

LOS «OTROS» HERMANOS

MINORÍAS RELIGIOSAS PROTESTANTES EN JALISCO

Patricia Fortuny Loret de Mola, coordinadora



Culturas^{LAS}
Populares
DE JALISCO

LOS «OTROS» HERMANOS



LOS «OTROS» HERMANOS
MINORÍAS RELIGIOSAS
PROTESTANTES EN JALISCO

Patricia Fortuny Loret de Mola, coordinadora

SECRETARÍA DE CULTURA
GOBIERNO DEL ESTADO DE JALISCO
2005

La Secretaría de Cultura del Estado de Jalisco agradece a Editorial Ágata, *El Informador* y a la Dirección de Culturas Populares e Indígenas del Conaculta por su apoyo para la realización de la colección *Las Culturas Populares de Jalisco*. Asimismo expresa un especial agradecimiento al Ciesas Occidente.

Primera edición en español, 2005

Por los textos:

D.R. © Sus autores

Por la edición:

D.R. © Secretaría de Cultura

Gobierno del Estado de Jalisco

Av. de la Paz 875, Zona Centro

44100 Guadalajara, Jalisco, México

ISBN 970-624-420-4

Impreso y hecho en México

Printed and made in Mexico

ÍNDICE

LAS CULTURAS POPULARES DE JALISCO	11
PRÓLOGO	
RODOLFO MORÁN QUIROZ	13
AGRADECIMIENTOS	25
INTRODUCCIÓN	27
DIVERSIDAD, TOLERANCIA Y DERECHO A LA DIFERENCIA	28
<i>El problema de uno es que somos diferentes</i>	28
LAS RAZONES DE ESTE LIBRO	33
DIVERSIDAD A PESAR DE LA RESISTENCIA DE LA CULTURA CATÓLICA	34
SOBRE EL MÉTODO	36
CONTENIDO DEL LIBRO	37
LA LLEGADA DEL EVANGELIO PROTESTANTE	41
RELIGIÓN Y NACIÓN	41
DEFENSORES Y OPOSITORES DE LA LIBERTAD DE CULTOS	45
SOCIEDAD, ECONOMÍA Y POLÍTICA EN JALISCO EN LOS AÑOS DE 1870	54
EL INICIO DE LA PROPAGANDA PROTESTANTE	58
OBSTÁCULOS A LA OBRA MISIONERA NORTEAMERICANA	62
LA INTOLERANCIA CATÓLICA	69
EL EVANGELISMO Y LA EDUCACIÓN	73
REFERENCIAS	81

LOS «OTROS» HERMANOS	
SU LUGAR GEOGRÁFICO Y SOCIAL EN JALISCO	85
INTRODUCCIÓN	85
NOMBRES O APELATIVOS	87
<i>Niveles o grados de formación de una organización religiosa</i>	87
<i>Los más usuales</i>	89
<i>Tipos de iglesias, denominaciones, organizaciones</i> <i>o instituciones religiosas</i>	91
PARA EXPLICAR LA DISIDENCIA RELIGIOSA	96
<i>La disidencia religiosa en Jalisco</i>	97
<i>Factores exógenos y endógenos</i>	98
<i>Movilización de la población</i>	101
EL PROTESTANTISMO SEGÚN LAS REGIONES EN MÉXICO Y EN JALISCO	106
<i>Disidencia religiosa y población indígena en el sureste del país</i>	106
<i>Resistencia cultural a la disidencia en Los Altos de Jalisco</i>	109
<i>Territorio huichol. ¿Arena de conflicto o pluralidad religiosa?</i>	111
<i>Diversidad religiosa en las subregiones de Jalisco</i>	115
IGLESIAS LOCALIZADAS EN LOS MUNICIPIOS VISITADOS	118
<i>El estancamiento de las iglesias históricas</i>	118
<i>El éxito de las pentecostales</i>	118
<i>Bíblicas no evangélicas</i>	122
CONCLUSIONES	128
REFERENCIAS	131
LA DIVERSIDAD DE IGLESIAS Y CONVERSOS	135
INTRODUCCIÓN	135
DE LO GLOBAL A LO LOCAL	137
DIVERSIDAD DE CREENCIAS, MIGRACIÓN Y	
MARGINACIÓN SOCIOECONÓMICA	138
<i>El backstage de Chapala</i>	139
<i>Marginación y diversidad religiosa en Chiquilistlán</i>	142
COMPETENCIA ENTRE LAS IGLESIAS	144
<i>La Iglesia Getzemaní versus la Iglesia Católica en El Salto</i>	145
IDENTIDAD Y CONVERSIÓN RELIGIOSA	149

<i>La conversión de Marina. Una respuesta frente a la crisis económica</i>	150
<i>La conversión de Yolanda. Una respuesta frente a la crisis familiar</i>	152
LA DOBLE TRANSGRESIÓN DE MARINA Y YOLANDA	155
<i>El peso de la cultura regional</i>	155
<i>El rol femenino re-creado en una sociedad ranchera</i>	156
<i>El rol femenino re-creado en una sociedad urbana</i>	157
HISTORIAS DE CONVERSIÓN EN GUADALAJARA	
DE IGLESIAS BÍBLICAS NO EVANGÉLICAS	159
<i>De mexicano guadalupano a extranjero en su propia tierra</i>	159
<i>La «fortuna» espiritual de Juvenal</i>	162
REFERENCIAS	165
UNA IGLESIA TAPATÍA:	
EVANGÉLICA, POPULAR Y TRANSNACIONAL	169
INTRODUCCIÓN	169
PRIMERA PARTE	172
<i>a. Historia</i>	172
<i>b. El mensaje</i>	175
<i>c. Expansión de la iglesia</i>	179
SEGUNDA PARTE	182
<i>a. Popular</i>	184
<i>b. Transnacional</i>	192
<i>c. Peregrinación a la Hermosa Provincia</i>	197
CONCLUSIONES	204
REFERENCIAS	206
ANEXOS	211

LAS CULTURAS POPULARES DE JALISCO

Jalisco en su historia, en su amplia geografía, en el temperamento e ingenio de su gente, ha sido un pueblo creador de arraigadas tradiciones, de modos de ser, de costumbres, que han conformado a lo largo de los tiempos, elementos culturales que han contribuido a forjar los símbolos de la identidad nacional.

La fortaleza de las culturas populares e indígenas de los jaliscienses ha trascendido los siglos y sigue siendo sustento importantes de la mexicanidad. Por ello, era inaplazable emprender un amplio programa de investigación con el concurso de académicos, promotores culturales, estudiosos del acontecer cultural rural, indígena y urbano, para que reunidos en un equipo humano, profesional e interdisciplinario, registren en letra impresa, el estado que guardan las culturas del pueblo jalisciense, en su diversidad, en su constante transformación, en sus arraigados mitos y en sus nuevas manifestaciones, insertas en la globalización, a la que nuestro país se incorpora aceleradamente.

Los investigadores y coordinadores de este trabajo enciclopédico consultaron libros y bibliotecas y caminaron por las diversas montañas de la geografía jalisciense, para escuchar de viva voz y ratificar con su presencia el acontecer cultural de los danzantes y mariacheros, los modos de hablar, las leyendas y personajes, la música y los bailes, la charrería, los deportes y las diversiones, las culturas indígenas, la literatura y el teatro, la religiosidad, las artesanías, el arte en las calles y las plazas y todas las expresiones culturales del pueblo que en el pasado y en el presente son la esencia de las culturas jaliscienses.

