que la iglesia se afiliara a la administración a la que pertenecían, o sea a la Unidad Cristiana, pero tal propuesta no fue aceptada y debido a ello se dio por primera vez la primera división de nuestra iglesia, fue una primera separación. Y esto pudo darse porque el encargado [Jesús Bermúdez] estaba de acuerdo con los visitantes y él mismo pudo convencer a un grupo de la iglesia, pero hubo otro grupo que no quiso separarse, por eso sobrevivimos porque el otro grupo se mantuvo firme. O sea, el hermano Bermúdez había invitado a los visitantes y lograron lo que querían: dividir para que levantaran su propia iglesia y es así como surgió la primera separación de un grupo coordinado por Floto, Covic y Bermúdez. Y el otro grupo prefirió quedarse y seguir con el hermano Castelazo. Los dos grupos quedaron así: Miguel Velasco, que venía de parte de Castelazo, regresó a Pujillic para recuperar parte de lo perdido en la separación; y Bermúdez que se separó y quedó como pastor de la Unidad Cristiana. Estos acontecimientos ocurrieron entre 1969 y 1970.

A la salida de Bermúdez, a pesar del desligamiento, la obra siguió en avance triunfal con el grupo de Castelazo. Después de que Jesús Bermúdez se separó vino también el hermano Jesús Jiménez para fortalecerlos. Venía de Tuxtla como Director de Alabanza y fue solicitado por la congregación para que aquí asumiera la responsabilidad pastoral. Debido al crecimiento de la iglesia se vio en la necesidad de comprar parte del terreno que hoy se ocupa en la colonia Santa María la Baja. Se construyó el templo a base de material y techo de láminas; la construcción era de 7x15 metros de largo.

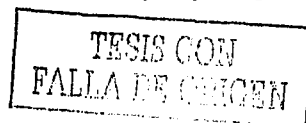
En ese periodo se construyó la casa pastoral y también se vio en la necesidad de construir otra parte como anexo del templo, ahora con las medidas de 11.30 de ancho x 20.90 de largo. Pero por motivos de crecimiento nos vimos en la necesidad de comprar una parte del terreno del vecino para hacer nuevos anexos y en esa época el pastor Jesús Jiménez dejó de pastorear por motivos personales y surge nuevamente la segunda separación. Jesús Jiménez se cambió de congregación y ahora pertenece a la Iglesia Bíblica Cristiana. En esa temporada realizaba el trabajo pastoral en Pujiltilic.

En ese momento la congregación se desligó de la administración de Sólo Cristo Salva [de Castelazo] y se buscó la cobertura en el movimiento de La Puerta del Cielo, en el liderazgo del hermano Adán Juárez. A partir de ahí se postuló para Pujiltilic al pastor Alejandro Martínez para encausar la obra. Debido al crecimiento se tiene que hacer nuevamente un anexo del templo, el que ahora vemos, y se inicia el trabajo a través de promesas¹⁴ de los hermanos congregantes, quienes contemplaron que en poco tiempo terminarían la obra de construcción. Pero debido a motivos administrativos los hermanos decidieron desligarse de La Puerta del Cielo y se busca la cobertura del Concilio Nacional de Las Asambleas de Dios donde se giró un oficio con fecha 23 de mayo de 1993. Oficio que se le dio su cumplimiento el 12 de junio de 1993 donde por primera vez se tuvo la presencia de su directiva en Pujiltilic. Cuando vinieron los de la directiva se realizó una junta plenaria y la congregación de Pujiltilic tiene a bien afiliarse a las Asambleas de Dios desde ese momento.

Y por tal motivo nuevamente surge una nueva división, porque unos querían afiliarse a otra agrupación y otro grupo quedó de acuerdo en que la cobertura fuera con las Asambleas de Dios. Así es que los que aquí quedaron asumieron sus responsabilidades en dos aspectos: material y espiritual. Se tuvo avance pero llegó el momento en que el pastor Alejandro Martínez se retiró del pastorado (por asuntos familiares) y quedó como encargado el hermano Noé Hernández Bautista y su hermana Mercedes, mientras se atendía la solicitud de envío de un nuevo pastor.

El 12 de marzo de 1997 es donde se me dio el voto de confianza y fui aceptado como pastor aquí en Pujiltilic. En las oficinas centrales [ubicadas en Tuxtla] me indicaron

¹⁴ La *promesa* es la cooperación monetaria que hacen los congregantes de manera comprometida, en cambio la *ofrenda* se da de forma voluntaria. El *talento* es la venta de la comida que realizan las mujeres para lograr generar más ingresos para la Iglesia.



que viniera a predicar a Pujiltilic ya que la congregación lo había solicitado formalmente y fue aprobado por medio de actas. Desde mi llegada se tomó el acuerdo de seguir con la construcción del anexo del templo, aunque la construcción había quedado a la altura de cadenas, se solicitó la colaboración del hermano José León, pastor del Concilio, quien además es herrero y tornero, para que realizara el trabajo de la estructura del techo de fierro. En dos meses se hizo la estructura. Pero el material que se compró no alcanzó. Todo se hizo con promesa (donde la cooperación era desde 50 hasta los 1 000 pesos) y ofrendas. Pero también dos hermanos prestaron un dinero, así como también se recibió la ayuda de un organismo interdenominacional de Estados Unidos llamado Proyecto para la Nación. Esto fue gracias a los líderes de las Asambleas que hicieron los trámites (pagos a Hacienda, predial, agua y energía eléctrica). El Superintendente de Tuxtla se encargó de hacer los trámites. Pero como pasó mucho tiempo para que llegara esa ayuda los hermanos decidieron dar, en calidad de préstamo, la cantidad de \$7,500.00 mientras llegaba el apoyo. Esta obra tiene como siete años de antigüedad.

Al concluir la obra se realizó un culto especial y se invitó al hermano Alejandro Martínez para que ministrara la Palabra. Y en ese mismo año [marzo de 1999] se terminó el piso con lo del altar. Quedando el templo con una de pared de 21.60 m de ancho por 22.23 m de largo. Es como está ahora.

Esta es la reseña que ha sido posible sacar en claro al hacer la Dedicación del Templo, en la cual se invitó al Superintendente del Distrito de Chiapas, el Presbítero Candelario Bernardo Tomás, y pastores de la Sección de Pujiltilic.

Por lo anterior es que los evangélicos del valle cañero reconocen que la de Pujiltilic es la "iglesia evangélica madre" debido a que es considerada la primera no católica en la región y porque de ahí surgieron otras congregaciones religiosas que al paso del tiempo se convirtieron en iglesias establecidas. Un líder evangélico, pastor de Chanival, reconoce que

Puedo estar seguro que casi todas las iglesias evangélicas en la zona han surgido de La Puerta del Cielo de Pujiltilic, y eso se debe a que ha tenido gente muy activa y por eso mismo vinieron los desmembramientos. El haber tantas ideas e ideas en su interior es lo que lleva a las divisiones de grupos que crearon sus propias iglesias y que en realidad son hermanos que han trabajado mucho y por eso han ido ganando gente (M.S., Pauchil-Chanival, 1997).

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

El pastor de la Iglesia Bautista tiene otro punto de vista; señala que:

Todas esas iglesias, la mayoría pentecostales, han surgido a partir de sus conflictos internos y posteriores divisiones de sus miembros. Toda esa dispersión y creación de nuevas iglesias es algo normal entre ellos, ya que no tienen una disciplina rígida y tampoco una Constitución a partir de las cuales la vida de la iglesia se reglamentaría. La Iglesia bautista es muy clara en eso, nuestra Constitución y filosofía es lo que hace que seamos una Iglesia sólida y por lo tanto Dios nos da fortaleza. Pero está bien que esas (las otras iglesias) sean así y nosotros las respetamos, tenemos buena relación con los otros hermanos, pero eso de dividirse tanto es algo serio (E.M., Pujiltic, 1999).

Actualmente las iglesias no católicas de perfil pentecostal en Pujiltic son: Elím, Sólo Cristo Salva, Iglesia Pentecostés, de la Unidad Cristiana, Eloín y obviamente la Puerta del Cielo. Además de ellas se encuentran la bautista y la presbiteriana “de mestizos” y una presbiteriana “de Tzeltales” (ambas históricas)¹⁵ y la de los testigos de Jehová (independiente).

El comportamiento registrado en estos ejidos se reproduce en la mayoría de localidades asentadas en el valle cañero y son los evangélicos pentecostales quienes más espacios han ganado en la preferencia de la población. De acuerdo a los censos, en las últimas cuatro décadas la adscripción a la Iglesia católica ha disminuido y la no católica ha aumentado, sobre todo en el municipio de Socoltenango, como podemos distinguir también en otros municipios cañeros en la Figura 2.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

¹⁵ Que, como mencionamos, se separan por cuestiones prácticas de lengua y cultura.

FIGURA 2

Municipios cañeros del valle de Pujilic. Preferencias religiosas porcentuales de cuatro décadas

	1970	1980	1990	2000
Católicos	%	%	%	%
Chiapas	91.21	76.87	67.62	63.83
Socoltenango	99.31	94.04	81.27	72.10
Venustiano Carranza	96.93	93.10	88.54	84.20
Villa Las Rosas	98.91	95.11	91.86	86.53
Tzimol	98.95	95.16	91.68	84.06
Protestantes y Evangélicos: Iglesias históricas y pentecostales				
Chiapas	4.80	11.46	16.25	13.91
Socoltenango	0.32	4.35	12.22	14.95
Venustiano Carranza	1.90	3.74	5.86	6.07
Villa Las Rosas	0.18	2.59	4.18	6.53
Tzimol	0.35	3.31	4.36	8.02
Bíblicos no Evangélicos: Adventistas del 7º. Día, Testigos de Jehová y Mormones				
Chiapas				7.95
Socoltenango				6.42
Venustiano Carranza				4.23
Villa Las Rosas				3.93
Tzimol				4.97
Otra religión, sin religión y no especificado				
Chiapas	3.89	11.53	21.66	14.28
Socoltenango	0.36	1.59	6.26	6.50
Venustiano Carranza	1.17	3.14	6.57	5.46
Villa Las Rosas	0.88	2.28	2.66	2.98
Tzimol	0.68	1.51	3.38	2.92

Fuente: IX, X, XI y XII Censo General de Población y Vivienda, INEGI, México.

De manera particular en el Censo de 2000, podemos ver que Socoltenango mantiene el más alto porcentaje de adscripción a iglesias evangélicas, incluso está por encima del porcentaje estatal en el caso de las iglesias pentecostales y neopentecostales, así como de testigos de Jehová (Véase Figura 3).

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

FIGURA 3

Municipios cañeros del valle de Pujiltilc. Preferencias religiosas porcentuales del 2000

	Históricas	Pentecost. y Neopent.	Otras evangélic.	Adventista 7º Día	Testigos de Jehová	Mormones
Chiapas	5.69	5.59	2.62	5.28	2.51	0.16
Socoltenan.	1.34	9.37	4.23	0.02	6.39	-
V. Carranz.	0.45	3.87	1.73	0.55	3.67	-
Las Rosas	0.05	4.35	2.12	0.47	3.45	-
Tzimoj	0.04	3.43	4.54	0.04	4.92	-

Fuente: XII Censo General de Población y Vivienda, INEGI, México.

Con el único fin de relacionar los casos de la Fraternidad de Iglesias en Cristo Jesús en la República Mexicana y de La Puerta del Cielo me permití retomar los testimonios de dos relevantes actores, aunque hay muchos más, que influyeron para que la multiplicación o consolidación de estas iglesias se diera. En algún momento de la historia local de la Fraternidad, la iglesia sufrió una amenaza de división justamente cuando Jesús Bermúdez intentó “ganar gente” que era atendida por Álvaro y los pastores en diversos ejidos y colonias del valle, lo mismo que ocurrió con algunos fieles a La Puerta del Cielo de Pujiltilc. De hecho algunas congregaciones fueron desarticuladas cuando determinados miembros se adherieron a la propuesta de la Unidad Cristiana de Bermúdez, Covio y Floto y formaron su propia iglesia local.

“Divide y crecerás” son acciones concretas y clave para entender el crecimiento de iglesias evangélicas. Ahora tomé el caso de dos iglesias, pero de alguna forma se fueron entrelazando otras más. Una vez que hayamos revisados los otros elementos y estrategias que posibilitan esta diáspora religiosa retomaré estos puntos. Para concluir este apartado me referiré brevemente al caso de Socoltenango donde la emergencia de no católicos tiene otras vías de acceso.

Si bien en los ejidos arriba señalados la influencia inicial se dio por pastores provenientes de Tabasco, en Socoltenango (cabecera municipal) se da inicialmente por la vía de pueblos de la Costa y el Soconusco. Rosario Guillén fue el primer cristiano que “aprendió a leer la Palabra de Dios”, en la ciudad de Tapachula, en una ocasión que visitó a su hermano Mariano radicado en aquella ciudad. A su regreso a Socoltenango los hermanos “de sangre”, como señalan los evangélicos para diferenciarse de los “hermanos en Cristo”,

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

sostuvieron un intenso intercambio epistolar. A Mariano le interesaba motivar a su hermano y las cartas resultaron ser un medio efectivo al grado de que a través suyo otras personas fueron convertidas. En 1965 Mariano fue bautizado en la Iglesia del Evangelio Completo en la localidad de El Paredón, Tonalá, lo que marcó el inicio de la relación y la posterior llegada de los primeros misioneros a Socoltenango procedentes de Arriaga, Tonalá y Huixtla (pueblos de la Costa y el Soconusco). Ese mismo año se logró establecer la primera misión conformada por la familia de Rosario, de Antonio Constantino y otras más. Los rituales de carácter pentecostal de éstos rápidamente fueron descalificados por los católicos. Llamó la atención la realización de cultos acompañados de cantos y el constante batir de manos acompañados de movimientos corporales al son de la guitarra y maracas. El estigma de los llamados "aleluyas" y la reprobación fueron elementos suficientes para que el desánimo se apropiara de los nuevos cristianos. Por su parte, los misioneros no sostuvieron un trabajo prolongado lo cual provocó que la población evangélica no creciera y la existente se vio obligada a recurrir cada 1º de mes a los cultos de las iglesias de Teopisca.

De forma similar durante los primeros años ochenta misioneros de otras iglesias desarrollaron su labor evangelizadora en diversos pueblos y ejidos del valle; como vimos, aquellos encontraron respuestas más favorables en determinados ejidos, no así en la cabecera municipal de Socoltenango. Y nuevamente fue Álvaro quien impulsó la misión evangelizadora en este lugar. Sin embargo, aquí la Iglesia de la Fraternidad no logró crecer como en los ejidos, actualmente y después de veinte años de presencia sólo ha sido posible sostener una misión conformada por cinco familias. Esto quizá se deba a que también hay otras asociaciones religiosas, entre ellas la de los testigos de Jehová que tiene una presencia notoria (como puede apreciarse en la Figura 3), así como la Iglesia Bíblica Cristiana, entre otras. Otra explicación es que en el centro del pueblo se encuentra el templo parroquial cuya actividad religiosa es fuertemente vigilada y desarrollada por el grupo de procuradores y procuradoras que son importantes animadores en las celebraciones de la virgen, ocasión en que el templo se vuelve el centro de peregrinaje de grupos provenientes de la región y del vecino Guatemala. A diferencia de los ejidos donde la ausencia de sacerdotes católicos y agentes de pastoral es nula. Sin embargo, aunque la Fraternidad ha tenido poco impacto otras iglesias impulsaron su actividad misionera, como la de la Iglesia Bíblica Cristiana. Ésta inició su labor en 1986 gracias al empeño del predicador Lenin quien era técnico de la

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

SARH (Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos). Provenía de una familia evangélica de Jiquipilas y junto con el pastor Jesús Jiménez, adscrito a Pujiltic, inició el trabajo misionero. Otro elemento relevante es que algunas personas que trabajaban en el ingenio fueron convertidas por obreros convertidos. Lenin, Jiménez y otros evangélicos de Pujiltic organizaron campañas misioneras coordinadas desde Pujiltic y que fueron realizadas en Socoltenango y algunos ejidos. Las estrategias fueron las que comúnmente implementan en una primera etapa: mediante un "programa evangelístico" se realizó un trabajo de tres días en la plaza pública, con el previo permiso otorgado por la autoridad municipal. Mediante testimonios de vida, oración y cantos se invitaba a la población a adherirse. Las visitas domiciliarias constituyeron, como ahora, otra actividad importante. Las reacciones fueron también similares a las experimentadas en otros lugares, desde los que se sienten atraídos por el nuevo mensaje, hasta los que descalifican el proselitismo de los "aleluyas", sobre todo católicos. En esa ocasión un grupo opositor en Socoltenango provocó una trifulca y uno de los misioneros fue hecho preso. Sin embargo, a lo largo de 14 años la Iglesia, que empezó con una pequeña misión, ha logrado consolidarse con periodos de altas y bajas en cuanto a membresía. A los pocos años de haber iniciado la congregación logró levantar su templo y en 1992, en el marco de las reformas al artículo 30 de la Constitución, ésta como otras Iglesias y misiones fue adscrita a la Unión de Iglesias Evangélicas Independientes (UIEI), cuya sede regional se ubica en Las Choapas, Veracruz.

A manera de recapitulación se puede señalar que si bien los procesos de instauración y crecimiento de dos iglesias evangélicas que he presentado en este capítulo son relevantes para explicar la presencia cada vez más numérica de no católicos, es importante precisar que este aspecto no es el único que explica tal dinámica. En el siguiente capítulo veremos otros elementos de la difusión religiosa que han trascendido de manera exitosa en localidades del valle de Pujiltic.

El hecho de no contar con una estructura rígida y forma de gobierno claramente definida provocó que la pionera congregación de cristianos en Pujiltic no lograra institucionalizarse como una agrupación religiosa estable. Esto fue posible hasta que en la última fase de escisiones el grupo se adscribió al Concilio Nacional de Las Asambleas de Dios que, como hemos mencionado, es una de las instituciones evangélicas más sólidas a

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

nivel nacional y de gran presencia en Chiapas. Desde entonces no ha habido más polarización, por el contrario su crecimiento en la región es notorio.

La Fraternidad de Iglesias en Cristo Jesús en la República Mexicana, por su parte, ha tenido un proceso de expansión diferente. El liderazgo del pastor y la dedicación de los misioneros y predicadores pioneros constituyen aspectos relevantes que le han permitido acrecentar su presencia regional. Sin embargo, tampoco ha estado exenta de conflictos en su interior y actualmente el doble liderazgo en la región, el de Pauchil-Chanival y Chihuahua, proyecta una situación que vive la Iglesia a nivel nacional donde dos grandes agrupaciones disputan la legitimidad y reconocimiento de las sedes regionales.

En ambos casos las iglesias tenían sus propios proyectos nacionales y regionales de expansión hacia el sur y sureste del país; sin embargo, en cada localidad y grupo social y muchas veces los individuos, como actores, imprimen características particulares sobre cómo deben desarrollarse las estrategias de expansión. La configuración de lazos interpersonales cruzados está indudablemente conectada con las acciones que los individuos tomaron a la hora de decidirse por insertarse o desligarse de una novedosa práctica y creencia religiosa. El hecho de que en su interior la agrupación religiosa mantuviera constantes conflictos que conducían a rupturas obligó a los potenciales fieles a mantenerse con uno u otro grupo, hasta que finalmente al convertirse en La Puerta del Cielo los faccionalismos se vieron desdibujados y la práctica religiosa inició un proceso de institucionalización de los mecanismos -pautas, conductas, lenguajes, códigos de comportamiento establecidos desde las Asambleas de Dios- que favorecieron, al paso de los años, la conformación de una Iglesia que goza de aceptación y legitimidad en una región donde la diversidad de opciones religiosas es posible.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Capítulo VII

El proselitismo evangélico y la difusión religiosa

El crecimiento de las iglesias pentecostales además de que es posible gracias a los elementos escisionistas y de atomización en el interior de las agrupaciones, entre otras circunstancias, también se debe a la efectividad de las diversas estrategias proselitistas desarrolladas y que tienen como finalidad atraer al mayor número de adeptos que podrían convertirse en potenciales conversos. En este capítulo, complementario del anterior, presentaré algunas de estas estrategias, sobre todo las más utilizadas en los pueblos y ejidos del valle, pero también me referiré a otras que si bien no se emplean en este espacio, sirven de referentes y ejemplos a seguir y que han sido identificadas en similares circunstancias y descritas por anteriores autores en distintas iglesias y congregaciones pentecostales. Justamente gracias a su extraordinaria capacidad de transformación y adecuación, en correspondencia a los grupos sociales a los que van dirigidos, muchas de estas estrategias proselitistas logran su objetivo.

Ganar almas o adeptos con la esperanza de convertirlos al cristianismo pareciera ser el fin principal y último de determinadas iglesias evangélicas y en muchas de aquellas asentadas en el valle de Pujilic ocurre otro tanto ¿Quién de nosotros no ha sido abordado en más de una ocasión por los persistentes proselitistas que tratan, mediante un reiterativo discurso bíblico, de persuadirnos con la finalidad de ganar conversos? ¿Quién no se ha enterado de las grandes concentraciones revivalistas que los pentecostales organizan mediante espectaculares campañas evangelísticas? En este momento cientos de volantes, cuadernillos, revistas, mensajes radiofónicos y agentes misioneros circulan por las calles, centros laborales y de diversión y, cuando les es permitido, se dejan escuchar en los hogares con la finalidad de hacer explícita la palabra de Dios y ganar adeptos para sus respectivas iglesias.

En ese sentido, la actividad misionera constituye el elemento básico de diversas iglesias por lo que el creyente debe asumir una actitud permanente de misionar, de ganar adeptos, de atraer a esas almas perdidas y desperdigadas porque en su salvación está implícita

la propia.¹ Atraer nuevos miembros para la Iglesia, como una forma de crecer en términos numéricos, subraya la prueba de que se es depositario de la verdad, de la salvación.

De hecho, si el carácter divisionista y escisionista define a las iglesias pentecostales, y es una característica inherente a ellas, la actividad proselitista constituye otro rasgo que las distingue. Aunque no es exclusivo de las pentecostales, esta actividad en que se ven involucradas diversas iglesias, sobre todo una de las independientes como la de los testigos de Jehová, constituye un elemento fundamental de desarrollo y consolidación de la institución. No es casual que la Iglesia católica durante la década pasada se cuestionara de forma contundente sobre la pertinencia y eficacia de su acción misionera frente a la fuerte competencia en el mercado de los bienes de salvación. En 1992, en el marco de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano realizada en Santo Domingo, el papa Juan Pablo II y los obispos latinoamericanos estipularon la urgente necesidad de crear nuevas metodologías para hacer efectiva lo que denominaron la Nueva Evangelización, cuya idea es crear estrategias proselitistas y proyectos pastorales acordes y en correspondencia con la nueva realidad que vive el hombre moderno (Santo Domingo, 1992). De esa forma los católicos han replanteado su situación en un dinámico escenario religioso donde la oferta religiosa es cada vez más variada.

Una vez que el nuevo converso se adscribe a una iglesia evangélica tiene como una de sus principales misiones atraer y captar prosélitos, en ello va implícito el desarrollo y capacidad personal de misionero, así como el valor legitimador que la iglesia adquiere al atraer a más personas a su proyecto religioso. Marzal (1987) sugiere que una de las razones sicosociales que explican el proselitismo se vincula con "la misma necesidad de crecer de todo grupo que comienza. la corresponsabilidad que brota espontáneamente en todo grupo en el que se mantienen relaciones cara a cara, el prestigio que el grupo otorga a los que traen a un nuevo adepto, el entusiasmo propio de todo convertido, etc."

¹ La oferta de salvación se relaciona con la garantía de optimización total y permanente de la calidad de vida en un espacio que es escatológico pero intrahistórico, en razón de la aceptación formal y pública del discurso salvífico (Carrasco, 1991:22). Entre los pentecostales la salvación significa la posibilidad de tener una futura vida eterna, si se aceptan los preceptos fundamentados en la Biblia los cuales plantean el bautismo en el nombre de Jesucristo, el recibimiento del don del Espíritu Santo y el guardarse del pecado. De cumplirse estos pasos el converso asegura su futura salvación divina, en la eternidad de la Nueva Jerusalén (López, 1990:137).

De forma individual cada converso debe sentir "el llamado" al hacer suyo el mandato bíblico de "Id y predicad el Evangelio a toda criatura"; aunque a este nivel los creyentes transmiten el mensaje a nivel familiar y vecinal. De forma institucionalizada la Iglesia crea sus propias estrategias y técnicas masivas, mediante campañas y cruzadas evangelísticas; así como un propio grupo altamente capacitado que cumple la misma misión.

Diversos estudiosos de la religiosidad pentecostal han analizado los procedimientos que las iglesias desarrollan para acrecentar la feligresía. Identifican una serie de formas, estrategias, técnicas y procedimientos que ilustran los sentidos y contextos en que la labor proselitista, como una actividad con intención misionera, es proyectada hacia posibles y potenciales conversos, inclusive hacia quienes de forma contundente rehuyen y se niegan a escucharlos. Los procedimientos misioneros tienen la finalidad de persuadir a los individuos a que escuchen y se acerquen a la Verdad, a la palabra de Dios, para que el destinatario del mensaje salvador logre conocer las ventajas y bondades de la vida cristiana, alejada del mundo, así como para que se conviertan en posibles afiliados y en conversos.

No hay una tipología, pero para agilizar la lectura y entendimiento de estos procedimientos proselitistas retomaré básicamente las propuestas de Marzal (1998) y Rambo (1996) quienes proponen que la conversión es un proceso por el cual una persona deja una religión, en la cual se ha socializado y que ha practicado con mayor o menor fidelidad, y decide abrazar otra (Marzal, 1998). Como parte de ese proceso se encuentra el desempeño de la actividad proselitista. En ese sentido, según Marzal

la conversión se construye por medio de *etapas* (razones del contacto, del cambio y de la perseverancia), los *niveles de conciencia* en el cambio, para separar las razones explícitas y conscientes que da el converso de las razones implícitas e inconscientes que formula el analista social, y por último los *horizontes culturales*, que condicionan el cambio religioso. Si se combinan los tres criterios, se pueden analizar dichas razones en tres acápites: razones del contacto, razones explícitas de los conversos y razones implícitas de los analistas (p.103).

Por tratarse de la presentación de la actividad proselitista en este capítulo sólo desarrollaré la primera parte, es decir, las razones de contacto que se sustentan por el proselitismo y personas en búsqueda. El primero se define como la actividad de las personas que quieren comunicar un mensaje, impulsados por la fuerza del viejo axioma *Extra Ecclesia nulla salus* (fuera de la Iglesia no hay salvación), y el segundo por la situación de búsqueda que viven hoy las personas. Este es

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

desarrollado por la necesidad de crecer y porque hacen de su crecimiento un criterio de verdad. De acuerdo a la propuesta de Marzal, el proselitismo se caracteriza por a) su intensidad, b) por el método, c) por el discurso y d) por el contradiscurso.

Antes de pasar al desarrollo de estrategias proselitistas veremos rápidamente el perfil social y cultural del proselitista de las iglesias de interés. Los datos y la información tienen en cada caso un carácter eminentemente empírico obtenidos mediante técnicas y fuentes etnográficas.

1. El proselitista evangélico en el valle de Pujiltic

En la Fraternidad de Iglesias en Cristo Jesús en la República Mexicana y en la Puerta del Cielo podríamos diferenciar el nivel de preparación de quien es el portador del mensaje. Los pastores, que son los primeros grandes proselitistas de su Iglesia, poseen una mayor profesionalización en cuanto al estudio teológico y la doctrina. La mayoría de ellos son formados en los institutos bíblicos de sus iglesias o de otras afines. El líder de la región, pastor de la Fraternidad, ha realizado una serie de estudios especializados que le ha permitido coordinar su Distrito, así como en otro momento sostuvo la dirección del Departamento de Caballeros del sur del país (Oaxaca, Chiapas, Veracruz, Tabasco y Campeche). Asimismo, ha destacado como un exitoso promotor de congresos. No es de extrañar que actualmente sea el supervisor territorial de su Iglesia, es decir, el supervisor de la Fraternidad en Chiapas. Su perfil carismático y su entrega hicieron que en Pauchil-Chanival se instalara el primer seminario para formar a los jóvenes cuya influencia es regional en los quehaceres de la misión. Señala que formar a la gente es una tarea primordial si se pretende que una Iglesia sostenga su crecimiento:

Cuando llegué a Chanival la gente que decía que era de la iglesia no tenía doctrina, no había una enseñanza bíblica, la gente vivía la vida cristiana a su manera, no tenía ningún fundamento. Creían que ser cristiano era llegar al culto y no más. En resumen aquí no había nada de enseñanza y mucho menos organización. Por eso lo primero que hice fue ponerme a trabajar duro con los miembros de la iglesia, hice trabajo de pastoral, estudiamos y también algo de consejería. Después vino la visitación y las clases bíblicas (M.S., Pauchil-Chanival, diciembre, 1997).

La claridad del pastor en cuanto a que la iglesia debe tener gente formada lo ha llevado a consolidar su proyecto del seminario de donde han surgido jóvenes que han fundado o bien reforzado los trabajos de una misión. Es el caso de Angelina, quien destacó en el seminario bíblico y ahora sostiene la misión en Socoltenango, así como otras tareas de carácter social a nivel distrital. Otros muchachos han decidido, una vez concluida la etapa de Chanival, asistir al seminario de Tuxtla o bien algunos que se animaron a continuar los estudios de secundaria o bachillerato después de que el modesto seminario del ejido les sirvió de plataforma para entusiasmarse por una carrera profesional, por supuesto, fuera de la Iglesia.

El pastor forma sobre todo a las mujeres para que éstas realicen la visitación a las casas; sin embargo, esta es una de las técnicas menos utilizadas por esta Iglesia, como veremos después. Las mujeres, más que los hombres, se animan a hablar a otras mujeres del mensaje bíblico. Inicialmente lo hacen a nivel familiar y luego con sus amistades, eso depende del tipo de interacción social que éstas tengan y la formalidad o informalidad que impriman en su mensaje. Una de las pioneras, Ángela, esposa de Álvaro, era analfabeta y para poder predicar aprendía de memoria los versículos y pequeñas frases que el pastor que los visitaba les leía. Y con ese limitado conocimiento, en forma sencilla, hacía la predicación que su esposo le encomendara muchas veces mientras él visitaba otros ejidos. Después ella aprendió a leer, asegura que gracias a la Biblia, lo que de alguna manera facilitó su labor, pero no tuvo una formación más sólida, como la mayoría de los predicadores de la Fraternidad. Otra mujer como Andrea, sus hijas y la mayoría de mujeres de la Fraternidad comparten las mismas características de Ángela. Las jóvenes, algunas que lograron concluir la educación primaria en el mismo ejido, han tomado poco a poco el papel de sus madres. Los escasos hombres que se animan a realizar esta tarea lo hacen muy bien y casi todos ellos saben leer. Por lo general hacen la labor entre personas del mismo sexo. Otros argumentan no tener tiempo disponible para dedicarse a la visitación de casas. Las mujeres dicen que ellos no lo hacen porque "les da pena hablar" y son pocos los que destacan en la actividad proselitista.

Justamente por tratarse de campesinos, la mayoría, con escasos estudios o ninguno, es que el mensaje proselitista casi siempre es sencillo; el uso de frases ritualizadas por la repetición y rico en citas bíblicas son ajustados, o adecuados a ejemplos de la vida diaria y

de acontecimientos alrededor de lo que ocurre a nivel laboral, social, cultural, político, climático, entre otros de la cotidianidad.

En el caso de la Puerta del Cielo, la situación es similar aunque el pastor tiene menos preparación teológica que el de la Fraternidad. Este pastor pertenece a una segunda generación de evangélicos dentro de su familia, desde muy joven fue incitado por sus padres a apoyar al pastor de su iglesia de Pichucalco. Sin embargo, "cuando se me manifestó el llamamiento de Dios me volví sumiso y obediente y me surgió la pasión por las almas", decidió tomar cursos por correspondencia sobre "estudio teológico". Cuando aún era soltero logró concluir tres cursos mediante el contacto epistolar que sostuvo con el Instituto del Verbo establecido en Tuxtla Gutiérrez.² Agrega

A los 21 años empecé mi preparación teológica, al mismo tiempo que trabajaba en el campo, ahí donde tenía mi patrón. Así es que por medio de préstamos de dinero pude comprar mis libros y pagar las colegiaturas. Por medio del correo tuve un asesor que me enviaba la guía de lecturas, las de estudio. En dos años logré cursar tres niveles. Ya cuando estaba estudiando fui encargado de una misión durante un año, ahí en mi pueblo. Al año siguiente los de las Asambleas de Dios me enviaron ya como pastor a la colonia Venustiano Carranza del municipio de La Independencia y como seguía estudiando la Iglesia me apoyó económicamente para acabar con los estudios. Pero también he asistido a seminarios y cursos de capacitación en diferentes partes y con distintas organizaciones religiosas que no son sólo de mi Iglesia (E.H, Pujiltic, abril, 1999)

Posteriormente fue enviado a Pujiltic donde ha logrado consolidar la iglesia. Su esposa, quien antes de casarse era secretaria de una oficina de gobierno en Pichucalco, le ha apoyado en esta tarea. Ahora se dedica a los oficios del hogar y al cuidado de sus dos hijos, pero siempre auxilia al pastor en actividades relacionadas sobre todo con mujeres y de la escuela dominical.

² La educación de los pastores en temas teológicos ha sido uno de los asuntos que ha preocupado a diversas iglesias evangélicas. Durante los años setenta quienes, dentro de las iglesias de las Asambleas de Dios, sentían la vocación de predicar y hacerlo de manera más profesional se trasladaban al Instituto Bíblico de las Asambleas de Dios ubicado en Mérida, Yucatán, Chiapas aún no tenía el suyo. Posteriormente se creó en Tabasco el Grupo Bíblico Génesis que capacitaba a los prospectos pastores; los estudios eran por correspondencia, así como por medio de asesorías y consultas programadas. Actualmente Chiapas ya cuenta con su Instituto Bíblico y forma parte de los 56 organizados por las Asambleas de Dios a nivel nacional.

Ganar almas, como ellos mismos llaman al hecho de atraer a más fieles a su congregación, es prioritario en ésta como en otras iglesias evangélicas. Esa es la gran comisión de evangelizar alrededor de la gente. Cada miembro de la iglesia se involucra, en teoría, en una labor de predicación. El pastor de la Puerta del Cielo sugiere que actualmente los medios masivos de comunicación tienen un gran papel en esta acción, pero que no es suficiente sino que es más importante y necesario ir hacia las personas, ir hacia ellos, encontrar y escudriñar cuál es su necesidad y a partir de ahí iniciar un trabajo con más conciencia.

