



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE DOCTORADO EN HISTORIA

MODERNIDAD Y RELIGION: LA PLURALIDAD RELIGIOSA EN CIUDAD JUAREZ
1926-1986

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
DOCTOR EN HISTORIA

PRESENTA:
PEDRO QUINTINO MÉNDEZ

TUTOR PRINCIPAL
DR. FRANCO SAVARINO ROGGERO
INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR
DRA. MARTA EUGENIA GARCÍA UGARTE
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES
DR. ANDREA MUTOLO
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE LA CIUDAD DE MÉXICO
PROGRAMA DE DOCTORADO EN HISTORIA

.CIUDAD UNIVERSITARIA, CD. MX.

JUNIO DE 2017



Universidad Nacional
Autónoma de México



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 está 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.

Dra. María Alicia Puente Lutteroth (q.e.p.d.)

¡Recordar, es vivir! Gracias, por haberme acogido al inicio de esta labor.

Al comité tutor:

A mi director de tesis, Dr. Franco Savarino, gracias por enseñarme a resolver los diversos problemas que enfrenté en el proceso de la investigación y elaboración del resultado.

Gracias, muchas gracias, Dra. Marta Eugenia García Ugarte, por compartir su conocimiento y la amabilidad que caracterizó su proceder cuando señaló mis errores e imprecisiones en el escrito.

De manera particular quiero agradecer al Dr. Andrea Mutolo su asesoría y el interés que demostró para que no retardara más el resultado esta investigación.

También, expreso mi profundo agradecimiento a las doctoras que integraron el sínodo, Evelia María del Socorro Trejo Estrada y Margarita Moreno Bonett, por las observaciones e ideas que aportaron durante la lectura y análisis de esta tesis

Quiero manifestar que tengo una deuda social con la Universidad Nacional Autónoma de México, porque me dio la oportunidad de beneficiarme de los múltiples servicios que atienden sus trabajadores y sobre todo de la destacada labor docente y de investigación de sus profesores.

A Martha Rebeca y a María Bertha les debo la cosecha.

INTRODUCCIÓN.....	4
Espacio, tiempo y población.....	7
La presencia de las iglesias cristianas en Ciudad Juárez.....	14
Tendencias del pluralismo.....	16
La búsqueda de la información.....	20
Estructura del trabajo.....	22
I. LOS ESTUDIOS SOBRE LAS IGLESIAS EN MÉXICO: UN PUNTO DE PARTIDA PARA LA CONSTRUCCIÓN DEL PROBLEMA.....	25
El pluralismo religioso en México.....	34
Estudio del pluralismo religioso en Ciudad Juárez.....	38
El enfoque del problema.....	41
II. EL DEVENIR DE CIUDAD JUÁREZ.....	51
De misión a frontera.....	55
Los caminos condición indispensable para el intercambio.....	59
La pérdida del territorio y los nuevos rostros de la economía.....	66
La fuerza del juego y la captación de recursos.....	74
Terminó la Ley Seca y llegó la crisis.....	82
Signos de una relación asimétrica Ciudad Juárez --El Paso.....	87
El contraste de la modernización y el crecimiento.....	90
III. LA MIGRACIÓN INTERNA Y LAS DEPORTACIONES COMO ANTECEDENTES DEL CRECIMIENTO POBLACIONAL Y DEL PLURALISMO RELIGIOSO.....	101
1. El vaivén de un largo proceso.....	101
2. Periodos de la migración de México a Estados Unidos.....	109
3. Maquila y migración interna.....	116
IV. EL CONFLICTO RELIGIOSO DE 1926-1929, UNA PISTA PARA CONOCER LA PRESENCIA DE LAS IGLESIAS CRISTIANAS EN CIUDAD JUÁREZ.....	125
La dinámica del conflicto.....	127
El conflicto religioso en Ciudad Juárez.....	134
Principales iglesias en el estado de Chihuahua durante la segunda mitad del siglo XX.....	147
V. MIGRACIÓN Y CAMBIO RELIGIOSO.....	154
La asistencia de las iglesias a la migración en Ciudad Juárez	164
VI. LA REORGANIZACIÓN DE LA IGLESIA CATÓLICA EN CHIHUAHUA.....	176
El papel de la Iglesia en los conflictos electorales de 1986.....	185
La élite religiosa.....	189
Católicos en Ciudad Juárez	192
La diócesis de Ciudad Juárez y su primer obispo.....	198

VII. LAS RUTAS DEL PROTESTANTISMO.....	213
La iglesia Metodista.....	217
La iglesia Bautista.....	221
El Movimiento Pentecostal Moderno y su influencia en las denominaciones Pentecostales en Ciudad Juárez.....	229
Asambleas de Dios.....	239
Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús.....	249
 Conclusiones.....	 267
 Fuentes	

INTRODUCCIÓN

Este trabajo de investigación histórica analiza la pluralidad religiosa en Ciudad Juárez, Chihuahua, bajo la idea que la religión como sistema de creencias y prácticas influyó en las acciones individuales y colectivas de los creyentes a través de elementos simbólicos relacionados con lo divino, hecho que trascendió a lo social y cultural.

El estudio centró la atención en las iglesias cristianas, es decir católica y protestantes, que tuvieron mayor presencia entre los años 1926-1986, periodo durante el cual la ciudad vivió un proceso de modernización en medio de conflictos y transformaciones como las siguientes: un notable crecimiento demográfico, que pasó de 131 308 habitantes en 1950 a 789 499 al final de la década de los ochenta; la mancha urbana se extendió hasta las faldas de los cerros y los terrenos agrícolas en el Valle de Juárez; en el mismo lapso el modelo económico transitó de la industria del espectáculo y la diversión, que fue el sostén principal durante los años de la llamada Ley Seca en los Estados Unidos, hacía la industria de la maquila como nuevo eje de la economía y las actividades productivas. En estas circunstancias, las iglesias cristianas integraron en sus planes diferentes medidas para influir en los creyentes y consolidar su papel en un campo religioso¹ de pluralidad ascendente, y en donde los cambios tuvieron relación con el proceso histórico de Ciudad Juárez como espacio fronterizo con Estados Unidos.

¹ El campo religioso, escribió Otto Maduro," no es sólo un producto de las relaciones y los conflictos macro-sociales sino que se constituye a sí mismo como una red específica de relaciones micro-sociales con una cierta realidad y estabilidad propias y particulares" Otto Maduro, *Religión y Conflicto Social*, Centro Estudios Ecuménicos, México, 1980, pp.125-126.

El pluralismo religioso en esa ciudad se manifestó mediante la existencia de iglesias diferentes, que pudieron desplegar su labor amparadas en el principio legal de la libertad religiosa. Al respecto, cabe mencionar que particularmente en un Estado moderno cuya formación tuvo que ver con las dimensiones de la secularización, el pluralismo religioso se explicitó en un marco jurídico. En el caso de México existe un referente constitucional en la Reforma liberal de mediados del siglo XIX que estableció la independencia entre el Estado y la Iglesia, suceso que se inscribe en un largo proceso que trascendió a otras reformas formuladas a lo largo de ese siglo y primeras décadas del siguiente.²

Más allá de lo jurídico, la libertad de culto y el surgimiento de iglesias diferentes a la católica en el territorio nacional alcanzó su concreción cuando hubo avances en otros ámbitos de la vida cultural y política, que abonaron el terreno para la tolerancia y el reconocimiento de la diversidad; existía un marco legal que otorgaba el derecho a la libertad religiosa a nivel nacional, pero el ejercicio de este derecho dependió también de otros contextos, que se configuraron alrededor de los fenómenos que alentó la modernización en México a partir de la segunda mitad del siglo XX, pues fue en medio del crecimiento demográfico, la emigración de familias desde las zonas rurales a las ciudades e iniciativas de apertura democrática, cuando la sociedad creó recursos para cuestionar la intolerancia religiosa entre creyentes e inclusive entre las asociaciones religiosas. Es decir, existía el marco jurídico, pero el pluralismo religioso creció a la par de otros cambios culturales y políticos de los años setenta del siglo XX.³

² Véase, Marta Eugenia García Ugarte, "Liberalismo y Secularización: impacto de la Primera Reforma Liberal", en Patricia Galeana (coord.), *Secularización del Estado y la sociedad*, Siglo XXI, Senado de la República, México, 2010, pp. 61-90.

³Sobre el tema Margarita Moreno Bonett y Rosa María Álvarez de Lara coordinaron dos tomos bajo el título *El Estado laico y los derechos humanos en México: 1810-2010*. La obra que fue publicada por la UNAM en el año 2012 integra un conjunto de artículos que

La multiplicación de iglesias y credos, además de las repercusiones sociales y la reconfiguración del mapa de la diversidad religiosa en el país, también alentó cambios internos entre las mismas iglesias, por un lado, éstas buscaron fortalecer su identidad para diferenciarse entre el conjunto de opciones y, por el otro, a pesar de compartir principios sobre el papel de la religión en cuestiones de fe y moral, la búsqueda de creyentes las confrontó en su afán por crecer. En torno a la competencia de las iglesias aparecieron nuevos signos en el proselitismo, la conversión, la transformación de los ritos, el peso de los sujetos en la institucionalidad de las asociaciones religiosas, entre otros puntos.

Sobre lo último, varios especialistas mexicanos y de otras nacionalidades, entre ellos Jean Pierre Bastián, Peter L. Berger, Danièle Hervieu-Léger, Olga Odgers, Renée De la Torre, Elio Masferrer, Carlos Garma, coinciden que la pluralidad religiosa es un fenómeno complejo que no se puede comprender sólo mediante cifras y tendencias, pues los contextos de carácter local, regional o global pueden alentar u obstaculizar el cambio religioso. Es decir, lo que sucede fuera de las iglesias, sus aparatos administrativos y la práctica de los creyentes, también repercute en el pluralismo, sobre todo cuando las iglesias además de su labor doctrinal se involucran en sucesos de la vida pública. Bajo tal perspectiva estudiar el pluralismo religioso en una ciudad es igual de complejo que investigarlo en una región o un país por varias razones:

- Las iglesias constituyen comunidades que asumen la universalidad de creencias y la regularidad de prácticas conforme a calendarios

analizan problemáticas del proceso histórico sobre la formación del Estado laico, el fenómeno religioso y las dimensiones de la secularización. En ambos tomos se pueden consultar trabajos que ilustran sobre los cambios que ligaron en el siglo XX la libertad religiosa con los derechos humanos en México y su impacto en la pluralidad religiosa.

religiosos, los cuales marcan los tiempos para la conexión entre las acciones terrenales con lo sagrado.

- En el transcurso del tiempo las iglesias han reproducido un orden cuyas reglas reflejan la historia de sus conflictos y soluciones. Visto desde el exterior por quienes no son parte del aparato institucional, las iglesias poseen estructuras y mecanismo de gobierno en donde sus integrantes cumplen un papel acorde al lugar que ocupan en la institución, situación que influye en el proselitismo y la conversión.
- Cuentan los contextos en donde actúan las iglesias, pues aunque éstas buscan crecer y consolidarse, los resultados dependen de la cultura religiosa que orienta las acciones de los creyentes en este ámbito, así como las características del espacio pues existen diferencias en las prácticas religiosas entre el medio urbano y el rural.

Espacio, tiempo y población

El Paso del Norte, que cambió el nombre por Ciudad Juárez en febrero de 1888, fue un lugar de tránsito para los viajeros que por lo común iban o venían de Santa Fe, Nuevo México, a la capital de Chihuahua y a Parral, que eran los sitios con mayor actividad económica y comercial desde el siglo XVI. Como otros poblados del estado de Chihuahua, El Paso del Norte nació como misión franciscana y de manera progresiva su ubicación geográfica le ayudó a constituirse en un punto de conexión para los últimos pueblos de la frontera novohispana.

A raíz de la Guerra que declaró Estados Unidos a México en 1846 y de la firma del Tratado Guadalupe Hidalgo en febrero de 1848, que puso fin al conflicto y estableció nuevos límites fronterizos a la extensión territorial de los dos países, la parte norte del estado de Chihuahua abarcó poco más de 400 kilómetros de la nueva frontera, y en esa franja se localiza Ciudad Juárez rodeada por la arena desértica de los medanos de Samalayuca y el agua del río Bravo como línea divisoria entre México y Estados Unidos.

Dicho tratado es un referente entre otros para comprender la historia de esta región,

Posteriormente, la transformación de Ciudad Juárez en una ciudad de frontera dependió en gran medida de sus relaciones con la ciudad americana que se ubica enfrente, después de cruzar el caudal del río, El Paso, Texas; principalmente porque El Paso del Norte antes de la guerra era un punto importante en la ruta que corría desde Parral hasta Santa Fe de Nuevo México, y después del conflicto aumentó su importancia debido al rápido poblamiento en la región y al impulso que se vivió con la llegada del ferrocarril al final del siglo XIX. De tal manera que en las décadas posteriores la interacción además de económica y comercial se extendió a la educación y a otros servicios, incluso los religiosos. Bajo estas circunstancias el devenir de Ciudad Juárez se enlazó al desarrollo de El Paso en un área de alrededor de diez kilómetros, desde los puentes internacionales hasta el centro de ambas conurbaciones.



En lo particular la interacción en el ámbito religioso se desarrolló por el constante movimiento de mexicanos en esa área, pues hasta los años sesenta del siglo XX, excepto durante los periodos de crisis, los juarenses pasaban con relativa facilidad las aduanas de control y aprovechaban su permanencia en El Paso para comprar, obtener algún servicio, trabajar en labores domésticas durante el día y regresar a sus domicilios en la noche o visitar familiares; estas actividades transcurrían sin grandes contratiempos por varias razones: la población de origen latino era en esos años más del 75 por ciento del total de habitantes, el idioma inglés no representó un obstáculo para la movilidad en la ciudad porque la mayoría hablaba español, incluso en los lugares de culto ubicados cerca de los puentes internacionales.

Así mismo, cabe señalar que un sector de los juarenses tenía la costumbre de acudir a El Paso el día domingo, y durante el recorrido de alguna manera observaba las expresiones del pluralismo religioso a través de los diferentes templos y el proselitismo en los espacios públicos. En esta ciudad la Iglesia católica tenía más creyentes que las iglesias protestantes con mayor presencia, metodistas y bautistas, pero los católicos eran menos frente a todas las iglesias protestantes. La presencia de las iglesias también traía otros beneficios, por ejemplo, era común que los encargados de las librerías católicas y protestantes de Ciudad Juárez consiguieran en los centros religiosos de El Paso publicaciones y otros materiales más baratos, que después ofrecían en sus locales.

Aunque la interacción abarcó los diferentes ámbitos de acción de juarenses y paseños, las relaciones económicas entre ambas ciudades fronterizas fueron relevantes para los proyectos de crecimiento y desarrollo

⁴ Fuente: reelaboración propia a partir del mapa US México Border States, bajado de http://www.idsa.in/system/files/us_mexicomap.

de cada país y para las políticas de migración que los gobiernos trazaron a lo largo del siglo XX. De tal manera que el proceso histórico que caracterizó a Juárez como una ciudad de frontera, se comprende en su largo trayecto cuando se analizan las siguientes coyunturas que enfrentó la ciudad. Por este camino se descubren las circunstancias que favorecieron la dinámica del pluralismo religioso.

- De región agrícola al sostén en el comercio, los servicios y las diversiones: desde la segunda década del siglo XX, después de su agotamiento como región agrícola ante la escasez de agua, en parte por los cambios sobre el uso del caudal del río Bravo, se reafirmó la tendencia que transformó a Juárez en una ciudad que podía fincar su principal fuente de ingresos en el comercio, los servicios, las diversiones y los centros nocturnos.
- El impacto de la Ley Seca en Estados Unidos, 1920-1933: en estos años creció notablemente la población en las ciudades fronterizas del lado mexicano, primero como resultado de la interacción alrededor de los negocios del alcohol y después por la expulsión de mexicanos de ese país debido a la crisis económica de 1929. En ese lapso la multiplicación de restaurantes, bares, cantinas y centros de diversión aceleró la economía en Ciudad Juárez, esta situación alentó el arribo de mexicanos en busca de trabajo procedentes de Zacatecas, Durango, Coahuila y de regiones agrícolas del mismo estado de Chihuahua. A estos migrantes internos se sumaron mexicanos que fueron deportados por las autoridades estadounidenses ante la recesión y el desempleo en ese país; una parte de éstos al llegar a las ciudades fronterizas se quedaron a radicar. Tocante a los deportados, posiblemente durante su estancia en Estados Unidos conocieron el proselitismo de las iglesias protestantes, porque en ese tiempo se extendió el movimiento

pentecostal y crecieron las denominaciones bajo su orientación en el sureste norteamericano, principalmente en los lugares de recepción de los migrantes como California y Texas, lo cual impactó en el cambio religioso en las ciudades de la frontera.

- La necesidad de mano de obra en Estados Unidos y el Programa Bracero: después de la recesión y la derogación de la Ley Seca en ese país, Ciudad Juárez aumentó su atracción en los años cuarenta para migrantes nacionales y también para estadounidenses, principalmente soldados, en busca de diversión y espectáculos. Esta movilidad en la ciudad marcada por una población fluctuante reafirmó que la dinámica de las transformaciones en Juárez, como en otras ciudades de la frontera, estaba relacionada con los ciclos de la migración. Los trabajadores mexicanos tenían razones para ir hacia el norte en busca de empleo, pero los norteamericanos sólo requerían eventualmente esa mano de obra. Así, en el contexto de la Segunda Guerra Mundial,⁵ el gobierno estadounidense ofreció facilidades a granjeros y empresas para ocupar a braceros mexicanos, pero superada la emergencia impuso restricciones al ingreso y volvieron las expulsiones masiva a partir de 1953.
- Esto último y la migración interna transformaron a Juárez en la quinta ciudad más poblada del país en 1950, con más de 100 mil habitantes, y a nivel regional en el municipio con más población de toda la frontera norte⁶; tres décadas después al superar los 700,000 habitantes, consolidó su lugar estratégico como punto de entrada y salida de personas y mercancías; pero a la par de su crecimiento poblacional se multiplicaron las necesidades en todos los ámbitos de

⁵ El Programa de Braceros surgió en 1942, en el contexto de la Segunda Guerra Mundial, y se prolongó hasta 1964.

⁶Séptimo Censo General de Población de 1950, Instituto Nacional de Estadística y Geografía, INEGI.

la vida fronteriza, comercio, servicios administrativos, transporte, hospedaje y principalmente de vivienda, cuya carencia provocó el fenómeno llamado paracaidismo como una expresión del reclamo social que llevó a miles de familias a invadir terrenos públicos y privados para edificar sus viviendas provisionales.

Los problemas de urbanización provocaron que en los años setenta las colonias populares abarcaran más del 63 por ciento del área urbana y agrícola, por lo cual la construcción de viviendas y la dotación de servicios se convirtieron en el mayor problema. Es relevante insistir en este proceso porque el paracaidismo generó condiciones para el crecimiento de las iglesias y en lo particular de las denominaciones pentecostales, principalmente las Asambleas de Dios, que multiplicaron los espacios provisionales de culto y oración con la intención de transformarlos en templos.⁷



Fotografía 1. Templo en la colonia Electricistas desde 1977, Zona Poniente.⁸

⁷ Existen investigaciones en países latinoamericanos como Brasil, Chile y Guatemala en donde las iglesias pentecostales crecieron en áreas de migración interna y la conversión religiosa encontró un campo propicio en poblaciones con problemas urbanos, pues a su condición de inmigrantes se sumó la pobreza.

⁸ La fotografía 1 fue tomada de las publicaciones sobre zonas marginales del Instituto Municipal de Investigación y Planeación de Ciudad Juárez, en adelante IMIP; la fotografía 2 la tomé en la investigación de campo.



Fotografía 2, casa adaptada como lugar de oración de Asambleas de Dios en la colonia Anapra.

Las etapas de los asentamientos que formaron un cinturón de colonias populares alrededor de la ciudad, principalmente en zonas de colinas y arroyos fueron: 1950-1960, establecimiento de colonias irregulares; 1960-1970, época de invasiones y crecimiento de colonias; 1970-1979, invasión de la zona carbonífera y otras áreas.⁹ Estas etapas tuvieron relación con el ascenso del pluralismo religioso.

El crecimiento de la población y la transformación urbana fueron signos del proceso de modernización de la ciudad en donde el pluralismo religioso respondió a las características del lugar: una ciudad con gran movilidad de personas que llegaron a este lugar en busca de trabajo y cuyo destino era el país vecino; pero en la medida que esta ciudad tenía más recursos que otras regiones de México, representó una alternativa para la migración nacional y la transfronteriza que padeció la deportación.

⁹Véase en el Plan de Reordenamiento Urbano de Ciudad Juárez de 1980, la parte sobre el proceso de urbanización de Ciudad Juárez, a cargo de la Dirección General de Colonias Populares del Municipio de Juárez y la Secretaría de Asentamientos Humanos y Obras Públicas del Gobierno Federal.

La presencia de las iglesias cristianas en Ciudad Juárez

En este trabajo el estudio de los templos y su distribución en la ciudad fue un recurso para descubrir otros signos de la pluralidad, así como una vía para conocer la complejidad que implica la vida interna de las iglesias. Esta perspectiva surgió porque la fundación de los templos representó para la Iglesia católica y las protestantes una manera de evaluar su crecimiento y consolidación. En este sentido la trayectoria de un templo puede considerarse un aspecto de la historia integral de la Iglesia católica o protestante. No se pretendió hacer una historia de los inmuebles o edificaciones, más bien de comprender que los templos representaron microespacios en donde se reprodujeron las prácticas religiosas y se planeó la labor social; por lo tanto representaron una ventana para observar los mecanismos institucionales de las iglesias y sus formas de organización.

Por ejemplo, a mediados del siglo XX Ciudad Juárez tuvo un crecimiento importante de su población al haber alcanzado poco más de cien mil habitantes, no obstante era una ciudad con pocos templos: los protestantes tenían cuatro templos y los católicos sólo tres. Este dato permitió comparar el ritmo de crecimiento de las iglesias en las décadas posteriores, en donde el catolicismo mantuvo el porcentaje de iglesia mayoritaria entre la población que profesaba algún credo; pero en cuestión de templos las denominaciones pentecostales, que aumentaron con rapidez sus lugares de culto, junto con las principales iglesias protestantes tenían más de cien templos, cifra cercana al número de templos católicos. Además de lo cuantitativo las historias particulares de los templos ilustran los obstáculos que enfrentaron los sujetos para constituirse en comunidades que asumieron las tareas de expansión de las iglesias.

Más allá de la comparación por el número de templos, la Iglesia católica era la más antigua en la ciudad, llegó a la región a través de la

Misión de Nuestra Señora de Guadalupe de Paso del Norte, que fundaron los franciscanos en 1659. Dos datos indican la trascendencia de este suceso: alrededor de la misión se organizó el núcleo poblacional que al paso del tiempo formó la villa El Paso del Norte y en el perímetro de lo que fue la misión se construyó posteriormente la catedral de Ciudad Juárez. El clero diocesano construyó en 1937 el segundo templo, después en 1950 el dedicado a Nuestra Señora del Carmen, en 1952 al Sagrado Corazón y en 1956 a Cristo Rey. Al año siguiente, en 1957 con el antecedente de casi tres siglos de presencia del catolicismo en la zona, Ciudad Juárez fue constituida como cabecera de una nueva diócesis en 1957, lo cual permitió un crecimiento rápido que para 1977 se materializó en 21 templos, con 53 sacerdotes diocesanos y 8 religiosos.¹⁰

Las iglesias protestantes en Juárez tuvieron hasta los años cincuenta cuatro templos,¹¹ sin embargo, al margen de los lugares de culto, existían elementos favorables para el crecimiento del protestantismo histórico, como la masonería y la influencia del liberalismo juarista cuya huella figuró en el nombre de la ciudad y en los discursos de los grupos con aspiraciones políticas, y sobre todo la interdependencia de Ciudad Juárez y El Paso. La interacción de los juarenses con el pluralismo religioso de los estadounidenses era una preocupación mayor para la Iglesia católica, puesto que por razones comerciales y de trabajo miles de juarenses cruzaban diariamente la línea fronteriza. En ese tiempo las iglesias Bautista y Metodista tenían más creyentes frente a los pentecostales que comenzaban su labor en torno a la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, y de la Asamblea de Dios que tenía un espacio provisional en donde después se construyó el templo La Trinidad.¹²

¹⁰ *Plan Diocesano de la Diócesis de Ciudad Juárez*, p.9.

¹¹ Archivo Municipal de Ciudad Juárez, en adelante AMCJ, Legajo 268, foja 314.

¹² El terreno para este templo pentecostal se compró en 1928 con las aportaciones de los fieles (ver documento en páginas posteriores), pero la construcción se dio en varias etapas.

A lo largo de varias décadas las denominaciones se multiplicaron y para los años ochenta el movimiento pentecostal se dispersó en ramas. En los estudios sobre la materia se usa el término movimiento para destacar que pentecostal no es el nombre de alguna asociación religiosa en particular, sino más bien se trata de una tendencia doctrinaria que creció tanto en los protestantes como en católicos, y cuyos antecedentes apuntan al resurgimiento del mensaje pentecostal en el sur de Estados Unidos a principios del siglo XX. Desde ahí se extendió a otros países de Europa y América Latina. Las iglesias que impulsaron este movimiento en México fueron las Asambleas de Dios y La Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, después surgieron otras. La dispersión y tendencia a dividirse dificulta su caracterización a pesar de que todas tienen su origen en el universo protestante y comparten principios doctrinarios. A la dificultad se suma que el mensaje pentecostal también impactó en las celebraciones y en el culto católico, pues en varias partes del país este movimiento al interior de la Iglesia Católica cobró forma bajo el nombre de Movimiento Carismático, y posteriormente al inicio de los años setenta, con presencia y aceptación en los programas pastorales de las diócesis en México, se conoció como Movimiento de Renovación Cristiana en el Espíritu Santo.¹³

Tendencias del pluralismo

Las tendencias del pluralismo religioso cambiaron en diferentes municipios del estado de Chihuahua a partir de la segunda mitad del siglo XX. En el caso de Ciudad Juárez aunque el catolicismo conservó su papel de iglesia mayoritaria, el protestantismo creció en mayor proporción que ésta. Tocante a las tendencias de las iglesias protestantes en esta misma ciudad, en la medida que los censos nacionales de población de 1950 a

¹³ Guillermina Valdés-Villalva, "Movimiento Carismático". El caso de Ciudad Juárez, Chihuahua, 1971-1986. Apuntes para el estudio de los movimientos religiosos en la frontera norte de México, *Frontera Norte*, vol. 8. Núm. 15, enero-junio de 1996, pp. 173-192.

1980 carecen de datos específicos sobre las preferencias de los creyentes por alguna iglesia del protestantismo, varios signos como su número de templos, el nivel de organización y la infraestructura disponible, entre otros aspectos, dejan entrever su nivel de crecimiento. A partir de estos elementos se puede decir que las dos iglesias protestantes, con presencia en Ciudad Juárez desde los años del conflicto religioso de 1926-1929, Bautista y Metodista crecieron menos que las denominaciones pentecostales, como Asambleas de Dios y La Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús durante los años setenta, lapso en el cual las condiciones de vida de la población migrante modificó la fisonomía de la ciudad al poblar cerros y cañadas, lugares en donde estas iglesias intensificaron su labor bajo la idea de ayuda espiritual, sacramental y material a los necesitados.

Esta investigación, si bien centró la atención en Ciudad Juárez, recurrió a la comparación con otros espacios y principalmente entre ciudades fronterizas,¹⁴ con el propósito de comprender las características del pluralismo religioso en esa ciudad y sus diferencias con otras regiones del país. Sobre todo porque a nivel cuantitativo, como lo muestra el siguiente cuadro, hubo un crecimiento importante del protestantismo en varios estados de la república, pero las causas de esta tendencia cambiaron en algunos aspectos de un estado a otro.

Entidades con mayor concentración protestante
(1950-1970)

	1950	1960	1970
Distrito Federal	54884	77152	111957
Tabasco	19607	33228	63732
Tamaulipas	20222	34336	41911
Veracruz	30936	51569	88031
Nuevo León	16679	25747	47714
Chihuahua	16572	26481	41811
Chiapas	19292	50877	75378
Coahuila	15580	22514	25255
Puebla	20584	34422	43030

Fuente: censos nacionales del INEGI

¹⁴ Véase, Olga Odgers Ortiz y Juan Carlos Ruiz, (coords.) *Migración y creencias: pensar las religiones en tiempo de movilidad*, COLEF/ CSLP/ M.A. Porrúa, México, 2014.

También, mediante la comparación se logró conocer que la pluralidad religiosa tuvo expresiones diferentes entre las regiones del territorio nacional. Por ejemplo, en las grandes urbes la pluralidad se presentó como práctica de la libertad religiosa; en cambio en el medio rural y en localidades aisladas la identidad religiosa constituyó de manera ocasional un elemento de tensión entre comunidades de creyentes, con la subsecuente dosis de intolerancia y violencia, en donde la religión se mezcló con diferentes intereses económicos y de control político. Quizá el caso más representativo de esta situación fueron los conflictos político religiosos de los años setenta en San Juan Chamula, Chiapas, cuando las etnias decidieron cerrar el paso a toda expresión del proselitismo evangélico,

Bajo este razonamiento, pienso que el aporte de esta investigación fue explicar las circunstancias de la pluralidad religiosa en Ciudad Juárez, integrando los datos cuantitativos de las iglesias cristianas con los sucesos históricos que ilustran sobre los procesos de identidad religiosa y la conversión,¹⁵ en donde las acciones de las iglesias como asociaciones y las prácticas religiosas de los devotos delinearon una pluralidad religiosa ascendente.

La investigación centró la atención en tres objetivos: 1. Las condiciones que determinaron la modernización y el cauce del urbanismo en la ciudad, proceso que dependió de la interacción económica, social y cultural de Ciudad Juárez con El Paso, Texas; 2. La situación particular de las iglesias cristianas en la ciudad, y 3. El proselitismo y la competencia religiosa como recursos para influir en la adaptación de los migrantes que llegaron a Ciudad Juárez desde otras partes de la república o fueron deportados de los Estados Unidos.

Con base en lo anterior, la pregunta que constituyó el eje del proble-

¹⁵ Alberto Hernández, "Transformaciones sociales y pluralismo religioso en cinco ciudades fronterizas", *Frontera Norte*, Vol. 21, No. 41, 1996.

ma fue: ¿Por qué los sucesos y el proceso que vivió Ciudad Juárez en la segunda mitad del siglo XX influyeron en el pluralismo religioso, en donde, por un lado, surgieron nuevas congregaciones y movimientos religiosos y, por el otro, las iglesias ya establecidas enfrentaron tendencias de crecimiento diferenciadas? El reto implícito en la pregunta fue indagar la relación del cambio religioso con el proceso de modernización de Ciudad Juárez.

Esta pregunta dio pie a otras específicas, como: ¿Cuál fue el grado de institucionalización y presencia de las iglesias en Ciudad Juárez? ¿Por qué algunas crecieron más que otras? ¿Cuál fue la base de su expansión y cómo se insertaron en la vida cotidiana de los creyentes? ¿Cómo actuaron los devotos en los acontecimientos que incidieron en el cambio religioso en esa ciudad, por ejemplo frente al proselitismo y la disputa de las iglesias en el espacio público?

Con respecto a las anteriores preguntas, especialistas de los movimientos religiosos contemporáneos relacionaron el cambio religioso con los procesos de conversión, la transformación de prácticas religiosas y con la modernización en espacios de mayor desarrollo tecnológico e industrial,¹⁶ también llamaron la atención para emprender estudios que expliquen por qué los nuevos signos de la modernidad no debilitaron las prácticas religiosas y por qué hubo movimientos religiosos como el pentecostal que impactaron en el resurgimiento de la religiosidad con nuevos matices.¹⁷

Ante los diversos ángulos del fenómeno, es decir del cambio religioso, en el análisis histórico se recurrió a conceptos como secularización, modernidad-modernización, laicidad, diversidad, incredulidad, fe, cultura religiosa, entre otros, también a enfoques complejos que, sin diluir los

¹⁶ Gilberto Giménez (coord.), *Identidades religiosas y sociales en México*, IFAL, IIS-UNAM, México, 1996.

¹⁷ Véase, Peter Berger y Thomas Luckmann, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*, Paidós, España, 1997.

procesos de la historia y métodos de trabajo del historiador, permitieron abordar el objeto de estudio con la preocupación que implica establecer los hechos y analizarlos históricamente con los aportes de la sociología y la antropología en el campo de la religión.

La hipótesis que orientó a la investigación fue: Ciudad Juárez vivió una modernización que generó condiciones para el cambio religioso, el cual se manifestó en un crecimiento mayor, tanto de fieles como de lugares de culto, de las iglesias protestantes en comparación con los porcentajes de crecimiento de la iglesia católica, que no obstante conservó su condición de ser la iglesia con más devotos. A la vez, la jerarquía católica y los líderes religiosos de las denominaciones protestantes usaron ese crecimiento para fortalecer la estructura interna de las iglesias y en lo externo se profundizó el carácter asistencialista de la cultura religiosa.

La búsqueda de la información

Desconozco hasta qué punto se impuso en el resultado de esta investigación la condición precaria de los archivos religiosos de Juárez, las dificultades para el acceso a la documentación que conservan y protegen las iglesias, así como la desconfianza de los líderes religiosos que padecieron junto a las comunidades de creyentes el grave problema de la violencia y extorsiones por parte de la delincuencia, en un contexto de inseguridad generalizada que se vivió en la primera década del presente siglo en las ciudades fronterizas. Particularmente, en Ciudad Juárez esta situación se agudizó en los años 2011 y 2012 cuando realicé las temporadas de consulta en los templos y archivos.

Es conveniente explicar que para responder las preguntas formuladas la búsqueda de información se dio en dos rutas complementarias: Primero, consulté la información estadística que proporcionó la Dirección General de Asociaciones Religiosas, de la Secretaría de Gobernación, para conocer el panorama de la diversidad religiosa en Juárez. Al respecto, cabe

señalar que el propósito no fue trasladar a esta investigación los datos que proporcionó esta dirección sobre el número de asociaciones religiosas y los ministros de culto, para mostrar algunos rasgos del panorama religioso en Juárez, ya que este tipo de información al igual que los censos nacionales contienen ciertas limitaciones sobre todo por las imprecisiones que difunden y lo escueto de los datos sobre la materia religiosa; el ejercicio consistió más bien en analizar estas cifras y compararlas con otras fuentes estadísticas de investigaciones publicadas, para definir las tendencias generales del pluralismo religioso en Ciudad Juárez y el estado de Chihuahua.

Segundo, consulté en el Archivo Municipal de Ciudad Juárez las cajas y legajos correspondientes a la vida social y religiosa; busqué en los templos información documental y testimonios orales de laicos que desarrollan actividades en las iglesias, entrevisté a sacerdotes católicos y ministros de culto protestantes. También, mediante la asistencia a celebraciones litúrgicas obtuve información sobre las maneras como los creyentes entienden y practican su religiosidad, lo cual supongo no es del todo extraña a las celebraciones del pasado.

En el análisis de la información consideré que los testimonios o huellas para el estudio histórico de la pluralidad religiosa corresponden a acciones relacionadas con la cultura material y las subjetividades. Los creyentes, en diferentes etapas del devenir, buscaron en la religión¹⁸ sentido a la existencia, pero esta preocupación y necesidad se cruzó con las condiciones

¹⁸ El antropólogo peruano Manuel M. Marzal escribió que “definir la religión es tan difícil como definir cualquiera de los campos de la vida humana.” A la dificultad de establecer dónde comienza y dónde termina lo religioso se suma el empleo de términos, por ejemplo como “Dios”, cuyo sentido está ligado a la tradición religiosa donde se nace. Este autor, destaca como punto de partida de las nociones recurrentes sobre religión a los estudios del sociólogo Émile Durkheim que abordó a la religión como hecho social, y los trabajos de Clifford Geertz que estudió a la religión en principio como un sistema de símbolos. Véase, Manuel M. Marzal, *Tierra Encantada, tratado de antropología religiosa de América Latina*, Editorial Trotta, Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú, pp.19-38.

de la reproducción social, lo cual implica rastrear las huellas para explicar que la preferencia por determinada religión o iglesia pudo acompañarse de la pertenencia a un estrato social, pues condiciones como la pobreza y marginación, etnicidad e inmigración, procesos como la urbanización y el proselitismo de las iglesias hacia determinados grupos, son elementos que influyeron en la dinámica religiosa, como también en el marco jurídico que regula las relaciones entre las iglesias y el Estado, mismo que establece límites a los niveles de autonomía y capacidad de gestión a los sujetos religiosos.

Estructura del trabajo

El estudio abarca siete capítulos y conclusiones. El capítulo I confronta los motivos de esta investigación con los avances de la historiografía en la materia y busca justificar la pertinencia de la investigación acercándose a los aportes de la Sociología y la Antropología en los estudios sobre el pluralismo religioso, como una vía para utilizar los conceptos centrales que requiere el análisis histórico de la relación entre modernización y religión, en una ciudad que se ubica en la frontera geográfica y política de dos países, cuyas historias han transcurrido de forma paralela en muchos aspectos.

En el capítulo II, con la finalidad de comprender las circunstancias relevantes que sirvieron de base a la vida religiosa en Ciudad Juárez, emprendí la tarea de tratar los hechos que influyeron en la sociedad durante la segunda mitad del siglo XX; pero algunos de éstos vienen de más atrás y la explicación de sus repercusiones podía llevar a un escrito extenso e innecesario. Al respecto, elaboré una historia con los sucesos que más influyeron en la caracterización de esta ciudad fronteriza y en el campo religioso.

El capítulo III analiza la importancia de la migración interna, internacional y las deportaciones de mexicanos desde Estados Unidos, en el proceso

histórico de la frontera como región. Se presentan elementos para ubicar la movilidad de personas en la complejidad del fenómeno migratorio: desde la geografía política que implica el control de los espacios por los gobiernos de Estados Unidos y México, las relaciones entre economías asimétricas y, a pesar de estos factores, la indispensable interacción en la región fronteriza, en donde la vida económica se tejió con las acciones sociales y las representaciones culturales de los habitantes de ambos lados. En el largo proceso de la migración, Ciudad Juárez, como otros municipios fronterizos, cumplió tres funciones a la vez: residencia temporal, es decir lugar de paso; plataforma para la migración internacional, y punto de recepción de los deportados. En estos contextos se reprodujeron los vínculos entre la migración, el crecimiento poblacional y el pluralismo religioso; visto a través de las causas y repercusiones, el fenómeno migratorio puede considerarse un elemento crucial para ubicar los aspectos del cambio religioso.

El capítulo IV, responde a una estrategia de investigación para saber cuáles iglesias existían en Ciudad Juárez antes de la segunda mitad del siglo XX, pues para 1950 católicos y protestantes tenían pocos lugares de culto, a pesar de que la presencia del catolicismo data de varios siglos antes y los protestantes habían iniciado su labor a final del siglo XIX. Elegí el conflicto religioso porque en el Archivo Municipal de Ciudad Juárez localicé informes requeridos por las autoridades del estado y del centro del país, tocante a las actividades de la Iglesia católica y de las "sectas", término que usaron durante el conflicto para referirse al protestantismo. Así, mediante estos informes se pudo conocer de manera indirecta las condiciones de las iglesias.

El capítulo V se aborda la relación entre la migración, el aumento de la población y la dinámica religiosa. En la medida que el aumento de la población no fue un factor suficiente para explicar las tendencias del

pluralismo religioso en Ciudad Juárez, se resaltan las condiciones de vulnerabilidad de los migrantes y la asistencia de las iglesias.

Los capítulos VI y VII presentan la trayectoria de católicos y protestantes con la intención de conocer las circunstancias que influyeron para el crecimiento diferenciado de las principales iglesias. Se pretende ir más allá de las cifras y porcentajes, con el fin de analizar el peso de las historias particulares de las denominaciones en las tendencias del pluralismo religioso en Ciudad Juárez.

I. LOS ESTUDIOS SOBRE LAS IGLESIAS EN MÉXICO: UN PUNTO DE PARTIDA PARA LA CONSTRUCCIÓN DEL PROBLEMA

Existen razones para suponer que en la segunda década del siglo XXI la investigación histórica está mejor situada para problematizar acerca del papel de la religión en la sociedad. Primero, porque la historiografía mexicana que aborda la temática, abarca más y diversas obras que por lo regular constituyen rutas abiertas, pues a la vez que se presentan como síntesis son puntos de partida para nuevas investigaciones. Los historiadores que investigan temas de religión mediante una propuesta teórica-metodológica que teje con las aportaciones de la antropología y sociología, principalmente, han aportado elementos que ayudan a comprender la influencia de la religión en la vida cotidiana y la complejidad del hecho religioso, a la vez que llaman la atención sobre diferentes temas, por ejemplo: los calendarios festivo religiosos y su relación con el trabajo productivo, el impacto del pensamiento religioso en los sistemas de cargo como las mayordomías y en las formas de gobierno que asumen algunos pueblos y comunidades, las relaciones de poder entre las iglesias, los conflictos entre los ministros de culto y los creyentes, la etnografía sobre rituales y el peso del mito, la santería y la intervención de los curanderos en el proceso salud-enfermedad, en fin, temas sustentados en prácticas sociales de la vida religiosa, cuyos testimonios los puede descubrir el historiador por medio de etnografía de las celebraciones en torno a la religiosidad popular, imágenes de exvotos religiosos y las representaciones de los milagros, ofrendas, informes sobre el diezmo, listados sobre la administración de los sacramentos, denuncias que trascienden al ámbito de lo judicial, las oraciones, cantos e himnos religiosos, entre otras huellas que amplían el campo de las fuentes para el estudio del fenómeno religioso.

Segundo, el interés de las asociaciones religiosas por superar el aislamiento bajo la tendencia creciente del pluralismo religioso. Sobre este cambio particular Hans Küng explicó que las iglesias en cada país y región del planeta han visto cómo cambian los mapas que dibujan su presencia, y a pesar de mantener algunos de sus problemas intraeclesiales, resultado de los residuos del absolutismo romano en la Iglesia católica, del tradicionalismo bizantino en la ortodoxa griega y de las manifestaciones de disolución en el protestantismo, hubo signos de apertura, en parte porque:

(...) las Iglesias de hoy ya no quieren, en teoría al menos, ser reductos de una subcultura estancada, ni organizaciones de una conciencia extemporánea, ni exponentes de una tabuización institucionalizada de saberes y curiosidad creativa; quieren, sencillamente, escapar de su autoaislamiento. Los teólogos, asimismo, quieren dejar atrás la ortodoxia tradicionalista y tomar más en serio la rectitud científica en el tratamiento de los dogmas y la misma Biblia.¹⁹

La apertura de las iglesias alentó la competencia y junto con esto se constató las controversias en el campo religioso, en parte porque no existen respuestas en un solo sentido a preguntas que tienen que ver, señaló Raúl González Schmall, con el cuestionario básico de la vida: ¿cuál es el sentido? y ¿qué fin tiene nuestra vida?²⁰ Interrogantes que pueden ser irrelevantes para la razón científica, pero no para millones de personas que las formulan desde su religiosidad. Las respuestas a este cuestionamiento han estado mediadas por la competencia e intervención de las asociaciones religiosas, principalmente por su jerarquía, situación que en los hechos se tradujo en un intenso proselitismo por ganar adeptos en una

¹⁹ Hans Kung, *El cristianismo y las grandes religiones*, Cristiandad, Madrid, 1986, p. 22.

²⁰ Raúl González Schmall, Introducción temática al Congreso, en *Memoria del Primer Congreso Internacional Sobre Iglesias, Estado Laico y Sociedad*, Konrad Adenauer Stiftung, IMDOSOC,CEM, CNDH, México, 2006, p.4

coyuntura en donde para muchos el ser agnóstico constituía una opción válida. No obstante el desarrollo de los estudios sobre la religión en las últimas décadas, también hubo opiniones al final del siglo XX como la de Roderic Ai Camp que argumentó en el libro *Cruce de Espadas. Política y Religión en México*, la necesidad de superar la fragmentación en el estudio de los problemas de índole religioso para integrar en una obra el estudio de la relación Iglesia y Estado, la influencia de la religión sobre la política, la estructura interna de la Iglesia, la sociología del liderazgo religioso, los puntos de vista de las bases, las creencias religiosas, las actitudes de las élites seculares, la importancia de la religión en la sociedad, entre otros aspectos.²¹

La bibliografía sobre las cuestiones religiosas en México muestra que: los trabajos sobre la iglesia católica superan notablemente a otras denominaciones; no existen historias que abarquen al conjunto de las iglesias protestantes y a las no bíblicas, pues lo común es que en una obra se aborde a una sola iglesia; es mayor la atención al protestantismo histórico, representado por los credos metodista, bautista, presbiteriano y anglicano,²² en comparación con nuevos movimientos religiosos que no tienen su raíz en la reforma protestante, por ejemplo las denominaciones pentecostal y las llamadas neopentecostales. Esta dispersión implica la integración de un conjunto de revisiones historiográficas para conocer lo que se ha producido sobre el cristianismo, en donde sobresale la atención al catolicismo.

Para una aproximación a la producción historiográfica católica es necesario conocer los trabajos de Marta Eugenia García Ugarte / Sergio

²¹ Roderic Ai Camp, *Cruce de Espadas. Política y Religión en México*, Ed. Siglo XXI, México, 1998, p. 20.

²² Véase, *El Cincuentenario de la Iglesia Metodista Episcopal de México*, CUPSA, México, 1924; Elio Masferrer (Comp.), *Sectas o Iglesias Viejas o nuevos movimientos religiosos*, Aler, Plaza y Valdés, México, 2000; Juan Morales, *Libro Conmemorativo de la Iglesia Metodista de México: 75 años de vida autónoma*, México, CUPSA, 2005; Gustavo Adolfo Velasco, *Metodismo Mexicano, periodos iniciales*, Publicaciones del Centenario, México, 1974.

Francisco Rosas, Evelia Trejo, Renée de la Torre, Álvaro Matute, Roberto Blancarte, Manuel Ceballos, Rodolfo Casillas, Jean Meyer, Valentina Torres, Armando García, entre otros;²³ sus trabajos analizan materiales dispersos en tesis, libros, artículos de revistas, memorias de congresos y libros colectivos, presentan un panorama amplio sobre el conjunto de aspectos que abarcan las relaciones Estado Iglesia y sociedad, la Iglesia en general y el catolicismo social en los siglos XIX y XX, aportan elementos para reelaborar un panorama cronológico de los estudios religiosos en México, nos acercan a las renovaciones en el estudio del fenómeno en historiadores, sociólogos y antropólogos.

Por ejemplo, Álvaro Matute en la introducción del libro *Estado Iglesia y Sociedad en México Siglo XIX*, publicado en 1995, apuntó el interés por el estudio de los asuntos eclesiásticos antes de la coyuntura de los años

²³ Al respecto se pueden consultar: Marta Eugenia García / Sergio Francisco Rosas, "La Iglesia católica en México desde sus historiadores (1960-2010)" en *Anuario de Historia de la Iglesia* / Vol 25 / 2016 / 91-161; Evelia Trejo, "El asunto religioso: tema de la historiografía contemporánea de México", en *HISTORIA*, Fuentes Humanísticas, FFyL, UNAM; Renée de la Torre, "El estudio de la religión en México enmarcado en el campo intelectual y el campo del poder. *Soc. relig.* [online]. 2014, vol.24, n.42 [citado 2016-05-26], pp. 67-91 . Disponible en: <http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1853-70812014000200004-&lng=es&nrm=iso>. ISSN 1853-7081; Álvaro Matute, "Historiografía del catolicismo social", en *Catolicismo Social en México*, México, Academia de Investigación Humanística, Monterrey Nuevo León, 2000, pp.29-74; Roberto Blancarte, "La producción historiográfica sobre la Iglesia Católica en México, 1968-1988", en *Memoria del Simposio de Historiografía Mexicanista*, Colegio Mexicano de Ciencias Históricas/Gobierno del Estado de Morelos/ Instituto de Investigaciones Históricas- UNAM, México, 1990; Manuel Ceballos, "La Historiografía de la Iglesia Católica en el siglo XX", en *Quehaceres de la historia*, Centro de Estudios de Historia de México/Condumex, México, 2000, pp. 213-240; Valentina Torres, "Preliminares", en *Historia y gráfica*, México, UIA, Núm.14, año 7, 2000, pp.9-16; Armando García Chiang, "Los estudios sobre lo religioso en México. Hacia un estado de la cuestión," en *Geo Crítica*, Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales, Universidad de Barcelona, España, Vol. VIII, núm.168, 1 julio de 2004.

ochenta* y nos introduce al estudio de las obras que tratan el tema desde el comienzo de la historiografía como ejercicio profesional en México; posteriormente, en el año 2000, apareció un libro que integró varios ensayos bajo el título de *Catolicismo social en México, teoría, fuentes e historiografía*, coordinado por Manuel Ceballos y Alejandro Garza. En esa obra Álvaro Matute en su artículo "historiografía del catolicismo social" hace una revisión exhaustiva del tema y sus expectativas.

Por su parte, Armando García Chiang destaca que las sociedades latinoamericanas han enfrentado una recomposición de lo religioso, y un signo notable fue la diversidad religiosa y la conversión,²⁴ el fenómeno incluso se vivió al interior de las mismas iglesias. Como resultado, en algunos lugares la iglesia católica perdió su monopolio y las iglesias protestantes históricas crecieron menos frente a grupos protestantes de inspiración pentecostal. Bajo este contexto en países como México aumentó la tendencia al pluralismo, aun cuando la religión católica mantuvo un papel central en la vida nacional.

Además de los anteriores trabajos que presentaron un panorama sobre la producción historiográfica, existen otras obras sobre cuestiones religiosas en diversos periodos de la historia de México. Entre estos trabajos destacan los siguientes: en 1983 CEILA publicó, bajo la coordinación de Alicia Puente

* Con motivo de la reforma religiosa salinista, intelectuales, universidades y centros de investigación organizaron en los años 1989 y 1990 congresos y debates que impulsaron el interés por las cuestiones religiosas en México. Por ejemplo la Facultad de Derecho, UNAM, organizó el evento llamado La participación política del clero en México, con cerca de 20 especialistas, como Ignacio Burgoa Orihuela, Eliezer Morales Aragón, Raúl Carranca y Rivas, Arnaldo Córdoba, María del Refugio González, entre otros. Las ponencias fueron integradas en el libro que coordinó Luis J. Molina Piñeiro, *La participación política del clero en México*, UNAM, Facultad de Derecho, México, 1990.

²⁴ Tocante a la conversión religiosa cabe señalar que el término tiende a usarse con diferentes sentidos; el uso frecuente, que se comparte en este trabajo, se refiere a la transformación ideológica que enfrenta un individuo al adquirir una nueva fe. Así mismo, la conversión puede ser paulatina o inesperada, pero en ambos casos para la historia lo relevante consiste en analizar los contextos en donde se produce la conversión y el conjunto de aspectos que propician el cambio religioso. Véase William James, *Las variedades de la experiencia religiosa: estudio de la naturaleza humana*, Lectorum, México, 2006.

Lutteroth, el libro *Hacia una Historia Mínima de la Iglesia en México*, para esta obra escribieron especialistas cercanos a organismos ecuménicos. Los trabajos ofrecieron elementos para comprender las expresiones progresistas relacionadas con el papel de las iglesias. En 1985 Charles A. Reilly y Martín de la Rosa recopilaron en el libro *Religión y Política en México*²⁵, los trabajos que un grupo de especialistas presentó dos años antes en el marco del Simposio Religión y Política en México y Estados Unidos; sobre esta obra Jaime García Chang señala que la intención del evento fue presentar una visión de conjunto de la problemática religiosa en México.²⁶

Franco Savarino y Andrea Mutolo coordinaron el libro *El Anticlericalismo en México (2008)*, la obra reunió 32 artículos con la intención de pensar los esquemas interpretativos de la relación clericalismo-anticlericalismo frente a los cambios que enfrentó la sociedad mexicana a finales del siglo XX, entre los que destacan la alternancia en el gobierno federal y el ascenso del PAN a la presidencia de la república, hecho significativo para reabrir el debate en la materia, pues al PAN tradicionalmente se le vinculó con la derecha mexicana y el pensamiento conservador; frente al partido oficial, PRI, cuyos ideólogos, se asumieron herederos del liberalismo revolucionario. En conjunto los artículos representan una cascada de temas y enfoques en donde los interesados podemos encontrar múltiples pistas para profundizar el debate.

A la revisión historiográfica de otros, cabe agregar algunos aspectos con base en mi análisis de varias obras. Al respecto, pienso que de los estudios publicados llaman la atención dos puntos: el primero, los historiadores centraron el lente de la observación en las relaciones Iglesia-Estado, para profundizar en el análisis sobre la relación conflictiva entre los

²⁵ Martín de la Rosa y Charles A. Reilly (coords.), *Religión y Política en México*, Siglo Veintiuno Editores, México, 1985.

²⁶ García, *op. cit.*, p.6.

gobiernos y la jerarquía eclesiástica, así como en la historia de acuerdos y acercamientos entre ambas cúpulas; el segundo, se relaciona con nuestra matriz cristiana católica, hecho que influyó para que hasta los años setenta del siglo XX las historias religiosas se limitaran en gran medida a la iglesia católica,**quizás se debe a su carácter de religión mayoritaria en México y porque, a pesar de sus conflictos con el Estado, la jerarquía eclesiástica ha mantenido su papel de interlocutor por encima de otras iglesias, así lo constata sus opiniones a lo largo de la segunda mitad del siglo XX en asuntos de interés público como: la educación y el derecho de los padres de familia a intervenir en las orientación que reciben sus hijos; la sexualidad, el uso de anticonceptivos y el aborto; los procesos electorales y sus declaraciones frecuentes en torno al desarrollo de las campañas y los resultados, entre otros asuntos.

Se puede decir que hasta la década de los ochenta la historiografía observó el pasado de la Iglesia en paralelo con las transformaciones del Estado mexicano. Por este camino centró el interés en las reformas liberales del siglo XIX y las reformas a la Constitución de 1917, porque definieron el curso de las relaciones entre el Estado y la Iglesia en México y en Roma, así mismo estas reformas abrieron condiciones, más allá de lo jurídico, para que los creyentes modificaran al paso del tiempo la percepción y el papel de la religión en su vida cotidiana.

Sobre el tema Marta Eugenia García Ugarte explica que si bien el segundo momento de la reforma liberal, 1855-1867, “logró desvincular al individuo del control religioso, y, por ende, secularizar la mentalidad individual y social,”²⁷ antes una primera generación de liberales, encabezados por Valentín Gómez Farías y José María Luis Mora, iniciaron el camino de un

** El interés por estudiar otras Iglesias ha crecido en los últimos años, Jean- Pierre Bastián destaca por sus estudios sobre el protestantismo en México y en América Latina desde los años noventa. .

²⁷ Marta Eugenia García Ugarte, *Op.Cit.*, p. 68.

largo proceso con las reformas liberales de 1833-1834, que buscaron disminuir la influencia de Roma en el destino del Patronato, desvincular al clero de la educación y reducir el poder del ejército. Estos liberales pensaban que tales poderes constituían los obstáculos principales para avanzar en la construcción del Estado nacional y, no obstante que las reformas propuestas en ese momento no prosperaron, establecieron las bases para lo que se definió después. Sobre las repercusiones de este intento de reformas García Ugarte destacó:

El proceso de liberación del individuo del control religioso para formar una conciencia ciudadana laica, moderna, una sociedad secular fuerte y hegemónica, y un Estado Liberal laico, secular y moderno, no fue tarea fácil ni constituyó un proceso de corta duración. Como bien se sabe, tomó todo el siglo XIX y los primeros cuarenta años del XX. De ese largo proceso, me detengo y concentro en el análisis de la primera reforma liberal (1833-1834) que sentó las bases para modernizar a México, crear un Estado nacional y abrir un espacio para construir las libertades civiles que disfrutamos hoy. ²⁸

A raíz de los cuestionamientos del clero, los militares y sectores de pudientes contra las reformas, Antonio López de Santa Anna retomó la presidencia y derogó a lo largo de 1835 lo crucial de las reformas formuladas durante la vicepresidencia de Valentín Gómez Farías. En ese momento las reformas no lograron quitar los obstáculos en el camino hacia la construcción del Estado moderno, pero ofrecieron una palanca para insistir en su remoción las veces necesarias. Dos décadas después, aunque uno de los ideólogos de la primera reforma había muerto, José María Luis Mora en julio de 1850, y Valentín Gómez Farías rondaba los 75 años, los asuntos en materia religiosa seguían candentes. El desenlace de la

²⁸ Ibid. pp. 61-62.

Revolución de Ayutla abrió una coyuntura de varios años, 1855 a 1867, en donde, por un lado, se vivieron revueltas internas, la invasión de tropas francesas y el intento de un segundo Imperio encabezado por Maximiliano de Habsburgo, por el otro, una generación de liberales enfrentaron circunstancias que les permitieron acumular fuerza para remover los obstáculos que se configuraban alrededor de un gobierno monárquico, cuyas ideas si bien no eran ajenas al liberalismo de la época, la empresa mantuvo el trazo de una invasión militar. De este conjunto de sucesos, la historia legislativa representa un buen observatorio para comprender a una sociedad en transición, cuyas élites insistieron en transformar las relaciones con los poderes que se formaron en el México novohispano y la formulación de un pacto que debía sustentarse en nuevas leyes.

Cuando el Constituyente de 1856 debatió la libertad de cultos y la separación entre la iglesia católica y el Estado, hubo un ambiente propicio dentro y fuera del recinto legislativo para resolver diferendos profundos entre un grupo de liberales críticos y la jerarquía católica instalada en México y Roma. El debate sobre el artículo 15 del proyecto de Constitución que se leyó en la sesión del 4 de julio, escribe Emilio O. Rabasa, "generó las más bellas y fundadas intervenciones, la mayor pasión y encono y los debates más numerosos (...) La cuestión religiosa era y continuaría siendo definidora de campos políticos, enfrentamiento de adversarios, generadora de batallas y entraña misma de la historia patria posterior."²⁹

Antes de instalarse ese constituyente dos medidas dejaron entrever la posibilidad de un nuevo marco legal que regulara las relaciones Iglesia-Estado: la primera, en el artículo 9 de la convocatoria a dicho congreso se negó al clero secular y regular el derecho al voto en las juntas primarias, y además los sacerdotes tampoco podían calificar para ser diputados; la segunda se relacionó con las disposiciones del Estatuto Orgánico

²⁹ Emilio O. Rabasa Mishkin, *La Evolución Constitucional de México*, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, México, 2004, p.202.

Provisional que rigió a la república mientras se promulgaba la nueva Constitución, pues en el artículo 25 fracción IV de este documento los integrantes del clero pierden sus derechos ciudadanos. Con estos avisos no fue una sorpresa que los constituyentes abordaran la cuestión religiosa, pero la intensidad y pasión de los diputados que argumentaron a favor o en contra de separar a la iglesia católica del Estado y de la libertad de cultos, alcanzó su significado profundo al evaluarse el papel del clero frente a los múltiples y complejos problemas que la sociedad debía resolver.³⁰

El pluralismo religioso en México

El estudio de la diversidad religiosa en México adquirió relevancia prácticamente hasta la segunda mitad del siglo XX, en parte esta situación estuvo ligada al largo periodo histórico que frenó el establecimiento de otras denominaciones religiosas. Recordemos que durante la época colonial y hasta la mitad del siglo XIX las autoridades políticas y eclesiásticas aplicaron los recursos de la época para sostener al catolicismo como único credo y prohibir el ingreso a los creyentes de otras iglesias relacionadas con la Reforma luterana y calvinista, además de aplicar sanciones a los inmigrantes europeos que hicieran proselitismo en esta tierra.

Rodolfo Casillas analizó en el artículo, *Periodos históricos del vínculo religión y migración en México (2005)*³¹ algunas causas de la exclusividad del catolicismo desde la llegada de los españoles hasta mediados del siglo XIX y el surgimiento de otras creencias cristianas a finales de ese mismo siglo, también aportó elementos para comprender porque la pluralidad religiosa tuvo diferentes tonalidades y ritmos a lo largo del territorio. Su análisis se puede resumir en la siguiente nota:

³⁰ Al respecto véase Francisco Zarco, *Crónica del Congreso Extraordinario Constituyente (1856-1857)*, El Colegio de México, México, 1ra. reimpresión, 1979.

³¹ Rodolfo Casillas, "Periodos históricos del vínculo religión y migración en México", en *Revista Futuros* Vol. 111, No. 11, 2005.

El surgimiento y el crecimiento inusitado de organizaciones protestantes sólo se explica por la conjugación de desarrollos previos de disidencia confesional, la existencia de un marco legal propicio, las transformaciones sociales que vivía el país bajo el impulso liberal, las expectativas socio-religiosas que suscitaban las nuevas organizaciones confesionales, la emergencia de nuevos sectores sociales, la apertura a la cultura e inmigración, y sin duda, a las diversas dificultades que enfrentaba interna y socialmente la Iglesia católica.³²

Casillas no desarrolló la vinculación de todos estos asuntos, sin embargo trazó la ruta para su análisis con el soporte de la sociología y la historia, en este sentido sus ideas ayudaron a comprender que durante los primeros decenios del Estado nación el debate sobre la colonización estuvo estrechamente ligado a la libertad de creencias. Sobre este punto cabe señalar que el poblamiento era indispensable para el control del territorio, pero el ingreso al país y la ubicación de técnicos, comerciantes, maestros, institutrices, misioneros, pastores, entre otros extranjeros de credo protestante, en las zonas menos pobladas, no dependió sólo de la tolerancia religiosa, pues tan importante era la libertad de culto como las condiciones del lugar y las opciones que enfrentarían las familias de migrantes para el desarrollo de sus condiciones de vida. Este conjunto de elementos indica porque las iglesias protestantes en esta época prefirieron iniciar su labor en centros mineros, fabriles y zonas con mediano desarrollo.

Sin embargo más allá de la dinámica demográfica y de que el poblamiento del territorio nacional dependió de un conjunto de factores, la inmigración extranjera favoreció el surgimiento de iglesias protestantes y la conversión paulatina de mexicanos durante la segunda mitad del siglo XIX. Es decir, el poblamiento del territorio en este tiempo no estuvo condi-

³² *Ibíd.*, p.7.

cionado a la libertad de creencia, pero el arribo de extranjeros y su distribución en determinadas zonas del país, sí favoreció el surgimiento de confesiones protestantes en el territorio nacional.

Ante el creciente interés por el estudio del protestantismo, en 1986 se publicó el libro *La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México (1968-1983)*, la obra analiza el papel de las iglesias cristianas en los movimientos sociales en México.³³ En los años ochenta tres instituciones dedicadas a la investigación y la docencia, el Consejo Nacional de Población (CONAPO), El Colegio de la Frontera Norte y el Centro de Investigación y Estudios en Ciencias Sociales (CIESAS), recabaron datos mediante la aplicación de encuestas con la intención de analizar las actividades socio religiosas de las iglesias en 20 estados de la república y la información se clasificó en católicos, protestantes históricos y protestantes sabáticos, otras religiones y agnósticos. En 1989 el proyecto "Religión y sociedad en el sureste de México" que coordinó Gilberto Giménez, produjo un conjunto de estudios que fueron publicados por el CIESAS en colaboración con otras instituciones.³⁴

Durante los dos años siguientes el Colegio de la Frontera Norte realizó estudios sociográficos en cinco ciudades de la frontera norte (Tijuana, Ciudad Juárez, Matamoros, Nogales y Nuevo Laredo) para elaborar un inventario y clasificar a las iglesias protestantes, es decir su presencia numérica en esas ciudades, las actividades que realizaban, su influencia social, la nacionalidad de sus ministros, el origen de sus recursos materiales,

³³ Miguel Concha, Oscar González, Lino Sala y Jean-Pierre Bastián, *La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación de México, Siglo XXI*, México, 1986.

³⁴ Además del trabajo de Gilberto Giménez, *Sectas Religiosas en el Sureste: aspectos sociográficos y estadísticos*, Vol.1, se puede consultar Andrés Fábregas (Et Al), *Religión y Sociedad en el Sureste de Mexico*, 7v, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Secretaría de Educación Pública, Consejo Nacional de Fomento Educativo, Programa Cultural De Las Fronteras, Mexico, 1989.

su antigüedad y ramificaciones.³⁵ Tocante a Ciudad Juárez los datos varían entre los que proporciona el INEGI y Instituto Municipal de Investigación y Planeación en Ciudad Juárez.

En términos generales, puede decirse que el resultado de las investigaciones del CIESAS, del Colegio de la Frontera Norte y del Consejo Nacional para el Fomento Educativo (CONAFE), fue la presentación de un panorama de creciente pluralidad religiosa, bajo las condiciones de una heterogeneidad de las regiones, estados y municipios del país. Además de que la tendencia a la disminución del catolicismo fue un rasgo del pluralismo, otro aspecto a considerarse es el estudio de los cambios culturales que implico este fenómeno. Dos de esos estudios, el del Colegio de la Frontera y el del CIESAS, estimularon la investigación académica, pues más especialistas y estudiantes que hicieron tesis incorporaron en sus temas la problemática religiosa y se profundizó en las cuestiones teóricas.³⁶

En 1992 apareció el libro coordinado por Carlos Martínez Assad *Religiosidad y política en México*, se trata de una recopilación de artículos de Otto Maduro, Roberto Blancarte, Manuel Ceballos, entre otros.³⁷ El antecedente inmediato de este libro fue un evento que se realizó dos años antes bajo el título *Religión y Desarrollo en América Latina* por iniciativa de la Sociedad Internacional de la Sociología de las Religiones. En 1993, se efectuó el coloquio denominado "Cambios de identidad religiosa y social en México" que organizó el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, el evento posibilitó la publicación del libro *Identidades religiosas y sociales en México*, que coordinó Gilberto Giménez.³⁸ Entre las

³⁵ Véase Alberto Hernández H., *Transformaciones Sociales y Pluralismo Religioso en Cinco Ciudades Fronterizas*, *Política y Poder en la Frontera*, Colef/Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Chihuahua, Serie Colef I, Vol. IV, 1992, pp. 87-114.

³⁶ Rodolfo Casillas, *op. cit.*, p. 7.

³⁷ Carlos Martínez Assad, *Religiosidad y política en México*, Universidad Iberoamericana, *Cuadernos de Cultura y Religión*, No.2, México, junio 1992.

³⁸ Gilberto Giménez (coord), *Identidades religiosas y sociales en México*, IFAL, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México, 1996.

aportaciones de este evento destacó el debate sobre la expansión de nuevos movimientos religiosos y el análisis de las relaciones entre modernidad y la dinámica religiosa. En 1999 Roberto Blancarte y Rodolfo Casillas fueron los compiladores del libro *Perspectivas del fenómeno religioso*, en sus páginas destaca el propósito de aportar elementos para comprender las tendencias durante esos años del análisis religioso.³⁹

Cabe señalar que la mayoría de los trabajos sobre la diversidad religiosa en México, analizan las tendencias del número de creyentes que reconocen su pertenencia a alguna iglesia y en algunos casos para relacionar esta dinámica con las variables de orden socioeconómico que impactaron en el cambio religioso. Estos trabajos utilizan como fuente principal los censos generales de población del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) y los datos que produjeron instituciones como el Consejo Nacional de Población y Vivienda (CONAPO). En esta línea se inscribe el trabajo que produjo en 2007 un equipo de investigadores procedente de varias universidades, bajo el título *El atlas de la diversidad religiosa en México*, se trata de una obra que, según sus coordinadoras Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga “constituye un instrumento de divulgación que muestra de manera accesible el proceso de configuración geográfica de la diversidad religiosa (...) y un insumo de gran riqueza para futuras investigaciones de orden cualitativo”.⁴⁰

Estudio del pluralismo religioso en Ciudad Juárez

El estudio histórico del cambio religioso durante el siglo XX en Ciudad Juárez abarca un número limitado de libros y artículos, por lo tanto no es un tema completamente inexplorado, pero lo publicado son estudios cuantitativos con enfoque sociológico. Al respecto, destacan dos trabajos

³⁹ Roberto Blancarte y Rodolfo Casillas (comps). *Perspectivas del fenómeno religioso*, Secretaría de Gobernación, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, México, 1999.