El Gobierno del Estado pretende que esta colección bibliográfica sea un valioso apoyo para que los jaliscienses conozcamos nuestras propias manifestaciones culturales y para que futuros investigadores puedan hurgar en nuestras raíces históricas y sus constantes transformaciones.

Este esfuerzo de la Secretaría de Cultura, a través de su Dirección General de Fomento y Difusión, y de su Dirección de Culturas Populares, es de gran valor por haber concertado con importantes instituciones académicas y con prestigiados investigadores, un estudio integral que consigna en sus 18 volúmenes las expresiones culturales del pueblo jalisciense, producto del talento y del corazón palpitante del pueblo, pero sobre todo, de la transmisión oral y cotidiana de tradiciones y costumbres que han mantenido varias generaciones de jaliscienses.

En el presente volumen, tres investigadoras reabren un viejo —mas no agotado— debate, desde múltiples e interesantes reflexiones, en torno a la diversidad religiosa de Jalisco. Es un tema de suma trascendencia y actualidad, dado que ésta se encuentra en un punto nunca antes visto en nuestro país, suscitando así todo tipo de polémicas y prejuicios sociales.

Por tanto, la aportación fundamental de *Los «otros» hermanos. Minorías religiosas protestantes en Jalisco*, al abordar la religiosidad contemporánea como parte viva de nuestras culturas populares, es generar un puente de diálogo tan necesario entre los miembros de los diversos credos y creencias que convivimos día con día en nuestro estado.

Francisco Javier Ramírez Acuña
Gobernador Constitucional del Estado de Jalisco

PRÓLOGO

LOS «POCOS» EN LAS ESCRITURAS Y EL PROBLEMA DE LA DELIMITACIÓN DE LO CRISTIANO

En el evangelio de Mateo, Jesucristo declara, como colofón de la historia en que el rey echa de su fiesta a un hombre que no iba vestido con el traje de boda: «...muchos son llamados, pero pocos escogidos» (Mt. 22,14). Este pasaje, y principalmente la conclusión, son citados con frecuencia dentro y fuera de los ámbitos y ritos religiosos como un recordatorio de que no basta ser parte de un grupo numeroso para estar en lo razonable. Una y otra vez, distintos actores religiosos y políticos han convocado a sus miembros y seguidores a hacer proselitismo para dejar de ser una minoría (política, ideológica, de creencias, de preferencias, de conocimientos) y con ello dar a conocer la «buena nueva» (en palabras bíblicas, el evangelio) a tantas personas hasta que el grupo se convierta en mayoría.

Sin embargo, el problema de la interacción y la conversión se torna en problema matemático y de administración de tiempo: mientras más son las personas con las que hay que hablar en un número limitado de unidades de tiempo (ya sean segundos, horas, días, años o siglos), menor es el tiempo que se le puede dedicar a cada una de ellas. Si se aumenta el número de interacciones, habrá que disminuir el número de unidades de tiempo dedicadas a cada una de ellas. De ahí que sea frecuente en los ámbitos educativos y de «pastoral», que se haga un llamado a la cautela a quienes están ansiosos por convertir a su minoría en una mayoría. Una mayoría de «alfabetizados» o, en el ámbito que nos ocupa, de la religiosidad cristiana, de «evangelizados» con unas cuantas pinceladas, es muy distinta que una minoría de personas a las

que se atiende, si no a cabalidad, al menos con mayor tenacidad. ¿Qué tanto puede extenderse un rebaño sin que el pastor pierda el control de cada una de las ovejas? ¿Qué tanto puede insistirse en un mensaje si se dispone de un tiempo humanamente limitado?

Distintos actores y analistas han insistido en que una de las razones de la incompleta evangelización en América latina y en otros espacios, es la falta de constancia y dedicación de los encargados de llevar la «buena nueva» de la llegada de Cristo a quienes ni siquiera tenían noticia de que éste habría de llegar. «¿Quién llegó? ¿Y por qué habría de importar la llegada de un hijo si ni siquiera había noticia de que alguien estaba en proceso de convertirse en padre? ¿Qué implica ser ‘cristiano’?». Tal parece que ni los primeros apóstoles «escogidos» por Jesús tenían idea de la magnitud de la tarea de predicación que les esperaba. Ni siquiera Bernabé y Saulo, los primeros predicadores que fueron llamados «cristianos» alrededor del año 43 D.C. en Antioquia (Hechos 11, 26), podían haber sospechado la anchura del mundo en el que su Dios los había situado. El mundo resultaría así más ancho y más ajeno de lo que las primeras euforias por compartir las nuevas les permitían percibir a los predicadores. No es de extrañar que Jesús insista en este problema matemático de que por más numerosos que sean los llamados, realmente hay poca oportunidad (¿humanamente hablando?) de ser un escogido. Ya la presencia de Jesucristo había probado dos cosas. La primera de ellas, que él era «el elegido», cuando, frente al río Jordán, el espíritu de Dios anuncia desde el cielo: «Éste es mi hijo amado, a quien he elegido» (Mt. 3,17), y después en un cerro frente a Pedro, Santiago y Juan, a quienes pide que lo escuchen (Lc. 9,34). La segunda, que de entre todas las posibles criaturas de Dios, únicamente a Él había elegido.

Con lo dicho hasta aquí podemos afirmar que en las sagradas escrituras hay suficiente material como para justificar el estudio de las minorías y el argumento que manejan los grupos minoritarios, que podría traducirse coloquialmente en «de lo bueno, poco». Dios-Padre envía a un solo hijo y escoge sólo a unos cuantos de entre todos los llamados a su fiesta. Pero en estos tiempos de auge de las ciencias, hay otras razones menos teológicas para el estudio de las minorías. Las minorías, cualquiera que sea el criterio de su delimitación (religioso, ideológico, político, organizacional, de supervivencia, es-

tadístico), denotan la existencia de individuos, conglomerados y grupos que no están de acuerdo en ser parte de una mayoría o que, aunque se consideren parte de ella, tienen características que los distinguen del resto de la población. Para ellos, «los demás» son los muchos otros, mientras que para los miembros de las mayorías las minorías suelen ser percibidas como «los que son tan pocos que no vale la pena su inclusión».

Paradójicamente, el término «protestante» que se incluye en el título de este libro, agrupa a las minorías como parte de los creyentes que se oponen (ya sea por «protesta histórica» o una renovada manifestación del espíritu de Dios), por lo general desde una institución jerárquica y bien organizada y estructurada, a la iglesia mayoritaria en el mundo cristiano: la iglesia cristiana con sede en Roma, que suele denominarse (primero *proprio motu*, luego por parte de los demás) «católica». Es frecuente que a este grupo minoritario de creyentes e instituciones los legos (o «el vulgo») les denomine «cristianos», para distinguirlos de los «católicos»; incluso hay uno que otro católico (creyente en Cristo que declara su afiliación a la iglesia de Roma y su obediencia al papa) que se siente ofendido si se le dice «cristiano», y se preste a explicar que «en realidad los cristianos son los protestantes»; con lo que da la razón a los protestantes en sus declaraciones de que ciertamente los católicos están más preocupados por la Virgen María (en el caso de México, por la advocación guadalupana) que por el mensaje de Jesucristo. En todo caso, la convicción de que existe «un montón» de pecadores y de inconscientes de la grandeza, la furia, la misericordia, la justicia, la gracia y la voluntad divinas, vuelve a reforzar el argumento de que vale la pena estudiar a quienes se ven a sí mismos como creyentes conscientes y practicantes legítimos de una fe.