En esta importante tarea el pastor decidió formar parejas de mujeres que fueron adiestradas mediante "cursos de evangelismo personal" para que después ellas, de manera independiente, pudieran realizar el trabajo de evangelización. Señala que también ha exhortado a los hombres a que cumplan esta tarea pero que son más reacios, o que bien la realizan de forma más personalizada con sus amigos y parientes cercanos. Pero son las mujeres quienes más se animan para el trabajo más abierto y público, como lo es el visiteo a las casas. Uno de los requisitos, sugiere el pastor, es que sean personas que tengan "buen testimonio y buena comunión con Dios". Ya que "un mal testimonio, de personas con mal comportamiento, da malos frutos". Agrega que es una labor de mucha responsabilidad ya que hay pasos que se tienen que seguir "porque no es fácil enfrentarse a cualquier gente, hay gentes con necesidades y problemas distintos y para todos hay que tener una reflexión y una respuesta lo más adecuada a sus necesidades". Añade

Lo que ahora tenemos en la iglesia son los grupos de damas que están desarrollando la labor evangelizadora. Ellas han sido previamente preparadas, tienen una mesa directiva que se encarga de dar formación y son mis colaboradoras. Actualmente son 10 parejas de mujeres en formación. Venimos que los hombres no se han animado a entrarle a la evangelización. A veces por motivos de su trabajo. Ellas, en cambio, están concientes que esto de la evangelización es algo duro porque hay veces en que no son bien recibidas en las casas, o les alegan, las corren; o hay personas que les gusta el enfrentamiento. Por eso este tipo de quehacer requiere de personas con mucha disponibilidad y sobre todo que estén preparadas para enfrentar cualquier situación. Se requiere de personas maduras que estén dispuestas a un sometimiento a Dios (E.H, Pujiltic, abril, 1999).

La Puerta del Cielo tiene conformado un sólido grupo de 10 mujeres que se organiza de forma autónoma y es coordinado por su presidenta. El calendario en que realizan esta actividad se

define de acuerdo a las labores que tienen en su propia casa. Procuran, durante los días de la semana, realizar visitas domiciliarias en los pueblos vecinos de Soyatitán, Pujiltilic, Teopisca y Venustiano Carranza, en menor medida salen a los ejidos, donde es el mismo pastor, junto a los encargados de las misiones, quien realiza la labor proselitista. Ellas sufragan sus gastos de pasaje. La mayoría se encarga de los oficios del hogar además de que atiende alguna tiendita de abarrotes que tienen en su misma vivienda y dos más se dedican al comercio ambulante.

Con relación a la predicación y al proselitismo vemos que la mujer, como en la mayoría de las iglesias, ha puesto mayor interés a esta actividad, juega un papel importante dentro del área de la evangelización; al hombre se le exhorta y se le llama la atención para que aporte un poco de tiempo, pero al parecer "no le gusta mucho" y arguye que el trabajo no le deja tiempo libre. Dentro del grupo de mujeres están las casadas, algunas de las cuales son pioneras de la iglesia, incluso que estuvieron desde que la Puerta del Cielo sostuvo su adscripción a la Iglesia Sólo Cristo Salva, éstas son las más persistentes y comprometidas con la actividad. También están algunas solteras concientes de su responsabilidad pero no siempre logran el permiso de sus padres para salir fuera de Pujiltilic.

La participación de la mujer en actividades proselitistas de la iglesia es altamente motivada debido a que mantiene un papel activo dentro de los quehaceres de la institución. Muchas veces ella dirige la lectura bíblica, es la iniciadora en los ejercicios de oración y los cantos. Se ha registrado que fuera del espacio privado, dentro del hogar, la evangélica, o como aquella involucrada en proyectos pastorales de perfil carismático de la iglesia católica, amplía su espacio de acción social en el ámbito público mediante actividades concretas como son las frecuentes misiones proselitistas, dentro y fuera de la localidad de origen. Se ha detallado en otros estudios antropológicos (Garma, 1998, 1999; Hernández Castillo, 1994, 1998; Juárez Cerdi, 1997; Vázquez, 1999; Arcos, 1999; De la Rosa, 1999; Sanchiz, 1999 y Rivera, 1998) que el templo constituye uno de los espacios públicos donde la mujer se expresa abiertamente y puede interrelacionarse libremente con los demás. Su participación es notoria en los encuentros masificados, en las campañas evangelísticas, en las marchas por las calles de la ciudad, o cuando acuerda con otros asistir a visitar a enfermos, a los "hermanos caídos", o a aquellos que necesitan palabras de consuelo y alivio. Son actividades en torno de la iglesia que le han permitido ampliar sus redes de relaciones personales.

La constante observada nos indica, en ese sentido, que el tiempo que la mujer dedica a las acciones de la iglesia va de acuerdo al ciclo de vida dentro del grupo doméstico y el tipo y composición de las familias (nucleares y extensas)³. El trabajo que desarrolla en el ámbito rural y aun urbano chiapaneco (cuidado de los hijos, preparación de alimentos, aseo de ropa y casa, cuidado de animales de traspatio y cuando existe, la atención de la tiendita de abarrotes) se alivia cuando hay hijos jovencitos que puedan atender a los hermanos más pequeños; también cuando se traen nueras u otros parientes femeninos a casa. Cuando esto ocurre la mujer comprometida con su iglesia puede compatibilizar y complementar las estrategias del trabajo doméstico con la actividad de la iglesia con base en la maximización. Las solteras tienen otro tipo de restricciones como el permiso de los padres, el cumplimiento de tareas domésticas y cuando ya trabajan fuera de casa, pero este sector de la población es el que dinamiza las actividades ritualizadas acompañadas de cantos y expresiones corporales. Cabe destacar que en su estudio en la ciudad de México Carlos Garma (1999:149) señala que las jóvenes, sobre todo solteras, tienen una actividad mucho más dinámica y persistente en los nuevos espacios de misión, donde una vez iniciada la labor misionera su presencia debe mantenerse de forma regular, es claro por tanto que nos referimos a dos tipos de situaciones, las primeras habitan en espacios rurales y las segundas en la gran urbe, donde tienen más posibilidades de tener mayor escolaridad y empleo.

En un trabajo desarrollado entre iglesias pentecostales en Banderilla, Veracruz, De la Rosa (1999:140) concluye que el hombre, más que la mujer, es quien desarrolla la actividad proselitista "formal", en el sentido de que "debe prepararse" para cuando vaya abordar a alguna persona y si lleva entre sus manos un ejemplar de la Biblia se sentirá más seguro. El

³ Ambos tipos también se ven afectados dependiendo las etapas por las que atraviesa. De acuerdo a la propuesta de González de la Rocha (1986:23) éstas se ubican en : a) la etapa de expansión que incluye el periodo de tiempo en que el grupo doméstico crece e incrementa su número de nacimientos, b) etapa de la consolidación cuando los hijos, o algunos, pueden trabajar y participar en la economía doméstica, no solo como consumidores sino también como generadores de ingresos y c) la etapa de dispersión, que comienza cuando los miembros empiezan a separarse de su grupo de origen para formar y organizar nuevos grupos. Sin embargo, hay que tomar en consideración la cantidad de variantes que podrían modificar cada una de las etapas, por ejemplo si la mujer e hijos son abandonados por el marido, es ella quien será el sostén económico del grupo doméstico; o bien cuando en vez de que se de la etapa de la dispersión, los hijos en vez de irse a formar otros grupos domésticos lo hacen en el mismo techo de su grupo de origen. La crítica situación económica por la que atraviesan familias campesinas en Chiapas, y de otras regiones del país, obliga muchas veces a que las familias en vez de dispersarse o nuclearse se vuelvan, cada vez con mayor frecuencia, extensas.

hombre que se anima a hacer proselitismo casi siempre ocupa algún cargo dentro de la iglesia y su mensaje difusionista se concreta a comunicar de forma breve su testimonio de conversión y a invitar al oyente a la asistencia al culto. Acción que se desarrolla casi siempre entre los mismos hombres con quien sostiene lazos de amistad y parentesco. La mujer, en cambio lo hace de manera más "informal", entre vecinos, conocidos, parientes, amistades, entre sus hijos principalmente; así como durante la visita a enfermos y, según De la Rosa, esta manera es la más eficaz.

Ésta es la conducta más observada pero sabemos que hay hombres destacados y sin el empeño que ellos han puesto en la actividad, como el caso de Álvaro o Manuel Silva, iglesias como la Fraternidad de Iglesias en Cristo Jesús en la República Mexicana en el valle de Pujiltil y otras regiones chiapanecas difícilmente hubieran crecido y consolidado.

De acuerdo con los estudios de Garma (1998, 1999) el pentecostalismo en México debe mucho a la actividad de las mujeres misioneras fundadoras en las primeras décadas del siglo XX de las primeras congregaciones e iglesias evangélicas. Éstas, después de haber conocido el evangelio en el norte del país, a su regreso a México iniciaron el trabajo proselitista. Aunque después que lograban establecer una determinada congregación, su Iglesia enviaba a un pastor para que "consolidara la obra" y la mujer pasaba a segundo término, al menos en la dirigencia. Hay iglesias como la católica, la de los testigos de Jehová, la Bautista la de los mormones y las evangélicas que manifiestan un marcado patriarcalismo donde la mujer queda relegada para ocupar puestos de dirección, no así para la predicación. Sin embargo, hay excepciones que tienen que leerse desde su contexto, como el caso de un grupo mame de la Sierra Madre de Chiapas que tuvo que migrar y colonizar un nuevo ejido en la selva, y había algo que los caracterizaba: todos eran testigos de Jehová. En el nuevo espacio habitacional las mujeres, a diferencia de otros lugares, presentan mayor participación en el interior de la congregación, incluso "pueden llegar a ser hasta superintendentes de circuito y su espacio social se ha ampliado, al permitirseles salir a *publicar* a las comunidades aledañas" (Hernández Castillo, 1994:100). Y a pesar del "discurso conservador esta agrupación religiosa entre los mames se convirtió en un espacio de resistencia simbólica frente al discurso nacional integrador" (Hernández Castillo, p.97)

Este no es algo común, sabemos que entre los testigos de Jehová la mujer casi siempre es relegada para ocupar los cargos de dirección, aunque destaca en el quehacer proselitista,

sobre todo porque entre ellos el mejor indicador del compromiso de fe es su actividad predicadora, la cual se mide o regula por medio del registro que posteriormente es dado a conocer en sus informes registrados en el boletín "Nuestro ministerio del Reino", en donde se refieren al número de *publicadores*, horas que dedican a la *publicación*, número de bautizados y misioneros especiales (Arcos, 1999; Ramírez, 2000).

Recientemente también dentro de algunas pastorales de la Iglesia católica la mujer ha sostenido un papel destacado. En los casos del Movimiento de Renovación en el Espíritu Santo (MRES), o del Sistema Integral de la Nueva Evangelización (SINE) si bien fueron sacerdotes inquietos quienes iniciaron en México una línea pastoral renovadora, son las mujeres quienes mantienen un activo papel en la conformación y sostenimiento de las pequeñas *comunidades carismáticas*. En un estudio sobre el MRES en Zamora, Michoacán, Juárez Cerdi (1997) detectó que el liderazgo de las mujeres dentro del Movimiento rebasó en un momento determinado la autoridad del párroco. Fueron ellas quienes, al romper con la autoridad eclesial, convocaron a un grupo de adeptos a continuar con los ejercicios de oración en las casas particulares y después en auditorios, cuando sus expectativas fueron rebasadas. Gran parte de los renovados se convirtieron en sus fieles seguidores, hasta que la elite parroquial negoció los procedimientos de las mujeres que habían adquirido el liderazgo, para que la feligresía regresara a los espacios que la iglesia autorizaba. En otro trabajo también detecté que en localidades de la meseta purhépecha del estado de Michoacán la participación de mujeres en actividades proselitistas dentro del SINE fue destacada y de primera línea. De hecho algunas de ellas encabezaban las distintas actividades de misión, ministeriales (evangelización, catequesis y de acción social) y formaban parte del Consejo Pastoral Parroquial aunque siempre, reconocían, la última palabra y las decisiones importantes las tomaba el párroco (Rivera, 1998).

En la diócesis de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, en el marco de la teología de la liberación y de la pastoral indianista fue posible desde 1987 la conformación de la Coordinación Diocesana de Mujeres (CODIMUJ) que conglomeró a más de 700 grupos de mujeres, indias y mestizas, del territorio diocesano. El objetivo de la Coordinación Diocesana de Mujeres donde sólo participan éstas es

ayudar a despertar la conciencia de género de las campesinas, con lo cual ellas impulsan cambios en las relaciones familiares, comunitarias y pastorales. Se busca la

equidad entre géneros y el empoderamiento de las mujeres por medio de la reflexión teológica, a partir de la vivencia de las mujeres indias y mestizas pobres basándose fundamentalmente en la lectura e interpretación de la Biblia *con ojos, mente y corazón de mujer* (Proyecto de trabajo de la CODIMUJ, 1997-2000, citado en Santana, 2001).

Las religiosas impulsoras del proyecto que aglutina a mujeres de la diócesis se enfrentaron en primera instancia a la estructura patriarcal de la Iglesia, así como al esposo que no siempre ha permitido que la mujer recurra a estos espacios de lectura bíblica, que más tarde se convirtieron en centros de discusión y análisis de la vida socioeconómica y de su papel en las relaciones de género, a partir de una re-lectura de la Biblia.

En otras regiones de Chiapas, sobre todo donde predomina la población indígena, los proselitistas son normalmente bilingües (más hombres que mujeres) quienes, apoyados en documentación bíblica traducida a sus propias lenguas, realizan la labor de predicación. Como vimos, en lugares donde el protestantismo se ha arraigado, hay un número mayor de pastores y predicadores indígenas, y al igual que los rituales, el mensaje evangelizador se realiza en la lengua del lugar, lo que hace del mensaje un elemento altamente atractivo. En su trabajo sobre afiliación religiosa en pueblos indios de Chiapas, Garma (1998:195), señala que el crecimiento de iglesias protestantes se debe, entre otros factores, a que sus organizaciones se basan en un liderazgo popular surgido dentro de las localidades, lo que a permitido crear una numerosa clerecía indígena que desempeña un importante papel no sólo en los templos, sino fuera de ellos. La presencia de los no católicos es alta en localidades de las regiones de Los Altos (tzotziles y tzeltales), la Fronteriza (Las Margaritas, principalmente), en localidades de la Selva Lacandona, así como en la región zoque (la parte noroccidental de Chiapas). En esta última región destaca el municipio de Tecpatán que tiene un alto porcentaje de población convertida en adventistas del Séptimo Día. Pero también sobresalen entre los pueblos indígenas adscritos a religiones no católicas los siguientes: Tumbalá, Tapalapa, Sabanilla, Salto de Agua, Oxchuc, Chilón, Ocosingo, Copainalá, Altamirano y Las Margaritas. Los conversos y los proselitistas son indígenas. Lo que no puedo asegurar ahora es si son hombres o mujeres quienes más se distinguen en esta labor, pero por lo que he observado las mujeres son quienes más horas dedican a la tarea de “ganar almas”. Es decir, que en las acciones de difusión religiosa la mujer tiene un papel clave.

Ahora retomaré el caso de una impulsora de La Puerta del Cielo en Pujilic. Mercedes estuvo casada hace tiempo pero tenía muchos problemas con su esposo, él la abandonó, junto

a sus dos pequeñas hijas. En una situación crítica las tres se trasladaron a vivir a casa de su madre porque ella no tenía las posibilidades económicas para mantener el grupo doméstico. Pasaron por un período difícil porque su madre y un hermano las mantenían, Mercedes no trabajaba. Tenía un carácter poco sociable y por lo mismo frecuentes problemas con quienes compartía la nueva residencia. Su madre fue la primera que se convirtió al evangelio, después su hermano y otros casados que vivían en casa aparte. Ella recuerda que se burlaba de "los nuevos hermanos" porque "no creía en nada" y ellos, por su parte, de forma insistente la invitaban a asistir a los cultos. Finalmente accedió un día que "estaba aburrida y sin quehacer" en su casa; por lo que decidió ir al templo acompañada de su hija menor. Desde esa primera vez en el templo se sintió a gusto con lo que ahí se dijo. Eso marcó el inicio de su conversión. Señala que a partir de la relación con su congregación se ha vuelto una mujer más madura, que tiene mejor relación tanto con su familia como con la demás personas, así como pudo enfrentar moralmente el abandono del esposo. Ahora trabaja con su cuñado, atiende el puesto de venta de carne de cerdo en el mercado en Pujilic, y ya no depende económicamente de su madre, aunque ella y sus hijas continúan viviendo en su casa. Dice que tiene gran gusto por leer la Biblia, así como de que se hagan lecturas colectivas sobre determinado tema, por eso siempre solicita, tanto al pastor local como a otras personas, que le faciliten textos. Ello le sirve para luego poder hablar con otras personas, tanto convertidas como en proceso. Justamente por la habilidad que manifestó para el estudio de textos bíblicos es que se ha convertido en la máxima impulsora de la actividad proselitista. Mercedes es la líder del grupo de 10 mujeres capacitadas por el pastor y anima a las otras a realizar los frecuentes viajes a los pueblos de la región.

Evangélicas

Finalmente, para concluir este subapartado, referido a dibujar el perfil del y la proselitista, no quiero dejar de lado el papel de la mujer evangélica dentro y fuera del hogar. Se dice, al interior de las congregaciones evangélicas, sobre todo entre algunas mujeres y pastores, así como entre académicos que estudian la vida de las iglesias evangélicas, que la vida de la mujer cristiana en el ámbito familiar y eclesial mejora considerablemente en el sentido de que se genera una igualdad de géneros, que el maltrato del hombre hacia ella se acaba, que su

desenvolvimiento activo dentro de las labores religiosas la vuelve "más libre"; que el patriarcalismo, de alguna manera, se diluye o se pierde. Argumentos como estos conducen a señalar una supuesta mejora en las relaciones de la mujer con el esposo, los hijos, el pastor, es decir, con los hombres con quienes se interrelaciona.

Hace algunos años, cuando realicé trabajo de campo entre los zoques del noroeste chiapaneco, conviví con una familia de adventistas del Séptimo Día y conocí a otra de evangélicos. En ambos casos, las mujeres, esposas y madres de familia, señalaban que su vida había cambiado considerablemente desde que los miembros del grupo doméstico se habían convertido a sus respectivas iglesias. El cambio se debió a que, en el primer caso, el esposo abandonó el alcohol y su conducta hacia los miembros de la familia eran mejores porque "él ya no me pega como antes cuando venía borracho. Mis hijos se espantaban y salían corriendo a esconderse a casa de mi hermana". Pero "desde que se volvió cristiano se transformó en un hombre responsable y da más dinero para la comida; está pendiente de que los chicos vayan a la escuela". En el segundo caso, la esposa señaló que "al volvernos evangélicos, mi esposo y mi hijo mayor ya no pelean tanto como antes. Veo que en la casa hay más *orden* y mis hijas son muy *comportaditas*; no como otras chicas que se *besuquean* con sus novios en la calle. Nuestra vida es nueva, nosotros vamos camino a la salvación".⁴

Argumentos como estos se repiten de manera constante entre las evangélicas del valle de Pujilic y de otras regiones chiapanecas, así como en otras latitudes estudiadas por antropólogos que he citado a lo largo del trabajo. Son cuatro temas que sobresalen en los testimonios de conversión, a saber: alcoholismo, enfermedad, maltrato del hombre hacia la mujer e hijos y adulterio. Sin embargo, el punto de inflexión se da cuando la mujer, o el esposo y la familia entera, se convierte y algunos de los elementos que provocaron crisis domésticas tienden a disminuir y en algunos casos a desaparecer. En esas circunstancias la vida en el interior de los grupos familiares "mejora", o como dicen muchas mujeres se da "un ordenamiento de la vida". Y más aun cuando en el interior de la agrupación religiosa se generan solidaridades y ayuda mutua, así como el reconocimiento a las actividades realizadas por sus miembros femeninos. Esos hechos, por sí mismos, constituyen importantes cambios en la vida de las mujeres que habían permanecido "encerradas" en su casa, encargadas de los

⁴ Notas del diario de campo, Chapultenango, Chiapas, marzo, 1992.

hijos y deberes domésticos; o bien de aquellas que vivían con hombres alcohólicos cuya conducta era generadora de conflictos de diversa índole (violencia, abandono, incumplimiento de deberes, maltrato de todo tipo, desintegración familiar).

Algunas mujeres consideran que pasaron de una vida “pasiva” a otra donde la actividad desarrollada en torno de la Iglesia se vuelve “dinámica y activa”; aunque sabemos que en el ámbito evangélico ese quehacer (proselitismo y predicación, visita a enfermos y hermanos “caídos”, trabajos efectuados alrededor de campañas evangelísticas, entre otras) se restringe o tiene la finalidad y propósito de lograr la salvación eterna, que es posible mediante el apego a las normas, creencia y práctica religiosa.

Al respecto, me he preguntado si hay un cambio en la calidad de vida de estas mujeres. De inmediato respondo que sí, en primer término porque ellas lo dicen, pero es una afirmación relativa, como desarrollaré más adelante. Si hay en el interior de la Iglesia interés de que las “hermanas en Cristo estén informadas y preparadas para la nueva realidad de este mundo tan convulsionado”.⁵ En el caso de las mujeres de La Puerta del Cielo de manera frecuente se organizan las denominadas Convenciones de la Sociedad de Damas, que involucra a todas las iglesias afiliadas a Las Asambleas de Dios en el estado. Por ejemplo, en una de esas congregaciones se abordó el tema *Los desafíos de la mujer cristiana* y las invitadas especiales, mujeres de Villahermosa, Tabasco y de Tapachula, Chiapas, se expresaron como verdaderas líderes motivadoras de las acciones que las cristianas deben desarrollar en su iglesia y destacadas oradoras. Los puntos discutidos en la Convención, que duró tres días, fueron tratados en las mesas de trabajo subdivididas por temas: “Cuando se desempeña el papel de madre y padre a la vez” (Las madres solteras), “La cristiana frente al un liderazgo”, “Cuando se enfrenta a una separación conyugal”, “El desafío como ministro: esposa y madre”.

Es interesante notar que esta Iglesia tiene un discurso bastante “liberador”, en los términos del clásico feminismo, aunque la diferencia entre la opinión de las líderes, coordinadoras de las mesas, y las mujeres comunes participantes (mestizas e indígenas –las menos-) es bastante notoria. Las segundas un poco más reservadas escuchaban las apasionadas opiniones de las primeras, aunque siempre manifestaron acuerdo con lo que aquellas decían.

⁵ Como afirma el pastor y una de las mujeres encargadas del proyecto proselitista en entrevista directa.

Reuniones de esta naturaleza son comunes en las Asambleas de Dios, al igual que las desarrolladas por las sociedades de caballeros y jóvenes solteros. Las evangélicas de Pujilic, coinciden en lo valioso que es abordar esos temas “entre las hermanas, porque así nos sentimos acompañadas, o sabemos que todas tenemos los mismos problemas”. Incluso el tema de la planificación familiar y el uso de los anticonceptivos es abiertamente discutido entre grupos de mujeres, en las que unas aprovechan a aconsejar a las novatas, o sobre las desventajas y beneficios de un método y otro.⁶

Acciones como estas generan nuevos valores en la conducta de estas mujeres, que, por supuesto, considero de gran relevancia. La diferencia entre el discurso de la Iglesia católica, por ejemplo, o de las testigas de Jehová –muy conservador- con relación a la planificación familiar es muy notoria.⁷

Al respecto Samandú (1991:83) señala:

Mucho se ha dicho sobre el carácter conservador de las prácticas pentecostales [...] pero la realidad nos dice que el pentecostal asume cambios radicales en su estilo de vida [...] ¿Y qué decir de las relaciones interpersonales en la familia?, ¿Cómo no puede ser que una mujer entienda como un “milagro” el hecho de que su marido no la maltrate?. Además cuando el hombre no toma más y deja su circuito de amantes, se nota una mejoría económica relativa para el grupo familiar. Todos esos cambios en el microcosmos cotidiano pueden parecer irrelevantes para quienes nos fijamos en las grandes transformaciones, pero para el pueblo pobre son cambios sustanciales que los ayudan a seguir viviendo [...].

Y justamente ahí radica, en parte, la capacidad de convocatoria del pentecostalismo –que hay que subrayar no de todas las iglesias- que ofrece mecanismos que posibilitan, según el punto de vista de los evangélicos, controlar la “experiencia cotidiana”, y esto en un contexto socioeconómico de grandes carencias y privaciones resulta alentador. Asunto que se ve reforzado por la creación de la red de relaciones extrafamiliares que hace que el individuo, en este caso la mujer, adquiera confianza en sí mismo y ánimo para afrontar las contrariedades.

⁶ El hecho de ser mujer me permitió formar parte de esas charlas y de otras donde se referían a la unión libre, la cual reprobaban rotundamente; o sobre el derecho de las mujeres de estudiar (sobre todo de las adolescentes) “porque así se consigue un trabajito y con eso, cuando se casen, poder echar la mano a los hermanos – esposos- con los gastos de la casa”.

Pero también cuestiono la otra parte, es decir, ¿Hasta dónde esta mejora es parcial y sesgada? Porque he visto que, en los términos de igualdad de género, el predominio de la autoridad masculina, en muchos casos, sigue siendo igual que cuando decían tener una vida “pasiva”; incluso casos en que la poligamia continua,⁸ pese a los controles que sobre determinadas conductas tiene el pastor, y la misma congregación, sobre la feligresía. O mejor dicho, los miembros de la iglesia autorregulan y establecen lo que consideran ética y moralmente correcto o incorrecto, en ese sentido, hay un control social sobre la conducta de los miembros. Volviendo al punto, considero que, y coincido con Sanchiz, en estas iglesias se favorecen los “intereses prácticos de las mujeres” debido a que se elimina

la adición masculina al alcohol y limita la licencia sexual; además ellas pueden acudir a sus iglesias como tribunales de apelación cuando consideran que han sido agraviadas por sus esposos [...]. El pentecostalismo así se convierte en una estrategia de supervivencia para muchas mujeres, pues de los hogares evangélicos desaparece la violencia y se produce una mejora económica [...]. A pesar de la falta de autonomía y la subordinación a que están sujetas, las conversas obtienen de sus iglesias apoyo emocional y económico: tras la conversión hallan una nueva identidad dentro de las redes sociales recién establecidas (Sanchiz, 1999:155).⁹

Aun estando de acuerdo, en lo general, con los planteamientos del impacto de las conversiones al pentecostalismo y los sistemas de género, nos falta por conocer más sobre la opinión de los hombres. Éstos al igual que las mujeres, en el ámbito de estudio, viven en situaciones económicas desventajosas y padecen problemas similares a los de sus compañeras; en ese sentido creo que nuestra mirada debería ir más allá que la estricta situación de género y preguntarnos sobre la apropiación y de los usos sociales de la conversión religiosa. Sin

⁷ A diferencia de algunas pastorales, vinculadas a la teología de la liberación, que han creado su propio grupo de mujeres, como el de la CODIMUJ, al cual me referí anteriormente.

⁸ En los casos detectados de hombres que tienen otra mujer fuera de casa, el pastor o algún consejero de la iglesia lo insta a “componer su conducta” ya que la poligamia es altamente reprobada. En caso de que no haya una respuesta favorable el esposo es expulsado de la congregación.

⁹ Esta antropóloga retoma el planteamiento de Mónica Tarducci (1986) quien en un trabajo sobre pentecostalismo y relaciones de género utiliza dos conceptos definidos por Molyneaux: *intereses estratégicos de género e intereses prácticos de género*. Estos últimos no se corresponden con el objetivo estratégico de la emancipación femenina; son formulados subjetivamente por las propias mujeres que se hallan en situaciones concretas en virtud de su género y no pueden ser asumidos independientemente de los intereses de clase. Tarducci agrega que el pentecostalismo sirve a los intereses de las mujeres, aun cuando legitima el poder y la autoridad de los hombres (Sanchiz, p. 146).

olvidar, como bien nos lo recuerda Cantón (1999:160), que los espacios ofrecidos por estas iglesias, como otras, han sido simultáneamente generadores de propuestas asistenciales, de prácticas de ayuda y apoyo mutuo y fuentes de reconocimiento y solidaridad intragrupal. Aunque también vemos en algunas iglesias un aparente desinterés por la vida política del entorno social.¹⁰

2. Hay que ir a donde está la gente

“Tenemos que llegar a donde está la gente, a sus hogares, a sus lugares de trabajo, de diversión. Debemos ganar nuevas almas”. Este es el exhorto que de forma reiterativa escucha la feligresía del pastor de la Fraternidad de Iglesias en Cristo Jesús en la República Mexicana. Lo enfatiza al señalar que no importa cuáles sean los medios a utilizar,

hay que ser simplemente creativos y estar completamente convencidos para poder transmitir la Palabra de Dios y de ese modo poder sensibilizar a las prospectos conversos. Y si se nos cierran las puertas, no importa, hay que insistir e insistir, orar y orar. La fuerza de la oración y el ayuno nos iluminará y fortalecerá en la importante misión de ganar nuevas almas (M. S., Pauchil-Chanival, junio, 1998).

Partir de que la acción proselitista es una estrategia que forma parte del proceso de conversión plantearía retomar el aporte de Rambo (1996:111), quien propone un modelo de análisis mediante el cual la labor proselitista debe verse como una estrategia que la institución, la Iglesia, y el misionero consideran a la hora de analizar el alcance, los objetivos y los métodos de conversión. La estrategia contempla cuatro componentes: 1) la intensidad del proselitismo, 2) el tipo de estrategia, 3) el modo o forma de contacto y 4) los beneficios que una nueva opción religiosa ofrece al converso potencial. Elemento éste último en el que no me detendré en este capítulo debido a que está más vinculado con la significación y valoración que el probable converso confiere al mensaje que pretende atraerlo a una nueva opción religiosa. Este merecería otro tipo de reflexión en el que deben contemplarse las fases y procedimientos de

¹⁰ Este tema no es desarrollado en los capítulos de la presente tesis; sin embargo en las consideraciones finales hago algunas anotaciones y reflexiones al respecto. Debido a la importancia de estudiar la política

conexión entre el converso potencial y el proselitista. En algunos casos representa el momento de una primera manifestación de interés por la oferta religiosa. Lo que ocurre obviamente cuando no hay una ruptura y rechazo total de las personas que rehusan de forma contundente el quehacer del proselitista.

a. La intensidad del proselitismo

El grado de intensidad que una iglesia imprime en esta actividad se reflejará en el tipo de estrategia misionera y su relación con el uso de diversos medios. La intensidad va desde la invitación cortés del que anuncia su buena noticia, que practican la mayoría de los pentecostales, bautistas y presbiterianos, hasta “la tenaz persecución salvífica de los testigos de Jehová, que miden su entrega por el número de horas dedicadas a predicar” (Marzal, 1998:104). De acuerdo a lo observado, en el caso de las iglesias pentecostales el grado de intensidad varía de acuerdo al momento, o mejor dicho, al ciclo por el que transcurre la vida de la iglesia.

Cuando una misión, que es el tipo de agrupación que antecede a la formación de una iglesia, está iniciando o en proceso de formación, la acción misionera recae principalmente en el encargado, o encargada. Y de acuerdo al interés, habilidad y tiempo dedicado a la actividad será la respuesta que obtendrá de los potenciales escuchas. En esta fase casi siempre se recurre a la visita domiciliaria y a la labor informal: buscar a la gente en su trabajo, en el lugar de recreo, en la tienda, en la parada de autobús. En los ejidos del valle de Pujiltic la cancha de basquetbol es el centro de congregación de hombres solteros y casados quienes por las tardes, después del trabajo agrícola, se reúnen para intercambiar noticias, chismes y para jugar una partidita de basquetbol. Algunos predicadores aprovechan este momento para de forma sutil realizar labor proselitista. Entre las mujeres la hora de ir al molino de nixtamal, o en el momento del acarreo del agua, o de lavar la ropa en algún arroyo cercano también constituyen espacios informales para dar noticias de la palabra de Dios. Aunque como señalé, las mujeres tienen momentos más propicios para empezar a difundir el mensaje religioso entre los propios miembros de su parentela y amistades cercanas. La frecuencia, motivación y persistencia en esta acción se verá reflejada en el interés demostrado por el receptor del mensaje.

entre los evangélicos es que recientemente inició otra investigación centrada en el tema.

Cuando una iglesia es sólida, en términos de mantener a una membresía de forma permanente, es decir, una iglesia estable que asegura la sobrevivencia tanto económica como de la fe ligresía, se establece un programa misionero altamente institucionalizado. De hecho, en La Puerta del Cielo existe el grupo especializado de mujeres para realizar la labor misionera, así como algunos jóvenes que son preparados en el seminario de Pauchil-Chanival. Aunque de forma paralela sus miembros continúen ejerciendo el proselitismo de manera informal. El uso de herramientas, técnicas, procedimientos y medios para llevar a cabo la actividad es variado y se formulan de acuerdo al tipo de personas o grupos hacia quienes se va a dirigir. En esta acción influye el perfil social de los miembros de la Iglesia, por principio si se trata de una iglesia urbana o rural, el grado de escolaridad de sus miembros, el perfil sociocultural, los tipos de redes sociales y su relación con otras iglesias pentecostales muchas de las cuales mantienen una "amistad ecuménica". Esto, como veremos, favorece el hecho de realizar acciones conjuntas.

Podríamos, al estilo de Rambo (*ibid.*:115), sugerir los grados actuales de la actividad misionera en las iglesias de la región de estudio:

- a) Grado intenso y extenso: los testigos de Jehová, no sólo aquí sino en todos lugares son los que más se distinguen en esta actividad. Le siguen los adventistas del Séptimo Día. Los testigos de Jehová, es de los grupos religiosos que realizan campañas proselitistas muy agresivas y, por lo mismo, tienen presencia en todo el estado (como vimos en el Capítulo IV), contrario a lo que opina Hernández Castillo (1993:169) quien asegura que "su aceptación ha sido limitada en Chiapas reduciéndose su área de influencia a las zonas urbanas y a algunos municipios fronterizos".
- b) Grado medio: las iglesias pentecostales entre las que se cuentan la Fraternidad de Iglesias en Cristo Jesús, La Puerta del Cielo, Elím y Sólo Cristo Salva.
- c) Grado mínimo: bautista y presbiteriana. Ésta última, como vimos, es la que mayor presencia tiene entre la población indígena de Chiapas, recordemos que tiene más de cien años en el estado. La bautista, a diferencia de los dos primeros tipos, no desarrolla una actividad proselitista intensa debido a que, en opinión de algunos pastores, "se interesan más por la calidad que la cantidad". Señalan que no van a "empujar a la gente a que vayan a su Iglesia sólo por presumir que cada día son más, preferimos hacer un trabajo sólido en cada persona que nos acepta" (E.M, Pujiltic y San Cristóbal, 1998). Debido a

ello cada persona que tiene interés en hacer labor misionera se somete a una preparación constante:

b. El tipo de método

b.1 Contactos cara a cara: *"primero en mi casa, con mis amigos y mis vecinos"*

En primer término menciono la más personal e íntima de las formas de anunciar la Buena Nueva y es la que se da en el interior del grupo doméstico. Normalmente es la esposa, o el esposo o algún hijo (a) adolescente quien tiene la primera conversión. El primer miembro que está transitando por un proceso de conversión, o ya se siente convertido, se encarga de difundir el mensaje entre los otros del grupo familiar, así como entre los amigos y parientes más cercanos. La respuesta varía y no siempre se logra atraer el interés de forma inmediata. Hay casos, quizás la mayoría, donde la respuesta es de burla y descrédito hacia el nuevo "hermano" que quiere "convencer" a los otros para que abracen su nueva opción religiosa. En otros el desprecio se convierte en enojo y regaño, sobre todo cuando la esposa es la que quiere atraer la atención del marido, y no sólo eso sino que empiezan las prohibiciones para que el (la) nuevo converso asista a los cultos y actividades de la iglesia. Los casos que a continuación anoto ilustran una parte del amplio abanico de posibilidades que se presentan.¹¹

Sara y Jesús conforman junto a sus seis hijos una de las familias pioneras de la Iglesia Sólo Cristo Salva en Pujiltic. Él es obrero del ingenio desde hace 25 años, cuando aun era propiedad de los hermanos Pedrero (es decir, cuando todavía no era una empresa estatal). Justamente por su antigüedad laboral esta familia fue una de las beneficiarias y pudo obtener una casa en la Colonia de Obreros que el ingenio construyó para sus trabajadores. Ambos son originarios de rancherías del valle, pero residentes de Pujiltic desde que Jesús se incorporó a la fábrica.