⁴⁰ Véase Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga (coords.), *Atlas de la diversidad religiosa en México*, CIESAS, COLJAL, COLEF, COLMICH, UQROO, SEGOB, CONACYT, México, 2007.

de Alberto Hernández, el primero, "*Transformaciones sociales y pluralismo religioso en cinco ciudades fronterizas*",⁴¹ y el segundo intitulado "*Sociedades religiosas protestantes en la frontera norte: estudio sociográfico en tres localidades urbanas*".⁴² Entre las aportaciones, Hernández amplía el sistema de clasificación del protestantismo y relaciona la pluralidad con los modelos económico sociales que se han impulsado en la frontera. Así mismo, establece una clasificación de las iglesias protestante las cuales divide en tres grandes grupos. Primero, protestantismo histórico que surgió de la Reforma Luterana y Calvinista en el siglo XVI y conformó las iglesias Luterana, Presbiteriana, Metodista, Anglicana o Episcopal y a los llamados Cuerpos Reformados. Segundo, Misiones de la Fe que comprende las iglesias que se desprendieron del trabajo misionero norteamericano ligado al "Movimiento de Santidad". Tercero, abarca a las sociedades religiosas pentecostales, principalmente a los grupos que se expandieron desde la década de los años setenta en América Latina.

También Hernández recuerda, en la línea de Jean Pierre Bastián, que las denominaciones protestantes crecieron en parte por el trabajo de evangelización de los misioneros estadounidenses a finales del siglo XIX en ciudades y municipios que tenían buen nivel de urbanización, en centros mineros, en espacios conectados por el ferrocarril, municipios fronterizos de la frontera norte y también en lugares de los estados del sur como Tabasco, Chiapas que recibían continuos flujos migratorios; así mismo, analiza el carácter divisionista del protestantismo por un conjunto de causas, entre las que destacaron las diferencias en los métodos de organización y la evangelización entre pastores y líderes religiosos y las maneras de concebir

⁴¹ Alberto Hernández H., *op. cit.*

⁴² Alberto Hernández Hernández, " Sociedades religiosas protestantes en la frontera norte: estudio sociográfico en tres localidades urbanas," *Frontera Norte*, El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana, B.C., Vol. 8, Núm.15, enero-junio, 1996, pp.107-132.

las relaciones y el apoyo de las iglesias protestantes que radicaban en los Estados Unidos.

Cabe recordar que el ascenso de los liberales a los gobiernos, federal y en los estados, la búsqueda del progreso enganchado al liberalismo económico y la tolerancia religiosa, fueron cambios que impactaron en el curso del protestantismo histórico durante un periodo que abarcó varias décadas, desde el gobierno de Sebastián Lerdo de Tejada hasta prácticamente la mitad del siglo XX. En este lapso las iglesias Metodista y Bautista afianzaron su aparición en los lugares ligados a la economía de exportación, por ejemplo, los poblados de la frontera norte.

Otro trabajo que cabe destacar, intitulado el *Mapa Religioso de Chihuahua*, lo coordinó Dizán Vázquez Loya, sacerdote e historiador chihuahuense vinculado a la Unidad de Estudios Históricos y Sociales de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, en su elaboración participaron cerca de 20 colaboradores, entre creyentes que aportaron datos por el interés de que se escribiera la historia de su iglesia, estudiantes, profesionistas de diferentes disciplinas e historiadores; Dizán Vázquez señaló que se trata de un trabajo en “continua evolución” cuya información requiere actualizarse. Este trabajo es esencialmente descriptivo e identifica a las iglesias que integran el atlas religioso en el estado de Chihuahua, en donde si bien el catolicismo tiene el mayor número de creyentes, llama la atención el crecimiento de iglesias cristianas no católicas y otras manifestaciones religiosas, que el autor nombra “parareligiosas”.

El propósito fue informar sobre la realidad religiosa en el estado, y esperan que la información sea útil especialmente a los investigadores, historiadores, antropólogos, sociólogos, psicólogos, entre otros. En mi opinión, este trabajo es una herramienta para la investigación de la pluralidad religiosa y aunque no analiza las causas que incidieron en las tendencias de ésta, si trata un conjunto de aspectos que amplía el

horizonte del interesado en la problemática religiosa, para ir de los datos generales de las iglesias y sus comunidades de fieles, a la indagación de los sucesos y problemas que enfrentaron los sujetos de las asociaciones religiosas en los espacios de su actuación, es decir, los municipios, pueblos y localidades que conforman Chihuahua.

El enfoque del problema

La necesidad del historiador que enfrenta la tarea de delinear un enfoque para el análisis del hecho religioso conduce al estudio de un conjunto de obras que son referente obligados, desde las obras clásicas de Sociología de la religión de Max Weber, Emile Durkheim, Thomas Luckmann, hasta la teoría de las religiones de Mircea Eliade, los trabajos de Clifford Geertz que abordan las relaciones entre cultura y religión y Fernand Braudel con su obra *Gramática de las Civilizaciones*⁴³, entre otras. Considero que los conceptos relacionados con este conjunto de obras como, por ejemplo, secularización, diversidad y pluralismo religioso, cultura e identidad, modernidad y modernización, adquieren su importancia analítica cuando son parte del trabajo de construcción histórica.

Veamos un ejemplo, el concepto secularización se utilizó en diversas obras para analizar los sucesos relacionados con los cambios religiosos. Se argumentó que la secularización era un proceso largo y cíclico en donde sujetos, fuerzas sociales, instituciones de carácter público y las de inspiración religiosa, como las iglesias, se confrontaban reiteradamente debido a la disputa por influir en la organización y conducción de la sociedad. En este ámbito, se pensó que la modernidad y su idea de progreso, fincado

⁴³ Max Weber, *Sociología de la religión*, Argentina, La Pléyade, 1978. Emile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza Editorial, España, 2003. Thomas Luckmann, *La religión invisible: el problema de la religión en la sociedad moderna*, Sígueme, España, 1973. Clifford Geertz, *Observando el Islam*, Paidós, España, 1994. Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, Ediciones Era, México, 1964.

en la ciencia y la tecnología, repercutiría en el debilitamiento de la religión; pero los sucesos que caracterizan a las sociedades de la segunda mitad del siglo XX mostraron, por un lado, que la religión se mantuvo como un ámbito crucial para la interacción social y, por el otro, que los cambios no enterraron a la religión sino más bien repercutieron en una reconfiguración del pluralismo religioso y en las prácticas de los creyentes.

Así, el paradigma de la secularización tuvo que confrontarse con los nuevos procesos de la realidad histórica, es decir los hechos, y como resultado ahora la utilidad del concepto depende de los nuevos sentidos que adopta la disputa que sostienen los sujetos y las instituciones en el espacio público, en aras de influir en la dinámica social. Sobre la misma cuestión Peter Berger (2001) insistió que la posibilidad explicativa del concepto ameritaba un análisis profundo, pues uno de los errores en la teoría de la secularización fue la convicción de que la modernización provocaría un desdén por la religión; idea cuestionable frente a los procesos reales que se vivieron en la segunda mitad del siglo XX.⁴⁴ En este sentido confrontar el concepto con el rumbo de los fenómenos nos llevaría a comprender que la modernización no suprimió las prácticas ni el pensamiento religioso, sino más bien las transformó conforme a las circunstancias que vivieron las comunidades religiosas.

La sociología religiosa en México, particularmente la católica, contribuyó a explicar el papel de la Iglesia Católica como uno de los ejes articuladores de los estudios sobre lo religioso. No obstante la hegemonía católica llevó a fundir la idea de religión con catolicismo, esta situación minimizó la llegada de otras expresiones al país desde final del siglo XIX y su posterior desarrollo. La multiplicación de iglesias de diferentes credos y los

⁴⁴ Véase, Peter L. Berger, *The Desecularization of the World: A Global Overview*, en Peter L. Berger (edited), *The Desecularization Of The World resurgent religion and world politics*, Ethics and Public Policy Center Washington, D.C./ Wm B. Eerdmans Publishing Co., Michigan, 1999, 1-18.

cambios en materia jurídica a raíz de la reforma constitucional a los artículos 3º, 5º, 24, 27 y 130, en enero de 1992, que a la vez dio origen a la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, con base en la cual las iglesias podían adquirir personalidad jurídica al constituirse como asociación religiosa, permitió el trazo de un nuevo mapa religioso que ayudó a concebir la vida religiosa más allá del catolicismo y a observar la irradiación del trabajo eclesiástico sobre una sociedad secular; factores que a la vez abrieron rutas para acercarse a diferentes aspectos, por ejemplo, al itinerario de los creyentes, al nuevo marco de la relación clericalismo-anticlericalismo y a las maneras como la cultura religiosa influyó sobre el comportamiento político de la sociedad.

En los nuevos enfoques, la historiografía católica tradicional ya no traza la misma imagen de la Iglesia Católica que nos heredó el liberalismo triunfante y el nacionalismo postrevolucionario: un clero monolítico, con una imponente jerarquía y rodeada por feligreses manipulados. Pienso que la imagen de una Iglesia católica minuciosamente centralizada y jerarquizada no predomina en los estudios actualmente, por lo menos en las últimas tres décadas. Aunque estas imágenes aún en ocasiones, con el apoyo de grupos conservadores, llegan a exhibirse en las manifestaciones públicas grupos de católicos que marchan detrás de algún sacerdote para expresar su rechazo a las medidas de planificación familiar y de salud pública, como el uso del condón, la píldora de emergencia y el aborto, casi siempre vestidos con prendas de color blanco y portando flores semejan el rebaño obediente y comprometido que reclaman algunos obispos de sus feligreses.

Los estudios indican que creció el interés por la historia religiosa en otras latitudes, aunque es de suponerse que la situación cambia de un país a otro. Por ejemplo, para darnos una idea de lo que ocurre en Francia, Jean-Pierre Rioux y Jean-Francois Sirinelli coordinaron en 1999 el libro *Para*

una historia cultural⁴⁵ que reúne ensayos de historiadores dedicados a esa historiografía. En la misma obra, el trabajo de Michel Lagrré intitulado "Historia religiosa, historia cultural", explica que en Francia el desarrollo de la historia religiosa se debe a que el tema salió de las esferas confesionales y eclesiásticas para llegar a las universidades, de esta manera se evolucionó de la historia eclesiástica, escrita en una perspectiva apologética esencialmente por clérigos y para un público que contaría a su vez con numerosos clérigos, a la historia religiosa.

Este tránsito de historia eclesiástica a religiosa, analiza Lagrré, abrió campos para el estudio de lo que constituye los márgenes del hecho religioso, abarcando desde las devociones particulares hasta la acción social. Posteriormente, en la medida que aumentaron los estudios de historia religiosa surgieron trabajos con el título de religión y sociedad, religión y cultura, religión y Estado. Esta unión de palabras por la conjunción "y" dejó entrever que el hecho religioso en realidad era un lente particular para una historia cultural de la religión, y surgió la tentación de considerar a la historia religiosa una rama de la historia cultural, sobre todo porque ambas se interesan por el estudio de las formas de representación del mundo y ambas analizan la gestación y transmisión de las representaciones.⁴⁶

En ese sentido, si comparamos lo que ocurre en Francia con la historiografía religiosa en México, podemos equivocarnos al pensar que en México los estudios históricos deberían transitar, por ejemplo, del catolicismo social a una historia religiosa⁴⁷ que aplique los procedimientos de la historia cultural; pero el avance en esa dirección es una tarea que va más

⁴⁵ Jean-Pierre Rioux y Jean-Francois Sirinelli (Coord.), *Para una historia cultural*, Taurus, México, 1999.

⁴⁶ Esta definición de historia cultural es de Jean-Francois Sirinelli y es considerada como una definición operativa y programática. Citado en Jean-Pierre Rioux, Introducción "Un terreno y una mirada" en *Para una historia Cultural*, (1999).

⁴⁷ Entiendo por historia religiosa el trabajo de construcción de hechos y explicación de procesos, en donde el fenómeno religioso constituye el eje del problema.

allá de los esfuerzos por copiar a la historiografía francesa. En principio, en México se identifica un conjunto de obras cuya temática común es la religión, en ese sentido se reconoce una historiografía de tema; pero no existe una historiografía religiosa sustentada en un modelo teórico-metodológico que apuntale la relación de la historia de la religión con la llamada historia cultural.⁴⁸ No obstante, este ejemplo provoca la tentación de ampliar el horizonte e ir más allá de las relaciones Iglesia-Estado u otras líneas que han marcado el rumbo en la historiografía de tema.

Cabe señalar que se han publicado trabajos que proponen el término cultura religiosa como el eje teórico para abordar la complejidad del fenómeno y como una ruta para indagar la influencia de la religión sobre el comportamiento social a través de las tradiciones, costumbres e ideas.⁴⁹ En este camino aunque los trabajos destacan a la cultura católica, también se puede estudiar el pluralismo religioso puesto que la cultura religiosa es precisamente una vía para ampliar la visión. Veamos a manera de ejemplo dos trabajos:

Gabriel Zaid consideró que el catolicismo además de sus condiciones particulares en México estaba relacionado con los cambios y permanencias que caracterizan a la cultura occidental, de ahí que su reflexión general sobre el curso de la cultura católica en los contextos del renacimiento, la Reforma, la revoluciones liberales y el romanticismo, pasando por la *Rerum Novarum* y el Concilio Vaticano II, son referencias para comparar acontecimientos en nuestro país.

⁴⁸ Un ejemplo de la ausencia de estas historiografías en México es el diplomado sobre Historia Cultural y los Estudios Culturales que se imparte en el Instituto Mora, pues en la parte dedicada a la historia cultural mexicana sólo se estudian los trabajos de Edmundo O'Gorman: *La supervivencia política novohispana. Reflexiones sobre el monarquismo mexicano* (1969), y *México, el trauma de su historia* (1999).

⁴⁹ Valentina Torres, *Op. Cit.*, p.12.

Situándose en los extremos del papel que ha desempeñado la cultura católica en la historia de México, considera que del siglo XVI al XVIII se vivió un periodo de creatividad de los católicos en la literatura, el arte, la música popular, el folclor, la alimentación, las devociones, las tradiciones y la ciencia, entre otras expresiones que se volvieron rasgos de nuestra identidad. Posteriormente, según Zaid, durante los sucesos que van desde la expulsión de los jesuitas (1767) hasta la restauración de la República (1867) se padece el exterminio, la “muerte de la cultura católica”, en la medida que se prohíbe al clero la intervención en los espacios públicos. A raíz del triunfo del liberalismo y la primera etapa que consolida el ascenso del porfiriato, de 1867 a 1890, el proyecto de emancipación cultural se vuelve civil, es el periodo del renacimiento mexicano.⁵⁰ Se trata de un proyecto cultural no confesional, pero tampoco necesariamente estatal, aunque después el Estado se apropie de las iniciativas culturales mediante una suerte de integrismo. Entonces la cultura católica, lejos del centro político y al margen de los círculos de poder, reaccionó contra la cultura oficial y se replegó a los grupos locales en las provincias. En tales circunstancias resurgieron Guadalajara, San Luis Potosí, Puebla, entre otras ciudades, centros culturales con influencia del pensamiento católico.

La posibilidad de la resurrección de la cultura católica al final del siglo XX, en el otro extremo, descansa en la revaloración del ámbito religioso, en donde se deja entrever un sentido religioso en la literatura y el arte, lo cual tampoco significa que estemos claramente en el repunte de una cultura católica.

La reflexión de Zaid dificulta nuestro análisis al pensar la muerte y resurrección de la cultura católica, porque si ésta contribuye en el largo plazo a la construcción de identidades, no es posible pensar su exterminio en la coyuntura en donde las prohibiciones le impiden al clero su aparición

⁵⁰ Véase Gabriel Zaid, “Muerte y resurrección de la cultura católica”, en *Vuelta*, No. 156, Noviembre 1989, pp. 21-22.

pública. Sobre todo porque si la religión, como en este caso el catolicismo, se introdujo a lo largo de varios siglos tanto por la imposición como por la readaptación a culturas, cuyas costumbres e ideas posibilitaron un sincretismo que se ha reproducido a lo largo de varios siglos, a pesar del proceso de secularización que intentó limitar las prácticas con sentido religioso al espacio privado, éstas permanecen en el centro de la vida y las emociones colectivas: fiestas, ceremonias y procesiones, en donde los creyentes usan de manera alterna el espacio de la oración y comunión que constituyen los templos con las acciones en el espacio público cuando se predica en plazas y parques o bien cuando la ceremonia religiosa se funde con la fiesta del santo patrón y con ese motivo los creyentes toman el espacio público.

Sin embargo, más que una resurrección, pienso que la cultura católica es un ámbito cuyas transformaciones son lentas y los cambios por lo general traspasan a las coyunturas políticas, lo cual no significa que la Iglesia y la religión sean inalterables; pero sus permanencias son las que posibilitan que como práctica cultural esté arraigada en la idiosincrasia de la población católica y por lo tanto influya en diferentes ámbitos de su quehacer cotidiano. Por esa misma razón, la Iglesia tiene la capacidad de utilizar significados culturales -símbolos e ideología- para influir en procesos, inclusive de carácter político, que jurídicamente están fuera de su ámbito de acción.⁵¹

⁵¹ Valentina Torres Septién llamó la atención sobre la necesidad de investigar la manera en que las creencias afectan el comportamiento político del ciudadano, las manifestaciones de la piedad o el impacto de la cultura católica. Señala que el interés por el estudio de la religión y su impacto en la cultura contemporánea se encuentra disperso en una veintena de libros y un centenar de artículos sin que por el momento se cuente con un balance específico sobre la temática. La autora comparte las ideas acerca de que tanto la religión como las instituciones religiosas han sido vehículo importante para darle legitimidad a otras estructuras y agentes políticos y sociales. Así la iglesia católica es considerada como un agente legitimador tanto del mismo

El historiador Jean Meyer comparte la reflexión de Zaid cuando explica que “la iglesia católica tiene un papel educador de la conciencia colectiva y de la libertad individual: las dos cosas van parejas”; pero considera que entre 1960 y 1990 desapareció lo que podía llamarse una cultura cristiana. Así mismo, señala que a la generación del Concilio Vaticano II “se le olvidó que la fe anima, suscita una cultura. Si no desaparece la dimensión social de la existencia que forma parte de una visión cristiana: filosofía de la historia, del tiempo, antropología del destino individual y del destino colectivo.”⁵²

En el razonamiento sobre la relación entre cultura y religión y su impacto en el pluralismo religioso, los antropólogos nos pueden ayudar mucho más de lo que alcanzamos a observar de manera superficial. En el transcurso de los últimos veinte años se reúnen especialistas de varios continentes para enriquecer con sus trabajos y debates el estudio de los fenómenos religiosos.⁵³ A ellos debemos un programa amplio de investigaciones que abarca: el estudio disciplinar de la religión; las transformaciones religiosas en las coyunturas y aún en el largo tiempo; los movimientos sociales ligados a los modelos de evangelización; el papel de los mediadores en el acceso a lo sagrado; el catolicismo popular, los ritos y las movilizaciones sociales en torno a las peregrinaciones; la dinámica de las religiones frente a los paradigmas de la modernidad, entre otros temas. Así mismo, hace años que la antropología puso en el centro de sus preocupaciones el amplio universo de relaciones que engloba la cultura. Sus lecciones nos pueden ser de gran utilidad para comprender la historia religiosa y el pluralismo en este mismo ámbito.

Estado/poder como de la sociedad civil y de un orden existente en México, a pesar de las profundas y persistentes disputas históricas. Valentina Torres, *Op.Cit.*, pp.9-16.

⁵² Julio Hubard. “La vuelta de los días. La posibilidad de una cultura religiosa”, *Revista Vuelta*, México, Núm. 162, mayo de 1990, p. 63.

⁵³ La Asociación Latinoamericana para el Estudio de la Religión se fundó en 1990 y agrupa a investigadores y docentes sobre el fenómeno religioso, celebra cada dos años un Congreso Latinoamericano sobre Religión y Etnicidad.

El carácter totalizador de la cultura lleva a pensar que ésta se encuentra en todas las manifestaciones de la vida individual y colectiva, es decir en las múltiples formas que adquiere la interacción de los hombres en sociedad.⁵⁴ Desde una concepción simbólica, la cultura es fuente de significados, puede comprenderse “como el conjunto de hechos simbólicos presentes en una sociedad, como pautas de significados históricamente transmitidos y encarnados en formas simbólicas, en virtud de las cuales los individuos se comunican entre sí y comparten sus experiencias, conceptos y creencias.”⁵⁵ Todas las configuraciones culturales, explica Gilberto Giménez, están sujetas al cambio, pero a diferente ritmo, muestran “zonas de estabilidad” y “zonas de movilidad”. Por lo mismo la cultura puede ser vista como herencia, tradiciones y permanencias, pero también como desviación, innovación y metamorfosis permanente.⁵⁶

Anterior a Giménez, Fernand Braudel escribió en su obra *Las Civilizaciones Actuales*: “la religión es el rasgo predominante en el corazón de las civilizaciones – es a la vez- su pasado y su presente. La religión forma estructuras psicológicas y representaciones culturales poco sensibles al paso del tiempo (...)abarca estructuras de larga duración.”⁵⁷

Lo anterior permite observar los testimonios de la cultura religiosa a través de las tradiciones y costumbres de los creyentes, en las maneras de profesar la fe y el ejercicio que establece la renovación del rito. A la vez, cuando pensamos en la cultura religiosa abarcamos a las diversas religiones, en la medida que todas comparten características como constituir sistemas solidarios de creencias y prácticas relativas a las cosas sagradas y construir sistemas simbólicos relacionados con las concepciones

⁵⁴ Gilberto Giménez Montiel, *Teoría y análisis de la cultura*, CONACULTA-ICOCULT, Colección Intersecciones 5, México, Vol. I. 2005, p.71.

⁵⁵ *Ibid.*, p.67.

⁵⁶ *Ibid.*, p.113.

⁵⁷ Fernand Braudel, *Las civilizaciones Actuales: estudio de historia económica y social*, (Trad. Josefina Gómez y Gonzalo), Tecnos, Madrid, 1993.

de la divinidad y un poder sobrehumano, mismos que utilizan para dar sentido a la vida individual y comunitaria, así mismo toda religión pretende manifestarse en la vida cotidiana a través de verdades reveladas que dan sustento a creencias, costumbres, hábitos, vinculados con los ideales de la moral y la ética.⁵⁸

⁵⁸ Marzal, Manuel M., *Op.Cit.*, pp.23-27.

II. EL DEVENIR DE CIUDAD JUÁREZ

Conocer la historia de Ciudad Juárez es indispensable para comprender las circunstancias relacionadas con el pluralismo religioso en esa ciudad. Tal proposición se basa en que las concepciones y prácticas religiosas constituyen una parte de la historia social y cultural de la sociedad, y los aspectos religiosos se proyectan en contextos específicos porque su propósito es influir en el curso de la vida social.

El pensamiento religioso es parte del entramado social, el cual fragmentamos para fines de análisis, y cuando se hace con los procedimientos de la historia, como disciplina, por lo general se destacan los fenómenos que tuvieron un impacto mayor en la sociedad, y que suponemos son cruciales para comprender una época. Sin embargo, el fluir ininterrumpido de la vida indica que las épocas o periodos también responden a una noción del tiempo y al razonamiento de los historiadores, quienes mediante el análisis de los hechos pretenden explicar el cambio y la permanencia.

Los hechos que caracterizan las etapas de un proceso histórico, como explicó el historiador francés, Fernand Braudel,⁵⁹ tienen ritmo y duración e impactan de manera diferente en los cambios de las sociedades en su accidentado devenir. Este razonamiento es un buen punto de partida para comprender el ritmo diferente de la historia del poblado que nació con el nombre de Misión de Guadalupe de los Indios Mansos del Río de El Paso del

⁵⁹ Véase, Fernand Braudel, *Escritos sobre Historia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1991, pp. 39-74.

Norte,⁶⁰ y se transformó en la urbe que conocemos desde 1888 como Ciudad Juárez.⁶¹

La primera etapa fue una historia lenta, cuyos hechos abarcaron desde la fundación de la misión a mediados del siglo XVII, hasta la división de la región que conformaron los pueblos alrededor de El Paso del Norte con motivo de la guerra de 1846--1848 entre México y Estados Unidos. En esta etapa de casi dos siglos las actividades religiosas tuvieron mayor importancia para los habitantes, quienes lograron permanecer en este lugar agreste y alejado de los principales centros de población, en parte por el apoyo del sistema misional católico. Recordemos que el catolicismo fue el credo impuesto durante la conquista y colonización de el gran territorio que los españoles bautizaron con el nombre de Nueva España y el único que se permitió profesar hasta la segunda mitad del siglo XIX.

La pérdida de la mitad del territorio mexicano y la imposición estadounidense del río Bravo como línea fronteriza generó a corto y mediano plazo cambios en la región. Esto anunció el comienzo de una segunda etapa que abarcó desde el Tratado Guadalupe Hidalgo que puso fin a la guerra, en febrero de 1848, hasta el final de los años veinte del siglo XX, previo a la prohibición del alcohol en Estados Unidos. Los sucesos diplomáticos y administrativos en torno a la nueva frontera geográfica repercutieron en la movilidad de las personas, el comercio y la interdependencia en ambos lados del río.

En esta etapa el papel de la Iglesia disminuyó en la organización social y económica como resultado de un conjunto de sucesos:

- El clero diocesano enfrentó dificultades para ampliar su labor en las localidades aisladas ante la ausencia de las misiones, por lo mismo su

⁶⁰ Guadalupe Santiago, Miguel Ángel Berumen, *La Misión de Guadalupe*, ed. Cuadro x Cuadro, Berumen y Muñoz editores, México, 2004, pp.29-33.

⁶¹ AMCJ, *Periódico Oficial del estado de Chihuahua*, número 33, año XI, 5º época, agosto 4, 1888,

actividad fue mayor en las cabeceras municipales en donde se concentraba la población y había más servicios, a diferencia de los sitios lejanos, con pocos templos y sacerdotes, en donde su labor se limitó a visitas irregulares y a la celebración de la misa.

- En las circunstancias de la postguerra era prioritario para el gobierno mexicano poblar la zona fronteriza y frenar al expansionismo norteamericano. Ante esta necesidad la iglesia católica, que para ese tiempo era la única reconocida, no tuvo una participación relevante, a excepción del sacerdote juarense Ramón Ortiz que ayudó a la repatriación de familias mexicanas, que con motivo de la división regional quedaron en el lado norte del río Bravo;⁶²
- La intervención francesa en México obligó al presidente Benito Juárez a trasladarse hasta esta región en 1864, lo cual influyó para que los habitantes resolvieran asuntos de repartición de tierras⁶³ y acentuaran su inclinación liberal frente al intento de gobierno de Maximiliano de Habsburgo y sus aliados, entre los que destacó una parte del clero.⁶⁴ La llegada del ferrocarril y junto con éste el crecimiento de los masones y la fundación de iglesias protestantes.
- Las repercusiones de guerra la cristera, 1926-1929, pero sobre todo las prohibiciones de 1933 a los sacerdotes y el control temporal de los templos por instrucciones del gobernador de Chihuahua Rodrigo M. Quevedo redujeron aún más la labor de la Iglesia.

⁶² *El Faro, periódico oficial del gobierno del estado libre de Chihuahua*, núm. 23, octubre, 1849, p.6. El historiador chihuahuense Francisco Almada, incluyó en sus biografías sobre hombres ilustres de ese estado al padre Ramón Ortiz quien se opuso a la intervención de los norteamericanos y a la ratificación del Tratado Guadalupe-Hidalgo, y también fue diputado federal. Véase *Diccionario de historia, geografía y biografía chihuahuenses*, Talleres Gráficos del gobierno del estado de Chihuahua, 1927.

⁶³ Guadalupe Santiago Quijada, *Propiedad de la Tierra en Ciudad Juárez, 1888 a 1935*, Center for Latin American Studies, Colegio de la Frontera Norte, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Ediciones y Gráficos EÓN, México 2002, pp. 50-51.

⁶⁴ Patricia Galeana, *Las Relaciones Iglesia-Estado Durante el Segundo Imperio*, UNAM, México, 1991, pp. 35-36.

Otros sucesos trascendentes de esta segunda etapa mostraron que Ciudad Juárez como espacio económico y transcultural mantenía una interacción permanente con sus vecinos de El Paso, Texas, una ciudad con mayor desarrollo y un notable pluralismo religioso, en donde iglesias protestantes como la metodista y bautista tenían arraigo entre los paseños.

Posteriormente, en la tercera etapa que se extendió desde inicio de los años treinta hasta la década de los ochenta del siglo XX, diversos episodios de la historia de los Estados Unidos e internos de México repercutieron en la vida cotidiana de la población fronteriza, en la interacción entre los habitantes de las ciudades paralelas como Ciudad Juárez y El Paso, y en las estrategias económicas de los gobiernos local y federal. Tocante a Estados Unidos la depresión de 1929, la prohibición del alcohol y en lo particular la intervención de Estados Unidos en la Segunda Guerra Mundial, implicó la movilidad de campesinos mexicanos hacia ese país y miles de migrantes transitaron por la frontera o terminaron por establecerse en los principales municipios. En este periodo Ciudad Juárez enfrentó cambios que la transformaron rápido a diferencia de las dos etapas anteriores, a grado tal que el crecimiento demográfico y otros signos de su modernización la convirtieron en la ciudad más poblada de todo el estado de Chihuahua y en uno de los principales puntos de entrada y salida de personas y mercancías entre ambos países.

Al final de los años treinta se sintió el impacto de las medidas que instrumentó el gobierno federal bajo la presidencia de Lázaro Cárdenas para favorecer el desarrollo en la frontera, más allá de las facilidades para la importación de productos, medida frecuente en tiempo de crisis. Así mismo, fue en ese sexenio que se buscó un arreglo para mejorar el uso y distribución del agua que corría por el río Bravo, cuyas cuotas dependían de acuerdos con los norteamericanos, junto con esto se impulsó el desarrollo de la agricultura mediante la creación de un distrito de riego, y

en el ámbito social hubo intentos de regularizar la propagación de bares y cantinas, entre otras medidas, con la intención de transformar la vida de supuesto escándalo y libertinaje que predominaba en la ciudad.

En esta tercera etapa las iglesias reforzaron su labor proselitista con un marcado carácter asistencialista; las cifras indican que entre las iglesias cristianas la Iglesia católica conservó el mayor porcentaje de fieles, pero en términos porcentuales su crecimiento fue menor en comparación con iglesias protestantes y las denominaciones pentecostales, mismas que tuvieron un crecimiento notable en el número de templos.

El propósito de las páginas siguientes es profundizar en estas tres etapas, en donde aparentemente la Iglesia católica primero y las protestantes después sólo fueron testigos de la historia accidentada de la sociedad juarense, pero superada esta elemental impresión se puede descubrir que la trayectoria de las iglesias estuvo ligada al devenir de esa sociedad.

1.1. De misión a frontera

La expansión colonial en la Nueva España respondió en gran medida al interés por la minería, los descubrimientos que fueron importantes por la riqueza de la extracción dieron pie al nacimiento de los reales de minas, antecedente de futuras ciudades como Pachuca, Querétaro, San Luis Potosí, Guanajuato, Zacatecas y Chihuahua, entre otras. A mediados del siglo XVII la Provincia de San Francisco de Zacatecas era una zona consolidada en la medida que contaba con real de minas, villas, presidios, misiones y pueblos de misión, estos últimos fueron formas de organización colonial ligada a la expansión del catolicismo, la protección militar, el trabajo productivo y la vida social en general. En las condiciones de la época los poblados que se fundaron en el proceso de colonización lograron crecer en función de las necesidades de estas formas de

organización social.⁶⁵ Desde Zacatecas partieron las expediciones que exploraron el gran territorio que había entre el Valle de San Bartolomé y Nuevo México.⁶⁶ En la travesía las órdenes religiosas de franciscanos y jesuitas fundaron misiones que ayudaron a conectar a los nuevos poblados, los cuales se transformaron a través del tiempo en sitios para el descanso y abastecimiento de los viajeros y caravanas. A la vez el intercambio ayudó a superar las economías de autoconsumo que predominaba en estos lugares lejanos y aislados.

El 8 de diciembre de 1659, Fray García de San Francisco fundó la Misión de Nuestra Señora de Guadalupe de los Mansos del Paso del Norte,⁶⁷ con el propósito de evangelizar a los indios piro y janos llamados mansos, quienes habitaban cerca del vado que facilitaba el cruce del río, motivo por el cual este lugar se conoció desde las travesías de Juan de Oñate, antes de la fundación de la misión, como el paso del río del norte. Posteriormente se instaló cerca de la misión un presidio con 50 soldados para proteger a los religiosos, españoles e indios conversos que emigraron de Santa Fe en 1680 debido a la rebelión de apaches, y fundaron también alrededor de la misión de Guadalupe nuevos poblados como San Lorenzo

⁶⁵De los núcleos poblacionales que lograron consolidarse hasta constituirse en el antecedente de los 67 municipios que abarca la división política contemporánea en el estado de Chihuahua, 24 nacieron como misiones, 17 por fundación, 8 por real de minas 4 como presidios, 4 como estaciones de ferrocarril, 2 por repatriación, 2 como denuncias, 3 como colonias militares y 3 sin origen preciso. Véase, *Monografías Municipales del Estado de Chihuahua*, Gobierno del Estado de Chihuahua, 1964.

⁶⁶ Zacarías Márquez, *Misiones de Chihuahua Siglos XVII y XVIII*, CNCA, México, 2008, p. 33.

⁶⁷En el archivo histórico de la Arquidiócesis de Chihuahua se localizan diversos documentos sobre la fundación de la Misión de Guadalupe. También, véase Darío O. Sánchez, *op.cit.*, p. 108; Guadalupe Santiago, *op.cit.*, p.30; Martín González de la Vara, *Breve historia de Ciudad Juárez y su región*, Colección Paso del Norte, Center for Latin American Studies, El Colegio de la Frontera Norte, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Ediciones y Gráficos EÓN, México, 2002, p. 24-31. En el AGN, Ramo Misiones, volúmenes 1,7 y 9 existe información sobre la Misión de Guadalupe posterior a su fundación.

cual conservó hasta el 30 julio de 1888 cuando cambió al de Ciudad Juárez. Cabe mencionar que algunos aspectos de la evangelización en la región y particularmente de lo que representó la Misión de Guadalupe los trate en mi tesis de maestría.⁶⁹

El Paso del Norte ocupaba un espacio geográfico cuyas condiciones climáticas y orográficas dificultaban el crecimiento, pues el clima predominante en el año era extremo por encontrarse rodeado de sierras y muy cerca de las arenas del desierto que formaron los medanos de Samalayuca.⁷⁰ No obstante, los pobladores tenían el río Bravo cuyas aguas hacían fértiles los suelos de la ribera y el valle. Este recurso fue primordial porque frente a las condiciones del desierto y el clima extremo, la existencia de agua en un punto cercano benefició a los habitantes que se concentraron alrededor de la misión.⁷¹

Estos poblados tuvieron una lenta transformación durante más de dos siglos, sobre todo porque las posibilidades de crecimiento dependían de sus recursos y habilidades para aprovechar el agua en la agricultura y fruticultura. En estas condiciones adversas cobró mayor importancia la organización del trabajo productivo y el esfuerzo comunitario, bajo la

⁶⁹ Pedro Quintino, *Ciudad Juárez: las rutas de su modernización de región agrícola a ciudad fronteriza 1848-1940*, tesis de Maestría en Historia, FFyL, UNAM, México, 2008.

⁷⁰ El valle de Juárez se ubica en la subcuenca norte-centro, la cual está delimitada por el paisaje seco de las sierras de Presidio, Guadalupe y Porvenir, además de estar rodeado por los medanos y merios que se formaron con las arenas del desierto al paso de los siglos.

⁷¹ La cuenca del río Bravo se entiende a lo largo de 3057 kilómetros, su recorrido parte de las montañas Rocallosas en el estado de Colorado, Estados Unidos, corre por Nuevo México hasta el Paso Texas para convertirse en la línea fronteriza de 1930 kilómetros y desemboca en el Golfo de México. Una parte de su trayecto permitió que los pobladores de El Paso del Norte cultivaran en el valle y en los suelos de la ribera del río, ambos lugares eran los más favorables para la agricultura. Desde 1848 se le ha otorgado una importancia crucial al río Bravo, entre otras razones porque establece el límite internacional entre México y Estados Unidos, en donde se le llama también Río Grande. Al estado de Chihuahua le sirve de límite noroeste desde Ciudad Juárez hasta Vado de Chizos, además de constituir una notable corriente que se encuentra íntimamente ligada al desarrollo agrícola del estado. Para una descripción del río Bravo y su cuenca se puede consultar la tesis de doctorado en historia de Norris Hundley Jr. presentada en 1963, y posteriormente editada como libro con el mismo título *Las aguas divididas. Un siglo de controversias entre México y Estados Unidos*, trad. Tomás Segovia, Universidad Autónoma de Baja California / Comisión Nacional del Agua, México, 2000, pp. 24-29.

orientación de religiosos franciscanos que combinaban el adoctrinamiento con otras actividades para el sustento. A diferencia de las villas donde el comercio era crucial y el ritmo de la vida más acelerado, en los pueblos de misión se producía para el consumo local y para un intercambio limitado con los viajeros que en ocasiones pasaban por el lugar, tal situación marcó la lentitud de los cambios.

Cruzaban la zona quienes viajaban en caravana desde el valle de San Bartolomé hasta Santa Fe, Nuevo México, cuya ubicación representó el punto más lejano de la expansión colonial. Así, en el transcurso del tiempo el poblado que creció alrededor de la Misión de Guadalupe se fortaleció como lugar de tránsito porque ahí se detenían los viajeros, después en 1690 se estableció cerca de la misión el Presidio de Nuestra Señora del Pilar y San José del Paso del Norte.⁷² Los viajeros se desviaban hacia estos sitios para abastecerse a la mitad del recorrido porque estaban cerca de la ruta de El Camino Real de Tierra Adentro, que permitió el ir y venir de viajeros y comerciantes desde las villas principales hasta los poblados que existían en el límite novohispano. Al respecto, El Paso del Norte como otros pueblos aislados en el desierto o la sierra superaron esta limitante cuando las brechas los conectaron con el camino principal que estableció Juan de Oñate en su expedición a Santa Fe.

1.2 Los caminos condición indispensable para el intercambio

Conforme creció la expansión colonial hacia los cuatro puntos cardinales del territorio, la ruta que trazó Oñate se convirtió en la vía principal para trasladar los recursos humanos y materiales que requirió la explotación minera. El primer tramo se conoció en 1546 y fue para conectar a la capital del virreinato con San Francisco de Zacatecas; después el camino

⁷² Alcázar de Velazco, A. y Cleofás Calleros, *Historia del Templo de Nuestra Señora de Guadalupe*, Editorial Camino, Ciudad Juárez, 1953, pp.10-92.

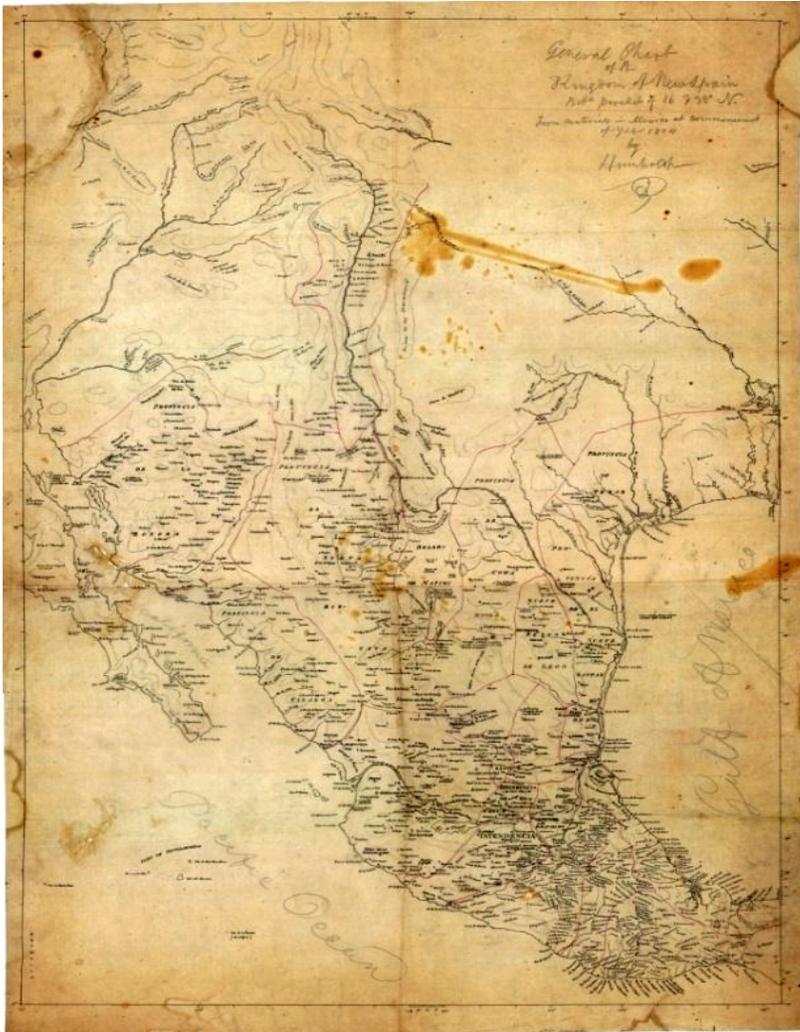
se prolongó hacia los principales centros mineros como Querétaro, San Luis Potosí, Aguascalientes, Durango y Santa Bárbara. En 1596, Juan de Oñate encabezó la expedición para la conquista de Nuevo México y a raíz de este suceso en las siguientes décadas se multiplicaron las misiones, presidios y real de minas entre Zacatecas y Nuevo México.⁷³ Junto con este crecimiento, en las paradas del camino surgieron poblados que necesitaban para vivir y desarrollarse productos que por lo común no se producían en los real de minas ni presidios; aunque la construcción y extensión del Camino Real dependió de los altibajos de la minería, en torno a éste se tejió un sistema de comunicación con brechas y nuevas rutas que al paso del tiempo se convirtieron en las vías principales por donde fluyó el comercio durante la época colonial.⁷⁴

Al conectarse el centro de la Nueva España con Santa Fe, Nuevo México, la estructura económica y social necesitó vincular a las provincias para el comercio, el ejercicio administrativo y control militar. Frente a tal necesidad el Camino Real desempeñó esta función en la medida que trazó un sistema de rutas para conectar las zonas y reducir el tiempo de los viajes,⁷⁵ favoreció los circuitos comerciales, los movimientos de viajeros y caravanas, el establecimiento de servicios administrativos y de protección en determinados puntos se conservaron al paso del tiempo como un referente para las aduanas y paradas de control.

⁷³ Para el estudio de las exploraciones en el norte novohispano ver: Herbert Bolton, *The Mission as a Frontier Institution in the Spanish-American Colonies*, Press at Texas Western College, El Paso, Texas, 1960; Darío Oscar Sánchez Reyes, *Ciudad Juárez. El legendario Paso del Norte. Orígenes*, Ciudad Juárez, Meridiano 107 Editores, Chihuahua, 1994; como resultado del Primer Coloquio Internacional que celebró en junio de 1995 en Chihuahua, se editó el libro *El Camino Real de Tierra Adentro. Historia y Cultura*, Valle de Allende Chihuahua, Coedición National Park Service /Instituto Nacional de Antropología e Historia, Chihuahua, 1997.

⁷⁴ Marc Simmons, "Carros y Carretas: vehicular traffic on the Camino real en Hispanic Arts and Ethnohistory in the Southwest", en Marta Weigle (ed.), *Ancient City*, Press, Santa Fe, Nuevo México, 1986. pp. 325-344.

⁷⁵ EL tiempo para trasladarse del centro del virreinato a Santa Fe era de seis meses en el siglo XVII, en la medida que las recuas desplazaron a las carretas se redujo el tiempo a cuatro meses.



Mapa detallado de las provincias de la Nueva España que se extiende desde Chiapas hasta Nuevo México⁷⁶

El Paso del Norte sostuvo el intercambio comercial, primero con los poblados más cercanos, como Nuevo México, Santa Eulalia y Casihuiachi y después con Parral. Por el número de habitantes y los productos que se comercializaban de un poblado a otro se supone que en ese tiempo fue un comercio muy limitado, pero lo relevante de esta actividad fue que

⁷⁶ Plano General del reino de Nueva España BETN. Los paralelos de 16 y 380 N. de materiales en México al comienzo del año de 1804 / por Alexander von Humboldt, 1804. Se cree que fue trazado alrededor de 1846 por JG Bruff del original de 1804 que conserva la Biblioteca del Congreso de los Estados Unidos. Existe copia en el Archivo Histórico del Instituto Chihuahuense de la Cultura.

paulatinamente se conectaron las misiones, presidios y pueblos de misión con las villas en donde se concentraba la mayor población y actividades. En esta circunstancia El Paso del Norte adquirió importancia como lugar de enlace en el largo tramo de más de dos mil kilómetros que abarcó el Camino Real. Esta característica permanece, pues aún conserva la tradición del lugar de paso, no obstante los cambios que trajo consigo el establecimiento de la frontera internacional a mediados del siglo XIX.

Entre los rastros de esta etapa aún quedan elementos difusos que indican la importancia que tuvo el río Bravo y la misión de Guadalupe: tocante al río existen huellas sobre la importancia de la conducción del agua a través de la Acequia Madre o canal principal y sus ramales a los sembradíos que se extendieron en la ribera y en zonas más lejanas, donde predominó la fruticultura, aunque también se producía en menor medida maíz y otros granos.⁷⁷ Así mismo, esta forma de distribución del agua sirvió para organizar el riego en una etapa avanzada de la Colonia y para ubicar los terrenos que contaban con su propia acequia bajo los nombres de Chamizal, Barreal, La Playa, Álamo, Calaveras y el Charco; después estos terrenos formaron los partidos de la zona agrícola y continuaron el abastecimiento de agua mediante una red de acequias cuya dirección apuntaba a la acequia madre.⁷⁸

Tocante al rastro de la Misión de Guadalupe es de suponer que al ubicarse a un lado de la Acequia Madre y en el centro de lo que

⁷⁷ Un Visitador General de la orden franciscana en la provincia de Nuevo México en la década de 1740. ofrece una somera descripción de las cinco misiones originales en esta zona: Paso del Norte, San Lorenzo el Real, San Antonio Senecú, San Antonio de la Ysleta, y Nuestra Señora del Socorro. (Documento descubierto por el investigador juarense David Tavarez Bermúdez en el Archivo Franciscano de Roma). También el sacerdote Carlos Enríquez en el artículo dedicado al templo de San Lorenzo describe la situación y cambios que enfrentaron las principales misiones de El Paso del Norte.

⁷⁸ En la última década del siglo XIX se discutió en las sesiones del ayuntamiento el abasto de agua al Valle de Juárez por medio de las acequias que cruzaban la ciudad. Al respecto se puede consultar en el AMCJ el Catálogo de Actas de las sesiones del Ayuntamiento (1890 a 1899).

posteriormente fue Ciudad Juárez, desempeñó un papel crucial en la vida religiosa católica y en la consolidación del núcleo poblacional.



Biblioteca Central de la UACJ/ Colecciones especiales⁷⁹
Al fondo de la acequia se observa la iglesia de la Misión de Guadalupe



Biblioteca Central de la UACJ/ Colecciones especiales
La iglesia de la misión de Guadalupe en 1890

No constituyó un hecho extraordinario que la agricultura representara la actividad principal que ayudó a sobrevivir a las misiones, sobre todo

⁷⁹ Esta fotografía y las siguientes pertenecen a las colecciones especiales de la Biblioteca Central de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez. Se me permitió reproducirlas con una cámara digital.

porque éstas debían producir lo indispensable para su existencia,⁸⁰ lo relevante fue que a partir de las condiciones geoclimáticas lograron cierta especialización en la fruta principal que cultivaron, la uva. Los franciscanos introdujeron la siembra de la vid en la Misión de Guadalupe y en el transcurso del tiempo la región alcanzó importancia en la producción de uva y otros derivados, como frutas secas.

Para sopesar la producción y el comercio de lo que se producía en ese tiempo, los relatos de los viajeros son un referente que permite suponer que en El Paso del Norte y en las misiones ribereñas hubo agua y las condiciones propicias como suelos freáticos, clima semiseco con lluvia escasa en un par de meses y bajas temperaturas en invierno, todos estos elementos favorecieron el cultivo de la vid y la producción de uvas.⁸¹

Durante la Colonia los visitantes a las misiones y presidios reportaron sus impresiones del lugar y describen que la manutención de los habitantes

⁸⁰ La elección de los mejores sitios para la fundación de poblados con frecuencia estaba condicionada por la existencia de agua y las condiciones que ofrecía el lugar para una mejor defensa contra los ataques de los indios. Además del sentido común, existían disposiciones legales de carácter obligatorio señaladas en las Ordenanzas de descubrimientos, nuevas poblaciones y pacificaciones promulgadas en 1681; según esta legislación " la elección del terreno donde se iba a asentar una nueva población debía reunir características muy precisas: Primero de salubridad, es decir, ni en sitios altos ni bajos, con sierras a levante y poniente; cerca de ríos, pero situadas de forma que primero diera el sol en la población y luego en el río para evitar humedad; Segundo de temperatura, sin excesivos calores por perjudiciales, ni fríos, sino climas templados y, si esto no fuera posible, se habían de preferir los climas fríos; Tercero de fertilidad de la tierra para árboles, sembrados y frutas, abundancia de aguas potables, fáciles comunicaciones terrestres. Siempre, toda nueva fundación se había de subordinar al voluntariado consentimiento de los indios, sin causarles extorsiones, y se procuraría, si esto no fuera posible, hacer la fundación sin causarles perjuicio." Por Guillermo Porras Muñoz en "*La fundación de Chihuahua*", conferencia pronunciada en el Teatro de Cámara de la Ciudad de Chihuahua el día 4 de octubre de 1984, publicada en *Cuadernos del Norte* núm. 7, Chihuahua, nov-dic-1989. pp.3-20. Por mi parte consulté el ramo Misiones en el Archivo General de la Nación y encontré referencias en el sentido de la importancia de los factores ambientales en la fundación de misiones en el volumen 2, el expediente 3, año de 1795; expediente 4, año de 1776; expediente 5, año de 1799; y en el volumen 12 el expediente 3, año de 1772 y el expediente 10 año 1773.

⁸¹ Es de suponerse por los comentarios de viajeros que cruzaron por El Paso del Norte, que el río Bravo proporcionaba agua suficiente para que la vid cultivada en esa región favoreciera cuantitativamente la cosecha de uvas para su venta, incluyendo su procesamiento como fruta seca, y la producción de vino.

se basaba en el cultivo de algunos granos como el maíz, trigo y frijol, y en lo particular de la uva y sus derivados. Estos reportes de finales del siglo XVIII refieren que los frailes tuvieron un papel destacado en la introducción de nuevos cultivos frutales, en este sentido se puede concebir una relación directa entre religión y trabajo. A la vez los testimonios sobre la acequia madre y la misión de Guadalupe muestran que el catolicismo en esta zona, hasta la existencia formal de las misiones, se ligó a las necesidades cotidianas de los habitantes.⁸² Sin embargo, al final de esta etapa varios sucesos anunciaron que el sistema misional dejaría de ocupar un lugar central en los poblados que habían nacido como misiones.

En el caso de Chihuahua desde mediados del siglo XVIII el clero diocesano comenzó a desplazar a las órdenes religiosas, por ejemplo en 1753 las misiones de la Antigua Tarahumara, bajo el empuje del clero diocesano, se transformaron en curatos y pasaron a depender de la diócesis de Durango.⁸³ En un contexto más amplio, las misiones que atendían los jesuitas fueron abandonadas debido a la expulsión de la Compañía de Jesús en 1767 de los dominios de España por orden de Carlos III; algunas misiones jesuitas pasaron a la custodia de órdenes religiosa y otras quedaron reducidas a parroquias. Ante el proceso gradual que marcó la desaparición de las misiones, la ley que expidió Valentín Gómez Farías el 17 de agosto de 1833 para secularizar las misiones en California, como una medida para limitar los privilegios del clero y suprimir las órdenes monásticas, puede verse como un suceso de la etapa final, pues no obstante que la citada ley fue anulada, en 1855 salieron de Baja

⁸² Véase Pedro de Rivera y Villalón, *Diario y derrotero de lo caminado, visto y observado en la visita que hizo a los presidios de la Nueva España*, México, Secretaría de la Defensa Nacional, 1946, (Archivo Histórico Militar Mexicano,), pp. 48-9, citado en Martín González, *Op.Cit.*, p.43; Nicolás de Lafora, *Relación del viaje que hizo a los presidios internos situados en la frontera septentrional perteneciente al rey de España*, Introd. De Vito Alessio Robles, México, Pedro Robredo, 1939, p. 88.

⁸³ Zacarías Márquez, *Misiones de Chihuahua Siglos XVII y XVIII*, México, CONACULTA, 2008, p.20.

California los últimos dos religiosos dominicos y las misiones dejaron de ser la referencia principal de los pueblos.⁸⁴

Se puede concluir que la primera etapa fue lenta al considerar que el nivel del comercio y las tendencias de la población son un indicador del ritmo de las transformaciones, en este sentido las condiciones en El Paso del norte corresponden a un lugar aislado con poca población y comercio limitado. Posiblemente, al final del siglo XVIII la población se aproximó a los tres mil habitantes, pues en Santa Fe de Nuevo México vivían 3600 habitantes, y este lugar era de mayor reconocimiento que los pueblos cercanos⁸⁵, y fue hasta después de consumada la Independencia que se multiplicaron los intentos por aumentar la población en el norte del país.

La pérdida del territorio y los nuevos rostros de la economía

A lo largo de la segunda mitad del siglo XIX los habitantes de El Paso del Norte enfrentaron las repercusiones de la guerra entre México y Estados Unidos. En lo inmediato, la pérdida de una parte del territorio de los estados de la zona norte de México implicó la imposición de una nueva franja fronteriza, suceso que a mediano plazo dividió a la región. En el nuevo contexto, por un lado, se mantuvo la agricultura y fruticultura como actividades principales y, por el otro, creció el comercio de productos básicos; en parte porque el gobierno federal autorizó en 1856 una Zona Libre en los poblados de la frontera norte, para la introducción de productos adquiridos en la frontera sur de los Estados Unidos sin pagar impuestos. La medida en principio fue para alentar que las familias permanecieran en los pueblos limítrofes con la nueva línea divisoria y alentar el rápido poblamiento ante el expansionismo norteamericano. Sin embargo, en las décadas posteriores y sobre todo en medio de las dificultades económicas, la importación y

⁸⁴ Miguel León Portilla/David Piñera Ramírez, *Historia breve, Baja California, México*, 2012, Fondo de Cultura Económica.

⁸⁵ Alejandro de Humboldt, *Ensayo Político sobre la Nueva España*, Compañía General de Ediciones, México, 1978, pp. 149-150.

exportación de productos exentos de impuestos fue una exigencia constante de los pueblos cercanos a la línea fronteriza, ante la escases y los elevados precios de productos en el lado mexicano, mientras que cruzando la aduana, en las tiendas de El Paso, se podían adquirir a menor precio si el gobierno eliminaba las tarifas de importación.

No existió una relación clara entre crecimiento de la población y Zona Libre, pero los datos indican que entre 1895 y 1905 el incremento del comercio entre Ciudad Juárez y El Paso favoreció la multiplicación de tiendas en ambos lados, y en lo particular la primera adquirió importancia como espacio de distribución porque acudían desde lugares más lejanos a surtirse de alimentos y otros productos.

La Zona Libre redujo hasta cierto punto los precios e impulsó el comercio, lo cual beneficio a sus habitantes que a inicio del siglo XX llegaban a los doce mil ⁸⁶; pero los más beneficiados fueron los dueños de las tiendas, incluso los comerciantes de El Paso que trasladaron sus negocios a Ciudad Juárez porque compraban e introducían mercancías sin pagar impuestos. Así mismo, la mayor actividad comercial durante la vigencia de la Zona Libre coincidió con la llegada del ferrocarril ⁸⁷ y el desarrollo de otros servicios como el telégrafo que impulsaron la conexión del centro con la región fronteriza del norte.

El modelo económico desarrollista que impulsó el gobierno porfirista a partir de la última década del siglo XIX abrió la inversión extranjera en los ferrocarriles y otras actividades productivas y de servicios, esto posibilitó el tendido de vías hasta los municipios fronterizos. Para 1884 la compañía

⁸⁶ Cifra según el Censo de Población de 1910.

⁸⁷ Cabe recordar que en otras partes de la república la construcción de la red ferroviaria alentó la llegada de iglesias protestantes, porque el ferrocarril a su vez impulsó la minería, de tal manera que en los poblados conectados y mineros surgieron denominaciones protestantes, pero en el caso de Juárez no se registran misiones protestantes y tampoco la fundación de templos, en cambio se formaron nuevas logias masónicas.

norteamericana Achison, Topeka, Santa Fe, terminó la construcción de la red de ferrocarril que conectó a Ciudad Juárez con el centro del país, y al final de la década los ramales de la misma red se aproximaron por la ruta de Jalisco a los puertos del Pacífico y por Tamaulipas al Golfo de México.

Su gran utilidad como medio de transporte y los beneficios del ferrocarril variaron de un municipio a otro, sin embargo la valoración general apunta a que las vías férreas impulsaron el comercio interno, favorecieron la concentración urbana y la acumulación de la actividad fabril en las regiones, y todo esto incrementó la importancia de las ciudades fronterizas por donde se exportaban e importaban productos.⁸⁸ Así mismo, la puesta en marcha del ferrocarril alentó la interacción del norte de México con los poblados del sureste norteamericano, que para entonces tenían una red ferroviaria amplia que facilitaba el acceso desde la frontera a otras ciudades de ese país. El historiador Oscar Martínez consideró que la llegada del ferrocarril fue crucial para el desarrollo y modernización de Ciudad Juárez;⁸⁹ sin embargo esto fue relativo si consideramos que las ciudades fronterizas estaban aún lejos de ocupar un lugar relevante en la manufactura y otras actividades productivas. El ascenso económico de Ciudad Juárez fue notable hasta la primera mitad del siglo XX.

⁸⁸ Cerutti, *Op. Cit.*, pp.81-83

⁸⁹ Martínez, *op. cit.* p. 123.

En 1906 la estación del ferrocarril se construyó cerca del puente internacional



Biblioteca Central de la UACJ/ Colecciones especiales

Como lo muestra el siguiente cuadro al inicio del siglo XX existían un número reducido de fábricas y pequeños talleres; los juarenses conseguían en El Paso, además de productos básicos, bienes duraderos con valor agregado que se producían en sus industrias, mientras que en Ciudad Juárez sólo creció el consumo de productos básicos, principalmente de alimentos; la relación asimétrica entre Ciudad Juárez y El Paso era consecuencia de dos economías con diferentes niveles de crecimiento y desarrollo: en México el modelo desarrollista se basó en la agricultura para la exportación, la industria extractiva, principalmente la minería, los talleres y la manufactura; en cambio Estados Unidos fortalecía su modernización industrial. De tal manera que los procesos económicos en la frontera reflejaban la realidad interna de cada país. El siguiente cuadro ilustra sobre lo que se producía en Ciudad Juárez y el nivel de los establecimientos con base en el valor anual.

La cancelación en 1905 de la Zona Libre en la frontera, después de casi quince años de vigencia, afectó seriamente el comercio transfronterizo, y

en la búsqueda de alternativas los hombres con poder económico optaron por invertir en negocios ligados a las diversiones y espectáculos.

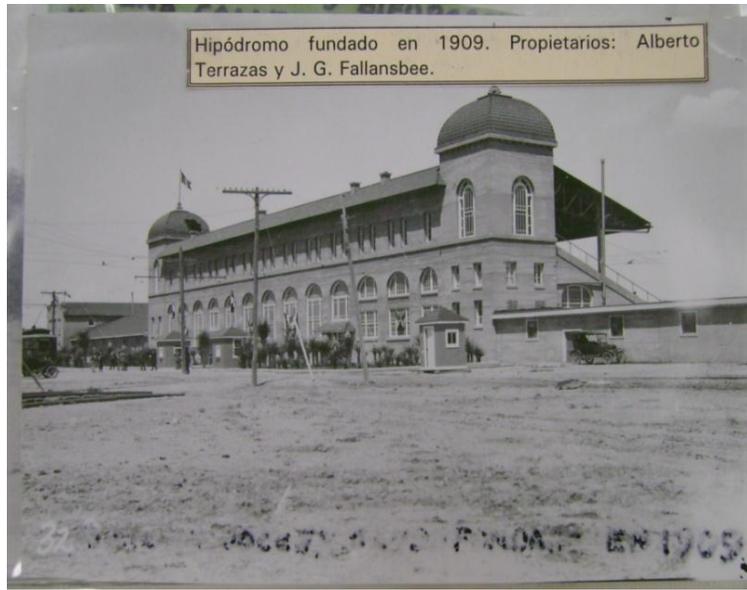
Cuadro 1. Giros industriales en Ciudad Juárez 1909

Establecimiento	Ctd.	Año de Fundación	Valor anual
Fáb. agua gaseosa	1	1896	5,000
Fábrica de whiskey	1	1909	36,000
Fábrica colchones	1	1907	80,000
Fábrica de fideos	1	1895	3,978
Molino de harina	1	1884	2,340
Molino nixtamal	6	1902	800 prm.
Imprenta	2	1887/1907	1,200/1,500
Peluquería	11	de 1900 en >	365 a 1,200
Panadería	2	908	2,400
Zapatería	3	1894 en >	400 prom.
Sastrería	3	1902 en >	500 prom.
Carpintería	2	1905/1907	720/1,500
Herrería	1	1904	1,500
Relojería	2	1902/1907	720 c/u
Platería	1	1891	1,200

Fuente: Secretaría de Gobierno del estado de Chihuahua. Sección de estadística.

En 1899 la empresa Calderón Hermanos inauguró la primera plaza de toros y pocos años después se abrió el hipódromo y el Teatro Juárez; pronto llegaron a la ciudad quienes buscaban reproducir su capital en restaurantes, cantinas, salones de apuestas y baile, casas de lotería, peleas de gallos, entre otras diversiones.⁹⁰ En este tiempo, la opción de una economía basada en las diversiones no respondió a un plan estratégico de grandes negocios e inversión, ni creación de infraestructura, es decir la ciudad comenzó a crecer y por lo tanto a cambiar sus características de antaño sin ningún plan de urbanización.

⁹⁰ AMCJ, ramo Actas de Cabildo, 22 de febrero de 1912, f. 275.



Biblioteca Central de la UACJ/ Colecciones especiales
La construcción monumental del hipódromo fue un atractivo para el negocio de las apuestas.

Así mismo los gobiernos municipal o estatal no planearon el desarrollo de este tipo de comercios como un motor para otros ámbitos de la economía municipal o bien para que alrededor de esta actividad surgiera una infraestructura de servicios.⁹¹ En el proceso predominó el establecimiento de negocios pequeños que requerían para su funcionamiento de uno a dos trabajadores, incluso al inicio eran negocios que operaban sin normas, pues hasta 1909 el presidente municipal Félix Bárcenas reglamentó de manera clara los juegos de azar como loterías, ruletas y otros.⁹²

⁹¹ La manera de tratar estos asuntos y los acuerdos ilustran sobre esta situación, véase a manera de ejemplo en el AMCJ el Acta de Cabildo de 15 de junio de 1911.

⁹² Armando B. Chávez, *Setenta Años de Gobierno Municipal jefes políticos del Distrito Bravos y presidentes municipales del Municipio de Juárez 1897-1960*, Gráfica Cervantina, México, 1959, pp. 33-37.

Cuadro2. Cantinas en Ciudad Juárez, 1909.

nombre	Propietario	No. Emp.
El subterráneo	Camilo L. Argüelles	3
Big Kid	H.N. Shippley	2
Café Francés	Claudio Riva Petit	3
B.& L.	Sam Lisso	3
Toltec Saloon	J. Franklin	2
La Central	Regino Soto y H.	1
Washington	J. Félix Mestas	1
Centro Alegre	Everardo M. Trías	1
El Sol de Mayo	Ventura López	1
La Bohemia	Miguel Fuentes	1
El Cañón	Julián Zúñiga	1
Puerto Arturo	Serafín Ponce	1
La Cruz Roja	Felipe del Hierro	1
La Sud-Africana	Pedro G. Carreón	2
La Cosmopolita	Collazo y Limón	2
La despedida	Julio Cisneros	1

Fuente: AMCJ, Gobierno de Chihuahua, Sección Estadística.
Giros mercantiles existentes en el año 1909, en Ciudad Juárez.

No obstante que la mayoría de estos negocios cuando abrieron sus puertas por primera vez eran locales rudimentarios, al paso del tiempo constituyeron una fuerza económica relevante para las finanzas de la ciudad. En julio de 1911, por ejemplo, el jefe político Baltazar Anaya fue destituido al negarse a cerrar las cantinas por orden del gobernador Abraham González. Su lugar lo ocupó el villista Juan Medina, quien al igual que su antecesor no acató las disposiciones y además aumentó los



Biblioteca Central de la UACJ/ Colecciones especiales
Aún en la etapa temprana las calles se llenaron de bares

impuestos a los juegos para superar los ingresos de la ciudad. El desacato provocó que el gobernador ordenará el arresto de Medina; entonces las funciones municipales las asumió un consejo consultivo, que semanas después otorgó más permisos para antros y cantinas.⁹³

Si bien al inicio de siglo los negocios relacionados con la venta de alcohol y cerveza, las diversiones y la vida nocturna tuvieron un peso en la economía de la ciudad, el impacto fue menor sobre la vida cotidiana de la población. Cabe destacar este aspecto porque las transformaciones profundas que trajo consigo esta clase de giros mercantiles se vivieron décadas después, específicamente durante la ley seca y en la coyuntura de la Segunda Guerra Mundial. Por ahora, al final de la segunda etapa, lo trascendente fue que comenzó en Ciudad Juárez el desplazamiento de actividades tradicionales como la agricultura y fruticultura por otras liga-

⁹³ En las reuniones de cabildo se trataron múltiples asuntos relacionados con juegos y loterías, apertura de cantinas y cabarets. También, en el AMCJ existen un número considerable de actas que describen y dejan entrever el gran impacto de estos asuntos en la vida cotidiana de la ciudad y la dinámica de las autoridades municipales frente a la proliferación de los negocios. Véase en el AMCJ, ramo Actas de Cabildo, 15 de agosto de 1911, f.165; 15 de octubre de 1916, f. 17; 19 de febrero de 1918.

das a los servicios y espectáculos relacionados con la diversión, el consumo de alcohol y los salones de apuestas.