UNA DISCUSIÓN UNIFICADA DE TRES CAMPOS DE ESTUDIO

El libro elaborado por Patricia Fortuny Loret de Mola, Rosario Ortiz Hernández y Alma Dorantes González, además de constituir un buen pretexto para reunir a las tan cristianas imágenes a que aluden sus nombres (San Patricio, patrono de Irlanda, que viviera en los siglos IV y V; la «corona de rosas» que los católicos han visto aumentada recientemente por Juan Pablo II, con lo que se acrecienta el número de minutos en comunicación con los poderes divinos; y ese espíritu cuya salvación tanto preocupa a los creyentes en el más allá), re-

presenta un importante esfuerzo para ayudar a comprender a un sector de la población del estado de Jalisco (y probablemente en otros estados de nuestro país y otras regiones del continente). Cuando las autoras escriben acerca de las minorías religiosas protestantes, están conjugando al menos tres discusiones importantes en la actuación y en el análisis de las estructuras y comportamientos sociales. El estudio de las minorías suele dejarse de lado, por lo general con fundamento en un pretexto estadístico: «si son pocos los casos que se dan de ese fenómeno, es probable que no valga la pena estudiarlos, pues carecen de significancia estadística», parece rezar la justificación para no involucrarse en esos estudios que, se cree, atraerán el interés de muy pocos lectores y todavía menos de interesados en el debate de cualquier tipo. Pero las autoras nos permiten ingresar en el campo de esta primera discusión y demuestran no sólo por qué vale la pena estudiar a las minorías en general y a las religiosas en particular, sino también de qué manera se les puede estudiar a fin de que se comprenda mejor a las mayorías con las que las minorías interactúan.

Por otra parte, la discusión en torno a la importancia de realizar estudios, desde las ciencias sociales, en el campo de lo religioso (básicamente, el comportamiento de los creyentes y las maneras en las que las instituciones se organizan para contribuir a que los creyentes se comporten de acuerdo con los designios divinos), todavía hasta tiempos recientes solía darse por concluida con el argumento de que lo religioso no podía ser estudiado, simplemente porque no hace referencia a algo tangible. En mi experiencia personal, me he topado incluso con académicos que dicen que es «simple pérdida de tiempo», pues rara vez las actividades de los creyentes y las instituciones con las que están afiliados van más allá de una actividad comunicativa (o peor, «pseudocomunicativa», pues los dioses no suelen responder de manera clara y directa a las plegarias de los creyentes, si es que acaso responden de alguna manera), y en muy escasas ocasiones se pueden medir los impactos materiales o económicos de la actividad que se genera en torno a creencias en el más allá. En contra de estos argumentos de la ciencia materialista (de izquierdas o de derechas, que en todo caso la idea es que no se estudie lo que no da ganancias materiales), las autoras de este libro nos introducen en la discusión de las maneras en que los «monopolios religiosos» en Jalisco han terminado por resquebrajarse. Las preguntas de la trascendencia, como señala Fortuny en su texto

introductorio, refieren al derecho básico de llevar una vida acorde con la propia conciencia. La visión de esta parte del campo de lo religioso en Jalisco, hasta el momento poco estudiada de manera sistemática, aunque históricamente muy debatida, nos permite entender otros temas que las herramientas de las ciencias sociales de las que echan mano las autoras contribuyen a hacer, en buena parte explícitos y en buena parte implícitos al plantearlos para la reflexión posterior: ¿qué razones ha habido para que las actuales minorías religiosas (en este caso, únicamente las protestantes) y las personas afiliadas a las instituciones que las representan hayan sido excluidas y marginadas de la participación social plena? ¿De qué manera los estereotipos en torno a lo religioso en general y a la participación en determinadas iglesias ha minado la diversidad de expresiones de los ciudadanos en nuestro estado y en nuestro país?

Las autoras plantean desde el título una tercera discusión: la de los «protestantes». Es evidente que su contribución al estudio de las minorías y de lo religioso, en donde se incluyen las minorías religiosas, está delimitada geográfica, temporal e institucionalmente. Aun cuando este libro NO lidia con muchos de los temas a los que parece aludir, la demarcación de las minorías protestantes nos hace desear que pronto haya quien estudie a las otras minorías que están todavía escasamente representadas en nuestro ámbito: si este libro nos permite entender a las minorías religiosas protestantes, constituye apenas un reto para que haya quien analice a las minorías religiosas no-cristianas en el espacio jalisciense. Las autoras de este libro plantean una serie de preguntas que podrían constituir la base de estudios acerca de otras minorías religiosas (por ejemplo, ¿por qué son similares a las otras y en qué se diferencian de las existentes?), pero se abocan en cambio a su respuesta en el ámbito que ellas han definido. Quieran los dioses que el reto que presentan las autoras se extienda para que lo asuman quienes están interesados en explorar y comprender el «inacabado pluralismo» en que vive Jalisco: la relación entre el catolicismo y el idioma español, la que explicaría en parte la exclusión de otras minorías, por ejemplo, las indígenas, a las que hacen alusión las autoras, y de la propuesta de alternativas lingüísticas, culturales y culturales en lo religioso; la construcción de tipologías de conversos e instituciones y para sentar las bases para comprender las interacciones de estos grupos minoritarios en los ámbitos cívico, institucional e ideológico-político (es decir, la construc-

ción teórica y la reconstrucción empírica del problema de la interculturalidad implícito en las interacciones entre grupos, cualquiera que sea su magnitud).

Las autoras entran en la discusión del campo de los «protestantes» (término que incluye tanto a las iglesias históricas como a las pentecostales/neopentecostales y a las bíblicas no evangélicas en nuestro ámbito espacial) con un conocimiento bien fundamentado en su experiencia como investigadoras en este tipo de instituciones y de sus creyentes a lo largo de los años, pero también bien fundamentado en lo que ellas llaman «formas variadas para interrogar a la realidad»; por ello, para utilizar una expresión cercana, han «entrevistado a los muertos», como dice Robert Fossaert, a través de la consulta de archivos; han observado a los vivos con sus etnografías, que requieren de una impresionante inversión de tiempo y de ojos y pies prácticamente incansables, y han recurrido a datos estadísticos y a la reconstrucción de historias de vida para comprender los momentos de la conversión. Los hallazgos de las tres autoras y la rigurosa discusión que hacen de ellos al contrastarlos con la teoría y los hallazgos de quienes les antecedieron, muestran que hacer un análisis de este campo, hasta el momento (triplemente) poco explorado, no es tarea fácil, por más que ellas hayan logrado exponerlo de manera inteligible y amena, con sinopsis y esquemas que contribuyen a situar cada «dato» específico (o, en términos mortales, un «trozo de información») en un contexto más amplio, que le permite cobrar mayor significado.