Cuando me casé con Jesús éramos pobres porque él era muy borracho, cada sábado que le pagaban en el ingenio se iba de borrachera y apenas traía dinero para la casa. Pronto empezamos a tener a nuestros hijos y las necesidades eran más grandes, sobre todo cuando se enfermaban. Un día llegó el Jesús muy cambiado y me dijo que ya no

¹¹ En el siguiente capítulo desarrollo los casos que nos indican más de la experiencia de la conversión.

iba a seguir tomando. Yo no le creí, más bien me reí de él. Y es que dentro de la fábrica habían hermanos cristianos y uno de ellos lo invitó a "oír la palabra de Dios", para que él dejara su vicio. Lo raro es que el Jesús aceptó la invitación y desde la primera vez que fue a un culto se convenció y dijo que le gustaba mucho lo que ahí decían, que él cambiaría, que dejaría la borrachera y sería un mejor marido y padre de sus hijos. Desde ese momento también quería que yo fuera al culto, pero la verdad es que yo me burlaba de él, porque no le creía nada. Era yo muy desconfiada, no creía que él dejaría su vicio y por lo mismo mi burla hacia él y a sus "hermanos" era grande. Ahora me doy cuenta que fui grosera. Yo no quería asistir por más que él me insistía, hasta que una de mis hijas se enfermó y nos vimos apurados porque se puso muy mala. Le prometí a Dios que si me la salvaba yo iría a los cultos y así fue (S.J. Pujiltic, mayo, 1999).

Actualmente esta pareja y sus hijos son de los miembros más sólidos de su iglesia en Pujiltic, lograron asimismo levantar una misión en la ranchería de San Gabriel (Tzimol) y son los responsables de atenderla. Viajan normalmente dos días a la semana, pero si ocurren hechos extraordinarios (fallecimiento de hermanos, fiestas y celebraciones especiales) su presencia en el lugar es más frecuente.

Otro caso es el de Elvia y su familia, también pionera pero de la Fraternidad de Iglesias en Cristo Jesús en la República Mexicana. Ella y su familia católica son originarios de Soyatitán, donde actualmente reside la mayoría de sus miembros. Elvia es la mayor de diez hermanos (ocho son mujeres), y fue de las primeras que se casó. Su esposo Enrique, originario de Venustiano Carranza, también era católico y trabajaba en una oficina de la Secretaría de Agricultura en Soyatitán. Al igual que el caso anterior, Enrique era un "borracho desobligado" de su familia por lo que ella, dice, vivía desesperada y también se refugió en el alcohol. Un día al escuchar el anuncio de una campaña evangelística que la Fraternidad realizaría en la plaza central del pueblo llamó su atención. Pensó que se trataría de una fiesta o un mitin y se dijo que iría a ver de qué se trataba. Justamente una amiga, también su vecina, que ya era evangélica, la invitó al acto. De hecho, desde hacía varios meses la amiga trataba de convencerla para que asistiera a los cultos de su congregación. Finalmente accedió, asistió al acto y ese fue un momento clave porque el testimonio del evangelista, encargado del discurso proselitista, la sensibilizó y la hizo pensar que su desolada vida podía cambiar. Pronto se adhirió a la naciente misión atendida por Álvaro (quien en esos años impulsaba fuertemente la acción proselitista en Soyatitán). El primer impulso de Elvia fue invitar y convencer a Enrique para que también asistiera a los cultos. Sin embargo, la respuesta fue agresiva y violenta.

Sufrió golpes y encierros para que no asistiera a los cultos, la acusó de demencia, y los conflictos en la casa se agudizaron. Pensó que sería más inteligente si dejaba de persuadir al esposo por lo que adquirió una actitud sumisa. Las largas ausencias de Enrique le permitían continuar con su nueva congregación religiosa. Ella persistió e insistió pero ahora con sus hermanas solteras y sus padres. Dos de sus hermanas y su madre simpatizaron con la nueva religión de Elvia; sin embargo, su padre no estaba dispuesto a que sus hijas, y mucho menos su esposa, se volvieran “aleluyas”. Todas llegaron a un arreglo: que su madre “taparía” ante el padre la ausencia de las hijas cuando éstas asistieran al templo. Y así fue durante varios meses. Elvia y sus hermanas iban al templo y cuando el padre notaba la ausencia su esposa decía que las muchachas se iban a casa de Elvia a ver la televisión y a ayudarle a cuidar a los hijos. Hasta que la situación se tornó insostenible

Un día estábamos en el templo y que llegó mi papá a sacar a mis hermanas del pelo. Fue algo horrible. Al llegar a la casa también mi mamá fue agredida porque le dijo que era una alcahueta, le preguntó por qué lo había engañado. Pero gracias a la bendición del Señor mi madre se puso por primera vez lista y defendió a mis hermanas. Le dijo a mi papá que ya no permitiría que sus hijas fueran tratadas con golpes y que ella les autorizaba a seguir en el templo. Siento que ella se sacrificó por mis hermanas, porque desde ese día las muchachas continuaron pero ella no. Claro, en todo esto mi papá la agarró conmigo, me gritó, me insultó, me dijo que yo no me metiera en sus vidas, que yo era aparte. Fue tan grande su coraje que mi papá me dejó de hablar durante un año. Pero yo sé que para ser cristiano se necesita mucho valor; ser cristiano no es una cosa sin valor, porque se requiere de mucho esfuerzo y valor por eso lo aguanté todo [...]. (Elvia, Pujilic, mayo, 2000).

En otras circunstancias la invitación que hace el primer converso a los miembros del grupo familiar no tiene necesariamente una respuesta agresiva, más bien la adhesión, cuando es posible, de los demás se da de forma pasiva. Uno y otro miembro se va anexando, o bien sólo una parte del grupo se anima a integrarse. El caso de la familia de Mercedes, que presenté líneas arriba, se repite en otros casos. Su madre, viuda, fue la primera en convertirse a La Puerta del Cielo a la que le siguieron los hijos adolescentes y niños. Mercedes, junto a sus pequeñas hijas, quien después de haber sido abandonada por el esposo se refugió en la casa materna y aunque con un poco de resistencia finalmente accedió a integrarse a la Iglesia. Dice que lo hizo porque cuando todos acudían al templo ella se quedaba en casa y se aburría. Su aburrimiento, según ella, la animó a acercarse a los cultos aunque, como veremos en el

siguiente capítulo, su situación de crisis provocada por la desintegración de su familia nuclear (que formó con el marido e hijas) provocó en ella una necesidad de buscar consuelo que encontró más tarde en la que sería su Iglesia.

En otras situaciones el proceso de convencimiento de un miembro reacio puede durar varios años, como el caso del padre de Elvia quien finalmente y después de 20 años se interesó por la invitación que sus hijas y esposa, le hicieron durante un largo tiempo para integrarse a la Fraternidad. Ahora casi anciano ha decidido formar parte de la iglesia de Soyatitán porque, según Elvia, siente que está cercana su muerte y quiere arrepentirse de todos sus pecados.

La invitación que un individuo extiende a los miembros de la familia, a un vecino o a un amigo tendrá los efectos esperados: lograr ser escuchados (lo cual no necesariamente conducirá a una conversión) se da gracias a la intensidad y la forma en que el exhorto se formula; sin embargo, el efecto exitoso es posible cuando los convidados logran ver los cambios que el pionero experimenta. Cuando Sara constató que su esposo abandonó la borrachera, ella decidió no burlarse más de Jesús y asistir ocasionalmente a los cultos, aunque su conversión se dio cuando la hija enfermó; lo que significa que de alguna forma el terreno estaba preparado para que ella tomara la decisión en un momento de vulnerabilidad. O en otros tantos casos donde quienes son exhortados a adherirse a determinada iglesia o congregación son testigos del “buen comportamiento” que los no católicos tienen frente a los demás: dejar los “vicios” (alcohol, cigarro, estupefacientes), tener mayores responsabilidades dentro del ámbito familiar, entre otros. Los evangélicos con estas características son, desde su propio punto de vista, excelentes candidatos para presentar “un buen testimonio” de conversión. El énfasis en la adhesión a una supuesta vida ética centrada en el “buen comportamiento” les brinda autoridad moral para que sientan el deber y la responsabilidad de salvar a las “almas perdidas”.

b.2 Un mensaje de salvación para los vulnerables

Las viudas, los enfermos, sobre todos los deshauciados, los drogadictos, las personas abandonadas por sus familiares y los presos se convierten en personajes importantes para quienes pretenden extender un mensaje de alivio y esperanza de salvación. Los misioneros, sobre todo mujeres, desarrollan una labor “de buenas servidoras de Cristo”, como afirman, con

estas personas, quienes reciben además de palabras de confortamiento, alivio, consuelo y cierta ayuda material. Por las condiciones socioeconómicas de estos campesinos ésta última se concreta a la donación ocasional de alimentos (frijoles, tortillas, atole, galletas, azúcar, café, tamales), algún medicamento o simplemente a la ayuda en los quehaceres de la casa (aseo, lavado de ropa y de enseres domésticos). Esta ayuda es eventual y si las circunstancias para el vulnerable se hace más crítica, las mujeres tratan de organizarse, a través de un programa de atención en determinados días y horarios, para que su asistencia sea permanente. Los hijos pequeños de estas mujeres se vuelven los mensajeros que llevan y traen recados y comida.

Los hombres, por otro lado, en compañía del pastor, son quienes dedican más tiempo a la atención de los presos, alcohólicos y drogadictos, casi siempre emparentados con algún "hermano". De acuerdo a lo observado las personas en esas condiciones inicialmente se muestran reacias a recibir la visita de un evangélico; sin embargo, cuando logra aceptar la visita es porque un miembro de su familia ha realizado una labor previa de convencimiento.

Las cárceles, sobre todo en las grandes ciudades, son espacios predilectos para los evangelistas experimentados quienes a través de su testimonio de conversión logran atraer la atención del potencial "converso cautivo" justamente por permanecer en un ámbito totalmente excepcional y algunos de los cuales necesitan aliento y estímulo. Muchos predicadores han surgido de una vida "inmoral", como llaman a su anterior modo de vivir, donde el alcohol y las drogas los condujeron a la cárcel y por ello se inclinan por asistir a estos lugares para que mediante su proclamación traten de rescatarlos y conducirlos al camino de la salvación eterna. Esta práctica, aún limitada en las ciudades chiapanecas, tiene gran aceptación en los CERESOs del norte y centro del país. Hernández (2001:23) señala que en el de Tijuana (conocido localmente como "El Pueblito"), acuden predicadores todos los días de la semana y que así como dentro del penal existe una disputa por el control del tráfico de drogas, de ese mismo modo las decenas de iglesias evangélicas se disputan las almas que están en el purgatorio de la cárcel.

b.3 Visitas domiciliarias

Este es probablemente el método más desarrollado por los evangélicos y de miembros de iglesias independientes, sobre todo entre los testigos de Jehová. Aunque entre las iglesias

pentecostales del valle de Pujiltilic no es el más exitoso, si se complementa con todas las demás acciones proselitistas. Vimos que las mujeres de La Puerta del Cielo son quienes tienen esa responsabilidad. Como ellas afirman, ésta es una actividad que “requiere de un gran valor y firmeza” justamente porque en repetidas ocasiones la respuesta, una vez que han tocado una puerta y les es abierta, varía. Esta puede ser desde aquellos que señalan no tener tiempo para atender a las misioneras, hasta quienes con insultos las agreden y las echan. En contraste, hay quienes asumen una actitud receptiva e interés para escuchar el mensaje que aquellas llevan. Cuando esto ocurre son invitadas a pasar a la casa e incluso permitir que les sea leído un párrafo bíblico y hacer comentarios al respecto. En esta situación el predicador despliega su mejor actitud de misionero e incluso refiere a su propio testimonio de conversión. La donación de folletos, revistas, y otro material impreso complementan lo que consideran una primera “visita exitosa”.

Otros no católicos, como los testigos de Jehová, despliegan la visita o *publicación* casa por casa y se caracterizan por organizarse en grupos grandes que después son subdivididos al internarse en las colonias o barrios. Hombres y mujeres, con el predominio de gente joven, en pequeños grupos de dos o cuatro, bien vestidos, limpios, las mujeres con una sombrilla para cubrirse del sol y un bolso colgado del brazo, donde guardan la Biblia, inician una insistente búsqueda de personas interesadas en escuchar su mensaje. Los *publicadores* llegan incluso a esos ejidos donde no se les quiere, o se les rechaza, por ejemplo en Pauchil-Chanival y Chihuahua, donde a través de la Asamblea General se levantaron sendos documentos que prohíben la presencia de otra religión aparte de la de la Fraternidad y la católica. A Chihuahua llegan los domingos y antes de iniciar el “visiteo” a las casas se congregan a la entrada de la localidad para planear la estrategia a seguir; se les ve inseguros pero convencidos del papel que deberán de asumir. Logran hacerlo porque finalmente la población no prohíbe que lo hagan, algunas personas dicen que “ellos también tienen derecho a predicar, pero sabemos que aquí no van a encontrar respuestas porque aquí somos evangélicos y católicos. Así es que mientras no nos molesten no va a ver problema”. En Pujiltilic y en Socoltenango, en cambio, su membresía ha crecido y la labor de *publicación* no sufre restricciones.

Además de la vivienda, otros espacios de trabajo son atendidos. En el caso de Socoltenango, Pujiltilic y Soyatitán, localidades relativamente grandes, los establecimientos de

trabajo y comercio también son frecuentados. En Pujilic esto es llamativo ya que en la calle principal de la fábrica se ubican decenas de fondas, taquerías, zapaterías, venta de ropa, peluquerías, utensilios domésticos, un mercadito de frutas y carnes; por la mañana las vendedoras de café, atole, pan y tamales también se adueñan de las mejores aceras para ofrecer sus productos. Ese complejo punto de congregación también es disputado por las centrales del transporte público: combis que van a los ejidos y microbuses con rumbo a Las Rosas, Comitán, Venustiano Carranza. Las tiendas de ropa y las fondas son las preferidas por los predicadores, probablemente porque algunos de los dueños de los establecimientos de ropa, principalmente familias poblanas, son también evangélicos.

b.4 El *sistema de células*. Atención a escala media que involucra a grupos relativamente pequeños

El *sistema de células* es implementado y ajustado en varias congregaciones pentecostales y recientemente en algunas católicas y se ha visto que es una forma efectiva para evangelizar a través de reuniones que se organizan en el hogar clave, en las que se estudia la Biblia. El objetivo es atraer a personas interesadas y que tienen escaso o ningún vínculo con alguna Iglesia. Se le ha llamado de distintas formas “cultos de hogar”, “grupos de crecimiento”, “iglesias en el hogar”, o “discipulados” (Cantón, 1998:121); “pequeñas comunidades” (Rivera, 1998), o “comunidades carismáticas” entre los católicos carismáticos del Movimiento de Renovación en el Espíritu Santo.

Éste ha sido experimentado recurrentemente por las Asambleas de Dios y por diversas iglesias no católicas, incluso logré registrarlo en localidades y ciudades de Michoacán vinculadas al Sistema Integral de la Nueva Evangelización (SINE) aunque era llamado de distinta forma. Consiste en formar a un líder (así llamado por el pastor), es decir, un laico comprometido y a un colaborador. Ambos ubican a una familia interesada en escuchar el mensaje de predicación y se le da seguimiento. Después el domicilio de esa familia se convierte en un “hogar clave” a partir del cual se tratará de difundir el mensaje a otras casas vecinas de la cuadra y la manzana de una comunidad o una colonia. Una vez que se ha detectado ese hogar se invita a personas de otras casas para que asistan inicialmente a lo que llaman “reunión de convivencia” desarrolladas dos veces por semana o un día por la tarde. El

líder-promotor-consejero de manzana organiza un programa centrado en un consejo bíblico y se analiza cuál es el objetivo de la reunión.

Su creación y desenvolvimiento varía de acuerdo a la institucionalidad de cada Iglesia, por ejemplo, la Iglesia Evangélica Unidad Cristiana de Comitán lo ha desarrollado y hasta ahora ha formado a cuarenta líderes, lo que significa el impulso potencial del trabajo misionero en cuarenta manzanas de la ciudad. Obviamente no significa que la efectividad del mismo se concrete en conversiones, como siempre quieren hacer creer las iglesias. En Pujilic, concretamente La Puerta del Cielo, este sistema se estableció hace tiempo, pero ahora está desatendido porque algunos de los responsables, señalan, se encuentran muy ocupados en la época de la zafra. Se veía que sólo funcionaba cuando no había zafra, es decir, cuando el ingenio estaba en el periodo de mantenimiento y el personal relativamente más desocupado.

Si bien algunas iglesias lo tienen como un efectivo método de difusión, también se ha detectado que el *sistema de células* presenta un problema serio y se vincula con la habilidad del líder, de determinada manzana, quien concentra demasiada atención y poder sobre los nuevos adeptos. Éstos ya no son incitados a asistir a la Iglesia, de donde surge el proyecto, debido a que el animador-promotor promueve la creación de "su" nueva congregación o misión lo que significa una especie de división o escisión. El pastor de la Puerta del Cielo señala que esto ha ocurrido en su Iglesia debido a la falta de madurez, una formación sólida, pero sobre todo de lo endeble del compromiso de los líderes. Supongo que ésta última razón es la que más pesó a la hora de revisar si continuaban o no con el *sistema de células* y, no tanto la que argumentaba la falta de tiempo que se acentúa en la época de la zafra. Aunque también, como quedó señalado anteriormente, es posible que cuando se rebasa el número de personas a las que se pueda atender, el animador considera que es el momento propicio para la creación de un nuevo grupo con posibilidades de institucionalizarse de manera independiente de la Iglesia de donde surgió.

La experiencia celular en algunas iglesias evangélicas del norte del país ofrece otra opción. La estrategia es distinta a la observada: cada célula se compone de cuatro hogares-miembros que pasan a depender de un pastor, quien a su vez está supeditado a un pastor de mayor rango (Hernández, 2001:12). Aquí, al parecer, existe mayor control de parte de la jerarquía justamente para evitar la disgregación.

Este sistema desarrollado por distintas congregaciones religiosas e iglesias, católicas y no, ofrece un gran potencial aprovechado por quienes los dirigen. He observado, desde su interior, diversas reuniones de estas pequeñas comunidades cristianas y ciertamente favorecen un ambiente generador de una identidad religiosa intensa a partir de la lectura bíblica y, por su orientación personal e incluso privada, ahí se propician los inicios de una posterior conversión. El hecho de compartir la vecindad define a sus miembros como parte de un grupo generador de un sentimiento de semejanza y simpatía alrededor de la religión. Están concientes de que establecen y trabajan para crear una "nueva" relación y contacto, pero ahora a partir de otros referentes. Cuando ésta logra consolidarse se genera en su interior un sentimiento de pertenencia, de comprensión, de llegar a asumir que comparten los mismos problemas y situaciones, lo que en diversas ocasiones desemboca en acciones de solidaridad y ayuda mutua. Debido a ello, en el caso de los evangélicos, el líder o bien encauza ese potencial hacia su iglesia o bien lo acapara y crea su propia congregación. Probablemente por eso en las iglesias del norte del país la vigilancia se da de manera institucionalizada y es directamente el pastor quien se encarga de supervisar y atender a las células.

b.5 "*Vamos a ganar almitas*": títeres y voleibol

Entre las iglesias de la Fraternidad en Chiapas el teatro de títeres y los torneos de voleibol entre niños y jóvenes gozan de gran popularidad. Un grupo de titiriteros que tiene su sede en Tuxtla Gutiérrez, coordinado por una pareja de esposos, se encarga de realizar funciones con mensajes bíblicos para niños. Cargando un teatrino, la escenografía, los propios títeres y su grabadora, la pareja de "hermanos" realiza su gira por diversas partes del estado y los ejidos del valle de Pujilic no son la excepción. Además de las funciones les interesa formar a grupos de jóvenes de las localidades para que ellos continúen con el ejercicio. En Pauchil-Chanival se presentaron durante los años 1998 y 1999 y el pastor invitaba no sólo a miembros de su Iglesia sino a todos los evangélicos del valle para que enviaran a quienes quisieran aprender la técnica. Al parecer no tuvo la respuesta esperada, a diferencia de las funciones montadas por estos titiriteros.

Los partidos de voleibol, por otro lado, son un gran atractivo para los jóvenes, por lo que el pastor de la Fraternidad en Chanival exhorta recurrentemente a sus correligionarios a insistir en este procedimiento para atraer el interés de niños y jóvenes. En una reunión de pastores y sus respectivas esposas del valle realizada en Pauchjil-Chanival y convocada por este carismático personaje, se abordó el tema de "Los pastores y la familia". Al finalizar y antes de la comida, a la que todos fueron invitados, el pastor refería al éxito que esta actividad deportiva reportaba para atraer la simpatía de los niños. Decía en plan de broma, supongo, que en un solo partido "podemos ganar más *almitas* que una cruzada evangelística entre adultos". Todos reían pero secundaban su afirmación. Aunque el pastor de la iglesia bautista, y en ese mismo tono, decía no estar de acuerdo porque algo "tan mundano" no podría dar tan buenos resultados ante Dios y si así fuera, agregó, el acercamiento de esas pequeñas almas a la iglesia era algo que debía de trabajarse de forma más seria, como la que ofrece la escuela dominical. Al final de la comida todos fueron a jugar voleibol en una cancha ubicada al lado de la casa pastoral.

b.6 Otras actividades de predicación extramuros de carácter masivo

Estas son diversas; aquí sólo haré mención a las desarrolladas en la región de estudio. En primer término me referiré a las llamadas "Campañas evangelísticas" que es uno de los métodos proselitistas de mayor éxito. Estas campañas masivas o "Cruzadas evangelísticas" y los cultos de avivamiento, por otro lado, representan otra importante estrategia para difundir el mensaje cristiano. Se ha vuelto una costumbre la realización de grandes reuniones en grupo de tipo *revival* (caracterizado por los servicios especiales destinados a despertar el interés por la religión; despertamiento religioso). Beidelman (citado en Rambo, *ibid.*), observa que el revivalismo proporciona un modo barato y rápido de conversión espectacular, con un considerable potencial como acto de propaganda pública.

Las experiencias de esta estrategia son múltiples pero hay características comunes que las definen: inicia con la promoción de una gran concentración de evangélicos, de distintas iglesias y congregaciones, sobre todo de instituciones que comparten el sentimiento de confraternidad ecuménica. Cada asistente converso "debe" invitar a este gran acto a miembros de su familia, amigos o vecinos que están "alejados" o son "mundanos", es decir, el

compromiso es que cada cristiano motivará a otro, que no lo es, para que asista al acto. En una fecha señalada la concentración se desarrollada en campos deportivos, auditorios, estadios o plazas públicas; el orador principal, además de otros secundarios, es casi siempre un experimentado evangelista, de preferencia extranjero, que constituye el gran atractivo de la reunión. El programa incluye además números musicales interpretados por algún grupo evangélico de la localidad o de la más próxima; entre cantos y música también se presentan oradores secundarios que proporcionan su mensaje; casi siempre al final la estrella invitada sube al estrado y con gran habilidad mediática, y un perfil histriónico, introduce a los asistentes a un ambiente de gran emotividad. Canta, aplaude, entre que se mueve de un lado a otro del estrado y cuando el público está lo suficientemente animado da inicio el relato central. Éste aborda fragmentos de su vida "mundana" (el antes), basados en episodios de una vida "mala" de "pecado" y de "ignorancia"; pero cuando ocurre algún hecho insólito: un milagro, una revelación o simplemente una mano terrenal que le ofrece ayuda para salir de la oscuridad inicia el proceso de conversión (el durante). La transmisión discursiva de su experiencia de conversión es un relato-testimonio de su vida y cómo a partir de ella, el ahora (inicia) la transformación de su persona debido a que ha conocido a Dios y que gracias a Él su vida ha mejorado considerablemente.

Al final del relato solicita a los hermanos en Cristo que conduzcan al frente a sus respectivos invitados y viene una oración altamente cargada de emotividad (bendiciones, peticiones, promesas, ofrendas y demás sentimientos concedidos a un Dios que dicen está presente en la reunión). El evangelista pide a todos se hincuen e imploren al Espíritu Santo les conceda la gracia y el don de su presencia. Todos los asistentes se toman de la mano, cierran los ojos, o bien elevan sus brazos y oran. Él hace lo mismo: ora en voz alta, llora, implora y el movimiento corporal pretende incentivar a todos sus sentidos para implorar la bendición y la anhelada presencia del ser supremo. Al poco tiempo aquello parece un caos porque la oración dicha entre llantos, risas y movimientos corporales se vuelve ininteligible para un extraño. Aunque no se ve un patrón definido, se nota que los participantes entran en una especie de éxtasis religioso. Al concluir el ejercicio muchos están hincados, acostados, sentados, recargados sobre la pared o sobre su propia silla o abrazados unos y otros. Al final otra vez la música y los alabados, más la reiterada exhortación del evangelista hacia los no evangélicos,

que no se deja esperar. Por último, el personaje central y algún pastor atienden de manera personal a quienes manifestaron interés en el acto. Éstos, dicen, son los potenciales conversos.

Los conciertos de música que se realizan de forma paralela o bien de manera exclusiva, representan también un gran espectáculo. El ejido de Pauchil-Chanival tiene fama por ofrecer a los evangélicos de la región los mejores conciertos musicales.¹² De hecho allí se ha construido el denominado "Tabernáculo"¹³, es un gran salón que puede albergar a cientos de asistentes. Fue construido sobre un espacioso terreno adquirido gracias a la colaboración voluntaria de los de la Fraternidad y de otras iglesias hermanas de la región, con el dinero que se recolecta en los conciertos y campañas evangelísticas.

Si bien estas estrategias se enmarcan en el tipo de proselitismo altamente institucionalizado, lo mismo ocurre con el financiamiento. En el caso que nos ocupa son los propios miembros de las iglesias quienes financian la preparación y desarrollo de las concentraciones (esto se da a través del "talento" que es la cooperación voluntaria en dinero o especie) realizadas en el ejido Chanival. Ya que para el caso del evangelista invitado hay que pagar los viáticos y pasajes y el costo se eleva cuando muchos de ellos viajan con la familia o algún otro amigo. Para los conciertos musicales se ha optado por vender los boletos de entrada, con lo que se sufragan los gastos del o la cantante o grupo musical y algo para la

¹² En las iglesias pentecostales la música constituye un elemento central y cumple varias funciones. Garna (1999:196) ha desarrollado un interesante apartado en su tesis doctoral, donde aborda el tema a partir de la revisión de diversos autores. Señala que la música tiene un papel a) didáctico porque en lugares donde el analfabetismo es alto primero se aprenden los "coritos" de los cantos con puntos doctrinales; b) tiene un carácter festivo en los servicios, la cual promueve una diversión familiar sana para el adepto y le ofrece un medio para soportar momentos de tedio o tareas difíciles (un converso se ha alejado de los bailes, de las parrandas, el cine y muchas veces de la televisión que cada vez ofrece programas con un alto contenido de violencia y sexo); c) es una vía para llegar a la posesión del Espíritu Santo. Permite transportar a estados corporales muy emotivos a partir de los cuales, la disociación corporal es más factible. Señala que esto puede ocurrir sobre todo cuando se acompaña con aplausos y la danza.

Recientemente entre los jóvenes tiene gran aceptación la música pop y rock de contenido cristiano, la cantante Yuri, como otros, han puesto un tono "alegre" al estilo musical y las giras por diversas regiones del país tienen un gran éxito. Aunque entre el gremio no han faltado las voces descalificadoras del rock cristiano señalando que "es un estilo de música perversa y satánica", pero los jóvenes no entienden de las "razones" de quienes lo reprueban.

¹³ Tabernáculo "tienda". Santuario que los Hijos de Israel llevaban consigo por el Desierto. Era una tienda portátil en la que se guardaban el Arca de la Alianza y otros objetos sagrados. En las iglesias católicas es un templete fijo, colocado en medio del altar, para guardar el Santísimo Sacramento (Royston, Edgar, *Diccionario de religiones*, FCE, México, 1994). Actualmente en el ejido Chanival el Tabernáculo es el centro de congregación de miembros de La Fraternidad, y de otras iglesias evangélicas de la región.

misma iglesia.¹⁴ Con días de anticipación se pegan y circulan carteles en todos los ejidos, en los que se anuncia e invita no sólo a los propios evangélicos sino a la población en general al gran acto. Por todo esto el liderazgo y reconocimiento hacia la Iglesia de la Fraternidad, a nivel regional e incluso estatal, es muy alto, lo mismo que su nivel de aceptación entre otras iglesias evangélicas, lo que explica de algún modo el hecho de que este ejido se convirtiera en el centro distrital de La Fraternidad en Chiapas, y su pastor en el supervisor del territorio estatal.

Antes de pasar a las siguientes estrategias proselitistas masificadas, abordaré de forma sucinta el contenido del testimonio de los evangelistas encargados de dirigir la campaña. El énfasis principal del testimonio consiste en demostrar que la opción por la vida nueva es distinta y mejor a lo que fue en el pasado. Los testimonios de vida que he escuchado se caracterizan por venir de personas que antes de convertirse tenían una vida compleja, de frustración, sufrimiento, soledad, abandono, enfermedad y en muchas ocasiones la recurrencia a los vicios, sobre todo de alcohol y drogas, los condujeron a realizar actos violentos por lo que muchos de ellos conocieron el presidio y la condena de su propia familia.

Lo importante del testimonio, como lo señala el predicador, es que éste toque el corazón de personas que viven vidas marcadas por el fracaso, la desventura y la soledad, o bien, que padecen enfermedades incurables o sufren cualquier tipo de adicción. La experiencia de conversión es presentada "como un cambio radical de vida de un individuo, pero ésta puede suceder de formas muy distintas" (Graham, 1983, citado por Hernández, 2001:17).

Veamos el testimonio de Ángela que concentra otros similares. Ella es miembro de una familia de campesinos tradicionalmente católica, soltera pero a punto de contrar nupcias con un muchacho de su misma iglesia. Ángela se "volvió" cristiana hace cuatro años y poco a poco su madre y hermanos han hecho lo propio. Señala con relación a esta experiencia

¹⁴ Aunque esto no es la norma. He asistido a otras concentraciones de esta naturaleza en Comitán, Tuxtla Gutiérrez y San Cristóbal y en ninguna he pagado por asistir, lo que significa que son las propias iglesias las financiadoras de los actos. Es probable que en la Iglesia de la Fraternidad en el ejido Pauchil-Chanival se trate de obtener dinero para pagar a los artistas, pues el diezmo no es tal. Éste es más abundante en la época de la zafra.

A mi me gusta ir a las campañas, sobre todo cuando invitan al hermano Christian [evangelista de origen colombiano, residente en México, quien recurrentemente es invitado por la Fraternidad de Pauchil-Chanival]. Es que tú no te imaginas lo bien que me hace sentir porque él es una persona que logra la posesión del Espíritu Santo y logra transmitírnoslo, es como que nos conduce a Él. En ese momento ocurre algo divino que no te lo puedo explicar, pero siento la presencia que no puedo verla pero si sentirla, quisiera que ese momento se detuviera. Mientras hago mi oración, junto con los demás hermanos, siento que el Espíritu Santo está conmigo, junto a mí. Después no me dan ganas de hablar con nadie porque aún me siento fuera de este mundo. Pero al final siento un gran gozo y una enorme paz interior (Ángela, Pauchil-Chanival, mayo, 2000).

La habilidad y fuerza testimonial de Christian probablemente se asemejan, cuidando las debidas proporciones en la comparación, a las del famoso predicador Billy Graham, considerado por otros evangélicos como "el más grande evangelista del siglo veinte" (Campolo, 1993:111; diversos pastores y misioneros de iglesias evangélicas de Chiapas que lo conocen opinan lo mismo).

El contenido de los sermones de Graham casi nunca está adornado con nuevas y brillantes teorías. Su uso del lenguaje es más que excelente (...) Su estatura, apariencia y gestos, todo se combina para una excelente presentación de su mensaje. Todos se dan cuenta de que algo inesperado y especialmente dinámico sucede cuando él habla. Siempre parece "tener" lo que hace falta. La gente es afectada en formas que son difíciles de explicar, pero en cada una de sus cruzadas la reunión está llena de expectación de que algo especial va a suceder. Algunos que sólo vienen por pura curiosidad se encuentran atrapados en una presencia espiritual y un poder que los mueve a bajar por los pasillos a aceptar a Cristo como Salvador personal. Muchos que vienen creyendo que ya son cristianos caen bajo la convicción del Espíritu Santo y, cuando menos lo esperan, están respondiendo a la invitación (Campolo, p.110).

Experiencias similares se cuentan de quienes han presenciado los sermones de Luis Palau, cuya obra es conocida y admirada por los pastores de la región de Pujilic, incluso de un influyente pastor de la Iglesia bautista. Palau inició un exitoso trabajo en el año de 1969 en una campaña organizada por diez denominaciones en Ecuador a la que asistieron cerca de veinte mil personas. Según relata Hofman (1996:249), Palau ha recorrido diversos países de América Latina y recientemente de Europa, con la misión de predicar la Palabra de Dios. Su testimonio también ha sido difundido por la radio y la televisión en 23 países.

b.7 La radio

Justamente el uso de los medios masivos de comunicación se ha convertido en otra de las herramientas idóneas para transmitir estas experiencias. La radio, la televisión y el uso masivo de audiocassettes con mensajes bíblicos gozan de gran prestigio entre la población evangélica. Si bien en México la ley aún no permite la libre y abierta difusión de mensajes de índole religioso, sí se dan experiencias donde la acción mediática se desarrolla sin mayores problemas.¹⁵ En Chiapas, a diferencia de los vecinos países centroamericanos, esta práctica es poco explorada. Las televisoras estatales (Canal 5 y 10) y privadas otorgan un muy limitado espacio dentro de su programación, contrario a lo que ocurre en algunos estados del occidente del país, para difundir mensajes de carácter religioso de alguna iglesia. Aunque cuando el Papa Juan Pablo II ha visitado México sí han transmitido los actos desarrollados por el más alto jerarca de la Iglesia católica. En la radio, en cambio, algunas iglesias no católicas han logrado adquirir un pequeño espacio de tiempo para transmitir en directo, sobre todo los cultos, a la audiencia de algunas radiodifusoras de San Cristóbal, Tuxtla y Comitán. Sin embargo, la mayor y creciente audiencia evangélica creada en los municipios fronterizos de Chiapas, es atendida por Radio Shaddai, que trasmite en el 102.7 FM desde la municipalidad de Tejutla en el Departamento de San Marcos, Guatemala, que se ha convertido desde el año 2000 en la estación de radio evangélica más escuchada en los municipios de las regiones Fronteriza, Altos y algunos de los Valles Centrales.