Estas últimas representaron la fuente de recursos más importante para el comercio y las finanzas del gobierno estatal y municipal, a través de la expedición de permisos y cobro de impuestos. Su importancia fue de tal magnitud que casi en todas las sesiones del cabildo se trató algún asunto relacionado con juegos, casinos, loterías, carreras de caballos, peleas de gallos y otros atractivos de suerte.

En los años venideros, la prohibición del consumo de alcohol en los Estados Unidos encontró en Ciudad Juárez un terreno fértil para ofertar abiertamente a los vecinos del norte lo que en su país circulaba sólo de manera clandestina. El negocio creció a tal grado que a partir de los años treinta la vida económica de los juarenses giro en torno a este suceso.⁹⁴

La fuerza del juego y la captación de recursos

Los funcionarios de distintos niveles, sabían que las finanzas públicas municipales, el comercio y el empleo dependían de la industria del espectáculo, por lo tanto evitaron las restricciones e incluso cuando tenían problemas de recursos públicos otorgaron más permisos, por ejemplo: la gestión de J. Trinidad Romero (1919-1920) solicitó al gobierno del estado la autorización para el establecimiento de juegos de cartas en los casinos de la ciudad y que el municipio recibiera todos los impuestos; en el periodo de Francisco Rodríguez (1921-1922) el congreso local intentó legislar para prohibir la venta y el consumo de licor, lo cual provocó un cúmulo de manifestaciones en contra y tensiones entre el municipio y el gobierno estatal, mismas que aumentaron de tono en marzo de 1921, cuando los regidores F. López G., Valentín Fuentes y Santiago Blancas reclamaron que

⁹⁴ Periódico *La Patria*, 16 de septiembre de 1920, p.25.

la tesorería del estado retenía parte de las contribuciones de los casinos que operaban en Juárez.⁹⁵

Adicionalmente a las ganancias que dejaron los clientes paseños, la producción de licor, whiskey y cerveza en dos destiladoras y la Cervecería Juárez fue otra vía para la captación de impuestos.

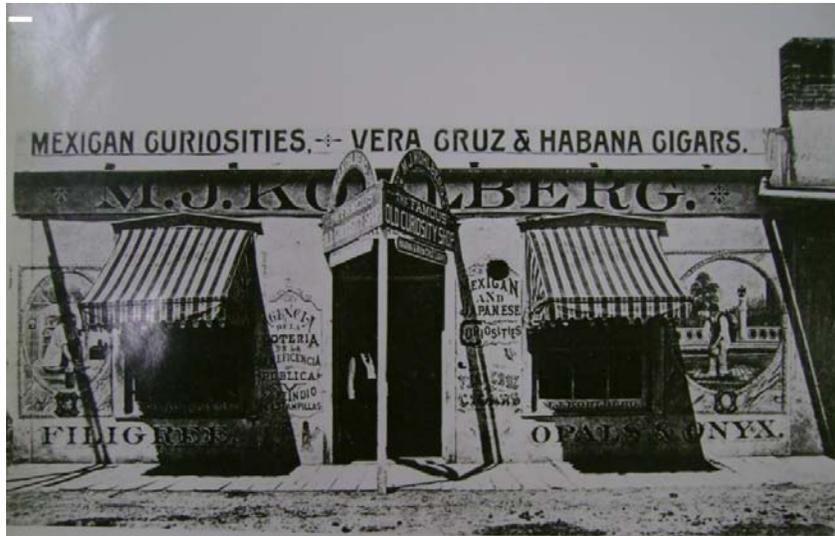


Biblioteca Central de la UACJ/ Colecciones especiales

Aunque no existen registros se ha interpretado que buena parte de la economía fronteriza, si bien hubo tiendas de artesanías, curiosidades y talleres de vidrio soplado, giró en torno al contrabando de licores a Estados Unidos, pues durante la prohibición⁹⁶ se disparó el mercado negro de whiskey, brandis y otras bebidas desde Juárez hasta Dallas, Kansas City, San Luis, Nueva York y Chicago, entre otras ciudades.

⁹⁵Véase, David Pérez López, *Historias cercanas (relatos ignorados de la frontera)*, Instituto Chihuahuense de la Cultura, Chihuahua, 2004, pp. 173-177.

⁹⁶ Mark Thornton, *The economics of prohibition*, University of Utah, Salt Lake City, 1991, pp. 40-55.



Biblioteca Central de la UACJ/ Colecciones especiales



Biblioteca Central de la UACJ/ Colecciones especiales

En las principales calles del centro de la ciudad se dieron los primeros avances de la urbanización, en parte porque eran el punto de llegada y partida de los camiones que trasportaban desde el centro a la periferia, concentraban el comercio y los servicios públicos de carácter administrativo y judicial, también ahí se construyeron los primeros templos católicos y de las iglesias protestantes Bautista y Metodista. Al respecto, cabe mencionar

que el centro de Ciudad Juárez tenía un elemento adicional que definía en mucho su situación, las calles céntricas que constituían sus principales arterias se dirigían hacia los puentes internacionales, de tal manera que daba la impresión que las calles y puentes integraban un solo circuito por



Biblioteca Central de la UACJ/ Colecciones especiales
El Puente Internacional de Santa Fe en 1928 era de troncos de álamo

donde transitaban los lugareños y los visitantes procedentes de El Paso. La cercanía de estos puentes fue una atracción para los negocios que ofrecían los servicios que demandaba la movilidad constante de paseantes, turistas y migrantes. Por esta condición las calles 16 de Septiembre y Juárez se convirtieron en un punto estratégico para el crecimiento de la industria del espectáculo, la diversión y las apuestas, en ambas calles se instalaron el mayor número de restaurantes, cantinas, salones de baile y apuestas que conoció Juárez durante los años de la Ley Seca, la depre-

sión económica y las guerras,⁹⁷ tales sucesos se gestaron directamente en los Estados Unidos, pero impactaron en México y particularmente en la frontera.

Los nombres de estos negocios, según Francisco Montes, propietario de la cantina Kentucky, además de espectaculares, indicaban la procedencia de sus propietarios. (Chairmont, Follies, Criystal Palace, Kentucky, Waikikí, Black Kat, Gold Palace, Tívoli, Lobby y One, TwoThree, y también los de tendencia mexicanista La Cucaracha y Guadalajara de Noche, y los de inspiración oriental el Palacio Chino) principalmente norteamericanos que radicaban en El Paso, en menor número europeos y asiáticos, chihuahuenses y oriundos de otros estados que bautizaron a su cantina o restaurant con el nombre que podía recordarle su lugar de origen. Uno de ellos, Michael N. Shipley, apodado "Big Kid", consiguió un local justo en la esquina de las calles Juárez y 16 de Septiembre y abrió allí su cantina, "Big Kid Palace", donde instaló "La barra más larga del mundo", que medía poco más de veinte metros, según consignaba una nota en "The Lone Star", de El Paso.⁹⁸

⁹⁷ Cabarets antiguos a lo largo de la calle 16 de Septiembre: Café Black Cat, Big Kid's Palace, Gold Palace, Café Central, Bar Oasis, Casino Turista Internacional Tívoli, Moulin Rouge, Del Diablo. En la calle Juárez: Nuevo Tívoli, La Linterna Verde One, TwoThree, El Palacio Chino, Lobby Castle Café, Keno.

Durante la segunda guerra mundial Sobre la calle Juárez :Mint Café, San Luis, Nueva York, Manhattan, Santa Fe, Reno Bar, Las Grutas, Lobby No. 2, Spanish Town, Kentucky, Chicago, Charmant, Liz Follies, Manhattan Bar, La Cigüeña, El Gato Félix, Crystal Palace, Mex-tex, La Cucaracha, La Despedida. En otras calles en el perímetro del centro: La Puerta del Sol, Pasadena, Manolo's Bar, Club Panamá, Carta Blanca, La Fiesta, La Gota de Agua, Casino Waterfill, Office Bar, El Monterrey, Joe's Place Log Cabin, Spanish Garden, Regis Bar, Royalty Bar, Old México.

⁹⁸ Jaime Castañeda Reyes entrevistó a varios testigos que vivieron el ambiente que trajo consigo el boom de cantinas, cabarets, salones de baile y apuestas en Ciudad Juárez. Las entrevistas se publicaron en un cuaderno de divulgación con el título *Estrellas de la Noche Memorias de la vida nocturna de Ciudad Juárez*. En una de las entrevistas Francisco Montes, quien fue propietario de la cantina Kentucky y empresario de box en los años cuarenta, mencionó como propietarios de cantinas a los españoles Nicolás Rojo de las cantinas México y Texas; a Evaristo Rojo, del México Viejo; Esteban Riboto, del Rio Grande y del primer Tívoli; Manuel Llanada Holguín, del Jockey Club; Rogelio Sánchez, del Mint, El Chicago; Enrique Galarza, del Tommy. pp.17-21.

Para ilustrar la proliferación de este tipo de negocios en el centro de la ciudad Ignacio Esparza Marín, cronista del lugar, escribió: "puerta tras puerta era una cantina (...) los propietarios de casi todos estos establecimientos eran españoles, italianos, franceses, americanos."⁹⁹

Este fue uno de los bares más concurridos en los años cuarenta



Biblioteca Central de la UACJ/ Colecciones especiales

Los habitantes de El Paso, principalmente jóvenes y soldados de Fort Bliss, tenían la cantina "La Puerta del Sol" apenas atravesaban el río en la esquina de las calles Mejía y Lerdo. Uno de los lugares de diversión más concurrido fue el café-salón Lobby, propiedad del español Julián Gómez, estuvo en la esquina de Juárez y Acacias a unos 200 metros del Puente Internacional Santa Fe.¹⁰⁰

⁹⁹ David Pérez, *op. cit.*, p.12.

¹⁰⁰ Jaime Castañeda, *op. cit.*, entrevista a Fernando Aceves, p. 35.

La calle principal de Juárez se llenó de cantinas y despachos de abogados



Biblioteca Central de la UACJ/ Colecciones especiales

Los vaivenes de la economía provocaron cierres y reaperturas de estos negocios, y aunque cambiaran los nombres y de propietarios su presencia en estas calles céntricas fue constante, principalmente porque existía una clientela abundante procedente de El Paso. Oscar Martínez escribió sobre los cabarets:

tal como llegaban, se marchaban, para dejar su sitio a otros que si bien podrían ser del mismo tenor, ostentaban diferentes nombres, uno tras otro, hasta llegar a la época actual". En donde ahora está el "Charmant" existió el cabaret "El Castillo" de José Moguel; el "Crystal Palace" en la primera etapa de los cabarets se llamaba "Office Bar; el cabaret "GoodLuck, en avenida Juárez y Mejía, cambio su nombre primero por el de "Club Laguna" y después "Cloverleaf"; el "Waikiki No. 1" era el "Café Montecarlo", de don José U. García.¹⁰¹

¹⁰¹ Jaime Castañeda, *op. cit.*, entrevista a José Fernando Solares Estrada, pp. 42-49.

La existencia del casino y después café, el Tívoli y sus cambios de nombre fue un referente de la vida cotidiana en las calles del centro



Biblioteca Central de la UACJ/ Colecciones especiales

Uno de los casos representativos de la trayectoria de los famosos cabarets que marcaron la vida cotidiana de los juarenses fue el Casino Turista Internacional o "Casino Tívoli", primer gran establecimiento de diversión en esta frontera. Cuando abrió sus puertas por primera vez en 1922, tenía casino, salón de baile, un restaurante gigantesco y sus instalaciones ocupaban, en lo que es hoy la Avenida 16 de septiembre, toda la cuadra entre Lerdo y Ramón Corona; cerró cuatro años más tarde y fue reabierto en febrero de 1928 con el nombre de El Tívoli. Cinco años después, al terminar la Ley Seca el turismo bajó notablemente, lo cual obligó al cierre. En noviembre de 1949 a iniciativa del empresario José Casanova Fernández se reanudó el servicio, aunque con el nombre de Nuevo Tívoli Café, ya sin casino ni salón de baile. Este tercer Tívoli se ubicó sobre la Avenida Juárez, esquina con la calle Azucenas. Otro cabaret, tan famoso como el anterior fue El Kentucky del promotor boxístico Francisco Montes, abrió sus puertas en 1932 en la avenida Juárez.¹⁰²

¹⁰² David Pérez López, *Algunos Sonaron*, ICHC, Conaculta, Chihuahua, 2004.



Biblioteca Central de la UACJ/ Colecciones especiales
La interacción entre Juárez y El Paso trajo consigo la necesidad del transporte público

Terminó la Ley seca y llegó la crisis

En diciembre de 1933 se levantó la prohibición en los Estados Unidos, entonces los negocios de ese país ligados al licor ya no requerían del contrabando para surtir sus bodegas, puesto que de nuevo podían producir y distribuir su producto. El cambio afectó a la economía juarense en la medida que cerraron o redujeron sus actividades los comercios del centro; para enfrentar el impacto la Cámara de Comercio solicitó la creación de una Zona Libre que favoreciera el desarrollo del comercio y el turismo.¹⁰³ En esa época la Compañía Eléctrica de El Paso operaba el sistema de tranvías que conectaba a El Paso y Ciudad Juárez. Cabe destacar que mientras los paseños cruzaban al lado mexicano en busca de diversión, los juarenses acudían a El Paso para comprar por lo común

¹⁰³ Desde mediados del siglo XIX de manera recurrente los grupos de poder económico, en lo particular los comerciantes, solicitaron la autorización de una Zona Libre para mitigar las crisis. Véase, Octavio Herrera, *La Zona Libre. Excepción fiscal y conformación histórica de la frontera norte de México*. Secretaria de Relaciones Exteriores, México, 2004.

ropa, aparatos electrónicos y herramientas. Este tipo de intercambio se ha mantenido con pequeñas variantes en el transcurso del tiempo.



Biblioteca Central de la UACJ/ Colecciones especiales

La crisis en el sector se agudizó cuando el gobernador del estado, Rodrigo M. Quevedo, presionado por una campaña periodística nacional, ordenó en 1934 la clausura de los negocios en donde se jugaban apuestas. Ante la disminución de las actividades e ingresos, el 22 de diciembre de 1934 las agrupaciones obreras adheridas a la Confederación de Sindicatos del Norte enviaron un mensaje al presidente de la república para solicitar la permanencia de las casas de juego, porque eran fuentes de empleo de un sector amplio que vivía de la derrama económica, como cantineros, meseros, ayudantes, cocineros, músicos, administradores, recamareras, entre otros.¹⁰⁴ El gobierno federal no cedió a las peticiones, y durante los primeros meses de 1935 se tomaron medidas

¹⁰⁴ *El Continental*, 23 diciembre de 1934.

legales para la clausura de varios centros.¹⁰⁵ Esta acción certificó el compromiso del presidente Lázaro Cárdenas de limpiar la ciudad de bares y cantinas.¹⁰⁶ La prensa local, sin embargo, señaló que la medida era intrascendente y desatinada porque, al autorizarse la venta y distribución del alcohol en el vecino país, los consumidores transfronterizos no tendrían motivos para cruzar el puente, y ante la disminución de clientes vendría el cierre automático de bares y cantinas.

De cualquier manera, el cierre de bares por parte del gobierno federal recibió elogios desde el otro lado del río Bravo, bajo el argumento que la vida nocturna y sobre todo el juego de azar ocasionaba problemas graves a la economía de El Paso, pues en la medida que los paseños perdían sus recursos en el juego no cumplían con sus compromisos económicos. Por ejemplo, el periódico *El Paso Times* destacó en su editorial que la ubicación de los centros de diversión en la cercanía del puente internacional alentaba la concurrencia de estadounidenses a estos negocios en perjuicio de su economía:

la mayor bendición posible que pudiera caer sobre El Paso sería la total y permanente eliminación del juego en Juárez. La cantidad de norteamericanos que apostaban en el Tívoli era enorme (...) en las noches del sábado los salones de apuestas estaban siempre repletos de gente...Las consecuencias de esto en la vida comercial y profesional de El Paso han sido funestas. La fuga de dinero ha sido gravosa(...)Si el Tívoli continua cerrado

¹⁰⁵ Además de El Tívoli se clausuraron otros bares que operaban en la llamada "Calle del Diablo" espacio preferido de los turistas paseños, entre otros atractivos por el servicio de bailarinas y la prostitución.

¹⁰⁶ Durante el gobierno de Lázaro Cárdenas hubo cambios en las leyes municipales, estatales y federales que permitieron cerrar un buen número de cantinas, cabarets y salones de apuestas. Quienes reclamaban moralizar a la sociedad aplaudieron los cambios, pero los dueños de establecimientos y los trabajadores, meseros, músicos y demás empleados que prestaban sus servicios en esos lugares, solicitaron la apertura de sus fuentes de empleo. *El fronterizo*, 23 diciembre de 1934.

(...) habrá más dinero en más bolsillos de este lado de la frontera.¹⁰⁷

En la misma línea que el presidente Cárdenas y el gobernador Rodrigo Quevedo, el alcalde de Ciudad Juárez, Daniel Quiroz, recurrió a la policía para mejorar la “imagen de la ciudad”, impulsó otra clase de giros comerciales, promovió la agricultura en el Valle y demandó la apertura de la Zona Libre para el comercio.¹⁰⁸ Estas medidas sin embargo no cambiaron la opinión en el sentido de que Ciudad Juárez era la tierra de la perdición.

La prohibición en Estados Unidos llegó a su fin, pero los acontecimientos en torno a la Ley Seca mostraron que la dinámica económica de la ciudad y la actividad cotidiana de los juarenses dependieron de una gran masa de consumidores temporales, cuya derrama fue insuficiente para apuntalar un crecimiento a mediano plazo y que se tradujera en infraestructura urbana y servicios públicos.

En este contexto la dependencia de Ciudad Juárez de El Paso y las medidas que cada gobierno nacional concebía para sus respectivas fronteras, indicaron que la captación de recursos mediante las diversiones y la venta de alcohol, junto a las necesidades de quienes vivían en la frontera, rebasó en mucho el asunto de la moral, los sermones religiosos y los discursos gubernamentales, Tampoco para los funcionarios fue un asunto de inmoralidad o malas costumbres, sobre todo porque una parte de los ingresos municipales estaban relacionados con los impuestos que generaban los negocios de la diversión; incluso familias de apellidos conocidos se beneficiaron económicamente durante los años de la prohibición, por ejemplo, según un desplegado que se publicó en mayo de 1936 en la prensa nacional, se denunció que familiares del gobernador

¹⁰⁷ *El Paso Times*, 25 de abril, 1935.

¹⁰⁸ Armando Chávez, *op. cit.*, p. 306.

Rodrigo M. Quevedo participaron en negocios relacionados con clubes nocturnos en Ciudad Juárez.¹⁰⁹

De tal manera que mientras el gobierno federal intentaba influir en la conducción de los asuntos fronterizos, en realidad las necesidades emanadas de la interacción entre los habitantes de las ciudades paralelas determinaron el camino a seguir, tanto en materia económica como en otros ámbitos de la vida social y cultural. Al respecto, en su condición de ciudad fronteriza los juarenses también ofrecieron a los norteamericanos durante esta década el servicio del divorcio rápido, el cual era aceptado por las leyes de ese país. Al respecto, un grupo de abogados descubrió que la Ley del Divorcio y el Código de Procedimientos Civiles del Estado de Chihuahua ofrecían una opción a los norteamericanos que requerían una separación rápida, pues a pesar de efectuarse en el extranjero tenía validez en su país.

Los interesados o sus representantes legales debían acudir a los tribunales de Juárez para resolver en cuestión de horas su separación matrimonial. El trámite aunque sencillo permitía a las arcas públicas la obtención de impuestos vía servicios. Así, además de ser famosa por su industria del espectáculo, el nombre de Ciudad Juárez se relacionó con los negocios de los abogados y los primeros divorcios fue el mejor gancho para que se multiplicaran las separaciones a lo largo de los años treinta¹¹⁰

¹⁰⁹ Luis Aboites, *Breve Historia de Chihuahua*, FCE, Colmex, México, 2004 p.152.

¹¹⁰ La ley de Ingresos y Egresos del Estado estableció los procedimientos que implicaba el pago de impuestos para la obtención legal de un divorcio. Los interesados debían pagar desde el ingreso de la demanda hasta el último oficio que expedía la autoridad, pagos que supuestamente ingresaban a las finanzas del municipio y del estado. Con este mecanismo los interesados resolvían su problema de manera pronta y expedita, el municipio obtenía recursos y los abogados ingresos notables. El problema fue que con el divorcio fácil se acentuó la leyenda negra de Juárez.

Signos de una relación asimétrica Ciudad Juárez--El Paso

Las relaciones entre residentes de ambos lados del río Bravo fue más allá del intercambio de servicios y productos locales, pues existían diferencias profundas en los niveles de crecimiento y desarrollo porque cada una se insertaba en capitalismo desiguales: Ciudad Juárez tenía un modelo dependiente con las características de las economías latinoamericanas; en cambio El Paso como frontera estadounidense era parte de un capitalismo industrial hegemónico. Esta condición asimétrica determinó que la población juarense se enganchara por lo menos en el ámbito de la economía a las necesidades de El Paso, lo cual significó que la población resintiera, más que en otros estados de la república, los altibajos de la economía mexicana y la estadounidense.¹¹¹

Así, a lo largo de la historia de siglo y medio, se cuestionó de manera constante que en determinadas coyunturas el progreso temporal de un lado fuera a costa del estancamiento del otro. Por ejemplo, al inicio de los años treinta, se calculaba que más del 20 por ciento de los trabajadores que laboraban en El Paso eran mexicanos que radicaban en Juárez y diariamente cruzaban los puentes internacionales; este grupo llamado "commuters" era muy criticado, incluso más que los trabajadores mexicanos que cruzaban o se quedaban en el estado de Texas, debido a que autoridades y comerciantes creían que éstos además de quitar empleos a los paseños no gastaban en El Paso, situación que afectaba el comercio y los servicios en esa ciudad. Ante tal desventaja, las autoridades intentaron controlar desde El Paso el cierre de los puentes para disminuir el traslado diario; a su vez en respuesta a esta presión, los comerciantes de Ciudad Juárez exigieron a través de la prensa que el gobierno federal

¹¹¹ Bryson Conrey, *The land where we live El Paso del Norte*, Guynes Printing Company, El Paso, 1973, p. 78.

obligara a los funcionarios y empleados a gastar su salario en esta ciudad y de preferencia en productos nacionales.¹¹²

Disputas como las anteriores se quedaron en la retórica, puesto que cualquier juarense con recursos y el permiso para cruzar la frontera prefería adquirir principalmente zapatos, ropa, aparatos electrónicos, herramientas y equipos diversos, porque no se conseguían en Juárez o bien pensaban que eran de mejor calidad y precio los exhibidos en El Paso. El directorio de comercio de 1930¹¹³ informaba que el mayor número de tiendas en Juárez eran de abarrotes, había 231; le seguía las cantinas, con 112, y el tercer lugar lo ocupaba las barberías y baños, con 44. La ausencia de otro tipo de tiendas y almacenes se debe a que no se producían ni llegaban a Juárez para la venta productos de mediana duración. Aún las fabricas más importantes pertenecían al ramo de la bebida y alimentos, pues según el censo industrial practicado en abril de 1935 en Juárez existían 37 negociaciones industriales, entre las cuales sobresalían 3 fabricas de licor, 3 de ropa, 2 de hielo y una de pastas alimenticias.¹¹⁴

Otros fenómenos sobre las desigualdades entre Ciudad Juárez y El Paso fueron la paridad monetaria peso-dólar, la migración de mexicanos de sur a norte y las constantes deportaciones. El segundo problema se trata en el siguiente apartado debido a su relevancia. Cuando el peso sufría una devaluación, como en 1931 que cambió de \$2.00 a \$2.90 por dólar y posteriormente en 1940 que llegó a \$ 4.85, el poder de compra de la población de Juárez se reducía; en cambio por lo común la misma devaluación incrementaba la capacidad de compra de los paseños. Bajo los efectos de la devaluación las tiendas en Ciudad Juárez vendían más, pero sus propietarios adquirirían menos con el producto de sus ventas en El

¹¹² *El Continental*, 8 de agosto de 1931.

¹¹³ *Directorio General de Ciudad Juárez*, , Ed. La Prensa Printing Co., Impresores, Ciudad Juárez, Chihuahua, 1931.

¹¹⁴ *El Continental*, 12 de abril de 1935.

Paso.¹¹⁵ Las fluctuaciones incluso variaban en un solo día, por ejemplo el 26 de abril de 1935 abrió con un precio de \$ 3. 30 y llegó al final del día a 2.90

116

Cuadro 3. Devaluaciones del peso mexicano¹¹⁷

Presidente	Final sexenio	valor del dólar	Porcentajes devaluación
Lázaro Cárdenas	1940	4.85	34.72 %
Manuel Ávila C	1946	4.85	
Miguel Alemán	1952	8.65	78.35
Adolfo Ruíz C	1958	12.50	44.51
Adolfo López M	1964	12.50	0.
Gustavo Díaz O	1970	12.50	0.
Luis Echeverría	1976	15.36	22.88
José López Po	1982	148.50	866.80
Miguel de la M	1988	2291.24	1442.92

Fuente: INEGI, estadísticas históricas

Los movimientos en la paridad peso-dólar si bien era un elemento que alteraba el comercio y otros aspectos de la economía, también fueron un medio para obtener ganancias si las operaciones cambiarias se mantenían bajo un cierto control, con esta intención los propietarios de casas de cambio de Juárez formaron el 3 de julio una agrupación, según su primer secretario general, Isauro Carreño, para ayudar a estabilizar la moneda vigilando que el procedimiento de sus operaciones de cambio se realizara de acuerdo con los tipos establecidos por la Comisión Reguladora y el Banco de México.¹¹⁸

¹¹⁵ El Continental 19 de agosto de 1931.

¹¹⁶ *El Continental*, 26 abril de 1935.

¹¹⁷ INEGI, *Estadísticas de la paridad peso-dólar. Las devaluaciones del peso mexicano por sexenio*, México, 2002.

¹¹⁸ *El Fronterizo* 4 de julio de 1931.

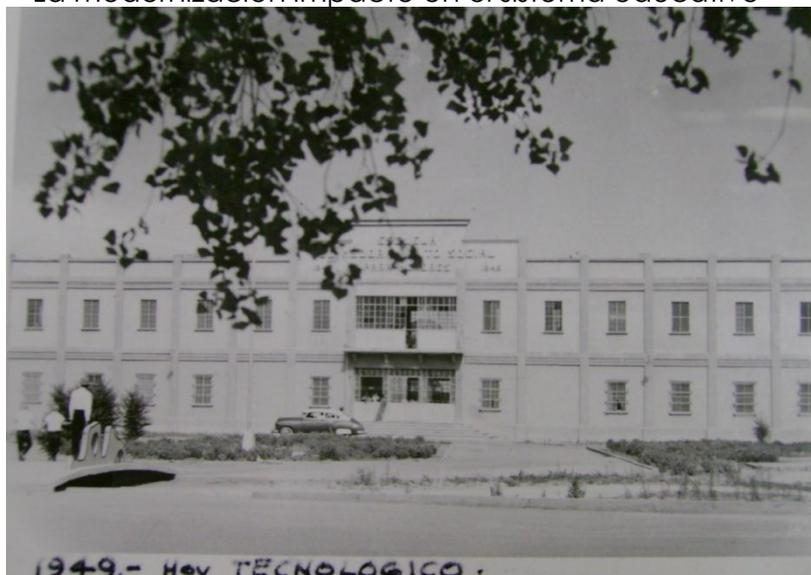
Estos aspectos mostraron las características de la economía juarense y las estrategias de sus habitantes para adaptarse y vivir en un espacio en donde las circunstancias con las que debían lidiar, se generaban por lo común en ambos lados de la línea divisoria.

El contraste de la modernización y el crecimiento

Entre el fin de la prohibición de alcohol y la Segunda Guerra Mundial, Juárez conoció algunos cambios que favorecieron su modernización, por ejemplo: la ciudad se conectó con la capital del estado y el centro del país, por carretera, ferrocarril y avión; así mismo, se convirtió en la quinta ciudad de la república con mayor número de habitantes y la más poblada de todos los municipios fronterizos del lado mexicano. En otros ámbitos también comenzó a notarse el desarrollo, la federalización del sistema educativo en 1934 permitió la ampliación de la cobertura en el nivel de segunda enseñanza y formación técnica, en parte porque el gobierno de la república asumió la federalización de la educación en el estado de Chihuahua, y en el lapso 1936-1939 surgieron en las colonias antiguas, como la Chaveña, las primeras escuelas primarias y secundarias federales; en 1936 se formó la escuela de medicina y obstetricia; en 1945 se fundó junto al edificio de la secundaria la primer preparatoria federal, después los gobiernos municipales emprendieron la tarea de construir escuelas primarias.¹¹⁹

¹¹⁹ Armando B. Chávez, *Historia de la educación en el estado de Chihuahua*, editado por el Gobierno del Estado de Chihuahua, Ciudad Juárez, 1986, pp. 68-80.

La modernización impactó en el sistema educativo



Biblioteca Central de la UACJ/ Colecciones especiales

A la vez para remontar la mala fama de la ciudad, un sector de los juarenses acudía a espacios de socialización, en donde se proyectaba un estilo de vida selecto y diferente a las mayorías. Las familias adineradas frecuentaban el Teatro Juárez en donde además de las obras podían presenciar exposiciones, conciertos musicales, espectáculos de baile y otros eventos culturales. En la parte de arriba de la misma construcción que albergaba este teatro operaba el Casino Juárez, ambos espacios, cómodos y seguros, ofrecían un ambiente diferente al que prevalecía en decenas de restaurantes, cantinas y salones distribuidos por la ciudad.¹²⁰

Con el mismo propósito, surgió en marzo de 1932 y abrió sus puertas varias décadas el Centro Cultural Ateneo Fronterizo, sus programas literarios y conferencias se transmitían por la radio;¹²¹ en febrero del año siguiente el Club 20-30 de Ciudad Juárez fue reconocido por los clubes de este tipo que ya existían en los Estados Unidos, entre sus socios destacaban personalidades de la aristocracia juarense como el presidente de este

¹²⁰ Rutilio García Pereyra, *Diversiones decentes en una época indecente*, UACJ, Ciudad Juárez, Chihuahua, 2013, pp. 45-67.

¹²¹ El Continental, 17 febrero de 1933.

club, Pedro Meneses Jr., Antonio Bermúdez, presidente de la Cámara Nacional de Comercio, Somohano Flores, presidente del Club de Rotarios de Juárez.¹²²



Edificios remodelados y nuevos junto al uso del automóvil dejaron entrever los cambios en la ciudad
Biblioteca Central de la UACJ/ Colecciones especiales

En esta búsqueda de moralización de la ciudad, los sacerdotes católicos y pastores protestantes compartieron un conjunto de valoraciones sobre el buen comportamiento con base en la moral cristiana. Al respecto, se creía que alguien era de buenas costumbres si asistía a eventos y diversiones adecuadas para el disfrute familiar y que conviviera socialmente al margen de viciosos, todo esto conforme a los mandamientos divinos y la ley civil. Algunas diversiones como las corridas de toros, el box y las peleas de gallos eran consideradas indecentes; otras como el cine y obras de teatro se aceptaban siempre y cuando se mantuvieran en los marcos de la moral cristiana.¹²³ Más allá de los sermones y buenos deseos, el número reducido de templos, de sacerdotes católicos y predicadores de otras

¹²² El Continental, 24 de marzo de 1932.

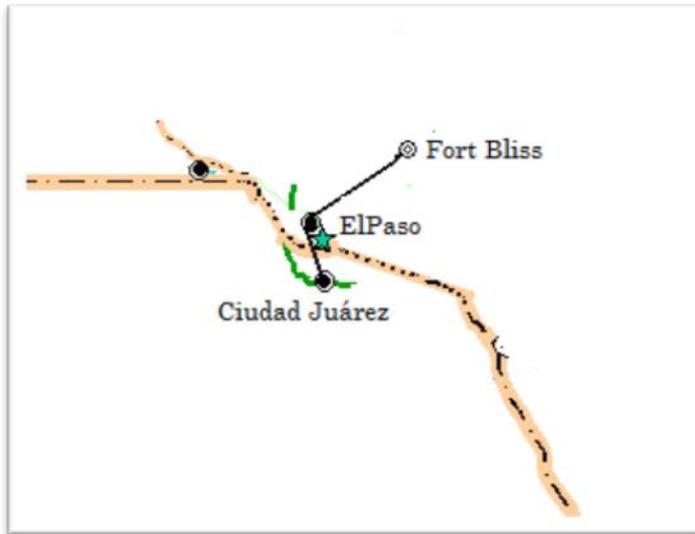
¹²³ García, *Op. cit*, pp. 11-17.

iglesias en ese tiempo, dejó entrever que la intervención social de las iglesias en este terreno fue elemental. Así mismo, debe tomarse en cuenta que si bien las autoridades políticas y civiles compartían los llamados de sacerdotes y pastores al buen comportamiento y a practicar los valores cívicos y cristianos, los cuestionamientos a ciertas diversiones y espectáculos que, según las iglesias, fomentaban los vicios y el juego en la ciudad, no prosperaron. Por ejemplo, las iglesias criticaron las contiendas de box, corridas de toros, peleas de gallos, y juegos de azar, pero las autoridades municipales y estatales otorgaron durante décadas permisos a los organizadores de ferias y propietarios de arenas en la medida que estos eventos eran una fuente de ingreso para la hacienda pública; pero además atraían a los estadounidenses que habitaban en los poblados cercanos a Ciudad Juárez, en parte porque en El Paso había mayores restricciones a las peleas.

La búsqueda de un ambiente apacible y las campañas para presentar a la ciudad con un rostro diferente se quedó a medio camino, debido a las repercusiones en la región fronteriza de ambos países la intervención de los Estados Unidos en la Segunda Guerra Mundial. Ante este suceso la vida cotidiana otra vez respondió a las necesidades de los consumidores norteamericanos que cruzaban el puente internacional para un rato de diversión.

En el nuevo contexto internacional, la vida cotidiana en la frontera otra vez respondió a las necesidades de los consumidores norteamericanos, ahora quienes acudieron a Juárez fueron por lo común soldados que esperaban en Fort Bliss el traslado al campo de la guerra, y mientras eso sucedía requerían, como en el tiempo de la prohibición, lugares para divertirse y consumir alcohol; entonces se multiplicaron las cantinas y salones de baile en las calles cercanas al Puente Internacional Santa Fe y

la economía de la diversión resurgió en Ciudad Juárez con mayor capacidad que en los años anteriores.¹²⁴



La cercanía de Fort Bliss con la frontera facilitó la concurrencia de soldados a Ciudad Juárez antes de partir a la guerra.

Elaboración propia

El movimiento de soldados y su capacidad de consumo convirtieron nuevamente al centro de la ciudad en la arteria principal para lugareños, turistas y migrantes. Así como la calle 16 de Septiembre fue el termómetro de la ciudad durante la Ley Seca, ahora en la Avenida Juárez además de las cantinas y restaurantes también se llenó de oficinas para abogados.¹²⁵

Don Roberto Moya platica que llegaron a contar 150 mil visitantes en un día. Yo creo que sí, y creo que hasta más. No había negocio que no estuviera lleno, y de pura gente uniformada. En muchos lugares teníamos que cerrar las puertas porque no podíamos dar servicio. Las copas valían 15 y 25 centavos la cerveza. ¡Ah! Y otra cosa: de la Mejía al puente, yo creo que había unas 12 orquestas, ¡señoras orquestas!, en barras y cabarets.¹²⁶

¹²⁴ Las actas de las reuniones del Cabildo conservadas en los archivos municipales, dan constancia de que el tema de los juegos y loterías, predominaban régimen tras régimen.

¹²⁵ Op. Cit., Castañeda, p. 20.

¹²⁶ Jaime Castañeda, *Estrella de la Noche, memorias de la vida nocturna en Ciudad Juárez*, entrevista al señor Francisco Montes, empresario de la Avenida Juárez desde 1933, realizada en el bar Kentucky, UACJ, Ciudad Juárez, Chihuahua, México, 1996, p. 19.

A las populares cantinas y cabarets se sumaron burdeles en las calles Mariscal y Ugarte, en la cercanía del palacio municipal; posteriormente en los años sesenta se recorrieron al Callejón Juan Grijalva, lugar cercano al primer cuadro de la ciudad. Los más famosos burdeles entre 1941 y la década de los sesentas, fueron Pink's Lady, Irma's Casa, Panamá, Río Verde, Río Rosa, La Casa Colorada, Club Delicias, Rainer Palst, El Pullman.

Para borrar la imagen negativa de la ciudad, la administración municipal de Antonio J. Bermúdez (1941-1943) cerró algunos burdeles, cantinas y cabarets, además de impulsar una campaña contra la prostitución y el tráfico de drogas.¹²⁷ Sin embargo lo paradójico fue que esta campaña de "moralización" estuvo marcada por los abusos de empleados municipales contra las mujeres que trabajaban en bares, centros nocturnos, restaurantes y salones de baile, las cuales eran enviadas al Departamento de Sanidad que las fichaba como prostitutas. Este departamento tenía una sección para atender las enfermedades de transmisión sexual, y el presupuesto que utilizaba, como se muestra en el cuadro 4, por ejemplo, era mayor que los recursos destinados para la asistencia social y la biblioteca pública. En los años treinta los presidentes municipales no destinaron presupuesto a este rubro, pero al final de la siguiente década el crecimiento de las enfermedades de transmisión sexual obligó a la formación de un equipo profesional para su atención: dos médicos, un bacteriólogo, una docena de agentes con un jefe responsable.

¹²⁷ AMCJ, legajos 1564, 1575, año 1942.

Cuadro 4. Ingresos y egresos del gobierno municipal de Victor M. Ortiz
Del 30 nov de 1950 al 30 de junio de 1952 ¹²⁸
Seguridad pública

Ingresos	Rubro	Egresos	porcentaje
\$9 943 003	policía municipal	\$ 886 110	9 %
	comisiones de seguridad	109 000	1.1
	cárcel municipal	95 600	.95
	equipo radio oficina policía	129 887	1.3
	manutención de reos	220 947	2.2

Asistencia social, salud y educación

\$9 943 003	asistencia social	\$ 44 971	.45
	educación pública	455 416	4.6
	biblioteca pública	14 900	.15
	Depto. salubridad	317 660	3.2
	Disp. antivenéreo	272 305	2.8
		\$ 1319 580	13.3 %

En abril de 1944 se intentó controlar el cruce de los soldados y en junio de ese mismo año los superiores de Fort Bliss prohibieron las visitas a Juárez bajo el argumento de medidas sanitarias;¹²⁹ pero a pesar del control, la multiplicación de salones y cantinas acabó con la intención de cambiar el rostro de la ciudad por parte de grupos de clase media, algunos adinerados y las autoridades municipales. Ese mismo año, por lo menos en la capital del país se mantenía la percepción de que Juárez seguía marcada por el vicio. Uno de los diarios más importantes de la época, El Universal publicó en agosto de 1944:

¹²⁸AMCJ, Informe del gobernador, Victor M. Ortiz.

¹²⁹ AMCJ, legajo 540, año 1945.

Juárez no es una ciudad; es un gigantesco Tívoli, habitado permanentemente por los profesionales del juego, del vicio y del amor vendido (...) cabarets de todo tipo, bares, cantinuchas de mala muerte, tiendas de vinos, alternan con tiendas de curiosidades y ¡burdeles!(...) Los güeros, los "bolillos" y los "gabachos", como se conoce en Juárez a los norteamericanos, no llegan a la ciudad como turistas, sino a un centro de entretenimiento y libertinaje.¹³⁰

La prensa local hizo eco de lo anterior, pero además puso al descubierto la complicidad de las autoridades y la corrupción en el manejo público de la prostitución:

En Juárez, señor gobernador las prostitutas andan sueltas: tienen más garantías que cualquier persona decente. (.....) aquellos que reciben sueldo por vigilar sus actividades, las protegen, las cuidan, las explotan y las pasean por las calles de la ciudad. Por eso se ven a los agentes de sanidad, con sueldos ridículos, pasear en auto, darse la gran vida, estrenar trajes cada ocho días (...) ¹³¹

Un año después otro periódico local insistió en la participación de las autoridades municipales en el manejo de la prostitución: "El asunto de la prostitución se ha hecho un lio, que ni las mismas autoridades entienden ya. Lo único que entienden es que hay que sacar dinero de ese filón de oro."¹³² Aún en 1952 el informe del gobernador se refirió a la adquisición de equipo y medicamentos antivenéreos para prevenir las enfermedades transmisibles, lo cual dejó entrever la continuidad de problemas relacionados con la expansión de la prostitución.

¹³⁰ *El Universal*, 9 agosto, 1944.

¹³¹ *El Alacran*, 10 de octubre, 1944.

¹³² *El Alacran*, 2 de septiembre, 1945.

En diciembre de 1952 un grupo de juarenses, integrado en el Comité Pro-Derechos Ciudadanos, señaló que en Ciudad Juárez había un ambiente de vicio y prostitución, un menosprecio por la vida tranquila y una atmósfera política cargada de imposiciones. Y dudaron de la capacidad del gobierno municipal para resolver la intranquilidad que provocaba los negocios de las diversiones en la ciudad. Así mismo, para los dueños de la industria del espectáculo era contradictorio que los gobiernos municipal y estatal, por un lado, trataran de atenuar el vicio, impulsando medidas regulatorias como prohibir el ingreso a cantinas y cabarets a menores de edad, reducción de horarios y diversos reglamentos, y, por el otro, tuvieran en la economía de la diversión su principal captación de recursos y una palanca para muchas otras actividades mercantiles.¹³³ Quizás por estas mismas razones para los juarenses era un asunto menor la opinión de los sacerdotes, pastores o comités de civiles que criticaban el estado de cosas en la ciudad.

Esta diferencia sobre la interpretación de la realidad juarense sería un aspecto irrelevante, sin embargo mostraba una contradicción de fondo: el desarrollo de la ciudad era percibido de distinta manera entre sus habitantes al inicio de los años cincuenta. El conjunto de bienes y servicios que ofrecía la ciudad indicaban un cierto desarrollo, pero este se había logrado básicamente por la industria del espectáculo y las diversiones.

El costo de esta manera de crecer en lo económico, se tradujo en el malestar social de los grupos con mayor arraigo en la ciudad. En la búsqueda de salidas, a principios de 1956, antes de iniciar su gestión como alcalde, el empresario René Mascareñas Miranda apoyó una comisión con la participación de los empresarios Salvador López Aguilar, José Luis Leyva M, Joaquín Bustamante Jr. José Contreras y Artemio de la Vega para que estudiara la situación del comercio ligado a la industria de la diversión,

¹³³AMCJ, Legajo 1577, año 1942.

principalmente cantinas y cabarets. Los comisionados señalaron en su dictamen que la gran concentración de bares y cantinas en las avenidas Juárez, Mariscal y Ugarte se justificaba porque estos negocios junto con restaurantes y casas comerciales eran de gran importancia para la economía de la ciudad por la cantidad de empleados que ocupaban y la derrama general que traía consigo, aspecto crucial porque, según los comisionados, generaban divisas que el país necesitaba:

Opinamos que esta industria turística inteligentemente explotada y protegida por las autoridades y administrada por sus propietarios con la ética que debe normar toda transacción comercial, es cosa que nuestra ciudad precisa por presentar en lo económico, razón de ser y de existir.¹³⁴

Los negocios del espectáculo, la diversión y la vida nocturna eran una parte muy importante de la economía local e inclusive repercutía en las finanzas del estado, por lo mismo sólo un cambio de rumbo en la productividad y la economía podía desplazar a este sector a un segundo plano. Y aunque empresarios, el Comité Pro Derechos Ciudadanos y otros grupos defendieron que era suficiente una reglamentación más estricta para su control, la realidad mostraba que a lo largo de varias décadas ni el aumento de inspectores, ni los cambios al reglamento y el control del tránsito por los puentes internacionales, todo esto junto, habían logrado un funcionamiento adecuado de los negocios. En cambio eran más claras las diferencias sociales: las familias con poder económico que tenían negocios en Juárez optaron por la industria de la diversión y los servicios, y algunas familias de antaño ligadas a la agricultura aún tuvieron en la producción y exportación del algodón un medio para el crecimiento, y la mayoría de los juarenses se enganchó en actividades bajo una estrecha dependencia de los requerimientos de sus vecinos de El Paso.

¹³⁴ AMCJ, Informe de René Mascareñas, diciembre de 1957.

Así, desde la época de la Ley Seca en Estados Unidos hasta los años sesenta la historia de Ciudad Juárez fue sellada con la existencia de lugares de placer y diversión. El cambio de rumbo comenzó a partir de 1965, cuando entró en vigor la ley que favoreció la entrada de plantas maquiladoras y la migración interna, hasta entonces la industria de la diversión fue la base de la economía juarense.

III. LA MIGRACIÓN INTERNA Y LAS DEPORTACIONES COMO ANTECEDENTES DEL CRECIMIENTO POBLACIONAL Y DEL PLURALISMO RELIGIOSO

1. El vaivén de un largo proceso

Desde mediados del siglo XIX la migración interna en México se ha manifestado a través de movimientos de personas, que por lo común salieron de su lugar de origen para establecerse en otro estado de la república en busca de trabajo y mejores condiciones de vida. El horizonte del mercado laboral alentó la movilidad desde las áreas rurales, localidades y pequeños pueblos agrícolas hacía las ciudades con mayor desarrollo industrial y urbanización. Así, en el transcurso del tiempo las rutas de la migración que se extendieron de sur a norte impactaron en los lugares y las poblaciones receptoras, sobre todo en las ciudades de la frontera con los Estados Unidos.

El mayor crecimiento de la economía estadounidense, en comparación con México, desvió el interés de la migración hacia ese país y paulatinamente la movilidad internacional superó a la interna; ambos tipos de migración, interna e internacional, se cruzaron en el caso de las ciudades fronterizas, debido a que los migrantes debían llegar a éstas antes de continuar la travesía hacia Estados Unidos. Tal dinámica provocó que los municipios de la frontera mexicana cumplieran tres funciones a la vez con relación a la movilidad: residencia temporal, es decir lugar de paso; plataforma para la migración internacional, y en lugar de recepción de los deportados.

En el transcurso del tiempo, más de un siglo y medio, los ciclos de la migración y las deportaciones dejaron huellas en el proceso histórico de la frontera como región e influyeron en las relaciones económicas sociales y culturales de los habitantes. Bajo tal consideración, es importante analizar particularidades de esta movilidad interna y transfronteriza para

comprender como se reprodujeron los vínculos entre la migración, el crecimiento poblacional y el pluralismo religioso en Ciudad Juárez.

En principio cabe destacar que la historia de la migración México-Estados Unidos se remonta hasta el Tratado de Paz, Amistad, Límites y Arreglo Definitivo entre la República Mexicana y los Estados Unidos de América, firmado el 2 febrero de 1848 en la Villa de Guadalupe Hidalgo,¹³⁵ que estableció el fin de la ocupación de las tropas estadounidenses y los nuevos límites territoriales entre ambos países.¹³⁶ Tal suceso provocó que familias de mexicanos quedaran en un territorio que, en las nuevas condiciones de la jurisdicción territorial de cada país, no les pertenecía y la opción conforme al Tratado era trasladarse al lado sur de la frontera o bien cambiar de nacionalidad:

Artículo VIII. Los mexicanos establecidos hoy en territorios pertenecientes a México y que queden para lo futuro dentro de los límites señalados por el presente tratado á los Estados Unidos, podrán permanecer en donde ahora habitan, ó trasladarse en cualquier tiempo á la República Mexicana; conservando en los indicados territorios los bienes que poseen, ó enajenándolos y pasando su valor á donde les

¹³⁵Después de la firma por los representantes plenipotenciarios de ambos países, el tratado se aplicó hasta después de la ratificación de los congresos respectivos, en Washington el 10 de marzo y el 30 de mayo en Querétaro. Es común que en la historiografía se le mencione como el Tratado Guadalupe Hidalgo, sin mencionar que la Villa Guadalupe Hidalgo pertenecía a la municipalidad del mismo nombre, la cual formaba parte de la organización territorial de lo que hoy es el Distrito Federal. Sobre el tema se puede consultar en el fondo histórico de la Universidad Autónoma de Nuevo León, la obra de Juan de la Torre, *La Villa de Guadalupe Hidalgo. Su historia, su estadística y sus antigüedades*, Imprenta I. Cumplido, México, 1887.

¹³⁶ En el caso de México y Estados Unidos la frontera física del lado mexicano actualmente se extiende a lo largo de 34 municipios, que integran a la vez ciudades que destacan por su actividad económica y su interacción con alguna de las ciudades del lado estadounidense, tal es el caso de Ciudad Juárez con El Paso, Texas. La multiplicidad de fenómenos que caracterizan los procesos sociales en los municipios muestran a la frontera como una porción del territorio nacional de grandes contrastes, en donde ciudades como Reynosa, Matamoros, Ciudad Juárez, Mexicali y Tijuana han tenido un importante crecimiento demográfico, desarrollo urbano y una actividad comercial e industrial, que han impactado la economía de la región en ambos lados. Al respecto, véase Jorge A. Bustamante, "El estudio de la zona fronteriza México-Estados Unidos" en *Foro Internacional*, vol. 19, núm. 3., El Colegio de México, México, 1979. pp. 471-516.

convenga, sin que por esto, pueda ecsigírseles ningún género de contribución, gravámen ó impuesto.

Los que prefieran permanecer en los indicados territorios podrán conservar el título y derechos de ciudadanos mexicanos, ó adquirir el título y derechos de ciudadanos de los Estados Unidos. Mas la elección entre una y otra ciudadanía, deberán hacerla dentro de un año contando desde la fecha de canje de las ratificaciones de este tratado. Y los que permanecieren en los indicados territorios después de transcurrido el año sin haber declarado su intención de retener el carácter de mexicanos, se considerará que han elegido ser ciudadanos de los Estados Unidos (...)

Ante el apuro, el traslado de las familias hasta el lado mexicano ocurrió según las condiciones de los pueblos fronterizos¹³⁸; después de esta etapa las leyes norteamericanas determinaron las condiciones para ingresar y permanecer en ese país. Por esta razón, se puede decir que la migración y deportación de mexicanos tiene como antecedente importante el Tratado Guadalupe Hidalgo.

Una de las funciones principales de la frontera, como referente geográfico y jurisdiccional, fue limitar el tránsito; no obstante las restricciones fueron impuestas lentamente debido a los problemas que enfrentaban ambos países: en Estados Unidos los estados del norte, integrados en la Unión, se enfrentaron a los del sur durante la Guerra de Secesión que se extendió de 1861- 1865, y en medio de este conflicto para los estados sureños pasó a segundo término la necesidad de vigilar el cruce de mexicanos. Tocante a México: la zona norte y los estados que colindaban con la frontera tenían pocos habitantes a mediados del siglo

¹³⁷ La ortografía tal cual corresponde a la publicación del *Tratado de Paz, Amistad, Limites y Arreglo definitivo entre la República Mexicana y los Estados Unidos de América*, Ira. Edición, Imprenta I. Cumplido, 1848, México, p. 18.

¹³⁸ Véase, Martín González de la Vara, "EL traslado de familias de Nuevo México al norte de Chihuahua y la conformación de una región fronteriza, 1848-1854" en *Frontera Norte de México*, Vol. 6, Núm. 11, enero-junio de 1994, pp. 9-22.

XIX;¹³⁹ la demarcación fronteriza, salvo el río Bravo, era difícil de reconocer y en los puntos de cruce como las aduanas había poca vigilancia. Tales elementos influyeron para un control menos rígido sobre el acceso de mexicanos a Estados Unidos, y también contó que la migración fuese moderada hasta antes de la Segunda Guerra Mundial.

Esto último no implica restar importancia a la movilidad que alentó el ferrocarril hacia las ciudades fronterizas a finales del siglo XIX y la primera mitad del siguiente, tampoco obviar que el ferrocarril comunicó a los poblados fronterizos de ambos países y determinó que el estado de Texas se convirtiera en el principal punto de entrada para los migrantes mexicanos.¹⁴⁰ Un ejemplo de los beneficios que trajo el ferrocarril a la frontera norte, como lo expliqué en la tesis de maestría, fue la expansión económica en el suroeste americano y en lo particular en la ciudad de El Paso.¹⁴¹ Así mismo, esta expansión en la región motivó que en dos años, 1905 y 1906, cruzaran por ambas ciudades más de 57 mil migrantes.¹⁴²

Posteriormente, excepto los años de la Gran Depresión que enfrentaron la mayoría de los países capitalista, 1929-1933, la economía norteamericana requirió la mano de obra de los migrantes mexicanos para el desarrollo de la agricultura, los servicios y diversos sectores industriales; no obstante sólo en ocasiones aquellos tuvieron facilidades para ingresar a ese país y trabajar, puesto que frecuentemente enfrentaron la prohibición

¹³⁹ El Paso del Norte al igual que los principales pueblos y villas de la frontera tenían menos de cinco mil habitantes.

¹⁴⁰ Jorge Durand considera que el ferrocarril masificó la migración entre ambos países, pues desde la inauguración de las primeras rutas los migrantes usaron el ferrocarril para llegar a la frontera, es por esto que la movilidad de un gran número de personas sólo fue posible con la llegada de este medio de transporte.

¹⁴¹ Pedro Quintino, *Ciudad Juárez: Las rutas de su modernización de región agrícola a ciudad fronteriza 1848-1940*, tesis maestría en Historia, FFyL, UNAM, México, 2008. pp. 126-127.

¹⁴² Carlos González Herrera, *La frontera que vino del norte*, Taurus, México, 2008, p. 89. .

del ingreso. Al respecto, Jorge Durand incluyó en un ensayo el siguiente anuncio de prensa para contratar mexicanos.¹⁴³

SE NECESITAN
¡TRABAJADORES MÉXICANOS!
con Familias, para el Ferrocarril Burlington
Secciones y Campos

La Compañía se encarga de proporcionar a los trabajadores para su mayor comodidad **CARRO, ESTUFA y CARBON** enteramente gratis. Nuestras oficinas no cobran chanza por el enganche.

Se da a los trabajadores y familias, tierra para que siembren.

Podemos dar trabajo a los jornaleros mexicanos, en Illinois, Wisconsin, Iowa, Missouri, Nebraska, Colorado, Sur Dakota, Montana y Wyoming. Ocurran a cualquiera de las siguientes oficinas:

Kansas City, Mo. 416 Main Street		Omaha, Nebr. 307½ So. 12th St.
Denver, Colo. 1341 18th St.		St. Louis, Mo. 11 North 8th St.

C. B. & Q. Railroad Co

El Cosmopolita, semanario de Kansas City, 1917.

Además de que las ofertas de trabajo y contrataciones eran temporales, los patrones pronto cambiaban la oferta de empleo por el rechazo y deportación, pues ante las dificultades económicas o la crisis en algún sector productivo, por lo común las autoridades y el congreso estadounidense impulsaban leyes de carácter restrictivo para regular la migración temporal y disminuir el número de residentes que podían adquirir la nacionalidad. La primera ley con esta pretensión fue aprobada en 1891, y en los años posteriores surgieron otras disposiciones que llamaron la atención debido a su alcance: en 1917 se establecieron criterios de exclusión a los procedentes de los países asiáticos y se prohibió la admisión a migrantes viciosos, vagabundos, analfabetas y a quienes padecían algún trastorno de la mente; en 1924 se autorizó la creación de la patrulla fronteriza para la vigilancia de las fronteras y a partir de este cuerpo policiaco creció notablemente el número de migrantes detenidos;

¹⁴³ Jorge Durand, "El Programa Bracero (1942-1964). Un balance crítico" en *Migración y Desarrollo*, segundo semestre, número 9, Red Internacional de Migración y Desarrollo, Zacatecas, 2007, pp. 27-43.

después la situación empeoró aún más cuando en 1928 se tipificó como delito la entrada ilegal a los Estados Unidos.¹⁴⁴ Aunque esto último se aplicó conforme a las necesidades de los condados fronterizos, pues en algunos casos las medidas se suspendieron ante la presión de sindicatos americanos y los mismos agricultores que pedían el libre paso a la mano de obra mexicana bajo determinadas circunstancias.¹⁴⁵

Fue contradictorio que los productores estadounidenses requirieran la mano de migrantes y a la vez miles de éstos padecieran la deportación, en este sentido las irregularidades en la contratación mostraron que la necesidad de trabajo de los migrantes superaba en mucho la oferta de empleo, por lo mismo crecían las dificultades para continuar en ese país cuando terminaba el trabajo temporal en la agricultura o en periodos de crisis económica.¹⁴⁶ Por ejemplo, durante la Gran Depresión las autoridades frenaron el ingreso y a la vez aumentó la expulsión, inclusive de residentes legalmente aceptados; en 1929 y los cuatro años siguientes fueron repatriados más de trescientos cincuenta mil mexicanos, la mayor parte fueron trasladados de los condados estadounidense a las ciudades de la frontera mexicana.¹⁴⁷

Después de cada crisis se reanudó el tránsito en ambos lados de la frontera, pero la evolución del fenómeno trajo consigo cambios en las rutas de la migración y los espacios receptores. Por ejemplo, a partir de la

¹⁴⁴ Idem, p. 30.

¹⁴⁵ Patricia Morales, *Indocumentados mexicanos: causas y razones de la migración laboral*, Grijalbo, México, 1989, pp. 35-36.

¹⁴⁶ Los estudios de la migración destacan que la movilidad de amplios grupos que se trasladan desde los países menos desarrollados no respondía solo a las condiciones de marginación que enfrentaron los migrantes en sus lugares de origen, sino también a la demanda fluctuante de mano de obra de las naciones más desarrolladas y a las enormes desigualdades en los niveles de vida entre poblaciones con economías asimétricas que alentaron a la migración. Véase, Douglas S. Massey, Jorge Durand y Nolan J. Malone, *Políticas migratorias entre México y Estados Unidos*, Universidad Autónoma de Zacatecas, Cámara de Diputados LX Legislatura, Miguel Ángel Porrúa, México, 2009, pp.15-19.....

¹⁴⁷ Camile Guerin-González, "Repatriación de familias inmigrantes mexicanas durante la gran depresión", en *Historia Mexicana*, XXXV, 2, 1985, pp. 241-273.

Segunda Guerra Mundial la mayoría de los migrantes se dirigieron hacia Los Ángeles y San Diego, ciudades del estado de California que a través del tiempo se convirtieron en la opción para mexicanos y latinos. En 1940 las autoridades norteamericanas calcularon que del total de inmigrantes residentes ese año en California el 36 por ciento eran mexicanos y dos décadas después, como resultado del Programa Bracero, el porcentaje se elevó al 53 por ciento, le siguieron Texas, Nuevo México, Arizona, Chicago e Illinois.¹⁴⁸

A pesar de las deportaciones, aumentó la migración e incluso el reingreso de los deportados, esto sucedió en parte porque las oleadas de trabajadores respondieron tanto a la necesidad de mano de obra de los productores estadounidenses, como a las condiciones de pobreza de un gran número de localidades y municipios de México; ambas circunstancias, típicas de dos economías asimétricas y de las relaciones entre un sistema capitalista dominante y otro dependiente, generaron condiciones estructurales que convirtieron a la migración, por un lado, en un recurso indispensable para el mercado laboral estadounidense y, por el otro, en la necesidad de familias mexicanas en la medida que los envíos de remesas era su medio de manutención.

El antropólogo Carlos González Herrera utilizó en su obra el término de "reingeniería sociocultural" para explicar las contradicciones que caracte-

¹⁴⁸ en el periodo de 1965 a 1985 el porcentaje de inmigrantes que iban hacia California fluctuó alrededor del 70 por ciento, con cerca de un 40 por ciento hacia el sur de ese estado y un 30 por ciento hacia Los Ángeles. Con la institucionalización de California como el destino más importante y Los Ángeles como el mayor imán urbano, el porcentaje de mexicanos que emigraban a través de Tijuana aumentó constantemente desde un 28 por ciento en 1965 hasta cerca de 38 por ciento en 1985. El sistema de migración indocumentado que operaba *de facto* se ancló, por tanto, en California y, con excepción de Chicago, casi todo el resto de migrantes se ubicó en otras localidades del suroeste. Por ende, los efectos de la migración mexicana, se limitaron a un puñado de estados fronterizos, con la excepción de Illinois, que confirma la regla. Aunque masiva en escala, la inmigración mexicana durante la era de los indocumentados se mantuvo relativamente restringida en términos geográficos. Douglas S. Massey, Jorge Durand y Nolan J. Malone, *Op. Cit.*, pp. 61-68.

rizaron el proceder del gobierno estadounidense cuando por diferentes motivos ha requerido de la mano de obra mexicana desde las primeras décadas del siglo XX, y analiza los mecanismos mediante los cuales las autoridades de los departamentos de Trabajo y Justicia y del Servicio de Inmigración y Naturalización hicieron de la frontera un “laboratorio de prácticas”, en donde se combinaron “actitudes racistas, de exclusión cultural pero de utilización laboral”.¹⁴⁹

Cabe destacar que esta relación caótica entre el trabajo temporal y las deportaciones impactó en los diferentes ámbitos de la vida económica, social y cultural de las familias y localidades vinculadas a la migración, ubicadas en los municipios de la frontera y en localidades de los estados del centro, Zacatecas, Guanajuato, San Luis Potosí, Jalisco y más al sur en Oaxaca y Chiapas, todos con un alto índice de migrantes durante décadas.

En estos lugares las condiciones de familias y pueblos pasaron a depender de quienes mandaban dinero y de los que regresaban con recursos para intentar la manutención en sus comunidades. La relación entre el trabajo temporal del migrante, la obtención de dinero y el gasto en las localidades y pueblos de origen generó nuevas pautas en el comportamiento social. En este sentido, quizás la interacción de los migrantes con otros grupos y culturas durante su permanencia en Estados Unidos introdujo nuevos referentes para la interpretación del discurso religioso y la conversión, lo cual se deduce en la medida que los pueblos con alto índice de migrantes introdujeron cambios en las celebraciones religiosas con motivo del santo patrón del lugar o en las bodas, bautizos u otros sacramentos motivo de festejos, pues era notorio las diferencias en este tipo de celebraciones entre quienes recibían o no recursos de algún familiar que laboraba en los Estados Unidos.

¹⁴⁹ Carlos González Herrera, *La frontera que vino del Norte*, El Colegio de Chihuahua/Taurus, México, 2008, pp.116-117.

Más allá de las celebraciones, los cambios fueron notorios en otros ámbitos de la vida cotidiana y las relaciones políticas, sobre todo en los municipios y pueblos en donde estaba arraigado viajar a Estados Unidos, como en Zacatecas que fue el estado con mayor dependencia de la migración a lo largo del siglo XX:

La emigración constituye uno de los pilares sobre los que descansa la estructura económica y política de Zacatecas. Sin lugar a dudas uno de los estratos más importantes de la clase trabajadora zacatecana que permea al conjunto de la sobrepoblación local, es el emigrante. Este es con toda seguridad uno de los sujetos clave de la vida política de la entidad en sus concepciones, actitudes y prácticas políticas se entretajan aspectos decisivos de la lógica del poder local. De aquí la importancia de investigar la cultura política del emigrante zacatecano.¹⁵⁰

2. Periodos de la migración de México a Estados Unidos

La necesidad de comprender el proceso histórico de la migración interna e internacional y el problema de las deportaciones como un conjunto de sucesos que impactaron en la dinámica poblacional de la frontera norte de México, en la vida interna de cada nación y en las relaciones entre ambos países, alentó la investigación histórica y los estudios transdisciplinarios sobre la materia.¹⁵¹ Las aportaciones de un

¹⁵⁰ Ethelvina Elias Rivas Álvarez, *Acercamiento al fenómeno migratorio. Contemporáneo en Zacatecas*, Maestría en Ciencias Políticas, UAZ, Facultad de Derecho, Zacatecas 1989, p. 53.

¹⁵¹ Corwin, Arthur F., "Historia de la emigración mexicana, 1900-1970: *Literatura e investigación*", *Historia Mexicana*, Vol. 22, No. 2 (oct.--dic., 1972), El Colegio De México, pp. 188-220. En este artículo el autor considera que son pocos los estudios históricos sobre la migración de mexicanos hacia los Estados Unidos en la colonización moderna estadounidense. Manuel Gamio publicó dos trabajos sobre la emigración mexicana a los Estados Unidos. Los datos para su estudio principal, *Mexican Immigration to the United States, A study of Human Migration and Adjustment*, los recopiló entre 1926 y 1927. En este

conjunto de obras han servido para interpretar los periodos del flujo migratorio y sus particularidades, cabe insistir en los periodos principales para mostrar después la relación entre migración, crecimiento demográfico y pluralismo religioso.

En el lapso de 1929 a 1935 alrededor de medio millón de migrantes deportados se instalaron en las principales ciudades de la frontera, las cuales funcionaron como lugares de repatriación. Por ejemplo, en octubre de 1930 y julio de 1931 llegaron diariamente a Juárez alrededor de un centenar de expulsados.¹⁵²

De 1942 a 1964, en este periodo los gobiernos de ambos países establecieron un acuerdo bilateral llamado Programa Bracero, el cual se extendió de agosto de 1942 hasta 1964. En esencia este acuerdo fue un recurso para que Estados Unidos enfrentara la necesidad de mano de obra, por la incorporación de ciudadanos norteamericanos al ejército durante la Segunda Guerra Mundial, esto permitió que empresas privadas al servicio de granjeros y empresarios contrataran a mexicanos desde sus localidades. En algunos lugares de Chihuahua y en otros estados las autoridades políticas de los municipios se encargaron de verificar que los aspirantes a tener un lugar en la lista de braceros cubrieran los requisitos de los contratantes. Durante los veintidós años que duró el programa fueron contratados alrededor de cuatro millones de mexicanos para laborar principalmente en la agricultura, en los ferrocarriles y la minería.

Este mecanismo de contratación, aunque importante, no sustituyó otras formas de ingreso de migrantes a los Estados Unidos, pues hombres y

estudio Gamio indagó sobre los lugares de origen, las causas y cómo enfrentaron los problemas en Estados Unidos. Su estudio posterior *The Mexican Immigrants, His Life Story* cubrió el periodo de migración 1917-1927, en este trabajo recopiló entrevistas e historias de vida de 57 emigrantes que laboraron en diversos trabajos y regiones, los datos exponen los motivos para emigrar, sus impresiones sobre la vida norteamericana, los problemas de discriminación y el rechazo que padecieron. Este segundo estudio, según Corwin, es una aportación crucial sobre el tema.

¹⁵² HMCJ, Legajos 1504-1507, Relación e Informes de policía.

migración y las deportaciones. Tijuana, por ejemplo, era en 1900 un pequeño pueblo en donde habitaban poco más de 242 familias,¹⁵⁶ y después debido a la interacción constante con habitantes de Los Ángeles y San Diego se transformó en una de las ciudades con mayor movimiento de migrantes y a mitad del siglo alcanzó la cifra de 59 952 habitantes,¹⁵⁷ En el otro extremo de la frontera, para 1950 Ciudad Juárez con cerca de 100 mil habitantes ascendió a la quinta ciudad del país y a la más poblada a nivel regional, hecho que consolidó su lugar estratégico como sitio de entrada y salida de personas, lo cual provocó la multiplicación de necesidades vitales en sus habitantes: comercio, servicios públicos como abastecimiento de agua, transporte, vivienda, servicios administrativos y hospedaje, entre otros, para una migración fluctuante, Además de la movilidad fronteriza, los migrantes que no lograron cruzar la frontera y quienes regresaron después de trabajar temporalmente impactaron en el crecimiento de la población. Se carece de cifras específicas sobre cuántos migrantes terminaron por establecerse en ambas ciudades, a raíz de los flujos migratorios alentados por la necesidad de brazos en Estados Unidos durante la Segunda Guerra Mundial, pero se puede inferir que el aumento acelerado de la población en esas ciudades en los años sesenta y setentas fue por la migración interna y las deportaciones, pues el índice de nacimiento en esos estados fue menor.