MINORÍAS Y FRONTERAS

Los conversos, sabemos gracias a Kierkegaard, realizan un «salto existencial» al dejar de ser lo que fueron y convertirse en un nuevo ser. Aun cuando en la actualidad muchos de los miembros de las iglesias protestantes en Jalisco nacieron dentro de esas instituciones, todavía es posible entrevistar a sus padres o abuelos y conocer de qué manera la familia comenzó a ser «cristiana» en el doble sentido de dejar la iglesia católica o de dejar la vida secular (que muchos conversos reportan como la misma cosa, pues perciben al catolicismo como una forma de vida mundana y de estar en el siglo). Incluso, es posible encontrar muchos casos de conversos recientes, de familias mixtas, de conflictos con los vecinos y los parientes a raíz de la conversión. Tanto los «defensores de la intolerancia» (según los denomina Dorantes) como los defensores de la

libertad de conciencia (en el sentido de apertura a nuevas denominaciones y no en el de los «cristeros» opuestos al laicismo callista) se vieron enfrascados en la discusión en torno a los derechos de los ciudadanos, de la misma manera que los creyentes de distintas filiaciones (dentro y fuera de las iglesias protestantes y de la católica) se vieron en la necesidad de cuestionar su propio actuar y el de los demás. Las identidades y las fronteras comenzarían a perfilarse. Que «si es lo mismo, pero diferente», que «acá explican mejor», que «acá no hay borrachos», que «en esta iglesia no participamos en cosas como palenques y apuestas, ni en el narcotráfico y el consumo de drogas» (según declararon los voceros de la iglesia La Luz del Mundo a raíz de la explosión de dos granadas de mano en el palenque de Tonalá en agosto de 2005, aludiendo indirectamente al muy probable caso de que quienes sí lo hacen sean católicos), han sido parte de los debates entre cristianos y católicos, e incluso de los debates entre miembros de distintas denominaciones protestantes.

Las autoras de este libro proponen una detallada mirada histórica, antropológica y sociológica para entender el desarrollo de estas minorías en el estado de Jalisco y para comprender de qué manera los hechos nacionales han incidido en el establecimiento, exclusión o discriminación de las sociedades e instituciones protestantes en el estado. Aun cuando a los estudiosos (o a quienes les interesa saber de ello, en general) de los movimientos, estructuras y agrupaciones de la iglesia católica, las acciones de estas minorías de cristianos podrían parecerles estadísticamente poco importantes, es claro que los movimientos e instituciones protestantes han incidido en importantes discusiones de la vida civil en nuestro estado y en nuestro país. Pero no sólo eso: los cristianos, o cuando menos sus líderes y miembros más preocupados por mantenerse informados, probablemente tendrían más información acerca de lo sucedido en el ámbito católico que la que les era accesible a los católicos acerca de las actividades de los protestantes. Aparte de las razones ideológicas, que contribuían a la generación de estereotipos negativos acerca de los miembros de estas minorías, existen razones estadísticas importantes para que así fuera. Los prejuicios en torno a que estas minorías tienden a representar a grupos usualmente situados en un continuo de personas altamente «marginadas» o altamente «privilegiadas» en el sentido económico y político, parecen desvanecerse cuando encontramos en este análisis que no por ser minori-

tarios, los miembros de las iglesias habrían de estar situados económica o políticamente «en los márgenes» (por más que algunos humanos interpreten la riqueza o la pobreza como parte de la expresión de la voluntad divina y de muestra de haber sido «escogidos»), sino que tienden a situarse, como la mayoría de los jaliscienses, en las clases media y baja. De ese hallazgo de Fortuny, Dorantes y Ortiz podemos afirmar que no cabe esperar, como quisieran algunos apologistas del pentecostalismo o de las iglesias históricas, que la conversión al cristianismo protestante garantice el ascenso en la escala social y económica, aunque tampoco, como quisieran quienes acusan a los conversos de que «reciben dinero», son los más desposeídos materialmente quienes optan por el camino del cristianismo no católico.

¿TIENE RAZÓN LA MAYORÍA?

¿PUEDEN LOS «DESVIANTES» DAR EJEMPLO DE SENSATEZ?

Suele decirse que cuando se suscitan divorcios y divergencias, ya sea entre cónyuges, facciones de partidos políticos, orientaciones teóricas o metodológicas, visiones de lo divino, «el que tiene más amigos tiene la razón». Esa premisa suele utilizarse para explicar por qué la orientación que Sigmund Freud diera al psicoanálisis tuvo más reconocimiento que las de Adler o Jung o algún otro innovador, quizá con más ideas razonables, pero evidentemente con menos amistades y simpatías. Ese mismo razonamiento se vincula con la afirmación de que el hecho de que millones de vacas consuman pasto no implica que éste sea el mejor alimento disponible para los otros millones de seres vivos. La falacia estadística de que pertenecer a la mayoría implica que se está en lo correcto, tiene su contraparte en la aseveración de que ser uno de los pocos «incomprendidos» implica que todos están equivocados menos mi reducido grupo. Ni los números apabullantes ni las reducidas cifras parecen indicar de manera alguna ni el grado de razón ni el de conocimiento, y ni siquiera el de la convicción. Aun cuando puede ser verdad que alguien «sea muy listo, pues piensa como yo», igualmente puede pasar que a falta de razón se recurra a la fuerza de los números («no somos machos, pero somos muchos», solían declarar mis relativamente facinerosos compañeros del bachillerato).

Aun cuando he expuesto que es baja la probabilidad de ser ungido (uno solo es el hijo de Dios) o de ser escogido (un solo pueblo o sólo algunos que

por su fe se salvarán), ello no implica que, por más que el reconocerlo nos lleve al desencanto weberiano del mundo, pertenecer a la «mayoría» sea equivalente a pertenecer al grupo de los sabios. Igualmente, pertenecer a una minoría no implica necesariamente que se esté en la compañía correcta, pero sí requiere de bastante paciencia frente a todos aquellos (que son muchos) que nos criticarán. Son abundantes las advertencias veterotestamentarias y neotestamentarias en torno al valor de la paciencia para los creyentes, pues el mismo Dios es paciente («tardo a la cólera y rico en amor verdadero», Ex. 34,6) y Jesús la aconseja como parte de la virtud de los perseguidos («No resistan a los malvados. Preséntale la mejilla izquierda al que te abofetea la derecha, y al que te haga pleito por la ropa, entrégale también el manto, Mt. 5, 39-40), pero esta paciencia parece más sensata para los que son pocos que para los que cuentan con el apoyo de los muchos.

El equipo de Fortuny, Ortiz y Dorantes analiza de qué maneras los miembros de las mayorías han calificado y descalificado a los miembros de las minorías que ellas estudian. Tras ubicar a estos grupos en la historia, los sitúan geográficamente en el estado y socialmente desde el lenguaje y muestran de qué manera algunos miembros de las mayorías han realizado esfuerzos a veces rayando en lo absurdo, por excluirlos, promover que se les ignore o marginarlos de nuestra sociedad. Una pregunta (cándida, si se quiere, pero planteada por una universitaria jalisciense, cuya formación debería tornarla más consciente de sus implicaciones) es sintomática de lo que las autoras llaman «el rezago» en el conocimiento de estas minorías: la de si los protestantes también creen en Dios. Los prejuicios y estereotipos con los que se descalifica a los creyentes que están fuera de la iglesia mayoritaria en México son analizados y discutidos en detalle.