Durante los primeros meses de ese año el locutor de Radio Shaddai, de forma por demás convincente, exhortaba a sus radioescuchas, guatemaltecos y chiapanecos, para que enviaran su apoyo económico (ofrenda) a fin de que la radiodifusora pudiera hacerse de un equipo más sofisticado, y poder enviar su señal a lugares más distantes. Inicialmente la señal sólo podía ser captada por la población de los municipios más fronterizos, pero desde la adquisición de un equipo más sofisticado ésta se extendió.

Actualmente Shaddai, fundada en 1997, es la estación de radio evangélica más escuchada en los municipios, ejidos, rancherías, localidades y en las cabeceras de Comitán, Frontera Comalapa, Socoltenango, La Trinitaria, Venustiano Carranza, incluyendo la

capital del estado, Tuxtla Gutiérrez que reciben la señal radiofónica de forma permanente. Esto es posible gracias al llamado, en el nombre de Dios, que el locutor hizo a su audiencia para pedir su colaboración, la cual no se hizo esperar. La Iglesia Sólo Cristo Salva de la ciudad de Comitán, en la frontera chiapaneca, se convirtió en una de las sedes regionales para recibir el apoyo de las localidades y desde ese momento la llegada de decenas de evangélicos y su aportación no tuvo límites: monedas, billetes, maíz, gallinas, guajolotes, cerditos, verduras, frutas y frijoles fueron las ofrendas colectadas con la idea de que Radio Shaddai pudiera adquirir un equipo más potente y ser escuchada por todos lados con la más alta fidelidad y sin interrupciones. Lo mismo ocurría del lado guatemalteco. La solidaridad, por una causa común, hizo que la estación evangélica ampliara su audición y en febrero de 2000 Radio Shaddai estrenaba su repetidora. Sin límites fronterizos, de ninguna índole, la actividad radiofónica cumple un importante papel de comunicación.

El trabajo difusionista, que ahora presenciamos a través de la radio de los evangélicos guatemaltecos en localidades de Chiapas no es una novedad. Como vimos, los evangélicos de Chiapas y Guatemala han sostenido una relación de más de cien años. De hecho explicar la emergencia de iglesias protestantes en la frontera oriental de Chiapas desde fines del siglo XIX, tiene que hacerse a partir del trabajo misionero de los evangélicos guatemaltecos. Ya que el evangelio llegó a Chiapas principalmente por la vía de Guatemala. Radio Shaddai, actualmente se agrega a esa larga lista de medios y estrategias ampliamente desarrolladas en la labor proselitista implementada inicialmente desde el vecino país.

“México y Guatemala unidos por la sangre de Cristo” es el lema de propaganda de Radio Shaddai cuya variada programación no se reduce a la transmisión de música cristiana; importante es el tiempo dedicado al discurso de algún reconocido evangelista; los testimonios de conversión y de vida son parte de la programación. Asimismo los temas sobre matrimonio, familia, divorcio y el papel de los jóvenes evangélicos, gozan de gran popularidad. La música comercial, los anuncios de ventas y la propaganda política no tienen espacio.

¹⁵ La Ley Reglamentaria sobre Culto Público y Asociaciones Religiosas en el capítulo Tercero, Artículo 16, señala que las iglesias no pueden poseer medios de comunicación masivos.

En breve tiempo la estación ha logrado generar gran interés entre los evangélicos de los pueblos fronterizos quienes utilizan la radio de dos formas: espontánea e individual y programada y colectiva.¹⁶ La primera se concreta en los avisos y envío de saludos. También es posible que el radioescucha chiapaneco utilice la radio, mediante llamadas telefónicas transmitidas al aire, para expresar sus problemas sufridos por la intolerancia religiosa. Últimamente ha servido como una plataforma para expresar su inconformidad ante las limitaciones que el gobierno mexicano, dicen, impone a los evangélicos. De forma recurrente se quejan de que en Chiapas no pueden tener su propia radiodifusora evangélica, denuncian que los únicos programas de contenido evangélico que eran transmitidos, desde Radio Comitán, también fueron suprimidos. Asimismo, felicitan al gobierno guatemalteco por el hecho de dar oportunidad a los cristianos de su país y tener mayores espacios de expresión. De otro forma, individuos y grupos pequeños se acercan a las oficinas en Tejutla para llevar personalmente su "ofrenda" ya que, como repite de forma constante el locutor, esta es una radiodifusora sostenida por los mismos hermanos.

La otra sección de su programación tiene un carácter más formal e institucional y se vincula con la transmisión de mensajes de iglesias, congregaciones y misiones; incluyen el anuncio o convocatorias a reuniones, campañas evangelísticas, marchas, celebraciones, conciertos musicales. Estas transmisiones han significado un ahorro de tiempo y de recursos para la difusión de asuntos de diversas congregaciones. Y a pesar de que Radio Shaddai opera de manera ajena a las necesidades específicas de educación, salud, cultura, política, condiciones sociales y de los problemas generales de ambos países, es real que la estación está abriendo espacios y genera procesos de socialización e identidad religiosa entre los hermanos en Cristo de Chiapas y Guatemala.

Por otro lado, el consumo de audiocassettes, con mensajes bíblicos y música cristiana se hizo muy popular desde los años ochenta en diversas regiones del estado. Destaca su uso en localidades indígenas de Los Altos y la Fronteriza. En San Cristóbal de Las Casas se ubica un centro de producción evangélico radiofónico y de difusión impresa (Centro de Comunicaciones Audiovisuales del Sureste, S.A. de C.V.) que posee un

¹⁶ El antropólogo Carlos Gutiérrez, en su trabajo "Voces en el cuadrante" (1997) abunda sobre éstas dos formas del uso de la radio en la estación fronteriza en Las Margaritas, Chiapas.

complejo equipo para hacer grabaciones en diversas lenguas mayances, lo mismo que la edición de documentos, textos, revistas y folletos. Esta se encarga de abastecer material a diversas localidades indígenas del estado. A todo esto se suma la gran cantidad de librerías que se han convertido en verdaderos canales de distribución de material de todo tipo: libros, folletos, cuentos para niños, historietas, audiocassettes, videocassettes, camisetas, servilletas, bolsas, gorras, llaveros.

b.8 Las marchas o desfiles

Finalmente me referiré a otra estrategia difusionista que durante los últimos años se ha vuelto una práctica común entre diversas iglesias evangélicas. Las marchas por las principales calles de las ciudades y pueblos donde los evangélicos de distintas denominaciones salen a la calle a decir que "estamos presentes". En algunas de estas manifestaciones callejeras se pretende, además de darse a conocer, demostrar a "los otros" que ellos son gente tranquila, que no causan problemas y que por el contrario sostienen una vida personal e institucional apegada a las leyes mexicanas. El hecho de portar la bandera mexicana demuestra, según ellos, que son muy nacionalistas en un claro empeño de desligarse de los testigos de Jehová.

En el ámbito chiapaneco las marchas responden a una realidad muy concreta, diversos periódicos locales informan recurrentemente sobre los problemas que "las sectas" provocan en determinados lugares, sobre todo en el aspecto educativo. Obviamente en referencia a los testigos de Jehová pero sin preocuparse por hacer una distinción, algunos periodistas meten a todos los no católicos en un mismo costal. Algunas notas tratan de justificar las frecuentes expulsiones de los evangélicos de la región de Los Altos y del municipio de Las Margaritas. Recientemente en una de estas marchas realizadas en la ciudad de Comitán los evangélicos de la región se manifestaron como "una unidad, como un pueblo cristiano unido". Una de ellas denominada "Unidos en Cristo" fue organizada por el pastor de la Fraternidad de Pauchil-Chanival a través la Alianza Ministerial de la región de Pujilic, que congrega a un buen número de iglesias evangélicas de Los Altos y Fronteriza. La finalidad, además de difundir el mensaje cristiano, era demostrar "al gobierno que los cristianos somos gente de paz, que no estamos en contra de las leyes, como otros credos

religiosos". Sobresalía en la marcha la bandera mexicana que, según los organizadores, representa el respeto que los evangélicos tienen por los símbolos patrios "ya que ciertas gentes no evangélicas no respetan todo eso".

La concentración, desarrollada en los primeros meses de 1998, inició en la plaza de la colonia Miguel Alemán en Comitán. Ya formados Chanival encabezó la marcha y fue el grupo más numeroso (aproximadamente 200 personas), que portaba pancartas de manta y de cartulina en alusión a Dios y a los cristianos. Atrás venían los grupos de Betania, Teopisca, de una colonia de los lagos de Montebello, Comitán, Socoltenango, Pujiltic y Soyatitán, entre los principales. Cada agrupación se distinguía por el tipo de personas y la calidad de las pancartas. Por ejemplo, un pequeño grupo de una colonia de los Lagos de Montebello estuvo conformado mayoritariamente de mujeres campesinas quienes iban cargando a sus pequeños hijos en la espalda. El olor de su ropa (humo del fogón) las delataba como mujeres de campo. Adelante de ellas, en contraste, iba un contingente de comitecos, las mujeres de zapatillas, vestidas con ropa "dominguera" y con mucha loción. Más atrás, venía un grupo de jóvenes uniformados en blanco y azul, quienes dijeron ser miembros de una iglesia de Comitán. En medio iba una camionetita Datsun y dos hombres hablando en altavoz señalando las benevolencia de su fe, e invitando a la gente a que se adhirieran a "esta cruzada de paz" para que vieran que "los evangélicos somos pacíficos". Después de caminar cerca de 3 km, la marcha culminó en el parque central. Al llegar a la plaza central de Comitán otros contingentes esperaban y un grupo musical entonaba alabados cristianos. Se trataba del grupo "Ángeles de fuego" que tuvo mucha fama antes de que sus miembros se convirtieran. Algunos dicen que el grupo original se escindió y se formó otro grupo "mundano" llamados "Los Ángeles con más fuego que nunca". El acto culminó con la predicación de un evangelista. De manera esquemática podríamos ver el proselitismo evangélico de las dos iglesias de estudio de la siguiente manera (Véase Figura 1).

FIGURA 1

**Proselitismo evangélico: estrategias y medios
Chiapas: Asambleas de Dios y Fraternidad de Iglesias en
Cristo Jesús en la República Mexicana, 2002.**

Tipo	Características	Proselitista (emisor)	Receptor del mensaje
Contacto cara a cara	.Al interior del grupo doméstico .Redes de parentesco y vecinales .Mensaje informal pero de manera continua	El primer converso en el interior del grupo doméstico	. Hijos (as) . Esposo (a) . Parientes . Amigos cercanos
Mensaje para los vulnerables	.Visitas con mensajes de alivio, esperanza y consuelo . Eventual ayuda material	.Mujeres .Hombres adultos .Ministro de culto	.Enfermos (as) .Desahuciados (as) .Viudas (os) .Drogadictos (as) .Alcohólicos (as) .Presos (as)
Visita domiciliaria	.Proselitismo formal-institucionalizado . Fechas establecidas .Lectura de pasajes bíblicos .Anuncio de la Buena Nueva	.Grupos de mujeres .Grupos de jóvenes .Raramente hombres adultos	.Mujeres regularmente .Jóvenes .Hombres adultos rehusan escuchar el mensaje .Dueños o empleados de establecimientos comerciales
Sistema de Células (cultos de hogar, iglesias en el hogar, pequeñas comunidades, grupos de crecimiento, comunidades carismáticas)	Un <i>hogar clave</i> es el centro de la acción misionera dirigida a hogares de una manzana o una cuadra	.Un líder de la iglesia .Asistente del líder .Ministro de culto como asesor .Miembros del <i>hogar clave</i>	.Miembros de los hogares interesados
Titeres y voleibol	.Funciones de teatro con mensajes bíblicos .Partidos de voleibol organizados por la iglesia	.Grupo especializado de titiriteros .Grupos de jóvenes capacitados .Ministro de culto y jóvenes	Niños (as) y jóvenes
Campañas o cruzadas evangelísticas	.Promoción de una gran concentración en campos deportivos.	.Ministros de culto .Orador calificado (evangelista)	.Miembros de las iglesias participantes .Invitados especiales

	auditorios, estadios, plazas públicas y Tabernáculos. .Reunión de varias iglesias evangélicas (confraternidad ecuménica) .Trasmisión pública del testimonio de conversión .Propaganda pública		.Público en general
Marchas (manifestación pública)	.Propaganda pública .Denuncias .Participación de varias iglesias	.Ministros de culto .Evangelistas	.Público en general
Medios: radio, tv, audiocassettes	.Mensajes bíblicos .Propaganda .Música "cristiana"	.Centros de distribución comercial . Librerías cristianas	.Público en general

Fuente: Elaboración propia, 2002.

Podemos ver, pues, que los procedimientos que los proselitistas evangélicos desarrollan son sólo el inicio de un amplio y complejo trabajo de conversión.

La forma individual, personalizada y de pequeños grupos, ofrece beneficios más sustanciales debido a que los encuentros se dan cara a cara. Aunque hay quienes opinan que los actos masivos revivalistas son más efectivos y gracias a ellos las iglesias han logrado crecer en términos numéricos. Las congregaciones, reuniones y los cultos en espacios abiertos, al igual que el uso de los medios masivos de comunicación, asumen una práctica muy extendida y tienen un relevante papel en esta acción. Su impacto es invaluable debido justamente a su ilimitado espacio de transmisión de ideas, códigos y gestos. Pero, creo, no han sido las estrategias más eficaces a la hora de pretender persuadir e inducir de forma efectiva a los potenciales conversos. Vemos que eso sólo no ha sido suficiente sino es necesario buscar a las personas, ir hacia ellas, encontrar y escudriñar cuál es su necesidad y a partir de ahí iniciar un trabajo de proselitismo personalizado. De ello están concientes los cuadros principales de las iglesias evangélicas, por eso cuando señalan que "hay que ir a donde está la gente", se refieren no sólo a la búsqueda particular e individualizada, sino a la

esperanza de lograr ganar un adepto para la Iglesia, sin importar los medios que haya que utilizar. La creatividad y el compromiso son la clave para ello.

La actividad proselitista por todos los medios y modos posibles es utilizada frecuentemente para tender puentes hacia las personas que el proselitista está interesado en atraer. La demostración de una gran flexibilidad, creatividad, imaginación y empeño han logrado que los diversos modos de hacer la labor misionera y proselitista esté al alcance de todos las personas y públicos. Lo que viene después es otra cosa, es decir, atraer la atención del prospecto oyente y luego potencial converso, es otro tema y otra condición que veremos en el siguiente capítulo. ¿Por qué una persona decide abrazar otra religión distinta a la que tiene? ¿Por qué se siente atraído hacia una nueva congregación religiosa? Y cuando decidió finalmente adscribirse a una congregación, ¿Cómo asume y vive la nueva afiliación religiosa?

Capítulo VIII

Afiliación y conversión religiosa

Este capítulo tiene el propósito de responder a las preguntas: ¿Qué es la conversión religiosa? ¿Cómo se expresa? y ¿Cómo se experimenta entre los pentecostales de las iglesias evangélicas que se vienen estudiando? La conclusión es que no existe una sola categoría unívoca y única sobre conversión sino distintos procesos y ejercicios experimentados por quienes deciden cambiar de adscripción religiosa.

Al igual que en los capítulos anteriores, retomaré algunos casos de personas y grupos involucrados en esa experiencia y la información brindada y la que se logró obtener a través del testimonio; asimismo la observación de rituales y de su cotidianidad doméstica servirán para construir el argumento etnográfico. Me aproximo al *ethos* de los actores a través de sus testimonios y a la manera como ellos dicen que viven y han experimentado su conversión. Tarea difícil, reconozco.

Históricamente en el tiempo y espacio se han dado diversas formas de conversión religiosa, se establecieron variadas estrategias y procedimientos en que determinados proyectos teológicos y religiosos se implantaron en las sociedades. Me viene a la mente el proceso de cristianización a que fueron sometidas las sociedades indias americanas por parte de los conquistadores españoles, o las situaciones en que se desarrollaron los primeros cultos de la Iglesia anglicana en Brasil en 1810 (Meyer, 1991:114) y cómo luego se dieron los contextos para que esta Iglesia pudiera implantarse en América con una base autóctona e independiente. Ejemplos podríamos traer varios, que nos hablarían sobre las distintas naturalezas en que las conversiones se han dado a través del tiempo. Sin embargo, en este capítulo me referiré a la conversión religiosa que se presenta sobre todo a partir del auge pentecostal de distintas iglesias y denominaciones que han tenido un papel activo durante los últimos treinta años. De esos años a la fecha tenemos ya un buen número de estudios y

trabajos (como vimos en el capítulo II) que han abordado desde distintas perspectivas y aristas el tema de la emergencia de iglesias no católicas en América Latina.

1. Afiliación y conversión

Antes de entrar al detalle y la acción de los sujetos antropológicos, y a la reproducción de representaciones colectivas manifestadas en los símbolos, las prácticas y las creencias religiosas, así como la conformación de grupos de interés, como herramientas metodológicas de estudio, discutiré someramente algunos planteamientos sobre el polémico concepto de conversión. Diversos autores lo proponen y aunque hay coincidencias, se notan las diferencias a la hora de ver su contenido.

En los últimos años de los sesenta Lalive D'Epinay (1968) fue uno de los primeros estudiosos en poner sobre la mesa de discusión el tema del desarrollo del pentecostalismo en América Latina y su metodología influyó, en las siguientes dos décadas, a diversas investigaciones sobre el tema. Su estudio, realizado en Chile, tiene como tesis principal que las clases sociales empobrecidas y marginales son las que adoptan con mayor facilidad las creencias pentecostales. Sostiene que "el pentecostalismo se presenta como una respuesta religiosa comunitaria al abandono de las grandes capas de la población; abandono provocado por el carácter anómico de una sociedad en transición"¹ (p.47). De ahí el nombre de su obra *El refugio de las masas* donde sustenta que el éxito del pentecostalismo en un medio social dado está correlacionado con el hundimiento y el desmoronamiento de las organizaciones sociales, y por consiguiente, de sus valores directivos. En ese sentido, el pentecostalismo aparecería como un indicador de la crisis de los diversos medios sociales que comprende la sociedad (p.70). De tal suerte que para él la conversión a las iglesias con

¹ Este autor señala que para mediados del siglo XX Chile atravesaba por una transición que condujo a amplios sectores de la población a una crisis económica que afectó a las masas populares. La sociedad chilena, que en su estructura antigua, la hacienda, provocó una enorme migración de los campesinos, y que en sus estructuras nuevas éstos entraron en un estado de *anomia*. Este concepto lo retoma de Durkheim el cual resulta de un vacío de la reglamentación del individuo en la sociedad, refiriéndose a una propiedad de la sociedad misma: la estructura de esta sociedad en la cual el individuo encontraba el apoyo de su seguridad, está en estado de ruptura, lo que acarrea la pérdida del consenso que regula la orientación normativa y la definición existencial, gracias a las cuales la vida del individuo o del grupo tiene un sentido (Lalive D'Epinay, p.65).

este perfil se da porque las personas encuentran en los rituales y creencias una esperanza y una especie de protección y confianza en las relaciones humanas sobre todo cuando de curar enfermedades se trata. En los testimonios que recogió hay una recurrencia discursiva en que la conversión se refiere o asocia a la curación de enfermedades padecidas y que ésta no es forzosamente milagrosa, pero sí siempre atribuida a la obra y voluntad de Dios; sin embargo, a la hora de preguntárseles sobre los motivos personales de la conversión también sobresalieron los relatos que describen "la sociedad de los pobres como una constante" manifestada en 1) la descomposición de la familia, 2) la inestabilidad profesional del padre, con la consecuente inseguridad económica, 3) el clima familiar adverso, el que deja una impresión de abandono y empuja a la soledad: ausencia de amigos, o amigos que "sólo sirven para robar o beber"; así como 4) la ausencia de confidentes y de consejeros (p.80).

No es de extrañar que Lalive D'Épinay llegue casi siempre a las mismas deducciones debido a que su tesis plantea la cuestión material, la privación, como el elemento central que explica la conversión. La conversión al pentecostalismo, en ese sentido, es entendida como la creación de un espacio de reconstrucción idealizada de un orden en extinción. Ese planteamiento influyó en diversos estudios desarrollados en distintos espacios en las siguientes dos décadas como veremos más adelante para el caso chiapaneco.

Hacia fines de la década pasada Lewis R. Rambo publicó en castellano un texto al que llamó *Psicosociología de la conversión religiosa* (1996), cuya pregunta central es ¿Cómo y por qué se convierte la gente? En ese estudio le interesó identificar la naturaleza del proceso de conversión dado la gran vitalidad que la religiosidad presenta en diversas sociedades. Su metodología de alguna forma resume la aportación de otros estudiosos que han abordado el tema. De entrada dice que la conversión

es un proceso de cambio religioso que tiene lugar en un campo de fuerzas dinámico compuesto por personas, sucesos, ideologías, instituciones, expectativas y orientaciones. Es a) un proceso en el tiempo, no un suceso singular; b) la conversión es contextual y por lo tanto influencia a, y es influenciada por, una matriz de relaciones, expectativas y situaciones, y c) los factores en el proceso de conversión son múltiples, interactivos y acumulativos. No hay una única causa de conversión, ni un único proceso, ni una consecuencia simple de este proceso (Rambo, 1996:27).

Y por ser un proceso, señala, no se trata de un acontecimiento puntual y en ese sentido sería más apropiada la expresión de *irse convirtiendo* porque captaría mejor la fenomenología de la conversión, lo que nos indicaría que ésta se *construye activamente* por una persona o un grupo religioso y sus propios deseos, expectativas, aspiraciones del converso o del potencial converso. El modelo que este autor propone se compone de cuatro puntos a considerar: sistemas culturales, sociales, personales y religiosos, lo que significa que en el proceso de convertirse una persona puede dar relieve a uno u otro elemento, ponderar uno más que otro, combinar unos y otros, o bien todos a la vez. Habrá casos en que el aspecto social y cultural pese más sobre el religioso y espiritual o viceversa. Es decir, hay razones o causas que los propios conversos priorizan a la hora de pensar o tomar la decisión de su conversión.

En algunas ocasiones serán los propios estudiosos del fenómeno quienes señalen cuál ha sido el aspecto que más influyó para que se diera la conversión. Un teólogo probablemente privilegiará el punto religioso, un antropólogo quizá dé más relevancia al contexto cultural con las teorías de los grupos humanos y del cambio social. Por su parte Marzal (1998:108) apunta que las razones que los analistas resaltan son las relacionadas con las características del grupo, continuidad y rechazo cultural en el converso y horizonte cultural de la conversión.

En un clásico trabajo sobre la religión protestante y la clase social en los Estados Unidos, Demerath III (1980), apuntó que es necesario distinguir entre lo que es una preferencia religiosa y la participación religiosa, ambas categorías formando parte de la conversión. La participación efectiva se define a partir de tres indicadores: la afiliación a una Iglesia, la asistencia a los servicios religiosos y participación en las actividades formales de la Iglesia. De alguna forma éstos permiten medir la incorporación y compromiso de los individuos con su agrupación religiosa y con su Iglesia, pero no va más allá no y explica de cómo se da el cambio a una nueva religión, en términos de creencia. Coincido con Demerath al cuestionar si la afiliación a la iglesia tiene significación religiosa aparte de la afiliación a organismos en general. Probablemente la afiliación a una determinada iglesia *per se* no sea un indicador totalmente aceptable para evaluar la religiosidad y la calidad de miembro no necesariamente indique de una adhesión religiosa que estaría más relacionada con la actitud de la persona hacia la religión. Es decir, hay

personas para quienes es más importante la religión, como creencia, que la afiliación religiosa a determinada institución, asociación, iglesia o agrupación religiosa. Como el caso de un joven, miembro de una familia presbiteriana de Comitán, quien señala asistir a su iglesia sólo por la presión de sus padres. Se considera presbiteriano porque ha crecido en ese seno, pero ahora atraviesa por “una etapa de dudas porque siento que reprimen a los muchachos para que no asistamos a los bailes, o nos dicen que la música de rock es mala o simplemente por el hecho de tener novias mi mamá me regaña, dice que eso no le gusta a Dios” (E., Comitán, mayo, 2000). Probablemente su asistencia a los servicios de su congregación, porque finalmente respeta las exigencias de sus padres, refleja el aspecto formal e institucionalizado de su iglesia y no necesariamente la experiencia religiosa. Su participación y asistencia al templo, en esta etapa de su vida como él mismo confirma, no está motivada por su necesidad religiosa sino por una presión externa personalizada en sus padres y en la misma Iglesia.

En ese sentido, la afiliación no es lo mismo que la religiosidad de una persona. Al respecto Garma (1998:190), señala que a través de la afiliación religiosa un individuo se considera miembro de una religión. Agrega,

Como tal, se puede designar a sí mismo como un creyente que comparte un sistema de creencias, o bien alguien que considera que sus propios valores son congruentes con aquellos que su credo dicta; *por lo menos nominalmente se considera a sí mismo como seguidor*, posee una identidad religiosa que le permite ubicarse dentro de los creyentes. Esto, a su vez, le hace diferenciar a las personas que están fuera de su agrupación religiosa [...] (p.190).

Subrayo en la cita una frase porque considero que la afiliación se da a un nivel que explica más la forma que el fondo de la conversión, es decir, ocurre en una persona que deja o abandona la práctica religiosa de una institución religiosa y después transita a otra, sin que se dé un cambio significativo en términos de la religiosidad. En los casos registrados, en algunos ejidos y el mismo pueblo de Pujiltilic, vemos que hay individuos que se autoadscriben como miembros de tal o cual Iglesia evangélica, pero que antes estuvieron “probando” en otra o en casos como el de Josefina y su familia, residentes de Pujiltilic, quienes se involucraron en una especie de transición permanente, hasta que por último se establecieron entre los testigos de Jehová. Josefina señala que “no encontrábamos una

satisfacción completa a la vida espiritual que necesitábamos". Anteriormente había estado afiliada a otras iglesias pentecostales (primero Sólo Cristo Salva, después a Elím, a La Puerta del Cielo y hoy día a la de los testigos de Jehová), y mientras se consideraba miembro de una agrupación religiosa asumía su autoadscripción, pero presentó una alta movilidad institucional, una especie de trasiego entre grupos religiosos ligados a una iglesia, porque no encontraba satisfactores emocionales, espirituales y sociales que esperaba. Este caso, como otros de personas que vivieron la compleja composición y recomposición de lo que ahora es la Sólo Cristo Salva y las Asambleas de Dios, vista en el capítulo anterior, presentó cambios justamente porque las propuestas de las débiles iglesias no logró convencerla justamente por la fragilidad institucional que presentaron.

Una de mis iniciales hipótesis en esta investigación era que entre los evangélicos del valle esta práctica sería recurrente; sin embargo los datos recogidos en el trabajo de campo me confirman que el caso de Josefina es aislado, aun cuando no único.

Es más frecuente encontrar casos de personas que de católicas pasaron a ser miembros de una iglesia evangélica y al cabo de un determinado tiempo la abandonan sin volver a su anterior religión. Aunque años más tarde lograron insertarse a otra iglesia evangélica. El sacerdote de Socoltenango dice que ese tipo de personas se quedan "en terreno de nadie", que ya no son ni católicos ni evangélicos, lo que es peor porque ya se "han separado de Dios, dejándose expuestos a las maldades de este mundo".

Así pues, el caso de Josefina se vincula y asocia a la recomposición y constante escisión que las iglesias experimentaron en su trayectoria. Vimos en un capítulo anterior cómo esta institución religiosa sufrió diversas desarticulaciones y sólo logró consolidarse hasta que se autoadscribió a las Asambleas de Dios. En ese sentido, el argumento de lo que ella llama insatisfacción, que una y otra iglesia le hicieron sentir, se sobrepuso y relacionó a la crisis institucional de las iglesias que sufrían una constante recomposición y división debido a los frecuentes conflictos entre los pastores y líderes laicos. En otros estudios se han presentado casos de esta práctica recurrente entre evangélicos que han cambiado varias veces de religión, de iglesias diría yo, durante su vida, por lo que Garma (1999), prefiere llamar a este proceso como parte de una *movilidad religiosa*, porque según él esa categoría permite abarcar un mayor número de manifestaciones y experiencias religiosas (p.161). Define a la movilidad religiosa como la

expresión de una transformación de creencias y prácticas relacionadas con lo sagrado de parte de un individuo a partir de un contacto intenso que experimenta con manifestaciones religiosas, espirituales y eclesiales diferentes y que implica modificaciones en sus experiencias y forma de vivir, cuando menos por un periodo de tiempo (p.169).

Marzal llama a esa misma práctica *nomadismo religioso* desarrollado por quienes cambian de adscripción religiosa de forma recurrente. Sin embargo, en esto de la *movilidad religiosa* Garma no descarta el uso del concepto de conversión para referirse principalmente al discurso de los creyentes referido al cambio de vida por una modificación drástica hacia una nueva fe. Significa que aún cambiando de afiliación puede el individuo realmente lograr la conversión.

Este punto nos conduce a otro relacionado con el frecuentemente retomado tema de la migración y la conversión. De hecho diversos estudios que abordan la diversidad de la oferta y la transformación religiosa retoman el aspecto de la migración como un elemento central de análisis que explica la conversión.

En un estudio sobre inmigrantes campesinos indígenas aymaras a la ciudad de Bolivia, Gill (1993) detectó que muchos de estos individuos y grupos de parientes al llegar al nuevo sitio de residencia crearon una serie de estrategias de sobrevivencia en un ambiente que les era hostil económica, social y culturalmente. Si bien en su localidad de origen practicaron el catolicismo tradicional, al llegar a la ciudad, y el hecho de chocar con la vida urbana y ser estigmatizados por ser indios, sufrieron crisis de identidad y su ingreso a iglesias pentecostales les permitió encontrar espacios de solidaridad y ayuda mutua. Agrega que, en este caso, afiliarse a una organización religiosa era una de las vías para encontrar salida a las crisis provocadas por una experiencia migratoria desventajosa. Las iglesias y grupos religiosos proveían rituales y creencias mediante los cuales se desarrollaron ciertas bases sociales y un nuevo sentido de comunidad y algo interesante es que individuos y grupos de familias podían estar afiliados a más de una agrupación al mismo tiempo en el curso de su vida (p.181). De alguna manera, agrega, los cambios de afiliación religiosa son parte de un proceso en el que la necesidad de ubicar nuevas redes y reactivar las preexistentes están presentes y se asocian a los cambios en sus experiencias personales. Otro elemento detectado es que si una agrupación religiosa ofrece a los

individuos cierta ayuda emocional, material o psicológica, al cabo de determinado tiempo y circunstancias ésta se vuelve temporal y ambigua, y ahí es cuando las personas recurren a buscar y experimentar con otras agrupaciones religiosas, o bien en otro tipo de asociación fuera de la religión. En ese proceso, los inmigrantes redefinen sus prácticas rituales e ideas religiosas en el contexto de su propia experiencia personal cambiante.

Los casos anteriores nos indican una idea diferente a la conversión religiosa. Sería más claro si nos refiriéramos a ellos como procedimientos de afiliación y de adscripción a determinada institución o agrupación religiosa. Considero que es necesario diferenciar una afiliación de una conversión. El caso de los inmigrantes, arriba citado, nos indica que de alguna forma los individuos hacen un uso estratégico de las instituciones que les posibilitan, aunque fuera coyunturalmente, una base a partir de la cual poder acceder a ciertos servicios y sobre todo que les proporcionan el contacto con determinadas redes, seguridad emocional, espiritual y social en un ambiente ajeno y adverso.

Marzal (1989:411), por su parte, agrega un punto relevante con relación a esa necesidad "estratégica" que el inmigrante desarrolla y que le permite acomodarse en la ciudad de llegada. Señala que se genera una experiencia de cambio personal vinculada a un comportamiento ético. En un detallado estudio que realiza sobre los inmigrantes que arriban a Lima, Perú, dice que su llegada a la ciudad se traduce muchas veces en un acrecentamiento del deterioro ético, debido a que se rompen las relaciones sociales campesinas, que son un apoyo real para el comportamiento, debido a que en la ciudad encuentran un ambiente incompatible y adverso, donde para sobrevivir a veces recurren a formas de corrupción justamente por el cambio de vida -rompimiento de lazos familiares, desesperación, acceso a la bebida, el anonimato-. La ruptura obligada con la propia familia, la lucha por la vida, el recurso a la bebida, como medio de evasión o para afirmar nuevas solidaridades, el anonimato de la gran ciudad, la corrupción y la violencia ambiental, según este autor, hacen que muchos migrantes decanten en una conducta ética inaceptable, de la que no saben cómo salir. Complementa la idea al señalar que las iglesias evangélicas aparecen como instrumentos de redención ética porque

Primero, ofrecen redención con su predicación del "nuevo nacimiento", que permite el cambio total, y, que suele expresarse simbólicamente en el rito del bautismo, realizado de modo solemne y comunitario por inmersión; luego ofrecen redención

con la imposición de una moral puritana (no fumar, no tomar...) que ahorra a las personas una serie de ocasiones de relajación ética y las motiva a preservar por hacerlas sentirse diferentes; finalmente, ofrecen redención con el apoyo de los pastores u otros dirigentes religiosos y la comunidad misma, con la que se tienen constantes y cordiales reuniones, proporcionan a los conversos para conservar el nuevo comportamiento (Marzal, 1989: 411).

Argumento como el anterior debíamos aceptarlo a partir de los propios contextos en que los casos fueron estudiados, debido a que otras experiencias nos indican que los inmigrantes reproducen en el nuevo lugar de llegada rasgos de su cultura rural, y justamente la práctica de la religiosidad "tradicional" ligada al catolicismo y al complejo sistema de santos y vírgenes, es llevada al nuevo lugar de residencia. Los ejemplos de inmigrantes mixes y purhépechas asentados en California, por mencionar algunos, indican que además de que realizan sus fiestas religiosas donde se encuentran ahora, cada año vuelven a la tierra, al lugar de origen en búsqueda de sus "raíces" y a fortalecer los lazos familiares y comunales mediante la obtención de algún cargo religioso, que adquiere relevancia en un ámbito ritual. Otro caso, es el de los inmigrantes laborales tzotziles de Los Altos de Chiapas que se han dispersado por las ciudades más importantes del estado y acarrear consigo su tradición religiosa. Los que continúan siendo católicos, el día de San Juan están presentes en San Juan Chamula para festejar al santo patrono.

Así, la correlación entre inmigración y conversión presenta contrastes, cuyas circunstancias pueden ser redefinidas por los sujetos al cabo de algunos años de residir en el nuevo lugar: por un lado, los inmigrante procedentes de localidades donde la religiosidad "tradicional" es altamente legítima y con un alto grado de aceptación sus miembros llevan sus valores los cuales, según Garma (1999:71), aparecen como elementos determinados que inhiben la conversión a otras religiones. Yo agregaría dos cuestiones al respecto: esto ocurre cuando no se pierde el nexos con la localidad de origen y que es sumamente efectivo en la primera etapa de la inmigración, pero una vez que los individuos se han insertado en la vida de la nueva residencia la situación puede variar y, de acuerdo a las relaciones y redes sociales que se establecen en ese proceso, los individuos pueden, o no, optar por otra religión.