En el siguiente periodo 1965-1986,¹⁵⁸ después del conflicto bélico y el cierre del Programa Bracero, las autoridades migratorias estadounidense

poblado de la frontera le siguió Tijuana, capital de Baja California. A mediados de esa misma década del flujo de la migración sur-norte, pasaron 45% por Tijuana y 25% por Ciudad Juárez, el resto se repartió entre varios municipios; pero el flujo norte-sur, es decir de Estados Unidos a México, fue diferente porque el flujo mayor de migrantes se dio en Matamoros con el 23.5%, siguió Tijuana con el 17% y Ciudad Juárez con el 16%.

¹⁵⁶ Cifras según el Censo de junio de 1900.

¹⁵⁷ Censo Nacional de Población, 1950.

¹⁵⁸ En 1986 figuras destacadas de los partidos Demócrata y Republicano cuestionaron que la frontera con México estaba "fuera de control y advirtieron sobre los efectos de una

extremaron las medidas para frenar el ingreso de mexicanos, restringieron la expedición de visas y establecieron mayor vigilancia en su frontera, pretendían con esto un sistema migratorio estable que incluso les facilitara la selección de un tipo de migrante, por ejemplo, el requisito de la edad fue más valorado en la medida que se vinculó con capacidad de trabajo y productividad.

En este lapso, la prensa divulgó constantemente las declaraciones de funcionarios norteamericanos con la intención de mostrar la eficacia y los resultados de su política migratoria y las deportaciones: en 1975 expulsaron 800 mil¹⁵⁹; en agosto del año siguiente Harold Smith, director general de inmigración de Texas, anunció que se detenían diariamente para su expulsión 600 mexicanos en los límites de ese estado¹⁶⁰; El jefe del Servicio de Inmigración y Naturalización en los Estados Unidos, informó que en los últimos nueve meses de 1977 habían detenido 16,350 “mojados” que intentaron cruzar por el río Bravo, más 122 mil que cruzaron ilegalmente la frontera por otras rutas.¹⁶¹ En los puntos de mayor vigilancia entre las ciudades paralelas como El Paso y Ciudad Juárez, la detención y deportaciones de migrantes fue más grave; según las cifras de los agentes del Servicio de Inmigración y Naturalización de El Paso en 1979 pretendieron ingresar en promedio 19 mil mexicanos mensualmente, de los cuales el 75 por ciento fueron rechazados.¹⁶² Así mismo, migrantes detenidos en otros condados de Estados Unidos fueron deportados por la ruta El Paso-Juárez, por ejemplo el Servicio de Inmigración informó que en el primer trimestre de 1980 se arrestaron en la jurisdicción de la línea divisoria de

crisis migratoria” en caso de que el gobierno norteamericano no instrumentara unilateralmente medidas más drásticas para frenar el ingreso de mexicanos e iniciara una nueva fase con otras reglas de funcionamiento. Lo cierto fue que a final de los años ochenta los migrantes mexicanos padecieron aún más políticas represivas, acciones policiales y campañas políticas con tintes raciales. *Diario de Juárez*, 14 enero 1986.

¹⁵⁹ *El Heraldo de Chihuahua*, 27 abril 1976.

¹⁶⁰ *Excélsior*, 9 agosto 1976.

¹⁶¹ *El Fronterizo*, 5 octubre, 1977.

¹⁶² *El Fronterizo*, 15 octubre 1979.

Arizona 23 mil 177 mexicanos, que después fueron deportados por El Paso-Ciudad Juárez. ¹⁶³

Autoridades y políticos justificaron que esta política migratoria pretendía reforzar el control de sus fronteras; sobre la cuestión ilustra lo siguiente: ante las presiones de algunos grupos texanos que se quejaron de ser desplazados por migrantes mexicanos, el presidente estadounidense Gerald Ford, del Partido Republicano, se comprometió en abril de 1976 a aumentar el personal de inmigración para detener a los infractores y deportarlos;¹⁶⁴ en la misma dirección su oponente y sucesor James Carter, del Partido Demócrata, en julio del año siguiente solicitó al Congreso aprobar una reforma migratoria para frenar el ingreso de los trabajadores ilegales;¹⁶⁵ por su parte Leonard Chapmans, director del Servicio de Inmigración, estableció como meta deportar el 85 por ciento de los mexicanos indocumentados.¹⁶⁶

Al inicio de los años ochenta advirtieron que la detención de indocumentados se extendería a centros de trabajo, de recreo e incluso a domicilios. Las cifras, aunque posiblemente infladas, indicaron la magnitud de la campaña; según David Crossland, director interno del National Immigration Service, en 1980 fueron deportados 759 mil migrantes y arrestados 41 mil personas dedicadas a introducirlos, y otra vez el cónsul de México en El Paso informó que las autoridades de inmigración deportaron por Juárez a 200 mil compatriotas durante 1980.¹⁶⁷

Una larga cadena de sucesos en materia migratoria condujo a los presidentes de México y Estados Unidos, José López Portillo y Ronald Reagan, a reunirse en junio de 1981, en tal evento se informó que el gobierno norteamericano iba a conceder una amnistía a los trabajadores

¹⁶³ *UnomásUno*, 4 abril 1980.

¹⁶⁴ *El Paso Herald*, 11 abril 1976

¹⁶⁵ *El Fronterizo*, 4 julio 1977.

¹⁶⁶ *El Universal*, 18 marzo 1977.

¹⁶⁷ *El Fronterizo*, 13 enero 1981.

que hubiesen ingresado sin permiso oficial antes del primero de enero de 1980; pero a la vez limitaba la expedición de visas para el programa de trabajadores temporales a 50 mil por año como máximo y multa de 500 a mil dólares a los patrones que emplearan indocumentados.¹⁶⁸ Después de esta reunión presidencial, en la medida que el fenómeno persistió, el tema de la migración e inmigración sería un tema constante en la agenda bilateral de la diplomacia y las relaciones entre ambos países,

El balance de las medidas para frenar y disminuir la migración en los quince años posteriores a la terminación del Programa Bracero, indicó que a pesar de los obstáculos aumentó la movilidad de migrantes que carecían de documentos oficiales. Entonces, al control de las fronteras se sumaron las advertencias del peligro en medios de información y entretenimiento como el cine, en donde se popularizó el calificativo de “espaldas mojadas”, adjetivo usado entre las autoridades de ese país y popularizado en varios filmes en donde se advertía de los riesgos que implicaba cruzar el río Bravo durante la noche y los puntos menos vigilados por la patrulla fronteriza. Por ejemplo, la película “Espaldas mojadas” del director cinematográfico David Silva, filmada en Ciudad Juárez y estrenada en 1955 iniciaba con la siguiente frase:

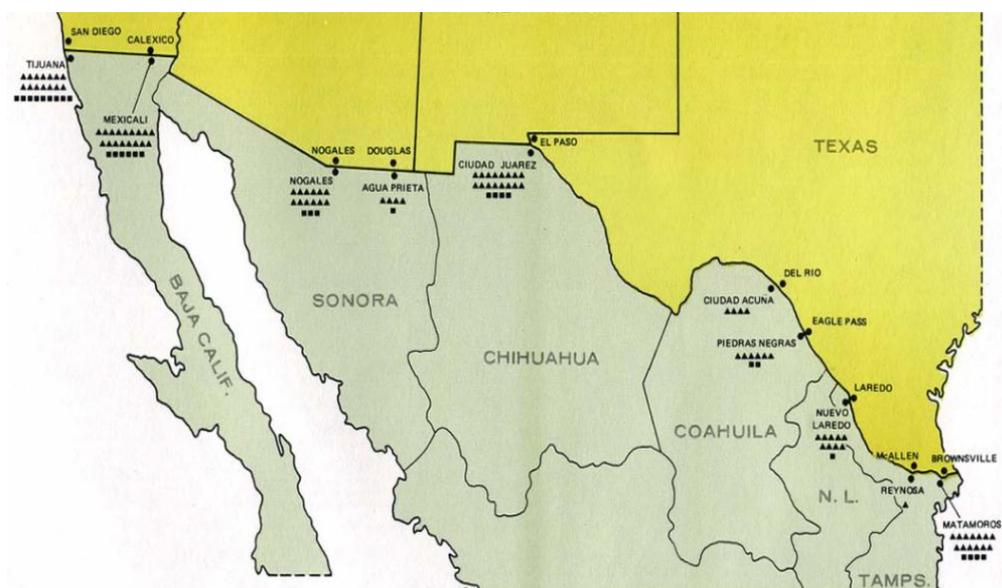
“Advertencia Importante”

Los personajes de esta narración no son reales sino representaciones simbólicas de la situación que puede crearse cuando alguien se coloca al margen de la Ley (...) Nuestro propósito es advertir a nuestros connacionales de la inconveniencia de tratar de abandonar el país en forma ilegal, con el riesgo de sufrir situaciones molestas y dolorosas que podrían hasta crear dificultades en las buenas relaciones que venturosamente existen entre ambos pueblos.

¹⁶⁸ *Diario de Juárez*, 17 junio 1981.

3. Maquila y migración interna

Otros acontecimientos que aceleraron la migración interna e internacional estuvieron relacionados con la instalación y crecimiento de la industria maquiladora en la frontera norte. En las nuevas circunstancias de la posguerra el gobierno mexicano generó condiciones favorables a las industrias norteamericanas para que establecieran plantas ensambladoras en las ciudades fronterizas, principalmente en los lugares en donde podían contratar mano de obra y aprovechar la infraestructura urbana alrededor de los parques industriales para facilitar el acceso a las áreas de importación y exportación del país vecino.¹⁶⁹



Mapa que ilustra sobre la instalación de maquilas en la frontera norte.
Fuente: Board of Regents, The University of Texas System

¹⁶⁹ Cuando terminó el Programa Bracero el gobierno federal creó en los años sesenta el Programa Nacional Fronterizo (Pronaf) y el Programa de Industrialización Fronteriza (PIF), con la intención de impulsar fuentes de trabajo y el desarrollo de la ciudad; pero estos programas a su vez otorgaron a las empresas norteamericanas amplias facilidades para operar, desde la obtención de mano de obra local, hasta la importación de materias primas y maquinaria libre de impuestos. Véase al respecto, Alicia Castellanos Guerrero. Ciudad Juárez la vida fronteriza. Ed. Nuestro Tiempo, México, 1981, pp. 138-146.

MAQUILADORA PLANTS ON THE NORTHERN BORDER OF MEXICO

STATE AND CITY	NUMBER OF ESTABLISHMENTS*	NUMBER OF EMPLOYEES*
BAJA CALIFORNIA Mexicali Tijuana	61 94	8 500 7 000
TAMAULIPAS Matamoros Nuevo Laredo Reynosa	43 15 5	6,500 4,650 400
SONORA Nogales Agua Prieta	38 13	6,000 1,880
CHIHUAHUA Ciudad Juárez	42	7,760
COAHUILA Piedras Negras Ciudad Acuña	22 3	3,115 1,770
TOTAL * As of Sept 1, 1972	336	47,575

Fuente: Industrial Development Corporation, El Paso-Juárez: Twin Plant Handboob, El Paso Chamber of Commerce, 1973.

Las maquiladoras surgieron como extensión de una planta industrial extranjera con el propósito inicial de procesar en México componentes importados para después exportarlos como partes de un determinado producto, y formaron un sistema de empresas gemelas una en Estados Unidos y la otra en la frontera mexicana. Destacaron al inicio las dedicadas a la manufactura de alta tecnología electrónica y telecomunicaciones, después surgieron a partir de 1978 las maquiladoras de las grandes automotrices como Ford y Chrysler, en donde se producían autopartes como arneses, vestiduras y cinturones de seguridad.

Los gobiernos federal y estatal justificaron la instalación de estas industrias porque ofrecían empleo a la población local y de otras partes de la república; de alguna manera el objetivo se cumplió, ya que durante el apogeo de esta industria las ciudades fronterizas fueron un punto de

atracción para miles de migrantes, a grado tal que las ciudades con maquiladoras duplicaron su población en un lapso corto.¹⁷⁰ Las empresas en general pagaban bajos salarios y emplearon más mujeres que hombres. Con frecuencia las trabajadoras cambiaban de empresa en la medida que para ser contratadas se valoraba más la destreza que la especialización. Sobre esta situación el subdirector del Centro de Información y Estudios Migratorios, CIEM, Enrique Lomas describió:

Es precisamente el bajo salario que se paga a los trabajadores mexicanos también lo que ha originado que se establezcan numerosas plantas maquiladoras en México. Por ejemplo: en diciembre de 1984 un trabajador del sindicato de la industria automotriz en el norte de E.U. ganaba de 15 a 25 dólares la hora; mientras en Juárez una mujer obrera de la planta maquiladora de auto partes de la Chrysler, percibía solamente 42 centavos de dólar la hora.¹⁷¹

La maquila también provocó nuevos desequilibrios y agudizó otros, por ejemplo, agrandó las diferencias salariales entre el personal ejecutivo y la mayoría de los trabajadores contratados, lo cual repercutió en el acceso a los bienes de consumo, en los estilos de vida y en los contrastes entre la opulencia y la marginación. Estos problemas fueron notorios inclusive para los dirigentes locales del PRI que al inicio del Programa de Industrialización Fronteriza aplaudieron la instalación de las maquilas, y años después cuestionaron el cúmulo de problemas: "Se divulgó la especie -nada errónea- de que teníamos la más grande oferta de empleos y de flujo, que hizo que

¹⁷⁰ La zona fronteriza en ambos lados del río Bravo se transformó desde mediados del siglo XIX en el espacio de mayor interacción entre mexicanos y estadounidenses, y por lo mismo ha sido un espacio importante para la economía norteamericana y el desarrollo del norte de México. Al respecto, véase Mario Cerutti y Miguel Ángel González Quiroga, *El norte de México y Texas 1848-1880*, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, México, 1999, pp. 13-15.

¹⁷¹ *El Fronterizo*, 20 noviembre 1985.

nos convirtiéramos en la ciudad con mayor crecimiento demográfico y esto trajo consigo desórdenes sociales que dejan carencias en la infraestructura social y urbana." ¹⁷²

Es difícil establecer cifras, porque la migración respondió también a un conjunto de imprevistos, tanto de los migrantes que llegaron a las ciudades de la frontera norte con la intención de cruzar hacia Estados Unidos, como de aquellos que arribaron sólo con el propósito de trabajar en las maquiladoras, sin embargo se infiere que la necesidad de empleo en diferentes regiones del país, por un lado, y la demanda de mano de obra en las maquiladoras, por el otro, potenciaron la migración interna entre estados de la república de sur a norte y el resultado fue una mayor concentración de migrantes.

Cabe destacar que las condiciones laborales y salariales determinaron las condiciones de vida de la migración interna, la cual se vio obligada a instalarse en las colonias marginales, y fue en estos espacios en donde se acentuó el proselitismo religioso y crecieron las iglesias protestantes.

En el lapso 1960-1980, con el crecimiento de la industria maquiladora aumentó la migración de mano de obra desde otros estados, y de nueva cuenta surgieron colonias marginales sobre todo por la invasión de terrenos en la zona poniente de la ciudad.¹⁷³ Sólo dos años después de haber concluido el Programa Bracero, en 1966 se instalaron las primeras maquiladoras en el marco del Programa de Industrialización Fronteriza que impulsó el gobierno federal con el respaldo de los gobernadores y los poderes económicos locales, a partir de ese año creció su número de manera constante aunque a diferente ritmo hasta mediados de los años ochenta, por ejemplo:“ en 1972 había cuarenta y dos compañías y emplearon a 7760 trabajadoras; cuatro años después casi se duplicó el

¹⁷² *El Diario de Juárez*, 20 junio 1985.

¹⁷³ Según datos publicados en el Programa de Desarrollo Urbano de Ciudad Juárez de 2002, p.24.

número y 81 empresas tenían en nómina 22 775 trabajadoras; en 1979 el crecimiento se mantuvo con 104 plantas y 35 019 obreras.¹⁷⁴

El desarrollo de la industria maquiladora llevó a la concentración de empresas en los parques industriales.¹⁷⁵ En 1968 se construyó el primero al este de la mancha urbana, lo que determinó el crecimiento en este rumbo de la ciudad. Tal situación provocó que las transformaciones urbanas se adaptaran a los requerimientos de la base productiva de este tipo de empresas, sobre todo en lo tocante a la alta concentración de mano de obra. Así, la ciudad creció bajo el auge de las plantas maquiladoras¹⁷⁶ y para 1970 la población de Juárez superó por vez primera a la de El Paso.

Para 1980 se habían construido cuatro parques industriales, conocidos como, Antonio J. Bermúdez, Juárez, Befer y Río Bravo, alrededor de los cuales surgieron unidades habitacionales con dotación de servicios, para ejecutivos y empleados con ingresos medios, en cambio la mayoría de los trabajadores de las maquilas con salarios bajos vivían en colonias lejanas de las industrias y en la periferia de la ciudad.

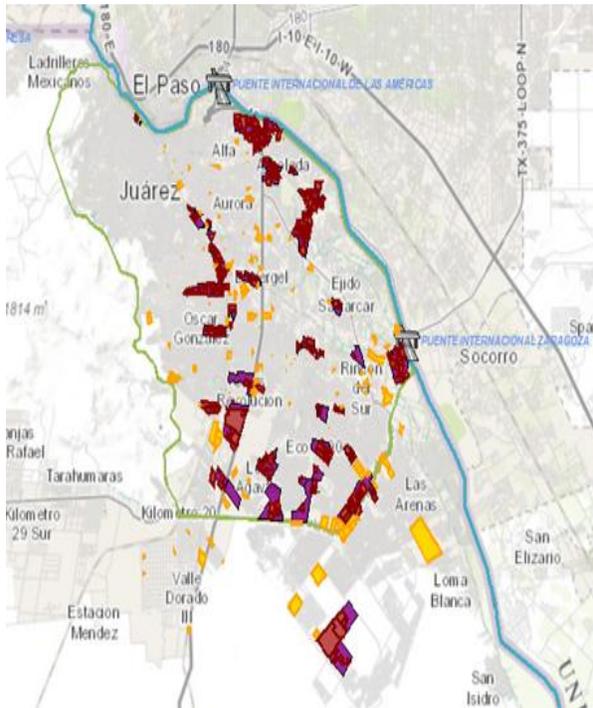
En pocos años la ciudad fue dividida en un espacio urbano y semiurbano: por un lado, alrededor de los parques maquiladores un visitante u observador común podía encontrar grandes avenidas, construcciones y viviendas ostentosas, cuyas familias se ubicaban en la órbita del progreso y la comodidad porque tenían acceso a los servicios y espacios públicos y, por el otro, lejos de los parques, en la periferia se multiplicaron las colonias populares que hacían la función de dormitorios para un sector de los juarenses que tenían un trabajo en las maquilas. En estos espacios la vida cotidiana transcurría entre la satisfacción de las necesidades y la

¹⁷⁴Castellanos, *Op. Cit.*, p.139.

¹⁷⁵ Los primeros parques de la industria maquiladora se ubicaron cerca de las vías de ferrocarril y las principales vialidades que conectaban con los cruces fronterizos. PDUCJ 2002, p.45

¹⁷⁶ La industria maquiladora en Ciudad Juárez comenzó en los años sesenta y veinte años después el paisaje urbano en la ciudad tenía como referente principal la distribución de los parques maquiladores por los diferentes rumbos de la ciudad.

expectativa de la mejoría familiar que alentaba la cercanía con una ciudad próspera de Estados Unidos, El Paso.



Las manchas rojas muestran que el crecimiento de las maquiladoras provocó la construcción de parques industriales en los diferentes rumbos, y la concentración de mano de obra determinó el ritmo y la forma como se expandió el espacio habitable en la ciudad.

En los extremos de la ciudad, fuera del centro urbano, lejos de los puentes internacionales y de los ejes viales y en donde tampoco existían los grandes centros comerciales, en esas zonas pobres se multiplicaron mediante la invasión de terrenos las colonias marginales. En las historias de sus habitantes sobresalían las huellas de los migrantes y su intento por interactuar con una sociedad que conocía las peripecias que enfrentaban quienes dejaron su lugar de origen, pero esa sociedad compuesta en su mayoría también por migrantes al paso del tiempo produjo sus propios mecanismo de resistencia contra los recién llegados, a quienes parecía que les estaban reservado esos espacios de la ciudad, donde se podía vivir sin servicios y mantener la esperanza de salir del entorno, no para regresar a sus lugares de origen sino para intentar cruzar la frontera y emprender el camino hacia Estados Unidos.

Este panorama generó condiciones para el proselitismo religioso y la asistencia social de una variedad amplia de grupos religiosos, incluso de organismo cristianos procedentes de Estados Unidos, tal fue el caso de la organización “Ministerio del Amor”, que integraba a católicos, bautistas, metodistas y otros cristianos de 28 diferentes denominaciones, cuyo director Steve Jolly, en la zona El Paso-Ciudad Juárez, tenía a su cargo la coordinación de brigadas de jóvenes cristianos procedentes de Dallas, Colorado, Nuevo México, Kansas, Texas, entre otros estados, que en temporada de vacaciones escolares se trasladaban a las colonias pobres de Ciudad Juárez con el propósito de construir casas a familias que no tenían recursos. Esta organización comenzó su labor 1980 y era reconocida por los colonos pues además de la mano de obra de los jóvenes, la organización cubría el costo de los materiales. Las colonias en donde edificaron casas fueron México 68, División del Norte, Morelos, Héroes de la Revolución, Fray García de S Francisco y Puerto Anapra.¹⁷⁷

Las viviendas con materiales precarios se multiplicaron durante las invasiones de predios.



Archivo fotográfico IMIP. Fot.34

¹⁷⁷ *El Diario de Juárez*, 15 marzo 2000.

Vivienda y muro de tierra para contener derrumbes



Archivo fotográfico IMIP, Foto 11

El sacerdote Isidro Payan recuerda sobre el paracaidismo y la construcción de templos lo siguiente:

Más adelante lo nombrare, nosotros recibimos un fenómeno social que partió del centro, empezaron los fieles y las personas a ir a los cerros, a las lomas, saliéndose de allá, y como no tenían ninguna cerca, ninguna manifestación de propiedad, ellos iban tomando, como pertenencia y posesión de espacios geográficos, particularmente al sur-poniente de la ciudad, y eso resultó que en las tardes de muchos días, a partir del mes de febrero, por ejemplo, que era más recomendable se iba la gente a los cerros llevando palos, cartones, alambre, para hacer signo de posesión, entonces la Iglesia católica en una especie de paralelismo con ese paracaidismo, se empeñó también en estar presente con ellos, el tener espacios, de la misma forma que ellos, o con el permiso de los supuestos dueños de los lugares, y en esa forma se dio mucha asistencia espiritual, social, y en algún sentido, de promoción humana también, por ejemplo, por decir algo, en la iglesia de San Vicente se les ayudó con la generosidad de un señor que se llamó Don Canales, el señor Canales, él prestó unas máquinas para que le hicieran calles a la gente, porque eran puros arroyos y lomas, un aspecto social, pero también un aspecto social que ayudó de parte de un programa que tuvo el señor Kennedy, de una asistencia de alimentos, y se repartía en las parroquias, particularmente en esas áreas donde se estaban construyendo parroquias, en esos espacios en 1961, se empezó el 16 de febrero con la colocación de la primera piedra del templo del Espíritu Santo y de ahí nacieron una serie de templos que se

construyeron, algunos no...(inaudible 15:21) del paracaidismo como la Sagrada Familia, aquí, que actualmente es muy urbana, otra San Francisco por allá por las regiones por donde eran arenales, San Francisco de Asís y luego después otros templos por la parte sur-poniente, que mencioné antes, San Vicente de Paúl, Santa Cruz, el templo de Lourdes, San Pedro y San Pablo, la Preciosísima Sangre, San Martín de Porres, San Carlos Borromeo, San Jerónimo, Nuestra Señora de la Esperanza, etc., fueron templos que se fueron construyendo, pero que a la vez servían para animar a los fieles para hacer mejores sus viviendas, me consta mucho en San Vicente de Paul cómo se le insistió a los fieles que plantarán árboles, porque era muy desolada la región, y como también de esta parroquia, del templo se les proporcionaba mezcla para que fueran a ...(inaudible 16:22) sus casas y las hicieran más presentables, y la sugerencia de construir banquetas, porque era todo muy despoblado.

(...) Los templos que mencioné ahorita, muchos son actualmente parroquias, y esto fue una iniciativa del señor obispo Talamás de decirnos. con comillas, "les regaló un terreno que ustedes van a buscar en tal parte, y ustedes se encargarán de ese templo y ayudar a la gente, congregarla a sentir la importancia", que eso también fue un reflejo de que se considere a esas personas, yo mencioné el 16 de febrero de 1961 porque fue cuando se colocó la piedra del Espíritu Santo y su servidor, secretario entonces del obispado, invitó a muchas de otras colonias para que firmaran el acta y algunos empezaron a decir a sus obispos inmediatamente "y a nosotros cuándo nos construyen templos", porque eran también personas que habían tomado posesión y necesitaban también ese servicio.

Isidro Payan rechazó la idea de una iglesia invasora de predios y señaló:

No nos causó problema porque algunos tuvimos el cuidado de entrevistar a los dueños, les dijimos mire, puedo hablar por su servidor, el señor Silva, por ejemplo, era el dueño de una extensión muy grande, y entonces fuimos a entrevistarle y decirle que nos diera derecho de tomar espacios ahí, y el también aceptó.

IV. EL CONFLICTO RELIGIOSO DE 1926-1929, UNA PISTA PARA CONOCER LA PRESENCIA DE LAS IGLESIAS CRISTIANAS EN CIUDAD JUÁREZ

En Chihuahua y en otras partes del estado como Ciudad Juárez tuvo un impacto relevante el conflicto religioso y político de 1926-1929 entre la Iglesia y el gobierno; pero a diferencia de los estados que integran la región del Bajío, en donde el movimiento armado católico, conocido como cristero,¹⁷⁸ expandió en ese lapso una rebelión mayor que en otros lugares, en el caso de Chihuahua su tradición liberal favoreció la aplicación de las nuevas disposiciones oficiales en asuntos religiosos, pues en estos años la confrontación entre la jerarquía de la diócesis encabezada por el obispo Antonio Guizar y el gobernador Antonio Almeida quedó en declaraciones. Sin embargo, años después de los arreglos del 2 de junio de 1929, entre la jerarquía católica y el presidente de la república Emilio Portes Gil, que buscaron apaciguar a los cristeros, resurgieron en Chihuahua los conflictos entre el clero y el gobernador Rodrigo M. Quevedo (1932-1936), y como resultado del ambiente anticlerical en las filas del gobierno estatal, el sacerdote Pedro de Jesús Maldonado murió el 11 de febrero de 1937, debido a los golpes que le propinaron sus captores en la presidencia municipal del pueblo de Santa Isabel, próximo a la capital de Chihuahua.¹⁷⁹

¹⁷⁸ El movimiento armado cristero que se levantó contra el gobierno en 1926-1929, explica Alicia Olivera, actuó de acuerdo con la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa, que se había constituido en marzo de 1925, según sus fundadores, para defender ante el gobierno los derechos de los católicos, pero para el gobierno era una organización política porque pretendía reformar la Constitución. Los integrantes de este movimiento formaron El Ejército Nacional Libertador, organización que después cambió su nombre por el de Guardia Nacional. Véase, Alicia Olivera, Aspectos del conflicto religioso, México, SEP. Colección Cien de México, 1987, pp. 96-124.

¹⁷⁹ El sacerdote Pedro de Jesús Maldonado fue considerado mártir de la persecución religiosa después de los arreglos de 1929, y fue beatificado el 21 de mayo de 2000 por el papa Juan Pablo II. A raíz de este evento religioso, la jerarquía católica de Chihuahua ha puesto énfasis en la persecución religiosa en Chihuahua durante este periodo. Véase www.vatican.va/news_services/.../ns_lit_doc_20000521_maldonado-lucero_sp.html



Sepelio del sacerdote Pedro de Jesús Maldonado ¹⁸⁰

Las investigaciones sobre este conflicto socio religioso en el país han producido un conjunto de obras relevantes,¹⁸¹ por lo mismo no se trata de sumar páginas a lo ya escrito, más bien para esta investigación el conflicto fue una vía que permitió conocer las circunstancias de las iglesias en Ciudad Juárez, pues en la medida que las disposiciones oficiales no distinguieron entre católicos y los devotos de otras iglesias, las respuestas de ambos, es decir, católicos y protestantes abrieron una rendija para mostrar sus condiciones como iglesias, el papel que desempeñaban en la sociedad juarense. En este sentido la información sobre el conflicto fue una vía indirecta para conocer los antecedentes del pluralismo religioso en Ciudad Juárez en los años previos a la segunda mitad del siglo XX.

¹⁸⁰ Disponible en <https://eccechristianus.wordpress.com/2012/02/10/el-beato-padre-pedro-de-jesus-maldonado/>

¹⁸¹ Existe una amplia bibliografía sobre este conflicto, situación que ha motivado la publicación de estudios y balances de lo escrito, que incluyen desde las obras más consultadas hasta estudios de menor impacto. Al respecto, un balance historiográfico que introduce a la problemática y señala aportaciones y límites de las obras es el trabajo de Damían López, "La guerra cristera (México, 1926-1929). Una aproximación historiográfica", en *Historiografías, Revista de Historia y Teoría*, Núm.1 (primavera, 2011), pp. 35-52.

Por ejemplo, en el caso particular de Ciudad Juárez cuando se cancelaron las licencias a los ministros de culto en marzo de 1934, los templos pasaron al cuidado de comités de vecinos, quienes al recibirlos reportaron el estado que guardaba el inmueble y los demás bienes. A través de estos informes se conoció la existencia de templos católicos y de otras denominaciones, como bautista, metodista y nazareno. También los funcionarios locales se refieren a las iglesias protestantes como sectas y no usan la palabra pentecostal cuando reportan que la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús tiene adeptos pero ningún templo.

Conforme a esto último, la necesidad de conocer los antecedentes de las principales iglesias que formaron parte de la pluralidad cristiana en Juárez, es el propósito principal de este capítulo. A partir del resultado existen elementos para comprender la trayectoria tanto de la iglesia con mayor número de creyentes, la católica, como de las protestantes, bautista y metodista, y para ubicar a las dos denominaciones pentecostales con mayor presencia, Asambleas de Dios e Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús. Conocer los antecedentes fue relevante porque en las dos décadas posteriores a este conflicto el mapa religiosos en Chihuahua y particularmente en Ciudad Juárez se mantuvo sin grandes diferencias; en este sentido llamó la atención que para 1950 la presencia de las iglesias católica y protestantes en esta ciudad aún se limitaba a un pequeño número de templos, pero tres décadas después hubo un crecimiento notable de los lugares de culto.

La dinámica del conflicto

En el plano político una parte de las raíces del conflicto de 1926- 1929, más las secuelas en los cuatro años posteriores, se extendieron al desenlace de la Revolución de 1910, puesto que a partir de la Constitución que se promulgó el 5 de febrero de 1917, los presidentes de la

posrevolución tuvieron el soporte jurídico para supeditar a las iglesias como instituciones al poder civil, principalmente porque se abrió una coyuntura favorable al gobierno para ir más allá de los preceptos liberales de la Constitución de 1857 que dieron sustento a las libertades públicas en el terreno de la enseñanza, la manifestación de las ideas y la prensa, entre otras, y de las Leyes de Reforma que consolidaron la independencia entre el Estado y la Iglesia, la libertad de creencia religiosa y la secularización en el campo de la educación.

Cabe señalar que si bien Benito Juárez decretó la libertad de creencia el 4 de diciembre de 1860, el pluralismo religiosos en el territorio nacional aún era algo simbólico en las primeras tres décadas del siglo XX, pues las cifras oficiales, por ejemplo, reportaron que para 1930 del total de la población en México, 16 552 722, el 97.80 % se declaró católica, el 1.13% profesaba otra y de este porcentaje el 0.58% era devoto de alguna iglesia protestante, el resto 1.07% no profesaba ninguna.¹⁸² Es decir, casi todos los mexicanos profesaban el catolicismo, aunque una parte lo hacían bajo un sincretismo católico con las tradiciones y costumbres de comunidades y pueblos dispersos en el territorio nacional; por lo tanto los cambios legales sobre las corporaciones religiosas tenían como principal destinatario a la Iglesia católica, aun cuando la legislación se refiriese a las iglesias.

No obstante que para los años veinte la sociedad vivía aún la etapa constructiva de la posrevolución, y se requería de un pacto político que facilitara a las facciones triunfantes la reconstrucción del poder para centralizarlo en el Estado, la jerarquía esperaba que el gobierno cediera en los cambios constitucionales que afectaban a la Iglesia; pero sucedió lo contrario, pues el presidente Plutarco Elías Calles presentó una iniciativa a mediados de junio de 1926, que estableció sanciones y multas a las

¹⁸² Cifras del Quinto Censo de Población de 1930, estuvo a cargo del Departamento de Estadística Nacional.

corporaciones religiosas y a los ministros de culto que incumplieran preceptos de los artículos 3º, 5º 24, 27 y 130 constitucionales. Las sanciones principales apuntaron a las actividades prohibidas a las iglesias como la impartición de la enseñanza, mantener órdenes monásticas, incitación a la violencia, criticar las leyes fundamentales del país, impartir el culto fuera de los templos, adquirir bienes inmuebles, entre otros asuntos. Dos semanas después, el 2 de julio, se publicó la promulgación de esta iniciativa en el Diario Oficial de la Federación bajo el título de Ley de Reformas al Código Penal para el Distrito Federal y Territorios Federales, sobre delitos de Fuero Común y sobre delitos contra la Federación en materia de culto religioso y Disciplina Exterior, y también se anunció que entraría en vigor el último día del mismo mes.¹⁸³ El gobierno encargó a los gobernadores y presidentes municipales vigilar que se cumpliera la ley, al respecto había el antecedente de la presión que ejerció el gobierno para que las legislaturas de los estados determinaran el número máximo de ministros de culto conforme a su población. En el caso de Chihuahua el asunto se discutió en el Congreso local desde el 11 de mayo hasta el 7 de junio de 1926, al final se aprobó otorgar el permiso a 45 sacerdotes católicos, como resultado del criterio de un sacerdote por cada nueve mil habitantes, cantidad que se redujo hasta suspender las licencias a todos los sacerdotes durante la prolongación del conflicto en los años treinta.

Al margen de la presión del gobierno para vigilar la actuación de las corporaciones y sus ministros, en Chihuahua surgieron dudas sobre la necesidad de este asunto entre quienes tenían la posibilidad de escribir y publicar sus opiniones. Por ejemplo, Gerald O'Rourke destacó lo que escribió en un artículo Silvestre Terrazas el 12 de mayo: "creemos que no

¹⁸³ En el mismo texto de su promulgación se anunció que dicha ley entraría en vigor a final del mismo mes, es decir el 31 de julio. Este dato fue importante porque entre la promulgación y la entrada en vigor la jerarquía católica buscó por diferentes medios que el gobierno suspendiera esta ley.

habiendo problema religioso en Chihuahua, ya que aquí en general el pueblo netamente chihuahuense no es afecto a extremar ni los fanatismos ni las persecuciones, no debería iniciarse asunto como el que tratamos; sólo acarrea odiosidades."¹⁸⁴

Como un recurso para que el gobierno cambiara su proceder frente a la Iglesia, los obispos del país publicaron una Carta Pastoral colectiva el 25 de julio de 1926, para anunciar la suspensión de los servicios religiosos públicos a partir del 31 de julio, el mismo día que entraría en vigor esa ley.

(...) la Ley del Ejecutivo Federal promulgada el 2 de julio del presente año, de tal modo vulnera los *derechos divinos* de la Iglesia, encomendados a nuestra custodia; es tan contraria al *derecho natural*, que no sólo asienta como base primordial de la civilización la libertad religiosa, sino que positivamente prescribe la obligación individual y social de dar culto a Dios; es tan opuesta según la opinión de eminentes juristas católicos y no católicos, al derecho constitucional mexicano, que ante semejante violación de valores morales tan sagrados, no cabe ya de nuestra parte condescendencia ninguna. Sería para nosotros un crimen tolerar tal situación: y no quisiéramos que en el tribunal de Dios nos viniese a la memoria aquel tardío lamento del Profeta: "*Vae mihi, quia tacui.*" "*Ay de mí, porque callé.*"

(...) En la imposibilidad de continuar ejerciendo el Ministerio Sagrado según las condiciones impuestas por el Decreto citado, después de haber consultado a Nuestro Santísimo Padre, Su Santidad Pío XI, y obtenida su aprobación, ordenamos que, desde el día 31 de julio del presente año, hasta que dispongamos otra cosa, se suspenda en todos los templos de la

¹⁸⁴ Gerald O'Rourke, *La Persecución Religiosa en Chihuahua*, Ed Camino, Chihuahua, 1991, p. 34.

República, el culto público que exija la intervención del sacerdote.¹⁸⁵

El gobierno endureció su posición y el secretario de Gobernación, Adalberto Tejeda, ordenó a las autoridades locales tomar posesión de las iglesias y hacer el inventario de lo que había cuando se llevara a efecto la suspensión del culto público, aunque cabe mencionar que los obispos en su Carta Pastoral dejaron a los fieles el cuidado de los templos. El presidente Calles además de señalar las necesidades del país y la línea de su mandato con respecto a la aplicación de la ley, cuestionó en su II Informe de Gobierno del 1 de septiembre de 1926, ante el poder legislativo, la actuación de la jerarquía católica:

El Ejecutivo, ocupado en problemas de urgente resolución para la vitalidad y reconstrucción del país, de ninguna manera podía olvidar el deber de hacer cumplir las disposiciones que nuestras leyes contienen en materia de cultos, pero su labor a este respecto hubo de intensificarse y desarrollarse con mayor energía, ante las declaraciones hechas exabrupto, por algún ministro de culto con prominente jerarquía en la iglesia católica, quien en forma deliberada, rechazó, los preceptos constitucionales relacionados con el culto religioso y disciplina externa, llamando a toda la causa de sus adeptos y fieles, al desconocimiento y a la desobediencia de esos preceptos de carácter fundamental.

El Ejecutivo, que debe velar por el cumplimiento de la Carta Magna, no podía dejar pasar inadvertido semejante hecho.¹⁸⁶

La suspensión del culto religioso como medida de presión de parte de la jerarquía católica y la determinación del presidente Calles de aplicar las

¹⁸⁵ Carta Pastoral colectiva de los obispos mexicanos anunciando el cierre de los templos *El Universal*, 25, VII, 1926.

¹⁸⁶ Cámara de Diputados, Centro de Documentación, Información y Análisis, *Informes Presidenciales, Plutarco Elías Calles, XXXII Legislatura, Año 1, Periodo Ordinario, T I, Núm. 5, 1º de septiembre de 1926, parte correspondiente a Secretaria de Gobernación, p. 5.*

disposiciones legales en la materia, fueron los ingredientes que alentaron el arranque de un conflicto que se prolongó en algunos lugares por más de tres años y cuya marcha dejó entrever aspectos de una disputa que tenía raíces profundas.

Los conflictos que trascienden por lo común inician por determinadas causas, pero en su evolución surgen aspectos no previstos. En este sentido para Plutarco Elías Calles las disposiciones legales no eran sorprendentes, sólo se trataba de fijar las sanciones a un conjunto de preceptos que estaban estipulados en las leyes: "En esa Ley de adiciones al Código Penal, nada nuevo se introdujo. Unas disposiciones se encontraban ya en la Ley de 14 de diciembre de 1874 (...). Otras sólo fijan las sanciones o penas por inobservancia en lo previsto en la materia de cultos o de enseñanza, por la Constitución de 1917. La agitación y la alarma por esta causa es meramente artificial (...)"¹⁸⁷ En cambio para el episcopado y un sector de creyentes el gobierno pretendía inmiscuirse en los asuntos de la Iglesia, controlar a los sacerdotes y violentar los derechos de los católicos.

El 7 de junio de 1926 el Congreso local aprobó la propuesta del gobernador Jesús Antonio Almeida de establecer mecanismos para fijar el número de clérigos que podían ejercer el culto en el estado, y mediante el Decreto 1605¹⁸⁸ se estableció un sacerdote por cada 9 000 habitantes, por lo tanto sólo 45 sacerdotes estarían autorizados para impartir el culto a la población dispersa en el estado más grande de la república. Cinco años después, cuando en otras partes del país los conflictos entre la Iglesia y el gobierno habían disminuido a raíz de los acuerdos de 1929, el gobernador Roberto Fierro emitió el 7 de diciembre de 1931 el Decreto 120 para reducir el número de sacerdotes de 45 a nueve, pues este decreto estableció un sacerdote por cada 45 000 habitantes.¹⁸⁹

¹⁸⁷ Ibid. p.6

¹⁸⁸ *Periódico Oficial del Gobierno Estado de Chihuahua*, Año XI, 12 junio 1926, Núm. 24.

¹⁸⁹ *Periódico Oficial del Gobierno Estado de Chihuahua*, Año XV, 19 dic. 1931, Núm. 51.

El Control a los sacerdotes continuó, el 24 de marzo en 1934 se publicó en el Periódico Oficial del Estado el Decreto 153 con nuevas disposiciones en la materia: los sacerdotes debían obtener nuevos permisos del gobierno del estado para ejercer, y además el decreto autorizaba un ministro de culto religioso por cada 100 mil habitantes o fracción que excediera de 50 mil, por lo tanto sólo cinco sacerdotes obtuvieron una licencia.¹⁹⁰ De éstos el sacerdote Manuel Deoses fue autorizado para impartir el culto en Ciudad Juárez y en localidades de la zona fronteriza. En septiembre del mismo año una ley estatal condicionó las licencias a los cinco sacerdotes,

Después, con el argumento del deber constitucional, las autoridades estatales exigieron a todos los ministros de culto que se registraran en las cabeceras municipales aunque no ejercieran labores de clérigo. Las autoridades no informaron cuántos cumplieron con este requisito, pero con el pretexto de la desobediencia, a partir del 15 de octubre de 1934 ningún sacerdote podía celebrar culto en todo el estado de Chihuahua.

Además de la cancelación de licencias, el gobernador Rodrigo M. Quevedo, ejerció una política anticlerical que se tradujo en restricciones a los credos. Durante su mandato los católicos en lo particular vivieron años difíciles, volvieron las misas y bautizos a escondidas, padecieron represión, por ejemplo, la suscitada el 3 de mayo de 1936 en Camargo con saldo de varios muertos, heridos y detenidos. El gobernador minimizó el conflicto a una provocación de los fanáticos católicos del lugar contra sindicalistas. Quevedo también adoptó la idea de la educación socialista y su gobierno impulsó campañas propagandísticas contra la intervención del clero en asuntos públicos; en su informe anual del 16 de septiembre de 1935, resaltó en calidad de logros la cancelación de las licencias a los sacerdotes

¹⁹⁰ *Periódico Oficial del Gobierno Estado de Chihuahua*, Año XVIII, 24 marzo 1934, Núm.13.

católicos, el cierre del seminario diocesano y las iglesias en todo el estado, por considerar que el clero y sus simpatizantes impulsaron una campaña agresiva contra las instituciones y las autoridades públicas. Con esta tónica, al final de su mandato, reportó que durante su gobierno no se construyeron iglesias y en ciudades como Delicias y Cuauhtémoc no había ninguna.¹⁹¹ El conflicto socio religioso, particularmente durante el gobierno de Rodrigo M Quevedo se vivió de manera diferente en los municipios, de ahí que se requiera un acercamiento a los sucesos en Ciudad Juárez.

El conflicto religioso en Ciudad Juárez

En la medida que las autoridades del gobierno estatal presionaban, los presidentes municipales endurecieron el control sobre los religiosos; el 23 de agosto de 1926, el secretario general de gobierno instruyó al presidente municipal de Ciudad Juárez vigilar y, si fuese necesario, aprehender a los sacerdotes católicos sediciosos, para ponerlos a disposición de las autoridades federales en la ciudad de México.¹⁹² En este contexto el secretario general de la Federación de Sindicatos y Obreros del Norte, en nombre de las organizaciones de la C.R.O.M. ofreció su ayuda al presidente municipal de Ciudad Juárez hasta que terminara el conflicto religioso.¹⁹³

A la vez, el presidente municipal José María Cuarón recurrió a los artículos 3º, 27º y 130º constitucionales para obligar a las asociaciones religiosas católicas y protestantes a suspender los servicios educativos a su cargo y entregar sus bienes en presencia de la policía. Hubo quien acató la disposición, como Agustín A. Domínguez ministro de la iglesia Bautista,¹⁹⁴

¹⁹¹ AHCH, Ramo, Informes de Gobernadores, Rodrigo M. Quevedo, 1935.

¹⁹² AMCJ, Legajo 68, Oficio 23 agosto de 1926.

¹⁹³ AMCJ, Legajo 68, Oficio del 9 de agosto de 1926. La Federación de Sindicatos Obreros solicitó al presidente municipal integrar a sus afiliados a las juntas vecinales que suplirían a los sacerdotes.

¹⁹⁴ AMCJ, Legajo 68, Templos y sus Anexidades de 1931 hasta 1939. Asunto aplicación de la ley. Acta 24 de febrero de 1926.

y el cura, Rafael Ramos, encargado del templo del Sagrado Corazón de Jesús, que atendía una escuela y un asilo.¹⁹⁵ A lo largo del conflicto las autoridades municipales prohibieron a los religiosos tener bajo su administración y conducción escuelas y centros de atención social. En estas condiciones, la primaria y el Asilo Ochoa que estaba a cargo de religiosas fueron clausurados a final de febrero; también se prohibieron los servicios sociales y la celebración de cultos en el salón de la calle Mariscal que pertenecía a los pentecostales de la Asamblea de Dios.¹⁹⁶

Tocante al uso de los templos y el control de los bienes que en ellos había, a raíz de la decisión de la jerarquía católica de suspender el culto, y al margen de que los obispos pidieron a los fieles cuidar las iglesias, el presidente municipal recurrió a las juntas de vecinos¹⁹⁷ para controlar los templos, inventariar los bienes y custodiarlos bajo el principio que estos inmuebles y lo que allí existía eran bienes nacionales.¹⁹⁸ Se formaron juntas vecinales para cada templo, su importancia como medida de control a cargo de los habitantes motivó la integración de una junta central. El 2 de octubre de 1928 en un acto oficial y ante la presencia del presidente municipal, se anunció la integración de nuevos miembros a la primera junta vecinal que tenía a su cargo el control los templos católicos:

Pablo C. Cuarón	Av. Madero No. 119
Santa Cruz Cordero	Av. 16 de septiembre No. 531
José Ma. Aragón	Calle Mariscal No. 617
Mónico Ríos	Calle 5 de febrero No. 512
Pedro Grajeda	2/a. Centinela No. 523

¹⁹⁵ AMCJ, Legajo 68, Ramo Gobernación, Oficio 26 agosto de 1926.

¹⁹⁶ AMCJ, Legajo 68, Ramo Gobernación, Oficio 19 de marzo de 1928.

¹⁹⁷ La primera junta vecinal que tuvo a su cuidado los templos de la ciudad la integraron Santacruz Cordero, Felizardo Montenegro, Avelino Bermúdez, Mónico Río y Trinidad Flores Santillán. Véase acta en AMCJ de fecha 2 de octubre de 1928, en Legajo 68.

¹⁹⁸ AMCJ, Ramo Gobernación, Circular 2428, asunto entrega de templos.

Además de las tareas encomendadas, las juntas vecinales fueron el instrumento de las autoridades para conseguir el apoyo social y supeditar al clero al poder civil. En este sentido, algunas organizaciones sindicales y populares ligadas al partido oficial, además de apoyar a las autoridades en su campaña contra los religiosos, solicitaron integrarse a las juntas de vecinos que se encargarían de cuidar los templos que no estaban bajo la atención de ningún ministro de culto. Los templos protestantes también pasaron al cuidado de las juntas vecinales, por ejemplo el templo bautista quedó a cargo de Agustín A. Domínguez y de otro grupo de vecinos;¹⁹⁹ sin embargo, a diferencia de los católicos y aún bajo las restricciones, el 6 de septiembre de 1927 la secretaría de Gobernación otorgó el permiso a Santos Chávez para abrir al culto público un templo evangélico de la Iglesia Nazarena, ubicado en las calles Altamirano y 16 de septiembre.²⁰⁰ Este suceso ilustra sobre los vaivenes del gobierno ante las iglesias y puede interpretarse que el conjunto de restricciones jurídicas en materia religiosa estaban dirigidas a la Iglesia Católica.

A raíz del arreglo que estableció el compromiso de finalizar el conflicto religioso, el 29 de junio de 1929 el secretario general de gobierno informó a las autoridades municipales sobre la entrega de los templos a los sacerdotes católicos.²⁰¹ Sin embargo, a la vez que informó de la reanudación del culto solicitó a las autoridades municipales que los encargados de los templos continuaran con la vigilancia y presentaran informes de las

¹⁹⁹ AMCJ, Asunto correspondencia Presidencia Municipal, Gobierno Federal, Secretaría de Gobernación. Informe sobre la situación que guardan los templos en Ciudad Juárez, agosto de 1926

²⁰⁰ Durante el conflicto religioso la autorización para la apertura de algún templo estaba sujeto a un mecanismo tortuoso en donde intervenían un conjunto de instancias públicas, por ejemplo el oficio que autorizó a la iglesia Nazarena señaló que el Secretario de Gobernación de Chihuahua debía informar a los Secretarios de Hacienda y Crédito Público, al contralor General de la Federación, al Procurador General de la República y al Gobernador del Estado, con el fin de avisar a la Secretaría de Gobernación cuando el templo haya abierto y apliquen la ley sobre el predio.

²⁰¹ AMCJ, Legajo 682, octubre de 1928.

prácticas religiosas. Además, los ministros estaban obligados a enviar un informe mensual sobre los cultos celebrados.

El 12 de julio de 1929 la presidencia municipal informó al gobierno del estado y a la Procuraduría General de la Nación sobre los templos que existían en Juárez y las condiciones de su funcionamiento. Los templos católicos atendidos por el clero y las juntas vecinales eran: Guadalupe, Sagrado Corazón, San José, San Antonio, San Lorenzo y Pilar de Zaragoza. Y tocante a los templos protestantes se reportaron: El Divino Salvador, un templo bautista y la iglesia del Nazareno.²⁰²

Meses después, en septiembre, el presidente municipal Arturo N Flores recibió las nuevas disposiciones de la Secretaría de Gobernación en materia de religión,²⁰³ las cuales desde la óptica del gobierno central eran necesarias en virtud de los problemas que se habían suscitado durante la devolución y reapertura de los templos en varios lugares del país. Entre las nuevas medidas, las cuales en realidad apuntaban a la anterior llamada "ley Calles," destacaron la facultad otorgada a los gobernadores para establecer el número de ministros según se requiriese en la entidad y los autorizados debían comprobar que eran mexicanos; todo lo relacionado con las celebraciones y el culto público quedó bajo la responsabilidad del ejecutivo federal, los otros niveles de gobierno, estatal y municipal, eran auxiliares, por lo tanto sólo la Secretaría de Gobernación podía resolver sobre las peticiones para abrir nuevos locales dedicados al culto; los ministros fueron considerados personas que ejercían una profesión y debían prestar sus servicios a los laicos bajo inspección; en caso de recibir donación de algún inmueble el sacerdote debía informar a la Secretaría de Gobernación y al gobernador porque pasaba a formar parte de los

²⁰²AMCJ, Oficio Julio 12 de 1929, Informe sobre los templos en función.

²⁰³ Ramo Gobernación. Circular 3536, septiembre 2 de 1929.

bienes muebles de la nación.²⁰⁴ Los ministros que no informaran serían acreedores de una multa y arrestados, además todos debían presentar un informe mensual del dinero que entraba al templo so pena de multa y arresto. También en estas disposiciones se enfatizó la libertad de culto, siempre y cuando su ejercicio se apegara a la ley, bajo el entendido que cualquier celebración debía efectuarse dentro de los templos o en caso de ser necesario en domicilios particulares de manera íntima.²⁰⁵

La posibilidad de abrir nuevos templos dependió de la autorización oficial, lo cual no era un hecho extraordinario,²⁰⁶ excepto que en las nuevas condiciones el trámite debía pasar por la Secretaría de Gobernación Federal, el gobierno del estado y por último la opinión de las autoridades municipales. El solicitante debía cubrir los requisitos de ley y describir con precisión las características del templo y del lugar en donde se pretendía construirlo. En el año de 1932 las autoridades reportaron dos solicitudes para el culto protestante: el 20 de enero José Ramírez solicitó a nombre de la iglesia Metodista de México que la capilla ubicada en la calle 16 de septiembre número 1803 fuese abierta al culto público.²⁰⁷ El 9 de marzo la Secretaría de Gobernación negó el permiso a José Ramírez; posiblemente influyó el informe del presidente municipal en el cual se indicó que Ramírez era un desconocido y probablemente había sido enviado por alguna secta religiosa del lado norteamericano.²⁰⁸ El 23 de noviembre el pastor evangélico, Juan Ramírez, presentó un permiso para

²⁰⁴Aunque el gobierno federal fue riguroso en cuanto al control sobre la actividad de los sacerdotes y religiosas, se mostró cauto sobre el cuidado de los templos, argumentando que estos eran bienes nacionales y por lo tanto propiedad de la nación. Durante el conflicto religiosos dio instrucciones para promover su cuidado y conservación mediante la colaboración de los fieles, en este sentido los templos más concurridos que a su vez eran los más antiguos estuvieron bajo el cuidado de comités vecinales.

²⁰⁵ AMCJ, Legajo 68. Oficio 15 de febrero de 1934.

²⁰⁶ De acuerdo a las disposiciones giradas por la Secretaría de Gobernación en circular núm., 1178, la presidencia municipal no podrá autorizar la apertura ni la construcción de nuevos templos de culto católico.

²⁰⁷ AMCJ, Legajo 68, Sección Gobernación, Oficio 1046, 8 febrero, 1932

²⁰⁸ AMCJ, Sección Gobernación, Oficio 1613, 9 de marzo de 1932.

realizar el culto en el local ubicado en la calle Cobre núm. 705, lugar en donde se planeaba construir un templo.

El secretario general de gobierno informó al presidente municipal que el superintendente de la Misión Evangélica en el estado, Ezequiel B. Vargas, se había registrado ante la secretaría de gobierno y fue autorizado para ejercer en los municipios de Aldama y en otros del estado. El 25 de septiembre 1934 Felipe Ocon, en representación de 60 creyentes de la iglesia Asambleas de Dios de la República Mexicana solicitó un permiso para establecer un templo. El 21 de noviembre del mismo año se informó a la presidencia municipal que Silvano Arteaga, ministro de la Organización de los Adventistas del Séptimo Día, estaba autorizado para ejercer en esa municipalidad.

Las solicitudes anteriores dejaron entrever que aún para estos años las iglesias protestantes eran consideradas sectas, al servicio de sus similares en Estados Unidos, y la católica reaccionaria. No obstante, las solicitudes para abrir templos evangélicos, aun cuando persistían las tensiones, indica que para estas fechas la relación entre las autoridades políticas y protestantes era menos tensa en comparación con las diferencias que aún tenían los gobiernos con el catolicismo.

Las tensiones en Ciudad Juárez entre las autoridades políticas y el clero junto con laicos organizados, se prolongaron más allá de los acuerdos de 1929. Los motivos para la confrontación apuntaron a varios asuntos, por ejemplo en agosto de 1934 el gobernador canceló la licencia al sacerdote Salvador Uranga para ejercer en Ciudad Juárez.²⁰⁹ Este asunto llegó hasta los tribunales de la Suprema Corte de Justicia, instancia que en julio de 1937 amparó a los sacerdotes Salvador Uranga, Manuel Deoses y José Ramos, contra las disposiciones del gobierno del estado, la presidencia municipal y la comandancia de la policía, quienes les

²⁰⁹ AMCJ, Secretaría General, Sección estadística, oficio E-4576.

impedían ejercer su ministerio.²¹⁰ Las autoridades locales debieron acatar disposiciones de carácter federal como en este caso, pues la aplicación de las medidas se hizo bajo la supervisión de algún funcionario federal, por ejemplo un interventor de la Oficina Federal de Hacienda constató la entrega de los templos “Nuestra Señora de Guadalupe” y el “Sagrado Corazón” a los sacerdotes que obtuvieron el amparo en las instancias federales.²¹¹

Otro motivo de conflicto grave fue el suscitado con relación a la jurisdicción que tenían los sacerdotes para officiar en varios templos. En enero de 1932 el Congreso Local estableció los lugares en donde podían ejercer los sacerdotes autorizados:

Antonio Guízar y Valencia: en todo el Estado.

Francisco Espino y Baudelio Pelayo: municipios de Chihuahua, Santa Eulalia, Santa Isabel, Carretas, San Lorenzo, San Andrés, Satevo, Villa Ahumada, San Buenaventura y Galeana.

Salvador Uranga: Ciudad Juárez, San Ignacio, Guadalupe, Bravos, Casas Grandes, Ascensión, Janos, Madera y Dolores

Martiniano Balderrama: Cihuiriachic Guerrero, Temósachic, Matachic, Santo Tomás, Cerro Prieto, Cuauhtémoc, Namiquilpa y Bachiniva.

Edmundo Galván: Sisoguichic, Bocoyna, Ocampo, Uruáchic, Moris, de Batopilas la sección de Norogachic, San Francisco de Borja, Carichic y Nonoava.

Emiliano Soria: Guadalupe y Calvo, Morelos, Batopilas, Urique, Guazapares y Chinipas.

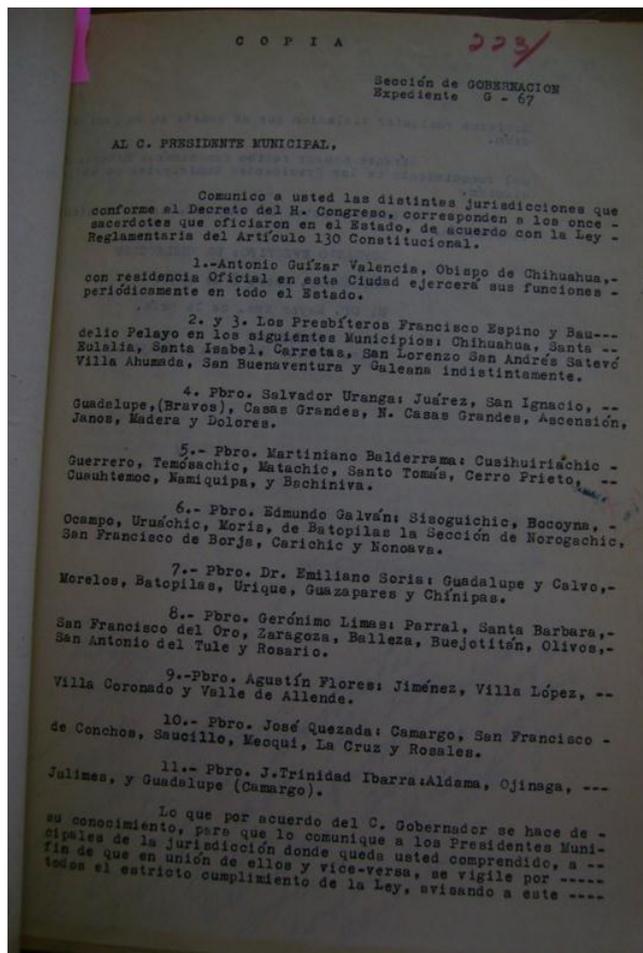
²¹⁰ El juicio de amparo promovido por Salvador Uranga, Manuel Deoses y José Ramos fue contra las disposiciones de la Legislatura del estado, del gobernador, del presidente municipal y el comandante de la policía de Ciudad Juárez. Los sacerdotes afectados cuestionaron que imponer mediante un decreto local que sólo un sacerdote podía ejercer el culto en todo el estado de Chihuahua y cancelar la autorización a todos los demás, era una violación a las garantías de los Artículos 4, 14, 16, 24 y 130 Constitucionales. En este caso, lo relevante fue que los sacerdotes y la diócesis de Chihuahua utilizaron la misma Constitución Política para defender sus derechos frente a los poderes locales. Sección Gobernación, Oficio, 390/1, julio 20 de 1937.

²¹¹ AMCJ, Sección Gobernación, Oficio 223/1, Julio 14 de 1937.

Gerónimo Limas: Parral, Santa Bárbara, San Francisco del Oro, Zaragoza, Balleza, Buejotitlán, Olivos, San Antonio del Tule y Rosario
Agustín Flores: Jiménez, Villa López, Villa Coronado y Valle de Allende.

José Quezada: Camargo, San Francisco de Conchos, Saucillo, Meoqui, La Cruz y Rosales.

José Trinidad Ibarra: Aldama, Ojinaga, Julimes, y Guadalupe (Camargo)



La jerarquía católica defendió que los once sacerdotes autorizados ejercieran en cualquier parte del estado, debido a que la disminución de ministros había provocado que varios templos se quedaran sin atención, ante lo cual también pidió que sólo en los templos en donde faltara un

sacerdote se designara un encargado de la misma religión.²¹² Esto último generó otra vez conflicto porque los nombramientos de encargados eran controlados por el gobernador y los presidentes municipales; de tal manera que la designación de encargados fue un recurso las autoridades civiles para vigilar el uso de los templos, las actividades del clero y los laicos católicos activos. Por ejemplo, el 28 de abril el presidente municipal informó del permiso concedido a Hermilo Mendoza como encargado del templo católico dedicado al "Sagrado Corazón";²¹³ pero días después se canceló el nombramiento supuestamente por desacato a las disposiciones de la presidencia municipal.

El conflicto se repitió en torno a la designación del encargado del templo de San Lorenzo, en donde el cura Salvador Uranga y los laicos Manuel Terrazas y Román Palacios se disputaron la designación del encargado, en parte por la intromisión de las autoridades municipales. En medio de la discrepancia el cura Uranga reclamó a Manuel Terrazas que no podía entregarle el templo de San Lorenzo, ni otro, puesto que con anterioridad había rechazado hacerse cargo del Sagrado Corazón, templo que el presidente municipal ya le había otorgado y le reprochó las consecuencias negativas de su actitud.²¹⁴

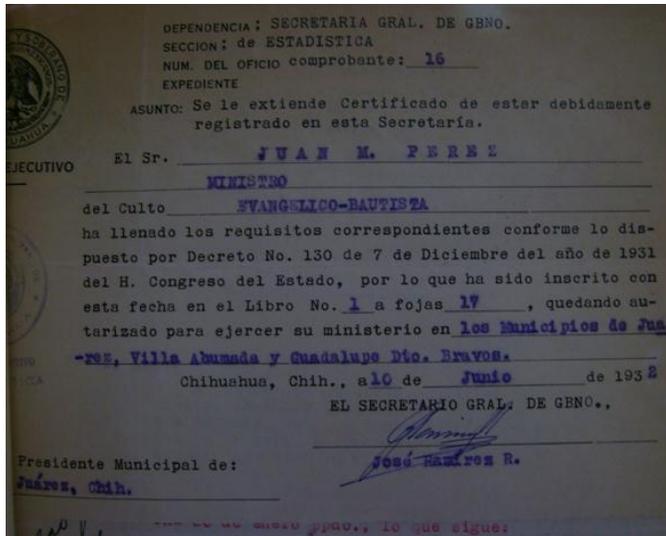
Además de intervenir en la designación de los templos, el gobierno del estado mantuvo el control de los sacerdotes y ministros protestantes. Por ejemplo, El 19 de abril de 1933 el secretario general de gobierno, Enrique González Flores, notificó al presidente municipal el registro de los sacerdotes y ministros protestantes que tenían permiso para ejercer dentro de la jurisdicción municipal, bajo la condición de mostrar a las autoridades civiles el carnet de registro²¹⁵ como el siguiente:

²¹² AMCJ, Sección Gobernación, Oficio 835, 28 de enero 1932.

²¹³ AMCJ, Sección Gobernación, Oficio 2382, 11 mayo de 1932.

²¹⁴ AMCJ, Legajo 62, Oficio 26 de mayo de 1932.

²¹⁵ AMCJ, Legajo 68, Oficio febrero 12 de 1932.



Posteriormente, por instrucciones del gobierno estatal, el presidente municipal canceló en octubre de 1934 las licencias de los sacerdotes Jerónimo Limas, Francisco Espino, Joaquín Díaz, Rafael Gándara y Manuel Deoses, además la presidencia debía informar cuando un ministro de culto cometiera alguna infracción.

LISTA DE LOS TEMPLOS DE DIVERSAS SECTAS Y QUE SE ENCUENTRAN UBICADOS EN LA MUNICIPIALIDAD DE CIUDAD JUAREZ, DISTRITO BRAVOS, ESTADO DE CHIHUAHUA.

NOMBRE DEL TEMPLO	UBICACION	CULTO A QUE SE DESTINA.	OBSERVACIONES GENERALES.
Guadalupe*	Frente a la Plaza.	Catolico.	Este templo esta abierto al culto catolico.
San Corazón de María.	C. Constitución y Mejía.	Catolico.	Este templo esta abierto al culto catolico
San Salvador	C. Nicolas Bravo y la Paz.	Metodista.	Este templo esta abierto al culto metodista
San Iglesia Moreno*	Ave. 16 de Sept. No. 1008	Evangelista.	Este templo esta abierto al culto evangelista.
San Juan*	Ave. Juárez y Callejón Carreño Bautista.	Bautista.	Este templo esta abierto al culto bautista.
San Lorenzo*	Partido Diaz.	Catolico.	Este templo esta abierto al culto catolico.
San Mateo*	Partido Iglesias Catolico.	Catolico.	Este templo esta abierto al culto catolico.
San Miguel del Arroyo	Paragoza, D.S.	Catolico.	Este templo esta abierto al culto catolico.

SUPRASIJO EFECTIVO: NO REELECCION.
 Cd. Juárez, Chih., Febrero 12 de 1935.
 EL REG. DE HACIENDA DE FINANZAS

También fue un año de claroscuros para los protestantes, pues les otorgaban licencia a los ministros de culto, y después sin ningún argumento, excepto por instrucciones del gobernador a las autoridades municipales, se cancelaban los permisos. Por ejemplo: se autorizó a ejercer el

culto el 21 de junio a Silvano Arteaga de la iglesia Adventista del Séptimo Día²¹⁶; el 6 de agosto a Ezequiel B. Vargas de la Misión Evangélica;²¹⁷ el 18 del mismo mes a Santos viuda de Elizondo, de la Iglesia del Nazareno,²¹⁸ Harold W. Pratt, ministro mormón; el 25 de septiembre a Felipe Ocon de Asamblea de Dios;²¹⁹ pero después la presidencia municipal informó al Jefe de la Oficina Federal de Hacienda que de acuerdo con lo dispuesto por el gobernador, se cancelaron las licencias de todos los ministros protestantes y pasaron los templos a manos de las juntas vecinales para levantar los inventarios. A partir de las cancelaciones se conoció que existían más templos protestantes y a los ministros responsables del funcionamiento: Juan M. Pérez, de la iglesia Bautista; Francisco S. Montelongo, iglesia Evangelista del Nazareno, y Luis Gómez Sarabia, ministro protestante de la iglesia Espiritual Mexicana.²²⁰

Y otra vez, como en los años del conflicto religioso 1926-1929, se pidió a los presidentes municipales la conformación de juntas vecinales que se hicieran cargo de los templos. Por su parte el presidente municipal, Daniel Quiroz Reyes, fue más lejos en las medidas, pues el 8 de febrero 1935, enterado de la suspensión de las licencias para el ejercicio del ministerio de cultos religiosos en el estado, ordenó al comandante de la policía, como a los encargados de los templos, que no se tocaran las campanas de los templos.²²¹ Esta última medida fue drástica porque el toque de campanas, además de ser importante para la vida religiosa, lo era también para asuntos seculares, en la medida que el sonido de las campanas era un referente para las actividades y la vida cotidiana de la población, incluso las autoridades eclesiásticas y civiles aceptaron regular

²¹⁶ AMCJ, Secretaría General, Sección Estadística, Oficio 3143, 21 junio 1934.