Es evidente que son muchas las ganancias que obtendrá el lector que reflexione en detalle acerca del contenido de este libro. Desde su potencial contribución a la tolerancia y a la comprensión de las fronteras entre identidades y grupos, hasta su clara contribución a la comprensión de sí mismo y del grupo al que se pertenece. Independientemente de si se es miembro de las minorías de las que trata el libro o se es en cambio parte de alguna otra minoría, hay mucho que aprender de los análisis que nos presentan estas tres académicas acerca de la dinámica social que se genera cuando se identifica a determinada caracterís-

tica como «rara», «anormal», «poco frecuente», «bizarra», «novedosa» y a la que pocos individuos tienen acceso o de la que pocos tienen conocimiento.

Con la lectura del libro se hace evidente que se trata de un trabajo maduro en varios sentidos, pues es, primero, una muestra de que las ciencias sociales en Jalisco se han permitido analizar, durante los años recientes, temas que antes resultaban demasiado polémicos o demasiado banales para los investigadores de nuestra entidad. En segundo lugar, es también una muestra de la madurez de las autoras, pues las tres aplican su experiencia y su capacidad analítica adquirida durante años y demostrada en otras varias publicaciones e investigaciones. Patricia Fortuny ha coordinado y publicado varios proyectos de indagación y discusión en el ámbito de las minorías religiosas, principalmente con una mirada antropológica, pero también con una óptica del análisis cuantitativo; Alma Dorantes ha escrito en varias ocasiones y acerca de distintas instituciones religiosas (sobre todo las «históricas», como apasionada historiadora que es), mientras que Rosario Ortiz ha dedicado largas horas a su investigación de la ruptura del monopolio católico en Jalisco. En el momento en que Fortuny y la coordinación académica de esta colección me asignan la honrosa tarea de presentar este libro, ella misma ha regresado a su natal Mérida a continuar su investigación en torno a los entrecruzamientos entre género, devociones y migración, mientras que Ortiz realiza su maestría en Argentina y Dorantes culmina su investigación sobre los protestantes de ayer y de hoy en nuestro estado. En este tomo sobre una minoría de temas delimitados espacialmente (Jalisco), en el ámbito de las creencias (sólo los creyentes en Cristo como encarnación divina) y de lo institucional (sólo cristianos que no consideran al papa como su líder espiritual), las tres autoras, que no representan a todos los estudiosos de las minorías, ni de las minorías religiosas ni de los protestantes, han logrado plasmar, como pioneras, una detallada y amena discusión en torno a un tema digno de atraer la atención de la mayoría de los jaliscienses, de los creyentes y de los interesados en el desarrollo de las instituciones y de las creencias.

Como señalara Peter Blau hace decenios (1977: 22),¹ las fronteras entre

¹ Blau, Peter (1977), *Inequality and Heterogeneity. A Primitive Theory of Social Structure*, Nueva York-Londres: The Free Press. Para Blau, esta rela- ...>

grupos, generadas a partir de los criterios por las que se separan y demarcan, también constituyen puntos de contacto y coincidencia. Los puntos por los que se generan divisiones son también los puntos por los que se pueden generar no sólo conflictos, sino también acuerdos y concordancias. Los miembros de las minorías tienen la ventaja de tener fronteras y contactos con una gran variedad de personas con identidades diferentes de la suya. Ser miembro de una minoría implica a la vez la obligación y el privilegio de frecuentes interacciones con personas que NO son miembros de su grupo minoritario, por lo que es frecuente que los miembros de las minorías conozcan muy bien el interior del grupo al que pertenecen (hay relativamente pocos por conocer) y conozcan en buena medida a los miembros de los grupos a los que no pertenecen, pues es frecuente y constante el contacto con ellos. Esa posición les da la ventaja de que como minoría, conocen más acerca de las mayorías; mientras que los miembros de las mayorías tienen pocas probabilidades de conocer a los miembros de las minorías y suelen tener el prejuicio de que «todos los demás son como yo y yo como los otros»; esto provoca el escaso interés por conocer a los diferentes.

Aun cuando todavía no hemos puesto a prueba la afirmación, en apariencia matemáticamente correcta, de que «la mayoría de nosotros pertenecemos a alguna minoría» (laboral, ideológica, religiosa, estética, racial, cultural, socioeconómica o de algún otro tipo), este libro apunta a demostrar que vale la pena (o el placer y la gloria) ser parte de los pocos que se preocupan por saber algo acerca de los muchos otros. Ojalá la lectura de este libro contribuya a que la mayoría de nosotros aumentemos nuestra comprensión de las minorías, pertenezcamos a ellas o no.

Luis Rodolfo Morán Quiroz
Zapopan, Jalisco, agosto de 2005

...> ción se expresa en su teorema T-1.2: «Todos los grupos minoritarios, solos o en conjunto, están más involucrados en relaciones intergrupales con un grupo que constituye una mayoría en comparación con lo que el grupo mayoritario lo está con ellos» (traducción propia).

AGRADECIMIENTOS

La elaboración de este libro sobre creencias evangélicas y otras creencias en el estado de Jalisco ha sido un reto, pero también una excelente oportunidad para agradecer la colaboración que me dieron durante más de una decenio que residí en Guadalajara, los fieles de diversas iglesias evangélicas, así como aquellos pertenecientes a las organizaciones bíblicas no evangélicas (Testigos de Jehová y Mormones, especialmente). Deseo corresponder a la confianza, amistad y hospitalidad brindada por los integrantes y autoridades de la Iglesia La Luz del Mundo en su sede internacional, colonia Hermosa Provincia, en Guadalajara, y a los creyentes jaliscienses de las congregaciones de Houston, Texas, así como a muchos otros fieles del mismo estado que se encuentran dispersos en otras ciudades de México y en los Estados Unidos.

Aprovecho este momento para expresar un especial reconocimiento a los esfuerzos realizados por la Secretaría de Cultura del Estado de Jalisco, por hacernos partícipes (al equipo de trabajo) de tan importante proyecto sobre culturas populares, que nos permitirá la difusión más amplia del conocimiento adquirido sobre la temática. De manera muy especial quiero mencionar a Luis Ku, que jugó el papel de abogado del diablo de la secretaría, pero que siempre fue gentil y generoso con sus palabras. Le agradezco sobre todo su inmensa paciencia hacia mí en la hechura de este libro.

Quiero también dar las gracias al colectivo del CIESAS Unidad de Occidente en Guadalajara, por el espacio ideal de trabajo, apoyo académico, administrativo y humano que siempre me brindaron, en especial los directores de la unidad, desde Guillermo de la Peña, que me recibió con su particular calidez y calidad humana cuando ingresé en febrero de 1989, hasta Agustín Esco-

bar, que con cierta tristeza pero igual bondad y gentileza se despidió de mí en julio de 2002, sin olvidar desde luego a mis amigos, los colegas investigadores y los compañeros administrativos, con quienes tuve la suerte de convivir durante estos años. Este libro fue escrito en Mérida, Yucatán, desde la nostalgia de haber vivido con ustedes en Guadalajara, Jalisco, que es para mí el día de hoy como una segunda patria.