Un ejemplo que me parece sugerente, y que abordé en un capítulo anterior, se relaciona con este punto y se presenta en el ejido Abasolo, en el valle de Pujilic.

Actualmente es un ejido rodeado de otros con mayoría evangélica. Recordemos que los actuales ejidatarios fueron trasladados del anterior Abasolo, Ocosingo, para colonizar el nuevo Abasolo de Pujilic y trajeron consigo una pléyade de santos y vírgenes. La reproducción y adecuación del sistema de cargos en el emergente sitio de residencia se ha constituido en una eficaz institución religiosa en cuyo interior se dio el acuerdo, según el representante ejidal, de que ningún ejidatario se volvería "cristiano". Esto ha sido posible porque fue una migración colectiva, con lazos de parentesco afectivos y efectivos, y porque la institución de cargos goza de gran legitimidad y aceptación entre sus habitantes y ciertamente no hay evangélicos ahí, contrario a sus vecinos tzeltales procedentes de Pauchil-Chanival donde la gran mayoría pertenece a la Fraternidad de Iglesias en Cristo Jesús de la República Mexicana. Los tzeltales de Abasolo trajeron consigo su "comunidad tradicional", su sistema de cargos, su lengua, su vestido. La firmeza de su sistema normativo ha impedido que sus pobladores cambiaran de religión. Considero que el cambio de residencia generó una especie de reforzamiento de las lealtades primordiales de parentesco en la nueva residencia en tanto construían su nuevo espacio habitacional. De hecho inicialmente el grupo fundador no se desligó de Abasolo, Ocosingo; algunos de sus miembros regresaban a realizar trabajos comunitarios para no perder ciertos derechos, asistían a las celebraciones de los santos y recurrían a los antiguos líderes locales, para que estos opinaran sobre la forma de organizarse en el Abasolo de Pujilic. Con tales actitudes indudablemente reforzaban su pertenencia a la localidad de origen en tanto lograron consolidar una nueva identidad.

Por otro lado, también vemos casos en que por situaciones conflictivas intracomunitarias, los grupos e individuos que deciden cambiar de religión son expulsados o presionados para que salgan de su lugar de origen simple y sencillamente porque las autoridades "tradicionales" (cargueros), quienes se creen los guardianes de la "tradicción", así lo han decidido. Como vemos, desde hace tres décadas la presencia de protestantes en algunos municipios de la región de Los Altos de mayoría indígena ha provocado un conflicto social, cuyas dimensiones y alcances se tornan inmanejables. La sanción hacia los conversos puede consistir desde un "simple hostigamiento" hasta actitudes más agresivas y violentas, como es el caso de la expulsión de la localidad de aquellos miembros que profesan o se conviertan al protestantismo. Este último caso se ha dado en localidades

tzotziles y tzeltales de los municipios alteños como San Juan Chamula, Zinacantán, Amatenango del Valle, Chenalhó, Chalchihuitán y Mitontic; asimismo en localidades tojolabales del municipio de Las Margaritas, en la región Fronteriza en el estado de Chiapas.

Otras localidades segregan o aíslan a quienes se vuelven protestantes, o bien son ellos mismos quienes se apartan y evitan participar en toda actividad de carácter religioso, civil o político, pues ello contraviene los lineamientos de su nuevo credo religioso (sobre todo los testigos de Jehová que tienen como uno de sus principales preceptos la prohibición de participar en actividades políticas y cívicas). En este caso, quienes se aíslan o separan del resto de la población forman microsociedades, en las cuales, en muchos casos, reproducen mecanismos de organización y participación similares a las de su localidad de origen. Cuando así ocurre estos grupos se concentran en barrios o zonas bien delimitadas dentro del pueblo, llevando una coexistencia distante, pero pacífica con el resto de la población. Un caso ejemplar es el presentado por Hernández Castillo (1994) de un grupo de ejidatarios residentes de la zona mam de la Sierra Madre de Chiapas que migraron a la Selva de Las Margaritas. Algo relevante en la fundación del nuevo asentamiento ejidal Las Nubes (del municipio de Las Margaritas) es que quienes promovieron la colonización lo hicieron básicamente entre campesinos demandantes de tierra pertenecientes a la congregación de los testigos de Jehová. En su fundación, los nuevos colonos rechazaron las formas tradicionales de organización ejidal que tenían en el lugar de origen y en cambio se organizaron en torno a su Salón del Reino, donde la solidaridad y la ayuda mutua fueron los elementos centrales de la organización para colonizar y fundar su nuevo centro de población. En su interior han establecido su propia ley y reglamento. Quienes violan o transgreden las normas estipuladas son objeto de juicio por miembros de una comisión especial, encabezada por los miembros de las *compañías*, la cual decide la sanción a aplicar. La violación a la ley interna conlleva dos sanciones previas y una tercera ocasión provoca que el transgresor sea expulsado del ejido. Asimismo las formas organizativas en el interior son totalmente diferentes a como hacían la vida comunitaria en su tierra de origen: el uso del tiempo libre es resignificado justamente para cumplir las exigencias de la

Iglesia; el papel de la mujer se ha caracterizado por su participación en la vida pública;² entre otros aspectos de la vida comunitaria.

Con estos ejemplos pretendo indicar que las posibilidades son abundantes y diversas y las decisiones que cada grupo o individuo adquiere estarán mediadas por las circunstancias que el nuevo medio social, cultural y económico ofrece. Es probable que, como sugiere Gill (1993), los inmigrantes redefinan sus prácticas rituales y creencias religiosas en un contexto cambiante donde algunas iglesias ofrecen la posibilidad de generar espacios sólidos de ayuda mutua, asidero identitario, emocional o espiritual, espacio que asimismo puede ser generado por diversas instituciones no religiosas (agrupaciones reivindicativas de derechos de toda índole, de lucha por la tierra, partidarias, sindicales, y las mismas ONG).

En ese sentido vemos que la afiliación es una categoría analítica que ha sido utilizada por diversos antropólogos de la religión como sinónimo de conversión. Pero considero que es necesario diferenciarlas debido justamente a la profusión de experiencias. Entiendo que afiliación se relaciona más con membresía, como alguien que se une, asocia y llega a formar parte de una agrupación y de una institución en este caso religiosa. Garma (1998:190), señala que la afiliación se manifiesta cuando un individuo se considera miembro de una religión. Se puede designar a sí mismo un creyente que comparte un sistema de creencias, o bien alguien que considera que sus propios valores son congruentes con aquellos que el credo por el que optó dicta; en ese sentido y, por lo menos, nominalmente se autoconsidera seguidor, que además posee una identidad religiosa que favorece ubicarse dentro del conjunto de creyentes.

La conversión, por otro lado, está vinculada a la religiosidad del individuo, como creencia, y puede ocurrir y desarrollarse fuera o al margen de una afiliación religiosa determinada y explícita. Aunque es claro que la conversión se presenta de forma variada, por eso es mejor referirse a conversiones, que se expresan dentro y fuera de la institucionalidad y formalidad de iglesias o agrupaciones culturalmente legitimadas. La religiosidad de las personas se construye, casi siempre, de distintos elementos de una y otra creencia a partir de la cual recrea sus propias formas de reinterpretación.

² A pesar de que entre los testigos de Jehová se ha reconocido un conservadurismo extremo y una serie de

2. Diversas formas de conversión

Si partimos de que la conversión es múltiple, diversa y que además es un proceso, entonces veremos varios tipos o formas de su naturaleza y expresión, pero casi siempre implica una transformación de la identidad religiosa de la persona que la experimenta; y como tal puede presentarse de manera súbita o gradual (Prat, 1997:107). Podemos encontrarla en distintas manifestaciones, sin embargo, es conveniente considerar lo que el propio involucrado dice de su propia experiencia, lo que opina su institución religiosa y, por otro lado, tomar en consideración lo que dicen los propios analistas al respecto, es decir, sus razones explícitas.

La conversión para Marzal (1998:103) es un “complejo proceso por el cual una persona deja una religión, en que se ha socializado y que ha practicado con mayor o menor fidelidad, y decide abrazar otra”. Este autor plantea que son cuatro las razones explícitas más recurrentes en los individuos que se adhieren a iglesias y agrupaciones religiosas pentecostales. La primera se relaciona con:

- a) El encuentro personal con Dios y Cristo, transmitido por la palabra bíblica, que salva y promete vida eterna. No es que otros no tengan esa experiencia personal con Dios, de hecho hasta quienes tienen una práctica devocional con santos y vírgenes experimentan la cercanía con el Dios en el que creen y que además desarrollan una práctica religiosa construida social y culturalmente.
- b) La importante experiencia de sanidad, sobre todo entre los pentecostales que han institucionalizado los ritos de sanidad. La concepción de la sanación entre éstos y los carismáticos es un elemento clave porque se cree que curar la enfermedad, el sufrimiento y el dolor, físico o espiritual, es parte de una regeneración, la que lo convierte en “un evento de profunda significación simbólica, pues marca el inicio de la nueva forma de vida del creyente” (Garma, 1999:172). La curación viene de Dios, que se manifiesta en un clima emotivo y voluntarista entre los pentecostales.
- c) La experiencia del cambio ético. Discursivamente el llevar una “vida desordenada” es una de las consecuencias de estar apartado de las cosas de Dios. Entre muchos evangélicos y de las otras iglesias independientes se dice, de forma reiterada, que el mundo moderno, lo

principios que inducen a sus miembros a aislarse y apartarse de la sociedad más amplia.

mundano, está configurado en un escenario donde la violencia, el consumo de alcohol, de estupefacientes, la constante infidelidad de los hombres para con sus esposas, el crimen, el sexo, la desobediencia a los mayores, dentro del ámbito doméstico, son elementos valorados de forma negativa. Se dice que quienes se acercan a Dios y logran "llevar una vida" como lo designa las Santas Escrituras lograrán acceder a la salvación eterna. La conversión y la ética puritana permiten salir del mal y asegurar cierta perseverancia por el control estricto del grupo.

d) El descubrimiento de la Biblia. La Biblia como un libro religioso muchas veces se convierte en "un recetario ético-mágico" para dar respuesta a preguntas, que los evangélicos expresan con citas bíblicas ("¡ya lo dice la Biblia!"). Marzal (1998:107) señala que ese manejo que se da del libro se debe sin duda al mínimo conocimiento que se tiene de la historia de la Iglesia y de la tradición cristiana. Y que por lo mismo muchas veces, sobre todo entre conversos populares por su escasa formación, la Biblia es vista como un "santo", como un símbolo de la fe más que una mediación para profundizarla.³ Aunque también reconoce que la Biblia, que descubren en el proselitismo evangélico, les resulta una mejor mediación y así se convierten.

En un texto anterior Marzal (1989:382-391) anota otras razones:

c) La experiencia de la fraternidad que se vive en la nueva congregación religiosa, sobre todo entre grupos inmigrantes

f) La tradición familiar

g) Como consecuencia de la labor proselitista

h) La liturgia y el gran atractivo que ejerce la música de los rituales, que es donde se nota la mayor participación de los miembros pentecostales

i) Una razón importante también es prepararse para la venida del Señor

j) La experiencia de los sueños y revelaciones.⁴

³ Entre *pequeñas comunidades* carismáticas de una localidad purhépecha del estado de Michoacán, sus miembros tienen como espacio de oración una habitación amplia destinada dentro del hogar de uno de ellos. En el altar, de donde fueron sacados santos y vírgenes católicas, un ejemplar de la Biblia dentro de un camarín (antes ocupado para el santo preferido de la familia) ocupa el lugar central del mismo el que se adornan con flores. Uno de los miembros me decía que "en lugar de los ídolos ahora ponemos la Santa Biblia, porque ahora es el centro de nuestra adoración" (Rivera, 1998).

⁴ Este aspecto es frecuentemente señalado por los pentecostales, se cree que los sueños revelan, aruncian o predicen acontecimientos por suceder o bien explican lo inentendible. Juárez Cerdi (1997:152), sugiere que

Todas esas razones también las encontramos en la región de estudio, sin embargo, las más recurrentes entre los pentecostales de las iglesias Fraternidad de Iglesias en Cristo Jesús y de la Asamblea de Dios son las primeras cuatro. Muchas veces se combinan, pero el aspecto de la sanidad sobresale en los testimonios de conversión y, al menos a nivel discursivo, es el que más ha influido a la hora de tomar la decisión de aceptar una nueva propuesta de religiosidad. El don de la sanación que, de forma extraordinaria, el creyente puede recibir del Espíritu Santo, o bien recibir la sanidad por medio de quien es receptor del don, se manifiesta en la curación del cuerpo y del alma que viene de Dios, mediante el Espíritu Santo es experimentada en momentos de ruptura y crisis como es narrado en diversos testimonios. Éste se vuelve un vehículo discursivo mediante el cual se transmiten las convicciones religiosas y las circunstancias en que se da la experiencia de cualquier acontecimiento ligado con la vida religiosa. Por medio del testimonio se detalla la historia, dando énfasis al momento en que se dio la sanidad, ya sea de alguna dolencia y enfermedad física o bien de la liberación milagrosa de quienes han sido condenados por la drogadicción, el alcoholismo, la delincuencia, el robo, la "mala vida" ligada a la poligamia y al consecuente daño causado a la pareja y a los hijos.

El caso de Sara y Jesús, presentado parcialmente en el capítulo anterior, ejemplifica su conversión que se presentó de manera gradual. En su testimonio Sara asegura que dudaba mucho integrarse o no a la Iglesia Sólo Cristo Salva, de la cual Jesús, su esposo, ya era un miembro activo. Sin embargo, el hecho de que él abandonara su hábito por el alcohol, sus constantes borracheras y parrandas hicieron que ella se lo planteara seriamente. Su decisión final ocurrió cuando una de sus hijas enfermó y no encontró cura en la clínica del IMSS. Ella juró a Dios que si se la salvaba "se entregaría a Él".

Era un día de Mayo cuando mi hija se enfermó, la llevé a la clínica y le recetaron un jarabe. Pero un día estaba yo lavando la ropa en el patio de la casa y al no oír ningún ruido me asomé a verla y accidentalmente la muchachita se había tomado el jarabe,

dentro del lenguaje de los creyentes carismáticos, es recurrente el señalamiento de que escuchan la voz de la divinidad a través de los llamados interiores o mediados por otros, en profecías y enseñanzas, en la Biblia: en revelaciones dadas en sueños o en visiones y manifiestan que han experimentado su presencia a través de diferentes circunstancias (conversiones, curaciones, milagros o en acciones cotidianas).

directo de la botella, y ella estaba tirada en el suelo, estaba como desmayada. Desesperada le hable a Sergia, mi cuñada [quien ya era convertida], para pedirle ayuda. Me dijo que haríamos una oración para pedir a Dios que salvara a la niña. Al principio dudé, pero vi como mi cuñada lo hacía con tanta fe que trate de hacerlo igual que ella. No lo va a creer pero empecé a sentir una fuerza extraña, sentí como si Dios nos extendiera su mano a mí y a mi hija tirada en el suelo y en ese momento mi muchachita empezó a sacar espuma de la boca. Salimos corriendo y llevamos a la niña a la clínica y le dije a mi cuñada que fuera hablarle al Jesús a la fábrica. Los doctores rápido le pusieron un suero a la niña y no sé que otra cosa le hicieron para que vomitara. En eso llegó Jesús y como me vio tan desesperada dijo que me calmara y yo le dije ¿Cómo voy a calmarme? ¿Qué no ves cómo está la niña?, le dije. Mire usted, lo que más me sorprendió fue la actitud de mi esposo, lo tomó con mucha calma: se hincó, se quitó el casco y se puso a orar, orar y pedirle a Dios que salvara a su hija. Al verlo con esa actitud, a mí me entró una gran paz espiritual, que no puedo explicar. Dios hizo el milagro porque la niña se salvó. Dios escuchó a Jesús. A partir de ese día mi vida empezó a cambiar, empecé a ir al culto y me arrepentí de haber dudado del gran poder de Dios. Desde ese momento yo me entregué a Él porque lo conocí. Así es como conocí por primera vez a Dios (Sara, Pujiltic, Junio, 1999).

Casos como el de Sara son recurrentes entre los evangélicos del valle de Pujiltic. Lo presento para señalar que en el discurso no se señalan las condiciones de la vida de estos sujetos, que muchas veces viven en un medio de carencias y ausencias del servicio médico, o la falta del dinero para acceder a servicios más especializados. Es más importante subrayar la funcionalidad de la sanación y de la curación que se explican por la fe, o de la falta de ella cuando hay un fracaso. Así es que discursivamente es el elemento determinante o de mayor peso para hacer que los individuos decidan por su conversión. Ante un caso de sanidad Sara tomó su decisión, sin embargo, antes señaló que "lo estaba pensando seriamente" porque veía cambios favorables en su vida gracias a las actitudes del esposo, debidos al abandono de la borrachera y lo que ello implicó en las relaciones familiares. Actualmente Sara y Jesús, junto a sus seis hijos, conforman una de las familias más dinámicas y entregadas a la actividad de su Iglesia Sólo Cristo Salva en Pujiltic, lo que significa que han logrado sostenerse y perseverar en una misma institución religiosa desde el inicio. Son los responsables de crear y mantener la misión de San Gabriel, otro ejido cañero del municipio de Tzizimol, así como de suplir las actividades del pastor cuando éste permanece fuera del lugar. Tras 22 años de trabajar en el ingenio, Jesús, a decir de uno de los empleadores, es "uno de los obreros 'modelo', como muchos de los evangélicos de la

fábrica, porque no toma, no es parrandero, es disciplinado y muy cumplidor con su familia". Él se ha encargado de fortalecer la labor proselitista al interior de la fábrica aunque a veces es duro, dice, "porque otros cristianos, hermanos de otras iglesias, también hacen su luchita entre otros obreros". Él mismo fue invitado por uno de ellos hace años.

Ejemplos como el de Sara abundan, ahora simplemente agregaré el caso de una familia, residente del ejido Chihuahua (municipio de Socoltenango), cuyos miembros ya eran convertidos, pero la situación de enfermedad en su pequeño hijo sirvió para que la pareja de esposos, padres del niño, reflexionaran sobre su papel dentro de su iglesia y su vida como cristianos. Aquí vemos como la desesperanza causada por ver a un hijo enfermo, que no encontró cura en la medicina occidental, llevó a sus padres a "recordar el olvido que tenían de Dios".

Miguel proviene de una familia de cristianos y casó con Victoria, quien era católica pero se convirtió a la iglesia de su esposo a los pocos años de casada. Él es cañero ejidatario, posee cinco hectáreas de terreno encañado con las cuales puede mantener a su esposa y a siete hijos. El mayor de ellos es su ayudante en las labores agrícolas. Los demás, pequeños asisten a la primaria del ejido y Victoria, analfabeta, mantiene la casa y la comida lista para todos los demás. Su casa, de material y techo de lámina, es típica de un cañero que tiene el mismo número de hectáreas de Miguel. Económicamente parecen no pasar apuros, porque "Miguel es un buen administrador, es un hombre juicioso que se apura por sus hijos", dice Victoria. Sin embargo, también han padecido períodos críticos provocados por la falta de dinero para gastos domésticos y atender las enfermedades de los hijos. Ambos coinciden al señalar que una de las pruebas más fuertes a que fueron sometidos por Dios se manifestó en una "rara" enfermedad del más pequeño de los hijos, a la que se agregaron "varios fracasos en mi trabajo, en el ingenio y los pleitos con Victoria". El testimonio de Miguel es interesante porque dice que para glorificar y servir a Dios no sólo es necesario asistir al templo, estar afiliado a su Iglesia (Fraternidad de Iglesias) sino creer realmente en Él

Nosotros, pues siempre hemos sido conocedores de Dios, pero creo que algo nos estaba fallando, estábamos fallando a la promesa que hicimos a Dios, la mayor promesa de creer en Él, de servirle y hacer por Él. Pero el enemigo, Satanás, siempre sabe cuando uno falla y luego luego se hace presente. Nos atacaba la enfermedad, me atacaba en mi trabajo, puros problemas. Un día mi hijito cayó muy

enfermo y al principio pues hacíamos pura oración, pues se ve mal que un cristiano, que conoce a Dios, corra con el doctor. Sí, hemos ido a los consultorios de los doctores, pero antes oramos y oramos y pedimos a Dios por las enfermedades. Pero esa vez con mi hijo el chiquito estaba dura la enfermedad y cada día estaba peor. Fuimos a Comitán y lo internamos en un sanatorio, ahí el doctor nos dijo que el niño no tenía curación y que lo único que nos recomendaba era que lo encomendáramos a Dios. Nos dijo: "ustedes por ser evangélicos rápido encontrarán consuelo si lo llegan a perder". Regresamos con nuestro hijo a Chihuahua, estábamos desconsolados pero a la vez con un gran arrepentimiento porque de verdad sentí que nos habíamos alejado de Dios y que ahora nos ponía esa dura prueba. Hablamos con el pastor y nos dijo que hiciéramos ayuno y oración, nos hizo recordar de lo alejados que estábamos de nuestra congregación y de Dios y que la incredulidad es una gran ofensa, que tal vez la enfermedad de mi hijo era una señal para volver al camino, pues sólo la mano de Dios lo sanaría. A partir de ese momento sufrimos un gran arrepentimiento, hicimos muchos días de ayuno y oración. Otros hermanos llegaron a la casa para orar por mi hijito y al final sanó; fue como un milagro. Esa prueba fue necesaria porque fue como reflexionamos de nuestra vida de cristianos conversos. Creo que de veras nos estábamos olvidando de que conocíamos a Dios (V.y M., Ejido Chihuahua, junio, 2000).

Afirman que el sufrimiento por el hijo les proporcionó una nueva oportunidad y percepción de acercarse al evangelio y se preguntan ¿Es que acaso se había debilitado nuestra fe? Responden que sí y que fueron irresponsables al no poner en práctica su fe por falta de voluntad. Este testimonio sugiere que la fe exige un acto de voluntad propia y de constante sustento.

La enfermedad del alma y del espíritu, que también provoca mucho sufrimiento, es recurrentemente testimoniada por los evangélicos. Una vida llena de vicios y malos comportamientos son las consecuencias de "llevar una vida mundana" y de quienes desconocen a Dios. Sin embargo, quienes han "tenido la fortuna de conocer a Dios" y han abandonado ese estilo de vida han recibido su recompensa. He escuchado diversas declaraciones de personas que antes de su conversión "tenían un comportamiento reprobable ante la sociedad", algunos fueron "tan malos" que sufrieron cárcel, desprecio, marginación y sobre todo soledad, por lo que provocaron mucho sufrimiento a su familia. Generalmente son personas con problemas de alcoholismo, en algún grado, consumo de estupefacientes, mujeriegos, que han abandonado a su familia, que han cometido fraude, entre otros. Cuando uno de estos sujetos se convierte es porque ha recibido sanación del Espíritu, desarrolla una práctica religiosa apegada a su iglesia y se vuelve uno de los mejores promotores de difundir el evangelio mediante su testimonio. Casi siempre son

quienes en las reuniones de oración y en las campañas evangelísticas ofrecen su declaración de conversión y cambio de vida. Éstos se producen en el templo o en el contexto de una campaña evangelística y son los que atraen más la atención de los participantes. El mensaje, en el contexto de una campaña, es muy emotivo y casi siempre a cargo de algún evangelista experimentado quien dice haber encontrado la sanación y paz cuando conoció a Dios y en agradecimiento su misión sería predicar su Palabra.

Normalmente el testimonio de conversión entre pentecostales, como entre carismáticos católicos, sigue un mismo patrón: inicia con el relato de la vida "anterior", la vida de "pecado"; después el momento del tránsito, cuando se produce el "encuentro con Dios" y por último el encuentro con la "vida nueva" que es cuando la persona ha sanado de sus sufrimientos y ha aliviado el de los demás. Me ha tocado escuchar que en la parte intermedia de ese proceso se producen "acontecimientos como pruebas impuestas por Satanás", que son elementos que hacen dudar de una conversión y un acercamiento a Dios. Juárez Cerdí (1997:153-155), encontró que el testimonio entre miembros del Movimiento de Renovación Carismática, es el vehículo por el que se transmiten las convicciones religiosas y la doctrina de la Renovación y que se da en tres niveles: a) el "antes" de, cuando la vida del creyente era un caos, hasta el grado en que "ya no es posible soportar más" y se presenta una crisis que rebasa la resistencia del individuo. Aquí es cuando se recurre a la búsqueda de ayuda de distinto tipo. b) El "durante", que se constituye cuando una mano amiga, pariente o vecino lo invita a una oración de los "renovados". Aquí es cuando ve que sus problemas pueden encontrar solución y, c) El "después" que es el momento crucial cuando se "siente el amor de Dios", como una conversión, de acercamiento a Dios. Se hace hincapié en la importancia que tiene la reconciliación - confesión- para poder recibir al Espíritu Santo.

Este esquema desarrollado por Van Gennep (1986) aplicado a una serie de transiciones de un estado a otro en el que el individuo y la sociedad atraviesa (análisis procesual) mediante los denominados ritos de paso, como ritos transitorios, es claramente aplicable al caso que ahora nos ocupa. Esta propuesta implica tres fases rituales: 1) ritos de separación que es un momento y situación preliminar compuesta por diversas ceremonias (purificación); 2) la fase liminar que representa el rito de transición en el que las personas sometidas al rito se sitúan simbólicamente "fuera de la sociedad" y en la que tiene que

observar ciertas restricciones. En esta importante fase las normas de la comunidad podrían quedar "suspendidas" y que conducirá al individuo, o grupo, a un nuevo nacimiento y 3) la fase postliminar que se produce mediante rituales de incorporación que completan el tránsito de un nuevo estatus. Este última se caracteriza por la suspensión de las restricciones y por la emergencia de nuevas insignias y códigos.

Uno de los casos que presenté en el capítulo anterior demuestra como el afamado evangelista Christian sufrió una conversión de esta naturaleza. Él, como se mencionó, es uno de los invitados que de manera frecuente encabeza las exitosas campañas proselitistas desarrolladas en el Tabernáculo del ejido Pauchil-Chanival. Es un gran predicador y su testimonio tiene como uno de los objetivos principales sensibilizar a los no convertidos, a quienes aún no conocen a Dios. De origen colombiano y ahora residente en México, Christian describe cómo fue su azarosa vida, llena de pecado, antes de conocer a Dios. Dice ser hijo de un pudiente empresario en su país de origen, pero que él era la "oveja negra" de su familia porque desde muy joven se involucró con drogas y delincuencia. Sus padres lo expulsaron de casa y se implicó con grupos mafiosos que traficaban la droga. Fue puesto en la cárcel y sólo mediante ruegos que su madre hizo a su padre para que lo ayudara a salir de prisión pudo librarse. La condición de su padre fue que saliera de Colombia, porque le avergonzaba que uno de sus hijos anduviera con esa vida tan descompuesta. Aceptó y su madre lo ayudó para que se trasladara a la ciudad de México. Ahí su vida no cambió, fue un pendenciero, un criminal y finalmente llegó a un punto en que intentó el suicidio. En ese momento alguien le tendió la mano y lo invitó a que asistiera a un culto evangélico. Ese fue el parteaguas, momento en que inició su conocimiento de Dios. A partir de ahí su promesa fue que se dedicaría a promover y predicar la Palabra de Dios en todos los ámbitos, incluso en las prisiones donde tiene una trayectoria misionera de mucho éxito. Actualmente, concluye en su discurso, "soy feliz porque mi vida cambió radicalmente, he pedido perdón a Dios y a mis padres y me han perdonado, he formado una buena familia con una mexicana y tengo dos hijos. Ahora he vuelto a mi tierra con la frente en alto y ya nadie se avergüenza de mí".

En el transcurso de su narración, el predicador llora, grita, y en ese tono exhorta a los incrédulos en que tomen a él como ejemplo: "convertir el fracaso y el sufrimiento en un gran virtud: servir a Dios".

El caso de Christian, como de la mayoría con similares características, es puesto sobre una vida de pecado, de maldad y de transgresión y como tal debía de ser sanado, por tanto regenerado. Como dice Garma (1999:172), éste "es un evento de profunda significación simbólica, pues marca el inicio de la nueva forma de vida del creyente [...] La redención sólo puede cumplirse al sobreponerse a esta situación y buscar un nivel trascendental en el cual hay una auténtica respuesta". De ahí que la enseñanza bíblica sobre la integridad de los creyentes y su sobresaliente diferenciación ética (de valores promotores de la honestidad y buena conducta) con los que "están en el mundo" sea una de las referencias altamente valoradas en los discursos reivindicativos.

Pero también hay otros modelos de conversión. En su tesis doctoral, Garma (1999:165-169), refiere a otros dirigidos más hacia el individuo mismo, o como dice, que asumen la perspectiva del actor mismo. A continuación se enuncian.

- 1) La conversión de tipo "paulino", referida al hecho de sufrir un cambio radical que altera la vida del individuo a partir de su encuentro con un ser o hecho espiritual. La elaboración de un discurso que resalta una transformación súbita y repentina en la existencia del individuo.⁵ Con relación a este tipo de experiencia Joan Prat (1997:106-107), basado en los estudios de Richardson, señala algunos ejes en los que se basa: a) La experiencia se percibe como súbita, intensa, emotiva y de naturaleza irracional;
- a) Es un acontecimiento único, capaz de cambiar la vida del sujeto y supone una ruptura total con su pasado;
 - b) Implica la negación del "hombre viejo" y la implantación del "hombre nuevo";
 - c) Se interpreta en términos cognitivos, en la que la experiencia de la conversión cambia el sistema de creencias y consecuentemente también los comportamientos;
 - d) El sujeto de la conversión se percibe transformado a pesar de que las condiciones externas puedan ser idénticas; el converso tiene la sensación de desentrañar verdades que

⁵ Esta forma de conversión señalada en el Nuevo Testamento se refiere a la conversión de Paulo descrita en los Hechos de Apóstoles. Garma lo relata de esta forma: Paulo, ciudadano romano, se llamaba primero Saúl, y a partir del martirio de San Esteban se dedica a la persecución de los cristianos. Sin embargo, en el camino a Damasco lo cegó una luz del cielo. Cayó al piso y escuchó una voz que le dijo: "¿Saúl, Saúl, por qué me persigues?". Esta voz era la de Jesús. Saúl estuvo ciego por tres días, hasta que un discípulo cristiano de nombre Ananías lo sanó por imposición de manos. A partir de entonces, cambió de nombre, siendo bautizado como Paulo, y se convirtió en cristiano. Paulo sufrió un cambio radical que alteró su vida a partir de su encuentro con un ser o hecho espiritual (Garma, 1999:164).

no conocía, de que los misterios de la vida se le clarifican y todo ello envuelto en una especie de sentimiento de felicidad inefable e intensa —el éxtasis— del que hablan diversas tradiciones religiosas,

e) La experiencia es determinista y supone un sujeto pasivo y predestinado.

2) Otro es el estudiado por Berger y Luckman (1975), referido a la necesidad del individuo de encontrar referentes “plausibles” que ofrece la comunidad religiosa. El afectado que se encuentra en un estado anómico busca reintegrarse a una nuevo grupo social que le proporcione seguridad. Marzal (1988:410-411) vinculó esta forma con lo que denominó la “experiencia de la fraternidad” como una necesidad de los inmigrantes de reencontrar espacios sólidos de sobrevivencia en un medio social y cultural hostil. Como vimos, esta perspectiva durkheimniana fue puesta sobre relieve en el trabajo de Lalive D’Epinay (1968) y, como veremos más adelante, influyó en los trabajos de diversidad religiosa en Chiapas en la década de los ochenta y principios de los años noventa.

3) La “conversión interna” registrada por Geertz (1991), al abordar el caso de la religión hinduista en la isla de Bali, se refiere a un proceso de transformación del sistema religioso por creyentes que buscan una mayor racionalización del sistema de creencias y de prácticas sociales y no a un proceso de crisis.

4) También está la forma de quienes buscan nuevas “alternativas” y experiencias espirituales y de contacto con lo sagrado. En ésta ubica a los recurrentes “buscadores” de grupos y experiencias religiosas. Grama (1999:167) retoma algunos casos planteados por Brandao en Brasil de los adeptos al candomblé, luego al espiritualismo, el pentecostalismo y a las comunidades eclesiales de base. O el retomado por Prat (*ibid.*) entre jóvenes catalanes que hacen una búsqueda consciente de una opción de vida alternativa que encuentran entre los Hare Krisna.

Grama (*ibid.*), estudia los casos como formas de cambio religioso y distingue entre la conversión “paulina”, que se da de una manera radical, y los otros procedimientos que corresponden más al denominado “converso activo” (p.168), que son de los que cambian de opción religiosa, pero principalmente entre quienes sostienen una constante “movilidad religiosa”.

La diversidad de experiencias nos impide señalar que una forma de conversión predomina sobre otra en los casos analizados de las dos iglesias pentecostales del valle de Pujilic, aun así para los casos de estudio referidos por los autores citados. Como mencioné antes, en la mayoría de situaciones ésta se manifiesta como un proceso que puede tener fases de antes, durante y después de tomar una decisión y en esas fases se pueden combinar una o más razones que inclinen al individuo por afiliarse y/o convertirse por una nueva opción religiosa. Los procedimientos son diversos también.

Por último abordaré algunos casos sobre cómo se genera el proceso gradual; me baso en algunos hechos encontrados en el trabajo de campo. En las situaciones de conversiones de católicos a protestantes registramos que al inicio del proceso, y aun en determinados momentos cuando ya se sienten miembros de su nueva iglesia, las personas arrastran consigo prácticas en las que se recrearon social y culturalmente durante largos periodos de su vida. Es decir, no es posible encontrar conversiones a determinada religión y que ésta sea pura y tajante, de una sola vez, como la del tipo "paulino". En un trabajo sobre sincretismos religiosos latinoamericanos Marzal (1993), señala que éste es un proceso entre dos (yo agregaría o más) sistemas religiosos que tienen contacto y que produce un nuevo sistema, cuyas creencias, ritos, formas de organización y normas éticas son resultado de la interacción dialéctica de los sistemas involucrados en cada uno de sus niveles. Agrega que la *interacción* se plasma en cuatro formas y resultados diferentes en el nuevo sistema: la *persistencia* de ciertos elementos con su misma forma y significación; la *pérdida* de otros elementos; la *síntesis* de elementos de un sistema con sus similares del otro, y la *reinterpretación* de ciertos elementos (p.58).

Es decir, que aquí la conversión no es algo que se presente de forma mecánica e inmediata y cuando una persona toma la decisión transitará y traerá consigo la anterior creencia, hasta que finalmente logra insertarse a un nuevo esquema de símbolos, creencias y ritos. El caso de una familia en el NCPE, llamado 9 de Marzo, inmerso en el valle de Pujilic nos permite ilustrar parte de este procedimiento.