²¹⁷ AMCJ, Secretaría General, Sección Estadística, Oficio E-4121, 6 agosto 1934.

²¹⁸ AMCJ, Secretaría General, Sección Estadística, Oficio 223/1, 22 noviembre 1934.

²¹⁹ AMCJ, Secretaría General, Septiembre 25 de 1934.

²²⁰ AMCJ, Sección Gobernación, Oficio 223/1, 22 de noviembre de 1934.

²²¹ AMCJ, Secretaría General de Gobernación, Oficio G-492, 29 de enero de 1935.

su uso antes de la independencia y en el siglo XIX. Sobre el asunto, la historiadora Anne Staples escribió: "Las campanas eran entonces, medio de comunicación, instrumento de elevación espiritual, recuerdo de obligaciones religiosas, indicador de horas litúrgicas, aviso de notables acontecimientos, signo exterior de culto y causa de no pocos sufrimientos."²²²

Para enero de 1937 las relaciones entre las autoridades políticas y las iglesias presentan cambios, en principio el Gobierno del Estado autorizó a la presidencia municipal reabrir los templos que permanecieron clausurados, cerciorándose de que ninguno de éstos se hubiese cerrado por disposición presidencial. También al año siguiente las juntas terminaron de entregar los templos a los ministros de culto, y se otorgaron nuevos permisos. Uno de los últimos permisos en esta etapa de acercamiento fue para la Iglesia de la Fe en Cristo Jesús, a raíz de que en diciembre de 1938 la Secretaría de Gobernación solicitó al presidente municipal su opinión con respecto a la solicitud de Felipe S. Coronado para la construcción de un templo. Al respecto, la presidencia reportó que los miembros de esta iglesia eran pocos y no tenían para esas fechas ningún lugar para el culto, razón por la cual se manifestó a favor del permiso.²²³

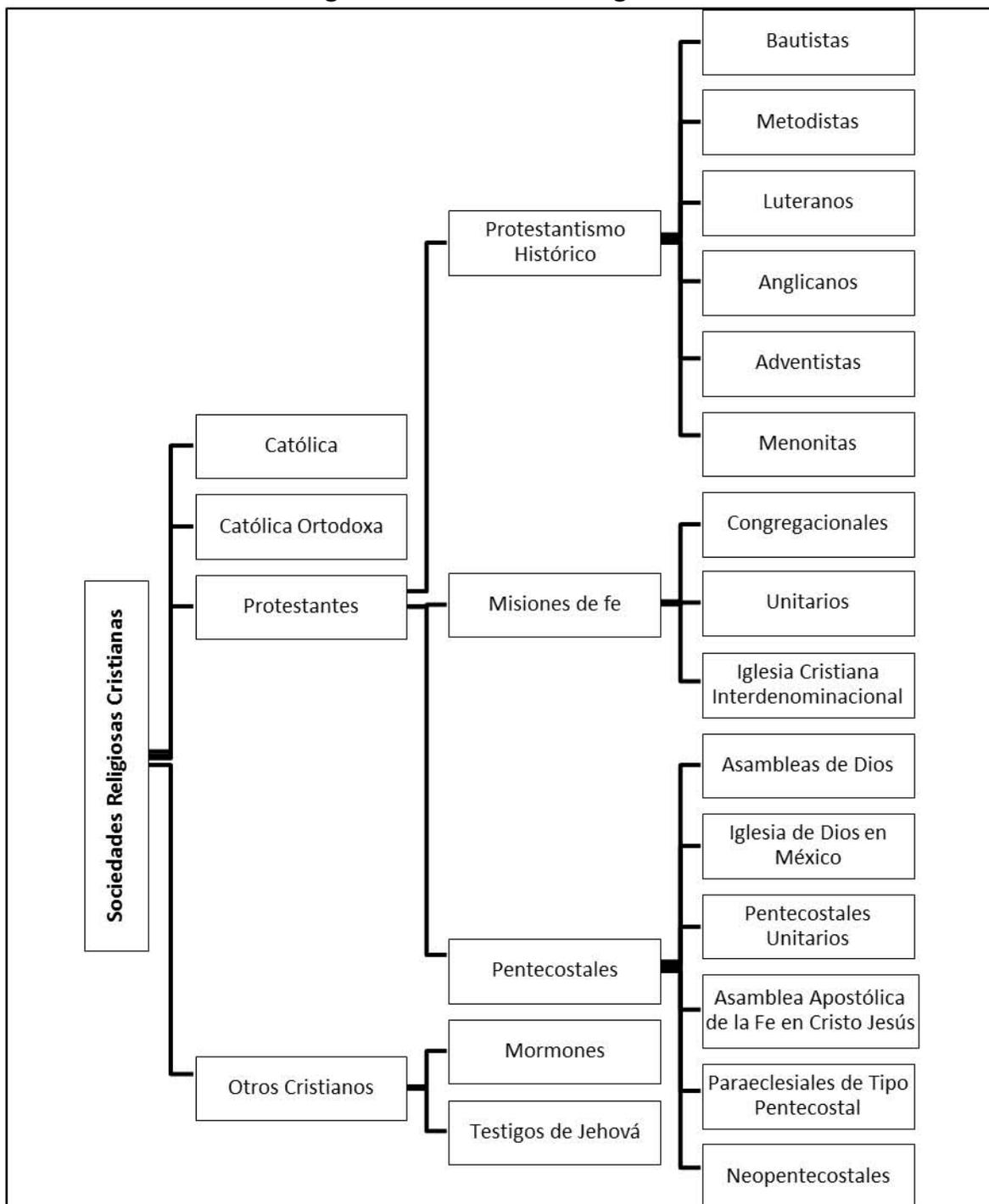
Al disminuir el control gubernamental y las tensiones en las relaciones Iglesia-Estado, las iglesias reanudaron una etapa gradual de crecimiento y consolidación. La dinámica de este proceso para cada iglesia dependió de su origen, antigüedad, recursos, estrategias de instalación y crecimiento, presencia nacional y fuera del país, entre otros. El espectro de las iglesias cristianas en Chihuahua se modificó en la medida que transcurrió la segunda mitad del siglo XX. La diversidad abarcó un amplio abanico de iglesias y grupos, sin embargo no todas tuvieron un impacto social relevante, en este sentido antes de tratar a las principales iglesias y

²²² Anne Staples, "El abuso de las campanas en el siglo pasado," en *Historia Mexicana*, Vol. 27, No. 2, oct-dic 1977, El Colegio de México, México, 1977, p. 193.

²²³ AMCJ, Secretaría de Gobernación, Oficio 223.1, 31 diciembre de 1938.

denominaciones del movimiento pentecostal es importante un acercamiento al mapa y a las estadísticas. Cabe señalar que la interpretación y análisis de las tendencias también se aborda en el siguiente capítulo.

Principales iglesias en el estado de Chihuahua durante la segunda mitad del siglo XX

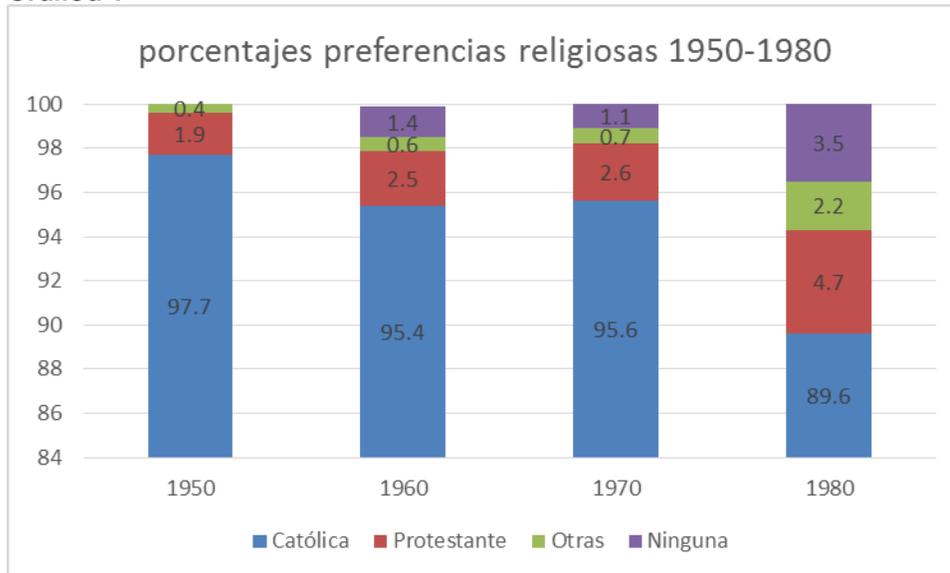


Cuadro 2. Número de habitantes que profesan alguno o ningún credo en Ciudad Juárez

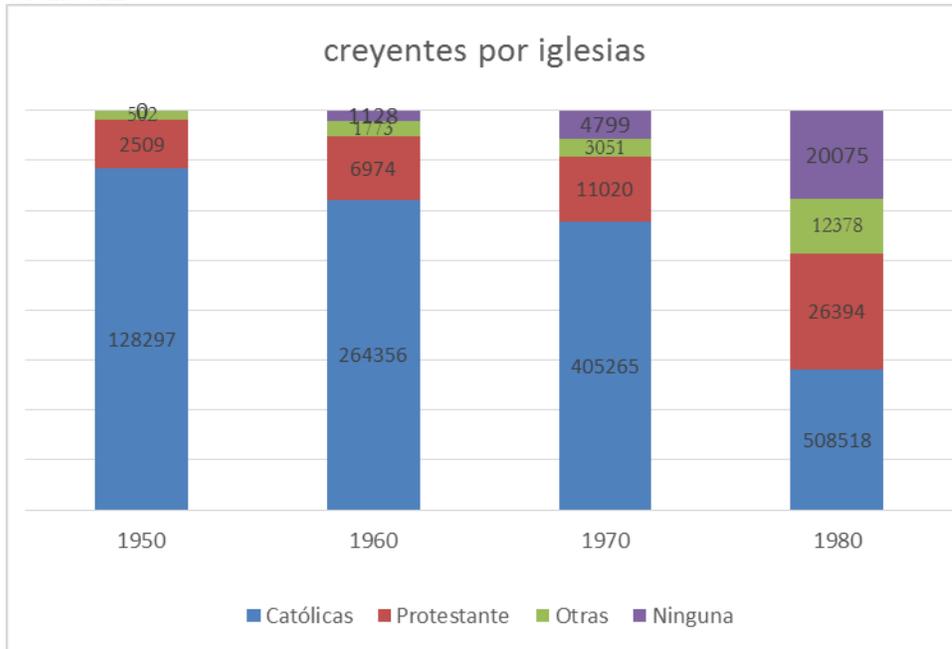
Religión	1950	1960	1970	1980
Católica	128297	264356	405265	508518
Protestante	2509	6974	11020	26394
Otras	502	1773	3051	12378
Ninguna		1128	4799	20075
No indicado		2764		
Total	131308	276995	424135	567365

Fuente: censos nacionales de población, INEGI.

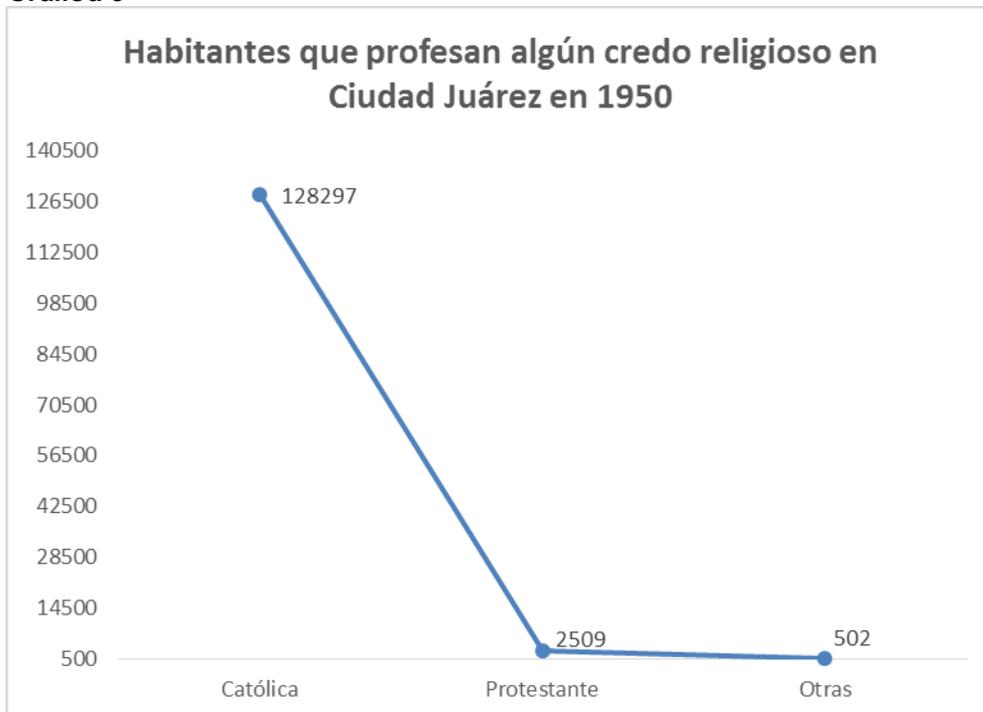
Gráfica 1



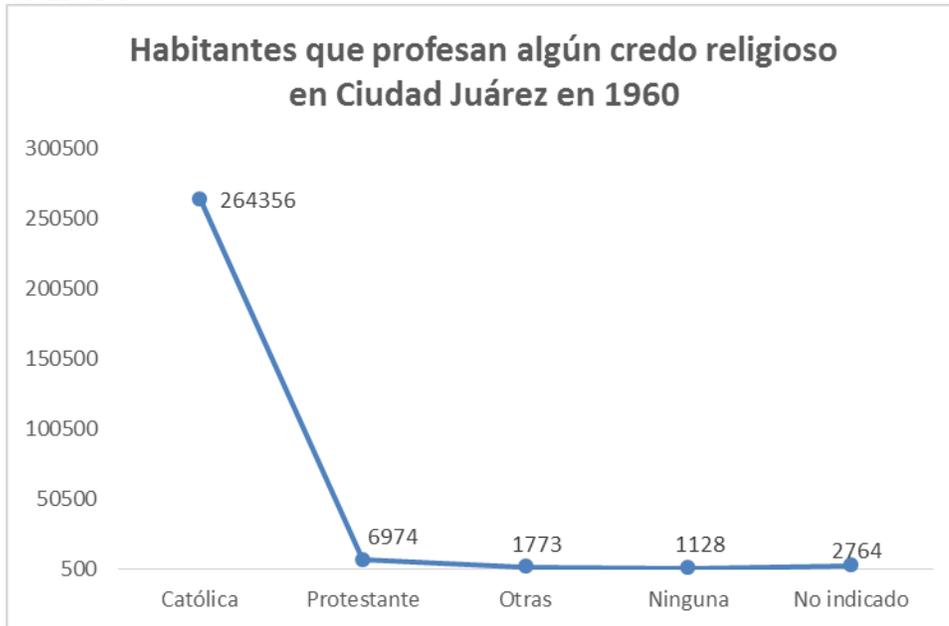
Gráfica 2



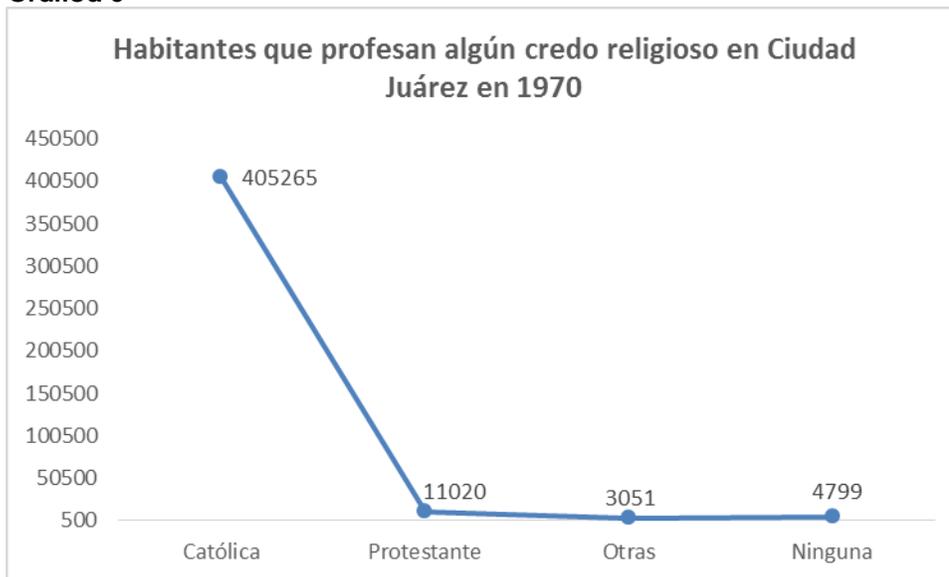
Gráfica 3



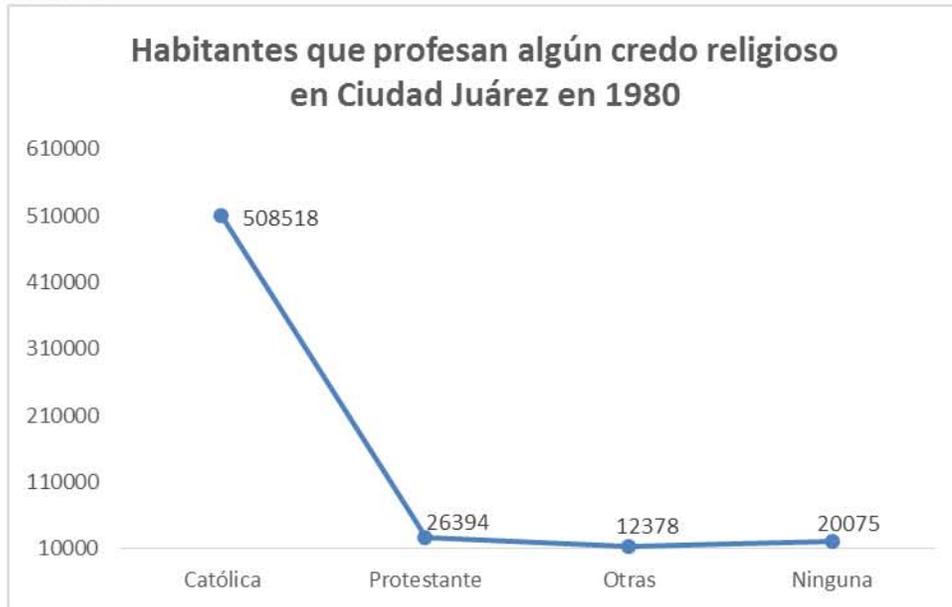
Gráfica 4



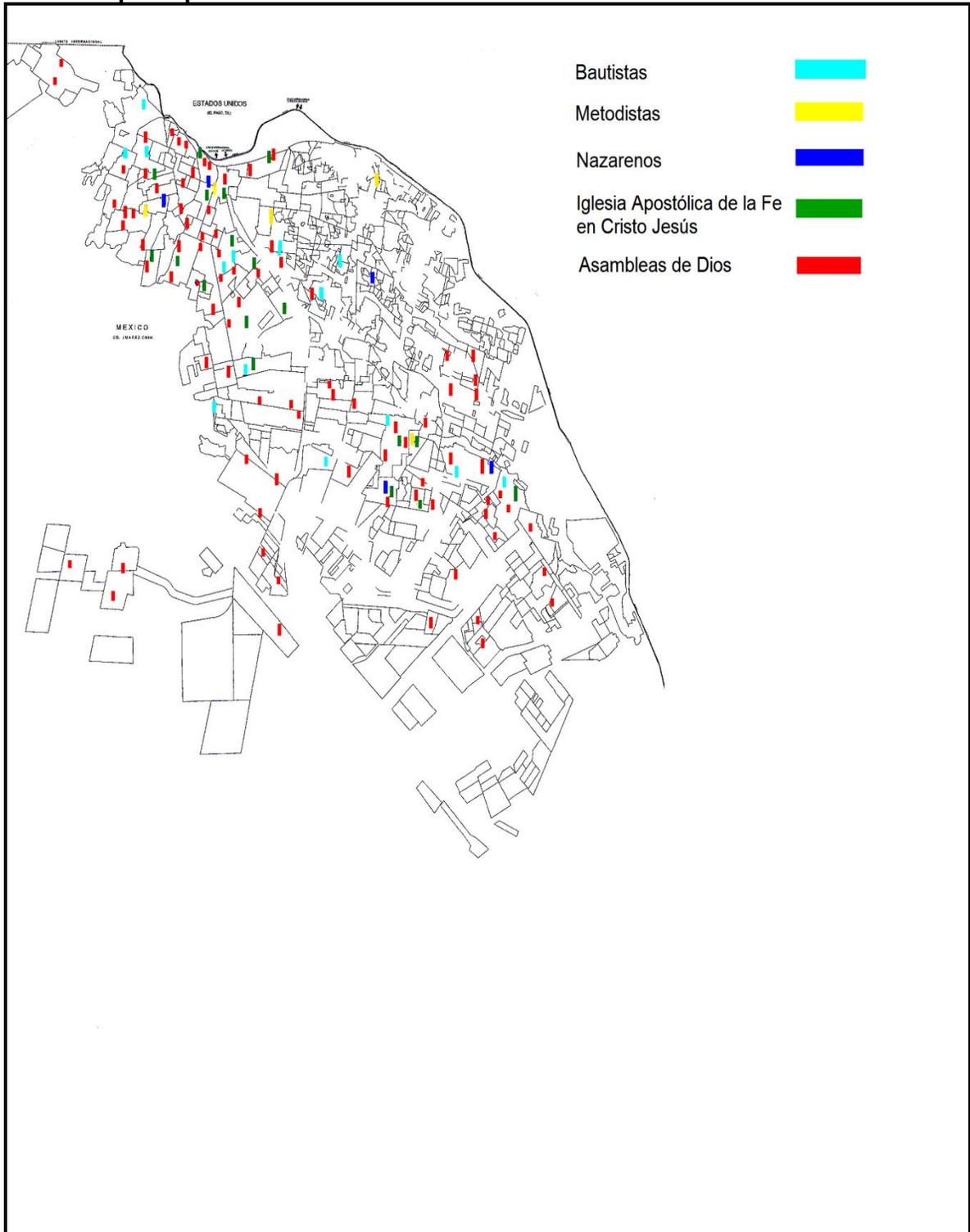
Gráfica 5



Gráfica 6



Templos protestantes en Ciudad Juárez al final de los años 80



Templos católicos en Ciudad Juárez a final de los años 80



V. MIGRACIÓN Y CAMBIO RELIGIOSO

La población en Ciudad Juárez creció de manera notable a partir de los años cuarenta y mantuvo un ritmo acelerado en las siguientes tres décadas por el arribo de miles de migrantes procedentes de varios municipios de Chihuahua y de otros estados de la república como Durango, Zacatecas, Coahuila, Sinaloa, Michoacán y Jalisco.²²⁴



Mapa. Principales estados de procedencia de la migración elaboración propia

No existen cifras oficiales sobre el número de los nuevos residentes que a raíz de su deportación o que no lograron cruzar a Estados Unidos terminaron por establecerse en Ciudad Juárez, sin embargo en el periodo 1950-1970 hubo un incremento notable de la población en la ciudad, y los juarenses que vivieron esa época cuentan relatos que dejan entrever la

²²⁴ Dirección General de Estadística. Censo General de Población, 1970.

importancia de la migración en la dinámica de la ciudad y en la configuración de las nuevas identidades:

(...) unos somos de Zacatecas, otros de Durango o Jalisco y se amalgamó aquí esa forma de hablar, incluso los de El Paso no hablan igual que nosotros a pesar de que sólo nos divide un río. De la migración, de ahí salió todo, los que vinieron del sur desde principio del siglo XX con la revolución nos hicieron especiales (...) y con los gringos, después cuando la ley que prohibía el licor, allí empezó todo, porque se hicieron contrabandistas los que llevaban licor de aquí para allá y eso influyó en la idiosincrasia del juarense.²²⁵



Foto, Biblioteca Central de la UACJ/ Colecciones especiales
La plaza principal fue el espacio público de reunión de la migración en los años cincuenta

El parque principal en el centro de Ciudad Juárez fue escenario del bullicio de los migrantes, en parte porque en este sitio se podía conseguir el servicio

²²⁵ Entrevista a Felipe Talavera, integrante de la asociación de cronistas de Ciudad Juárez y encargado del Archivo Municipal. Entrevista realizada el 15 abril 2012

del llamado “coyote o pollero” que ayudara al migrante por un precio a cruzar el río Bravo, en virtud de que el puente internacional estaba destinado a los afortunados que tenían visa.

Los antecedentes de Juárez como una ruta de paso hacia algunas ciudades norteamericanas como El Paso, en Texas, y Anthony, Las cruces, Deming, Thruth, Albuquerque, Santa Fe, Alamogordo, Roswell, Carlsbad, en Nuevo México,²²⁶ permite suponer que la mayor parte de quienes llegaron en este lapso fue con la intención de cruzar la frontera, pero cuando el propósito no se cumplía era común que los migrantes ambularan por las calles en busca de algún recurso; esto agudizó las tensiones sociales y exhibió las limitaciones de las autoridades municipales para comprender la vulnerabilidad de quienes se enfrentaban a un entorno diferente al suyo, puesto que en su mayoría procedían del medio rural.²²⁷

Cuando arribaron las primeras oleadas de los deportados y se sumaron a quienes esperaban cruzar la frontera, las autoridades intentaron atender lo prioritario con medidas atenuantes. En 1954 se anunció la instalación de un dormitorio público: “ante la gran afluencia de personas sin recursos que llegan a esta ciudad y que no tienen donde alojarse, en concordancia con la Delegación de la Asistencia Social, se creó y acondicionó un dormitorio público que costó \$ 3,000.00”²²⁸ Pero también los migrantes padecieron el control y los excesos de la autoridad, pues ante la falta de visión y los medios para atender las necesidades de la población fluctuante, se establecieron medidas de control y coercitivas por órdenes municipales que consideraron al migrante como vagabundo o

²²⁶ Castellanos, *Op. Cit.* p.154.

²²⁷ En la década de los setenta los migrantes eran considerados un problema para la ciudad, y con frecuencia los encabezados de los periódicos rechazaron su presencia porque pedían ayuda en las calles y frecuentaban los sitios públicos del centro.

²²⁸ Informe del presidente municipal, Pedro N García Martínez, 1953-1954 p. 11.

delincuente, lo cual provocó el aumento de las detenciones²²⁹ y señalamientos en la prensa local con tintes de intolerancia: “en los últimos meses se ha soltado una cantidad alarmante de pordioseros, que ya hace suponer que por ahí se ha formalizado la constitución del Sindicato de pedigüeños y similares. Como salidos del drenaje, andan por esas calles juarilenses.”²³⁰

No obstante esta situación, ante las condiciones de pobreza que existían en los lugares de procedencia y ante el riesgo de regresar sin recursos, Ciudad Juárez era una mejor opción para muchos migrantes, en principio porque podían arriesgarse a cruzar nuevamente la frontera. Bajo tales condiciones, casi se duplicó la población de manera consecutiva en el transcurso de tres décadas y las iglesias se vincularon a la migración con discursos de consuelo y esperanza, y en lo particular la Iglesia católica y algunas protestantes abrieron centros de atención y de apoyo a los migrantes:

Crecimiento poblacional de Ciudad Juárez

1950	1960	1970	1980	1990	2000
131,308	276 995	424 135	567 365	798 499	1 217 818

Fuente: Censos Nacionales del INEGI

²²⁹ En este tiempo se creó un grupo especial de policía bilingüe y de radio patrullas, un departamento de identificación criminal y se diseñó un sistema de control para la identificación de infractores. Este conjunto de medidas repercutieron en un aumento de las detenciones de los migrantes y la población nativa, por ejemplo: los reportes municipales anunciaron que la Policía Bilingüe hizo 936 remisiones de infractores y radio-patrullas 3602; el Departamento de Identificación Criminal tenía 10767 tarjetas de identificación de infractores. Datos proporcionados en el informe municipal de René Mascareñas, diciembre de 1956.

²³⁰ *El Alacrán*, 21 de octubre de 1955

Cerro en el perímetro de Ciudad Juárez.



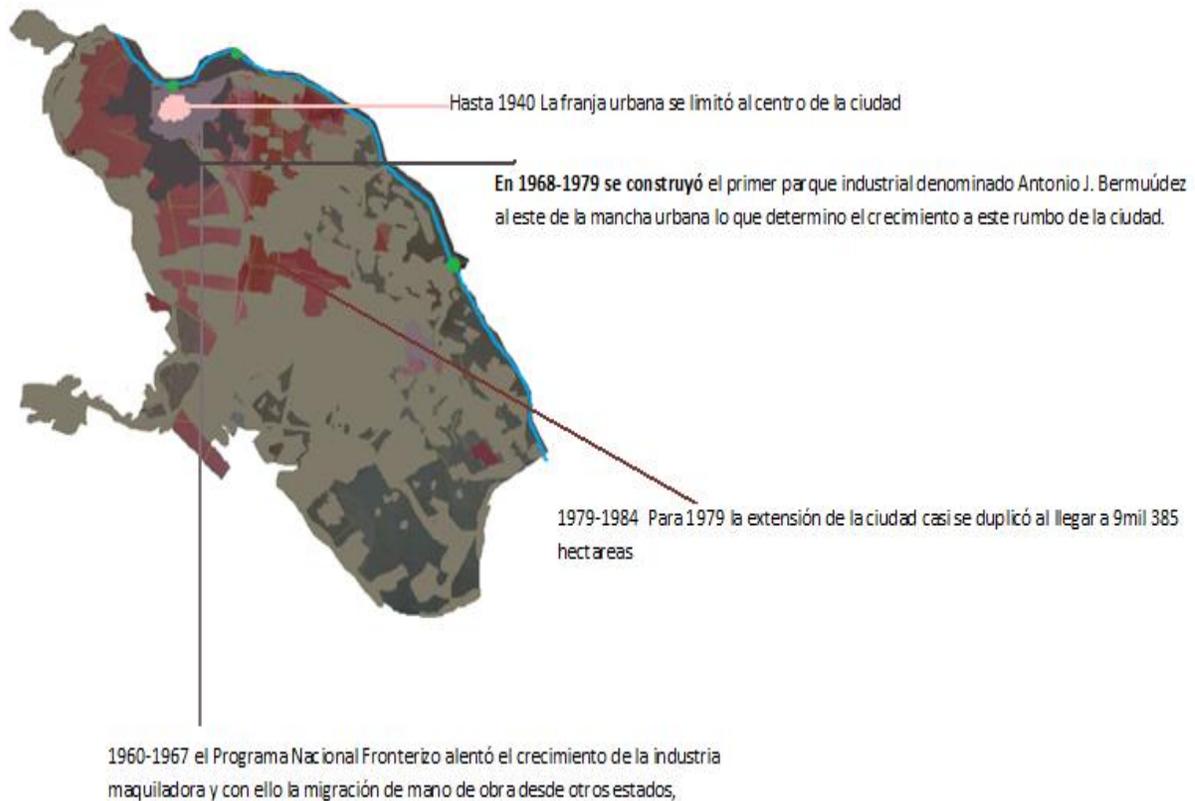
Fotografía de Rubén Reyes (2009)²³¹

El aumento de la población condicionó la transformación urbana, por ejemplo, las colonias de mayor antigüedad como La Chaveña, Obrera, Corregidora, Barreal, Exhipodromo, cercanas al centro de la ciudad se mantuvieron como el lugar de residencia de las familias con mayor arraigo, característica que las distinguía de otros grupos de la periferia. Las familias de estas colonias podían interactuar en espacios públicos como mercados, plazas, parques, incluso en los templos, en estos lugares la interacción generó comunidades con lazos de identidad, en donde los recién llegados debían ganarse la aceptación paulatinamente, mientras corría la voz sobre su procedencia, costumbres y vicios.

Cada oleada de migrantes implicó, como lo muestra el siguiente mapa, un crecimiento de la ciudad desde el centro hacia los extremos.²³²

²³¹ Bajado de <https://es.pinterest.com/source/rubenkings.blogspot.mx>

²³² En esta coyuntura el crecimiento de la ciudad respondió a las necesidades de la industria maquiladora de exportación, sobre todo porque la distribución de los parques industriales determinó la expansión y dispersión de la población.



Hasta final de los años cuarenta la franja urbana abarcó el centro y las colonias aledañas, rodeadas por los bordes del Río Bravo, las sierras y los valles agrícolas.²³³ En esta parte se construyeron los primeros templos católicos y protestantes; posteriormente todas las iglesias lograron aumentar en cantidades diferentes el número de templos en la periferia de la ciudad. En este sentido, se ha escrito que la urbanización fue el motor del cambio religioso. Esta movilidad impactó la vida socioeconómica y demográfica, porque aumentó la población de migrantes que se quedaron a radicar en esta ciudad; por ejemplo, al inicio de los años setenta del total de las familias que habitaban en Juárez menos de la mitad eran originarias de Juárez, y poco más del 50 por ciento provenía de otros municipios de Chihuahua y de diferentes estados de la república.

²³³ Datos proporcionados en el Plan de Desarrollo Urbano de Ciudad Juárez 2002, p. 22.

Cuadro 5. Origen de la población de Ciudad Juárez en los años setenta

Lugar de Nacimiento	Porcentaje
Ciudad Juárez	45.85
Valle de Juárez	0.95
Chihuahua, capital	7.97
Parral	3.80
Casas Grandes	1.01
Otras poblaciones del Edo.	10.11
Durango	9.04
Coahuila	3.80
Zacatecas	4.46
Otros estados del país	7.38
El Paso, Texas	5.11
Otros lugares del extranjero	0.07
TOTAL	100.00

Fuente: Estudio Socioeconómico del Bufete de Investigaciones Económicas y de Negocios de Ciudad Juárez, 1975.

El crecimiento irregular en otras zonas de la ciudad agudizó la desigualdad social, los grupos con menos recursos se amontonaron en la zona periférica, sobre todo en las faldas de los cerros, colinas, arroyos y en los terrenos agrícolas del Valle de Juárez, lugares que carecían de la infraestructura básica como agua, luz y drenaje, entre otros; en el sentido opuesto, es decir, los grupos con más ingreso y las familias nativas permanecieron en las colonias históricas, las que se ubicaban en la zona centro y en las colonias más urbanizadas.

Tiradero de basura ante la ausencia de servicios públicos



Archivo fotográfico IMIP, Fot.13

Los asentamientos que formaron un cinturón de colonias populares, conforme a los acontecimientos descritos en páginas anteriores, sucedieron en las siguientes etapas: 1950-1960, establecimiento de colonias irregulares. Un ejemplo que ilustra esta etapa fueron los sucesos de agosto de 1958: familias de migrantes recién llegadas invadieron masivamente 1600 hectáreas al suroeste y noroeste de la ciudad, y ante las dificultades para el desalojo y la carencia de viviendas el gobierno federal cedió el 25 de noviembre de 1960 dos terrenos nacionales con una extensión un poco menor;²³⁴ la cesión permitió a las autoridades municipales regularizar los predios invadidos con los que se formaron las colonias Galeana, Flores Magón y Libertad. Sin embargo, esta solución parcial no frenó el paracaidismo y años después el fenómeno se repitió con más fuerza en otros rumbos de la ciudad con alto nivel de pobreza, como en la colonia Anapra.²³⁵

El paracaidismo, como una acción extrema de la población que se instaló en la ciudad y carecía de vivienda,²³⁶ también exhibió a las

²³⁴ Diario Oficial de la Federación, noviembre 14 de 1960.

²³⁵ Plan de Desarrollo Urbano de Ciudad Juárez, 2002, p. 27.

²³⁶ Consultar el Plan de Reordenamiento Urbano de Ciudad Juárez de 1980, la parte sobre el proceso de urbanización de Ciudad Juárez, a cargo de la Dirección General de Colo-

autoridades municipales y estatales por instrumentar soluciones de corto plazo ante un problema estructural, que estaba ligado a la condición de ciudad fronteriza y a su papel de plataforma para el acceso a los Estados Unidos. Sobre todo porque la respuesta del gobierno se concretó en la expropiación de terrenos para tratar de resolver el problema en algún lugar de la ciudad, pero aún no se resolvía y pronto surgía otro más ante la necesidad de vivienda que provocó la inmigración permanente. La demanda de vivienda y los problemas inherentes a la carencia de espacios habitables son factores relevantes en la historia del desarrollo urbano de cualquier ciudad y por lo mismo una ruta para observar y comprender los vericuetos de su modernización.²³⁷

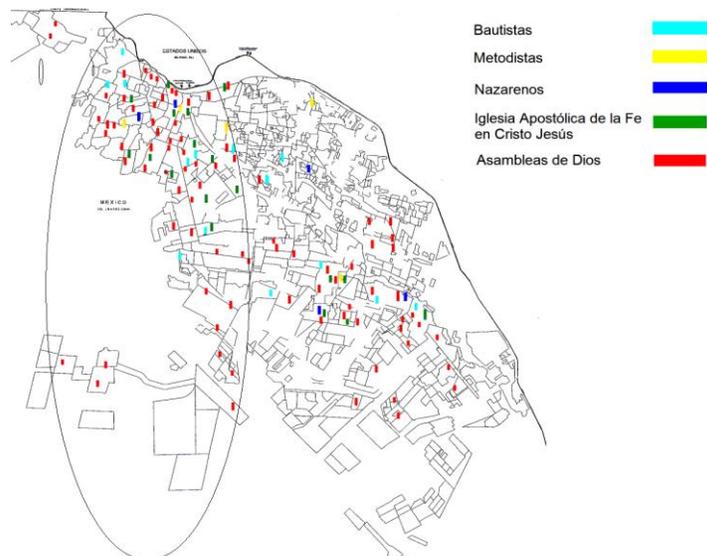
En las dos décadas posteriores, 1960-1980, otra vez los reclamos y la necesidad de vivienda de familias pobres condujeron a la invasión de terrenos y al crecimiento de colonias populares. En este tiempo se formó la zona poniente y norponiente con las colonias más pobres de la ciudad.

Miles de familias invadieron los terrenos de la compañía La Carbonífera de Ciudad Juárez, en donde se formaron las colonias Felipe Ángeles, Nuevo México, Francisco Sarabia, Luis Echeverría, López Mateos, Chihuahua, Guadalajara, Fronteriza, Díaz Ordaz, Álvaro Obregón, Plutarco Elías Calles, San Felipe del real y 16 de septiembre, y de nueva cuenta para legalizar los terrenos en posesión de 37 mil habitantes el gobierno del estado expropió 3 141 hectáreas, el 5 de julio de 1973; superada la fase de invasiones y dotación de terrenos municipales y federales para regularizar la propiedad a quienes habían invadido, una década después los encargados del Programa del Desarrollo Urbano de Ciudad Juárez registraron que los

nias Populares del Municipio de Juárez y la Secretaría de Asentamientos Humanos y Obras Públicas del Gobierno federal.

²³⁷ Sobre el tema véase, Elvira Maycotte Pansza, "La vivienda y su impacto en el desarrollo urbano en Ciudad Juárez," en *Migración, urbanización y medio ambiente en la región Paso del Norte*, Gustavo Córdoba Bojórquez, María de Lourdes Romo Aguilar (coordinadores), El Colegio de la Frontera Norte, México, 2014, pp. 93-108.

grandes problemas de vivienda e introducción de servicios relacionados con la migración no se resolvieron con expropiaciones ocasionales, pues los problemas persistieron en las zonas suburbana y rural.²³⁸



En este proceso de expansión de la ciudad, se multiplicaron principalmente los templos de inspiración pentecostal y en menor número los católicos. Sacerdotes que fueron designados a la nueva diócesis desde su fundación en 1957, como Isidro Payán, recuerdan que en los años setenta, época de invasiones en las colonias populares y auge del paracaidismo, hubo mayor compromiso de la iglesia en el plano asistencial y también los creyentes participaron con entusiasmo en las actividades religiosas; sin embargo en la medida que se resolvían los problemas más sentidos como la regularización de la propiedad de casas, la introducción de servicios

²³⁸ Véase en el Plan de Desarrollo Urbano de Ciudad Juárez la parte correspondiente al crecimiento urbano y población, 2002. pp.28-30.

básicos como el agua, la electricidad y el pavimento de calles, disminuyó el compromiso de los fieles con las actividades sociales que promovían las parroquias. En este sentido según Payán los fieles actuaron más por la urgencia de resolver sus necesidades:

(...)se notó ese compromiso con las parroquias muy fuerte cuando surgió el programa para atender a las colonias populares, particularmente después de lo que se le llamó el paracaidismo, que fue muy intenso, de los años sesenta a los años setenta en la ciudad, ahí había mucho compromiso de las gentes en ir a servir, ayudar, atender, inclusive en el sentido asistencial."²³⁹

La asistencia de las iglesias a la migración en Ciudad Juárez

La migración interna junto con la interacción transfronteriza y las deportaciones de mexicanos por autoridades de los Estados Unidos generaron condiciones para el pluralismo religioso en Ciudad Juárez. En un lapso de tres décadas, 1950-1970, crecieron las iglesias protestantes y principalmente las del movimiento pentecostal, en un contexto donde la Iglesia católica fue la mayoritaria. Existen estudios que atribuyen a la migración la reestructuración de prácticas y resignificación de símbolos religiosos, que en algunos casos fortalecieron la identidad religiosa de los migrantes y en otros los enfrentó a procesos de conversión;²⁴⁰ pero tal proposición adquiere relevancia cuando se explica a nivel espacial el conjunto de circunstancias que establecen los vínculos entre la migración y el pluralismo religioso. Particularmente porque los censos nacionales y otras fuentes de información oficiales de consulta obligada por lo general sirven para elaborar índices de

²³⁹ Entrevista al sacerdote Isidro Payan el 11 de noviembre de 2011, en la Iglesia De la Santísima Trinidad, en Ciudad Juárez.

²⁴⁰ Véase, los estudios de Miguel Hernández Madrid, "El proceso de convertirse en creyentes. Identidades de familias Testigos de Jehová en un contexto de migración transnacional", en *Relaciones*, vol. XXI, núm. 83, verano del 2000, pp. 92-93, y del mismo autor, "Transgresores de fronteras", en *Estudios Jaliscienses*. Colegio de Jalisco, Guadalajara, 2000, núm. 39, pp.17-29.

medición, pero aportan pocos datos para el análisis de la complejidad de los acontecimientos, fenómenos y procesos que reflejan las preferencias de los creyentes.

En un estudio histórico la relación entre migración y pluralidad religiosa se puede analizar gradualmente a nivel de municipios, estados y regiones, incluso tomar en cuenta que en un mismo municipio cambia la presencia de las iglesias según las zonas y las características de sus habitantes, por este camino las tendencias que indican los censos ayudan a construir modelos útiles para comparar entre lo general y singular, además ambas dimensiones de análisis son complementarias.

En el caso de Juárez el crecimiento poblacional y la expansión continua del espacio habitable desde los años cuarenta, en medio de las repercusiones del Programa Bracero, la migración de indocumentados posterior a la Segunda Guerra Mundial y el boom de la industria maquiladora, provocaron cambios en la dinámica social de la ciudad. Hasta cierto punto es de sentido común el atribuir al aumento de la población en un espacio determinado la multiplicación de necesidades, cuya satisfacción apunta a la producción, el comercio, los servicios y el ámbito de la cultura que abarca las tradiciones, creencias y representación del mundo material y simbólico, en donde cabe la religión. Es decir el aumento de la población en principio puede interpretarse como el principal factor de cambio, incluso en materia religiosa.

La existencia y avance del pluralismo religioso en esta ciudad, como en otras en donde es notable la presencia de diversas denominaciones,²⁴¹ sin embargo no se limitó a la migración ni al crecimiento de la población, puesto que también contribuyeron las condiciones socioeconómicas de los

²⁴¹ Para tener el panorama la diversidad religiosa de todo el país, se pueden consultar las obras de: Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga (Coords.), *Atlas de la diversidad religiosa en México*, México, CIESAS, COLJAL, COLEF, COLMICH, UQROO, SEGOB, CONACYT, 2007; Masferrer Kan, Elio, *Pluralidad religiosa en México. Cifras y proyecciones*, México, ed. Libros de Araucaria, 2011.

migrantes, como la pobreza, etnicidad, procedencia y el proceso de adaptación a un entorno diferente en muchos aspectos al que dejaron atrás, lo cual implicó por lo común transitar de un medio rural a un ambiente de marginación urbana. En este sentido la migración fue un factor del pluralismo religioso, pero la migración en sí misma reveló la vulnerabilidad social que caracterizó a quienes salieron de su lugar de origen para establecerse en otro;²⁴² las desigualdades primero entre las regiones internas de México y segundo entre éste y los Estados Unidos. Tales problemas de la historia contemporánea, entre otros, obligaron al desplazamiento de migrantes desde su lugar de origen. Esto significa que más allá de la superficie, se observa que el proselitismo religioso y la dinámica de las iglesias en Ciudad Juárez tuvo relación con el impacto de la migración y el aumento de la población, pero también las condiciones adversas de los migrantes crearon un terreno fértil para el proselitismo religioso. Por lo mismo al analizar las expresiones del pluralismo también es importante conocer los planes, experiencias y recursos de las iglesias para crecer en medio de la competencia e instrumentar mecanismos de conversión que atrajeran a creyentes de otras denominaciones.²⁴³

Los migrantes desarrollaron estrategias para interactuar con la población de la cual formarían parte, por este camino establecieron los

²⁴² El concepto de vulnerabilidad social apunta al estudio de los fenómenos de la desigualdad, pobreza, crisis del empleo formal, volatilidad económica, entre otros problemas que enfrentan las poblaciones en América Latina y de países que padecen la desigualdad estructural de la globalización desde la década de los ochenta del siglo XX. Considero que el concepto de vulnerabilidad social ayuda al análisis e interpretación de las condiciones que ha padecido la migración local e internacional en México, sobre todo después de la terminación del Programa Bracero. Véase, Leandro M. González (comp.), *Lecturas sobre vulnerabilidad y desigualdad social*, Centro de Estudios Avanzados, México, 2009, pp. 13-29; Bustamante, Jorge A, " Frontera México-Estados Unidos: reflexiones para un marco teórico," en *Frontera Norte*, vol. I, núm. 1, enero-junio de 1989.

²⁴³ El término conversión sólo se refiere en principio a la decisión de un creyente de cambiar de una iglesia a otra, sin embargo esta situación está ligada a las formas implícitas y explícitas del proselitismo entre las iglesias, por lo mismo la conversión descansa en un cierto nivel de confrontación entre las instituciones y los sujetos religiosos según las épocas.

primeros contactos con las iglesias que apoyaban en los centros de atención, en los templos y directamente en las colonias de la periferia, espacios en donde surgieron condiciones para el pluralismo religioso por la concentración de migrantes. En estas circunstancias se multiplicaron los templos y desde ahí el proselitismo cobró forma según el nivel de organización y capacidad de las iglesias. Este conjunto de elementos determinaron que éstas crecieran según los contextos, por ejemplo, en las ciudades fronterizas las denominaciones del protestantismo como bautistas y metodistas fundaron templos en las zonas con buen nivel de urbanización, en cambio las denominaciones del movimiento pentecostal se desplegaron en la periferia donde predominó la marginación y la Iglesia católica con más recursos e infraestructura creció en ambos espacios.

Bajo este razonamiento, el rumbo del pluralismo religioso en Ciudad Juárez estuvo condicionado, por un lado, a causas locales y regionales propias de una zona fronteriza y, por el otro, a cuestiones de carácter nacional relacionadas con el cauce de la secularización y la modernización en el país durante el periodo de estudio. Ante la amplitud de los fenómenos inherentes a ambos procesos, se priorizó en este trabajo la relación entre migración y pluralismo religioso porque el acontecer en esta ciudad giró en torno a la movilidad permanente de migrantes.

En su historia contemporánea Ciudad Juárez vivió los impactos de varios ciclos de migrantes, en los cuales surgieron condiciones que llevaron a interactuar a los habitantes establecidos con los recién llegados, esto fue evidente en cada uno de los periodos de mayor movilidad porque crecieron las necesidades en los diferentes rumbos. Los residentes que ya tenían cierta estabilidad e integración a la vida cotidiana de la ciudad, aunque sus historias familiares los vincularan a la migración en una etapa anterior, construyeron su identidad en torno a la percepción de su "ser juarense", que los llevó a señalar diferencias con los recién llegados, es decir

también migrantes pero en un contexto reciente, a establecer un nosotros “los nativos” frente a los otros, nuevos migrantes. Por ejemplo, aún es común que alguien procedente de otro estado al paso de los años resalte alguna particularidad, como el acento en el habla y la forma de vestir, para defender que realmente forma parte de la sociedad local.

(...) los juarenses estamos influenciados por un desarreglo que va tomando cuerpo desde Estados Unidos, aquí estamos en la frontera, hay mucha desinformalidad en el vestirse y en el presentarse ante las personas, inclusive aquí se ve menos en muchas reuniones que vaya la gente de traje y todo eso, en festividades grandes religiosas y en funerales hay veces que se nota la gente un poquito más formal, distinta, pero son situaciones que nos distinguen de los que no son de aquí de Juárez ²⁴⁴

En esos encuentros entre quienes ya se consideraban juarenses y los recién llegados, los segundos padecieron los males provocados por el alejamiento de su entorno familiar y social. La sensación de desarraigo que acompañó a los migrantes durante su movilidad no fue un asunto de percepción o de interpretación que se limitó al campo de las subjetividades, más bien fue una condición que se materializó en una vida de destierro, de tal manera que para superar esta situación el reto era integrarse al espacio de la ciudad y participar en las relaciones sociales que los habitantes tejían en la vida cotidiana.

Llegué a Juárez en mil novecientos sesenta y dos, estuve aquí un tiempo, fue muy duro porque vine solo y era un extraño, me fui adaptando y eché raíces ya con familia. En mi apostolado visito a hermanos para ganar almas, y algunos todavía recuerdan su tierra aunque se digan de Juárez. También otros

²⁴⁴ Entrevista al sacerdote Isidro Payan, el 11 de noviembre del 2011, en la Iglesia de la Santísima Trinidad, de Ciudad Juárez.

que andan solos por la ciudad vienen a alimentarse al templo los domingos.²⁴⁵

Los migrantes han proporcionado en sus relatos múltiples testimonios de su travesía a investigadores de las disciplinas sociales, a la prensa y literatura, a los medios audiovisuales como la televisión y el cine, y a las dependencias de los gobiernos que elaboran encuestas, diagnósticos y proyecciones.²⁴⁶ La revisión de los testimonios muestra, además de los sucesos que padecieron, como después de lograr cierta estabilidad en su nuevo lugar de residencia, construyeron a lo largo del tiempo redes sociales para disminuir los riesgos y facilitar la recepción a quienes les siguieron los pasos, es decir los futuros migrantes. Las redes abarcaron a grupos de conocidos o con algún vínculo de parentesco, a comunidades de paisanos que procedieron del mismo pueblo o estado, este mecanismo de solidaridad entre la migración ha favorecido la integración de comunidades oaxaqueños en la ciudad de Tijuana y en el Valle de San Quintín en Baja California Norte, y en el caso de Ciudad Juárez de las últimas oleadas de la migración motivadas por la industria maquiladora se formó la comunidad de jarochos con migrantes procedentes de diferentes municipios del estado de Veracruz..

Este conjunto de redes, que formaron el llamado capital social de la migración,²⁴⁷ incluyó la acción social de las iglesias que tenían más tiempo

²⁴⁵ Entrevista a creyente destacado de Asambleas de Dios Victorio Ramírez Martínez, 13 de julio de 2013, en el templo La Trinidad.

²⁴⁶ Para el periodo que comprende esta investigación se puede consultar la Encuesta Nacional de Migración a la Frontera Norte del País y a los Estados Unidos (ENEFNEU), la cual proporciona información sobre las condiciones de migrantes no documentados que fueron deportados por autoridades estadounidenses en los años 1977 a 1979 por ciudades de la frontera norte de México; La Encuesta en la Frontera Norte a Trabajadores Indocumentados Devueltos por las Autoridades de los Estados Unidos (ETIDEU), contiene información sobre los migrantes que fueron deportados a mediados de los ochenta e impactaron en localidades de la frontera norte. Las dos encuestas se pueden consultar en la biblioteca del Consejo Nacional de Población (CONAPO), en la capital del país.

²⁴⁷ Cada evento migratorio crea capital social entre las personas relacionadas con el migrante por lo que se incrementan las posibilidades de emigrar. P. 15 Los migrantes se

en Ciudad Juárez, como la católica y las protestantes, Bautista, Metodista y las pioneras de los pentecostales como Asambleas de Dios y la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, aunque el apoyo que otorgaron dependió de sus recursos e infraestructura.

Al inicio de los años sesenta la iglesia católica carecía de casas o albergues para los migrantes, sin embargo el templo de San Lorenzo, El Sagrado Corazón y la catedral, que se encontraba más cerca de los puentes internacionales en comparación con otros templos, funcionaron como centros de atención para necesidades básicas como alimentación y ocasionalmente refugio, con la intención de acompañar a los migrantes sin cuestionar las causas estructurales del problema.

Siento que el fenómeno de la migración, evidentemente que provoca un cierto desarraigo cultural, y ese desarraigo cultural también influye en desarraigo religioso, por un lado, por otro lado cuando los migrantes llegan a esta ciudad o a otras ciudades, conllevan en el corazón el deseo de acogida, y realmente en ese sentido a veces hay comunidades muy acogedoras como iglesias cristianas, (inaudible 33:23) que no son tan grandes, tan institucionales y encuentran más acogida en iglesias cristianas pequeñas que en la iglesia católica, aun sabiendo que la iglesia católica tiene una casa del migrante que siento es un buen servicio pero bueno, frente a los flujos tan masivos de migrantes, si yo siento que hay una inclinación a buscar acogida, a ser

apoyaron en sistemas sociales como las redes de parentesco, las agrupaciones étnicas, los grupos ocupacionales, entre otros. Una de las interpretaciones sobre la migración de trabajadores sostiene que la decisión de emigrar no ha sido un acto individual puesto que en la decisión por lo general interviene la familia directa, núcleos familiares e inclusive comunidades más amplia. Los sistemas de relaciones sociales sirvieron para conseguir trabajo, alojamiento, solucionar los imprevistos. Véase Douglas S. Massey, Jorge Durand, Nolan J. Malon, *Op. Cit.*, pp. 20-26.

recibido, ser tomado en cuenta, e iglesias cristianas te dan ese servicio.²⁴⁸

Otras formas de apoyo fue la asistencia legal en ambos lados de la frontera para frenar los abusos de las autoridades migratorias. Por ejemplo, en mayo de 1987, en el contexto de los anuncios sobre la llamada ley de migración Simpson Rodino, un grupo de abogados católicos e integrantes de Comunidades Eclesiales de Base efectuaron reuniones de información y asesoría a trabajadores indocumentados que llegaron como deportados a Ciudad Juárez.²⁴⁹ Así mismo, abogados de El Paso ofrecieron en las oficinas de las parroquias asesoría legal a los indocumentados de la región para obtener una residencia provisional conforme a lo estipulado en dicha ley.

Los metodistas y bautistas que tenían en ese tiempo templos pequeños y enfrentaban carencias, limitaron su apoyo a recorrer los sitios de concentración de migrantes como terminales de transporte y la plaza principal de Ciudad Juárez, en donde pregonaban su doctrina y el consuelo. No existen cifras de cuantos creyentes de iglesias protestantes llegaron como migrantes a las ciudades fronterizas al inicio de la segunda mitad del siglo XX, no obstante la pista más clara apuntó a la apertura de un lugar para la celebración del culto y la oración, fue el caso de las denominaciones pentecostales. Por ejemplo, Gerardo Bermúdez, pastor de Asambleas de Dios destacó de su labor en Juárez lo siguiente:

Me convertí a los 20 años de edad, en 1947, y me gradué tres años después en el Instituto Bíblico de Asambleas de Dios en la ciudad de Tijuana, Baja California, pero comencé mi labor de pastor en Agua Prieta, Sonora. En 1955 llegué a Parral, Chihuahua, para predicar por invitación del director del Instituto

²⁴⁸ Entrevista al sacerdote Oscar Enríquez Pérez, el 1º de noviembre del 2011, en la parroquia Jesús Obrero, Ciudad Juárez.

²⁴⁹ "Nueva Ley Simpson Rodino", en *La Jornada*, 4 mayo 1987.

Bíblico; años después emigré como pastor a Demí, Nuevo México, desde donde regresé a Nogales, Sonora, en 1964.²⁵⁰

Después el superintendente expuso a él y a su esposa la necesidad de tener pastores en Ciudad Juárez y se trasladaron a una pequeña casa que operaba como lugar de culto hasta que el evangelista estadounidense que la atendía decidió regresar a su país, ahí en el mismo lugar nació el templo El Triunfo de la Cruz, de Asamblea de Dios en 1964.

En ese tiempo en estas colonias no había nada, allí no había agua, ni calles, ni luz. El templo lo alumbrábamos con una lámpara de gasolina, era la periferia. El asunto es que allí comenzamos nosotros y Dios nos dio almas a pesar de que estábamos en la periferia, pues venía gente que nos respaldaba y desde esa fecha estamos trabajando, el año que entra cumplimos 50 años.²⁵¹

De tal manera que el afán de las iglesias por aumentar las filas de creyentes tuvo como base, por un lado, la necesidad de la migración que optó o se vio obligada a establecerse e integrarse a una ciudad diferente en muchos aspectos a sus lugares de procedencia y, por el otro, la capacidad de éstas para influir en la dinámica social y cultural de la ciudad para promover la conversión de los devotos, en una ciudad donde el pluralismo religioso dio pie a una oferta de credos más amplia.

En este contexto, las iglesias de Ciudad Juárez, incluyendo la católica, encontraron en el pluralismo religioso del lado estadounidense, particular-

²⁵⁰ Entrevista al pastor de la iglesia pentecostal Asambleas de Dios Gerardo Bermúdez el 5 de diciembre de 1913, en la librería Keyla, Ciudad Juárez,. Además de impulsar la creación de varias misiones en Ciudad Juárez fue fundador de la escuela bíblica que antecede al Instituto Bíblico de Antioquía. Su ocupación, además de pastor en el templo El Triunfo de la Cruz es comerciante. Su esposa, Delfina Gómez maestra de profesión también fue pastora.

²⁵¹ Idem.

mente en El Paso,²⁵² un sostén para el proselitismo, pues con frecuencia los ministros de culto y las comunidades de creyentes se involucraban en problemas comunes, por ejemplo la atención a los migrantes. Además de que los juarenses podían asistir a las celebraciones religiosas en las iglesias protestantes ubicadas en la cercanía de los puentes internacionales del lado estadounidense.

Cabe insistir que Ciudad Juárez y EL Paso en tanto ciudades paralelas estaban conectadas por la interacción económica y comercial de ambos lados, más un conjunto de actividades que abarcaron la educación y servicios diversos, incluso los religiosos. Esta interacción la vivieron los católicos desde antes de las oleadas migratorias, pues durante la crisis que provocó la persecución religiosa de 1926-1929 y la suspensión de permisos a la mayoría de sacerdotes en todo el estado de Chihuahua entre los años 1932 a 1936, varias parroquias de El Paso impartieron bautizos, confirmaciones y matrimonios a católicos juarenses y a otros que vinieron de más lejos; por ejemplo, entre 1926-1931 en cuatro parroquias de El Paso, Sagrado Corazón, El Ángel Guardián, San Patricio y la Inmaculada Concepción, hubo 2,585 matrimonios de mexicanos y 10,620 bautismos.²⁵³

En 1970 ambas ciudades eran comparables en población, pero en las décadas posteriores Juárez superó a El Paso, no obstante la segunda se mantuvo hasta final del siglo XX entre las diez ciudades con mayor población del Estado de Texas. Según la Oficina del Censo de los Estados

²⁵² El pluralismo religioso en ese país se ha manifestado en los porcentajes que conforman un gran espectro de religiones e iglesias. Por ejemplo el estado de Texas, que comparte frontera con Ciudad Juárez y otras ciudades mexicanas, ocupó en 1980 el noveno lugar entre los estados de ese país con mayor número de católicos; en esa misma década la iglesia Católica Romana tuvo el mayor número de fieles, pero dos iglesias protestantes juntas la superaron, la Convención Bautista del Sur y la Iglesia Metodista Unida. Esta tendencia entre católicos y protestantes se repitió en El Paso, de ahí que se puede inferir que el pluralismo en esa ciudad alentó el pluralismo religioso del lado mexicano.

²⁵³ Datos publicados en El Diario de Juárez el 24 abril de 2005 para resaltar los vínculos y la colaboración en el transcurso del tiempo entre las diócesis de Ciudad Juárez y El Paso.

Unidos, la población latina en esta ciudad llegó al 80.7 por ciento,²⁵⁴ (360,462) y lo relevante fue su pluralismo religioso: la población católica en El Paso era poco menos de la mitad de su población, contaba con 120 sacerdotes y 70 iglesias esparcidas en 10 condados; en estos años el obispo de El Paso, Raymundo Peña, resaltó entre los problemas una ligera crisis vocacional ante la conversión de católicos al protestantismo y el avance de otras iglesias cristianas. Por ejemplo, los católicos superaban en número a los devotos de las iglesias protestantes en lo individual, pero los protestantes de todas las denominaciones superaban a los católicos, a pesar que la diócesis de El Paso se había fundado desde 1914, en este caso 43 años antes que la de Ciudad Juárez.²⁵⁵

Este alcance del pluralismo en El Paso era considerado entre los sacerdotes con más años de labor en la diócesis de Ciudad Juárez, como el padre Isidro Payan, un factor que a la vez favoreció el avance del protestantismo en el lado mexicano:

(...) Yo pienso que Ciudad Juárez, quizá por su ubicación geográfica, ha sido bastante influida su vida religiosa, por el hecho de ser frontera, por toda la presencia de la cultura norteamericana, el hecho de ser una ciudad también que, pues digamos que ha ido creciendo por flujos migratorios de diferentes partes de México, eh, creo que eso ha ido llevando a que la vida religiosa es muy plural, así es la vida de Ciudad Juárez, creo que conserva un sustrato religioso muy, muy fuerte, cristiano, pero creo que hay manifestaciones de pluralismo en la vida de la ciudad, y siento que el hecho de ser frontera (...) pues ha significado que toda esa corriente secular, que se ha dado en el

²⁵⁴ Véase un estudio comparativo de 1950 a 2000 entre la población de Ciudad Juárez y El Paso en el trabajo que difundió la Asociación Civil Plan Estratégico de Juárez, "*Diagnóstico Social, Juárez Sociedad Fragmentada*".

²⁵⁵ Con motivo del cambio de obispo en la Diócesis de El Paso, El Diario de Juárez difundió información y datos sobre la historia de esta diócesis el 3 de abril de 1996.

mundo, en países desarrollados, ha influido bastante en Juárez; en ese sentido, yo siento que si lleva, o sea que la vida religiosa de acá del norte, es muy diferente a la vida religiosa del sur (...)

Si, por ejemplo no es tan, tan común ver aquí en la frontera manifestaciones religiosas, tipo peregrinaciones como se da en otra parte.²⁵⁶

Para el sacerdote Francisco Javier Gómez Hernández la influencia de las iglesias que radicaban en El Paso sobre el lado mexicano era relativa en la medida que los creyentes actuaban por conveniencia:

(...) prácticamente estamos aislados del resto de la Republica, el desierto es una barrera muy grande y (pausa) por otro lado estamos muy cerca de Estados Unidos, la influencia de la economía, de la cultura, de la misma religión es muy grande (...) como no se da en el resto del país. Aunque desgraciadamente tenemos comunidades del sur del país prácticamente invadidas por las sectas protestantes de Estados Unidos. Aquí es muy fuerte por la cercanía verdad, ha propiciado que los débiles abandonen la religión, y la abandonan por conveniencia, por el apoyo económico que reciben, la despensa. Hay un sacerdote que decía cambian su fe por un Hershey's o por una pantalón vaquero gastado verdad, un pantalón de mezclilla gastado. Yo tengo, por ejemplo, una prima que le regalaron el pasaporte de la residencia y claro que se cambió de iglesia.²⁵⁷

²⁵⁶ Entrevista al sacerdote Isidro Payan, el 11 de noviembre del 2011, en la Iglesia de la Santísima Trinidad. Ciudad Juárez.

²⁵⁷ Entrevista al sacerdote Francisco Javier Gómez Hernández, el 8 de noviembre de 2011 en la parroquia Jesús Obrero,

VI. LA REORGANIZACIÓN DE LA IGLESIA CATÓLICA EN CHIHUAHUA

La iglesia católica estableció cambios en su organización territorial en el estado de Chihuahua cuando fundó en abril de 1957 la diócesis de Ciudad Juárez y elevó la diócesis de Chihuahua a arquidiócesis metropolitana en noviembre de 1958.²⁵⁸ Insuficiente esta subdivisión para atender las tareas religiosas en el estado más grande del país, la institución creó nuevas jurisdicciones con el propósito de afianzar su presencia en sitios lejanos de las ciudades y de los municipios más poblados, sobre todo en localidades dispersas en la sierra, montañas y barrancas en donde la expansión del catolicismo requería de mayor esfuerzo de los sacerdotes y las congregaciones religiosas integradas a la diócesis.²⁵⁹ Este proceso de reorganización territorial se produjo en poco más de una década y culminó en la formación de la provincia eclesiástica número cinco, que abarcó a la arquidiócesis metropolitana de Chihuahua, la diócesis sufragánea de Ciudad Juárez, el Vicariato Apostólico de la Tarahumara (1958)²⁶⁰, las prelaturas de Ciudad Madera (1966)²⁶¹ y Nuevo Casas Grandes (1977).²⁶²

²⁵⁸ La Diócesis de Chihuahua se fundó el 23 de junio de 1891 y estuvo supeditada a la Arquidiócesis de Durango hasta el 22 noviembre de 1958, fecha en que fue elevada a arquidiócesis metropolitana.

²⁵⁹ Zacarías Márquez Terrazas, *Origen de la Iglesia en Chihuahua*, Colección Centenario No. 16, Ed. Camino, Chihuahua, 1991, p. 9. También se puede consultar *Iglesia en Chihuahua un lugar para la opinión y el análisis*. Disponible en: <http://www.iglesiaenchihuahua.org/index.php?IDDT=316&OPT2=310&NIVEL1=>

²⁶⁰ El Vicariato Apostólico de la Tarahumara, con sede en el municipio de Guachochi, funcionó como misión "sui iuris" antes de 1958 bajo el cuidado de la Diócesis de Chihuahua.