Quedo en deuda para siempre con mis colaboradoras, coautoras, colegas y más que nada amigas, Chayito y Alma, que desde muy lejos estuvieron conmigo durante esta larga jornada. Cumplieron con su compromiso hasta el final; sin su trabajo y esfuerzo, esta publicación no hubiera sido posible.

En Mérida, Pedro J. Chalé Solís me ayudó no sólo en la parte técnica, sino a armar los capítulos que leyó, corrigió, revisó y me hizo inteligentes sugerencias. Me acompañó y me apoyó emocionalmente en la última y más difícil etapa de terminación del libro. Agustín Hernández Ceja demostró conmigo su solidaridad, ya que se tomó el trabajo de buscar en bibliotecas públicas y privadas de Guadalajara artículos y documentos que me eran especialmente importantes. Su labor de enlace entre la perla tapatía y Mérida fue invaluable para mí.

Patricia Fortuny Loret de Mola

INTRODUCCIÓN

PATRICIA FORTUNY LORET DE MOLA

Este es un libro sobre las minorías religiosas protestantes en Jalisco, aunque no ha sido escrito desde las minorías religiosas, sino con una perspectiva del observador o *outsider*, que implica una mirada desde fuera que al mismo tiempo es cercana, participativa e inclusiva y que describe los acontecimientos y narrativas de los creyentes de estas religiones, así como sus relaciones con el entorno social e histórico del siglo XIX que los recibió hasta el Jalisco contemporáneo de principios del siglo XXI. Se trata, entre otras cosas, de incluir a los «otros» creyentes residentes o nacidos en el estado de Jalisco, que por diversas razones y factores a veces más complejos que lo que imaginamos dejaron de pertenecer a la iglesia católica, pero que también forman parte del escenario religioso. La diversidad religiosa y la multiplicidad de opciones para entrar en comunicación con lo sagrado y participar de experiencias de lo trascendente distintas al catolicismo, es una realidad que cada día cobra una mayor visibilidad en el medio urbano y rural, y que hace a esta región no sólo más heterogénea y compleja, sino también más rica en su cultura.

El conocimiento sobre este tema se deriva de la convivencia y experiencia durante estos años con creyentes de las «otras» religiones. Es conocimiento que tiene su origen en la interacción cotidiana y continua con los practicantes que pertenecen y asisten con regularidad a servicios religiosos fuera del catolicismo. La producción de este libro es el resultado de un trabajo en equipo que implicó a varias instituciones y disciplinas científicas (antropología, historia y sociología). Para la época contemporánea, conté con la valiosa colaboración de la socióloga Rosario Ortiz Hernández (de la Universidad de Guada-

lajara), durante los años 2001 y 2002¹ (capítulos dos y tres); y para completar el panorama actual, me beneficié de la sólida experiencia de la historiadora Alma Dorantes González² (del centro INAH Jalisco), que se ocupa de la etapa histórica e incorpora a este trabajo el remoto origen del evangelio protestante en estas tierras desde el siglo XIX (primer capítulo).

DIVERSIDAD, TOLERANCIA Y DERECHO A LA DIFERENCIA

El problema de uno es que somos diferentes

Una de las preocupaciones centrales de nuestro tiempo tiene que ver con el derecho a la igualdad en la diversidad. Las coautoras de este libro nos unimos a

¹ La pasante de sociología de la Universidad de Guadalajara, Rosario Ortiz Hernández, obtuvo una beca por un año (entre 2001 y 2002) para la realización de su tesis de licenciatura en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), en Occidente, con sede en la ciudad de Guadalajara. Como becaria, el objetivo de su proyecto de tesis fue precisamente reconstruir el surgimiento y desarrollo de iglesias cristianas pentecostales y de organizaciones religiosas menores independientes sin denominación, e iglesias paracristianas o bíblicas no evangélicas. Rosario trabajó desde una doble perspectiva: cuantitativa, a través de información del estado de Jalisco tomada de los censos oficiales (1950/2000), y con un enfoque cualitativo, basado en entrevistas y visitas a veinte municipios del estado de Jalisco. El resultado fue su tesis de licenciatura, «La ruptura del monopolio católico entre los jaliscienses. Un fenómeno invisible pero real», que le otorgó el grado de socióloga en agosto de 2003. Actualmente, Ortiz Hernández se encuentra haciendo sus estudios de Maestría en Metodología para la investigación social, en la Universidad de Bologna, con sede en Buenos Aires, Argentina.

² Dorantes González se interesó indirectamente en esta temática cuando escribió su tesis de licenciatura, «Intolerancia religiosa en Jalisco», que fue publicada en 1976 por el INAH en la colección de Cuadernos de los Centros. En 1997, comenzó su proyecto de tesis de doctorado en Ciencias Sociales con especialidad en Historia en el CIESAS Unidad Occidente, que cristalizó en el trabajo titulado «Protestantes de ayer y de hoy en una sociedad católica: el caso jalisciense», en junio de 2004.

esta consigna en nombre de los integrantes de las minorías religiosas distribuidas a lo largo y ancho del estado de Jalisco. La discriminación, estigmatización y descalificación de «los diferentes» se origina del desconocimiento y de los prejuicios que se tienen sobre ese «otro». Para ilustrar lo señalado en estas líneas puede servir la pregunta que en forma espontánea formuló una estudiante tapatía a principios del siglo presente a una especialista del tema: «¿entonces, los protestantes también creen en Dios?»³ Esta simple interrogación producida por una universitaria tapatía nos da una idea del rezago que existe en este medio en torno a los creyentes nos católicos. En otra ocasión, no menos memorable que la anterior, pero sobre todo ilustrativa del prejuicio todavía activo hacia los disidentes del catolicismo, después de dictar una conferencia abierta al público sobre la diversidad religiosa, que tuvo lugar en el elegante Salón de Cabildos de Guadalajara, uno de los organizadores del evento me comentó: «Se sabe que en todo el sureste del país las comunidades indígenas han sido invadidas por sectas que provienen de la CIA [por sus siglas en inglés, Central Intelligence Agency, o Agencia Central de Inteligencia] y que les ofrecen a los conversos sobre todo dinero». Durante toda mi presentación había evitado el uso de los términos invasión y sectas, precisamente por las implicaciones discriminatorias que ambas nociones contienen.⁴ Sin embargo, las palabras de mi interlocutor me enseñaron otra vez la fuerza y el grado de petrificación del lenguaje común, y del prejuicio que no se borran fácilmente y que se enfrentan continuamente al lenguaje científico, que trata de ser objetivo.

Uno de los malentendidos que encontramos con cierta frecuencia en el hablar cotidiano es el uso del término secta, que ha sido utilizado como el cajón favorito para incluir a todos aquellos grupos religiosos⁵ que se descono-

³ Conversación oral con Alma Dorantes González.

⁴ Conferencia presentada el 18 de febrero de 1999, con el título «Diversidad Religiosa en Guadalajara», que se llevó a cabo en el Salón de Cabildos de la ciudad de Guadalajara, Jalisco, como parte del ciclo de conferencias XLIII Cursos de Información.