La reciente creación de esta colonia está vinculada con la reactivación de la demanda de tierra que se dio en la región cañera en el contexto político del levantamiento del EZLN en enero de 1994. Después de firmar los Acuerdos Agrarios con el gobierno estatal, diversas agrupaciones campesinas, invasoras de tierras, lograron obtener predios

para la producción y para crear los nuevos centros poblacionales.⁶ La 9 de Marzo se fundó con familias provenientes de municipios y rancherías aledañas (Comitán, Socoltenango, Venustiano Carranza y del ejido cañero Lázaro Cárdenas). La mayoría de sus habitantes se autoadscribe a la religión católica, aunque después de que lograron establecer el núcleo poblacional y obtener los servicios básicos algunas familias fueron convirtiéndose al evangelio o a la "religión", como se denomina en muchos lugares a los que no son católicos y que pertenecen a alguna iglesia evangélica. Sólo una familia era evangélica y a los pocos meses del asentamiento sus miembros empezaron hacer labor proselitista sin mayor éxito, hasta que más tarde empezaron a llegar miembros de su iglesia de otros ejidos y ellos sí fueron escuchados. A dos años de fundada la colonia, además de la capilla católica se construyó un templo evangélico en un lote que uno de los nuevos evangélicos donó para su construcción. Una de estas familias es la de Teresa, mujer de 53 años que vive con su esposo mayor que ella; sus hijos todos casados viven en el vecino Ejido Lázaro Cárdenas y otros en la 9 de Marzo. Teresa es parte de una familia de "invasores tradicionales de tierras" quienes finalmente lograron obtener un predio en la última etapa de lucha. Así es que sus hermanos y cuñados fueron beneficiarios del fideicomiso que permitió que el gobierno del estado lograra adquirir este predio para estos invasores de predios. Dentro de esa parentela ella fue una de las primeras conversas al evangelio, por lo que fue duramente criticada por su esposo, cuñadas y sus propias hijas. Sin embargo, con paciencia y tenacidad no sólo logró que su esposo "consintiera" su nueva adscripción sino que una de sus hijas y cuñada lograran afiliarse a la congregación de la Fraternidad de Iglesias en Cristo Jesús en la República Mexicana. Pero Teresa, quien antes era de la religión católica como otros, tenía en su casa un altar donde los santos y las vírgenes ("ídolos" como las llama ahora) ocupaban un lugar privilegiado y aun ahora, después de su cambio de adscripción, los conserva guardados.

Su afiliación y un lento y progresivo proceso de conversión evangélica ha sido marcado por acontecimientos que pueden calificarse como obstaculizadores. Inicialmente la crítica de las cuñadas provocó que ella no se deshiciera de sus imágenes católicas, aún cuando sabía que en su nueva iglesia éstas no tienen ningún valor religioso. Se encontraba

⁶ Para mayor información sobre este proceso en el valle de Pujiltic y en el estado de Chiapas en general

“entre la espada y la pared”, entre la opinión encontrada de los hermanos de sangre y los hermanos de la religión. Finalmente, logró guardar en un baúl a sus santos sin deshacerse de ellos. Ella dice que no los “tira a la basura” no sólo porque sus cuñadas le reclamarían de manera violenta, sino porque son una herencia familiar y porque “creo que en el fondo yo todavía creo en mis santitos y en las ídolas”.

Las escondo porque si los hermanos [de religión] descubren “su pecado” sería desaprobada y se le reprocharía su falta de fe. La verdad que ya no creo tanto en los ídolos, porque la Biblia dice que son imágenes que no se deben idolatrar, pero me da tristeza tirarlas o dárselas a mis cuñadas, porque mi mamá me los regaló. Y la verdad a veces les prendo su veladora pero a escondidas, ni siquiera dejo que lo vea Manuel porque seguro que se burlaría de mí (T.E, Colonia 9 de Marzo, Socoltenango, junio, 1988).

Teresa transita por una especie de persistencia clandestina de su anterior catolicismo, aunque también por el hecho de darle el mismo peso a la Biblia y a su nueva agrupación religiosa podríamos pensar que sus creencias combinadas podrían indicar una persistencia de ciertos elementos católicos. A la vez hace una síntesis de factores de su catolicismo y la de los evangélicos de su iglesia. Durante los meses que estuve viajando a la Colonia 9 de Marzo, observé que Teresa asistía regularmente a los cultos de la Fraternidad y no logré percatarme de que lo hiciera a la capilla católica. Sin embargo, como la mayoría de su familia es católica, ella asistía a las celebraciones y festividades que aquellos realizaban: bautizos, bodas y mantuvo una participación activa en la celebración de fundación de la Colonia. Cuando le pregunté sobre su papel en esos acontecimientos, afirmó que asistía a esos rituales por la presión del esposo y cuñadas, y que no quería tener más problemas por causa de su nueva decisión de acercarse al evangelio, “pero la verdad es que cada vez mi mente y mi corazón está con mis hermanos en Cristo. Yo, con el tiempo, voy a ser una buena cristiana”.

Teresa tiene una especie de “convicción bajo sospecha”⁷ y por lo mismo es también criticada por los hermanos de religión (como pude atestiguar), porque desde su punto de vista, “ella carece de fe” y mientras no la tenga no va a romper con los impedimentos, como muchos de los evangélicos han padecido en el proceso de su conversión.

Otro caso similar se desarrolla entre indígenas tzotziles de San Pablo Chalchihuitán de la región de Los Altos convertidos a presbiterianos en la década de los ochenta. Algunos de ellos de manera combinada recurren tanto al templo presbiteriano, hacen las lecturas bíblicas así como también recurren a los cerros a rezar a los dioses llamados *jtotik*, “nuestro padre”, y a las diosas *jme'tik*, “nuestra madre” (Köhler, comunicación directa, 2000). Algunos de éstos forman parte de una serie de deidades creadoras del mundo y que corresponden al grupo en el que están presentes rasgos precolombinos como conceptos locales de origen posterior (Köhler, 1998:174).

Con lo anteriormente expuesto es posible señalar que los procedimientos y las formas en que se produce la conversión religiosa son heterogéneos y múltiples y son los sujetos quienes deciden cuál será la forma que más se acomode a su realidad; por supuesto que las situaciones de vulnerabilidad y crisis influirán, y en algunas ocasiones apresurarán la decisión. La conversión como un proceso es el procedimiento más común detectado en el transcurso de la investigación en los ejidos del valle de Pujilic; la forma paulina, por el contrario, fue la menos revelada. Este estudio de caso, por otro lado, me permite confirmar que la conversión no necesariamente se presenta siempre como la respuesta a una situación caótica y de crisis existencial y que ocurra de manera exclusiva entre los sectores de la población más empobrecidos. Aunque es cierto el pentecostalismo en América Latina, como hemos visto, ha tenido gran aceptación entre las grandes capas sociales económicamente pobres. Sin embargo, ahora vemos que también se convierten al pentecostalismo grupos e individuos de todos los capas sociales que habitan en distintas

⁷ Como diría Fraijo (1993:165) al referirse a la “convicción”, como una especie de seguridad que impregna la vida de una persona, pero que no siempre se puede demostrar. Es algo de lo que se vive, pero que, si se nos exige que lo demostremos, nos viene a la mente enseguida la respuesta de san Agustín cuando le preguntaron qué era el tiempo: “Yo sabía explicarlo hasta que tú me preguntaste”. La convicción es siempre una especie de seguridad sin garantías y justamente esta ausencia de garantías se acentúa cuando la convicción es de índole religiosa.

regiones, ya sean poblaciones rurales o urbanas. Por ello las herramientas metodológicas utilizadas para estudiar los procesos de conversión (sobre todo en los setenta y ochenta) ya no nos sirven mucho debido a que casi siempre se explicó la conversión a través del enfoque sistémico mediante el cual se deduce que el cambio en el escenario religioso se debe exclusivamente a las condiciones estructurales de las sociedades nacionales. En este capítulo pretendí demostrar que los fieles como actores sociales tienen un papel predominante en esta innovación. Vimos cómo se genera una relación dialéctica entre los individuos, la congregación y la institución religiosa a través de la cual, los creyentes utilizan la nueva creencia aprendida y aceptada en su interacción con el grupo, para redefinirse dentro del nuevo marco de relaciones sociales al adoptar como su identidad conciente la de ser cristianos.

3. Cómo se ha estudiado la conversión religiosa a credos no católicos en Chiapas

Uno de los estudiosos de la proliferación de iglesias no católicas señala que gracias a una especie de "origen prejuiciado" (Casillas, 1996:69) causado por un profundo desconocimiento de la pluralidad religiosa que fue reducida al "imperialismo cultural de los protestantes" (Solís Medina, citado en Casillas, *ibid.*) y el cúmulo de información vertida alrededor del ILV favoreció la creación de un ambiente xenofóbico hacia los no católicos en México. La existencia de conflictos intracomunales, generados supuestamente por "motivos religiosos", y la preeminente idea del "complot externo" mediante la puesta en práctica de estrategias misioneras por agentes estadounidenses, provocaron, según Casillas, que instituciones de carácter federal tomaran cartas en el asunto. El prejuicio creciente tuvo un beneficio no previsto: que el gobierno federal destinara, por primera ocasión, recursos para que tres instituciones realizaran investigaciones de perfil social que explicaran qué estaba ocurriendo en el campo religioso de la sociedad mexicana, ya que los censos de población reportaban el ascenso de los no católicos. El tema cobró tal interés que instancias federales optaron por "patrocinar los tres estudios más cuantiosos y generales que sobre la pluralidad cristiana se hayan hecho en toda la historia de México" (Casillas).

Aunque también creo que el "maremoto pentecostal", como llama Willaime (1996) a la expansión cristiana no católica en vastos territorios de América Latina, atrajo la curiosidad del gobierno federal por querer explicar la pluralidad religiosa en la época contemporánea. Como siempre la realidad nos rebasa. Mediante las investigaciones que arrojaran información sobre el comportamiento y predilección confesional de la población, los científicos sociales se han enfrentado a novedosas realidades cuya explicación se ha vuelto un reto para la antropología social.

Con esos antecedentes en 1987 El Colegio de la Frontera Norte (COLEF), El Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) y el Consejo Nacional de Fomento Educativo (CONAFE) emprendieron de forma conjunta una investigación en determinadas áreas geográficas del país: la frontera norte, a cargo del COLEF y la frontera sur por el CIESAS.⁸ El trabajo de investigación en el COLEF, coordinado por Alberto Hernández, abarcó las tres ciudades más importantes de la frontera: Tijuana, en Baja California; Ciudad Juárez, en Chihuahua, y Matamoros en el estado de Tamaulipas.⁹

A grandes rasgos menciono cuáles fueron los resultados de la investigación emprendida por El Colegio. En primera instancia se realizó un inventario de las organizaciones protestantes en cual contabilizó el número de asociaciones religiosas y asimismo fueron clasificadas como: 1) asociaciones insertas en las iglesias históricas, 2) las pentecostales y 3) las llamadas independientes (testigos de Jehová, adventistas del Séptimo Día y mormones). Por otro lado, menciona que entre estas iglesias no católicas de la región hay una tendencia importante al desarrollo de actividades vinculadas con la asistencia social (donación de ropa, alimentos, programas de educación, asesoría jurídica, gestión pública, atención médica, créditos para la vivienda, entre otros) a la que algunos han llamado "trabajo social", justamente porque permite explorar las capacidades de los actores sociales que encaran situaciones sociales adversas. Y algo relevante y que hubiera causado satisfacción entre algunos es que en contra de lo que podría indicar una observación simple, sobre todo en los estados fronterizos del norte, es que no se registró un porcentaje

* Debido a la relevancia de la investigación, a continuación presentaré un resumen de los datos aportados por aquel pionero esfuerzo coordinado. Retomo datos de Casillas (*ibid.*) y de los textos publicados por CIESAS.

significativo de agentes pastorales y misioneros extranjeros. Más difícil aún, se encontraron con sociedades altamente complicadas, muchas de las cuales sostienen en su rica expresión religiosa procesos sincréticos difíciles de tipificar, como nos lo demuestran los trabajos publicados por el CIESAS (1989).

Con relación a los datos para la frontera sur anoto en primera instancia las conclusiones a las que llegaron los investigadores CIESAS en el trabajo desarrollado en varios estados del sureste mexicano a finales de los ochenta. Además incluiré, para el caso chiapaneco, las observaciones de García Méndez (1993) y Garma Navarro (1998). Este último basó su trabajo en una encuesta financiada por el Instituto Nacional Indigenista, "Afilación religiosa en el México Indígena", cuyos resultados parciales fueron publicados en 1997.

En términos generales el artículo introductorio que presenta los trabajos que conforman la serie de siete volúmenes del CIESAS (1989) señala que hay aspectos estructurales que han facilitado las conversiones religiosas. Apunta que

Lo más evidente es que los cambios en las relaciones del trabajo social, motivados por la introducción y difusión de un variado espectro de cultivos comerciales, han provocado, por ejemplo, transformaciones profundas en las relaciones entre la sociedad y la naturaleza. En particular, los entornos ecológicos de las comunidades indígenas del sureste mexicano han sido, y siguen siendo, severamente alterados por una rápida tecnologización que se da separada de la experiencia tradicional. Cambios como los referidos han facilitado las conversiones religiosas de la población tanto como las modificaciones de la religiosidad popular y las readaptaciones de la vida comunitaria, incluyendo su legitimación cultural (Ciesas, 1989).

Las conclusiones anotadas en ese artículo señalan que:

1) El aparente éxito de los nuevos grupos religiosos parece descansar en la satisfacción de reivindicaciones y participaciones no saciadas: los grupos religiosos no católicos ofrecen una reivindicación espiritual y un camino de esperanza a núcleos de población en donde la

⁴ Los datos presentados son retomados del trabajo actual de Hernández (1996), cuyo información obtuvo el autor en la investigación que coordinó en el verano de 1987.

individualidad pareciera carecer de alternativas para transformar sus condiciones de existencia.

2) Dichos grupos brindan amplias posibilidades de participación, sumadas al reconocimiento personal y al prestigio social que es posible obtener.

3) El fomento del uso de la lengua propia es otra clave importante para entender la amplia aceptación que los grupos religiosos no católicos obtienen entre la población indígena del sureste mexicano, porque con ello estimulan la cohesión étnica; conjuntan así lengua y religión.¹⁰

4) Estos grupos religiosos abren amplios espacios de participación activa para los niños, las mujeres y los jóvenes; constituyen, entonces, un poderoso atractivo para las comunidades. En uno de los trabajos de esa serie, Cruz Burguete (1989:II) anota que uno de los puntos que han determinado la conversión hacia credos no católicos, sectas protestantes les llama, ha sido la crisis de confianza en las instituciones.¹¹ Señala que

En esta década [ochenta] cuando también proliferan las sectas protestantes, ofreciendo la tercera alternativa: desechada la confianza y la credibilidad hacia las instituciones civiles y eclesiásticas y, por ello mismo, negada la posibilidad de cambios hacia formas de democracia local y regional, por la vía de las presiones políticas de los movimientos sociales, quedaba justo el espacio donde las sectas proponían la transformación interna, el repensar actitudes, errores, pecados y ajustar cuentas consigo mismo entregándose a Dios (p.70).

En otra aportación Hernández Castillo (1989:II, p.186), en su estudio realizado en el ejido fronterizo Cuauhtémoc (La Trinitaria), señala que, con relación a la actividad de la Iglesia presbiteriana en la región "Se puede afirmar que la acogida que se da al presbiterianismo en la zona está determinada en parte por la revalorización que esta denominación hace de

¹⁰ La Iglesia presbiteriana obtuvo un relevante apoyo del Instituto Lingüístico de Verano para traducir la Biblia y otros documentos a las lenguas indígenas del lugar donde realizó labor misionera. En gran medida, eso facilitó la aceptación del presbiterianismo en diversas regiones de Chiapas. Asimismo, casos como el de localidades de la Sierra Madre donde la Iglesia presbiteriana se conformó como uno de los espacios en los que era posible hablar el idioma mam durante la década de los treinta, cuando poca gente lo hablaba gracias a las campañas de castellanización implementadas por el Estado (Hernández Castillo, 1998) ilustran también esta difusión religiosa.

¹¹ Otras causas que determinaron la conversión de grupos sociales de la localidad de Tizcao, ubicado en la frontera de Chiapas y Guatemala son desde su punto de vista: Inconsistencia de la iglesia católica, los contenidos del discurso protestante, las aspiraciones individuales frente a la modernidad y la versatilidad de las prácticas religiosas protestantes (p.110).

tradiciones culturales como el idioma y la música; aparte de representar una opción ante el estado de anomia producido por la migración, para el caso de los refugiados [guatemaltecos] y por las políticas indigenistas para el caso de los mexicanos". Por su parte, Ortiz (1989:III) en la investigación desarrollada en la colonia 5 de Febrero de la importante ciudad chiapaneca de Tapachula dice que desde los años sesenta el proceso migratorio, del campo hacia la ciudad, creó un crecimiento demográfico anárquico producto de la falta de planeación urbana efectiva, dentro del marco de la sociedad de consumo capitalista cargada de individualidad. Los "nuevos" habitantes, según les llama, se enfrentaron a situaciones creadas por ese desmedido crecimiento: inseguridad económica y social, indiferencia, desigualdad social, caos, anomia, marginalidad (p.93). Es entonces cuando las religiosidades propuestas por las iglesias pentecostales e independientes se toman para el individuo una alternativa de interpretación a ese mundo caótico, proporcionándole no sólo una respuesta espiritual que le permita volver a la realidad, sino que también satisface sus necesidades de reconocimiento social (*ibid.*).

La aportación de Juárez Cerdi en esa misma colección no escapa a esa perspectiva. *Yajalón, ciudad confesionalmente pacífica* (1989:III), como denominó a su trabajo realizado en un lugar habitado por mestizos e indígenas, donde proliferan diversos grupos evangélicos y que son éstos últimos quienes más fácilmente logran adscribirse a las iglesias no católicas. Hace énfasis en la perspectiva weberiana al señalar que algunos de los motivos que propiciaron la conversión entre los indígenas fue el deseo del cambio individual y material que permitiría a los conversos tener una vida éticamente más ordenada. Otros motivos que favorecieron la conversión son: la búsqueda de poder y/o autoridad, el deseo de prestigio y reconocimiento social, la necesidad de ser apreciado y formar parte de un grupo, la evasión de la realidad y la situación de crisis (pp.190-191).
Agrega

Las religiones no católicas manejan la idea de que el individuo debe ser responsable y activo, ya que la flojera es un pecado, lo que los hace aparecer ante los poseedores de los medios de producción –que los contratan como mano de obra- como los mejores elementos para el trabajo, ya que cumplen todo el tiempo y no exigen, debido a su esperanza de que lo que no tienen ahora, lo recibirán en el reino celestial (p.191).

Los anteriores autores asocian el apego a una vida religiosa, que proporciona seguridad, a la estructura económica del capitalismo dependiente. En términos generales, sin ofrecer detalles, apuntan que el modelo económico de dependencia vuelve sumamente vulnerable la institucionalidad del Estado dejando al margen el desarrollo social deprimente el varias regiones de Chiapas. El comportamiento macro de un proyecto económico impacta de manera desfavorable a los sectores sociales, sobre todo a los que habitan las zonas rurales e indígenas, y éstos en una situación de crisis económica, emocional y espiritual se apegan a los credos evangélicos.

De forma similar, en otro trabajo de la serie, destaca algo recurrente en otros estudios sobre la diversidad religiosa y que fue puesto sobre relieve en el clásico trabajo de Lalive D'Epinay (1968): el éxito de los grupos religiosos no católicos radica en que éstos responden a la necesidad que tienen los sectores marginados social y económicamente de encontrar soluciones inmediatas a problemas materiales específicos.

No es de extrañar que varias de las consideraciones finales de esas aportaciones sean casi siempre las mismas. En el marco general de su investigación se manifiesta el interés en identificar la relación entre religión y la estructura social capitalista y cómo esta provoca cambios en el escenario religioso de las sociedades fronterizas del sur de México. Asimismo encuentro que la aportación durkheimniana al estudio de la religión subyace en algunos de estos trabajos, en el sentido de que la religiosidad ofrece valores y orden que en determinado momento son requeridos por la sociedad. La religión es concebida como la fuente de las representaciones colectivas, donde la sociedad se concibe a sí misma y organiza los puntos de convivencia. La existencia del orden social está sujeto a los valores que la religión produce, que es además inculcadora de valores que la sociedad necesita para reproducirse. También vemos el planteamiento de Berguer y Luckman (1975) para quienes la religión es el intento de la sociedad para ordenar su experiencia, hacerla significativa, dándole un sentido, el cual está destinado a mantener controlado el terror, inherente a la humanidad, al caos, a la falta de orden, de significado.

Más recientemente García (1993), quien ubica estadísticamente la presencia religiosa no católica, su diversidad y recurrencia en las diferentes regiones de Chiapas, concluye que:

La estrategia del asentamiento evangelizador protestante responde a las tendencias centralizadoras de las economías y políticas regionales, de tal manera que el número

de feligreses y templos, es mayor en aquellos municipios que son centro regional y en aquellos que presentan conflictos políticos, además de aquellos que reciben altas corrientes de inmigrantes. La mayor participación protestante se da en municipios de muy alta marginalidad, tanto en números absolutos como relativos (p. 305).

Asimismo, coincide con los hallazgos del CIESAS al señalar que

la situación de pobreza, aislamiento geográfico y marginalidad [se relacionan] con los patrones de asentamiento protestante, en la medida en que una de sus principales vías de acceso en este territorio ha sido la labor asistencial por lo menos de los presbiterianos y adventistas (p.306).

García concluye que el crecimiento protestante en Chiapas se debe a las condiciones de miseria y marginación de la mayoría de sus habitantes, que carece además de cualquier posibilidad de movilidad política para expresar su situación. Ante un estado de pobreza económica y de nulos mecanismos de participación política —real y efectiva—, que les permita decidir sobre su propia existencia, la participación en grupos religiosos diferentes al tradicionalmente aceptado se ha transformado en un gran número de casos, en una vía para mostrar disidencia. En segundo lugar, que ésta problemática se presenta específicamente en la región de los Altos, en gran parte, por la imposibilidad de hacer partícipe de la producción simbólica a toda la población, sobre todo en lo referente a la continuidad del sistema político-religioso tradicional (el sistema de cargos). Se trata, dice, de una reordenación cultural del poder, ante el vacío de legitimidad y representatividad política tradicional en las comunidades indígenas. Perspectiva ésta última que también fue abordada por Rus y Wasserstrom (1979), Robledo (1997) y Grama y Embriz (1994).

Si bien de forma reiterativa García señala que no es válido hacer generalizaciones a partir de casos concretos, vemos que su primera aseveración es contundente, en tanto que refiere a la inexistencia de mecanismos de participación y movilidad política y en ello coloca a las agrupaciones religiosas como las [¿únicas?] propiciadoras de los espacios para la actividad política. La realidad como hemos visto nos muestra lo contrario.

Por otro lado, en un trabajo más propositivo, en el sentido de ir más allá de las aseveraciones simplistas, Grama (1998) apunta que el crecimiento de las iglesias no católicas, principalmente en las regiones indígenas del país donde incluye a Chiapas, se debe, por una parte, a que sus organizaciones se basan en un liderazgo popular surgido de

las mismas comunidades, lo que permite crear una numerosa clerecía indígena que desempeña un papel importante no sólo en los templos, sino también en las localidades mismas. Señala, que en las regiones donde el protestantismo ha arraigado, hay un número mayor de pastores y predicadores indígenas que sacerdotes católicos, y algo relevante es que los rituales se practican en las lenguas indígenas, y los pastores se apoyan en el uso de ejemplares de la Biblia traducidos, lo cual las hace más atractivas al asociarlas a parte importante de la cultura local. Finalmente, dice Garma, ofrecen a sus adeptos la esperanza de una movilidad social, mediante una ética rigurosa que favorece el ahorro, a la vez que critican el consumo de alcohol y los gastos generados en la realización de fiestas. Este autor introduce en su análisis el papel de los actores, mediante el análisis de los procesos interactivos donde se construye y reproducen formas concretas de adoptar y recrear propuestas religiosas.

Desde mi punto de vista, las distintas versiones que he anotado en las citas anteriores son aplicables, en términos generales, a muchos casos, aunque cada uno de éstos ofrece diversas posibilidades. En los últimos textos citados encontramos coincidencias y la constante es que algunas congregaciones propician el espacio para la socialización a partir de la cual se generan acciones tendentes a satisfacer las expectativas tanto grupales como individuales y, algo relevante, ofrecen la posibilidad y el marco para la generación de relaciones que permiten el desarrollo de una especie de trabajo social, con el cual los grupos encaran situaciones socioeconómicas adversas. Por otro lado, el uso de la lengua indígena en el desarrollo de rituales, la traducción de documentos bíblicos, la presencia de líderes religiosos de la localidad y el uso generalizado de medios electrónicos, sobre todo la radio, para transmitir el mensaje religioso, son vistos como elementos certeros en la difusión del anuncio religioso, como quedó detallado.¹²

Con relación a la movilidad social que supuestamente ofrecen algunas congregaciones, quizás habría que puntualizarla, o mejor desarrollarla. Si así fuera ¿quiere decir que todos los que antes eran católicos convertidos al evangelio han visto que su

¹² Desde los años ochenta se hizo común el uso de la radiograbadora entre las familias indígenas, así como el consumo de audiocassettes con mensajes bíblicos y alabanzas en las propias lenguas. En el caso de los pueblos asentados en la región Fronteriza Radio Shaddai, la estación evangélica que transmite desde Guatemala, tiene una gran audiencia y goza de popularidad entre los evangélicos de la región. Esto ha favorecido enormemente el trabajo misionero de determinadas iglesias no católicas.

situación económica ha mejorado? ¿No será que ahora en vez de invertir ciertos recursos para la celebración de fiestas se gasta en otro tipo de acciones, como el diezmo que exigen algunas congregaciones, por ejemplo? ¿Significa que los evangélicos hacen un “uso más racional” de sus recursos?

Otro factor endógeno que no hay que dejar de lado, que fue desarrollado en los capítulos VI y VII, se vincula con el rápido proceso de atomización al que están sometidas varias iglesias evangélicas.¹³ Zapata, en su *Historia de la obra evangélica en Guatemala* (1982, citado en Cantón, 1998:100), distingue dos diferentes dinámicas de crecimiento: 1) Crecimiento por división: el faccionalismo es un fenómeno corriente entre los evangélicos y una de las principales razones del continuo surgimiento de nuevas congregaciones e iglesias y 2) Crecimiento por adición relacionado con la incansable y persistente actividad evangelizadora y predicadora es lo que provoca la creación de misiones, congregaciones y campos. Ambos procesos presentes en las iglesias analizadas.

Otro aspecto relevante en casi todos los estudios se vincula con el fenómeno de la inmigración como uno de los ejes centrales en este impacto de pentecostalizacion. Casi en todos los trabajos se relaciona migración-caos-conversión. De hecho, como lo he mencionado, ese elemento analítico permeó fuertemente en una de mis iniciales hipótesis en esta investigación, pero los datos etnográficos me señalaron que la relación no es mecánica y, por lo tanto, no podemos hacer generalizaciones. Más bien, como traté de demostrarlo, las causas de la conversión religiosa son múltiples y variadas.

En concreto, puedo puntualizar que no hay una sola causa por la que las personas se convierten a religiones distintas a la católica, y tampoco factores únicos y unívocos para explicar el crecimiento de iglesias evangélicas. En el contexto chiapaneco las posibilidades son abundantes y diversas y las causas pueden combinarse como quedo detallado en los capítulos anteriores en los cuales intenté explicar cómo y por qué la gente se convierte, cuáles son las motivaciones personales individuales o familiares que explican la predilección hacia las religiones que no tienen que ver con la Iglesia católica. Asimismo cómo los actores sociales generan sus propios esquemas de interpretación de las creencias

¹³ Este aspecto ha sido poco explorado en los trabajos realizados en el contexto chiapaneco.

religiosas de acuerdo a intereses y como parte de conductas estratégicas que llegan a constituir esquemas de interacción social.

Quizá debemos reflexionar más acerca de la validez de aquellos argumentos que se inclinaron por señalar que la emergencia y desarrollo de religiones distintas a la católica, tienen que explicarse a partir de factores globales como los causantes de la conversión de numerosos grupos sociales. Si bien muchas de estas propuestas pentecostales llegaron de fuera, sabemos que las sociedades locales han creado sus propios mecanismos para apropiárselas de acuerdo a sus estilos culturales. En ese sentido, es necesario identificar los contextos y las decisiones de los actores sociales quienes generan sus propios esquemas de interpretación de las creencias religiosas de acuerdo a sus propios marcos culturales, de acuerdo también con las motivaciones que expliquen la predilección hacia determinada religión.

Consideraciones finales

A lo largo de los capítulos anteriores, y atendiendo a un desarrollo metodológico de escenarios que va desde cuestiones macros a procesos más concretos y tangibles, pretendí mostrar un panorama general sobre las manifestaciones religiosas, básicamente las cristianas, con la finalidad de ubicar en ese contexto las expresiones pentecostales del cristianismo. Las cuestiones que guiaron la investigación se vincularon en primera instancia en identificar las condiciones sociales y culturales que han posibilitado tanto la emergencia de iglesias pentecostales, como los procedimientos que han permitido su aceptación y rápido crecimiento en la región estudiada. En ese sentido las preguntas centrales fueron ¿A qué se debe el crecimiento de iglesias no católicas? ¿Cuáles son los factores que posibilitan su aceptación entre la población que antes se autoadscribía como católica? ¿Cuáles son los elementos sociales y culturales que influyen al tomar la decisión de adscribirse a una nueva religión? Para ello elegí como caso de estudio a pueblos y ejidos del valle de Pujiltic, en la Depresión Central de Chiapas, que tienen gran inclinación por los credos no católicos como quedó detallado en el capítulo VI (véanse Figuras 2 y 3 del mismo capítulo). Concretamente, exploré la situación de los evangélicos de dos iglesias de perfil pentecostal: la Fraternidad de Iglesias en Cristo Jesús en la República Mexicana y La Puerta del Cielo, adscrita a las Asambleas de Dios.

Antes de abordar los casos hice una síntesis sobre el protestantismo en México y en Chiapas de forma particular. En el capítulo I presenté un panorama general de las tres grandes confesiones cristianas (católica, ortodoxa y protestante) y concretamente su organización en Chiapas; así como de la denominada tradicional o de la "costumbre". El propósito fue poner en relieve parte de la complejidad social del escenario religioso chiapaneco contemporáneo, dejando de lado la importante manifestación no evangélica de los testigos de Jehová, los adventistas del Séptimo Día y los mormones (que abordé brevemente en el capítulo IV); así como la emergente manifestación musulmana (ignoro cuál de sus variantes) presente entre un reducido grupo de habitantes tzotziles de la zona norte de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas.

La expresión protestante fue tomada de forma sintética en ese capítulo debido a que en el siguiente (II) introduzco el tema del protestantismo en México. Es probable que para alguien experto en la materia lo que aquí presenté parezca insuficiente. Reconozco que el tema es amplio, complejo y por lo mismo abordarlo requiere de un contexto histórico de mayor profundidad; pero no era ese mi propósito. Considero que a nivel personal el ejercicio resultó útil para conocer el desarrollo del protestantismo en México, el contexto que posibilitó su introducción y las corrientes que lo sustentaron. Lo anterior me permitió esbozar la historia del protestantismo en Chiapas en el capítulo III; el que más trabajo y tiempo implicó debido a que carecemos de una historia de esta expresión del cristianismo en Chiapas y por lo tanto me concreté a poner en relieve los acontecimientos históricos que constituyen el marco contextual del surgimiento de religiones no católicas en el estado sureño. Para ello relacioné, aun cuando en forma general, el proyecto liberal de Chiapas y el de Guatemala y la emergencia de la Iglesia presbiteriana en los pueblos fronterizos; así como con los resolivos de los congresos de Cincinnati y Panamá a partir de los cuales se definió que América Latina sería territorio de misión de las iglesias protestantes norteamericanas. Acontecimiento que coincide con la implantación, y sobre todo auge, de las empresas cafetaleras de los alemanes en Chiapas.

Asimismo me referí a la política anticlerical instaurada por los gobernadores Raymundo Enríquez y Victorico Grajales, con la finalidad de conformar un campo social complejo. Si bien no se menciona en los textos revisados para este período que la prohibición del culto público haya abarcado también a las iglesias no católicas, sí se dice de forma tajante que el Estado impulsó tales medidas que afectaron de forma directa a la Iglesia Católica y al clero. Ahora me pregunto ¿Es posible que la política anticlerical haya beneficiado de forma indirecta a las iglesias no católicas, sobre todo porque se pretendía construir una Iglesia cismática? ¿Favoreció este contexto el trabajo misionero de los no católicos?

En el siguiente capítulo (IV) se trató el tema de la diáspora religiosa y la ampliación de la oferta religiosa proveída en los últimos cuatro décadas.

Después de ver los factores exógenos en su contexto más global, me detuve en una parte intermedia al introducirme en la región de estudio y a la dinámica del crecimiento evangélico en el valle de Pujilic. Finalmente, en la tercera parte de la tesis me aproximé a

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

los factores endógenos para explicar el crecimiento evangélico, concretamente el de las dos iglesias de estudio. En ambos casos detallé las formas y procedimientos que les han permitido, primero, la creación de pequeñas congregaciones religiosas que, en el sentido weberiano, son una forma de organización de personas con acuerdos comunes respecto a prácticas religiosas tales como doctrina y alabanza. Posteriormente y después de varias reestructuraciones, sobre todo la de la Iglesia de La Puerta del Cielo, vimos cómo éstas lograron consolidarse en una Iglesia, adscrita a las Asambleas de Dios, en cuyo interior los fieles han rutinizado e institucionalizado la predicación y distribución y/o administración de la gracia divina (capítulo VI).

El ejemplo de La Puerta del Cielo nos muestra una situación recurrentemente presentada en las iglesias pentecostales: la constante escisión de grupos en el interior de la iglesia que provoca su disgregación, y cómo una vez divididos los grupos-facciones conforman una nueva congregación. Este fenómeno se asocia, en el caso estudiado, por un lado, a las constantes fricciones entre líderes, pastores y pequeños grupos que disputaron formas de control de los cuerpos ministeriales en el interior de la congregación. Por otro, a la emergencia de representantes de otras iglesias evangélicas en Pujiltic y a las negociaciones que sostuvieron con los líderes locales con la finalidad de que los fieles se adherieran a su proyecto. La desleal práctica, o ausencia de lealtad, entre algunos evangélicos de *ganar almas* que ya estaban afiliadas a determinada Iglesia y llevarlas a la suya, provocó que la congregación estudiada se dividiera una y otra vez gracias a este mecanismo: un grupo se quedaba en la iglesia local y otro se iba a conformar una distinta, y así sucesivamente. De una "Iglesia madre" surgió una decena de congregaciones cuya multiplicación favoreció el crecimiento de la población evangélica. Este hecho nos confirma que la conformación de los grupos responde a un mecanismo informal por medio del cual se organiza la disputa; me refiero a las facciones que por definición se estructuran a través de lazos primordiales, como son los establecidos en el parentesco consanguíneo afín, y ritual, y los lazos de amistad, que además comparten la característica de ser grupos inestables y en continua recomposición (Alavi, 1976:90).