²⁶¹ La prelatura de Ciudad Madera surgió el 25 de abril de 1966 bajo la conducción del vicario provincial de los Agustinos Recoletos, Justo Goizueta quien tomó posesión el 8 de agosto de 1967, para ese entonces existieron en la prelatura doce agustinos recoletos, tres misioneros de la Natividad de María, tres de San Vicente de Paul, más un sacerdote diocesano. Los territorios eclesiásticos asignados al Vicariato de la Tarahumara como a esta prelatura se caracterizaron por las condiciones adversas de las sierras, y es probable que las dificultades en la región, más agudas en comparación con la vida urbana en la ciudad, contribuyeron a que se designara a sacerdotes jesuitas y recoletos.

²⁶² La Prelatura de Ciudad Nuevo Casas Grandes nació el 13 de abril de 1977, y mantuvo como sede episcopal la ciudad del mismo nombre.



Fuente: Conferencia del Episcopado Mexicano

La reorganización generó mejores condiciones para la coordinación entre los obispos y abrió posibilidades de concebir orientaciones comunes en todo el estado,²⁶³ esto permitió a la jerarquía, al clero, a las agrupaciones religiosas y a los laicos organizados en torno a las parroquias desempeñar un papel social más activo en torno a problemas de orden moral y ético; después la interlocución de la Iglesia fue más visible en los conflictos electorales que se vivieron en los años ochenta en las dos principales ciudades del estado, la capital de Chihuahua y Ciudad Juárez, por lo mismo sobresalieron en esta coyuntura el arzobispo Adalberto Almeida y el obispo Manuel Talamás, quienes fueron acusados en la prensa local de

²⁶³ El Código de Derecho Canónico, promulgado por el Papa Juan Pablo II en enero de 1983, en el Título II de las Agrupaciones Particulares, Capítulo I de Las Provincias Eclesiásticas y de las Regiones Eclesiásticas, establece en el canon 431 " Para promover una acción pastoral común en varias diócesis vecinas, según las circunstancias de las personas y de los lugares, y para que se fomenten de manera más adecuada las recíprocas relaciones entre los Obispos diocesanos, las iglesias particulares se agruparán en provincias eclesiológicas delimitadas territorialmente."

promover las protestas civiles que cuestionaron la antidemocracia del sistema político en las elecciones.²⁶⁴

Los dos eran chihuahuenses, Adalberto Almeida nació en Bachíniva el 6 de junio de 1916, estudió en el seminario conciliar de Chihuahua y en la Universidad Pontificia Gregoriana, en Roma, donde se ordenó sacerdote en 1943. Tres años después se desempeñó como profesor en el seminario de Chihuahua y cuando asumió la arquidiócesis en su estado natal, en agosto de 1969, tenía la experiencia de haber encabezado las diócesis de Tulancingo y Zacatecas. Manuel Talamás ascendió al nombramiento de obispo con motivo de la creación de la diócesis de Ciudad Juárez, y su experiencia de sacerdote la adquirió ligado a la vida de la iglesia en Chihuahua y a la problemática del estado. También ambos participaron en el Concilio Vaticano II y en las Conferencias episcopales latinoamericanas de Medellín y Puebla, dato relevante porque en medio de varios conflictos defendieron que el papel de la Iglesia como asociación y comunidad se remitía a las enseñanzas de estos eventos.

Los otros obispos recién nombrados enfrentaron condiciones más adversas en las zonas rurales y en la sierra, pues además de los problemas que ocasionaba la lejanía y el aislamiento de las localidades lidiaron con problemas crónicos de analfabetismo, alcoholismo, pobreza, abandono y violencia, males que padecían principalmente las comunidades étnicas, que vivían en la sierra. En las jurisdicciones que abarcaron la sierra, el Vicariato de la Tarahumara y la Prelatura de Ciudad Madera, fueron asignados José Alberto Llaguno²⁶⁵ y Justo Goizueta,²⁶⁶ ambos pertenecían

²⁶⁴ *Diario de Juárez*, 13 septiembre de 1986.

²⁶⁵ José Alberto Llaguno Farías nació el 7 de agosto de 1925 en Monterrey, Nuevo León, se unió a la Compañía de Jesús al entrar al bachillerato, a los 26 años, llegó a la Misión jesuita de la Tarahumara en Sisoguichi y al inicio se hizo cargo del internado, siete años después asumió la responsabilidad del recién creado Vicariato. Sobre su vida y labor, véase el trabajo de Luis González Rodríguez, "José Alberto Llaguno Farías, S. I. Obispo De La Tarahumara, Defensor De Los Derechos Humanos (1925-1992)" en *Anales de Antropología*,

a la Compañía de Jesús y a los Agustinos Recoletos, respectivamente. La prelatura de Nuevo Casas Grandes quedó a cargo de Hilario Chávez Joya, perteneciente a Misioneros de la Natividad de María, esta región en comparación con las jurisdicciones anteriores enfrentó menos problemas de aislamiento y tenía un mayor desarrollo económico, en parte por el impulso que dieron a la región las colonias de inmigrantes mormones.

La subdivisión del estado en nuevas jurisdicciones y el nombramiento de obispos cuya formación los ligaba al trabajo misionero y dos obispos con raíces en el estado, proporcionaron a la Iglesia mejores condiciones para orientar su quehacer, planear actividades e involucrar a quienes tenían relación con el funcionamiento de la institución, es decir el gobierno eclesiástico, sacerdotes, congregaciones religiosas, diáconos y laicos organizados, principalmente. El sacerdote Dizán Vázquez consideró que estos cambios anunciaron el inicio de la renovación de la Iglesia en Chihuahua y atribuyó un papel crucial en esta etapa a las cartas pastorales que formuló el arzobispo Adalberto Almeida, en la medida que definieron el rumbo de la Iglesia en todo el estado: “Esta tercera carta, junto con las dos anteriores, de las cuales es continuación, y con un tercer escrito titulado *Cómo planificar la pastoral parroquial* (...)constituyen un “corpus” doctrinal y pastoral para fundamentar sólidamente el trabajo pastoral de cualquier diócesis y de cualquier parroquia.”²⁶⁷

Vol 28, No 1 (1991) revista del Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, pp. 291-316.

²⁶⁶ El fraile Justo Goizueta de la Orden de los Agustinos Recoletos, nació en 1912 en Navarra, España, y asumió la responsabilidad de la Prelatura de Ciudad Madera cerca de los sesenta años de edad. Su nombramiento ayudó a consolidar la presencia de esta orden religiosa en México. Y puesto que las Constituciones de los Agustinos Recoletos establecían el carácter misionero de sus integrantes, las condiciones agrestes de la sierra chihuahuense no impidieron su labor. Consultar documentos de Agustinos Recoletos en: <http://www.agustinosrecoletos.org/documentos.php?idioma=1> (consulta 10 mayo 2016)

²⁶⁷ Dizán Vázquez Loyola, *La Arquidiócesis de Chihuahua en los años 80*. Disponible en <http://www.uacj.mx/UEHS/Documents/Historia%20de%20la%20Iglesia%20en%20Chihuahua%20arqui%20chih%2080.pdf>.

Sobre esto último, cabe señalar que las posibilidades de acción coordinada entre los obispos de esta Provincia Eclesiástica en los años ochenta, no dependieron sólo de las orientaciones del arzobispo Almeida; pues si bien la arquidiócesis de Chihuahua fue un referente, las condiciones particulares en los municipios y regiones determinaron el alcance de las acciones de la Iglesia en cada circunscripción. Por ejemplo, la arquidiócesis de Chihuahua y la diócesis de Ciudad Juárez tuvieron más recursos materiales para difundir en los medios de información públicos sus acciones y la organización diocesana: ambas tenían un periódico oficial, más templos y parroquias en comparación con las demás jurisdicciones y, lo más importante, se ubicaban en las dos ciudades con mayor población de todo el estado, la arquidiócesis en la capital y la diócesis de Ciudad Juárez en el municipio fronterizo con mayor actividad económica y comercial, incluso más que la capital de Chihuahua.

Este conjunto de aspectos contribuyó a que la Iglesia en estas ciudades asumiera el papel de interlocución de la Iglesia católica ante el gobierno estatal. Al respecto, cabe señalar que la Iglesia no pretendió un papel protagónico ante otras denominaciones a través de profundizar sus principios doctrinales, más bien el sentido profundo de los cambios descubrieron la necesidad de replantearse el papel social de los católicos en las condiciones sociales de la época, y en lo particular con los gobiernos federal, estatal y municipal. En este sentido argumentó el arzobispo Almeida:

El evangelizador debe ser capaz de analizar la realidad y confrontarla a la luz de la fe (...) y a tomar opciones y compromisos. Eso en las cinco áreas fundamentales: cultural, social, política, económica y religiosa (...) Este conocimiento y

análisis de la realidad es indispensable si se quiere llevar a cabo una evangelización integral.²⁶⁸

Bajo esta directriz, el primero en proponer cambios fue el arzobispo Almeida en abril de 1975, mediante la Carta Pastoral *Evangelización, Características y Metas* ²⁶⁹ expuso las líneas fundamentales que debía guiar la acción de los católicos en Chihuahua y formuló un conjunto de orientaciones para predicar, propagar y ganar fieles católicos. En la misma carta destacó que la Iglesia debía enfrentar dos problemas cruciales: la ausencia de la doctrina católica en la vida cotidiana y la falta de participación de los laicos en tareas eclesiales. Y para superar tales obstáculos estableció seis metas:

1. Impulsar Círculos bíblicos y Grupos de Catequesis, Comunidades Eclesiales de Base y Centros de Evangelización, como espacios de estudio y reflexión de la doctrina católica;
2. Lograr que los sacramentos fuesen la vía para la adopción de compromisos de los creyentes con la comunidad religiosa;
3. Impulsar en cada parroquia un núcleo con laicos y sacerdotes que apoyara la planificación y coordinación de las actividades en la parroquia;
4. Promover que el núcleo de cada parroquia formara otros grupos de base en poblados, rancherías, barrios y colonias;
5. Lograr que las comunidades de católicos eligieran a sus líderes religiosos para que éstos pudiesen celebrar misa y servicios ministeriales, y
6. Impartir cursos a sacerdotes, religiosos y laicos para su capacitación y actualización teológica.

Después de esta carta Adalberto Almeida difundió dos más y varios documentos cruciales.

²⁶⁸ Véase Arzobispo Adalberto Almeida y Merino, Segunda Carta Pastoral, Formación de evangelizadores, apartado 2. Cómo se forma un evangelizador. 2.1. Formación cultural, Chihuahua, el 4 de julio de 1978.

²⁶⁹ Esta Carta fue dirigida a los sacerdotes, religiosos y laicos de la Arquidiócesis de Chihuahua, no obstante las orientaciones generales se retomaron posteriormente por la Diócesis de Ciudad Juárez y las otras jurisdicciones en el estado.

Pero antes de que apareciera la segunda carta pastoral, el obispo de Ciudad Juárez Manuel Talamás impulsó el Primer Sínodo Diocesano de Pastoral,²⁷⁰ el cual se efectuó en reuniones pausadas y duró varios meses, del 18 de octubre de 1976 al siete de febrero del siguiente año. Este evento tuvo el propósito de elaborar un diagnóstico de la diócesis en los aspectos doctrinales, litúrgicos e institucionales y establecer los cambios para fortalecer la Iglesia en los municipios de la jurisdicción eclesiástica.

En el Sínodo abordaron dos bloques temáticos: uno, el funcionamiento de la diócesis en los aspectos doctrinales, litúrgicos e institucionales, y dos las relaciones de la Iglesia con el gobierno en el contexto de la problemática que enfrentaba la sociedad juarense. Tocante al primero, el balance del Sínodo conservó la pauta del discurso católico al atribuirle al secularismo, materialismo, ateísmo y a la falta de Fe la problemática de la realidad contemporánea, ante lo cual el Sínodo debía ofrecer respuesta que precisaran su acción evangelizadora. Esta consideración apuntó que la expansión de la Iglesia local tendría como sustento la atención a la población católica, llevar a más fieles los sacramentos, bautismo, confirmación, comunión, matrimonio, unción de enfermos y celebración de exequias. Con esto, el clero esperaba que los sacramentos sirvieran para una práctica religiosa “más consciente, activa y fructuosa”, incluyendo la participación de los fieles en la misa: “Para asegurar la plena eficacia de la liturgia es necesario que los fieles se acerquen a ella con recta disposición de ánimo, se debe vigilar que en la acción litúrgica se cumplan las leyes relativas a la celebración y que los fieles participen en ella consciente, activa y fructuosamente”²⁷¹

²⁷⁰ El Sínodo diocesano es una asamblea de sacerdotes y de fieles elegidos en donde por lo común se analizan las directrices que orientan las acciones de la iglesia en la delimitación territorial. Al respecto, véase el Código de Derecho Canónico, Título III, De la Ordenación Interna de las Iglesias Particulares.

²⁷¹ Conclusiones del I Sínodo Diocesano de Pastoral, Diócesis de Ciudad Juárez, 25 marzo, 1977, p. 21.

Las instrucciones en torno a la impartición de los sacramentos resaltaron tres propósitos: primero, fincar la presencia de la Iglesia sobre fieles conscientes de la importancia de su fe católica y comprometidos con la situación de su Iglesia; segundo, aumentar el número de fieles católicos mediante la evangelización masiva: “la evangelización de las masas no debe ser impedida ni frenada por iniciativa de la evangelización personal, aun cuando ésta merezca prioridad (...) la evangelización personal aunque sea promovida por los mejores medios es lenta y llega sólo a minorías”, y tercero, se pensó que los sacramentos eran un recurso primordial para el “proselitismo permanente,” porque propiciaban un contacto necesario entre quienes se iniciaban, los fieles reconocidos y las instancias eclesiales.²⁷²

Sobre el funcionamiento de la diócesis, el Sínodo criticó la ausencia de laicos en el cumplimiento de la misión de la Iglesia y una visión excesivamente sacerdotal, la lejanía entre la Iglesia institucional y la sociedad, la salida de fieles y su integración a otros grupos, además señaló que los asuntos de fe se reducían al culto y a las palabras, puesto que los católicos por lo general vivían sin las normas del evangelio y por lo mismo un considerable número de personas respondían que eran católicas cuando se les preguntaba, lo cual era relativo fuera del hecho de haber sido bautizadas y confirmadas de pequeñas. Esta situación sobre la religiosidad y práctica de los creyentes quedó resumida en consideraciones como la siguiente:“(...) se da en los fieles una conciencia de clientes de la Iglesia cuando necesitan un servicio, o de simples espectadores en acciones litúrgicas.”²⁷³

El Sínodo restó importancia a la multiplicación de templos como base de la expansión, sin embargo una década después, conforme a las

²⁷² Ibid. p.15.

²⁷³ Ibid., p.9.

repercusiones de la migración, la diócesis vivió una etapa de crecimiento que se reflejó en más templos y sacerdotes.

(los Padres dominicos) inclusive fundaron muchas iglesias para allá para el oriente, por ejemplo un templo que se llama Jesús el Salvador, y luego allá hicieron también otro templo que se llama, (...) es un templo que se encuentra por la carretera a Casas Grandes, bueno quizás me venga a ahorita el nombre ¿verdad?, y también hicieron el Santísimo Sacramento, o sea ellos también sintieron lo que se hacía para el sur-poniente, las regiones de esas inhóspitas, lejanas y demás, y ellos trabajaron proporcionalmente también, ahorita no me viene el templo que hizo el Padre Justo Jiménez, quizá me venga al ratito el nombre, Cristo Sumo y Eterno Sacerdote, ese era el nombre del templo.²⁷⁴

A diferencia de la crítica a los creyentes por la inconsistencia de su práctica religiosa, el Sínodo alabó la actividad del clero, particularmente la de un grupo de sacerdotes dedicados a la "evangelización integral" de grupos y familias pobres en zonas marginales. Esta labor, según el Sínodo, atrajo más devotos a las filas del catolicismo, pero además favoreció que los evangelizados después asumieran el papel de evangelizadores: "(...) el mejor signo de que una persona está suficientemente evangelizada es que ella misma se vuelve incansablemente evangelizadora"²⁷⁵

Sobre el segundo bloque de temas en donde se analizó la relación de la Iglesia con el gobierno y la sociedad, el documento final atribuyó los problemas de Ciudad Juárez a su condición de ciudad fronteriza y a la cercanía con el país vecino, es decir para la Iglesia problemas como, por ejemplo, el desarraigo, las condiciones adversas de los migrantes y las condiciones laborales en las maquilas, eran males inherentes a la

²⁷⁴ Entrevista a Isidro Payan

²⁷⁵ Conclusiones del I Sínodo Diocesano de Pastoral, Diócesis de Ciudad Juárez, 25 marzo, 1977, p. 12.

condición de frontera. Se cuestionó la “relación perversa del gobierno con el partido oficial”, en detrimento del avance democrático, y sobre la economía evaluó que muchos padecían la miseria como resultado de un modelo que había concentrado la riqueza entre pocos; también reprobó que el gobierno hiciera caso omiso de la libertad religiosa.²⁷⁶

Después de la Arquidiócesis de Chihuahua y la Diócesis de Ciudad Juárez, los otros obispos de Chihuahua difundieron cartas pastorales con el propósito de alcanzar orientaciones comunes en el estado en temas diversos, por ejemplo, las prelatura de Ciudad Madera y de Ciudad Nuevo Casas Grandes abordaron los derechos de la población indígena en la medida que era un sector importante de la población que atendían. Además, el obispo de Nuevo Casas Grandes difundió los documentos *Nuestra oración y el orden político* (31 de mayo de 1982), *Los cristianos en la renovación moral y espiritual de la nación* (21 de noviembre de 1982) y *Los cristianos en la construcción de las estructuras sociales del orden temporal* (1 de mayo de 1985).

El papel de la Iglesia en los conflictos electorales de 1986

Las elecciones locales de 1986, con el antecedente de las dos anteriores, 1983 y 1985; era de esperarse que fueran reñidas principalmente entre los dos partidos mayoritarios en el estado, PRI y PAN, y también generó expectativas a nivel nacional, en la medida que existía la posibilidad de que por primera vez ocupara la gubernatura de un estado el candidato de un partido diferente al partido oficial, el PRI. Esta disputa junto al ascenso electoral del PAN en los estados norteros inquietó a la clase política mexicana y pronto las declaraciones de dirigentes de los partidos políticos y voces de diferentes agrupaciones de comerciantes, empresarios, líderes sociales e intelectuales, llamaron la atención sobre lo

²⁷⁶ Ibid., p.7.

relevante de la contienda. Los obispos hicieron eco de las opiniones de estos grupos y pasaron de las declaraciones a la acción, principalmente en las ciudades de Chihuahua y Ciudad Juárez, y en la medida que las confrontaciones verbales crecieron la voz de los obispos ganó impacto en medio de la agitación.

Las acciones de un grupo de sacerdotes destacados en el activismo social y un notable movimiento de laicos, crearon condiciones favorables para que la jerarquía criticara públicamente los males del sistema político del país y formulara condenas públicas a los obstáculos para avanzar en la democracia. Las voces que surgieron en las filas de la Iglesia durante los procesos electorales de los ochenta insistieron que ante la deficiente democracia en México la Iglesia debía apoyar todo esfuerzo de los ciudadanos por instaurar mecanismos de participación y respeto al voto. Así, en vista de las próximas elecciones, el arzobispo Almeida y Merino publicó el 15 de mayo de 1983 una especie de catecismo sobre la política electoral, que tituló: *Votar con responsabilidad. Una orientación cristiana*, en donde alentó a los católicos a cumplir con el deber ciudadano de elegir a sus gobernantes.²⁷⁷ Así mismo el obispo Manuel Talamás exhortó a ejercer el voto y a escuchar las voces de los sacerdotes que, según él, podían ayudar a los votantes a adquirir “el sentido práctico de discernimiento necesario para decidir el voto”²⁷⁸

El 29 de junio, un domingo antes de la jornada electoral, el sacerdote Aristeo Baca repartió en la parroquia de San Lorenzo de Ciudad Juárez un boletín titulado "Votar: ¿Para qué? ¿Por quién?", en donde se convoca a la calma y a conocer a los partidos contendientes; pero a la vez se cuestionan los vicios del sistema político y lanza las advertencias sobre un posible fraude electoral: "las graves deficiencias de que adolece nuestro

²⁷⁷ Adalberto Almeida y Merino, *Votar con responsabilidad. Una orientación cristiana*, Editorial Camino, Chihuahua, 1983.

²⁷⁸ *Diario de Juárez*, 2 de julio, 1983.

sistema político y la absurda existencia de un partido oficial que beneficia directamente al gobierno en el poder..." Se explica la conveniencia de que los fieles "ejercen su derecho a votar y de que vigilen el proceso post electoral para evitar cualquier intento de alteración en los resultados". La iglesia se suma al coro de denuncia de un fraude en preparación, además de desconfiar, y con razón, del manejo de los resultados por las autoridades electorales. "En las 32 parroquias de la ciudad, los 50 sacerdotes que oficiamos en forma ordinaria, estamos emitiendo mensajes a la comunidad pero totalmente imparciales, para que voten y eviten atacar y contestar la agresión.²⁷⁹

Ante las anomalías de la jornada electoral y en espera de un cómputo amañado, el obispo Manuel Talamás demandó, a nombre de la diócesis la anulación de las elecciones. Uno de ellos, Isidro Payan, afirmó: "poseemos las pruebas del abuso de poder que cometieron las autoridades electorales contra la voluntad de la ciudadanía. Las mismas personas que se presentaron para cometer el atropello, de las cuales tenemos sus nombres, en confidencia y por la carga de conciencia que pesa sobre ellos, nos manifestaron que o bien rellenaron las urnas, o tacharon previamente las boletas, o falsificaron credenciales de elector, o llevaron las boletas por cantidades para insertarlas en las ánforas, o que se prestaron para trasladar las urnas llenas o semillenas"...A la vez el obispo Talamás insistió en que lo procedente era anular elecciones y convocar a un nuevo proceso en donde se respeten las leyes y con urnas transparentes.²⁸⁰

El candidato a gobernador del partido oficial, PRI, finalmente obtuvo el triunfo en medio de un inusitado descontento social, en donde la oposición política se fundió con la jerarquía católica y un movimiento de laicos sin precedente en la historia reciente de Chihuahua. El escenario de los

²⁷⁹ *Diario de Juárez*, 30 de junio de 1986.

²⁸⁰ *Diario de Juárez*, 30 de junio de 1986.

conflictos poselectorales se repitió en los principales distritos electorales del estado, por lo mismo no fue extraño que el candidato del PRI a la presidencia municipal, Jaime Bermúdez, al frente de una comisión de políticos locales, le pidiera al obispo Talamás que no insistiera en la anulación de los resultados pues, según ellos, no había fraude electoral.²⁸¹

Las confrontaciones entre el nuevo equipo gobernante en la entidad y la jerarquía católica en el estado continuaron por varios meses; en este contexto el arzobispo Adalberto Almeida y el obispo Manuel Talamás proyectaron iniciativas para canalizar el descontento hacia la participación colectiva con fines específicos; por ejemplo, se promovió la creación de "talleres de la democracia" en las parroquias: pero cada iniciativa de la iglesia, desató debates con las autoridades políticas y las corrientes de opinión subordinadas al oficialismo priista. En este sentido la respuesta del gobernador Fernando Baeza a los "talleres de la democracia" fue: "No es tiempo de guerras santas" y cuestionó que la Iglesia no estaba en condiciones de ofrecer lecciones en la materia, pues era "curioso que se hable de democracia cuando la estructura eclesiástica es de corte monárquico".²⁸² La réplica a Baeza brotó en Ciudad Juárez, el obispo Talamás declaró que las opiniones del gobernador con respecto a la vida interna de la Iglesia mostraban ignorancia de lo que es la Iglesia, pues ésta no era "una sociedad estructurada a la manera de las democracias civiles."²⁸³

Los conflictos sociales de los años ochenta alentaron la participación de un grupo de sacerdotes que, a diferencia de los obispos que por su condición de jefes la mayoría de las veces su participación se limitaba a declaraciones, se sumaron a los reclamos y acciones de los movimientos sociales. Los sacerdotes más activos fueron Camilo Daniel, Dizán Vázquez,

²⁸¹ *Diario de Juárez*, 13 de septiembre de 1986.

²⁸² *El fronterizo*, 6 de enero de 2007

²⁸³ *Diario de Juárez*, 8 de enero de 2007

Xavier Jiménez, Javier Loya, Tomás Ortiz, Isidro Payan y Aristeo Baca. Este grupo asumió la postura de la evangelización liberadora y del católico comprometido con su entorno, ambas orientaciones se trataron en dos eventos recientes de la Iglesia, el Concilio Vaticano Segundo y las conferencias episcopales latinoamericana en Medellín y Puebla. De este grupo el más criticado por su activismo e involucramiento en las luchas sociales fue Camilo Daniel Pérez; llama la atención que sus posturas fueran respetadas por la jerarquía y la mayoría de los sacerdotes, los grupos de laicos organizados en torno a la Iglesia y organizaciones civiles, como el Movimiento Campesino del Noroeste.²⁸⁴

La élite religiosa

Camilo Daniel Pérez, nació en 1944 y se ordenó sacerdote a la edad de 25 años en diciembre de 1969 en el seminario de Chihuahua, en donde después fue profesor y rector; en 1981 pasó a atender la parroquia San José Obrero, en Anáhuac, desde esa zona se vinculó a los movimientos sociales en Chihuahua. Su activismo lo condujo a defender los derechos de campesinos y trabajadores agrícolas, a participar en los movimientos sociales que reclamaron el respeto a la democracia y a los derechos políticos, es decir se involucró en una agenda amplia de problemas y demandas. Por ejemplo: impulsó en los años ochenta organizaciones locales y de proyección estatal, como la Unión para el Progreso de los Campesinos de la Laguna de Bustillos (1985) y el Frente Democrático Campesino (1986). En respuesta a su labor, grupos con poder e influencia en la vida pública chihuahuense relacionados con el partido oficial, como

²⁸⁴ El 10 de abril de 1986 se constituyó formalmente el Movimiento Campesino del Noroeste con la Alianza Campesina del Noroeste, La Unión para el Progreso de los Campesinos de la Laguna y grupos agrarios adheridos al Movimiento Campesino Democrático del Noroeste de Chihuahua. La Comisión Organizadora para la formación de este movimiento estuvo integrada por el padre Camilo Daniel, y los alcaldes Humberto Ramos Molina y Cuauhtémoc Flores. *Notidiócesis*, Semanario Dominical de la Arquidiócesis de Chihuahua, Núm. 519, Año XI, 13 al 19 abril, 1986.

la Confederación Nacional de Organizaciones Populares, CNOP, y la Confederación Regional de Obreros y Campesinos, CROC, cuestionaron la participación de Camilo Daniel en los movimientos y protestas sociales, arguyendo su condición de sacerdote, sobre todo cuando éste aparecía junto a dirigentes políticos de diferentes afiliaciones, socialistas, panistas o independientes, como fue cuando participó en octubre de 1985 junto con el dirigente socialista Antonio Becerra Gaytán en la toma de las bodegas de CONASUPO,²⁸⁵ y después en diciembre de ese mismo año con el activista independiente Humberto Ramos Molina en la ocupación de las instalaciones de la SARH, como medidas de presión para obtener precios de garantía a las cosechas. Al respecto, Camilo Daniel declaró a la prensa: "Soy un hombre de Iglesia preocupado por la defensa de los derechos humanos. Si en la defensa de estos derechos me encuentro con gente de izquierda, centro o derecha, marcharé a su lado".²⁸⁶ (1988-12-18)

Cabe señalar que La arquidiócesis no cuestionó la actividad de Camilo Daniel, posiblemente porque éste delineó el desafío de vivir con mayor profundidad el sacerdocio y porque desde su valoración la Iglesia tenía la obligación de una posición crítica, bajo el entendido que la separación entre la Iglesia y el Estado era una condición que permitía al clero cuestionar las injusticias del poder político y económico: “

Creo que la Iglesia está obligada a cumplir su misión profética y unirse al pueblo para ser consecuente con su dimensión social de la fe". Creo también que mi fe cristiana, en especial mi obligación como sacerdote, me hace un hombre preocupado por la defensa de los derechos humanos, por las reivindicaciones sociales de los pobres.²⁸⁷

Esta posición aunque no se cuestionó por parte de la jerarquía, el proceder de Camilo Daniel sobresalió en las filas del clero, por ejemplo con motivo de las irregularidades en las campañas y ante la jornada electoral

²⁸⁵ El Heraldo de Chihuahua, 23 diciembre 1986.

²⁸⁶ *El Heraldo de Chihuahua*, 18 de diciembre, 1986.

²⁸⁷ *El Heraldo de Chihuahua*, 27 de marzo, 1989.

de julio de 1986, hizo un llamado a los obispos, a sacerdotes y a los cristianos en general a celebrar antes de las elecciones un día de oración y ayuno por la paz social en Chihuahua.²⁸⁸ Posteriormente, encabezó diversas protestas para llamar la atención sobre la precaria situación que padecían campesinos del noroeste, ante lo cual según él era hora de buscar alternativas frente a la política gubernamental que daba énfasis a la agroindustria y restaba apoyos al ejido, en perjuicio de la vida y cultura del campesino, denunció los desvíos de recursos desde las dependencias como la SRA, SARH, CONASUPO, BANRURAL, y la corrupción que imperaba en estas dependencias del sector agropecuario. Para Camilo Daniel la corrupción trascendía a las personas y llegaba a las estructuras del sistema político, por lo cual creía que era prioritario que el gobierno atendiera las demandas sociales, pues de lo contrario se agudizaría "la ira y la indignación".²⁸⁹

En mayo de 1989 Camilo Daniel junto con otros sacerdotes apoyaron las marchas de los maestros que se efectuaron en la capital del estado y en Ciudad Juárez en demanda de aumento salarial, y alertaron sobre los riesgos de represión: "ahora que los maestros han salido de sus aulas y han tomado las calles y la plaza para darnos a todos una de las mejores clases de democracia y dignidad, no podemos permitir que los repriman."²⁹⁰ También respaldaron otras luchas populares en contra de la tortura y maltrato a los detenidos. En esta coyuntura de conflictos electorales y de protestas sociales, el activismo de los sacerdotes en la capital del Estado se reprodujo en las acciones de la diócesis de Ciudad Juárez.

²⁸⁸ *Notidiócesis*, Núm. 531, Año XI, 6 al 12 julio, 1986.

²⁸⁹ *El Heraldo de Chihuahua*, 17 de abril, 1989.

²⁹⁰ *El Heraldo de Chihuahua*, 5 de mayo, 1989.

Católicos en Ciudad Juárez

La diócesis de Ciudad Juárez fue constituida en 1957, con el antecedente de casi tres siglos de presencia del catolicismo en la zona. Cabe recordar que los misioneros franciscanos fueron los primeros en impulsar el catolicismo en este espacio a través de la Misión de Guadalupe, la cual quedó al inició del movimiento de independencia bajo la jurisdicción de la Diócesis de Durango, que designó al sacerdote diocesano José Ignacio Suárez para que atendiera las tareas religiosas en la Villa Paso del Norte. A lo largo del siglo XIX la población creció lentamente en las localidades y lo mismo sucedió con los creyentes. Los primeros cambios fueron de orden administrativo, parte del territorio pasó de la Diócesis de Durango a la Diócesis de Nuevo México, y a raíz de la guerra entre México y los Estados Unidos, el tratado Guadalupe Hidalgo estableció en lo referente a los asuntos religiosos que:

Artículo IX. (...) Disfrutaran igualmente de la más amplia garantía todos los eclesiásticos, corporaciones y comunidades religiosas, tanto en el desempeño de las funciones de su ministerio, como en el goce de su propiedad de todo género, bien pertenezca ésta á las personas en particular, bien á las corporaciones. La dicha garantía se extenderá á todos los templos, casas y edificios dedicados al culto católico romano, así como á los bienes destinados á su mantenimiento y al de las escuelas, hospitales y demás fundaciones de caridad y beneficencia. Ninguna propiedad de esta clase se considerará que ha pasado á ser propiedad del gobierno americano, ó que puede éste disponer de ella, ó destinar á otros usos.

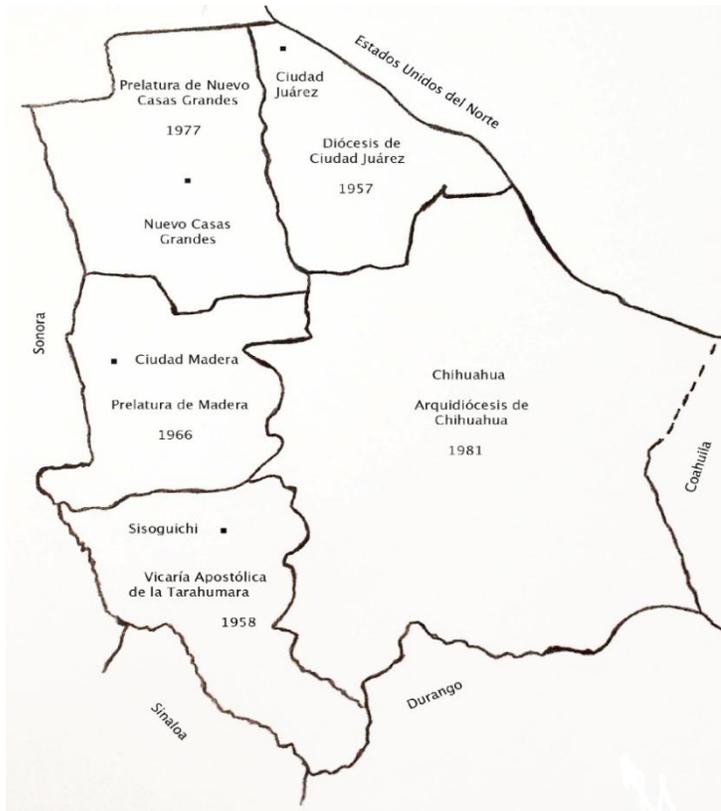
Finalmente, las relaciones y comunicaciones de los católicos eclesistentes en los predichos territorios, con sus respectivas autoridades eclesiásticas, serán francas, libres y sin embarazo alguno, aun cuando los dichas autoridades tengan su residencia

dentro de los límites que quedan señalados por el presente tratado á la República Mexicana, mientras no se haga una nueva demarcación de distritos eclesiásticos, con arreglo á las leyes de la Iglesia católica romana.²⁹¹

A final del siglo dos acontecimientos influyeron en la presencia de la Iglesia: primero, la muerte del sacerdote Ramón Ortiz, quien había desempeñado una labor relevante tanto en el ámbito religioso como en la colonización en esta parte de la frontera después de la guerra, abrió un periodo de ausencia del clero diocesano; después, a partir de 1896 repuntó la atención a los creyentes en la parroquia de Guadalupe y en dos iglesias más, San Ignacio y San Fernando de El Carrizal, mismas que eran atendidas por los religiosos jesuitas de El Paso.

En 1939 fue asignado para atender las necesidades de la iglesia católica en este lugar el padre Baudelio Pelayo, bajo su dirección se integraron a actividades los sacerdotes de la Congregación Siervos de María, Juan Gasperini, Lorenzo Pelattiero, Lorenzo Maggion, Jorge Posenatto y Franco Tentori. Se sumaron a este grupo inicial los sacerdotes Isidro Payán y Lorenzo Lucero quienes llegaron con el primer obispo de la nueva diócesis de Ciudad Juárez Manuel Talamás. El territorio diocesano cambió varias veces hasta 1977, cuando se ajustó a cuatro municipios: Juárez, Ahumada, Práxedes G. Guerrero y Guadalupe. Al desprenderse de casi todos los municipios rurales, esta diócesis se quedó con la atención a una población principalmente urbana.

²⁹¹ ²⁹¹ La ortografía tal cual corresponde a la versión publicada Artículo IX, del *Tratado de Paz, Amistad, Límites y Arreglo definitivo entre la República Mexicana y los Estados Unidos de América*, Ira. Edición, Imprenta I. Cumplido, 1848, México, p. 20.



Diócesis de Ciudad Juárez creada por el Papa Pio XII el 10 de abril de 1957.

Fuente: Notidiócesis No. 350 Año VII, Semana 28 de agosto al 4 de septiembre.

Cabe señalar que la fundación de la diócesis de Ciudad Juárez tenía el antecedente de varios siglos, porque la llegada del catolicismo se ubica en el año 1659 con la fundación de la Misión de Nuestra Señora de Guadalupe de Paso del Norte, la cual fue misión de frailes franciscanos.

Si se toma en cuenta que en 1798 la Misión de Guadalupe se constituyó en parroquia de Nuestra Señora de Guadalupe y que transcurrieron más de dos siglos hasta las dos primeras décadas del siglo XX, es de llamar la atención que sólo existieran tres parroquias en Ciudad Juárez y sus alrededores, y que éstas también tuvieran relación con las antiguas misiones que se fundaron en el valle y el poblado de Villa Ahumada: en Guadalupe, distrito Bravos, se erigió Nuestra Señora de Guadalupe (1850); en Praxedis G. Guerrero, la parroquia dedicada a San Ignacio de Loyola (1867), y en Villa Ahumada la misión de Santa María Magdalena se convirtió en parroquia en 1924.

Los factores que influyeron para el reducido número de templos estuvieron relacionados con la poca población y dispersión en una superficie extensa. Ante estos elementos resaltaba el hecho de que los dos templos más importantes en Ciudad Juárez, los dedicados a la virgen de Guadalupe y a San Lorenzo se encontraran cerca de los puentes internacionales y el primero en el centro de la ciudad, lo cual favoreció para que después se convirtiera en la catedral de la diócesis. En 1937 se construyó otra parroquia y en los años cincuenta se erigieron otras tres, en parte porque en esa década hubo un notable crecimiento de la población que llegó a 131 308 habitantes. En las zonas agrícolas de Juárez como Valle y Zaragoza habitaban pocas familias, lo cual influyó para que los lugares de culto fueran pequeños.

En ese tiempo la diócesis de Chihuahua estableció los lineamientos que debía regir las prácticas del catolicismo en todo el estado, cabe resaltar este aspecto pues la diócesis de Ciudad Juárez mantuvo la línea pastoral que se siguió en las otras circunscripciones. Por lo tanto, los templos en el estado en la medida de su consolidación debían ofrecer entre otros los siguientes servicios: ²⁹²

1. administración de los santos sacramentos. Culto divino
2. catecismo
3. asociaciones piadosas: cruzadas eucarísticas de los niños, conferencias de san Vicente de Paul para señoras y Congregaciones Marianas para jóvenes.
4. Cumplimiento pascual, en lo particular que los sacerdotes visitaran las localidades lejanas que requieran de sus servicios.

Así mismo, en octubre de 1953 el obispo de Chihuahua, Antonio Guízar expidió un edicto para indicar a los sacerdotes como debían proceder en

²⁹² Caja 6, expediente 13 acción parroquial

los servicios que prestaba la iglesia,²⁹³ una orden que se puede interpretar como el intento de regularizar el costo de los servicios religiosos: estipendio de misas regulares \$8.00, misas día fijo \$10.00, misas cantadas \$ 20.00, y misas gregorianas \$ 350.00

Si bien existían lineamientos generales a nivel del estado para los servicios eclesiales, eran notorias las siguientes características en la década de los cincuenta en los templos de la Diócesis de Ciudad Juárez:

Se impartían los sacramentos de manera masiva bajo la lógica de que a mayor número de bautizados mayor número de cristianos, esa visión sacramental masiva era la actividad predominante de los ministros de culto y de la institución eclesial en su conjunto. Las misas eran en latín. La liturgia era sólo sacerdotal y se desarrollaba el acto religioso de espaldas a la feligresía. Los fieles que asistían al culto se acomodaban en el templo según el género y estaba prohibido romper la regla, además las mujeres que asistían al templo cualquier día debían colocar velo sobre la cabeza, hecho significativo cuando años después el Movimiento de Renovación en el Espíritu Santo criticó la rigidez de la liturgia.

- Para interesar a los creyentes en algo más que la liturgia, los sacerdotes que se desempeñaban en una parroquia impulsaron la formación de grupos y movimientos de laicos, de donde surgieron los fieles comprometidos sobre todo con el sacerdote que los atendía y después con la administración eclesial; era la vía para que los laicos organizados respaldaran a las comisiones o asociaciones que operaban en la estructura religiosa, entre las que destacaban la Legión de María, Caballeros de Colón, Adoración Nocturna, Vela Perpetua, Asociaciones del Sagrado Corazón de Jesús, Congregaciones Marianas, Hijas de María, Agrupaciones de la

²⁹³ Edictos diocesanos, 25 de octubre de 1953, ARACH

Virgen del Perpetuo Socorro y la Acción Católica, entre otras. Bajo estas condiciones creció la participación de laicos en comisiones, aunque los sacerdotes mantuvieron el control y la dirección sobre las agrupaciones.²⁹⁴

- En este tiempo, los templos constituyeron el punto central de la actividad religiosa y el eje de la organización de los recursos humanos y materiales, fueron el espacio principal en donde los creyentes cumplían un papel, de tal manera que la consolidación de un templo por lo general dependió del nivel de organización y la incorporación de fieles.²⁹⁵
- La iglesia tenía un calendario de celebraciones que ayudaba al proselitismo e integración de los fieles, sin embargo el desarrollo y resultados de los eventos dependían, por un lado, de la estructura, recursos y organización de la parroquia o el templo, y por el otro, de las prácticas de los creyentes, de su arraigo en el lugar y de su nivel de integración en las relaciones sociales que se tejían alrededor de la comunidad religiosa
- Sobre el aspecto anterior, cabe señalar que una parte de la población juarense que alcanzó la edad adulta en la década de los cincuenta, es decir alrededor de los veinte años, creció cuando la economía de la ciudad se basaba en la industria de la diversión y los negocios, y otra parte de esa misma población estaba constituida por migrantes deportados de Estados Unidos. Estos son aspectos que influyeron en los propósitos del clero y en su labor proselitista.

²⁹⁴ Véase Plan Diocesano y Primer Sínodo de la Diócesis de Ciudad Juárez.

²⁹⁵ Un templo podía indicar su estatus por un conjunto de símbolos asociados a lo visual, por ejemplo su diseño y arquitectura varían según la zona de su ubicación.

La Diócesis de Ciudad Juárez y su primer obispo

Todas las diócesis cuentan con autonomía, lo cual le permite al obispo establecer criterios particulares tanto en el funcionamiento de la diócesis como en la vida religiosa bajo su jurisdicción y en los aspectos del pluralismo religioso. En este sentido es importante estudiar el papel del obispo Manuel Talamás en la medida que dirigió la diócesis de Juárez durante el periodo 1957-1988.

Obispado de Manuel Talamás Comandari

Sus padres, Félix Talamás e Isabel Comandari, de origen palestino, emigraron a México en 1907 procedentes de la ciudad de Belén de Judá. Primero se instalaron en San Pedro de las Colinas, Coahuila, pero la violencia de la revolución mexicana los obligó a trasladarse a la ciudad de Chihuahua. Manuel nació el 16 de junio de 1917, y fue el séptimo hijo de trece hermanos, cuatro mujeres y nueve hombres.²⁹⁶

Su adolescencia transcurre en la capital del estado, en un ambiente social donde las familias cuidaban las formas de interacción familiar y social característico de la provincia, situación distinta en comparación con el auge de la diversión y la vida nocturna de Ciudad Juárez. Manuel Talamás le atribuyó la tranquilidad de su adolescencia a la nula influencia de la radio y la televisión y a las virtudes del cine mudo.²⁹⁷

Ingresó al seminario de Chihuahua en 1930, un año después del acuerdo que intentó poner fin a la confrontación entre cristeros y el gobierno federal, ahí conoció a los seminaristas Adalberto Almeida y a Carlos F. Enríquez; años después, el primero llegó a ser obispo de Chihuahua y el segundo vicario general de la diócesis de Juárez. En el contexto de la aplicación de un conjunto de medidas para controlar a las iglesias, la

²⁹⁶ Notidiócesis, junio de 1990, *Semblanza de los obispos chihuahuenses*.

²⁹⁷ Manuel Talamás Comandari, *Mi vida en mosaico*, Ed. Procorsa, Ciudad Juárez, 2004.

policía clausuró en octubre de 1934 el seminario diocesano por orden del gobernador Rodrigo M. Quevedo. Este incidente, sin embargo, favoreció a este pequeño grupo de seminaristas, puesto que su protector, el obispo Antonio Guízar y Valencia, ante la suspensión de clases logró que sus recomendados fueran aceptados como estudiantes en el Colegio Pío Latino Americano de la Universidad Gregoriana de Roma, de tal manera que en 1936 los tres se perfilaron desde este colegio para integrarse a la élite religiosa de Chihuahua con el pleno respaldo de Guízar y Valencia.

Talamás vivió la persecución religiosa, en la medida que el conflicto alteró las actividades en los seminarios cuando él era estudiante, pero en el estado de Chihuahua los mayores problemas se vivieron en los años posteriores a los arreglos de 1929, pues aunque Plutarco Elías Calles había terminado su mandato, el proceder del gobernador Rodrigo M. Quevedo en los asuntos religiosos agudizó las tensiones con la iglesia católica principalmente. Fue en medio de esta tensión que Talamás y otros seminaristas se vieron obligados a continuar su formación fuera del país.

El conflicto bélico de la Segunda Guerra Mundial le impidió concluir sus estudios y otra vez al inicio de 1943 Antonio Guízar le facilitó el camino para que concluya en el seminario de Chihuahua; junto con la reanudación del estudio, el 10 de enero de 1943 emite el voto de celibato perpetuo y el 16 mayo recibe la orden de presbítero. A partir de entonces Guízar acelera el ascenso de Talamás en la diócesis de Chihuahua: de ecónomo del seminario pasa a capellán del templo de San Francisco; de profesor de filosofía en el seminario escala a la rectoría el 4 de mayo de 1945, sólo dos años después de ordenado sacerdote; en 1952 recibe de la Santa Sede títulos honoríficos que lo elevan al trato de monseñor, situación que lo colocó en la antesala del nombramiento como obispo, el cual se efectuó el 8 de septiembre de 1957.

Ese día, Talamás, hizo patente en el primer discurso como obispo su agradecimiento al mayor respaldo de su carrera sacerdotal: “dirigí mi primer mensaje al presbiterio y al Pueblo de Dios de la nueva diócesis, momento que aproveché para hacer resaltar el admirable servicio del señor Obispo Antonio Guízar y Valencia a toda la Diócesis de Chihuahua, de la que se desmembró la nueva Diócesis de Ciudad Juárez.”²⁹⁸

En la ordenación de un obispo, como todo acto relacionado con el ejercicio de un poder, el encumbrado y quienes lo rodean aspiran a la mayor difusión del acto, y en este caso Manuel Talamás consiguió que se transmitiera por el canal cinco de la televisión local de Juárez. Los invitados, primero la élite a la cual se integra, los obispos al frente de otros sacerdotes y familiares, después los fieles en representación de los miles de católicos a quienes se pretende conducir en las enseñanzas de un catolicismo que deja entrever los signos de una institución milenaria y jerárquica; por ejemplo los Caballeros de Colón de cuarto grado, con uniforme de gala y con espadas inclinadas al paso de los Obispos y demás participantes en una procesión que se ajusta al rito de ordenación de un obispo.²⁹⁹

La designación de Manuel Talamás al frente de la diócesis, sin embargo, no contó con el beneplácito de todos, puesto que católicos juarenses creían que era desconocido en Juárez. Incluso el sacerdote Antonio Gallegos Pizaña organizó una protesta pública con la participan

²⁹⁸ Talamás, *Op.Cit.*, p. 117.

²⁹⁹ El acto de ordenación que describe Talamás en sus memorias abre una rendija para mostrar su interés por la divulgación puntual de los sucesos que marcaron su tarea de sacerdote y obispo: el consagrante principal fue Luigi Raimondi, Delegado Apostólico, y consagrantes los obispos Antonio Guízar y Valencia y Luis Guízar Barragán. La homilía la pronunció el Consagrante principal y los otros dos apoyaron el desarrollo del acto: imposición de manos, la unción en la coronilla de mi cabeza, en una tonsura circular de unos cinco centímetros de diámetro, la imposición sobre mi cabeza unguía de los evangelios. Luego vino la imposición de la mitra y la entrega del anillo pastoral así como el báculo, culminando todo con la procesión por el pasillo central de la catedral, para que como nuevo obispo bendijera al pueblo y el pueblo me salvara, acompañado por los dos obispos consagrantes.

de algunos fieles por la avenida 16 de septiembre para manifestar el rechazo al nombramiento de Talamás y a la vez para apoyar al sacerdote Baudelino Pelayo, quien a diferencia del nuevo obispo contaba con una larga trayectoria y había desempeñado una importante labor entre los católicos juarenses, por ejemplo: impartió clases en el seminario de Chihuahua, promovió la reconstrucción de la Parroquia de Guadalupe en donde se quedó como sacerdote responsable, misma que se eligió como catedral al erigirse la diócesis; fundó la Congregación de Misioneras de María Dolorosa destinada a la atención de niños huérfanos y ancianos, y apoyó el trabajo de las madres capuchinas clarisas, entre otras obras y actividades.

Pero a pesar de que Baudelino Pelayo era un sacerdote con méritos en Ciudad Juárez y tenía el apoyo de un equipo de colaboradores, contrario a lo que esperaban un grupo de católicos, Manuel Talamás recibió el apoyo del obispo Antonio Guízar, que tenía mayor influencia en la Iglesia Católica de Chihuahua y relaciones con la Santa Sede, quien además le propuso integrar a dos sacerdotes a las tareas de dirección de la nueva Diócesis de Ciudad Juárez, a Isidro Payán Meléndez, Secretario de la diócesis, y a Carlos F. Enríquez, Vicario general. Ante la designación, y a diferencia de las expresiones de los inconformes, Baudelio Pelayo al tanto de las reglas que imponen respeto absoluto a las decisiones del Papa como jefe máximo de la Iglesia, fue el primero en manifestar obediencia al recién nombrado obispo.³⁰⁰

Manuel Talamás fue parte de la generación de obispos que participaron en el Concilio Ecuménico Vaticano II, el cual se realizó en cuatro etapas anuales, de dos a dos meses y medio cada una, del 11 octubre de 1962, fecha de su inauguración por el papa Juan XXIII, hasta el 8 de diciembre de 1965, día de la clausura por Paulo VI, debido a la muerte de

³⁰⁰ María Elisa Anguiano Arredondo (comp.) Yo sólo fui un instrumento monseñor Baudelio Pelayo Brambila (1900-1975), Ciudad Juárez, Publicor Impresos, 2008, pp.93-94.

su antecesor. El evento fue considerado un esfuerzo notable de los obispos para sentar las bases de la transformación de la Iglesia Católica Romana, conforme a los cambios que se vivían en el mundo y para reafirmar el compromiso de la Iglesia con los fieles católicos en sus justos reclamos.

En los años posteriores, Talamás defendió que este Concilio fue determinante para su labor al frente de la diócesis de Ciudad Juárez por sus múltiples enseñanzas:

(...) la prolongada experiencia conciliar (...) fue el más rico e inesperado acontecimiento de mi vida sacerdotal (...) conviviendo y compartiendo con obispos de toda lengua, raza y nación (...) cuestionamientos y enfoques de todo lo eclesial (...) las relaciones de la Iglesia con el mundo, las aspiraciones a la unidad cristiana, la libertad religiosa, el apostolado de los laicos, el uso de los medios de comunicación, la disciplina de la Iglesia para adaptarla a los tiempos nuevos enriquecieron enormemente mi espíritu, ensancharon mi horizonte visual del mundo universo, e hicieron más fuerte mi compromiso con la humanidad, con la Iglesia, con México y con mi diócesis. El Concilio despertó al laicado católico.³⁰¹

También Manuel Talamás participó en la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano que tuvo lugar en Medellín y Puebla, en agosto de 1968 y enero de 1979, respectivamente. La primera se realizó cuando en varios países del continente los gobiernos enfrentaron movimientos sociales que reclamaban justicia social y la democratización de los sistemas políticos. En este contexto de lucha surgieron teólogos y activistas ligados a la Iglesia que asumieron la Teología de la Liberación en su opción por los pobres, situación que provocó acusaciones en el sentido de que a raíz de las conferencias del episcopado una tendencia de la Iglesia alentaba el marxismo y la revolución armada.

³⁰¹ Talamás, *Op. Cit.*, p. 56

Frente a las críticas de algunos gobiernos del cono sur a esa reunión de obispos, Talamás encontró en el periódico de la diócesis el espacio para establecer su posición: en principio se desligó de la influencia del marxismo, y defendió que los cristianos no necesitaban recurrir a esa ideología cuando luchaban por la justicia a favor de los pobres y oprimidos, puesto que les bastaba el evangelio para demostrar que el socialismo y el liberalismo podían ser por igual sistemas injustos. Por lo tanto, desde su perspectiva aún se debía descubrir un sistema socioeconómico y cultural con base en el amor cristiano y la justicia en las relaciones humanas.³⁰² En este sentido, asumió una línea moderada que rechazó la violencia como medio para resolver los problemas y lograr la justicia social; así, su pensamiento se inscribió en la doctrina social católica que definió en líneas generales el papa León XIII en su encíclica *Rerum Novarum* a finales del siglo XIX.³⁰³

Tocante a la difusión de la Teología de la Liberación, el sacerdote Isidro Payán, que se integró a la diócesis desde su fundación opinó que el interés por los más necesitados fue anterior a los años setenta:

Nosotros trabajamos sin, con permiso del escucha y de la grabación, sin la Teología de la Liberación. No, nosotros vimos la necesidad de acudir a las gentes pobres y servirles desde el punto de vista eclesial, como iglesia diocesana vimos la necesidad de eso, la Teología de la Liberación vino después como enseñanza y alguna vez como práctica ¿verdad?, pero nosotros si sentimos, porque nuestro obispo sentía entonces mucha necesidad de atender a la gente más pobre de Ciudad Juárez desde el punto de vista de nuestro carisma y nuestro servicio sacerdotal, para la fe y para la promoción humana en cuanto la Fe nos ilustre, nos ilumine, nos promueva, pero no había precisamente esta visión, no tenía ni el nombre, ni la teología existía como tal, la Teología de la Liberación

³⁰² *Criterio*, periódico de la diócesis de Juárez,

³⁰³ *Criterio*, periódico de la diócesis de Juárez, junio de 1969.

vino por los años setenta con más intensidad con algún teólogo de Sudamérica y con otros más.³⁰⁴

Cuando se presentó la oportunidad de opinar en algún medio de información público sobre conflictos de impacto nacional o internacional, Talamás insistió en su postura moderada. En los años setenta, por ejemplo, la pobreza estructural y la represión gubernamental provocaron el surgimiento de movimientos armados, como la Liga 23 de Septiembre, el asalto al Cuartel Madera y los encabezados por Genaro Vázquez Rojas y Lucio Cabañas. Ante estos acontecimientos, el presbiterio y Talamás publicaron un documento para denunciar la injusticia y hacer un llamado a los responsables, y en el mismo desplegado se destacó que la violencia era "lamentable e inconveniente, pero que había que reconocer que se originaba en la injusticia reinante, por lo que urgía poner remedio a tal situación."³⁰⁵ Este desplegado molestó a parte de la opinión pública juarense y se pintaron bardas con la leyenda "Talamás comunista".

También, a raíz de su asistencia a la Conferencia Episcopal de Medellín y Puebla se acercó a congregaciones católicas y a los obispos considerados progresistas, coincidió con el obispo de Cuernavaca, Morelos, Sergio Méndez Arceo en sus cuestionamientos al régimen; así mismo bajo esta línea invitó a los Hermanos Maristas para hacerse cargo del colegio Instituto México en Ciudad Juárez, más el compromiso de atender una escuela para niños de familias de escasos recursos, la cual comenzó a funcionar en septiembre de 1970 con el nombre de Isabel Comandari.

Después del Concilio Vaticano II promovió en la diócesis una Cruzada de Moderación y Caridad Cristiana, y expuso ideas centrales que caracterizan su pensamiento: por ejemplo, dijo " no es razonable esperar que el mundo cambie si no cambiamos los hombres; y nadie tiene

³⁰⁴ Entrevista al sacerdote Isidro Payan

³⁰⁵ *El Continental*, noviembre de 1972.

derecho a desear un mundo nuevo si él mismo no está dispuesto a convertirse en un hombre nuevo” en este cuestionamiento se refirió al despilfarro de los jóvenes en la celebración de los sacramentos y convocó a vivir con moderación cristiana. Este llamado se repitió cuando convocó en nombre del amor a Dios y a los pobres a moderarse en la posesión y en la exhibición de joyas.

También con base en el Concilio, el presbiterio y Talamás formularon el Plan Diocesano de Renovación Cristiana, desde agosto 1967 hasta mayo de 1969, con el propósito de renovar la diócesis. Quizá lo relevante de este plan fue el impulso a las comunidades cristianas de base, aunque éstas no tenían una relación clara con la llamada teología de liberación.

Esta comunidad fue formada en 1959, el primer vicario fue el Padre Raúl Antonio Medina, se llamaba vicaria fija, en el año de 1965, después de dos sacerdotes diocesanos que tuvieron aquí, vinieron los Padres dominicos, los primeros años de los Padres dominicos y yo admiro mucho eso, y los quiero muchísimo, fue una efervescencia espiritual y de alegría y de culto en esta parroquia, muy notable, muy hermosa y el testimonio de eso, y 41 años que pasaron aquí, antes de que tu servidor viniera, la torre de esta iglesia, su servidor la nominó Torre Orden de Predicadores, por ellos, posteriormente vino otro sacerdote no con el estilo ni el modo de los anteriores, con el mismo carisma de ser predicadores, pero otro estilo, es donde digo que se notó que aflojó un poquito aquello ¿sí?, no es que ellos no participarán en la teología de la liberación, los primeros estaban precisamente en ese orden inclusive, aunque no con ese nombre(...) ³⁰⁶

En la formulación del Plan Diocesano de Renovación Cristiana participaron sólo el presbiterio con Talamás a la cabeza. Después de siete años de su implementación, la diócesis convocó al primer Sínodo

³⁰⁶ Entrevista Isidro Payan

Diocesano de Pastoral, con la participación de los tres sectores de la Iglesia: presbíteros, religiosos de ambos sexos y laicos. El Sínodo se realizó del 18 de octubre de 1976 al 7 de febrero de 1977, participaron 150 presbíteros e igual cantidad entre religiosos de ambos sexos y más de 125 laicos. En el evento se estudió la realidad de la Iglesia en Juárez, diversos problemas que se vivían en Chihuahua y otras partes del país, y se procedió a definir acciones pastorales en diferentes áreas de la misión eclesial.³⁰⁷

Talamás ocupó el cargo de presidente de la comisión de medios de comunicación del Episcopado Mexicano, y desde este cargo insistió en que los medios de información masivos, como la prensa, radio y televisión eran cruciales para que la Iglesia cumpliera con eficacia su labor e influyera en la marcha de la sociedad.

La Iglesia católica concibe a la diócesis como un territorio en donde ejerce jurisdicción un obispo con el apoyo del presbiterio, por lo tanto ambos son partícipes del orden episcopal y corresponsable de la conducción de la iglesia en el territorio diocesano. Sobre el funcionamiento de las diócesis, el Concilio Vaticano II estableció la obligación de una mayor participación de todos los integrantes de la iglesia en los asuntos de su organización y funcionamiento; no obstante este lineamiento, cada diócesis cuenta con una cierta autonomía para su funcionamiento, por lo mismo el peso y el papel del obispo ha sido crucial para el funcionamiento institucional de la diócesis a su cargo. La Iglesia, en realidad ha sido a lo largo de su historia una asociación jerarquizada y vertical, en algunas diócesis han existido consejos que involucran a los sacerdotes en la decisión de los contenidos de la homilía dominical, los aspectos litúrgicos, la planeación económica, las normas pastorales para evitar la dispersión de los párrocos, entre otros asuntos, pero al final de cuentas las decisiones

³⁰⁷ Documentos del Primer Sínodo Diocesano

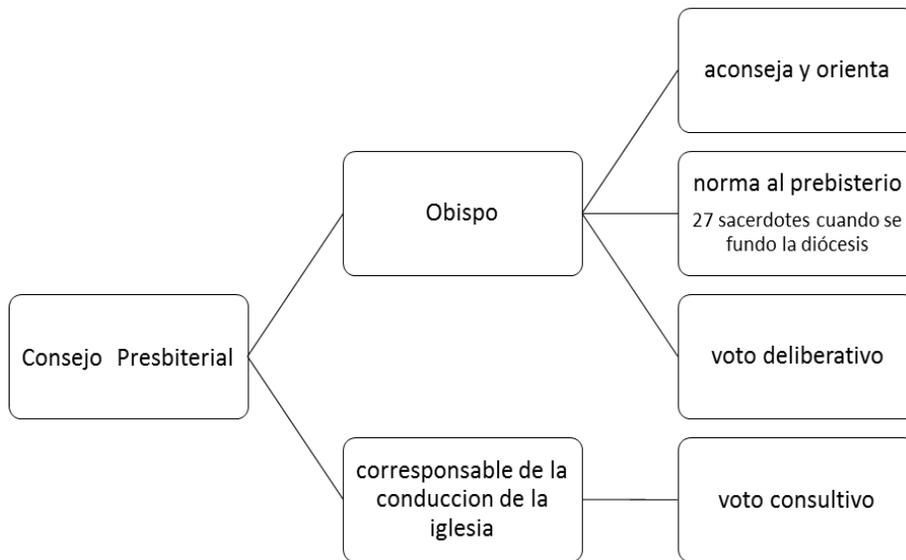
trascendentales las toma y ejerce el obispo, en primer lugar, y los integrantes del gobierno diocesano, en caso de necesidad.³⁰⁸ El carácter vertical de la Iglesia como asociación religiosa lo reconocen los mismos obispos, aunque lo justifican por motivos diferentes a las leyes del hombre. Al respecto, Talamás reprochó a los funcionarios que criticaron a la Iglesia el autoritarismo en su vida interna:

La Iglesia no puede ser una sociedad estructurada a la manera de las democracias civiles, porque la iglesia no surge del pueblo, sino que es una iniciativa bondadosa de Dios que viene al pueblo. La iglesia no es ni debe ser democrática: democrático es lo que nace del pueblo, se fundamenta en el pueblo y se regula por la voluntad del pueblo y por ello creo que todas las polémicas surgen de la ignorancia de lo que es la iglesia.³⁰⁹

El Concilio Ecuménico Vaticano II promovió y prescribió una mayor participación en la vida y en los asuntos eclesiales de los integrantes de la Iglesia: obispos, presbíteros, religiosos de ambos sexos y laicos. Para ello ordenó la integración de un Consejo Presbiteral en donde estuvieran representados todos. Con base en esta disposición el funcionamiento de la diócesis se basó formalmente en el siguiente organigrama.

³⁰⁸ Véase *Plan Diocesano de Pastoral*, Diócesis de Ciudad Juárez, 1982.

³⁰⁹ *El Diario de Juárez*, 8 de enero 1987,



La iglesia católica de Ciudad Juárez al final de los años ochenta

El equipo de sacerdotes que encabezó en esta década el obispo titular lo integraron 73 sacerdotes, cifra que conforme al Censo Nacional de Población de 1980 del INEGI existía en Ciudad Juárez un sacerdote por cada 9 142 habitantes.



Según documentos de la diócesis de 1982, las tareas fueron asumidas por los sacerdotes y las siguientes asociaciones religiosas y de laicos:

Masculinas	integrantes	campo de acción
Maristas	9	educación

Femeninas, laboraban en la educación, hospitales, albergues, colonias, cárceles, entre otras instituciones, las siguientes:

Compañía de Santa Teresa 9	Misioneras Guadalupanas 12
Carmelitas Misioneras de Sta. Teresa 16	Franciscanas de la Inmaculada
Capuchinas Clarisas 9	Concepción 6
Dominicas de la Doctrina cristiana 6	Hermanas del Inmaculado Corazón de
Hermanitas de Jesús 3	María 3
Hijas del Sagrado Corazón de Jesús 10	Misioneras de la Pastoral Diocesana 10
Hijas de San Pablo 4	Siervas de los Pobres 5
Unión Latina de Ntra. Sra. De la Caridad	Hermanas del Ángel de la Guarda 4
7	Religiosas de la Divina Providencia 2
Misioneras de María Dolorosa 50	

Asociaciones de laicos al servicio de la diócesis, no existen registros del número de integrantes.

- Asociación Nacional de Trabajadores Guadalupanos
- Adoración Nocturna Mexicana
- Departamento Bíblico Diocesano
- Encuentros Matrimoniales
- Hijas Católicas de las Américas
- Legión de María
- Cursillos de Cristiandad
- Movimiento Familiar Cristiano
- Movimiento de Renovación Cristiana en el Espíritu Santo
- Talleres de Oración y de Vida
- Unión Fem. Católica Mexicana
- Voluntarias Vicentinas
- Movimiento Diocesano de Catequesis
- Asociación de Niños de Acción Católica
- Enriquecimiento Matrimonial
- Orden Franciscana Seglar / Juventud y Niñez
- Servicio Diocesano de Pastoral de Adolescentes y Jóvenes.

La diócesis de Ciudad Juárez alcanzó en los años ochenta un nivel de organización que le permitió desplegar sus actividades en la educación, salud, apoyo a presos, migrantes, niños huérfanos y ancianos; pero además tenía medios para hacer llegar su opinión sobre una diversidad de temas desde la moral católica, los sucesos políticos, el curso de la economía y

temas de la coyuntura mundial cuando llamaban la atención del obispo Manuel Talamás. La diócesis tenía su periódico oficial, no obstante los medios de información local, prensa, radio y televisión, transmitían constantemente las opiniones del obispo y de los sacerdotes más activos.

En la medida que la diócesis consolidó en la vida cotidiana su papel de interlocutor de la sociedad juarense ante las autoridades de Ciudad Juárez y del gobierno del estado de Chihuahua, avanzó en su condición de institución que podía influir en los asuntos de interés más allá de lo que ocurría en las filas eclesíásticas.

Así mismo, la institucionalidad de la diócesis dejó entrever que había quedado atrás el trabajo en las zonas marginales, el papel del sacerdote auxiliando a la migración que se asentó en las faldas de los cerros y en las zonas agrestes. Los procesos de la modernización de la ciudad cambiaron conforme a las necesidades de la industria maquiladora, los parques industriales determinaron el ritmo y las formas de la expansión del espacio geográfico de la ciudad y con ello se formó otra agenda de problemas, cuya característica fue el crecimiento inusitado de la población.

En este contexto la jerarquía católica diocesana decidió, o los acontecimientos lo muestran, conducir sus planes en dos vías paralelas: masificación de los sacramentos, aspecto que se tradujo en profundizar su labor de iglesia conforme a la doctrina católica, y por la otra vía centrar su crítica contra los males del sistema político principalmente en la coyuntura electoral de los años ochenta.

Evangelizar la Política

Los líderes locales, representantes de partidos y funcionarios en turno, entre otras voces, vieron en Talamás a un crítico del sistema que con frecuencia aumentaba su activismo en épocas electorales. El obispo se reconocía como un personaje público y aceptaba que sus mensajes, si bien desde su punto de vista tenían como punto de referencia la

interpretación de los acontecimientos a la luz del evangelio, molestaban a más de uno porque se inmiscuía en temas que debían ser ajenos al clero.