⁵ En este trabajo utilizamos grupo, sociedad u organización religiosa como sinónimos de iglesias y/o denominaciones. El término *congregación* se refiere a una colectividad de fieles que pertenecen a una iglesia o denominación deter- ...>

cen y generalmente está asociado con categorías descalificadoras del grupo religioso de que se trate. Aunque en parte es la alta jerarquía católica la que utiliza con más frecuencia el apelativo secta para referirse a iglesias de tipo protestante, han sido hasta hoy los mismos medios de comunicación (prensa y televisión) los encargados de propagar y en cierta forma de habituar a los consumidores al uso y abuso de la palabra secta. En algunos medios sociales se piensa y se cree que aquellos que no son católicos pertenecen a ‘sectas de dudoso origen en las que se practican extraños rituales’, generalmente desaprobados. La palabra secta, desde su origen histórico, sirvió para llamar a los primeros cristianos que disentían de las creencias del Imperio Romano; después se utilizó entre los mismos cristianos para menospreciar a los herejes y a los que discrepaban de la verdad única. El desnudar a la palabra de sus connotaciones negativas será un proceso lento y difícil que se logrará a medida que la sociedad mexicana, en general, se haga más tolerante y plural en el sentido sociológico.

En este trabajo aludimos a las diversas organizaciones religiosas llamándolas iglesias a todas, independientemente de sus dimensiones, grado de organización, origen o doctrina. Porque constituyen sociedades religiosas en sí mismas que deben ser estudiadas y consideradas desde una perspectiva que les otorga los mismos derechos y obligaciones como instituciones sociales.

En 1996, investigadoras⁶ de varias instituciones académicas aplicamos una encuesta con el objetivo de averiguar el grado de tolerancia religiosa que había en Guadalajara y para ello se incluyeron una serie de preguntas hipotéticas. Casi dos terceras partes de la muestra representativa de la población tapatía respondieron ante una de las interrogantes del cuestionario diciendo que no asistirían a una ceremonia religiosa distinta a la suya. Un treinta por ciento de la misma muestra explicó que el ingreso a una nueva religión se

...> minada, es decir, es menos inclusivo que los primeros. Una iglesia puede tener una sola congregación o muchas. La nomenclatura para las iglesias bíblicas no evangélicas se distingue de ésta y es un poco más compleja.

⁶ Renée de la Torre (CIESAS), Alma Dorantes (INAH), Cristina Gutiérrez (El Colegio de Jalisco) y Patricia Fortuny también del CIESAS. Los resultados de la encuesta fueron publicados en un libro bajo la coordinación de Fortuny (1999).

debía a que por una parte ahí les ofrecen dinero o que las personas se integran a religiones distintas a la mayoritaria o católica porque en ellas «les lavan el cerebro». Más del cuarenta por ciento dijo que las personas que se cambian de religión lo hacen porque «no conocen bien su propia religión». La inmensa mayoría de los encuestados profesan el catolicismo.

En este mismo estudio comparamos los datos correspondientes a la ciudad de Guadalajara con resultados obtenidos en el ámbito nacional. Este análisis comparativo reveló que en la capital de Jalisco existe un grado mucho mayor de discriminación religiosa del que existe a nivel nacional. Estos datos hablan de que aun en la segunda ciudad más grande del país, a pesar de que se ha dado un crecimiento y desarrollo en las esferas económica, social y política que se puede percibir en muchos espacios de la vida social, y que han repercutido en una sociedad más plural, no se logran todavía apreciar del todo en lo concerniente a la religión.

No podemos atribuir la insuficiente tolerancia religiosa al predominio de una sola religión, ya que las cifras de disidentes en esta entidad se han incrementado considerablemente en los últimos años, no sólo en la capital del estado, sino también en muchos de los demás municipios. Hoy existe *de facto* una amplia diversidad de creencias, tanto de tradiciones judeo-cristianas como de tradiciones religiosas ajenas al cristianismo. Sin embargo, para una gran mayoría de la población católica, los «otros creyentes» o son invisibles o se les considera ciudadanos de segunda y tercera clase. Se dice de ellos que son menos mexicanos, que se han vendido al vecino país del norte, que son ignorantes y muchos otros adjetivos para descalificar a aquellas personas que pertenecen a una creencia distinta a la de la mayoría. En otras palabras, se continúa negando el derecho a la libertad religiosa.

Si la actitud de intolerancia se quedara sólo en ese nivel de crítica, de descalificación de los ciudadanos que disienten, el asunto no sería tan grave. Se convierte en una materia más seria cuando estas actitudes pasan a ser acciones reales que impiden a las personas gozar, por ejemplo, de los mismos servicios públicos que los demás ciudadanos. Sobre todo, cuando los practicantes son portadores de símbolos visibles de su fe, como sucede entre las mujeres integrantes de iglesias pentecostales, que usan vestido largo y a las que se les ha negado la atención médica a causa de su apariencia. Las más de

las veces estas situaciones de discriminación religiosa no llegan a la denuncia pública y los culpables no son sancionados. Sin embargo, las mismas asociaciones religiosas han comenzado a tomar cartas en el asunto y están enseñando a sus fieles a defenderse frente a situaciones como la arriba señalada. Otro caso muy frecuente que sí ha llegado a los medios y a un público más amplio es el de la expulsión de escolares que pertenecen a la Sociedad de la Torre del Vigía —los Testigos de Jehová— de las escuelas primarias o secundarias del sistema educativo público. Esta organización religiosa ha respondido ante muchas de las expulsiones en otros estados del país y ha logrado la reinstalación de los menores en los planteles escolares. La sociedad mexicana sí está cambiando en este sentido.

Teóricamente, los mexicanos existimos en un Estado laico o Estado no confesional. Un Estado laico, tal y como se concibe en la doctrina moderna del derecho de libertad religiosa, es un Estado que no se orienta, protege, ni prefiere ninguna religión o ideología. No solamente no hace suya ninguna religión, sino que también reconoce la dignidad de la persona humana y sus libertades, especialmente las religiosas, y además se compromete a reconocerlas, garantizarlas y proporcionarlas de manera efectiva y real. La libertad religiosa se vive tanto en forma individual como colectiva. Las convicciones religiosas surgen precisamente de los ciudadanos, de ahí su diversidad, su pluralidad de formas y contenidos. Por tanto, suprimir o someter a restricciones la actividad de las creencias es un ataque frontal a la libertad de los ciudadanos. No sólo eso, hablar y considerar hoy día a Jalisco y en forma más amplia a todo el país, como si fuera exclusivamente católico, es un error político y una violación a la dignidad de millones de ciudadanos mexicanos que se sienten excluidos. En el marco de un Estado laico democrático moderno, la diversidad de creencias que resulta en la forma de asociaciones religiosas constituye el resultado positivo de las libertades de los ciudadanos.

Incluso, entre los mismos gobernantes existe esta actitud de intolerancia y ausencia de respeto a la dignidad humana en cuanto a la disidencia en la creencia. Si todavía persiste este tipo de actitudes negativas entre altos funcionarios públicos, al nivel de la población el problema es todavía mayor. En ocasiones, se han presentado situaciones de violencia física en poblaciones de nuestro país en las que los fieles son agredidos por practicar una creencia

distinta a la mayoritaria. Este ambiente de intolerancia puede, incluso, reducir y reproducir entre los discriminados, es decir, las mismas minorías religiosas, reacciones de defensa, que los cierren más en su interior y los hagan a su vez más intolerantes. Las minorías religiosas actúan al interior de una sociedad respondiendo siempre al medio social en el que están insertas. Si la relación es de tensión, las organizaciones religiosas tienden a un mayor aislamiento; si en cambio son consideradas iguales a las restantes creencias, dejan de ser minorías religiosas para convertirse en una denominación más entre otras. En sociedades como la mexicana, en donde todavía persisten los privilegios de una iglesia, es imposible alcanzar el denominacionalismo en el cual todos los credos poseen el mismo estatus frente al Estado y la sociedad, como en los Estados Unidos o Canadá. Por esto en México, a pesar de la evidencia de una diversidad de confesiones, no se ha llegado a un verdadero pluralismo o convivencia armoniosa entre los distintos creyentes y los no creyentes.