En ese sentido, el caso de La Puerta del Cielo nos muestra el procedimiento del crecimiento generado por la multiplicación de congregaciones, relacionado con la división interna y cuyo carácter faccional es un fenómeno recurrente entre los evangélicos y, como

señalé, una de las principales razones del surgimiento continuo de nuevas congregaciones. Aunque en su última fase esta agrupación se mantuvo independiente hasta que fueron integradas a las Asambleas de Dios, lo que refleja otra forma o dinámica de crecimiento propuesta por Zapata (citado en Cantón, 1998) referida al crecimiento por adición. Así, desde el momento en que la congregación se adhirió a las Asambleas, éstas la consideraron dentro de su registro, engrosando el número de sus iglesias afiliadas.¹

El caso de la Fraternidad de Iglesias en Cristo Jesús en la República Mexicana nos propone otro interesante plano. Vimos en ese mismo capítulo cómo el papel desempeñado por actores locales, Álvaro y su familia, fue determinante para el crecimiento de la feligresía regional. El pionero e incansable trabajo proselitista que este actor desempeñó, con el apoyo de pastores que llegaron a la región de forma eventual, aunado a su espíritu evangelizador, hicieron que La Fraternidad lograra conformar iglesias y misiones tanto en los ejidos como en los pueblos de Pujiltic, Soyatitán e incluso en Teopisca. Si bien él, de manera personal, y sus congregaciones también recibieron la "invitación" a separarse de su institución para aliarse con otras que tenían gran revuelo en Pujiltic, éstos "resistieron" la oferta y se sostuvieron en La Fraternidad. La habilidad del pastor en turno y de Álvaro, quien potenció sus capacidades individuales en beneficio de su grupo religioso, hizo que el proyecto misionero de la Iglesia lograra instaurarse entre la población del valle cañero. A lo anterior se agregó la llegada de un nuevo y dinámico ministro de culto cuya trayectoria profesional y el desempeño de diversos cargos en algunos estados del sureste mexicano, se vieron proyectados en el trabajo que desempeñaría en la zona de Pujiltic. Ambos elementos se reflejaron, por un lado, en el creciente número de conversos y, por otro, en la inauguración de un gran proyecto misionero centrado en el ejido de Pauchil-Chanival; lugar que se ha convertido en un importante centro de reunión distrital (estatal) y escenario de diversas campañas evangelísticas desarrolladas con gran éxito. Situación que le ha merecido el reconocimiento de otras iglesias evangélicas de Chiapas, sobre todo de las ubicadas en la región fronteriza (Comitán, Tzimol, San Cristóbal, La Trinitaria) y de los valles centrales (Tuxtla Gutiérrez, entre otros).

¹ Las Asambleas de Dios se han constituido en un gran Concilio Nacional que agrupa a decenas de iglesias evangélicas, en todo el país, que son organizadas y regidas bajo una misma Constitución y reglamento. El de

Sin embargo, la dinámica del crecimiento evangélico en el valle de Pujiltic no podría explicarse si no incluimos además el desarrollo del proselitismo y la difusión religiosa. En el capítulo VII vimos cómo la actividad misionera constituye el elemento central de diversas iglesias, por lo que el creyente tiene el deber de asumir una actitud permanente de misionar, de *ganar almas*, porque en ella va implícita la salvación propia. Las estrategias, métodos y procedimientos para llevar a cabo la actividad proselitista son variados, amplios y creativos, por lo que el mensaje de salvación transmitido tiene diversas vías de acceso y distintos efectos sobre quien recibe el mensaje. Algunos misioneros tienen la firme convicción de que todos los métodos son importantes y necesarios, pero que el más efectivo es el que se realiza de manera personal, cara a cara. "Hay que ir donde está la gente", sugiere un trabajo preparado e inclinado hacia la persona a quien se pretende convertir, lo que implica indagar primero cuáles son sus necesidades y sus problemas para con base en ello construir un discurso alentador y "lleno de esperanza" cuya pretensión es cubrir las expectativas de personas en estados vulnerables (enfermedades, alcoholismo, crisis familiares, entre otros) o de quienes se adscriben al nuevo credo religioso simplemente por la necesidad de "sentir la llenura del Señor".

Pero también hay una serie de variados elementos y factores que explican y nos ilustran por qué estas iglesias son admitidas. Ahora retomo algunos que fueron desarrollados en los capítulos IV y VIII: el sostenimiento de cuerpos doctrinales sencillos; respuestas inmediatas y prácticas a determinados problemas (crisis al interior del grupo doméstico, enfermedad, desempleo, adulterio, alcoholismo, violencia, inseguridad emocional, entre otros); la importante experiencia de la sanación que algunas iglesias han institucionalizado en los ritos de sanidad; la exploración del cambio ético de quienes antes de su conversión tenían una "vida desordenada" provocada muchas veces por el alcoholismo, el adulterio, la envidia. A ellos se suma la posibilidad de los fieles a ejercer ministerios dentro de su Iglesia, sobre todo las mujeres quienes mediante su participación en las constantes misiones evangelizadoras y su papel en las dinámicas de aminoración y discusión de los temas abordados en las reuniones de oración, adquieren un perfil que les ha permitido ampliar su espacio de acción en la vida pública. En esto las evangélicas llevan

Pujiltic, como vimos, es el caso de una congregación que cambió de afiliación eclesial por varias

ventaja a las mujeres católicas que asumen un papel más pasivo, a excepción de aquellas que están involucradas en determinados proyectos pastorales más participativos e incluyentes -en Chiapas destaca la teología de la liberación en la diócesis de San Cristóbal y del MRES en municipios de los valles centrales y Fronteriza-. El hecho de verse implicados (as) en el ejercicio ministerial provoca sentimientos de inclusión, de reconocimiento personal y algunas veces de prestigio social en la congregación. Esto último sujeto al éxito o fracaso en el desempeño de tareas y funciones encomendadas.

Por otro lado, los fieles pueden acceder libremente a la Biblia y darle una interpretación desde su propio lenguaje y estilos culturales; a lo que se agrega la experiencia de la fraternidad, la re-creación y re-inversión de una identidad religiosa en el interior de las comunidades cristianas. Los aspectos centrales de esa identidad se basan principalmente en el desarrollo de un sentimiento religiocéntrico, como una forma de etnocentrismo que lleva a una percepción que se produce como resultado del peso de las creencias y los "nuevos" modos de practicar la religiosidad (con rasgos carismáticos donde la expresión corporal y de sentimientos religiosos son frecuentes). Estos elementos son señalados por los evangélicos, de forma reiterativa, como altamente asertivos, atractivos y sobresalientes en su proceso de afiliación y conversión.

Ese tema complejo se vincula con el último abordado: afiliación y conversión religiosa, entendida, esta última, como el proceso de integración del individuo a una nueva congregación religiosa. Según Williams James (citado en Prat, 1997), "decir que un hombre se ha 'convertido' significa [...] que las ideas religiosas, antes periféricas en su conciencia, ahora ocupan un lugar central y que los objetivos religiosos forman el centro habitual de su energía personal". Esta puede darse mediante un proceso gradual o súbito (como la conversión paulina) lo que significa, en el primer caso, "irse convirtiendo", como diría Rambo (1996), o "convertirse, regenerarse, recibir la gracia, experimentar la religión, adquirir una seguridad". En ese sentido, los factores son múltiples y los contextos en que cada conversión se genera también son específicos debido a que no hay un solo contexto o una sola razón por la que las personas se conviertan. Pueden intervenir varios elementos a la hora de tomar la decisión.

Uno de sus aspectos más relevantes, y quizá el que permite a un extraño percibir este proceso, es el que el individuo trasmite a través de su testimonio de conversión. Éste, relacionado más con una autobiografía –como vimos en el capítulo VIII–, tiende a narrar el momento en que se inicia; luego en el que se da el punto de inflexión (una enfermedad, el abandono, la desesperación, soledad) que permite al individuo vislumbrar una salida a la crisis, como vías alternas de acción más satisfactorias, y finalmente viene la descripción del cambio de vida, positiva en términos funcionales, que el converso experimenta (como quedó detallado en los capítulos VII y VIII). De acuerdo con los planteamientos de Prat, se apunta que la decisión depende de 1) las predisposiciones individuales; 2) la valoración de las experiencias pasadas y las expectativas que el sujeto tiene puestas en su sociedad; 3) la atracción que le supone la nueva alternativa, y 4) el ambiente en el que se encuentra el sujeto que debe decidir.

Es probable que de todas las definiciones que podamos anotar, exploradas en los capítulos correspondientes, el elemento recurrente, a excepción de la súbita paulina, es el de la socialización y la creación de identidades grupales y religiosas que son muy atractivas, como vimos, tanto para los que pretenden convertirse como para los conversos. A ello vienen asociados los sentimientos de seguridad, inclusión, pertenencia y co-responsabilidad de unos y otros en el interior de la congregación.

Antes de pasar a un tema que quedó fuera de esta tesis quisiera concluir retomando el punto abordado en los capítulos IV y VI relacionado con el crecimiento sostenido de la población no católica en Chiapas que, como vimos, es uno de los rasgos característicos durante las últimas cuatro décadas y que ha transformado el escenario religioso. De acuerdo a los datos censales se trata de un largo proceso que empezó en las primeras décadas del siglo XX pero que se hizo notorio en las últimas cuatro. La reducción de la brecha numérica entre la población católica y la no católica, como conjunto, es un hecho indiscutible; sin embargo, la información censal tiene otras categorías que nos permiten relativizar el decrecimiento de la adscripción católica y la progresión de la no católica. Como vimos, la población no católica registra un crecimiento sostenido, mayor al promedio nacional y al de muchos estados del país. Queda, sin embargo, la pregunta de si la feligresía que pierde la Iglesia católica la ganan las iglesias no católicas. No, o al menos no toda, ya que hay una población numerosa que se registra en las categorías de *ninguna* religión, *otra*

religión y *no especificado* y de la cual no sabemos gran cosa. Pero, de acuerdo a los datos que presenté en los capítulos mencionados, puedo señalar que el comportamiento y la pauta sostenidos en las distintas regiones del estado han seguido la misma tendencia del crecimiento evangélico durante estas últimas cuatro décadas y creo que si bien hay un notorio crecimiento de población no católica, como nos lo indicaron los datos, este ensanchamiento no se detendrá pero ya no veremos el ritmo adquirido entre 1970 y 1990, pues en el 2000 ya no tuvo el mismo índice de crecimiento que las anteriores décadas. Serán necesarias otras investigaciones para saber qué ha ocurrido para que tal tendencia no mantuviera la misma dinámica.

Diversidad religiosa, conflicto y política. Un comentario para reiniciar

Cuando inicié la investigación tenía un gran interés en explorar por qué sólo en determinadas regiones, o mejor dicho localidades, de Chiapas la presencia de credos religiosos distintos al católico provoca conflictos intracomunales. La perspectiva política de la institucionalidad religiosa era uno de los temas que tocaría. Aún me interesa conocer cuál es la funcionalidad política de la religión y cómo los individuos y grupos logran combinar ambas esferas en su vida cotidiana, debido a que frecuentemente escuchamos y leemos que en diversas regiones del estado, indígenas sobre todo, se generan “conflictos religiosos” provocados por la supuesta diversidad y la intolerancia religiosa. Cuando uno revisa la prensa estatal y escucha las noticias radiofónicas, casi no hay semana en que no se aborde y registre el punto y la alusión al “conflicto religioso” es una constante.

Como mencioné antes, en la región de estudio los conflictos son de otra naturaleza y cuando se generaron discrepancias entre congregaciones religiosas, los acuerdos y las negociaciones en la Asamblea Ejidal fueron elementales para determinar los parámetros para que la interrelación y presencia de diversos credos no provocara contrariedades y enfrentamientos que condujeran a rupturas internas de mayor envergadura. De hecho, en el caso estudiado no logré percibir mayores conflictos por la adscripción religiosa.

Al revisar con más detalle la información de la prensa, diversos textos², de informes de algunos organismos paraeclesiásticos (OPEACH, CEDECH, CONFRATERNICE)³ y de los Derechos Humanos se confirma que realmente hay conflictos intracomunitarios pero también que muchos de ellos tienen otro origen y naturaleza y no necesariamente surgen a partir de preceptos religiosos. En ese sentido, y ante un panorama de conflictividad vemos que es necesario explicar a profundidad por qué lo religioso se vuelve vehículo de expresión de la conflictividad social, si sabemos que una de las características de la religión es justamente su heterogeneidad, por tanto, las creencias y las prácticas tienen una definida tendencia hacia la diversificación y complejidad.

Como punto importante creo que es menester reconocer que ha habido una sobredimensión cuantitativa del conflicto considerado estrictamente religioso, ya que el crecimiento de las iglesias y asociaciones religiosas no católicas está presente en todo el estado y justamente los conflictos se focalizan en dos de las nueve regiones chiapanecas: Altos y Fronteriza. De ellas únicamente se presentan en determinados municipios y de esos tan sólo en contadas localidades con población indígena (municipios de San Juan Chamula y algunas localidades de Las Margaritas principalmente).

En una revisión hemerográfica de cuatro décadas se detectó que en términos espaciales los conflictos observan una notable concentración regional (Rivera *et al.*, 2001). Las dos regiones arriba mencionadas suman en conjunto 85.84% del total de conflictos

² Morquecho, 1992; Robledo, 1987, 1997; Rus, 1995; Rus y Wasserstrom, 1979, entre otros también citados.

³ Durante las últimas décadas la actividad política de los evangélicos se vinculó a mecanismos de autodefensa en que se vieron involucrados debido a la cuasi permanente actitud de rechazo por su adscripción a iglesias no católicas en localidades de Los Altos y la región Fronteriza. La primera organización política que involucró a líderes y seguidores evangélicos surgió de manera formal en los primeros años de los ochenta, aunque en los setentas se dieron las primeras manifestaciones organizadas debido justamente a que en esos años se presentó la primera expulsión masiva de 161 personas. Pero es en los ochenta que podría definirse como una década de una excepcional emergencia y movilización de organizaciones campesinas en todo el estado y la de los evangélicos no fue la excepción. Los evangélicos expulsados desde sus nuevos asentamientos, básicamente en San Cristóbal de Las Casas, iniciaron un proceso organizativo y donde mediante la denuncia a las violaciones de sus derechos humanos y de libertad religiosa construyeron espacios organizacionales de autodefensa y gestión jurídica. Sin embargo, en los noventa se produce una diversificación de organizaciones que enarbolan y ajustan un discurso político adecuado a la situación sociopolítica de coyuntura vinculada, por un lado, a las reformas constitucionales de 1992 (LARCP) y, por otro, al escenario complejizado por el levantamiento armado zapatista de 1994. En esa década las organizaciones religiosas en Chiapas, incluyendo las evangélicas, adquirieron una personalidad e identidad jurídica que el marco legal proporcionó creando un escenario más seguro lo que posibilitó la ampliación de sus cauces legales para intermediar y poder negociar.

registrados;⁴ sin embargo, la región Altos posee 67.86% del total estatal, a la que le sigue la Fronteriza con 18.0% y la Selva, que muestra 7.66% del total de conflictos en Chiapas. En cambio las regiones Centro, Frailesca, Norte y Soconusco, las cuales registran un crecimiento sostenido de credos no católicos, representan tan sólo 6.49% del total de conflictos registrados. De inmediato surge la pregunta ¿Por qué en algunas localidades se manifiesta más el conflicto por la diversidad de religiones? De manera sintética mencionaré algunos aspectos considerados para tratar de acercarse a una respuesta, por lo menos para el caso de San Juan Chamula.

Como vimos en el capítulo I, la divergencia y generación de discrepancias en ese municipio se explican en gran medida por el mantenimiento de tradicionales relaciones de poder, así como la manipulación autoritaria del sistema político estatal que durante décadas ha sostenido una importante injerencia. Hasta hace pocos años los intereses del Partido Revolucionario Institucional (PRI) y miembros de las elites locales mantenían un contacto y relación de lealtades a cambio de votos. Ese sistema político se encuentra estrechamente articulado al religioso mediante el sistema de cargos, lo que nos indica una indiferenciación de ambas esferas que da origen a una autoridad centralizada, que a su vez provoca relaciones asimétricas de poder, justamente porque el acceso a recursos, oportunidades y concesiones es desigual. Quienes más han resentido esa situación son las nuevas generaciones de jóvenes que ya no tienen acceso a las formas tradicionales de poder local. La consecuencia, para los primeros, es la creación de un estatus económico y simbólico superior al resto de la población y que genera conflictos latentes y disputas por la distribución de la riqueza material (tierra -insuficiente-, comercio y política -cargos de elección popular tanto civiles como los del sistema de cargos-). En ese contexto es comprensible inferir que la disidencia religiosa -convertos a otras religiones distintas a la católica tradicional-, como también lo podría ser la discrepancia con el PRI, constituyen elementos centrales para que la autoridad promueva la exclusión, la marginación y, en caso extremo, expulsión de quienes atentan contra ese marco antidemocrático.

⁴ Las agresiones activadas por el conflicto religioso ofrecen distintas manifestaciones, de mayor a menor en términos de frecuencia, se encuentran: expulsión de la localidad, agresión física, amenaza de expulsión, detención, encarcelamiento, destrucción de bienes personales, cierre de templos, secuestro, prohibición de asistencia a clases, homicidios y destrucción de templos, entre los más importantes (Rivera *et al.*, 2001).

Por eso reitero que el denominado "conflicto religioso", en este caso, no puede explicarse exclusivamente a partir del referente religioso, porque en ese reclamo y desacuerdo hacia quienes decidieron cambiar de adscripción religiosa, el elemento doctrinario se encuentra muchas veces al margen de la discusión y sí, en cambio, está presente la disputa por un cuestionamiento al poder hegemónico que se traduce en una amenaza a intereses, valores y normas de la sociedad y las fuentes de poder religioso y sus propias instituciones.

En este marco, las emergentes religiones y las iglesias no católicas se conciben como asociaciones voluntarias que tienden a promover el libre consenso de la libertad de credo, por ende, la sanción para los disidentes se limita a la exclusión y exigencia de dejar de formar parte de éstas, por lo que la diversidad de credos registra un carácter conflictivo y polémico. Esto refleja una actitud de lo que sería un afán de protección y defensa del sistema normativo del gobierno "tradicional" que es fuertemente cuestionado. De tal suerte que la emergencia y desarrollo de iglesias en las sociedades locales han venido a reestructurar las tradicionales formas de organización social, así como han ofrecido la oportunidad de renovar liderazgos y formas de representación que la estructura tradicional no permite. La actividad, el proselitismo religioso y algunos lineamientos organizacionales y doctrinales de las emergentes religiones evangélicas y de iglesias independientes propicia la irrupción de un escenario hasta entonces establecido. La indiferenciación funcional entre la religión y las otras esferas de la vida comunitaria propician la tensión entre los marcos normativos, el propio, dado por las normas *usocostumbristas* del derecho consuetudinario y, por otro, las normas que sustentan los derechos reconocidos constitucionalmente.

Las consecuencias se proyectan en la emergencia de actores sociales, ligados a distintas iglesias, que construyen y entretejen alternativas organizativas de diversa índole, locales y/o regionales, que inciden en el escenario político y social local. Situación que en gran parte del territorio chiapaneco se da sin mayor complejidad. Sin embargo, en localidades donde este escenario se vuelve complejo hay una insistencia en calificar como conflictos de índole religioso, lo que obviamente enturbia la identificación de los mismos. Las disputas entre facciones, la permanente conflictividad agraria o la transgresión a las normas comunitarias no son ajenas a los nuevos planteamientos organizativos que las

distintas denominaciones religiosas proponen. En ese sentido, se podría pensar que la diversidad religiosa no es la causa de los problemas sino uno más de los síntomas que permiten identificar el difícil camino que tiene el estado de Chiapas para su construcción como sociedad.

Esta situación induce a pensar que la relación entre las creencias y prácticas religiosas de una sociedad puede servir de fundamento organizacional para la articulación con otras esferas de la vida social, cultural y política. Y así como se reconoce que la pluralidad no es, *per se*, la causa de los conflictos intracomunitarios, vemos que la diversidad de opciones religiosas es una muestra fehaciente de dos procesos que se producen de forma simultánea, al menos en Chiapas: por una parte, la dificultad de las instituciones gubernamentales para atender las necesidades básicas y de socialización de valores democráticos en los espacios rurales; por otro, la proliferación de instituciones religiosas que construyen nuevos espacios de socialización al margen de las estructuras relacionales de un Estado moderno.

En ese contexto el reto es cómo conciliar los distintos órdenes jurídicos ¿Cómo conciliar la vigencia de un orden jurídico nacional con las normas derivadas de los llamados *usos y costumbres* de las localidades indígenas? ¿Cómo hacer efectiva la vigencia de una ley que pretende garantizar la libertad de creencia religiosa y de practicar las ceremonias, devociones o actos de culto?

Las repuestas a estos cuestionamientos nos llevan a una más amplia y compleja discusión vinculada con la relación entre el derecho consuetudinario y el nacional. Debido justamente a que los cambios, la diferenciación social y la diversidad de creencias religiosas en el interior de las localidades han provocado que diversos grupos sociales sostengan una clara tendencia a separarse del consenso, apoyándose en la norma jurídica del Estado, en contra o diferenciada de la normatividad étnica (Kugel, 1995:121).

Temas como éstos están en la agenda de trabajo tanto de los estudiosos de las ciencias sociales, así como de los involucrados en la ciencia política. Sin embargo, la discusión es compleja y las opiniones están encontradas. Por un lado están quienes sostienen un discurso idealizado sobre el derecho consuetudinario indígena, argumentando que los valores y las costumbres son "buenos" y la ley nacional es "mala" en virtud de su origen (una suerte de maniqueísmo genético). Son ideas que están asociadas a las

consideraciones de la sociedad indígena cuyas bondades se mitifican más allá de su eficacia y de su pertinencia sobre la base de la legitimidad de su origen (Iturralde, 1993:133). En esta concepción queda fuera el reconocimiento de que en el interior de las localidades hay contradicciones que muchas veces explican la vida misma de la comunidad tradicional y que al aplicar una serie de normas internas, contra quienes disienten, se violan derechos individuales. Esa idea discrepa con la de quienes cuestionan el discurso *usocostumbrista* debido a que, en nombre de la conservación de la tradición y la costumbre, insiste en querer orientar y sancionar los comportamientos sociales que están fuera de lo culturalmente establecido y, que con esa bandera, posibilita excesos y violaciones a los derechos individuales elementales (Viqueira, 2001). En ese contexto, simplemente anoto que dentro de esa discusión se encuentra el asunto de la diversidad religiosa y la tolerancia a lo diferente entre localidades indígenas, un asunto que está en la mesa del debate y cuya discusión puede tomarse desde diversos ángulos.

Lo presentado ahora de manera muy general es un tema cuyo tratamiento es más abarcativo y que involucra situaciones de tolerancia, reconocimiento a la diversidad, pluralidad, inclusión, derechos humanos, educativos, entre otros aspectos de gran relevancia en la actualidad. De igual importancia es analizar la naturaleza de las relaciones entre religión y política a partir no sólo de los marcos normativos que definen los alcances, límites y términos formales de dicha relación, sino de la identificación y jerarquización de los conflictos reales gestados por la multiplicidad de iniciativas de las iglesias que posibilitan, en los hechos, su inserción en los ámbitos de la vida pública y colectiva de la sociedad chiapaneca.

Por otro lado, los evangélicos han asumido un papel más activo con relación a su situación de minoría religiosa en desventaja. Varias iglesias, sobre todo presbiterianas, se han congregado en distintas asociaciones y organizaciones paraeclesiásticas que se asumen como la voz evangélica en los asuntos públicos y con ello hacer frente, en calidad de minorías organizadas, a otras instancias públicas. Entre las organizaciones paraeclesiásticas más representativas y que velan por los derechos de los evangélicos agredidos están: la

Organización de Pueblos Evangélicos de Los Altos de Chiapas (OPEACH);⁵ la Comisión Evangélica en Defensa de los Derechos Humanos de los Evangélicos; la CONFRATERNICE que creó una representación estatal cuyo dirigente local, al romper vínculos con la dirigencia nacional, conformó otro organismo que aglutina a diversas iglesias, se trata de Alas de Águila presidido por un importante líder evangélico indígena. Asimismo presenciarnos el fortalecimiento del Comité Estatal de Defensa Evangélica de Chiapas (CEDECH) que ofrece asesoría y gestión jurídica a las personas y grupos expulsados, el cual es coordinado y asesorado por abogados evangélicos.

Esta notoria presencia pública de los no católicos, ahora organizados, nos confirma la persistencia de la problemática vinculada a la esfera religiosa, a la que se suma la cada vez más reiterada demanda de libertad de culto. Situación que se puso de relieve a partir de 1992 cuando el presidente Salinas de Gortari promovió las reformas constitucionales que otorgan personalidad jurídica a las iglesias en México; las cuales provocaron emergentes formas y procedimientos en que las iglesias, y sus representantes legales, se relacionaran con el Estado, con las iglesias mismas y con su entorno social.

Esas reformas constitucionales han otorgado a las iglesias no católicas una legitimidad sin precedente y eso es lo que importa realmente, argumentan diversos líderes religiosos, ya que cualquier acción emprendida –concentraciones de evangelización, declaraciones públicas, presencia editorial altamente notoria en decenas de librerías “cristianas” dispersas en todas las ciudades, marchas por las calles de las principales ciudades chiapanecas, realización pública de cultos, entre otras- tiene un explícito respaldo legal. De hecho en Chiapas las iglesias evangélicas ahora tienen mayor presencia pública que antes de 1992. No significa que el crecimiento evangélico se haya disparado en términos de aumento de feligresía, pues ésta es una tendencia que se viene registrando desde los años setenta según constatamos en los censos de población. Eso sí, las reformas permitieron confirmar la gran diversidad de organizaciones y creencias en el país lo que provocó la sorpresiva reacción del Estado mexicano al percibir la considerable cantidad de asociaciones religiosas que se

⁵ Que también congrega a católicos adscritos a la teología india de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas que hasta hace casi dos años fue presidida por el obispo Samuel Ruiz García. Los denominados católicos “samuelistas” también han sufrido expulsión de sus localidades de origen. La OPEACH se conformó de una facción surgida del anterior Consejo de Representantes Indígenas de Los Altos de Chiapas (CRIACH).

han registrado y no saber, y aún se está en ese proceso, cómo atender la gran diversidad de grupos religiosos (Garma, *ibid.*; Ruiz Guerra, *ibid.*).

En Chiapas dio inicio un interesante proceso de conformación de Comités y Alianzas regionales que aglutinan a una serie de iglesias evangélicas con la finalidad de realizar acciones conjuntas. Algunas de ellas tienen incluso una presencia estatal. Actualmente casi todas las iglesias evangélicas en el estado están representadas en estas alianzas, lo era impensable antes de 1992. Estaríamos refiriéndonos a agrupaciones que representan a un total de 221 Asociaciones Religiosas dentro de las cuales se registra un total de 2 580 templos evangélicos establecidos y dispersos en las distintas regiones de Chiapas.⁶

La singular presencia y actividad pública de los evangélicos en la entidad (donde sobresale el caso de los presbiterianos) se ve acentuada a partir de las recientes reformas ya que, es preciso señalarlo, muchos de estos organismos y sus respectivos proyectos surgieron en los años setenta y ochenta en el marco de la agudización de la expulsión de evangélicos en las regiones tzotzil y tzeltal de los Altos⁷ y de la lucha campesina muy generalizada en Chiapas, en la que los municipios indígenas de Los Altos también se involucraron. Es decir, que las demandas de la libertad de creencia religiosa y el respeto a sus derechos fundamentales -no sólo de evangélicos expulsados sino también de católicos que simpatizaron con la diócesis de Samuel Ruiz- se agregaron a las ya existentes de carácter social, económico y legal que estaban dentro del pliego petitorio de la ORIACH y el CRIACH.⁸ Sin embargo, después de 1992 las demandas y la emergencia de organizaciones paraeclesiásticas adquirieron mayor presencia pública y legitimidad social,

⁶ Directorio de Asociaciones Religiosas en Chiapas, Subsecretaría de Asuntos Religiosos, 2000. El número de templos es más alto debido a que algunas iglesias sólo hacen su registro a nivel nacional, es el caso de Las Asambleas de Dios, testigos de Jehová, la Iglesia de los mormones y los adventistas del Séptimo Día.

⁷ De hecho las demandas del CRIACH y ORIACH rebasan las vinculadas con el cese a las expulsiones, el retorno de expulsados y la libertad de credo; también exigen mejor trato de parte de los no indígenas, relaciones mercantiles más equilibradas, democratización en los procesos electorales, mejores precios del café, entre otras (Morquecho, 1992). Es decir, algunas de ellas surgieron como organizaciones de carácter social o económico en su origen a la que se agregaron demandas de poner alto a la intolerancia hacia evangélicos miembros de la agrupación.

⁸ Como el CRIACH, fundado en 1984, cuya demanda principal ha sido el cese a las expulsiones, aunque nueve años después de su fundación, en 1993, se agregaron otras como "Tierra, trabajo y paz para los pueblos indios de Chiapas" (Aramoni y Morquecho, 1998:246).

avalada en gran medida por el respaldo jurídico que los no católicos adquirieron con las reformas.

Este complejo panorama presentado de manera resumida nos indica entonces la pertinencia de matizar la aseveración de que los evangélicos son apáticos en lo que concierne la actividad política, y hacer distinciones en el momento de analizar el caso chiapaneco. Ruiz Guerra (1998) ha alertado que es menester una revisión crítica al respecto. Señala este autor que en otras regiones del país los evangélicos ciertamente han sido más cautos a la hora de pretender hacer señalamientos, entre otras razones, porque hay una fundamental renuncia a incorporarse a la vida política; sin embargo, la injerencia de los evangélicos de Los Altos de Chiapas en el escenario político no va a ser la novedad. La actividad política de los evangélicos es un tema por demás interesante y es el centro de interés de la nueva investigación en que ya empecé a involucrarme.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Bibliografía citada

ABOITES, Luis, 1995, *Norte precario. Poblamiento y colonización en México (1760-1940)*, El Colegio de México-CIESAS, México.

ABOITES, Luis, 1997, "Colonización en México: Breve revisión histórica 1821-1940", en Xóchitl Leyva y Gabriel Ascencio (editores) *Colonización, cultura y sociedad*, Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, pp.35-52.

AI CAMP, Roderic, 1998, *Cruce de espadas. Política y religión en México*, Ed. Siglo XXI, México.

ALAVI, Hamza, 1976, *Las clases campesinas y las lealtades primordiales*, Ed. Anagrama, Barcelona.

ANAYA, Federico, 1999, "Creación de sistemas judiciales alternativos en comunidades indígenas de Chiapas". Ponencia presentada en el Seminario Nacional 1996 sobre la creación de alternativas. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM, México. D.F. Fotocopiado.

ARAMONI, Dolores, 1998, "La cowiná zoque, nuevos enfoques de análisis", en Dolores Aramoni, Thomas Lee y Miguel Lisbona (coordinadores), *Cultura y etnicidad zoque*, UNICACH, UNACH, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, pp. 97-103.

ARAMONI, Dolores y Gaspar Morquecho, 1998, "El recurso de las armas en manos de los expulsados de San Juan Chamula", en *Chiapas: el factor religioso*, Publicaciones para el Estudio Científico de las Religiones, México, pp.235-291.

ARCOS, Julieta, 1999, "Estudio comparativo de las estrategias proselitistas de testigos de Jehová y Renovación Carismática", en Felipe Vázquez (coordinador), *Las interacciones sociales y el proselitismo religioso en una ciudad periférica*, CIESAS, México, pp.85-113.

BAEZ-JORGE, Félix, 1983, "La cosmovisión de los zoques de Chiapas (reflexiones sobre su pasado y su presente)", *Antropología e Historia de los Mixes-Zoques y Mayas*, UNAM-BYU, México.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto, 1997, "El antropólogo y sus indios imaginarios", en *Ojarasca*, suplemento del periódico *La Jornada*, Octubre, México, D.F.

TESIS CON
FALLA DE CUBIERTA

BARTRA, Armando, 1979, "El ascenso del movimiento campesino", en Luisa Paré (coordinadora), *Polémica sobre las clases sociales en el campo mexicano*, Ed. Macehual, México.

BASTIAN, Jean Pierre, 1989, *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1972-1911*, Ed. FCE/El Colegio de México.

BASTIAN, Jean Pierre, 1990, "El impacto regional de las sociedades religiosas no católicas en México", en: *Cristianismo y Sociedad*, Revista Trimestral, Año XXVIII, Tercera Época, Núm. 105, Ed. ASEL, México, pp. 57-95.

BASTIAN, Jean Pierre, 1993, "Las sociedades protestantes y la oposición a Porfirio Díaz en México, 1877-1911", en: Jean Pierre Bastian (compilador), *Protestantes, liberales y francmasones. Sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX*, Ed. FCE y CEHILA, México, pp. 132-175.

BASTIAN, Jean Pierre, 1994, *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, Ed. FCE, México.

BASTIAN, Jean Pierre, 1997, *La mutación religiosa en América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, Ed. FCE, México.

BAUBÉROT, Jean, 1997, "Protestantismo", en Jean Delumeau (director), *El hecho religioso*, Ed. Siglo XXI, México, pp.129-145.

BENJAMIN, Thomas Louis, 1990, *El camino a Leviatán. Chiapas y el Estado mexicano, 1891-1947*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

BERGER, Peter, 1969, *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*, Ed. Amorrortu, Argentina.

BERGER, Peter y Thomas Luckmann, 1975, *La construcción social de la realidad*, Ed. Amorrortu, Buenos aires.

BIGLIERI, Paula, 1997, "Ciudadanos de la fe: doctrina religiosa y conducta cívica en La Luz del Mundo", en: *Religiones y Sociedad. Los evangelismos en México* (Expediente). Publicado por la Secretaría de Gobernación, Subsecretaría de Asuntos Religiosos, Año 2, núm. 3, mayo-agosto, México, pp. 99-119.

BLANCARTE, Roberto, 1993, "Cristianismo y mundo moderno; una relación ambigua", en: Rodolfo Casillas (compilador), *Problemas*

sociorreligiosos en Centroamérica y México. Algunos estudios de caso, Cuadernos de FLACSO, México, pp. 35-49.

BOLETÍN INDIGENISTA, 1951, Instituto Indigenista Interamericano, México, D.F., Diciembre, Vol. XI, núm. 4.

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

BRADING, David A., 1992, "El patriotismo liberal y la reforma mexicana", en: Cecilia Noriega (editora) *El nacionalismo en México*, El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán, pp.179-204.

CAMPICHE, Roland, 1987, "Sectas y nuevos movimientos religiosos, divergencias y convergencias", en *Cristianismo y sociedad*, XXV/3, Núm. 93, Tierra Nueva, México.

CAMPOLO, Anthony, 1993, *Cómo ser pentecostal sin hablar en lenguas*, Ed. UNILIT, Colombia.

CANTÓN, Manuela, 1998, *Bautizados en fuego. Protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala (1989-1993)*, Editado por el Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica (CIRMA), La Antigua, Guatemala.

CANTÓN, Manuela, 1999, "La rebelión invisible. Mujeres latinoamericanas y conversión religiosa", en Pilar Sanchiz e Isabel Ma. Martínez, (coordinadoras), *Mujeres latinoamericanas: Entre el desarrollo y la supervivencia*, Ed. Universidad Internacional de Andalucía. Sede Iberoamericana de La Rábida, pp.157-173.

CARDIEL, José Cuauhtémoc, 1989, "Cancún: turismo, subdesarrollo social y expansión sectario religiosa", en *Religión y Sociedad en el Sureste de México*, Vol. VI, Cuadernos de la Casa Chata, núm. 162, CIESAS, Programa Cultural de las Fronteras, SEP, CONAFE, México, pp. 9-142.