Talamás, sin embargo, asumía el riesgo porque era una vía para posesionar a la diócesis, y a él en lo particular, como principal interlocutor de los líderes religiosos ante los niveles del gobierno civil, el municipio y los gobiernos estatal y federal, y así refrendar su papel de iglesia mayoritaria frente a otras denominaciones religiosas. Bajo esta valoración, creía que se debía evangelizar a la política porque según él: "en la política se juega el presente y el futuro de México, porque la política trata de regular y se hace presente en casi todos los campos de la actividad humana," pero también cuestionó que la política estuviera:

Sumamente afectada e infectada por el pragmatismo, por el utilitarismo y sobre todo, por la ambición de seguir ejerciendo el poder a como haya lugar, pasando, si fuera necesario, por encima de la moral. Por tanto, es grande y permanente la necesidad de que sean evangelizadas las personas y las instituciones políticas, tanto las supremas, como el gobierno, cuanto las intermedias, como los partidos políticos. También los sindicatos, las agrupaciones campesinas y tantas otras más que están indebidamente politizadas, con detrimento de sus propios fines (...)³¹⁰

Tocante a las relaciones entre católicos y protestantes, las diferencias entre las iglesias trascendieron poco al ámbito público, excepto cuando se trató de descalificar el trabajo de las llamadas sectas; pero en general las iglesias protestantes, bautista, metodista, y las denominaciones pentecostales como Asambleas de Dios y la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, iglesias que se investigaron en este trabajo de tesis, no fueron motivo

³¹⁰ Manuel Talamás, " No a la violencia, sí a la democracia", revista *Señal*, No. 891, julio, 1972, Ciudad Juárez.

de disputa para la Iglesia Católica. Las confrontaciones se dieron entre católicos y masones. Por ejemplo, al inicio de la vida diocesana Jesús Sanz Cerrada, candidato del PAN a una diputación federal, fue el orador principal en una manifestación pública en donde demandó el cese de las agresiones contra el obispo Manuel Talamás, al día siguiente acudieron a la casa del obispo el gobernador del estado, Teófilo Borunda y el jefe de la Quinta Zona Militar para pedirle que parara las protestas. El conflicto se originó porque Talamás ofreció el servicio de la Congregación de Carmelitas Misioneras al Hospital General, y este ofrecimiento molestó a los masones de Juárez.

VII. LAS RUTAS DEL PROTESTANTISMO

El cristianismo evangélico, comenzó su labor proselitista en los primeros años de la vida independiente de México, de manera aislada y en una sociedad cuya colonización a lo largo de varios siglos conoció la imposición del catolicismo como única religión. La presencia del cristianismo protestante, como lo explica Evelia Trejo en su estudio "*la introducción del protestantismo en México: aspectos diplomáticos*"³¹¹, tuvo relación con un conjunto de eventos: la inmigración en los años veinte del siglo XIX de familias estadounidenses no católicas a Texas, cuando aún era territorio mexicano, espacio en donde se conoció la instalación de la primera iglesia protestante a cargo de los metodistas en 1833; el ejercicio gradual de la tolerancia religiosa en una sociedad en donde la Iglesia católica también representaba un poder político además de religioso; la afinidad entre liberales, masones y protestantes en torno a la necesidad un "nuevo orden social" que liberara a la sociedad del poder del clero, como preámbulo para avanzar en la libertad individual y la modernidad de la nación. En esta ruta los gobiernos del liberalismo triunfante, conducidos por Benito Juárez y Sebastián Lerdo de Tejada propiciaron la inmigración de protestantes estadounidenses y facilitaron su labor proselitista en los estados a donde llegaron.

Debido a este proceso cuando las sociedades protestantes usaron la evangelización como recurso para la conversión de católicos, más bien se trató de una segunda evangelización. Las posibilidades de la conversión dependieron, por un lado, de los contextos en donde se pretendía evangelizar y, por el otro, de la experiencia de las sociedades protestantes, pues cuando inician su labor en México las iglesias metodista, bautista y Del

³¹¹ Evelia Trejo, "La introducción del protestantismo en México: aspectos diplomáticos," en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, Vol. 11, 1988, pp. 149-181.

Nazareno, principalmente, tenían varios siglos de existencia, por lo tanto cuando comenzaron a actuar en México ya habían acumulado experiencia durante su expansión tanto en sus lugares de origen como en el extranjero. Por ejemplo, las primeras congregaciones metodistas llegaron a las colonias que se independizaron para formar a los Estados Unidos, y después de casi un siglo de existir en ese país se extendieron hacia México y Latinoamérica.

Al paso del tiempo las actividades de protestantes que llegaron a México con la idea de evangelizar, fundar templos e impulsar a su congregación comenzó a notarse con altibajos en la segunda mitad del siglo XIX, y su posterior desarrollo enfrentó dos etapas: primero un periodo misionero que tuvo como eje la expansión de la doctrina protestante, abarca la historia de los misioneros extranjeros, casi todos procedentes de los Estados Unidos, y el papel de los primeros mexicanos conversos; la segunda etapa se caracterizó por impulsar la coordinación y unidad de las iglesias protestantes que llegaron a México y que en transcurso de su desarrollo enfrentaron separaciones dando pie a otras denominaciones.³¹²

El protestantismo constituyó un sector importante de la población cristiana en México, y cabe recordar que en varios conflictos relacionados con la intolerancia religiosa a lo largo del siglo XX se acusó a las iglesias protestantes de alentar mediante la propaganda y celebraciones procesos culturales en contra de la identidad nacional. Quizás, como interpretó Manuel Gamio, porque se pensaba que su labor tendía a introducir hábitos, costumbres y tradiciones norteamericanas en los creyentes, ante lo cual se requería previsiones sociológicas para la integridad del país y su población. Las iglesias protestantes a la vez justificaron su labor con el cuestionamiento de la mala influencia que ejercía el catolicismo en la vida nacional, además de reprochar que la jerarquía católica prohibiera la lectura de la

³¹² Oscar Baqueiro, *La Conferencia Anual Fronteriza síntesis histórica*, Dirección de Literatura y Comunicaciones de la I. M. E, México, 1990, pp.29-30.

Biblia, algo que obstaculizaba la actividad prioritaria de los conversos que era precisamente la lectura del mensaje bíblico.

Fue relevante la posición de Gamio porque surgió en una etapa temprana de la postrevolución, en 1920, e insistió en que la preferencia de un grupo de mexicanos por otro credo diferente al católico, no significaba la pérdida de una conciencia nacional a pesar de la influencia que ejercía el modelo estadounidense en los conversos.³¹³ Las diferencias entre dirigentes católicos y protestantes no se agudizaron, en parte porque en las filas de las iglesias protestantes cobró sentido la necesidad de consolidar su presencia sin depender de los planes y orientaciones de los misioneros extranjeros, esta postura no implicó una ruptura inmediata con las iglesias madres, sobre todo por los recursos económico y de diversa índole que proporcionaban a sus misiones en México; pero ayudó a matizar el cuestionamiento de que las iglesias protestantes eran una extensión de los intereses del protestantismo norteamericano en México.

Al final de los años treinta se perfiló la autonomía de las iglesias protestantes, y en el Congreso Evangélico de la Habana en 1929 el consenso fue que este cambio se debía traducir en que las congregaciones latinas realizaran su labor sin la supervisión de los misioneros extranjeros.

Posteriormente, a raíz de la integración del Consejo Misionero Internacional al Consejo Mundial de Iglesias en 1961, la orientación a las denominaciones protestantes fue en el sentido de que una iglesia autóctona no se limitaba a ser sólo una iglesia nacional sino que éstas debían mantener una relación con la iglesia universal.³¹⁴ La situación financiera determinó las opciones, sobre todo porque las iglesias sede tenían las condiciones y los recursos para preparar a los ministros locales y atender las necesidades

³¹³ Manuel Gamio, "El problema religioso en México", en *Nueva Democracia*, Vol. 1, núm. 4, abril, 1920, p. 12.

³¹⁴ Véase, Carmelo Álvarez, *Introducción a la Unidad Cristiana*, Ed. Abingdon, Puerto Rico, 2010, pp.49-62. .

espirituales de las congregaciones conservando el sentido de la evangelización.

La autonomía de las asociaciones protestantes posiblemente fue una medida para frenar la acusación de ser iglesias extranjerizantes, sin embargo el problema crucial consistió en cómo enfrentar los gastos del ministerio, las publicaciones y producción de los materiales bíblicos para los templos, la instrumentación de la educación religiosa, los servicios tanto a los integrantes de la iglesia como a la comunidad en donde se tenía influencia; frente a este cúmulo de necesidades la autonomía de las iglesias protestantes fue un recurso para frenar las acusación, en tanto las asociaciones protestantes en México no lograran ser autosuficientes en lo económico o que redujeran la ayuda de las iglesias que impulsaron su fundación, cuya sede por lo común se encontraba en los Estados Unidos.

La iglesia Metodista

La primera iglesia protestante que logró consolidar su presencia en los Estados Unidos fue la Metodista, lo cual influyó para que en 1873 las iglesias metodistas de ese país, la Iglesia Metodista Episcopal del Norte y la Iglesia Metodista Episcopal del Sur, apoyaran el proselitismo de los primeros metodistas que llegaron a México.

Al comienzo de la segunda mitad del siglo XX existían en México varias iglesias con la denominación de metodistas, como resultado de un largo proceso en donde hubo eventos para la unidad y también conflictos que se concretaron en divisiones. Por cuestión de distancia era de suponer que las congregaciones metodistas estadounidenses comenzarían su expansión por la frontera norte, esto no sucedió pues las acciones iniciaron en la calle de Gante No. 5, en el centro de la ciudad de México, en donde se fundó el primer templo de la Iglesia Metodista Episcopal en la República Mexicana. Cabe señalar que por el impacto de la guerra civil en Estados Unidos, cuando llegaron a México los metodistas ya habían dividido a la Iglesia Metodista Episcopal en Norte y Sur. El Distrito Federal, Puebla, Pachuca, Orizaba, Querétaro, Guanajuato y Oaxaca fueron las primeras ciudades a donde se extendieron los metodistas y los lugares en donde surgieron congregaciones, templos y escuelas.

En enero de 1873 se fundó en la ciudad de México la primera sociedad metodista, los misioneros Gilbert Haven y William Butler pertenecían a la Asamblea Metodista Episcopal del Norte de Estados Unidos. A diferencia de otras denominaciones, la iglesia Metodista procedió a la compra de propiedades para adaptarlas como templos en donde predicar, primero adquirieron una parte del convento de San Francisco, que el gobierno de Juárez expropió a la Iglesia Católica, ahí comenzaron a predicar. Años después, en enero de 1879 llegó a México, con el propósito de abrir un

templo, el obispo John C. Keener de la Iglesia Metodista Episcopal del Sur de Estados Unidos.³¹⁵

La Conferencia Mexicana Misionera Fronteriza se formó en 1885 para coordinar las comunidades metodistas que surgieron desde 1878 en Tamaulipas Nuevo León y Coahuila, con el respaldo de los metodistas del sur de Texas. Sus integrantes celebraban una reunión anual de evaluación y la sexta se efectuó en Chihuahua a mediados de octubre de 1890, en ese evento se constituyó la Conferencia Mexicana Misionera del Noroeste, que abarcó los distritos de Chihuahua, Sonora y Durango.³¹⁶ Cabe destacar que fueron los metodistas los primeros en abrir un templo protestante en el estado de Chihuahua, sucedió en 1888 y fue nombrado "Betel". La apertura de este templo fue posible en parte por la actividad que desde tres años antes de su apertura desarrollaban en la capital de Chihuahua los misioneros norteamericanos Samuel G. Kilgore y Alejandro H. Sutherland, ambos pertenecían a la Iglesia Metodista Episcopal del Sur, y en 1886 llegó a esta ciudad el predicador Ignacio Escalante; casi a la par del templo, pues sólo dos años, después los metodistas también abrieron una escuela diaria que se conoció como colegio "Palmore". En 1885 un pastor metodista de apellido Palomares comenzó a predicar en El Paso del Norte.

Los metodistas crecieron de manera significativa en todo el estado de Chihuahua a raíz del Plan de Cincinnati, el cual reorganizó la distribución de las asociaciones protestantes que existían en el territorio nacional; debido a este plan las denominaciones que existían en el estado cedieron a los metodistas sus templos y otros centros de asistencia y escolares en donde atendían diversas necesidades de los creyentes, así fue como los metodistas recibieron en la capital el templo de la Trinidad y el colegio

³¹⁵ *El Cincuentenario de la Iglesia Metodista Episcopal de México*, México, CUPSA, 1924.

³¹⁶ Dizán Vázquez (coord.) *Mapa de la Pluralidad Religiosa en el estado de Chihuahua*, EHUACJ, 2002.

Chihuahuense; en otros centros de población relevantes para ese tiempo como Parral y Santa Bárbara en donde los congregacionales contaban con importantes templos y centros de atención también fueron cedidos a los metodistas.³¹⁷

En Ciudad Juárez, sin embargo, los creyentes metodistas se reducían a unas cuantas familias que se reunían en casas particulares para efectuar celebraciones, pues en los años treinta los reportes municipales anunciaban la existencia de un templo. No obstante, más allá del número de templos reconocidos, pues los metodistas no se caracterizaron por impulsar la multiplicación de sus lugares de culto, la presencia y el papel del metodismo en Ciudad Juárez se puede comprender por la vía de su estructura organizativa, pues la iglesia Metodista es quizás la más sólida de las asociaciones protestantes.

La primera etapa de su crecimiento abarcó de 1873 a 1930 y se caracterizó por los problemas que enfrentaron los misioneros extranjeros y los primeros conversos. En 1926 las Conferencias Fronteriza y del Centro estudiaron la posibilidad de construir un movimiento unificado en torno a una iglesia autónoma afiliada, en la medida que contaban con una considerable cantidad de templos, colegios, centros sociales y hospitales. Este propósito de autonomía de la Junta Misionera Estadounidense obligó a una reorganización en la medida que se limitaron los recursos provenientes de las asociaciones metodistas en Estados Unidos, esta segunda etapa abarcó de 1930 a 1950.³¹⁸

En este lapso disminuyeron de manera considerable los recursos provenientes de la Junta Misionera, lo cual provocó que los pastores y laicos que integraron las filas de conversos en la etapa inicial impulsaran estrategias

³¹⁷ Vázquez, *Op. Cit.*, p. 79.

³¹⁸ Gustavo Adolfo Velasco, *Metodismo Mexicano, periodos iniciales*, México, Publicaciones del Centenario, 1974, p. 91.

para sostener sus congregaciones con recursos propios.³¹⁹ Un aspecto relevante fue que cuando la autonomía cobró forma los líderes religiosos y pastores que se habían formado en la educación metodista, aspiraron a ocupar los espacios de dirección de la iglesia, el ministerio y la definición de relaciones frente a otras asociaciones religiosas, este proceso significó una real autonomía y generó la expectativa de la unificación de las varias iglesias con la denominación de metodistas que surgieron en el país.

³¹⁹ Juan Morales, "Instituciones de Servicio", en Libro Conmemorativo de la Iglesia Metodista de México: 75 años de vida autónoma, México, CUPSA, 2005, p. 175.

La iglesia Bautista

Organización 1906-1911

En julio de 1906 llegaron a Ciudad Juárez los bautistas Frank Marrs, su esposa Effie K. de Marrs y el joven predicador Donato Ruíz, se trasladaron desde Durango con la intención de fundar un templo; ya vivían en la ciudad creyentes bautistas que posiblemente llegaron durante la construcción del ferrocarril, pero no había ningún templo.³²⁰

Varios meses después, el 14 de septiembre de 1906 en la calle de Comercio núm. 72 comenzó a funcionar como templo un local sencillo en su estructura y austero por dentro, en donde se reunían en celebración un pequeño grupo de fieles. Entre los promotores del templo sobresalieron Refugio Corrales y Bernarda Ramírez, y la responsabilidad de la evangelización y los demás servicios que ofrecía el templo la asumió Donato Ruiz el 10 de febrero de 1907, después de obtener el nombramiento oficial de ministro en el concilio que se efectuó en Ciudad Juárez con el apoyo de las iglesias bautistas de El Paso, Texas.



Primer templo bautista en Ciudad Juárez

³²⁰ Juan M. Pérez, *Datos históricos de la obra bautista en Ciudad Juárez, Chihuahua*, Impresos Redención, 1956. p. 1.

Durante esta fase inicial de la presencia oficial de la iglesia bautista en Juárez, sobresalieron dos aspectos: los promotores llegaron en su papel de misioneros desde Durango, lo cual insertó a Juárez en un proyecto de expansión regional, de tal manera que las posibilidades de obra dependería del auxilio de otras iglesias que existían en los estados del norte; pero también el nombramiento del primer ministro estableció un contacto directo con iglesias bautistas de El Paso, lo cual dejaba entrever la necesidad de una colaboración estrecha en su condición de iglesia fronteriza.

El funcionamiento del templo atrajo a vecinos y la práctica del bautismo como resultado de la conversión se repitió en Abundio Castillo, Amada Orozco, Isabel Orozco, Norberto Orozco, Rosa Castillo, Francisco Martínez y Abundia Martínez, todos bautizados por F. Marrs. Estas condiciones permitieron que Donato Ruiz extendiera su labor hacia los poblados cercanos de Villa Ahumada y Casas Grandes.³²¹

A final de 1907 Donato Ruiz dejó Ciudad Juárez por motivos de salud, lo substituyó Damián Rodríguez, quien al igual que su antecesor estudiaron para ejercer esta labor en el Instituto Teológico Bautista de Torreón, Coahuila.³²² Hecho significativo cuando se comparan entre bautistas y pentecostales las condiciones en que se nombraron a los primeros ministros de culto. En el caso de los bautistas quienes llegaron a Juárez habían recibido alguna instrucción en una escuela teológica; en cambio los primeros pentecostales eran pragmáticos, creían que la fe bastaba para merecer ser salvado y acercarse a Dios.

Más allá de las actividades relacionadas con el culto y las tareas administrativas de carácter religiosos, los bautistas pretendieron ligarse a los habitantes mediante la tarea educativa; en 1909 cuando el templo estuvo bajo la atención de Ángel Meza se fundó una pequeña escuela primaria,

³²¹ *Ibíd.*, p. 3.

³²² Este instituto fue el principal centro de formación de la época.

que estuvo en funciones poco tiempo debido a que Meza salió de Ciudad Juárez. Este intento de escuela se retomó años después. A partir de su salida se registra un periodo de inactividad en la Iglesia debido a la falta de un pastor que estuviera al frente.³²³

Crecimiento 1912-1937

En 1911 quedó al frente de la Iglesia Bautista el ministro Josué G. Bautista, a partir de aquí se vivió un ascenso porque hubo un crecimiento en las filas de creyentes y la consolidación de la primer iglesia se concretó en la fundación de nuevas misiones en Villa Ahumada, Casas Grandes y una nueva en San Agustín; se reabrió la escuela primaria, y un suceso relevante que dejó entrever las nuevas necesidades fue la compra de una propiedad en la Avenida Juárez n. 36. La multiplicación de actividades posibilitó el desarrollo de la organización eclesiástica; entonces a varios de los feligreses, que para la segunda década eran aproximadamente 130, les fueron asignadas responsabilidades y tareas en la organización eclesiástica. Se creó la Unión Bautista de Jóvenes el 26 de octubre de 1913 y al año siguiente la Sociedad Femenil Bautista Misionera³²⁴

La creación de asociaciones y departamentos puede aparentar una iglesia en ascenso y sin grandes problemas, lo cual oculta otros problemas; quizás el mayor desafío que enfrentó el primer templo bautista fue la imposibilidad de retener a sus fieles, situación ligada a las condiciones de la frontera. Por ejemplo, el pastor Pascual Húrtiz llamaba la atención en uno de sus informes de 1919 sobre la ausencia recurrente de buena parte de los fieles:

La Iglesia de Ciudad Juárez ha sufrido mucho por causa de haber tenido que ver salir a sus miembros en busca de mejores condiciones para

³²³ *La Luz Bautista*, órgano informativo oficial de la Convención Nacional Bautista de México, Núm. 21, marzo 2008, "Remembranza de la obra bautista en Chihuahua", p. 7.

³²⁴ Olivia Lara de Lerín, *Una Iglesia Triunfante Historia de la Primera Iglesia Bautista de Ciudad Juárez*, Chih., 1993, Folleto impreso en Ciudad Juárez, p. 7.

hacerse vivir; ha sido un éxodo interminable durante todo el año que acaba de pasar (...) La Iglesia cuenta con 125 miembros y de ellos 80 están fuera de la población, la mayor parte de ellos trabajando en Estados Unidos (...) Nuevas adiciones hubo en la Iglesia, seis por bautismo y tres por experiencia. Más de seis candidatos para el bautismo tuvieron que salir del lugar antes de verificarse este, y a muchas personas nuevas hemos predicado el evangelio del Señor y también muchas de ellas tuvieron que alejarse a lugares propicios para la vida. ³²⁵

El mismo Pascual Húrtiz se vio obligado a dejar la conducción del templo en 1919, su relevo Cayetano García vivió el ritual que determinaba el ingreso al ministerio durante la celebración de otro concilio de las iglesias bautistas de El Paso.³²⁶ Al igual que su antecesor, el pastor Cayetano García señaló en varias ocasiones que a pesar de las obras y servicios en ascenso por parte de la Iglesia, existía un número considerable de miembros que no permanecían por mucho tiempo en la congregación de Ciudad Juárez, esto debido a su posición fronteriza y también por los sucesos de la postrevolución. En estos años las iglesias bautistas desarrollaron un papel importante en la campaña antialcohólica que se promovió en todo el país. Este activismo despertó el enojo de un grupo de juarenses que incendiaron el templo el 3 de marzo de 1921.³²⁷

Para enfrentar la pérdida del templo, el pastor Cayetano García y la congregación reunieron los fondos necesarios para construir otro, cuyo costo al final fue de aproximadamente \$ 30 000 pesos y abrió sus puertas al inicio de 1922, para dar cupo a más de 300 personas.³²⁸ En este tiempo el trabajo lo hacían el ministro, un pequeño grupo que ocupaba cargos en la estructura administrativa de la Iglesia y el cuerpo docente que atendía la escuela primaria; aunque la escuela era reconocida por su labor

³²⁵ *El Atalaya Bautista*, enero de 1919,)

³²⁶ *El Atalaya Bautista*, marzo de 1920

³²⁷ *El Atalaya Bautista*, mayo de 1921.

³²⁸ *El Atalaya Bautista*, marzo de 1922.

eficaz, quienes enseñaban no eran maestros con reconocimiento oficial de las autoridades educativas, la encargada era la señora Catarina H. viuda de Cheavens, creyente con trayectoria en la iglesia bautista.³²⁹

Ocasionalmente llegó a ocuparse del templo un ministro congregacional que decidió pasarse a las filas bautistas, tal fue el caso de Agustín A. Domínguez, quien fue aprobado para integrarse al ministerio en julio de 1923; durante su labor se continuó con la obra de Villa Ahumada y al poco tiempo se organizó, de manera concreta, la Iglesia en aquella localidad. Se continuó también con la lucha antialcohólica y se reorganizó la Unión Femenil Bautista a principios de 1926. Después de Agustín Domínguez tomó el cargo Juan Manuel Pérez, en 1926, durante su gestión que duró hasta 1937 la feligresía creció con 93 personas. La congregación continuó enviando sus informes al *El Atalaya Bautista* donde se confirmaba su consolidación.³³⁰

Conflictos y cambio de rumbo 1938-1958

Entre 1937 y 1939 la Primera Iglesia Bautista de Ciudad Juárez enfrentó una crisis por diferencias entre los miembros más destacados de la congregación, la cual se dividió en dos grupos. Para tratar de encauzar el conflicto y evitar la separación llegó el ministro Alfredo Lerín y su esposa Olivia Lara, profesores del Seminario Teológico Bautista Mexicano. En estas condiciones conflictivas Alfredo Lerín se ocupó de la Iglesia de manera interina. La pareja Lerín logró conciliar a la congregación y que ambos grupos se reintegraran al culto en el mismo templo. Aunque Lerín tuvo que dejar el cargo, él y su esposa continuaron cooperando como miembros activos de la Iglesia. Los fines de semana, por ejemplo, realizaban visitas en la comunidad.

³²⁹ *El Atalaya Bautista*, febrero de 1923.

³³⁰ Lara, *Op.Cit.*, pp. 20-23.

En 1939 asumió el cargo Agustín Domínguez, bajo su conducción se vivió la renovación de la Iglesia Bautista en Juárez. En estos años se organiza la Sociedad Auxiliar de Señoritas, primero a cargo de la hermana Lerín y después de la hermana Ruth Domínguez, hija del pastor Agustín Domínguez. Ruth Domínguez se distinguió notablemente en todas sus actividades, principalmente en la Unión Nacional Femenina Bautista Mexicana.³³¹ El peso de la familia en la estructura eclesiástica era notable, pues apenas se formaba un departamento o asociación y los familiares de pastores ocupaban alguna responsabilidad, tal era el caso de Olivia Lara y Ruth Domínguez.

A partir de estos años se registra un crecimiento notable de la Iglesia Bautista de Ciudad Juárez. Se formaron diversas agrupaciones, se establecieron Iglesias a partir de misiones ya establecidas, se intensificó la relación con Iglesias Bautistas Norteamericanas, se formaron algunos departamentos internos y finalmente se edifica un nuevo templo. Este periodo es fructífero en la medida que hubo una extensión de actividades más allá del ámbito local.

También en 1940 la primera misión de la calle de Melchor Ocampo se convirtió en la Iglesia Bautista Bethel.³³² Surgieron asociaciones y departamentos sin antecedentes en otras congregaciones, es decir, su formación se planeó en esa congregación, tal fue el caso de Embajadores del Rey, una asociación para menores de 9 a 16 años que ofrecía servicios de orientación a los hijos de las familias bautistas.³³³ Posteriormente se organizó a "Los Heraldos del Rey" grupo de embajadores mayores. Estas agrupaciones establecieron relaciones internacionales con similares en El Paso y otras ciudades de los Estados Unidos.

³³¹ Emilio Bandt Favela, Nuestra Primer Iglesia Bautista, Folleto, 2004.

³³² Lara, *op. cit.*, p. 30.

³³³ Se organizó bajo la dirección de Alfredo Lerín en 1940

En esos años las actividades fueron encabezadas por Francisco Patterson y su esposa Paulina Gilliland, ambos atendían a la congregación, la Casa Bautista de Publicaciones³³⁴ y las misiones; también se fundó la misión Monterrey, que más tarde se convertiría en la Iglesia Bautista Maranatha; una novedad fue la creación del departamento de cuna, con el propósito de ofrecer un servicio a las madres que asistían al templo. En 1940 tomó el cargo Raúl Falcón, y se formó la Sociedad Auxiliar de Niñas y la Unión Bautista de Preparación en 1941.³³⁵

En 1943 regresó Alfredo Lerín a dirigir la Iglesia, otra vez de manera interina, y se intensificaron las visitas, se fundaron más misiones y se inició la construcción de un nuevo edificio. En el periodo de Gurrola la Iglesia formó un Ministerio de Música, pero lo relevante fue el cambio de misiones a iglesias. La Misión Hidalgo se convirtió en la Iglesia Bautista Getsemaní; la misión Arroyo Colorado se convirtió en la Iglesia Bautista de Betania; de la misión Melchor Ocampo se formó la Iglesia Bautista Bethel, y finalmente la misión Monterrey pasó a Iglesia Bautista de Maranatha.³³⁶ Como la Iglesia siguió creciendo, se decidió la construcción de un nuevo templo que albergara a todos los departamentos. El nuevo Templo se terminó de construir en 1957.³³⁷

En los próximos años se continuó con la formación de nuevas agrupaciones, como la Sociedad de Varones en 1959 y la Sociedad Auxiliar de Señoritas. Se ampliaron las actividades en la Escuela Bíblica Dominical, La Unión Femenil Misionera, La Unión de Preparación, y los departamentos

³³⁴ Escribiendo literatura para niños y maestros. Entre estos libros están "Mejor enseñanza bíblica para maestros y niños de 4 y 5 años" y la revista "Lecciones Ilustradas, entre otras.

³³⁵ Emilio Bandt, "Un poco de nuestra historia", folleto impreso en Ciudad Juárez, 2004.

³³⁶ Véase, Baptist Church Directory of Juarez. Y La Junta de Misiones Internacionales de la Convención Bautista del Sur de los EEUU publicó el libro, *Los Movimientos de Plantación de Iglesias*, de David Garrison, en el cual se aportan elementos para comprender las formas que instrumentaron las iglesias bautistas para crecer.

³³⁷ Lara, *op. cit.*, p. 37.

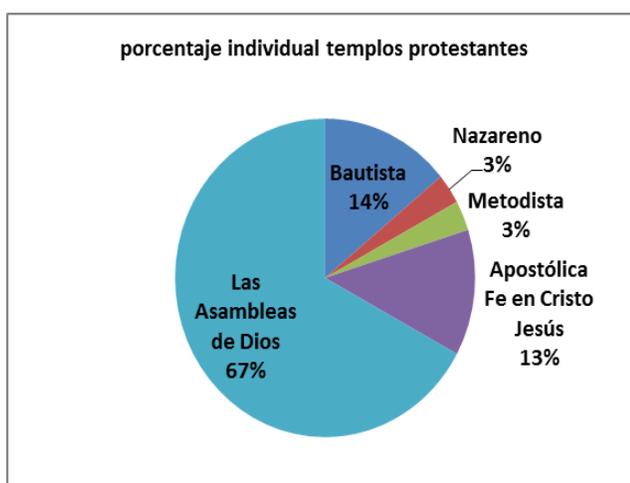
juveniles misioneros: Rayitos de Sol, Auxiliares de niñas, Embajadores del Rey, Auxiliar de Señoritas y Unión Varonil.

Hubo un cambio de rumbo con Guillermo J. Blair al frente de la iglesia, por ejemplo, se puso énfasis en el poder de la oración porque el nuevo ministro defendía la idea de que el poder de la iglesia dependía de la oración, y estableció la obligación de orar los miércoles por la noche. En los años posteriores también otros ministros dejaron sentir su visión de iglesia; Juan Arellano con su experiencia en Durango buscó que la iglesia se consolidara en la región, mediante el aumento de congregaciones, misiones y feligreses. El desarrollo de las iglesias bautistas giró en torno a la primera Iglesia Bautista de Ciudad Juárez. Tocante al número, las congregaciones bautistas superaron a metodistas y otras denominaciones, y las iglesias para consolidarse tuvieron como referente el proceso que vivió esta primera iglesia, por esta razón es relevante conocer los departamentos y asociaciones que cumplen un papel en el funcionamiento de la estructura eclesiástica.

El Movimiento Pentecostal Moderno y su influencia en las denominaciones Pentecostales en Ciudad Juárez

Las tendencias cuantitativas sobre la diversidad religiosa en México muestran un crecimiento de las iglesias protestantes en lo general durante la segunda mitad del siglo pasado, y tocante a las denominaciones pentecostales aunque multiplicaron su número de templos y población de creyentes a expensas de protestantes y católicos, no fue motivo de preocupación para las iglesias establecidas; después hubo cambios en los cuestionamientos de la jerarquía católica a los pentecostales, que para entonces integraron un movimiento amplio y diverso.

Templos protestantes en Ciudad Juárez	
Bautista	23
Nazareno	5
Metodista	5
Apostólico Fe en Cristo Jesús	21
Las Asambleas de Dios	110
Total	164



Las denominaciones pentecostales se multiplicaron en México entre los años sesenta y setenta del siglo pasado, y formaron un crisol con una multiplicidad de nombres que anunciaron en sus fachadas. Este crecimiento también se vivió en otros países de América Latina, Asia y África, y ante la carencia de un registro confiable, el crecimiento se calculó en miles en los diferentes países. El fenómeno motivó la elaboración de sistemas de clasificación para guiarse en el recorrido por un árbol genealógico, con una multiplicidad de ramas en donde en alguna etapa de su crecimiento se tocaron entre sí, pero las diferencias por lo común de interpretación doctrinaria les impidieron juntarse, no obstante que el movimiento pentecostal moderno tuvo su origen en el universo protestante, sobre todo de conversos metodistas, bautistas y presbiterianos.

Clasificar a las denominaciones pentecostales y neopentecostales por su aparición cronológica en México es problemático debido a que frecuentemente la fundación de un templo pudo ser el germen de una congregación, pero también en muchos casos los lugares de culto, un templo u otro espacio de reunión para las celebraciones, fracasaron en su intento de atraer a nuevos creyentes y desaparecieron, o bien el crecimiento de una denominación fue resultado de una iniciativa familiar y su constitución como iglesia no respondió a ningún plan de expansión de alguna iglesia.

Al margen de la dificultad para clasificar a quienes iniciaron este movimiento religioso, los estudios sobre pentecostales en México reconocen que la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús fue la primera denominación que fundó un pequeño grupo de mexicanos en Aldama, municipio de Chihuahua, cuando transcurría el mes de febrero de 1914. Después surgieron, en municipios fronterizos del mismo estado de Chihuahua grupos de pentecostales de otras denominaciones cuya trayectoria implica comprender su desarrollo histórico y ubicar sus

relaciones en un complejo atlas de la diversidad religiosa basado en las estadísticas censales; el registro de su nombre y una posible filiación constituye un avance para ubicarlas en el espectro pentecostal.

De las iglesias pentecostales en México, las que más crecieron a lo largo de la segunda mitad del siglo XX en los estados del norte y ciudades fronterizas como Ciudad Juárez, fueron Asambleas de Dios y la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, ambas establecieron desde su nacimiento en la frontera nexos sólidos con iglesias en Estados Unidos, por esta razón es relevante conocer algunos sucesos del pentecostalismo en ese país y también para comprender hasta qué punto las iglesias que surgieron en México fueron una proyección de sus similares.

Al inicio del siglo XX en varios condados del sur de los Estados Unidos, como en Kansas, Missouri y Texas, crecieron movimientos religiosos de inspiración pentecostal;³³⁸ paulatinamente creyentes metodistas, bautistas, presbiterianos, entre otros, se organizaron al margen de su comunidad religiosa para inmiscuirse en culto de inspiración pentecostal, en parte porque estas celebraciones, a diferencia de lo que sucedía en sus iglesias, eran más alegres, la adoración más expresiva por medio de gritos y alabanzas, música, cantos risas, desmayos y experiencias como hablar en una lengua desconocida.³³⁹ Ante el rechazo a estas prácticas por los líderes religiosos de las iglesias constituidas, los creyentes predicaron fuera de los templos,

³³⁸ El movimiento pentecostal moderno comenzó a final de 1900 en Topeka, Kansas, cuando Charles Fox Parham, predicador independiente que abandonó la iglesia metodista cinco años antes, fundó la Bethel Gospel School con el fin de preparar alumnos para la evangelización. Posteriormente, en 1905 Parham se trasladó a Houston, Texas, para predicar en su escuela bíblica, de ahí surgió uno de sus discípulos, William Joseph Seymour, para dirigir una iglesia en Los Ángeles un templo evangélico afroamericano; Seymour atrajo con su fe pentecostal a más creyentes, lo cual obligó a trasladarse a un local ubicado en la calle Azusa en donde cobró fuerza lo que más adelante será el pentecostalismo clásico norteamericano. Véase, Allan Anderson, *El Pentecostalismo El cristianismo carismático Mundial*, Ediciones Akal, España, 2007, pp. 47-59.

³³⁹ Juan M Renold, Santiago Arias, "Ethos, cosmovisión y eficacia simbólica en un grupo pentecostal", en Juan Mauricio Renold (compilador), *Miradas Antropológicas sobre la vida religiosa*, Argentina, CICCUS, 2008, p.196.

en espacios provisionales, en plazas y calles.³⁴⁰ Al inicio fue un movimiento que atrajo a quienes rechazaban la rigidez de los métodos, el tradicionalismo en sus iglesias y a creyentes que deseaban una experiencia directa con supuestas manifestaciones divinas sobre los dones del “Espíritu Santo”.

Esta posición dejó entrever que el pentecostalismo de alguna manera cuestionaba la rigidez institucional de las iglesias, aunque era un aspecto contradictorio porque en la medida que las denominaciones pentecostales crearon mecanismos de funcionamiento y estructuras administrativas, avanzaron en su propia institucionalidad y disciplina con el afán de crecer.

Al respecto, cabe señalar que los pentecostales creían en la presencia inmediata de Dios en el culto y por lo mismo esperaban algún signo de la intervención milagrosa por medio de lo que llamaban dones del Espíritu: “Todas estas iglesias hacen hincapié en la presencia inmediata de Dios en el culto, todas esperan algún signo de intervención milagrosa, lo que suele llamarse dones del Espíritu, y fomentan la participación de la congregación, especialmente en la oración y la adoración. Suele haber un líder que predica y un llamado que busca una respuesta del individuo.”³⁴¹

El resurgimiento de las manifestaciones pentecostales provocó tensión en el campo religioso protestante, en parte porque las jerarquías criticaron que las expresiones en el culto religioso trascendían al fanatismo. En realidad, las emociones relacionadas con los carismas no era algo nuevo,³⁴² como tampoco el rechazo a las mismas por tacharlas de herejías, el hecho reapareció en el cristianismo a finales del siglo XVIII. Ahora la diferencia radicó en que el resurgimiento del pentecostalismo en esta fase

³⁴⁰ En los antecedentes de los pentecostales estadounidense se ha destacado que el principal promotor Seymour haya tenido éxito en su labor de predicador primero en una bodega y después en una casa. La prédica callejera se ha mantenido al paso de los años, pues es común que los creyentes de las denominaciones cristianas acudan a plazas públicas y puntos de reunión a tratar de convencer sobre las importancia de la conversión como una vía para la salvación.

³⁴¹ Anderson, *op. cit.*, p. 21.

³⁴² Anderson utiliza los términos movimientos pentecostales y carismáticos para incluir a todas las formas distintas de movimientos que fomentan el uso de los dones espirituales.

de la modernidad capitalista, es decir la segunda mitad del siglo XX, aunque preservó rituales asociados a la posibilidad de sanación por medio de la oración, el éxtasis y hablar en lenguas que no se habían aprendido, se dio en circunstancias distintas que validaban estas prácticas. Las ceremonias y predicación mantuvieron como base la fe de los creyentes en lo individual y de sus comunidades religiosas; sin embargo, las jerarquías de las iglesias protestantes insistieron que las prácticas y expresiones pentecostales eran anormales en la vida religiosa y particularmente en la celebración litúrgica.³⁴³

Entre los antecedentes de las grandes religiones o movimientos de Fe que lograron consolidar su existencia es común encontrar el papel destacado de algún personaje que se identifica como fundador o creador de los cimientos. En el caso del pentecostalismo en Estados Unidos destacaron las actividades en la primera década del siglo XX de los reverendos Charles Fox Parham, en Topeka, Kansas, y de William Joseph. Seymour quien empezó a predicar en la calle Azusa, en los Ángeles California.

Al parecer la prédica de Seymour fue más atractiva que los mensajes de Parham, pues las celebraciones eran más alegres y expresivas.³⁴⁴ No obstante, las diferencias sobre el culto en las filas de los pentecostales y del reclamo de una participación más activa en la liturgia va más allá de aspectos superficiales, por lo tanto para comprender el desarrollo de los pentecostales se requiere analizar, además de aspectos relacionados con la vida interna de las iglesias, las circunstancias que generaron los procesos sociales en los contextos de la modernización capitalista en el siglo XX, es decir los aspectos externos que impactan en las iglesias y en el papel de la religión.

En el transcurso de los años varias denominaciones pentecostales reconocieron que el entusiasmo, el trabajo y la predicación de Seymour

³⁴³ Renold, *Op. Cit.*, p. 189.

³⁴⁴ The Apostolic Faith, Los Ángeles, CA, núm. 1-13, 1906-1908.

alentaron la expansión de este movimiento religioso hacia otros países, entre ellos México, pues se ha identificado que más de veinte denominaciones tuvieron alguna relación con esta etapa.³⁴⁵ El desarrollo del movimiento pentecostal moderno³⁴⁶ en Estados Unidos fue determinante para la fundación de organizaciones pentecostales en otros países, por ejemplo en el caso particular de México las primeras denominaciones pentecostales estuvieron vinculadas a dos de las más importantes iglesias en ese país, Assemblies of God (1914) y United Pentecostal Church (1916).

Las creencias sobre las manifestaciones de Dios por medio de la Fe de los creyentes, o avivamiento,³⁴⁷ renovó el protestantismo en Estados Unidos, y principalmente a las denominaciones de inspiración pentecostal; para comprender su alcance es útil la explicación de Elio Masferrer cuando diferencia entre las iglesias históricas protestantes, como anglicanos, luteranos y calvinistas de las iglesias protestantes disidentes como metodistas, bautistas, cuáqueros, entre otras;³⁴⁸ fueron estas últimas las que lograron extenderse en ese país. La influencia de la doctrina de Wesley en el metodismo norteamericano y el movimiento de santidad se tradujo en una importancia mayor a la experiencia dentro del avivamiento. Esto tuvo relevancia porque el metodismo fue la iglesia más numerosa en Estados Unidos durante el siglo XIX y sus fieles estaban más cercanos a la experiencia de las manifestaciones de lo divino en el desarrollo del culto, en este sentido se ha escrito que la doctrina de Wesley fue asimilada por el movimiento pentecostal encabezado por Seymour. Es decir, al inicio las

³⁴⁵ Anderson, Op. Cit., p. 59.

³⁴⁶ La consideración sobre el movimiento pentecostal moderno apunta a que las prácticas religiosas relacionadas con la fe pentecostal existieron antes de la modernidad, pero no trascendieron a la constitución ningún movimiento, en cambio lo relevante ahora, además del resurgimiento en la modernidad, fue su notable crecimiento.

³⁴⁷ Entiendo por avivamiento el conjunto de manifestaciones de Dios relacionadas con la Fe de los creyentes.

³⁴⁸ Elio Masferrer Kan (comp.), *Sectas o Iglesias Viejas o Nuevos Movimientos Religiosos*, Colombia, Aler, PyV, 2000, pp. 37-39.

denominaciones pentecostales se identificaron con ese movimiento reformador del protestantismo llamado avivamiento.

El movimiento de santidad pentecostales-metodismo

El movimiento de santidad fue una reacción contra el liberalismo y el formalismo de las iglesias protestantes oficiales y defendía la interpretación literal de la Biblia y la necesidad de tener una experiencia personal de la conversión y la perfección moral, en este sentido fue un movimiento que influyó en los pentecostales.

En sí el término pentecostal ha sido apropiado para describir mundialmente a todas las iglesias que pregonan las manifestaciones de los dones del Espíritu en el terreno fenomenológico y en el teológico, y aunque las características de las sociedades también influyeron en el movimiento pentecostal que se desarrolló en cada país, también fue notable la capacidad del movimiento para introducirse en sociedades con diferentes niveles de pluralidad religiosa, incluso en sociedades en donde el catolicismo se mantuvo a lo largo de varios siglos como credo dominante frente a iglesias minoritarias, como fue el caso de México. Sobre su adaptación se ha escrito que el movimiento pentecostal creció en varios países durante la segunda mitad del siglo XX, una vez superadas las confrontaciones de la etapa inicial, en parte porque los líderes de las iglesias y ministros de culto pusieron el acento en la experiencia relacionada con la espiritualidad y la práctica de los dones, y menos en la teología formal y en la doctrina.

Tocante a esto último, en los Estados Unidos se formaron en 1910 dos grandes organizaciones pentecostales; las cuales eran dirigidas en Texas y Arkansas por Eudorus N. Bell, y H.A. Gross dirigía a otra parte de pentecostales en Alabama y Missisipi. Sin embargo, pronto entre 1913 y 1914 estos grupos pentecostales enfrentaron controversias doctrinales, por ejemplo hubo diferencias respecto a nombre de quién o de quiénes

debían efectuarse el bautismo en agua. Ante los obstáculos relacionados con las posturas doctrinales los grupos decidieron separarse y formar organizaciones afines a sus creencias. Estas divisiones mostraron un movimiento religioso en donde el peso de sus líderes y las interpretaciones dogmáticas definían el rumbo. Cabe señalar que el despegue de este movimiento estuvo en manos de líderes religiosos que formaron como predicadores y su labor se sostenía en la interpretación del dogma religioso, en parte esto influyó en las confrontaciones y divisiones de estos años. Es decir, aún no tenían una formación teológica.

En diciembre de 1913 Eudorus N Bell y H.A. Gross junto con otros líderes impulsaron una convención general amplia para superar las divisiones doctrinales, conseguir la personalidad jurídica de las iglesias y analizar su relación con las leyes y los poderes civiles. Esta convocatoria fue relevante porque intentó ofrecer alternativas para enfrentar las divisiones en las filas del movimiento pentecostal que iniciaba.

El paso se concretó en febrero de 1914 cuando líderes religiosos de iglesias evangélicas formaron una organización cristiana de fe pentecostal a la que llamaron Asambleas de Dios.³⁴⁹ Cuando esta organización religiosa surgió, el denominado Movimiento Pentecostal Moderno tenía una década de existir a partir de la actividad del reverendo Charles F. Parham en Topeka, Kansas.

Para destacar la trascendencia del crecimiento pentecostal se ha señalado que fue el movimiento religioso de expansión más rápida en el mundo actual, de tal manera que impactó en la reconfiguración del cristianismo en el siglo XX. Pero además, escribió Anderson, los movimientos

³⁴⁹ Las Asambleas de Dios y oficialmente Fraternidad Mundial de las Asambleas de Dios es una organización cristiana de fe pentecostal que agrupa a diferentes iglesias evangélicas de todo el mundo en concilios o convenciones nacionales. Las Asambleas de Dios forman parte de las principales organizaciones pentecostales más grandes del mundo Según sus propias cifras, cuentan con 64,100,671 miembros, 350,929 iglesias, 344,399 ministros, 2,088 institutos bíblicos y 100,422 estudiantes de institutos bíblicos en más de 251 países.

pentecostales y carismáticos, tuvieron implicaciones ecuménicas porque los creyentes compartieron encuentros sin abandonar las filas de sus respectivas iglesias, como fue el caso de los grupos carismáticos en el catolicismo y el protestantismo histórico. Es decir, los encuentros se dieron a partir de un marco general de principios y experiencias directas sustentadas en cuestiones de fe, las cuales se resumieron en aspectos básicos y otros de mayor complejidad como los siguientes:

- Canto de himnos y lecturas de la biblia. Los asistentes a la liturgia acostumbran exclamar sin un guion establecido durante el mensaje del ministro de culto, también llamado reverendo o pastor por los feligreses, palabras en distintos momentos como ¡Gracias Jesús! Aleluya, aleluya. Gloria, Amén. Esta interacción verbal entre el pastor y la feligresía no provoca dispersión sino un diálogo que busca la integración de los participantes en una atmósfera comunicativa.
- La predicación combina la espontaneidad del pastor con el mensaje bíblico y se transforma en una alabanza a la que acompañan expresiones de júbilo, en donde la congregación canta y el cuerpo participa con movimientos que van desde aplausos, levantar manos o incluso expresiones dancísticas.
- El pastor bendice a la congregación y convoca a una oración antes de terminar el culto, cuando pueden ocurrir manifestaciones de supuestas sanaciones y revelaciones divinas auspiciadas por la fe de los creyentes. Dependiendo de las condiciones de los templos y del nivel de la misión o congregación comparten estos elementos.

Además de estos puntos que los distingue, la mayoría de los pentecostales asume las doctrinas del cristianismo protestante; pero también existen otros aspectos que incluso pueden ser ilustrativos para indagar sobre las diferencias, que por lo general se quedan a nivel de los líderes religiosos y los ministros de culto, por ejemplo: quiénes pueden tener experiencias de

éxtasis y recibir dones espirituales, como el hablar en otras lenguas, la efectividad de la sanidad divina o curaciones por el poder de la oración, otras diferencias apuntan a la interpretación del bautismo de infantes y la inmersión en agua.

A pesar de la dispersión, este movimiento representó la rama del cristianismo de mayor crecimiento. Por ejemplo, en América Latina abarcaron el 80 % de las iglesias protestantes y superaron a las iglesias históricas originadas en la Reforma protestante y a las disidentes para los años ochenta del siglo XX, es decir, a bautistas, metodistas, anglicanos, presbiterianos, así mismo, su crecimiento espectacular fue comparado con iglesias como Testigos de Jehová.

Asambleas de Dios

Las primeras iglesias pentecostales en México aunque nacieron en fechas diferentes estuvieron vinculadas al movimiento pentecostal estadounidense por lo mismo compartían sus principios generales: la sanidad divina por medio de la oración; santificación como obra de la gracia; el bautismo del Espíritu Santo, evidenciado por hablar en otras lenguas; justificación por la fe y la espera de la segunda venida de Cristo; tocante al bautismo con agua, se rechazaba en infantes y en el caso de los adultos la práctica de este rito era mediante la inmersión.³⁵⁰

Elaborar la historia de estas iglesias tiene cierto grado de complicación en la medida que las iglesias no permiten el acceso a sus archivos, la información documental es limitada y lo poco que existe está disperso en los recuerdos familiares, en las congregaciones, distritos y regiones que conforman la estructura organizativa. Desde sus filas dos ministros, Marcelino González Galván³⁵¹ y Alfonso de los Reyes Valdez³⁵² escribieron la historia de su iglesia con cierta dificultad debido a la carencia de información y la dispersión de los pocos datos; sobre esto González Galván llamó la atención: “nuestra cultura tradicional es oral, carecemos de documentos que debieron de registrar todos los hechos. Pero haciendo una mezcla de la historia que nos contaron aquellos que fueron

³⁵⁰ *Nuestra Declaración de Fe Pentecostal*, Capítulo II, “Las Bases de las Declaraciones de Fe Pentecostal”, Editorial Cristiana de las Asambleas de Dios, 2005, p. 18.

³⁵¹ Marcelino González publicó en julio de 2012 su libro *Historia de las Asambleas de Dios en el Norte de México*; para ese entonces contaba con una larga trayectoria de 40 años como ministro en varios templos y lugares como Ciudad Cuauhtémoc, Chihuahua, y en Mexicali, Baja California; así mismo había ocupado altos cargos durante más de tres décadas en la estructura administrativa del Concilio Nacional de Las Asambleas de Dios en México. Su formación ministerial la recibió en el Instituto Bíblico Bethania, en la ciudad de Tijuana, en el Latin American Theological Seminary y en Azusa Pacific University, ambos ubicados en California. Marcelino González escribió un trabajo testimonial cuya relevancia consiste en la información que proporciona y en la interpretación del proceso que vivió su Iglesia, lo que permite conocer las ideas de la tercera generación de predicadores y líderes religiosos de Asambleas de Dios.

³⁵² Alfonso de los Reyes Valdez, *Historia de Las Asambleas de Dios en México, 2 La consolidación, 1930-1960*, Tampico, Tamaulipas, Ed. De los Revilla, 1997.

desde el principio, pequeños datos escritos en diferentes documentos, aunque no siempre coinciden con las fechas (...) pude comprender mejor nuestra historia."³⁵³

Se puede dividir en tres etapas la trayectoria de Asambleas de Dios en México, como un recurso para ubicar sus cambios a lo largo del siglo XX: 1918 a 1929, fundación y establecimiento de las bases con el apoyo de misioneros de Las Asambleas de Dios de Estados Unidos; 1930 a 1960, definiciones acerca de la relación entre doctrina, interpretación y prácticas religiosas; en estos años los integrantes enfrentaron conflictos en torno al peso de las interpretaciones bíblicas y diferentes aspectos doctrinarios; 1960 a 1992, fue un periodo de expansión que se manifestó en el aumento de creyentes, en la amplitud de su gobierno y principalmente en la multiplicación de los lugares de culto, a nivel de templos, misiones y espacios provisionales. Así mismo, esta expansión generó condiciones para la institucionalización y la obtención del registro como asociación religiosa, conforme al nuevo marco jurídico de 1992, que restableció derechos jurídicos a las asociaciones religiosas en México.

En este lapso lo relevante fue los encuentros entre los promotores de Asambleas de Dios, algunos de nacionalidad estadounidense, con los primeros conversos de origen mexicano. Esta relación se tejió durante la fundación de misiones, en la construcción de templos y en la formación de ministros de culto. El proselitismo y labor misionera de Asambleas de Dios siguió la ruta de Estados Unidos a México, por lo mismo la expansión del movimiento pentecostal moderno se anunció en primera instancia en la frontera entre ambos países.

Al respecto, las historias de Marcelino González y Alfonso de los Reyes revelan que el norteamericano Henry Clio Ball, un laico que primero fue

³⁵³ González, *op. cit.*, p.13.

metodista y después pentecostés,³⁵⁴ comenzó a predicar entre la población de habla hispana en Texas y en ambos lados de la frontera; después con el propósito de evangelizar Henry Clio se integró a las Asambleas de Dios de Estados Unidos y fue nombrado ministro de culto en julio de 1915. En los meses siguientes su trabajo estuvo enfocado a la atención espiritual de los hispanos, y en este sector formó primero la Conferencia de Latinos del Distrito de Texas y después el Distrito Latino de las Asambleas de Dios de Estados Unidos. Su labor con migrantes e inmigrantes mexicanos principalmente lo llevó a pasar a la frontera mexicana en donde promovió la conversión y generó condiciones para la fundación de los primeros templos y misiones de Asambleas de Dios en México.

En los años previos a su llegada a las poblaciones fronterizas, Henry Clio fue ministro de la primera iglesia hispana de esa denominación pentecostal y en 1926 desempeñó una labor crucial en un instituto bíblico hispano en San Antonio, Texas, lugar a donde acudieron para su formación los mexicanos conversos Juan Consejo Orozco, Rubén Jesús Arévalo, Manuel Bustamante Pérez y Enrique Rosales,³⁵⁵ quienes después de graduarse como ministros impulsaron Asambleas de Dios en México, lo cual favoreció la movilidad de los ministros pues se trasladaban de una ciudad a otra con el propósito de expandir a la iglesia.

El inicio en la frontera norte

En Agua Prieta, Sonora, Antonio Peralta fundó en 1923 con el nombre Monte de Sión el primer templo en la frontera norte de Asambleas de Dios. En la misma década Chonta Howard, Guadalupe Rodríguez y Fermín

³⁵⁴ Henry Clio Ball fue expulsado de la iglesia Metodista en enero de 1915 por su pentecostal y en julio de ese mismo año lo ordenaron ministro de Asambleas de Dios. Su labor durante los primeros años los dedicó a la organización de la Conferencia de Latinos del Distrito de Texas.

³⁵⁵ Wilson, E.L. Miranda, J. "Hispanic Pentecostalismo" en Burgess, S.M.; Van der Maar, *International Dictionary of Pentecostl Charismatic Movements*, Grand Rapids, 2002. pp. 715-722.

Escárcega fundaron misiones en otros lugares del mismo estado como Valle de Tacupeto, Nacozari y Cananea. A raíz de la formación de presbíteros en el instituto Elim, Francisco Aguilar impulsó en Guaymas la creación del templo con mayor infraestructura de Sonora. Después se fundaron los primeros templos en Coahuila, Tamaulipas y Nuevo León. En este tiempo, José Guadalupe Rodríguez consiguió la ayuda de iglesias de Asambleas de Dios de los Ángeles California para fundar el templo Misión del Refugio.³⁵⁶

En septiembre de 1937 Eusebio Herrera León llegó a la ciudad de Tijuana procedente de San Diego, California; tres años antes, en junio de 1934 fue bautizado en la Iglesia Libre Pentecostal en Lindsay, California, en donde comenzó a predicar entre los hispanos y lo nombraron Secretario General en la Convención de la Iglesia Libre Pentecostés de la misma ciudad. Posteriormente, obtuvo de esa congregación la ayuda para levantar en 1940 el primer templo pentecostal en Tijuana, Bethel, en donde se desempeñó como ministro de culto. Este templo a su vez apoyó el establecimiento de varias misiones que al paso del tiempo se consolidaron como congregaciones, tal fue el caso de los templos Nueva Jerusalén, El Nuevo Tabernáculo de Dios y El Gólgota. Un año antes de la fundación del templo, Herrera conoció a un personaje destacado en esta fase inicial de Asambleas de Dios, Juan Consejo Orozco³⁵⁷ quien lo apoyó para que lo aceptaran como ministro de Asambleas de Dios en México; en 1945 impulsó la creación del Instituto Bíblico Bethania en la colonia Altamira de

³⁵⁶ Guadalupe Rodríguez tenía familiares en los Ángeles en donde atendían un templo, de nombre "La Puerta Abierta", de Asambleas de Dios. Esta congregación fue el apoyo más importante para Guadalupe Rodríguez, pero más relevante fue que el pastor de esta iglesia y primo de Rodríguez, Frank Median, sirvió de enlace para que Juan Orozco y Guadalupe se conocieran.

³⁵⁷ De los Reyes, Op. Cit., p. 86.

Tijuana en donde ocupó el cargo de director,³⁵⁸ y en 1951 Jacinto Ibarra comenzó en Ensenada su labor de ministro de Asambleas de Dios.³⁵⁹

Cabe destacar que en comparación con otras ciudades como Ciudad Juárez, Matamoros y Agua Prieta, los pentecostales tardaron más tiempo en llegar a Tijuana, pero décadas después el crecimiento de Asambleas de Dios en esta ciudad cobró un impulso mayor con la fundación del Instituto Bíblico Bethania en 1947.

Pablo Mejía cruzó la frontera hacia Sonora en 1935 procedente de Delano, California y al siguiente año regresó para prepararse en la Escuela Bíblica en la Mesía, California; acabó los cursos en abril de 1938 y comenzó a predicar en una casa particular hasta que se compró un terreno en donde se edificó el templo La Hermosa. En 1943 fue electo presidente de distrito y al año siguiente se instaló en Agua Prieta para atender el templo Monte de Sión.³⁶⁰ No obstante su labor como ministro de Asambleas de Dios en México, volvió a emigrar en 1949 a los Estados Unidos en donde fundó dos iglesias en Arizona y California. Tomás Rodríguez se unió a raíz de la invitación de Juan Orozco. Jesús Parra inició el trabajo misionero de Asambleas de Dios en Ensenada y en los años cincuenta apoyó el trabajo de Juan Orozco para formar el Distrito de Sonora-Baja California.³⁶¹

En la XXI Convención celebrada en Ciudad Victoria Tamaulipas, a final de octubre de 1950 los líderes de la organización decidieron reestructurarse para constituirse en El Concilio de la Iglesia Cristiana de las Asambleas de Dios en la República Mexicana.³⁶² Y en la Conferencia del Concilio de

³⁵⁸ Gavillas Doradas, julio de 1945.

³⁵⁹ González, Op.Cit., pp. 39-40.

³⁶⁰ Archivo de Asambleas de Dios, El inicio de "La obra", en Ensenada Baja California, documentos sin clasificar.

³⁶¹ Archivo de Asambleas de Dios, El inicio de "La obra", en Ensenada Baja California, documentos sin clasificar.

³⁶² Este nombre se mantuvo hasta la Asamblea Conciliar, cuando en la ciudad de Villahermosa, Tabasco, se adoptó el nombre de Concilio Nacional de las Asambleas de Dios con el cual obtuvo el registro constitutivo como asociación religiosa nacional en noviembre de 1992.

1951 se aprobó una reestructuración territorial, como resultado el Distrito Noroeste se fusionó con el de Baja California y Sonora para formar el Distrito Norte, entonces Eusebio Herrera pasó a ocupar el cargo de Secretario Tesorero y dos años después fue el superintendente de este mismo distrito. En 1955, se alejó de los puestos de dirección de Asamblea de Dios y volvió a ser ministro en congregaciones de Sonora y Baja California.

En esa misma conferencia se dejó entrever el primer relevo generacional y el inicio de otra etapa, en la medida que nuevos ministros comenzaron a ocupar cargos de nivel importante en la organización eclesial, y porque a diferencia de los fundadores los recién nombrados se formaron en los centros de capacitación bíblica que se crearon para ese fin en varios estados de la república. Cabe destacar que entre las características de la primera generación que asumió la conducción de las iglesias destacó la endeble formación eclesiológica, en parte "porque los fundadores pasaron de la conversión a la dirección; pero en las nuevas condiciones los ministros tendían a cierta preparación antes de asumir alguna responsabilidad en templos y misiones, desde donde escalaban a cargos de mayor responsabilidad en la estructura de Asambleas de Dios. Por ejemplo, Adalberto Torres, superintendente 1951-1953, estudio en el Instituto Bíblico Magdiel en 1936-1938; Andrés Sánchez, tesorero en el Distrito Norte, curso en el mismo instituto; Antonio Rivera González, superintendente 1955-1966 se graduó en el Instituto Bíblico Elim en 1945 en la ciudad de México, en 1948 llegó como pastor a la iglesia de la Colonia Esperanza en el Valle de Juárez hasta 1952.³⁶³ En estos años aún no había presencia de Asambleas de Dios en Durango y se envió a Antonio Rivera

³⁶³ Archivo de Asambleas de Dios, Informes de los Superintendentes Generales 1948-1960.

porque era originario de ese estado. Según Marcelino González con estos nombramientos de ministros se inició el relevo generacional.³⁶⁴

En la trayectoria de los ministros de esta primera generación destacaron sus vínculos con las congregaciones estadounidenses, y fue notorio que los ministros que promovieron el establecimiento de misiones y templos ocuparon los principales cargos conforme avanzó la organización de la iglesia. Así mismo, quienes han escrito sobre Asambleas de Dios en su papel de testigos de múltiples acontecimientos,³⁶⁵ coinciden en que uno de los eventos más relevantes de esta primera etapa fue la reunión del 28 de octubre de 1929 en Monterrey, porque en ese evento, además de que se decidió la formación de Asambleas de Dios en México, también se relevó de la dirección eclesiástica el ministro norteamericano Henry Clio por un equipo de creyentes mexicanos que asumieron el compromiso de respaldar el sostenimiento económico de esta iglesia ante las dificultades financiera que implicó la sustitución de Henry Clio. El cuestionamiento a la dependencia de líderes y congregaciones estadounidense provocó división en las filas de los creyentes mexicanos en una etapa temprana de esta iglesia pentecostal, el primero en romper fue David Genaro Ruesga, quien provocó la división y tomó la primer iglesia de Asambleas de Dios, que fundó Anna Sanders en la ciudad de México, estadounidense que desarrolló un trabajo relevante en la etapa misionera.

Entre los motivos de David Genaro para separarse de la iglesia destacó su posición en contra de la intervención extranjera en la conducción de Asambleas de Dios. A raíz de esta división y otros intentos de separación, surgió el riesgo de la disputa por el control de los escasos templos. Quienes

³⁶⁴ González, op. cit., p. 100.

³⁶⁵ El consejo editorial que revisó la historia de Asambleas de Dios escrita por Alfonso de los Reyes Valdez anotó que fue hasta 1990 que se publicó el primer trabajo histórico de Asambleas de Dios en México.

se opusieron a Genaro Ruesga mantuvieron el proyecto nativo y fundaron más iglesias en la ciudad de México.

En esta fase de reorganización las congregaciones dieron más importancia a la enseñanza ministerial en los institutos bíblicos, Elim en el Distrito Federal y el Magdiel en Ciudad Victoria, Tamaulipas, y en la formación de sociedades, después llamados ministerios, en cada congregación y a nivel nacional, por ejemplo, surgieron el Concilio Misionero Femenil, Embajadores de Cristo, Sociedad Infantil, en el ámbito formativo se creó la Escuela Dominical, A la vez se organizó la iglesia nacional en distritos: Distrito Norte de Tamaulipas, Distrito de Nuevo León, Distrito de Coahuila, Distrito Sur de Tamaulipas y Distrito Sur. Tocante a la difusión e información nació la revista oficial *Gavillas Doradas*; el conjunto de estos cambios fueron la plataforma para la expansión de Asambleas de Dios.

Las circunstancias que rodearon los eventos en donde se decidió el cambio de nombre dejaron entrever aspectos sobre la presencia de esta iglesia pentecostal en los estados de la república: las primeras convenciones en donde se acordaron los dos primeros nombres se efectuaron en ciudades cercanas a la frontera norte, Monterrey y Tamaulipas, y fue en estos lugares en donde inició su labor y estableció condiciones para su expansión; pero setenta años después de su nacimiento realizó en Villahermosa, Tabasco, ciudad en donde se multiplicaron las congregaciones durante los años ochenta, el evento en donde se decidió solicitar su registro como asociación religiosa.

Expansión 1950-1986

Una congregación puede abrir misiones con la visión de que éstas sean más tarde iglesias soberanas mediante el reconocimiento del superintendente de distrito y el presbítero de región. Para que una iglesia fuese soberana debía contar con 30 personas que asistieran de manera regular

a los servicios del templo y un mínimo de 5 miembros en plena comunión y bautizados; un mínimo de 10 familias; contar con una administración y que los líderes religiosos conocieran a la congregación para aprobar su fundación; y que los integrantes de la nueva congregación poseen o tengan el propósito de adquirir un inmueble que formara parte del patrimonio conciliar. Así mismo, debía existir una separación de por lo menos un kilómetro entre iglesias soberanas.

Administrativamente los templos constituían una congregación la cual ejercía una cierta autonomía en la toma de las decisiones con respecto a otras, y el peso del ministro o pastor del templo era evidente en el funcionamiento interno. La estructura organizativa a nivel de los templos era crucial para comprender las características de Asambleas de Dios como asociación religiosa. Una congregación podía ser eficiente en la medida que cumpliera un conjunto de tareas como: conservar las actas de sus juntas, los libros de finanzas y membresías, defunciones, matrimonios y demás documentos legales, atender una escuela dominical, y formar ministerios con los grupos de creyentes.

En la vida cotidiana de cada congregación se tejía una red de relaciones en donde dejaban huella el paso de las generaciones, desde sus antecedentes como misión hasta su reconocimiento como congregación soberana; en este proceso todas las congregaciones debían acatar las directrices del Distrito a la que pertenecía y los acuerdos del Concilio, puesto que en ambas instancias tenían representación las congregaciones por medio de un delegado. Los ministros de culto, también nombrados pastores, para atender y dirigir una congregación debían mantener buena relación con las instancias de la estructura nacional (sección, región, distrito y Concilio), pero sobre todo haber demostrado vocación pastoral.

Organización territorial Asambleas de Dios en 1950

Distrito Noroeste: Baja California, Sonora, Chihuahua, Sinaloa, Durango

Distrito Central: Zacatecas, Jalisco, Colima, San Luis Potosí, Nuevo León, Tamaulipas, Coahuila, Aguas Calientes Nayarit

Distrito Sur: el resto de los estados hasta Yucatán

Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús

La asociación religiosa Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, IAFCJ, reconoce que inició su labor en México, el 1 de noviembre de 1914, y desde su nacimiento hasta la mitad del siglo XX tuvo vínculos con los evangélicos estadounidenses que formaron en 1925 la Asamblea Apostólica de la Fe en Cristo Jesús. A la vez sus fundadores reconocen que los promotores de la naciente iglesia surgieron del movimiento pentecostal que impulsó William Joseph Seymour en Topeka, Kansas, porque en esa experiencia de inicio de siglo asumieron la Fe pentecostal los mexicanos Luis López, Romana Carbajal de Valenzuela y Juan Navarro. Después, ya como ministro de culto, Navarro bautizó a un grupo de hispanos que impulsó la doctrina pentecostal en los Ángeles y en San Diego, California. En este grupo destacó Francisco Llorentes, quien en 1925 asumió el cargo de obispo presidente de la Asamblea Apostólica de Estados Unidos. En esos años también se integraron al movimiento Marcial de la Cruz, Antonio Castañeda Nava y Ramón Ocampo, futuros líderes religiosos.³⁶⁶

Al igual que otras denominaciones pentecostales, la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, quienes se han interesado en escribir su historia desde sus propias filas han señalado que: “ahora nos interesamos en asentar datos, en llevar estadísticas y en vivir organizados, es prueba

³⁶⁶ José Ortega, Obispo Emérito, explicó que a lo largo del siglo XX cuatro generaciones de obispos, ancianos, presbíteros, evangelistas, maestros, y el resto del cuerpo ministerial, contribuyeron al desarrollo de esta iglesia, cuyos avances se concretaron en un sistema de organización que en el transcurso del tiempo logró formular y difundir su doctrina, el establecimiento de mecanismos para captar recursos económicos y reglas de evaluación. También la organización de señores, señoras y jóvenes organizados en fraternidades locales, sectoriales, distritales y binacionales. Dirigidos por sus líderes, con sus estatutos y reglamentos respectivos. La primera y segunda generación cubrió los años 1920-1950; la tercera y cuarta abarcó los treinta años posteriores. Tocante a la feligresía, las estadísticas de la propia IAFCJ registró para 1990 a 75 mil fieles en México, incluyendo el campo misionero. José A. Ortega, *Mis Memorias en la Iglesia y la Asamblea Apostólica de la Fe en Cristo Jesús*, 1998, p. 58.

palpable del progreso que se alcanzó sólo después de haber entrado a la madurez. Pero antes no se consideraba esto una cosa necesaria, por lo tanto ahora es muy difícil tener a la mano los datos preciso en muchos casos y para escribir esta historia el autor ha tenido en algunos casos que consultar a los supervivientes para consignar los datos que se aportan."³⁶⁷ Gaxiola escribió la historia de esta iglesia en su papel de obispo y por encargo de la Mesa Directiva en noviembre de 1961, por lo cual es de suponer que contó con el respaldo suficiente para indagar por los diversos medios, no obstante aclara que "existen tantas versiones respecto de ciertos hechos que se relacionan con el principio de la iglesia en cada lugar, que cada narrador podría formar su propia historia desde el ángulo que tuvo al frente cada uno. Y sería posible presentar dos o más versiones."³⁶⁸

Al parecer el punto de partida de la expansión religiosa cobró impulso cuando los creyentes estuvieron convencidos de la necesidad de integrar a otros a su Fe, o como dicen los mismos evangélicos "salvar almas". Con el mismo propósito, el antecedente lejano de esta iglesia se vivió en el estado de Chihuahua, cuando Romana Carbajal, después de su conversión a final de octubre de 1914, fue a visitar a sus familiares al municipio de Villa Ahumada, y ahí convenció a familiares y a otros habitantes que aceptaran la doctrina pentecostal. Las actividades de evangelización de Romana marcaron el inicio de esta organización religiosa pentecostal en el norte de México, aun cuando en ese tiempo no existían las condiciones para constituirse como iglesia. En esta primera jornada destacó que entre los conversos había metodistas que antes de integrarse a los apostólicos predicaban en un templo metodista en la Ciudad de Chihuahua, como Miguel García, sobrino de Romana, y Rubén

³⁶⁷ José Ortega, Op. Cit.

³⁶⁸ Maclovio Gaxiola López, Historia de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús de México, edición particular, México, Baja California, 1964, pp. 4-5.

Ortega. Este antecedente hace suponer que los bautizados en Villa Ahumada fueron los primeros conversos, mismos que después ocuparon cargos relevantes en la organización religiosa.

Este grupo de conversos difundió el mensaje pentecostal mediante visitas a pueblos, e impulsó un proyecto regional³⁶⁹ cuyo logro fue la apertura de templos en las ciudades de Gómez Palacio, Durango, y en Torreón, Coahuila, que funcionaron como base de la organización. En 1917 Miguel García se instaló en Torreón y en ese año hizo labor para que los esposos Inocencio Guevara y Pánfila Rodríguez, quienes asistían a una iglesia bautista, aceptaran los principios de la doctrina pentecostal y los integró al movimiento; lo mismo sucedió con otras familias que dejaron a su iglesia metodista en 1918.



Grupo general de la Iglesia Apostólica de Torreón en el año de 1920. En el extremo izquierdo, el pastor Miguel C. García.

El grupo encabezado por Miguel García, Inocencio Guevara, Isabel Sánchez, Aurelio Rodríguez y Felipe Rivas, entre otros, pasó de predicar en las plazas y calles a un local en la avenida Aldama para organizar a la naciente iglesia. Este primer espacio que funcionó en los hechos como lugar de culto, era propiedad de Isabel Sánchez, quien junto con Aurelio

³⁶⁹ *Ibíd.*, p. 61.

Rodríguez habían sido expulsados de la iglesia metodista de Torreón por su Fe pentecostal.

La cercanía entre Torreón y Gómez Palacio facilitó que el grupo creciera en Torreón³⁷⁰ y que Inocencio Guevara estableciera una misión en Gómez Palacios. Bajo este trabajo de convencimiento e incorporación de conversos provenientes sobre todo de iglesias protestantes cercanas, como la Metodista y Bautistas, en 1920 Miguel García fundó el primer templo de esta iglesia en Torreón, con el nombre de Iglesia Evangélica Espiritual del Pentecostés.



Torreón, Coahuila (1921). Integrantes del primer gobierno local de la iglesia que después adopta el nombre de Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús.

En otros lugares del país surgieron en 1925 grupos que predicaban la Fe pentecostal en Tampico, Monterrey y San Luis Potosí, y en la medida de su crecimiento formaron misiones. Los responsables de éstas nombraron a

³⁷⁰ Se calcula que el número de conversos en Torreón durante los tres primeros años alcanzó la cifra de 35 personas, entre las familias destacaron los apellidos: Gutiérrez, Rivas, Sánchez, Arellano, Moreno, Agüero, Rodríguez, Gámez, Segura.

Francisco Borrego e Irineo Rojas coordinadores de un movimiento que denominaron Consejo Espiritual Mexicano, el cargo le permitió a Borrego supervisar la expansión en los estados del norte y centro del país.³⁷¹ En pocos años hubo avances en la organización y también aumentó el grupo el grupo que asumió las tareas de expansión de esta iglesia.

Sin embargo no todo giró en torno a la expansión, ni predominó el consenso en el grupo fundador, pues a una más década de las primeras conversiones que logró Romana Carbajal surgieron problemas de carácter doctrinario e imposiciones injustificadas para los creyentes; por ejemplo, en 1928 surgió una división entre los responsables de la conducción de la Iglesia del Consejo Espiritual con sede en Torreón y en varias iglesias pequeñas que nacieron por las iniciativas del Consejo en otros estados, porque el ministro de culto Francisco Borrego y Alfonso Esqueda empezaron por imponer que los creyentes debían entrar al templo descalzos por tratarse de un lugar santo;³⁷² y después en la convención que celebró en la Iglesia del Consejo en la ciudad de Monterrey a final de 1928 se pretendió aprobar que los hijos e hijas de los creyentes que no estuvieran bautizados, debían ser expulsados del hogar; cambios en la vestimenta y el calzado de los ministros, quienes no debían usar corbata, ni zapato choclo; en lo general, es decir todas las mujeres de esta iglesia, deberían cubrirse la cabeza y usar ropa larga en piernas y brazos, tanto en los lugares de culto, como dentro y fuera del hogar, y la medida más drástica, nadie debía usar medicinas. Según Ortega, estas medidas condujeron, según la versión de Ortega y Felipe Rivas, a la división en Consejo Espiritual Mexicano, y quienes rompieron con el grupo de Francisco Borrego se reorganizaron y tres años después a fines de 1931 celebraron la Primera Convención General que abrió el camino para la

³⁷¹ Ortega, *Op. Cit.*, p. 65.

³⁷² *Ibid.*, p. 66

conformación de la que después se conoce como la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús.³⁷³

La dependencia hacia los dirigentes religiosos que radicaban en los Estados Unidos, quienes mostraron interés por los sucesos en México a la vez que organizaban el movimiento apostólico en ese país. En este sentido, se puede pensar que el proceso de organización de los pentecostales relacionados con la iglesia apostólica fue paralelo, inclusive el desenlace de las divisiones entre los apostólicos en México respondió a la intervención de líderes religiosos norteamericanos, por esta razón cabe abordar algunos problemas de esta etapa que involucró a las dos organizaciones religiosas.

A final de diciembre de 1925 se reunieron en San Bernardino, California, 33 mexicanos, que desde años atrás impulsaban la formación de una asociación religiosa de inspiración pentecostal, con el apoyo de la denominación estadounidense Pentecostal Assemblies of Word (PAW). La reunión de este grupo de pastores (17), diáconos (10) y devotos (6), se asumió como la Primera Convención cuya tarea fue definir un conjunto de aspectos doctrinales para unificar y orientar la predicación de los ministros de culto.

Todavía para esta convención el grupo de mexicanos, además de los 33 que asistieron a la reunión en San Bernardino, que organizaba a los primeros conversos en el norte del país, era parte de la Pentecostal Assemblies of Word, y en esta convención se evaluó que las diferencias de idioma y cultura dificultaba una integración real, ante lo cual se decidió que el grupo de mexicanos, cuya labor religiosa tenía cerca de nueve años, constituyera una asociación independiente con el nombre de Iglesia de la Fe Apostólica Pentecostés y su gobierno eclesiástico, que al final se decidió lo conformaran al frente de la iglesia Francisco F. Llorente, pastor

³⁷³ Ibid., p.70.

general; Antonio Castañeda Nava, secretario general, José Luis Martínez, anciano ejecutivo, y Bernardo Hernández, asistente secretario.³⁷⁴

Aún como independiente, la nueva iglesia fue parte integrante del PAW cinco años más, lapso que permitió al gobierno eclesiástico afianzar su labor entre la migración hispana, sobre todo porque contaba con el respaldo de un movimiento pentecostal de creyentes angloamericanos, cuya presencia en el abanico religioso estadounidense ya era notable para ese tiempo.



Francisco Llorente primer obispo presidente de la Asamblea Apostólica Cristiana del Pentecostés bautizando en 1921 en California.

Esta situación proporcionó una cobertura sólida para que los mexicanos predicaran y propagaran la fe pentecostal en locales y espacios públicos sin el temor de ser deportados. Por ejemplo, la propaganda religiosa que circuló en Caléxico y los alrededores a final de los años

³⁷⁴ Sobre los resultados de esta Convención véase a José Ortega, Op. Cit., p. 76; Maclovio Gaxiola López, *Historia de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús de México*, editado en Baja California, México, 1964.

veinte, en donde Francisco Llorente convocó a prácticas religiosas, dejó entrever la movilidad de los mexicanos en cuestiones de Fe:

La Iglesia Apostólica Cristiana del Pentecostés, invita a usted muy cordialmente y a toda su apreciable familia, a los servicios de avivamiento que se verificaran todas las noches en el templo ubicado No. 304 de la calle East Side y Tercera en la Ciudad de Caléxico, California. Estos servicios comenzarán el día primero de mayo del presente 1928 y bajo la dirección del Espíritu Santo. Nuestro Lema es: oigan el Santo Evangelio de Nuestro Señor Jesucristo. También presidirá estos servicios el Sr. Francisco F. Llorente, natural del Puerto de Acapulco, estado de Guerrero, México, hábil orador de Los Ángeles, California, y Pastor General de la Asamblea Apostólica Cristiana del Pentecostés. El Sr. Llorente hablará al aire libre a todos sus conciudadanos mexicanos, acerca de Teología, Religión, Moral y Urbanidad. Se orará por los enfermos en el Templo y sanarán. No se hacen colectas en las calles.³⁷⁵

Al principio esta iglesia sólo tenía el reconocimiento para actuar entre mexicanos y latinos que vivían en el sureste de los Estados Unidos, sin embargo sus dirigentes también desempeñaron un papel importante en la iglesia que se estaba formando en México. Un suceso que dejó entrever esta relación fue la designación de Felipe Rivas como representante de esa Iglesia, este nombramiento adquirió especial relevancia porque definió el cauce de la primera división que enfrentó el grupo apostólico en México.

Francisco Borrego e Irineo Rojas que estaban al frente del Consejo Espiritual Mexicano desde 1927 cuando fueron nombrados Secretario

³⁷⁵La invitación circulo en forma de volante. Uno de éstos lo conserva en su archivo personal José, A. Ortega.

General y Pastor General respectivamente, pretendieron ir más allá de las tareas de coordinación y en algunos casos desplazaron a los pastores que predicaban en los templos; asimismo, en Torreón trataron de imponer un comportamiento que poco tenía que ver con la Fe pentecostés, por ejemplo: que los padres expulsaran del seno familiar a los hijos que se negaran a ser bautizados; los ministros de culto debían portar una vestimenta sencilla, no usar corbata, ni reloj de pulsera, entre otras restricciones; las mujeres debían usar ropa larga y cubrirse la cabeza, además de evitar el uso de cosméticos; no consumir medicamentos de ninguna clase, y por último una medida que causó mayor malestar fue quitarse los zapatos antes de entrar al templo. Para buena parte de los creyentes, estas formas chocaban con el orden de los cultos y la liturgia que Miguel García quien había predicado durante su permanencia al frente del templo.³⁷⁶

El obispo emérito, José Ortega Aguilar, describe este episodio como el preámbulo que llevó al grupo apostólico que reconocía el sentido de la evangelización impulsada por Romanita Valenzuela a separarse del Consejo Espiritual Mexicano. Durante el conflicto, Felipe Rivas acudió a Antonio Castañeda Nava, líder de la Asamblea Apostólica de Estados Unidos, para enfrentar las diferencias e impulsar la fundación de la Iglesia Apostólica en México. Castañeda viajó a Torreón para convencer a los representantes del Consejo Espiritual Mexicano y evitar la división; pero en la medida que no logró ese objetivo, apoyó a Felipe Rivas para que asumiera la coordinación de los apostólicos.

Por su parte, Francisco Borrego se quedó con el único lugar de culto del Consejo Espiritual Mexicano de donde expulsó a Felipe Rivas; no obstante, después en 1929 el Consejo se dividió y una parte de los pastores

³⁷⁶ Gaxiola, op. cit., p. 105.

y creyentes se integraron a los apostólicos, quienes ante la falta de templo reanudaron el culto en casas particulares, medida que se prolongó hasta 1930 cuando María Pomposa destino un salón de su casa en la avenida Morelos, en el centro de Torreón, para la celebración del culto y al año siguiente donó un terreno en la avenida Guerrero para la construcción de un sencillo templo, en donde se realizó la primera Convención General de la Iglesia.



En Torreón se construyó en primer templo de la Iglesia Apostólica en 1933.

La comunicación entre Felipe Rivas y Castañeda Nava tuvo el propósito de extender el movimiento apostólico principalmente desde Torreón hacia los estados del norte. En el mismo sentido, para facilitar su labor y fortalecerlo frente a los denominados “profetas descalzos del Consejo Espiritual”, en su carácter de Presidente del Concilio de la Asamblea Apostólica en los Estados Unidos, Castañeda Nava extendió el 19 de marzo de 1931 una carta notariada en donde se reconoció a Felipe Rivas como representante de esa Iglesia en México. Fue en la Convención General de la última semana de diciembre de 1931 que los asistentes, 12 ministros, diez

predicaban en la Comarca Lagunera³⁷⁷ y dos en Zacatecas, junto a 48 convencionalistas nombraron a esta organización religiosa Asamblea Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, y designaron un gobierno eclesiástico con Felipe Rivas Hernández, pastor general, José Ortega Aguilar, secretario general, y posterior a este evento a Manuel Tapia como tesorero.

Tocante a los aspectos doctrinales, Castañeda Nava asesoró por diversos medios a quienes presidieron la primer Mesa Directiva para que reafirmaran de manera sencilla los principios de la Fe Pentecostal durante su convención constitutiva. Es de notarse que esta primera generación la formaron hombres que nacieron en el medio rural, desde donde se trasladaron para fincar sus vidas en las ciudades relevantes de la época, como Torreón y otros sitios de la Comarca Lagunera; a la vez su condición los exhibió más como creyentes de un dogma religioso, y menos como un grupo que orientara posibles acciones de orden social y cultural. Esta circunstancia les permitió ejercer el culto y predicar para algo difuso como era, según ellos, “el salvar almas”; un ejemplo que ilustra esta característica apunta al relato que escribió el Secretario General, José Ortega Aguilar, sobre un supuesto suceso que vivió en El Sauce, Nuevo León, cuando visitaba un poblado como ministro:

Dos días antes de nuestra despedida, un señor (...) solicitó que fuéramos a su casa que estaba en un rancho como a un kilómetro, a orar por su hija que estaba poseída por el mal, al grado que la tenían amarrada a de pies y manos al tronco de un árbol (...) Tenía 30 años de edad, sin cabello ni dientes, porque se los había arrancado cuando el demonio la tomaba. Cuando rompía las ataduras, se iba al monte y andaba como una bestia de campo. El día siguiente lo

³⁷⁷ Ortega Aguilar cita en sus memorias a ocho de ellos: Felipe Rivas, José Ortega, Aurelio Rodríguez, Inocencio Guevara, Juan Torres, Ricardo Belmonte, Manuel Tapia y Manuel Walker. p. 105.

dedicamos a la oración y ayuno y a instruir bíblicamente a los padres y familiares sobre este fenómeno. Invité a los padres a que nos acompañaran a El Sauce, pusimos a la Iglesia en oración y ayuno cantando y alabando a Dios (...) A las seis de la tarde que entregamos el ayuno, nos dirigimos al ranchito y llegando, expliqué a todos los presentes lo que iba a hacer, con la seguridad de que Dios nos contestaría y haría el milagro. Llegado el momento de orar, supliqué a la multitud que se había reunido que todos creyéramos en que Dios haría el milagro de liberar a la enferma, y que nadie dudara ni estuviera haciendo o pensando cosas sin devoción, previniéndoles los peligros que podían sobrevivir (...) Al acercarme a la enferma que estaba atada al árbol, todos vieron cómo empezó a gritar y a maldecir furiosa, pero al invocar el nombre de Jesucristo, fue reprendida aquella potestad maligna, que de inmediato salió de su cuerpo, pues se soltó de toda tensión y se dobló inclinándose sin fuerzas, quedando libre de toda enfermedad. Después del milagro de sanidad, dimos gracias a Dios y la gente se quedó a oírnos cantar himnos y les prediqué un mensaje de la palabra de Dios.³⁷⁸

Así mismo, en ocasiones este grupo resolvió problemas sin un referente doctrinario cuando las circunstancias lo ameritaban, por ejemplo: José Ortega aún no era ministro ordenado, pero ante la necesidad de un ministro de culto que atendiera un problema se procedió a su nombramiento:

(...) Entonces le dije que yo todavía no era ministro ordenado, y que para para realizar una tarea de tal magnitud se requería a alguien de mayor edad con amplios conocimientos de la

³⁷⁸ Ortega, op. cit., p. 109.

doctrina, y le sugerí que enviará a otro ministro. Como respuesta, convocó al ministerio a una reunión extraordinaria y aquella misma noche los ancianos me ungieron con aceite, derramándolo totalmente desde mi cabeza hasta mis pies, como dice el salmista y declarándome debidamente ordenado para el ministerio..."³⁷⁹

El primer templo en Torreón se convirtió en la plataforma del crecimiento de la Iglesia Apostólica, pues además de que ahí se efectuaron las convenciones generales hasta 1964, se planeó que la extensión fuese de aquí hacia otros lugares. El crecimiento se dio por diferentes vías, a veces se integraron por la división en otras congregaciones; por ejemplo, en Nuevo León se integraron en septiembre de 1936 un grupo amplio compuesto por siete ministros y más de sesenta creyentes que habían sido expulsados de la Iglesia del CEM.

En el transcurso de estos años y en diferentes eventos se definieron las relaciones entre los líderes apostólicos en México y los Estados Unidos. A mitad de los años treinta un paso más en esa dirección fue la delimitación de labores en sus respectivos países, pues aún en ese tiempo la Asamblea Apostólica de Estados Unidos atendía a las congregaciones mexicanas que se habían fundado en ciudades fronterizas de Tijuana; a su vez la Iglesia Apostólica de México atendía a los hispanos apostólicos que radicaban en Texas.³⁸⁰ 115

En las Convenciones por lo común se trataba la admisión de algún converso que no representaba a nadie, pero por algún medio se enteró de esta iglesia y solicitaba su ingreso. En la Quinta Convención General celebrada en 1935 hubo acontecimientos relevantes en comparación con otras reuniones, primero porque asistieron creyentes de nueve estados,

³⁷⁹ *Ibíd.*, p. 107.

³⁸⁰ Gaxiola, *op. cit.*, p 73.

Baja California, Sonora, Chihuahua, Tamaulipas, Durango, Sinaloa, Nayarit, Jalisco, San Luis Potosí, y el Distrito Federal; segundo, esta Convención aumentó sus filas con diversas congregaciones apostólicas cuyos integrantes fueron repatriados por la crisis económica en los Estados Unidos, lugar en donde se integraron a las filas de iglesias pentecostales y en las nuevas condiciones de su permanencia en sus lugares de origen buscaron mantener sus prácticas religiosas.³⁸¹

En esta Convención se integraron treinta y seis nuevos ministros de diferentes delegaciones que hacían labor religiosa en sus localidades, este grupo representó un impulso relevante a la AAFCJ porque, más allá de aumentar las filas de creyentes, algunos tenían una formación doctrinaria más sólida, en parte porque su conversión a la Fe pentecostal se había efectuado en el sureste de los Estados Unidos cuando laboraban en su calidad de migrantes, como fue el caso de Maclovio Gaxiola López y otros integrantes de su familia que posteriormente desempeñaron un papel crucial en el ámbito doctrinario.

Otro factor que permitió que esta iglesia atendiera las cuestiones de doctrina y de otra índole como las relacionadas con el gobierno eclesiástico y la formación de comisiones y ministerios fue que al final de los años treinta se superaron los problemas con los líderes del Consejo Espiritual, fue entonces que el grupo promotor de la IAFCJ se abocó al estudio de los fundamentos doctrinarios de la organización, en principio se pretendió recuperar la experiencia de la Calle Azuza sin hacer a un lado las circunstancias que imperaban en México, los puntos esenciales fueron: el bautismo en el Espíritu Santo, la santidad de la iglesia, la unidad de Dios, la divinidad de Jesucristo, el bautismo en agua.

³⁸¹ Ortega, *op. cit.*, p. 117.

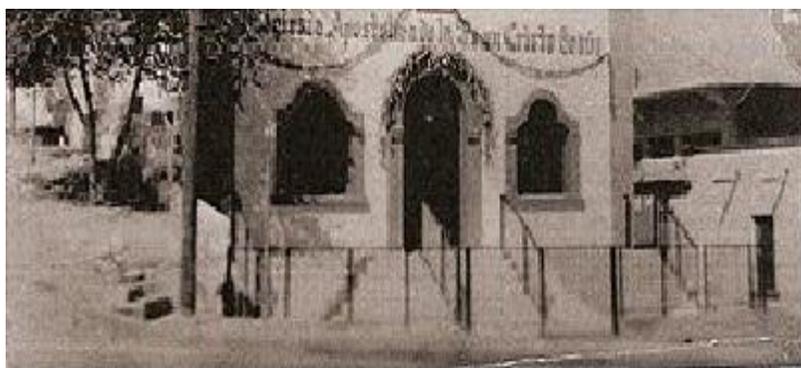
No existen estadísticas sobre el número de creyentes que formaban las filas de IAFCJ a mitad del siglo XX, sólo el dato de las delegaciones que asistían de los estados y de los templos y misiones que por lo regular se construían en las localidades en donde el grupo promotor contaba con varias familias y el respaldo de la Mesa Directiva se concretaba en visitas y la supervisión, por lo tanto los ministros dependían de sus propios recursos y del apoyo de los creyentes. Los trabajos de supervisión, sobre todo del presidente y secretario general, dejan entrever que alrededor de 1950, la IAFCJ aumentó su labor desde Zacatecas y San Luis Potosí hacia los estados del norte, es decir desde la orilla del Bajío hasta las ciudades fronterizas con los Estados Unidos. Fue en esta etapa de crecimiento que Felipe Rivas cambió el centro de operaciones de la iglesia de Torreón a Tijuana para una mayor atención a los distritos.

IAFCJ en Chihuahua

Romanita Valenzuela llegó a predicar en Villa Ahumada en 1914, este suceso contribuyó a que pronto se conociera la presencia de grupos de fe pentecostal en la capital de Chihuahua y otros lugares del estado. La estrategia para la expansión fue organizar campañas de avivamiento y sanidad divina, y giras misioneras, en las cuales se integraba un grupo como si se tratase de una caravana, esta forma de operar es comparable con las actividades que impulsó Llorentes en Texas, Algunos ministros que participaron en estas jornadas en Chihuahua fueron Juan Linares, Amado Martínez, Juan Castillo, Miguel Álvarez, Lucio Avalos, José Montalvo y Francisco Sánchez, entre otros.

Como miles de migrantes que pisaron los suelos de las ciudades fronterizas durante la repatriación forzada por la depresión económica estadounidense, arribaron con sus familias a Ciudad Juárez procedentes de Nuevo México, aunque de diferentes poblados, Ventura Salas y Felipe S. Coronado, ambos eran ministros y se habían convertido a la fe pentecostal

años antes de comenzar su labor en 1934 en Ciudad Juárez. Posteriormente, Salas asumió la responsabilidad de una pequeña iglesia en Juárez y Coronado intentó auxiliar a Eduardo Adame, Juan Castillo, José Bortón, Benito Peña Cortes, entre otros ministros quienes impulsaron la instalación formal de la iglesia en Ojinaga, pues el culto se realizaba en la casa de Estéfana Tarín, pero las autoridades locales habían prohibido las celebraciones religiosas en esta coyuntura de restricciones gubernamentales hacia todas las iglesias en Chihuahua.



Primer templo de la Iglesia Apostólica en Ciudad Juárez



Congregación que forma la primera Iglesia Apostólica de Ciudad Juárez.

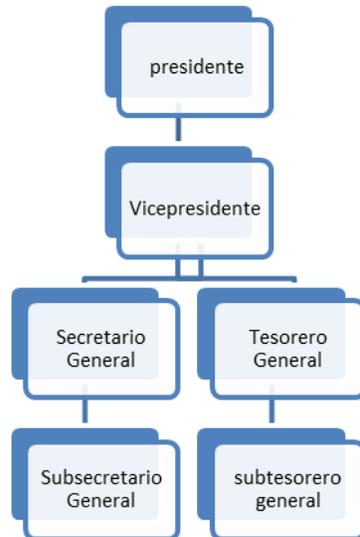
Felipe S. Coronado fue nombrado pastor de la primera iglesia que se estableció en Ciudad Juárez, la cual permanece hasta la fecha en

avenida La Torre en el centro de Ciudad Juárez, desde ahí intentó extender la presencia mediante las celebraciones que impulsaba en lugares más lejanos; resultado de este trabajo, Marcelino Castillo daba continuidad al trabajo en Práxedes Guerrero.

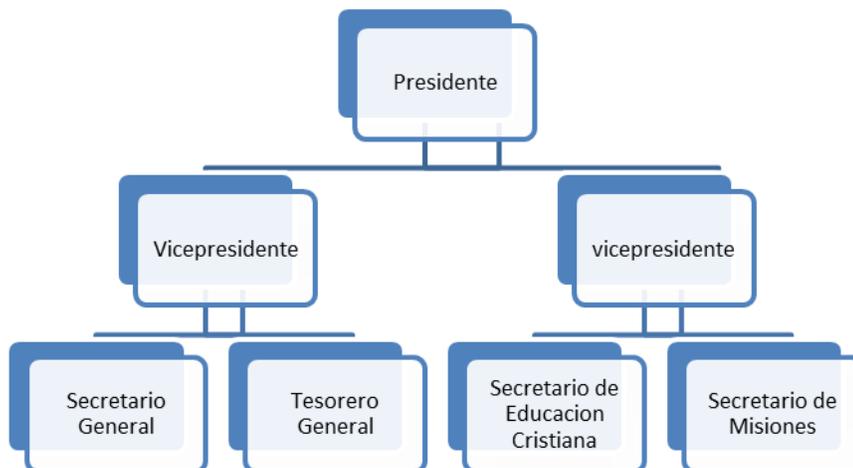
En los años cincuenta, cuando el negocio de los espectáculos estaba en su apogeo y había empleo suficiente, varios creyentes de Torreón se trasladaron Ciudad Juárez, pero además también contribuyó a que en esa ciudad se instalaron las oficinas del consulado y los creyentes que pretendían nuevamente ir a los Estados Unidos acudían a Ciudad Juárez para arreglar papeles y mientras lograban el permiso asistían a las celebraciones en esta primer iglesia, incluso predicaron de forma transitoria pastores destacados como Manuel Esquivel Fonseca, Emeterio Reta, José Mireles, Diego Armenta, entre otros.

Hasta la fundación de este templo cabe notar que la IAFCJ acudió a los recursos de otras iglesias como la Metodista y Bautistas para crecer y también para organizarse internamente; por ejemplo, José Ortega reconoció que la idea de impartición de clases con el diseño de escuela dominical surgió de sus observaciones a los metodistas, y para otras tareas y la formación de ministerios retomaron las experiencias de las iglesias Presbiteriana y Bautista.

Estructura de gobierno a nivel distrital de la IAFCJ



Estructura de gobierno a nivel nacional



Conclusiones

Esta investigación aporta elementos que ayudan a comprender los cauces de la pluralidad religiosa en Ciudad Juárez, durante la segunda mitad del siglo XX. Dicha pluralidad se concretó en la existencia de iglesias diferentes en ese espacio geográfico, y el proceso de cada asociación religiosa dependió de su inserción en la historia de la ciudad, de sus planes y las acciones que desplegó frente a las circunstancias relacionados con la ubicación fronteriza, la migración, el crecimiento poblacional, la desigualdad social y la pobreza que se extendió en las colonias y barrios de la periferia.

El estudio de la pluralidad religiosa en las principales ciudades del país se relaciona con el tema de la modernidad en su fase contemporánea: la modernización capitalista. Esto se debe a que el proceso de la modernidad integró un conjunto de “comportamientos” e ideas que transformaron a lo largo de varios siglos el papel de la religión en las sociedades modernas, y en las ciudades se presentaron con mayor nitidez los signos de esta transformación por la concentración de las actividades productivas y el trabajo asalariado, situación que influyó en el aumento del comercio mediante una mayor oferta de bienes y servicios. A la par de la producción y el comercio, las ciudades fueron un polo de atracción que condujo a la formación de grandes conglomerados, en donde los individuos y grupos compartieron herencias y tradiciones que al paso del tiempo se amalgamaron para la reconfiguración de identidades. En este sentido las transformaciones que la modernidad ocasionó en las ciudades, abarcaron el ámbito de la cultura religiosa.

La relación modernidad-modernización-religión es compleja y su explicación amerita el estudio de diversos planos de la realidad para relacionar los fenómenos que caracterizan dicha relación. Incluso, sólo el

concepto modernidad está cargado de distintos sentidos, al respecto cabe resaltar lo escrito por Zigmunt Bauman tocante a la ambigüedad del concepto: "La modernidad, como otras cuasi-totalidades que queremos abstraer del flujo de lo real, deviene esquiva: constatamos que el concepto está cargado de ambigüedad, mientras que su referente es opaco en su núcleo y raído en sus bordes. Por eso la empresa es difícil de resolver."³⁸²

Con este razonamiento, la posibilidad de comprender cómo han actuado las sociedades en el campo de la religión, en un contexto caracterizado por las transformaciones que trajo consigo la modernidad-modernización, requiere de una segmentación de lo real para conocer las particularidades del proceso sin perder la perspectiva de lo integral, pues la descripción del fenómeno religioso por medio de los sucesos y la interpretación de los sistemas simbólicos que los motivaron, fueron una vía para comprender la relación sociedad-religión.

A partir del análisis de los sucesos el concepto secularización fue indispensable para descubrir el papel de la religión en las sociedades modernas, conforme al hecho que la religión como un conjunto de prácticas basadas en creencias y tradiciones influyó en la marcha de la sociedad; pero a la vez los cambios que ocurrieron en esa misma sociedad, en medio de tensiones y conflictos, impusieron a quienes administran las prácticas de la religión, las iglesias en el sentido institucional, los caminos hacia la adaptación.

En la actualidad especialistas en el tema religioso cuestionan la tesis de Max Weber de la secularización como el proceso que conduciría al "desencanto del mundo" y que interpretó como la pérdida de la religión

³⁸² Zigmunt Bauman, "Modernidad y ambivalencia", en Josetxo Beriain (comp.), A. Giddens, Z.Bauman, N.Luhmann, U.Beck Las Consecuencias perversas de la modernidad, España, ANTHROPOS,2007, p.77.

ante el horizonte de la razón que dio sustento a los procesos de la modernidad y sus logros descriptivos: el progreso material fincado en la ciencia y la técnica. Esto no sucedió, y de las reflexiones en la sociología de la religión y la antropología destacan los estudios sobre la vigencia, adaptación y resurgimiento de movimientos religiosos, aun cuando se reconoce que existen individuos y grupos cuyas acciones y pensamiento acontecen al margen de la influencia y símbolos religiosos.

Para fines de esta investigación lo relevante consistió en que las reflexiones actuales sobre secularización ubican varias dimensiones entrelazadas que se deben analizar para comprender el curso de la religión en el mundo contemporáneo. Entre las que se encuentra la dimensión de laicización que abarca las transformaciones de las relaciones entre las instituciones religiosas con las demás instituciones que intervienen en el orden social. Esta idea de laicización va más allá de la separación iglesias–Estado y permite problematizar en torno a la interacción entre instituciones públicas y privadas, situación que caracteriza el papel de las iglesias en la modernidad contemporánea. La otra dimensión de la secularización que tiene relevancia para esta investigación es el cambio religioso, puesto que apunta al estudio de las transformaciones que repercuten en la dinámica de los grupos religiosos o iglesias, los cambios eclesiales, las prácticas religiosas, la estructura organizativa y en la doctrina. Es decir, la secularización en su dimensión cambio religioso fue un camino viable para comprender un segmento del fenómeno, en este caso el pluralismo religioso, sin perder la perspectiva de la totalidad en el análisis histórico.

Para mostrar que la modernización alentó la pluralidad religiosa, la aparición de nuevas denominaciones y el crecimiento diferenciado entre la iglesia católica y las protestantes fue necesario hacer una síntesis de las etapas que vivió Ciudad Juárez. Esta parte de la investigación fue

complicada debido a que el fenómeno religioso y particularmente el tema del pluralismo se perdían en el relato o bien pasaban a segundo plano. No obstante, se impuso la necesidad de examinar el devenir de la ciudad para establecer sus características de frontera, conocer el papel de las iglesias en los ciclos de la migración y en el aumento acelerado de la población. Además de estos aspectos, estaba la idea de que la religión es concebible en el movimiento de la sociedad.

Ciudad Juárez comparte algunas características con otras ciudades de México, por ejemplo, ha sido punto de llegada y partida de infinidad de movimientos de personas y bienes materiales, cumple una función estratégica en las rutas y caminos para facilitar esa movilidad; en el ámbito económico se inserta en el modelo nacional, pero a la vez se distingue de otras ciudades del centro y sur del país por la posición económica, política y cultural que representa en el plano internacional, en principio para la ciudad paralela, El Paso, Texas, pues ambas ciudades son puntos de salida y entrada a dos países con diferencias notables; por ejemplo, tocante al pluralismo religioso en esa ciudad y en otros condados que se ubican en la franja fronteriza sur de los Estados Unidos predominan las iglesias protestantes; en cambio en el lado mexicano el catolicismo domina frente a otras iglesias en todos los estados de la frontera norte.

Estos elementos permitieron comprender las sucesivas etapas de la historia particular de Ciudad Juárez y de su población, desde la fundación de una misión católica, hasta su condición de frontera a partir de la mitad del siglo XIX. Desde la llegada del ferrocarril a la región sobresalió la interacción asimétrica con la ciudad de El Paso, derivada de la función que cumplían en las economías de cada país: Ciudad Juárez fue ruta y lugar de paso para miles de migrantes; dependió desde los años treinta hasta la expansión de las maquiladoras en los años setenta de la venta de alcohol y de la industria del espectáculo y la diversión; en su etapa de

mayor modernización cambió a centro exportador de productos armados en los parques industriales de las maquiladoras. En cambio, la ciudad de El Paso recibió los beneficios de su cercanía con las industrias estadounidenses que se instalaron en Ciudad Juárez muy cerca de su frontera, y en lugar de exportar mano de obra de migrantes, como en el caso de México, abasteció los componentes que requerían las plantas maquiladoras.

Este transcurrir de acontecimientos llevó a la formación de contextos que influyeron en la vida religiosa de la población y en el proselitismo de las iglesias. Por ejemplo, el “paracaidismo” o invasión de predios ante la necesidad de una vivienda fue consecuencia del crecimiento poblacional, que se dio a la par del aumento de la migración y la instalación de las maquiladoras. Mediante las invasiones a predios surgieron colonias y barrios en la periferia que imprimieron otros rasgos al paisaje urbano: concentración de servicios en unas zonas frente al aislamiento de otras, en las primeras habitaban por lo común las familias con mayores recursos, y en las segundas quienes obligados a cambiar su condición de migrante a residente, enfrentaron además de las necesidades materiales inmediatas como vivienda y empleo, la transformación de los sentimientos de pertenencia a su comunidad de origen para adaptarse a un entorno diferente, esta situación impuso la recreación en los diferentes ámbitos de las relaciones sociales, incluso de las creencias y prácticas religiosas.

La adaptación a lo diferente tampoco fue de forma pasiva, la integración del migrante descansó en la aceptación de las condiciones de la ciudad, pero a la vez ésta se transformó con la integración de los migrantes, que imprimieron otra dinámica. Al respecto juarenses como Don Felipe Talavera aún tienen los recuerdos de la ciudad como un espacio de reconfiguración de identidades: “veníamos de otros lados, aquí nos hicimos juarenses y con eso Ciudad Juárez fue resultados de todos los migrantes”. Al

hacer de la ciudad su nueva morada los inmigrantes impactaron en las tradiciones y formas de vida de los nativos, y a la vez éstos marcaron pautas a quienes terminaron por establecerse, dando pie a la gestación de comportamientos diferentes, como estrategia para la integración de ambos.

La investigación descubrió que el pluralismo religioso respondió a esos contextos por las siguientes razones: uno, el aumento de la población como resultado de los ciclos de la migración y las deportaciones fue el vehículo de las iglesias protestantes y de tendencia pentecostal que se instalaron en Ciudad Juárez; dos, el paracaidismo generó condiciones para el crecimiento de las iglesias y en lo particular de las denominaciones pentecostales, principalmente de Asambleas de Dios, que multiplicaron los espacios provisionales de culto y oración con la intención de transformarlos en templos.

Una de las manifestaciones del pluralismo religioso en Ciudad Juárez, fue la existencia de iglesias diferentes y su crecimiento desigual. Esto se sustenta en los datos que proporcionaron los censos nacionales de población sobre las creencias en materia de culto correspondientes al periodo 1950-1980, que se muestran en las páginas de este trabajo. Los resultados de esos censos describen una tendencia mayor del pluralismo religioso en Ciudad Juárez, pues en ese lapso crecieron las denominaciones cristianas, con la particularidad que señala una disminución en los porcentajes de crecimiento de la Iglesia católica en comparación con las iglesias protestantes y de tendencia pentecostal.

Este panorama que en principio muestra las tendencias sobre las preferencias de los creyentes, en la medida que no fue el propósito de los censos, dejó de lado aspectos cruciales sobre la dinámica religiosa y las acciones de las iglesias, por ejemplo lo relacionado con los contextos histórico y geográficos que obligaron a los juarenses a la interacción

constante con los habitantes de El Paso; los sucesos y las transformaciones de las prácticas religiosas y la conversión. Al respecto, los resultados de la investigación muestran que el proselitismo de las iglesias en las colonias y la participación en los sucesos de la vida pública, sobre todo en el caso de los católicos que se involucraron en los procesos electorales de los años ochenta, alentaron el pluralismo religioso, al establecer diferencias en la interpretación de los conflictos y el actuar de las iglesias y los laicos.

Así mismo, el sentido de las preguntas y la hipótesis que orientó la investigación establecieron la necesidad de buscar la acción de los sujetos en el fenómeno religioso para acercarse a diferentes aspectos, como el itinerario de los creyentes y a las maneras como la cultura religiosa de los migrantes influyó en las prácticas religiosas. Por ejemplo, después de las oleadas de migrantes de los años ochenta surgió en las colonias de la periferia la petición de parte de los creyentes de celebraciones especiales en los templos para festejar la "presentación de las niñas", este ritual no existía entre los juarenses nativos, más bien los antecedentes de esta práctica apunta a grupos de católicos de otros estados. En el mismo sentido los ministros de culto señalaron que con la migración surgieron las peregrinaciones y otros actos de proselitismo en las calles que no practicaban las familias nativas juarenses.

En el caso de los pentecostales de Asambleas de Dios, los ministros con mayor trayectoria resaltaron los cambios en las celebraciones dominicales y en las formas de predicar de los pastores. Esto se debió a que la primera generación de predicadores de la Fe pentecostal se hicieron en la práctica, mientras que a partir de los años ochenta creció el peso de los institutos bíblicos en la formación de los nuevos ministros de culto, lo cual anunció cambios en la institucionalidad.

Sobre esto último la historia de cada iglesia muestra las etapas de su nacimiento, desarrollo y consolidación, este proceso es común para

católicos, bautistas, metodistas y pentecostales, no obstante que tuvieron trayectorias distintas. Estas iglesias existían en los años veinte, aunque tenían pocos templos que se concentraban en las calles del centro de la ciudad y es de suponer que ante la ausencia de templos habían pocos devotos. Posteriormente, a partir de la segunda mitad del siglo XX y sobre todo en el periodo 1960-1980, paralelamente al aumento de la migración y las deportaciones de mexicanos desde Estados Unidos, estas iglesias crecieron tanto en número de templos como de creyentes, pues los más antiguos se multiplicaron por medio de misiones que al paso del tiempo se consolidaron como nuevos templos, y tocante a los creyentes en la medida que las iglesias anunciaban en sus folletos y boletines la multiplicación de sus comisiones internas con la integración de laicos, mujeres y hombres de diferentes edades que iban desde la niñez hasta la edad madura, se dejó entrever el aumento de creyentes en sus filas.

El crecimiento entre las iglesias fue mayor en las denominaciones pentecostales, Asambleas de Dios y la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús si se toma en cuenta la expansión de sus templos en las colonias de la periferia; si bien se carece de fuentes documentales para constatar el número de fieles, los testimonios orales tanto de sacerdotes católicos como ministros de esas iglesias reconocieron el aumento notable de las iglesias de inspiración pentecostal en la ciudad.

Las estrategias de expansión de las iglesias estudiadas tuvieron en los laicos el principal soporte para su labor, y todas buscaron integrar a los devotos más activos a sus ministerios y comisiones diocesanas. En el caso de los pentecostales existió una entrega mayor a lo que denominan apostolados, que consiste en desplegar labores de asistencia social y propagación de su doctrina en diferentes espacios, desde la asistencia a los presos, visitas a hospitales y predicación en colonias y barrios. Además del papel de los laicos, la base de la expansión fue el crecimiento de la

ciudad bajo el empuje de la migración cuyas familias requirieron de un espacio en donde levantar su vivienda; aunado a esta necesidad, las condiciones de pobreza de la mayoría de los migrantes y la necesidad de integración a un entorno diferente a sus lugares de origen, contribuyeron a la aceptación del proselitismo religioso.

Los devotos actuaron a diferentes niveles, un grupo de laicos cercanos a los responsables de los principales templos se sumaron al aparato administrativo de las iglesias y a las comisiones; otro sector de fieles limitaron la relación con su iglesia a la liturgia y la aceptación de los sacramentos, y otros vieron en las iglesias una fuente de ayuda para aminorar necesidades materiales.

El proselitismo de las iglesias también se dio por diferentes vías, los católicos actuaron en los templos y la plaza pública; los metodistas y bautistas fueron más rigurosos en las celebraciones en sus templos y en la formalidad que caracterizó sus reuniones y la interacción entre sus devotos; los pentecostales se caracterizaron por mayor participación en sus celebraciones, pero el responsable de la congregación, el ministro de culto o pastor como le llamaban los creyentes, tenía un control mayor sobre el manejo de todos los asuntos, y fue notorio que en el control de la congregación y la administración del templo participaran familias.

Así mismo, entre los templos existen desniveles y jerarquías que por lo común responden a la historia de cada congregación en el caso de los protestantes, y de parroquias o templos en el caso de los católicos. Cada iglesia en función de su trayectoria designa un lugar sobresaliente a determinados templos, por ejemplo Asambleas de Dios reconoce en su templo La Trinidad el referente más significativo de su historia en la ciudad, la IAFCJ a su primera iglesia y los católicos a la catedral por ser un testimonio directo de la primera misión que el catolicismo fundó en la historia antigua de la ciudad.

FUENTES

Lugares de consulta:

Archivo Municipal de Ciudad Juárez

Instituto de Investigación y Planeación Municipal de Ciudad Juárez

Instituto Nacional de Geografía y Estadística, Sección en el estado de Chihuahua

Biblioteca y Archivo Histórico en el Centro de Información del Estado de Chihuahua

Archivo de la Diócesis de Ciudad Juárez

Archivos particulares en diversos templos católicos y protestantes

Biblioteca Central de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez

Biblioteca Municipal de Ciudad Juárez

Biblioteca del Seminario Regional de la Iglesia Católica en Ciudad Juárez

Biblioteca Pública de El Paso

Entrevistas a ministros de culto católico y protestante:

Oscar Enríquez Pérez (católico)

Isidro Payán (católico)

Camilo Daniel Pérez (católico)

Francisco Javier Gómez (católico)

José Ríos Galarza (católico)

Gerardo Bermúdez (Asambleas de Dios)

Jesús Godínez (Asambleas de Dios)

Líderes Religiosos de diversas denominaciones

Periódicos consultados:

Religiosos

Criterio, periódico de la diócesis de Ciudad Juárez

El Atalaya Bautista

Notidiócesis, periódico de la arquidiócesis de Chihuahua

Locales

Periódico Oficial del Gobierno Estado de Chihuahua

El Alacrán

El Diario de Juárez

El Fronterizo

El Heraldo de Chihuahua

El Paso Times

El Paso Herald

Señal

Nacionales

Diario Oficial de la Federación

El Universal

Excélsior, 9 de agosto, 1976.

La Jornada

UnomásUno

Bibliografía

Aboites Aguilar, Luis, *Breve Historia de Chihuahua*, México, FCE-COLMEX, 1996.

Alcázar de Velazco, A. y Cleofás Calleros, *Historia del Templo de Nuestra Señora de Guadalupe*, Ciudad Juárez, Editorial Camino, 1953.

Anderson, Allan, *El Pentecostalismo. El cristianismo carismático mundial*, España, Ediciones Akal, 2007.

Anguiano, María, *Yo Sólo fui un instrumento monseñor Baudelio Pelayo Brambila (1900-1975)*, Ciudad Juárez, Chihuahua, Publicor Impresos, 2008.

Bandt Favela, Emilio, *Nuestra Primer Iglesia Bautista*, Folleto impreso en Ciudad Juárez, 2004.

Bandt Favela, Emilio, *Un poco de nuestra historia*, Folleto impreso en Ciudad Juárez, 2004.

Baqueiro, Oscar, *La Conferencia Anual Fronteriza síntesis histórica*, México, Dirección de Literatura y Comunicaciones de la I. M. E, 1990, pp.29-30.

Berger, Peter y Thomas Luckmann, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*, Barcelona, Paidós, 1997.

Blancarte, Roberto, "La producción historiográfica sobre la Iglesia Católica en México, 1968-1988", en *Memoria del Simposio de Historiografía Mexicanista*, México, Colegio Mexicano de Ciencias Históricas/Gobierno del Estado de Morelos/Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1990.

Blancarte Roberto y Rodolfo Casillas (Comps.), *Perspectivas del fenómeno religioso*, México, Secretaría de Gobernación, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 1999.

Bolton, Herbert, *The Mission as a Frontier Institution in the Spanish-American Colonies*, El Paso, Texas, Press at Texas Western College, 1960.

Braudel, Fernand, *Escritos sobre Historia*, México, FCE, 1991.

Braudel, Fernand, *Las civilizaciones Actuales: estudio de historia económica y social*, (Trad. Josefina Gómez y Gonzalo), Madrid, Tecnos, 1993.

Bustamante, Jorge A., "El estudio de la zona fronteriza México-Estados Unidos", en *Foro Internacional*, México, Vol. 19, Núm., 3, El Colegio de México, 1979.

Bustamante, Jorge A, "Frontera México-Estados Unidos: reflexiones para un marco teórico," en *Frontera Norte*, vol. I, núm. 1, enero-junio de 1989.

Cámara de Diputados, Centro de Documentación, Información y Análisis. *Informes Presidenciales, Plutarco Elías Calles, XXXII Legislatura, Año 1, Periodo Ordinario, Tomo I, Núm. 5, de septiembre de 1926.*

Casillas, Rodolfo, "Periodos históricos del vínculo religión y migración en México", en *Revista Futuros*, Vol. III, No. 11, 2005.

Castañeda, Jaime, *Estrella de la Noche. Memorias de la vida nocturna de Ciudad Juárez*, México, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Chihuahua, 1996.

Castellanos Guerrero, Alicia, *Ciudad Juárez la vida fronteriza*, México, Editorial Nuestro Tiempo, 1981.

Ceballos, Manuel, "La Historiografía de la Iglesia Católica en el siglo XX", en Manuel Ramos (Comp.), *Quehaceres de la historia*, México, Centro de Estudios de Historia de México/Condumex, 2000, pp. 213-240

Cerutti, Mario y Miguel Ángel González Quiroga, *El norte de México y Texas 1848-1880*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1999.

Código de Derecho Canónico, promulgado por el Papa Juan Pablo II en enero de 1983, en el Título II de las Agrupaciones Particulares, Capítulo I de Las Provincias Eclesiásticas y de las Regiones Eclesiásticas,

Código de Derecho Canónico, Título III, De la Ordenación Interna de las Iglesias Particulares.

Concha, Miguel, Oscar González, Lino Sala y Jean-Pierre Bastián, *La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación de México*, México, Siglo XXI, 1986.

Conrey, Bryson, *The land where we live. El Paso del Norte, El Paso, Texas*, Guynes Printing Company, 1973.

Corwin, Arthur F., *Historia de la emigración mexicana, 1900-1970, Literatura e investigación*, *Historia Mexicana*, Vol. XXII, No. 2, (octubre-diciembre, 1972), El Colegio de México.

Chávez, Armando, *Setenta Años de Gobierno Municipal jefes políticos del Distrito Bravos y presidentes municipales del Municipio de Juárez 1897-1960*, México, Gráfica Cervantina, 1959.

Chávez, Armando, *Historia de la educación en el estado de Chihuahua*, México, Gobierno del Estado de Chihuahua, 1986.

De la Rosa, Martín y Charles A. Reilly (Coords.), *Religión y Política en México*, México, Siglo XXI Editores, 1985

Diccionario de historia, geografía y biografía chihuahuenses. Talleres Gráficos del gobierno del Estado de Chihuahua, 1927.

Dirección General de Estadística, *Censo General de Población*, 1970.

Directorio General de Ciudad Juárez, Ciudad Juárez, Chihuahua, Ed. La Prensa, Printing Co., Impresores, 1931.

Durán, Jorge, "El programa Bracero (1942-1964). Un balance crítico", en *Migración y Desarrollo*, Segundo Semestre, Zacatecas, Número 9, Red Internacional de Migración y Desarrollo, 2007.

Durkheim, Emile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, España, Alianza Editorial, 2003.

El camino Real de Tierra Adentro. Historia y Cultura, Valle de Allende, Chihuahua, Coedición National Park Service/Instituto Nacional de Antropología e Historia, Chihuahua, 1997.

El Cincuentenario de la Iglesia Metodista Episcopal de México, México, CUPSA, 1924.

Eliade, Mircea *Tratado de historia de las religiones*, México, Ediciones Era, 1964.

Elías Rivas Álvarez, Ethelvina, *Acercamiento al fenómeno migratorio contemporáneo en Zacatecas*, Maestría en Ciencias Políticas, UAZ, Facultad de Derecho, México, 1989.

Encuesta Nacional de Migración a la Frontera Norte del País y a los Estados Unidos (ENEFNEU), Colegio de la Frontera

Encuesta en la Frontera Norte a Trabajadores Indocumentados Devueltos por las Autoridades de los Estados Unidos (ETIDEU)

Fábregas, Andrés, El estudio antropológico de la religión, en Andrés Fábregas, Gilberto Giménez, *Religión y sociedad en el Sureste de México*, México, SEP/CONAFE/CIESAS (Cuadernos de la Casa Chata), 8 vols.: 4-50.

Galeana de Valadez, Patricia, *Las Relaciones Iglesia-Estado durante el Segundo Imperio*, México, UNAM, 1991.

Gamio Manuel, "El problema religioso en México", en *Nueva Democracia*, Vol. 1, núm. 4, abril, 1920, p. 12.

García Chiang, Armando, "Los estudios sobre lo religioso en México. Hacia un estado de la cuestión", en *Geo Crítica Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, Universidad de Barcelona, España, Vol. VIII, Núm. 168, 1 julio de 2004.

García Pereyra, Rutilio, *Diversiones decentes en una época indecente*, Ciudad Juárez, Chihuahua, UACJ, 2013.

García Ugarte, Marta Eugenia, "Liberalismo y Secularización: impacto de la Primera Reforma Liberal", en Patricia Galeana (Coord.), *Secularización del Estado y la sociedad*, México, Siglo XXI Editores, 2010.

García Ugarte, Marta Eugenia / Rosas, Sergio Francisco "La Iglesia católica en México desde sus historiadores (1960-2010)" en *Anuario de Historia de la Iglesia / Vol. 25 / 2016 / 91-161*.

Garrison, David, *Los Movimientos de Plantación de Iglesias*, (trad. por André Mann Mendoza y Jasón Carlisle)

Gaxiola, Maclovio, *Historia de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús de México*, edición particular, México, Baja California, 1964.

Geertz, Clifford, *Observando el Islam*, España, Paidós, 1994.

Giménez, Gilberto, *Sectas religiosas en el sureste: aspectos sociográficos y estadísticos*, México, CIESAS, Vol. I, 1988

Giménez, Gilberto (Coord.), *Identidades religiosas y sociales en México*, México, IFAL, IIS-UNAM, 1996.

Giménez, Gilberto, *Teoría y análisis de la cultura*, México, CONACULTA-ICOCULT, Colección Intersecciones 5, Vol. I, 2005.

González, Leandro (Comp.), *Lecturas sobre vulnerabilidad y desigualdad social*, Argentina, Centro de Estudios Avanzados, 2009.

González de la Vara, Martín, *Breve historia de Ciudad Juárez y su región*, México, Colección Paso del Norte, Center for Latin American Studies/ El Colegio de la Frontera norte/ Universidad Autónoma de Ciudad Juárez/ Ediciones y Gráficos EÓN, 2002.

González de la Vara, Martín, "El traslado de familias de Nuevo México al norte de Chihuahua y la conformación de una región fronteriza, 1848-1854", en *Frontera Norte de México*, Vol. 6, Núm. 11, enero-junio de 1994, pp. 9-22.

González Herrera, Carlos, *La frontera que vino del norte*, México, Taurus, 2008.

González, Marcelino, *Historia de las Asambleas de Dios en el Norte de México*, Baja California, 2012.

González Schmall, Raúl, *Memoria del Primer Congreso Internacional Sobre Iglesias, Estado Laico y Sociedad*, México, Konrad Adenauer Stiftung, IMDOSOC, CEM, CNDH, 2006.

Guerin-González, Camile, "Repartición de familias inmigrantes mexicanas durante la gran depresión", en *Historia Mexicana*, XXXV, 2, 1985.

Hagan, J.M. y González Baker, S., "Implementing the US legalization program: the influence of immigrant communities and local agencies on immigration policy reform", *Journal International Migration Review*, Vol. XXVII, Núm. 3, 1993,

Küng, Hans, *El cristianismo y las grandes religiones*, Madrid, Cristiandad, 1986.

Hernández, Alberto, "Sociedades religiosas protestantes en la frontera norte: estudio sociográfico en tres localidades urbanas", *Frontera Norte*, El

Colegio de Frontera Norte, Tijuana, B.C. Vol. 8, Núm.15, enero-junio, 1996, pp.107-132.

Hernández, Alberto, Transformaciones Sociales y Pluralismo Religioso en Cinco Ciudades Fronterizas", *Política y Poder en la Frontera*, Centro Editorial Universitario, Vol. IV, 1992.

Hernández M., Miguel, "El proceso de convertirse en creyentes. Identidades de familias Testigos de Jehová en un contexto de migración transnacional", en *Relaciones, Estudios de Historia y Sociedad*, El Colegio de Michoacán, A.C Zamora, México, vol. XXI, núm. 83, verano del 2000, pp. 92-93.

Hernández M., Miguel, "Transgresores de fronteras", en *Estudios Jaliscienses*. Colegio de Jalisco, Guadalajara, 2000, núm. 39, pp.17-29.

Herrera, Octavio, *La zona Libre. Excepción fiscal y conformación histórica de la frontera norte de México*, México, Secretaría de Relaciones Exteriores, 2004.

Hubard, Julio, "La vuelta de los días. La posibilidad de una cultura religiosa", México, *Revista Vuelta*, Núm. 162, mayo de 1990, p. 63.

Humboldt, Alejandro de, *Ensayo Político sobre la Nueva España*, México, México, Compañía General de Ediciones, 1978.

INEGI, *III Censo General de Población 1910*, México

INEGI, *VII Censo General de Población 1950*, México.

INEGI, *Estadísticas de la paridad peso-dólar, Las devaluaciones del peso mexicano por sexenio*, México, 2002.

Lafora, Nicolás de, *Relación del viaje que hizo a los presidios internos situados en la frontera septentrional perteneciente al rey de España*, Introd. De Vito Alessio Robles, México, Pedro Robredo, 1939.

Lara, Olivia, *Una Iglesia Triunfante Historia de la Primera Iglesia Bautista de Ciudad Juárez*, Chihuahua., Folleto impreso en Ciudad Juárez, 1993.

López, Damián, "La guerra cristera (México 1926-1929). Una aproximación historiográfica", en *Historiografías*, México, Revista de Historia y Teoría, Núm. 1 (primavera, 2011)

Luckmann, Thomas, *La religión invisible: el problema de la religión en la sociedad moderna*, Salamanca, Sígueme, 1973.

Maduro, Otto, *Religión Conflicto Social*, México, Centr Estudios Ecueménicos, 1980.

Márquez, Zacarías, *Misiones de Chihuahua Siglos XVII y XVIII*, México, CNCA, 2008.

Martínez Assad, Carlos (Comp.), *Religiosidad y política en México*, México, Cuadernos de Cultura y Religión, Universidad Iberoamericana No.2, junio 1992.

Marzal, Manuel, *Tierra Encantada, tratado de antropología religiosa de América Latina*, Perú, Pontificia Universidad Católica del Perú, Editorial Trotta, 2002.

Masferrer Kan, Elio (Comp.), *Sectas o Iglesias Viejos o nuevos movimientos religiosos*, México, Aler, Plaza y Valdés, 2000.

Masferrer Kan, Elio, *Pluralidad religiosa en México. Cifras y proyecciones*, México, ed. Libros de Araucaria, 2011.

Massey, Douglas, Jorge Durán y Nolan J. Malone, *Políticas migratorias entre México y Estados Unidos*, México, Universidad Autónoma de Zacatecas, Cámara de Diputados LX Legislatura, Miguel Ángel Porrúa, 2009.

Matute, Álvaro, "Historiografía del catolicismo social", en Manuel Ceballos y Alejandro Garza Rangel (Coords.), *Catolicismo Social en México. Teoría, Fuentes e Historiografía*, México, Academia de Investigación Humanística, 2000.

Maycotte Pansza, Elvira, "La vivienda y su impacto en el desarrollo urbano en Ciudad Juárez", en Gustavo Córdoba Bojórquez, María de Lourdes Romo Aguilar, Rodolfo Rubio Salas (Coords.), *Migración, urbanización y medio ambiente en la región Paso del norte*, México, El Colegio de la Frontera Norte, 2014.

Moreno, Bonett Margarita y Álvarez de Lara, Rosa María (coords.), *El Estado laico y los derechos humanos en México: 1810-2010*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2012.

Memorias del Congreso Internacional de Trabajadores Migrantes, Balance del Programa Bracero Zacatecas, 1984.

Molina, Luis (Coord.), *La participación política del clero en México*, México, Facultad de Derecho, UNAM, 1990.

Monografías Municipales del Estado de Chihuahua, Gobierno del Estado de Chihuahua, 1964.

Morales, Juan, "Instituciones de Servicio", en *Libro Conmemorativo de la Iglesia Metodista de México: 75 años de vida autónoma*, México, CUPSA, 2005.

Morales, Patricia, *Indocumentados mexicanos: causas y razones de la migración laboral*, México, Grijalbo, 1989.

Norris, Hundley Jr., *Las aguas divididas. Un siglo de controversias entre México y Estados Unidos*, trad. Tomás Segovia, México, Universidad Autónoma de Baja California / Comisión Nacional del Agua, 2000.

Nuestra Declaración de Fe Pentecostal, Editorial Cristiana de las Asambleas de Dios, 2005.

Odgers Ortíz, Olga y Juan Carlos Ruiz (Coords.), *Migración y creencias: pensar las religiones en tiempo de movilidad*, México, COLEF/ CSLP/ Miguel Ángel Porrúa, 2009.

Olivera Sedano, Alicia, *Aspectos del conflicto religioso 1926-1929*, México, Secretaría de Educación Pública, Colección Cien de México, 1987.

O'Gorman, Edmundo *La supervivencia política novohispana. Reflexiones sobre el monarquismo mexicano*, México, Fundación Cultural de Condumex, Centro de Estudios de Historia de México, 1969.

O'Rourke, Gerald, *La persecución religiosa en Chihuahua*, Chihuahua, Editorial Camino, 1991.

Ortega, José A., *Mis Memorias en la Iglesia y la Asamblea Apostólica de la Fe en Cristo Jesús*, Chihuahua, Sociedades Bíblicas en América Latina, 1998.

Pérez, David, *Historias cercanas (relatos ignorados de la frontera)*, Chihuahua, Instituto Chihuahuense de la Cultura, 2004.

Pérez, David, *Algunos Sonaron*, Chihuahua, Instituto Chihuahuense de la Cultura, CONACULTA, 2004.

Pérez, Juan M., *Datos históricos de la obra bautista en Ciudad Juárez*, Chihuahua, Impresos Redención, 1956.

Plan de Reordenamiento Urbano de la Ciudad de Juárez de 1980, Dirección General de Colonias Populares del Municipio de Juárez y la Secretaría de Asentamientos Humanos y Obras Públicas del Gobierno Federal.

Porras Muñoz, Guillermo, "La fundación de Chihuahua", conferencia pronunciada en el Teatro de Cámara de la Ciudad de Chihuahua el día 4 de octubre de 1984, publicada en *Cuadernos del Norte* núm. 7, Chihuahua, nov-dic-1989. pp.3-20

Quintino Méndez, Pedro, *Ciudad Juárez: las rutas de su modernización de región agrícola a ciudad fronteriza 1848-1940*, tesis de maestría en Historia, FFyL, UNAM, México, 2008.

Rabasa, Emilio, *La Evolución Constitucional de México*, México, IJ UNAM, 2004.

Renold, Juan y Santiago Arias, "Ethos, cosmovisión y eficacia simbólica en un grupo pentecostal", en Juan Mauricio Renold (compilador), *Miradas Antropológicas sobre la vida religiosa*, Argentina, CICCUS, 2008.

Reyes Valdez, Alfonso de los, *Historia de Las Asambleas de Dios en México, La consolidación, 1930-1960*, Tamaulipas, Ed. De los Revilla, 1997.

Rioux Jean-Pierre y Jean-Francois Sirinelli (Coords.), *Para una historia cultural*, Madrid, Taurus, 1999.

Roderic, Ai Camp, *Cruce de Espadas. Política y Religión en México*, México, Ed. Siglo XXI, 1998.

Sánchez Reyes, Darío, *Ciudad Juárez. El legendario Paso del Norte. Orígenes*, Ciudad Juárez, Gobierno del Estado de Chihuahua, Meridiano 107 Editores, 1994.

Santiago Quijada, Guadalupe, *Propiedad de la Tierra en Ciudad Juárez, 1888 a 1935*, México, Center for Latin American Studies, México, Colegio de la Frontera Norte/ Universidad Autónoma de Ciudad Juárez/ Ediciones y Gráficos EÓN, 2002.

Santiago, Guadalupe y Miguel Ángel Berumen, *La Misión de Guadalupe*, México, Ed. Cuadro x Cuadro, Berumen y Muñoz editores, 2004.

Simmons, Marc, "Carros y Carretas: vehicular traffic on the Camino real" en *Hispanic Arts and Ethnohistory in the Southwest*, en Marta Weigle (ed.), Ancient City Press, Santa Fe, Nuevo México, 1986. p. 325-344.

Staples, Anne, "El abuso de las campanas en el siglo pasado", en *Historia Mexicana*, México, Vol. 27, No. 2, octubre-diciembre, 1977, El Colegio de México.

Talamás, Manuel, *Mi vida en mosaicos*.

Thornton, Mark, *The economics of prohibition*, University of Utah, Salt Lake City, 1991.

Torre, Juan de la, *La Villa de Guadalupe Hidalgo. Su historia, su estadística y sus antigüedades*, México, Imprenta I. Cumplido, 1887.

Torre, Renée de la, y Cristina, Gutiérrez Zúñiga (Coords.), *Atlas de la diversidad religiosa en México*, México, CIESAS, COLJAL, COLEF, COLMICH, UQROO, SEGOB, CONACYT, 2007.

Torres Septién, Valentina, "Preliminares", en *Historia y gráfica*, México, UIA, Núm.14, año 7, 2000, pp.9-16.

Tratado de Paz, Amistad, Límites y Arreglo definitivo entre la República Mexicana y los Estados Unidos de América. México, Ira Edición, Imprenta I, Cumplido, 1848.

Trejo, Evelia, "El asunto religioso: tema de la historiografía contemporánea de México", en *HISTORIA, Fuentes Humanísticas*, FFyL, UNAM

Valdés-Villalva, Guillermina, "Movimiento Carismático". El caso de Ciudad Juárez Chihuahua, 1971-1986". Apuntes para el estudio de los movimientos religiosos en la frontera norte de México, *Frontera Norte*, Vol. 8, Núm.15 enero a junio, 1996, pp.173-192

Vázquez, Dizán (Coord.), *Mapa de la Pluralidad Religiosa en el estado de Chihuahua*, Chihuahua, EHUACJ, 2002.

Velasco, Gustavo Adolfo, *Metodismo Mexicano, periodos iniciales*, México, Publicaciones del Centenario, 1974.

Weber, Max, *Sociología de la religión*, Argentina, Editorial La Pléyade, 1978.

Weber, David, *La frontera Norte de México, 1821-1846. El sudoeste norteamericano en su época mexicana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

William, James, *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudios de la naturaleza humana*, México, Letorum, 2006.

Wilson, E. y Miranda, J., "Hispanic Pentecostalismo" en Burgess, S.M.; van der Maar, E. *New International Dictionary of Pentecostl Charismatic Movements*, Grand Rapids, 2002.

Zarco, Francisco, *Crónica del Congreso Extraordinario Constituyente (1856-1857)*, México, El Colegio de México, 1979.