CARDIEL, Juan Cuauhtémoc, 1996, "Anexo estadístico", en Gilberto Giménez (coordinador), *Identidades religiosas y sociales en México*, IIS, UNAM, México, pp. 227-265.

CARRASCO, Pedro, 1976, *El catolicismo popular de los tarascos*, SEP-Setentas 298, México, D.F.

CARRASCO, Pedro, 1991, "Por una sociología religiosa del orden social: una tipología de la gestión de creencias en medio secular", en *Cristianismo*

TESIS CON
FALLA DE ORIGINAL

y *Sociedad*, Año XXIX, No. 109, editada por ASEL (Acción Social Euménica Latinoamericana), México, pp.7-32.

CASILLAS, Rodolfo, 1990, "Demografía y religión en México: una relación poco explorada", en *Cristianismo y Sociedad*, Año XXVIII, No. 105, Ed. ASEL, México, pp.75-86.

CASILLAS, Rodolfo, 1996, "La pluralidad religiosa en México: descubriendo horizontes", en Gilberto Giménez (coordinador), *Identidades religiosas y sociales en México*, IIS, UNAM, México, pp.67-101.

CHANCE, John y William Taylor, 1987, "Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana", en *Antropología* (suplemento), Núm. 14, mayo-junio, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, D.F.

CHAMPION, Françoise, 1997, "Lo religioso flotante, eclecticismo y sincretismos", en Jean Delumeau (director), *El hecho religioso*, Ed. Siglo XXI, México, pp. 535-557.

CIESAS (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social), 1989, *Religión y sociedad en el sureste de México*, Vols. I, II, III, IV, V, VI y VII, Cuadernos de la Casa Chata, México.

CONFERENCIA GENERAL DEL ESPISCOPADO LATINOAMERICANO, 1992, Santo Domingo, IV Conferencia. Documento aprobado, Ed. Dabar, México.

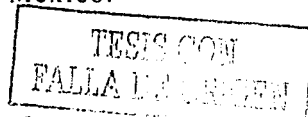
CONSTITUCIÓN, 1999, El Concilio Nacional de las Asambleas de Dios, A.R.

CÓRDOBA OLIVARES, Francisco, 1975, "Ciclo de vida y cambio social entre los zoques de Ocotepec y Chapultenango, Chiapas", en Villa Rojas, Velasco T., Báez-Jorge, Córdoba Olivares y D. Thomas, *Los Zoques de Chiapas*, INI-SEP, Colección núm. 39, México, pp.187-216.

CRUZ BURGUETE, Jorge, 1989, "Tzisco", en *Religión y Sociedad en el Sureste de México*, Vol II, Cuadernos de la Casa Chata, núm 162, CIESAS, Programa Cultural de las Fronteras, SEP, CONAFE, México, pp. 35-122.

DE LA ROSA, Milca, 1999, "El papel de las mujeres en la difusión de tres grupos pentecostales en Banderilla", en Felipe Vázquez (coordinador), *Las interacciones sociales y el proselitismo religioso en una ciudad periférica*, CIESAS, México, pp. 115-144.

DE LA TORRE, Renée, 1995, *Los hijos de la luz. Discurso, identidad y poder en La Luz del Mundo*, ITESO-CIESAS-U. de G., México.



DE LA TORRE, Renée y Patricia Fortuny, 1991, "La construcción de una identidad nacional en la Luz del Mundo", en *Cristianismo y Sociedad*, Revista Trimestral, Año XXIX, Tercera Epoca, no. 109, Ed. ASEL, México.

DE VOS, Jan, 1997, "El encuentro de los mayas de Chiapas con la Teología de la Liberación", 1997, en *Eslabones*, Núm. 14, julio-diciembre, editada por la Sociedad Nacional de Estudios Regionales, A.C. y el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, México, pp 88-101.

DEMERATH III, N.J., 1980, "La religión y la clase social en los Estados Unidos" en Roland Robertson (editor), Ed. FCE., México, pp.303-325.

DIAZ DE LA SERNA, Cristina, 1985, *El Movimiento de la Renovación Carismática como un proceso de socialización adulta*, Cuadernos Universitarios Núm. 2, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.

DIEZ DE VELASCO, Francisco, 2000, *Las nuevas religiones*, Ed.del Orto, Madrid.

DIRECTORIO DIOCESANO, 2001, Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México, Oficina Diocesana de Comunicación, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

DURÁN, Leonel, 1988, "Presentación de la serie", en G. Giménez, *Sectas Religiosas en el Sureste. Aspectos sociográficos y estadísticos, Religión y Sociedad en el Sureste de México*, Vol I, Cuadernos de la Casa Chata, núm 161, CIESAS-Programa Cultural de las Fronteras-SEP-CONAFE, México, pp. V-IX.

ESCALONA, José Luis, 1998, *Etúcuaro, la reconstrucción de la comunidad*, El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán.

ESPINOSA, María Victoria, 1996, *Efectos de la desincorporación de la industria azucarera y su incorporación al sector privado 1980-1994. Estudio de caso ingenio "Pujiltic" del municipio de Venustiano Carranza, Chiapas*, Tesis para obtener el grado de Licenciada en Economía, Facultad de Ciencias Sociales, Campus III, Universidad Autónoma de Chiapas, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

ESPONDA, Hugo, 1986, *El Presbiterianismo en Chiapas: Orígenes y Desarrollo*, Ed. El Faro, México.

FÁBREGAS, Andrés, 1991, "Entre la religión y la costumbre", en *México Indígena*, núm. 23, México, pp. 8-12.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

FÁBREGAS, Andrés, 1999, "La rotación del prestigio: reflexión en torno a estudios clásicos de los sistemas de cargo en México", en *Anuario 1998*, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, UNICACH, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, pp. 210-232.

FILORAMO, Giovanni, 2000, "Religión y modernidad: los nuevos movimientos religiosos", en G. Filoramo, M. Massenzio, M. Raveri y P. Scarpi, *Historia de las religiones*, Ed. Crítica, Barcelona, pp.409-420.

FLORES, Eusebio, 2000, *Protestantismo, catolicismo y vida rural entre los totonacos de la Costa*, Tesis para obtener el grado de Maestro en Antropología Social, CIESAS, D.F.

FORTUNY, Patricia, 1989, "El protestantismo y sus implicaciones en la vida política. Un estudio de comunidad en la ciudad de Mérida", en *Religión y Sociedad en el Sureste de México*, Vol. V, Cuadernos de la Casa Chata, núm 165, CIESAS, Programa Cultural de las Fronteras, SEP, CONAFE, México.

FORTUNY, Patricia, 1996, "Mormones y testigos de Jehová: la versión mexicana", en: Gilberto Giménez (coordinador), *Identidades religiosas y sociales en México*, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México, pp. 175-215.

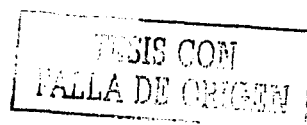
FRAIJÓ, Manuel, 1993, "Racionalidad de las convicciones religiosas", en José Gómez Caffarena (editor), *Religión*, Ed. Trotta, Madrid, pp.161-177.

GARCÍA, José Andrés, 1993, *Entre el apocalipsis y la esperanza: la presencia protestante en Chiapas*, Tesis de Licenciatura en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, D.F.

GARCÍA, José Andrés, 1996, "*Según el favor de Dios*": adscripción religiosa y participación política en dos comunidades indígenas de Chiapas, Tesis de Maestría en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, D.F.

GARCIA DE LEÓN, Antonio, 1985, *Resistencia y Utopía. Memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia* (Tomo I), Ed. ERA, México.

GARMA, Carlos, 1988, "Los estudios antropológicos sobre el protestantismo en México", en: *Iztapalapa*, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades. Antropología Nuevas Perspectivas, Año 8, Núm. 15, enero-junio, Universidad Autónoma Metropolitana, México, pp. 53-66.



GARMA, Carlos, 1994, "El problema de los testigos de Jehová en las escuelas mexicanas", *Nueva Antropología*, núm. 45, UAM-Iztapalapa, México, pp. 21-30.

GARMA, Carlos, 1998, "Afiliación religiosa en municipios indígenas de Chiapas según el censo de 1990", en *Chiapas: el factor religioso*, Ed. Publicaciones para el Estudio Científico de las Religiones, México, D.F., pp. 189-216.

GARMA, Carlos, 1998, "Las mujeres en las iglesias pentecostales de México", en: *Religiones y Sociedad. Los evangelismos en México* (Expediente), Publicado por la Secretaría de Gobernación, Subsecretaría de Asuntos Religiosos, Año 2, núm. 3, mayo-agosto, México, pp.31-48.

GARMA, Carlos, 1999, *Buscando el espíritu: Pentecostalismo en Iztapalapa y la Ciudad de México*, Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México, D.F.

GARMA, Carlos y Arnulfo Embriz, 1994, *Afiliación Religiosa en el México Indígena de 1990*, Instituto Nacional Indigenista, México (mecanuscrito).

GARRARD Burnett, Virginia, 1990, "Positivismo, liberalismo e impulso misionero: misiones protestantes en Guatemala, 1880-1920", *Mesoamérica*, Publicación de Plumsock Mesoamerican Studies y del Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica. Año 11, Cuaderno 19, junio, Antigua Guatemala, pp. 13-31.

GEERTZ, Clifford, 1991, *La interpretación de las culturas*, Ed. Gedisa, México.

GILL, Lesley, 1993, "Religious mobility and the many words of God in La Paz, Bolivia", en Virginia Garrard-Burnett y David Stoll (editores) *Rethinking protestantism in Latin America*, Temple University Press, Philadelphia, pp.180-198.

GIMÉNEZ, Gilberto, 1988, "Sectas protestantes en el sureste. Aspectos sociográficos y estadísticos", *Religión y sociedad en el sureste de México*, Vol. I, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Cuadernos de la Casa Chata, México.

GODDARD, Jorge Adame, 1992, *Las reformas constitucionales en materia de libertad religiosa*, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, México.

GONZÁLEZ DE LA ROCHA, Mercedes, 1986, *Los recursos de la pobreza. Familias de ingresos bajos de Guadalajara*, El Colegio de Jalisco-CIESAS, Guadalajara, México.

GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Fidel, 1995, "El carisma de la vida consagrada y la historia reciente de México (II)", en la Revista de Cultura Católica, Vol. IX, Núm. 1, enero-marzo, Instituto de Ciencias Humanas, Universidad del Mayab, pp. 69-110.

GONZÁLEZ Schmall, Raúl, 1994, *Reformas y libertad religiosa en México*, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, México.

GOUVEA, Antonio, 1993, "La cuestión religiosa y la incursión del protestantismo en Brasil durante el siglo XIX; reflexiones e hipótesis", en: Jean Pierre Bastian (compilador), *Protestantes, liberales y francmasones. Sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX*, Ed. FCE y CEHILA, México, pp. 67-83.

GRAJALES, Victórico, 1933, Decreto número 14, Sección de Gobernación y Guerra, Archivo Histórico, Biblioteca Central, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

GUTIÉRREZ, Carlos, 1997, "Voces en el cuadrante", *Anuario 1996*, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, UNICACH, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, pp.533-552.

GUTIÉRREZ, Tomás, 1996, "Protestantismo y movimientos sociales en América Latina. El paradigma de los '20", en Tomás Gutiérrez (compilador), *Protestantismo y política en América Latina y El Caribe. Entre la sociedad civil y el Estado*, CEHILA, Lima, Perú, pp. 35-45.

GUZMÁN, J. Armando, s/f, *Manual de la Iglesia Bautista Maranata de Tuxtla, A.C.*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

HERNÁNDEZ, Alberto, 1996, "Sociedades religiosas protestantes en la Frontera Norte: estudio sociográfico en tres localidades urbanas", *Frontera Norte*, Publicación semestral de El Colegio de la Frontera Norte, vol. 8, núm. 15, enero-junio, Baja California, México, pp.107-132.

HERNÁNDEZ, Alberto, 2001, "Dinámica del crecimiento evangélico en la frontera norte de México", en Carolina Rivera y Gabriel Ascencio (coordinadores), *Revista Pueblos y Fronteras*, PROIMMSE-UNAM, Núm. 2, México, pp. 13-29.

HERNÁNDEZ Castillo, Aida, 1989, "Del tzolkin al Atalaya: los cambios en la religiosidad en una comunidad chuj-k'anjobal de Chiapas" en *Religión y Sociedad en el Sureste de México*, Vol II, Cuadernos de la Casa Chata, núm. 162, CIESAS, SEP, CONAFE, México, pp.123-266.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

HERNÁNDEZ Castillo, Aída, 1993, "Entre la victimización y la resistencia étnica: revisión crítica de la bibliografía sobre protestantismo en Chiapas", en *Anuario 1992*, Instituto Chiapaneco de Cultura, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, pp. 165-186.

HERNÁNDEZ Castillo, Aída, 1994, "Identidades colectivas en las márgenes de la nación: etnicidad y cambio religioso entre los mames de Chiapas", *Nueva Antropología*, Revista de Ciencias Sociales, núm.45, UAM-Iztapalapa, México, pp.83-105.

HERNANDEZ Castillo, Aída, 1996, *Histories and stories from the "other border". Identity, Power and Religion among the Mam peasants from Chiapas, México (1933-1994)*, Doctor of Philosophy. Submitted to the Department of Anthropology and the committee on graduate studies. Stanford University.

HERNANDEZ Castillo, Aída, 1998, "Religiosas e indígenas en Chiapas. ¿Una Nueva Teología India desde las Mujeres?", en *Cristianismo y Sociedad*, Año XXXVI, Cuarta Época, no. 135-136, Ed. Tierra Nueva y Acción Social Ecuémica Latinoamericana (ASEL), Ecuador, pp.79-96.

HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva Aída, 2001, *La otra frontera. Identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*, CIESAS-Miguel Angel Porrúa Editores, México.

HIGUERA Bonfil, Antonio, 1999, *A Dios las deudas y al alcalde las jaranas. Religión y política en el Caribe mexicano*, CONACYT-Universidad de Quintana Roo, México.

HOFMAN, J. Samuel, 1996, *La historia de la Iglesia Cristiana*, impreso en el Centro de Comunicaciones Audiovisuales del Sureste, S.A. de C.V., San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

III SÍNODO DIOCESANO (Acuerdos del), 2000, Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

INSTITUTO LINGÜÍSTICO DE VERANO (El), 1981, *Proceso*, CISA, Tedsa, México.

IRIBARREN, Pablo, 1980, *Misión Chamula*, Documento mecanoescrito, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

ITURRALDE, Diego, 1993, "Usos de la ley y usos de la costumbre. La reivindicación del derecho indígena a la modernización", en *Derecho. pueblos indígenas y reforma del Estado*, Ed. Abya-Yala, Quito. pp.125-150.

JUAREZ Cerdi, Elizabeth, 1989, "Yajalón, ciudad confesionalmente pacífica", en *Religión y Sociedad en el Sureste de México*, Vol III, Cuadernos de la Casa Chata, núm 163, CIESAS, Programa Cultural de las Fronteras, SEP, CONAFE, México, pp. 107-217.

JUAREZ Cerdi, Elizabeth, 1997, *Mi reino si es de este mundo*, El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán.

KÖHLER, Ulrich, 1998, "Formas y procesos de sincretismo entre los tzotziles", en Alessandro Lupo y Alfredo López Austin (editores), *La cultura popular. Reflexiones sobre diálogo y silencios en Mesoamérica*, UNAM, Universidad di Roma "La Sapienza", México, pp. 171-187.

KUGEL, Verónica, 1995, "Normatividad étnica y normatividad nacional. Maestros del Valle del Mezquital", en Thomas Calvo y Bernardo Méndez, (Coordinadores), *Sociedad y derechos indígenas en América Latina*, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, D.F. pp. 103-123.

LALIVE D'Épinay, Christian, 1968, *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*, Ed. Del Pacífico, Santiago, Chile.

LEY DE ASOCIACIONES RELIGIOSAS Y CULTO PÚBLICO, 1999, Secretaría de Gobernación, Subsecretaría de Asuntos Religiosos, Dirección General de Asociaciones Religiosas, México.

LISBONA, Miguel, 1992, "Religión en Ocoatepec, Chiapas", *Anuario de Cultura e Investigación*, Instituto Chiapaneco de Cultura, Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, pp.37-69.

LOMNITZ-ADLER, Claudio, 1995, *Las salidas del laberinto. Cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*, Ed. Joaquín Mortiz/Planeta, México.

LONG, Norman, 1987, "Appendix: Notes on research methodology: Mexican project", Mecanoescrito.

LONG, Norman, 1998, "Cambio rural, neoliberalismo y mercantilización: el valor social desde una perspectiva centrada en el actor" en Sergio Zendejas y Pieter de Vries (editores), *Las disputas por el México rural*, Vol. I Actores y campos sociales, El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán, pp. 45-72.

LÓPEZ, Abner, 1997, "Iglesia presbiteriana", en *Eslabones*, Núm. 14, julio-diciembre, editada por la Sociedad Nacional de Estudios Regionales, A.C. y el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, México, pp. 246-263.

LOPEZ Cortés, Eliseo, 1990, *Pentecostalismo y milenarismo. La Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.

LÓPEZ Meza, Antonio, 1992, *Sistema religioso-político y las expulsiones en Chamula, Chiapas, México*, Tesis para obtener el grado de licenciatura en Sociología, Escuela de Ciencias Sociales, Campus III, UNACH, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

LÓPEZ y Rivas, Gilberto, 1981, "La castellanización de los indígenas para acelerar el etnocidio", en *Proceso*, CISA, Tedsa, México, pp.9-16.

MARZAL, Manuel M., 1989, *Los caminos religiosos de los inmigrantes de la Gran Lima*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

MARZAL, Manuel M., 1993, "Sincretismos religiosos latinoamericanos", en José Gómez Caffarena (editor), *Religión*, Ed. Trotta, Madrid, pp.55-68.

MARZAL, Manuel M., 1998, "Conversión y resistencia de católicos populares del Perú a los nuevos movimientos religiosos", en Elio Masferrer (compilador), *Sectas o iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*, Ed. Plaza y Valdes/ALER, México, pp.101-121.

MASFERRER, Elio, 1998, "La configuración del campo religioso latinoamericano el caso de México", en Elio Masferrer (compilador), *Sectas o iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*, Ed. Plaza y Valdes/ALER, México, pp.19-83.

MEDINA, Andrés, 1989, "El Instituto Lingüístico de Verano y la antropología mexicana: un testimonio y algunas reflexiones (1)", en *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán*, Año 16, Enero-Febrero, Núm. 94, Mérida, Yucatán, pp.48-69.

MEYER, Jean, 1989, *Historia de los cristianos en América Latina, siglos XIX y XX*, Ed. Vuelta, México, D.F.

MEYER, Jean, 1991, *La cristiada. La guerra de los cristeros*, Ed. Siglo XXI, 13ª. Edición, (Tomo I y II), México.

MOLINA, Virginia, 1976, *San Bartolomé de los Llanos. Una urbanización frenada*, SEP-INAH, CIESAS La Casa Chata, México.

MOLINA, José Luis, 1997, "Testigos de Jehová en México: una aproximación sociográfica", en *Eslabones*, Núm. 14, julio-diciembre, editada por la Sociedad Nacional de Estudios Regionales, A.C. y el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, México, pp.150-170.

MORQUECHO, Gaspar, 1992, *Los indios en un proceso de organización. La organización indígena de los Altos de Chiapas*. ORIACH, Tesis de Licenciatura en Antropología Social, Escuela de Ciencias Sociales, UNACH, San Cristóbal de Las Casas.

NAVARRETE, Carlos, 1982, *San Pascualito rey y el culto a la muerte en Chiapas*, UNAM, México, D.F.

NOLASCO, Margarita, Virginia Molina, Ma. Luisa Acevedo, Iván Roldán, Miguel A. Bravo y Salustia Merino, 1992, *Breviario de los Municipios Fronterizos de México*, Ed. Paraná, S.A., Centro de Ecodesarrollo, Centro Nacional de Desarrollo Municipal, México.

ORTIZ Hernández, Ma. De los Angeles, 1989, "Religión y sociedad en Tapachula, Chiapas, Colonia 5 de Febrero", en *Religión y Sociedad en el Sureste de México*, Vol III, Cuadernos de la Casa Chata, núm. 163, CIESAS, Programa Cultural de las Fronteras, SEP, CONAFE, México, pp. 1-106.

PARKER, Cristian, 1994, "El pluralismo religioso en América Latina en el siglo XXI", en *Cristianismo y Sociedad*, Año XXXII, Cuarta Época, no, 120, Ed. Tierra Nueva, Ecuador.

PEREZ Castro, Ana Bella, 1989, *Entre montañas y cafetales* (Luchas agrarias en el norte de Chiapas), UNAM, México, D.F.

PONTIJO, José Luis y Pedro de J. Ovalle, 1986, "Lucha laboral y sindicalismo en Simojovel y Huitiupán, Chiapas, 1976-1982", en Hubert C. de Grammont (coordinador), *Asalariados agrícolas y sindicalismo en el campo mexicano*, Juan Pablos Editor, IIS-UNAM, México, D.F., pp.153-160.

PRAT, Joan, 1997, *El estigma del extraño*. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas, Ed. Ariel, Barcelona.

PRIEN, Hans-Jürgen, 1993, "Protestantismo, liberalismo y francmasonería en América Latina durante el siglo XIX; problemas de investigación" en: Jean Pierre Bastian (compilador), *Protestantes, liberales y francmasones. Sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX*, Ed. FCE y CEHILA, México, pp.15-23.

RÁBAGO, José G., 1996, "Frente a las sectas 'con sicología de mercado' la Iglesia católica sostendrá su doctrina y recurrirá a los laicos para defenderla", *Proceso*, No.1019, México.

RAMBO, Lewis R., 1996, *Psicosociología de la conversión religiosa ¿Convencimiento o seducción?*, Ed. Herder, Barcelona

- RAMÍREZ, Pedro, 2000, Los testigos de Jehová en San Cristóbal de Las Casas, Proyecto de Tesis de Licenciatura, Facultad de Ciencias Sociales, Campus III, UNACH, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
- REVEL-MOUROZ, Jean 1980, *Aprovechamiento y colonización del trópico húmedo mexicano*, Ed. FCE, México.
- REYES, María Eugenia, 1992, *El reparto de tierras y la política agraria en Chiapas 1914-1988*, UNAM, México.
- RÍOS, Julio, 2000, *El indígena en el pensamiento de Samuel Ruiz García, obispo de San Cristóbal de Las Casas, 1959-1999*, Tesis de Licenciatura, CIDE, México.
- RÍOS, Julio, 2002, *Siglo XX: muerte y resurrección de la Iglesia Católica en Chiapas*, PROIMMSE-UNAM, México.
- RÍOS Molina, Andrés, 1999, "Exorcizando demonios", en *Alteridades*, Año 9, Núm.18, Julio-Diciembre, UAM-Iztapalapa, México, D.F., pp.163-166.
- RIVERA, Carolina, 1998, *Vida Nueva Para Tarecuato. Cabildo y parroquia ante la nueva evangelización*, El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán.
- RIVERA, Carolina, 1998b, "La diáspora religiosa en Chiapas, notas para su estudio", en *Chiapas: el factor religioso*, Publicaciones para el Estudio Científico de las Religiones, México, pp. 173-188.
- RIVERA, Carolina, 2001a, "Expresiones del cristianismo en Chiapas", en *Revista Pueblos y Fronteras*, PROIMMSE-UNAM, Núm. 1, México, pp. 67-91.
- RIVERA, Carolina 2001b, "Protestantismo y liberalismo en la frontera oriental de Chiapas", en Carolina Rivera y Gabriel Ascencio (coordinadores), *Revista Pueblos y Fronteras*, PROIMMSE-UNAM, Núm. 2, México, pp. 31-45.
- RIVERA, Carolina 2001c, "Los evangélicos y las reformas constitucionales de 1992. Presbiterianos y Las Asambleas de Dios en Chiapas", Proyecto de investigación, CIESAS-Sureste, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
- RIVERA, Carolina y Miguel Lisbona, 1993, "La organización religiosa de los zoques. Problemas y líneas de investigación en el área", en *Anuario, 1992*, Gobierno del Estado de Chiapas, ICHC, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, pp. 70-103.

RIVERA, Carolina, María del Carmen García, Miguel Lisbona, Irene Sánchez y Salvador Meza, 2001, "Estudio sobre la diversidad y el conflicto religioso en Chiapas", Proyecto de investigación (en proceso), San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

ROBLEDO, Gabriela, 1997, *Disidencia y religión: los expulsados de San Juan Chamula*, Colección Ciencias Sociales, Serie: Migración y Religión no. 2, UNACH, Facultad de Ciencias Sociales, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

ROBLEDO, Gabriela, 1998, *Betania y Nuevo Zinacantán. La recomposición de dos comunidades tzotziles en los Altos de Teopisca, Chiapas*, Tesis de Maestría en Antropología Social, ENAH, México.

ROGUES, Jean, 1997, "Catolicismo", en Jean Delumeau (bajo la dirección de), *El hecho religioso*, Ed. Siglo XXI, México, pp.87-104.

ROSEBERRY, William, 1998, "Cuestiones agrarias y campos sociales" en Sergio Zendejas y Pieter de Vries (editores), *Las disputas por el México rural*, Vol. I Actores y campos sociales, El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán, pp. 73-97.

ROYSTON, Edgar, 1994, *Diccionario de religiones*, FCE, México.

RUBIO, Blanca, 1987, *Resistencia campesina y explotación rural en México*, Ediciones Era, México.

RUIZ García, Samuel, 1993, *En esta hora de gracia. Carta pastoral con motivo del saludo de S.S. el Papa Juan Pablo II a los indígenas del continente*, Ed. Dabar, México, D.F.

RUIZ García, Samuel, 1996, "El protestantismo en Chiapas: una experiencia pastoral", en Gilberto Giménez (coordinador), *Identidades religiosas y sociales en México*, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México, pp. 217-226.

RUIZ Guerra, Rubén, 1998, "Los evangélicos mexicanos y lo político", en *Religiones y Sociedad. Los evangelismos en México* (Expediente), Publicado por la Secretaría de Gobernación, Subsecretaría de Asuntos Religiosos, Año 2, núm. 3, mayo-agosto, México, pp. 73-95.

RUS, Jan, 1995, "La Comunidad Revolucionaria Institucional: La subversión del gobierno indígena en los Altos de Chiapas, 1936-1968", en Juan Pedro Viqueira y Mario Ruz (editores), *Chiapas los rumbos de otra historia*, UNAM, CIESAS, CEMCA, U. de G., México, D.F., 251-277.

RUS, Jan y Robert Wasserstrom, 1979, "Evangelización y control político: el instituto lingüístico de verano (ilv) en México", en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, núm. 97, UNAM, México, pp. 141-159.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

RUZ, Mario Humberto, 1985, *Copanaguastla en un espejo. Un pueblo tzeltal en el Virreinato*, Centro de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

RUZ, Mario Humberto, 1992, *Savia india, floración ladina. Apuntes para una historia de las fincas comitecas (siglos XVIII y XIX)*, Consejo Nacional para la Cultura y la Artes, México, D.F.

SAMANDÚ, Luis E., 1991, "Religión e identidades en Centroamérica", en *Cristianismo y Sociedad*, Año XXIX, No. 109, Ed. ASEL (Acción Social Euménica Latinoamericana), México, pp. 67-85.

SÁNCHEZ, Irene, 1999, *Teología de la Liberación y formación de identidades entre tzeltales de la zona norte de Chiapas: Petalcingo un estudio de caso*, Tesis de Maestría en Antropología Social, CIESAS-Sureste, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

SÁNCHEZ FLORES, Magdalena Patricia, 1988, *Movimiento campesino en Chiapas. El caso de la Unión 28 de Septiembre*, Tesis de Licenciatura en Sociología, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México, D.F.

SANCHIZ, Pilar, 1999, "Mujeres guatemaltecas entre la Ley de Dios y la de los hombres", en Pilar Sanchiz e Isabel Ma. Martínez, (coordinadoras), *Mujeres latinoamericanas: Entre el desarrollo y la supervivencia*, Ed. Universidad Internacional de Andalucía. Sede Iberoamericana de La Rábida, pp. 145-156.

SANDOVAL, Juan Manuel, 1989, "La antropología en el sendero de la guerra centroamericana: El caso de la frontera sur de México", en *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán*, Año 16, Enero-Febrero, Núm. 94, Mérida, Yucatán, pp. 3-45.

SANTANA, María Eugenia, 2001, *Las mujeres organizadas de la diócesis de San Cristóbal de las Casas: De la lucha por su dignidad al empoderamiento*, Tesis para obtener el grado de Maestra en Ciencias en Recursos Naturales y Desarrollo Rural, ECOSUR, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

SANTIAGO, Jorge, 1996, *La búsqueda de la libertad*. Entrevista realizada en Septiembre de 1996 a Mons. Samuel Ruiz García, Ed. Fray Bartolomé de Las Casas, A.C., San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

SCOTT, Luis, 1994, *La sal de la tierra. Una historia socio-política de los evangélicos en la ciudad de México (1964-1991)*, Ed. Kyrios, México, D.F.

SPENSER, Daniela, 1988, *El Partido Socialista Chiapaneco. Rescate y reconstrucción de su historia*, Ed. de la Casa Chata, CIESAS, SEP, núm. 29, México.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

- SPENSER, Daniela, 1988, "La reforma agraria en Soconusco y la contraofensiva de finqueros cafetaleros", en B. Von Mentz, V. Radkau, D. Spenser y R. Pérez Montfort, *Los empresarios alemanes, el tercer reich y la oposición de derecha a Cárdenas (I)*, Ed. de la Casa Chata, CIESAS, SEP, México, pp. 279-321.
- TAMAYO, Esperanza, 1997, *Desfanatización religiosa en Chiapas de 1930-1940*, Tesis para obtener el grado de licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, D.F.
- VAN GENNEP, Arnold, 1986, *Los ritos de paso*, Ed. Taurus, España.
- VÁZQUEZ, Felipe, 1999, *La gran comisión: "Id y predicad el evangelio". Un estudio de interacción social y difusión religiosa*, CIESAS, México.
- VILLAFUERTE, Daniel, Salvador Meza, María del Carmen García, Carolina Rivera, Gabriel Ascencio, Miguel Lisbona y Jesús Morales, 1999, *La tierra en Chiapas. Viejos problemas nuevos*, Ed. Plaza y Valdez, UNICACH, México, D.F.
- VILLASANA, Susana, 1998, "Evolución de la presencia religiosa en la región zoque de Chiapas, en Dolores Aramoni, Thomas Lee y Miguel Lisbona (coordinadores), *Cultura y etnicidad zoque*, UNICACH, UNACH, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, pp.143-166.
- VIQUEIRA, Juan Pedro, 1995, "La comunidad india en México en los estudios antropológicos e históricos", en *Anuario 1994*, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, UNICACH, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, pp. 22-58.
- VIQUEIRA, Juan Pedro, 1997a, "Éxitos y fracasos de la evangelización en Chiapas (1545-1859)" en Nelly Sigaut (editora), *La Iglesia católica en México*, Ed. El Colegio de Michoacán, Secretaría de Gobernación, Subsecretaría de Asuntos Jurídicos y Asociaciones Religiosas de la Dirección General de Asuntos Religiosos, México, pp.69-120.
- VIQUEIRA, Juan Pedro, 1997b, *Cronotopología de una región rebelde: la construcción histórica de los espacios sociales en la alcaldía mayor de Chiapas, 1520-1729*, Tesis de Doctorado, Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París.
- VIQUEIRA, Juan Pedro, 2001, "Los usos y costumbres en contra de la autonomía", *Revista Vuelta*, núm. 27, Marzo, México, pp.30-34.
- VON MENTZ, B., V. Radkau, D. Spenser y R. Pérez Montfort, 1988, *Los empresarios alemanes, el tercer reich y la oposición de derecha a Cárdenas (I, II)*, Ed. de la Casa Chata, CIESAS, SEP, México.
- WILLAIME, Jean Paul, 1996, "Dinámica religiosa y modernidad", en: Gilberto Giménez (coordinador), *Identidades religiosas y sociales en México*, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México, pp.47-65.

WILLAIME, Jean-Paul, 1998, "Del protestantismo como objeto sociológico", en *Religiones y Sociedad. Los evangelismos en México* (Expediente), Publicado por la Secretaría de Gobernación, Subsecretaría de Asuntos Religiosos, Año 2, núm. 3, mayo-agosto, México, pp123-134.

WILLEMS, E., 1980, "Pluralismo religioso y estructura de clases: Brasil y Chile", en: Roland Robertson (editor), *Sociología de la religión*, Ed. FCE, México pp.177-196.

WOLF, Eric, 1956, "Aspects of group relations in a complex society: México", *American Anthropologist*.

WOLF, Eric, 1989, "Distinguished Lecture: Facing Power-Old Insights, New Questions", *American Anthropological Association*, Washington D.C., November 19.

ZÁRATE, José Eduardo, 1997, *Procesos de identidad y globalización económica. El Llano Grande en el sur de Jalisco*, El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Índice de Figuras

Capítulo II

Figura 1 Evolución demográfica de la población católica y no católica en México 1930-2000	46
Figura 2 Porcentajes de la población católica y protestante con relación a la población total del país	46
Figura 3 Expresiones del cristianismo	61
Figura 4 Cronología de las implantaciones protestantes	66
Figura 5 Número de congregaciones protestantes en México, 1875-1910	70

Capítulo III

Figura 1 Instauración de las primeras congregaciones presbiterianas en Chiapas	98
Figura 2 Distribución de propietarios en 94 plantaciones cafetaleras, 1927-1928	105
Figura 3 Chiapas: Población por adscripción religiosa con relación a la población total del estado 1895-1930	109

Capítulo IV

Figura 1 Chiapas: Datos sobre las preferencias religiosas según censos de población	140
Figura 2 Chiapas: Adscripción religiosa en los municipios (población mayor de cinco años de edad) ordenado por porcentajes	141
Figura 3 Chiapas: Población protestante y evangélica, 2000	
Figura 4 Chiapas: Población bíblica no evangélica, 2000	
Figura 5 Inventario Nacional de Bienes Inmuebles de la Administración Pública Federal	
Figura 6 Chiapas: Asociaciones religiosas, 1993-2001	
Figura 7 Chiapas: Iglesia presbiteriana, 1993-2001	

Capítulo V

Figura 1 Población en los municipios de Socoltenango y Venustiano Carranza	177
Figura 2 Chiapas: Nuevos Centros de Población Ejidal por municipio, 1960-1984	186
Figura 3 Mapa del valle de Pujiltilic	187

Capítulo VI

- Figura 1 Chiapas: Ubicación de la Fraternidad de Iglesias en Cristo Jesús en la República Mexicana y el número de bienes inmuebles 208
- Figura 2 Municipios cañeros del valle de Pujiltic: preferencias religiosas porcentuales de cuatro décadas 219
- Figura 3 Municipios cañeros del valle de Pujiltic: preferencias religiosas porcentuales

Capítulo VII

- Figura 1 Proselitismo evangélico: estrategias y medios.
Chiapas: Asambleas de Dios y Fraternidad de Iglesias en Cristo Jesús en la República Mexicana 255