En cuanto a derecho humano, la libertad religiosa es la piedra angular de los derechos humanos, porque la convicción religiosa es para la persona humana lo que hay de más esencial para la elección fundamental que condiciona la orientación de fondo de su existencia. Es en verdad un derecho humano y positivo básico, que se refiere a las cuestiones esenciales de la vida humana y que responde a preguntas de trascendencia como: ¿Qué es el hombre? ¿Cuál es su destino? ¿Qué sentido tienen la vida, la muerte, el dolor, el amor? La libertad religiosa abarca tanto al creyente como al no creyente, al que tiene religión y a aquel que dice no tenerla. No se puede obligar a nadie a vivir en contra de su conciencia o de acuerdo con ella.

LAS RAZONES DE ESTE LIBRO

El objetivo central de este libro es demostrar que en el estado de Jalisco, desde hace ya más de tres decenios se está muy lejos de practicar una sola religión. Sin embargo, todavía en muchos espacios sociales, que incluyen tanto la ciudad de Guadalajara como los demás municipios, existen prejuicios y estereotipos sobre la composición social, la doctrina y el funcionamiento en general de la mayoría de las iglesias protestantes o evangélicas, así como otras creencias menos generalizadas. Es por esta precisa razón que hace algunos años acepté la invitación para colaborar en el programa de investigación de

Las Culturas Populares de Jalisco, bajo la dirección e iniciativa del licenciado Ignacio Bonilla Arroyo. El licenciado Bonilla convocó a un grupo de investigadores de diversas instituciones educativas y académicas de Jalisco para trabajar en este proyecto. En mi caso, la cultura popular se vería a través de los sectores jaliscienses que practican una fe diferente de la mayoritaria o católica. Como respuesta a la amable invitación que me hiciera el doctor Agustín Escobar, que en aquel tiempo era el director regional del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), unidad de Occidente, en colaboración con la socióloga Rosario Ortiz Hernández de la Universidad de Guadalajara, nos abocamos a desentrañar algunos de los mitos y tabúes sobre las religiones e iglesias cristianas que quedan fuera del catolicismo.

El objetivo central de este libro es revelar ante un público más amplio que el académico los procesos sociales que han permitido o encauzado el surgimiento y desarrollo de iglesias cristianas que incluyen, en orden de aparición cronológica, primero a las históricas, luego a las pentecostales y a otras organizaciones religiosas menores e independientes que carecen de denominación, así como también a las iglesias bíblicas no evangélicas.

DIVERSIDAD A PESAR DE LA RESISTENCIA DE LA CULTURA CATÓLICA

Al igual que los restantes estados del occidente de México, Jalisco se distinguió desde la etapa colonial hasta bien entrado el siglo XX por un fuerte catolicismo, en donde la institución ejerció influencia sobre la población tanto a través del clero como de la doctrina. El predominio del catolicismo en esta región se manifestó a través de varias explosiones sociales y políticas que tuvieron lugar durante los primeros decenios del siglo XX, a saber: las victorias del Partido Católico Nacional en 1912, la rebelión cristera de 1926 a 1929, y el movimiento sinarquista iniciado en 1937. No obstante lo anterior, desde 1970 la iglesia católica ha perdido adeptos, y por diversas razones, durante mucho tiempo los cambios efectuados en esta esfera de la sociedad no fueron reconocidos por los gobernantes, los medios de comunicación, el clero católico o los analistas sociales. Los estudiosos de la religión comenzaron a ocuparse de esta temática hasta fines de la década de 1980. Hoy en día existen una serie de estudios importantes que dan cuenta de la diversidad y el relativo

pluralismo religioso de esta entidad. El estado de Jalisco y su capital, junto con el resto del país, experimentaron a partir de la década de 1970 transformaciones significativas el escenario religioso y la expresión de las creencias. En el presente, las organizaciones religiosas de origen cristiano (más allá del catolicismo) han dejado de ser invisibles y han cobrado importancia no sólo numérica, sino también en los ámbitos culturales, sociales y políticos de esta entidad.

Guadalajara es hoy sede internacional de la iglesia evangélica más grande de México, La Luz del Mundo, después de la institución católica. En una céntrica avenida de la misma ciudad, La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (SUD, por las tres últimas palabras del nombre de la denominación) —mejor conocida como Los Mormones— construyó en 2002 un gran templo para sellamientos.⁷ Los únicos templos de esta naturaleza que existen en nuestro país son el de la Ciudad de México (1986) y el de la capital regiomontana, que data de la década pasada. En los últimos años también se han multiplicado en forma extraordinaria en el estado de Jalisco los Testigos de Jehová, que suman más de cuarenta mil fieles bautizados según el Censo General de Población y Vivienda de 2000. Por último, un estudio exploratorio (1996/1998) reveló que solamente en la zona metropolitana de Guadalajara, durante el periodo comprendido entre 1970 y 1996, surgieron cerca de doscientos nuevos grupos, casi todos de origen cristiano, pero independientes, es decir, la mayoría de éstos no pertenecen a las tradicionales denominaciones protestantes.⁸

⁷ Los mormones deben participar, alguna vez durante su vida, en una ceremonia especial llamada de Sellamientos, que consiste en bautizar a sus ancestros ya fallecidos de cuatro generaciones. Estas ceremonias se realizan exclusivamente en los templos como el recién construido en Guadalajara. El nuevo edificio es un indicador del crecimiento numérico y de la importancia que ha adquirido esta iglesia no sólo en Jalisco, sino en el occidente de México.

⁸ Los responsables de la ejecución de esta encuesta fueron la becaria del CIESAS, Cintia Castro, estudiante de sociología de la Universidad de Guadalajara, y el becario de Conacyt, David Tinoco, estudiante de antropología social de la Universidad Autónoma de Guadalajara. La encuesta se realizó entre 1995 y ...>

Las iglesias protestantes históricas llevan más de un siglo de haberse establecido en Jalisco; con todo, persiste el desconocimiento de su diversidad y heterogeneidad. ¿En qué son similares y en qué se distinguen? ¿Son realmente diferentes del catolicismo? ¿Por qué son atractivas para algunos jaliscienses? ¿Quiénes forman parte de ellas? ¿Es cierto que todos sus líderes son extranjeros y/o que los que se integran a ellas reciben sumas importantes de dinero aquellos que se integran a ellas? ¿Por qué existen tantos prejuicios sobre los otros cristianos entre la población católica?

Las membresías que componen estas organizaciones representan un importante sector de las clases sociales medias y bajas. La construcción del conocimiento religioso y la puesta en práctica de la creencia, es considerada una dimensión fundamental de la cultura, y como tal, es resultado concreto de las múltiples dimensiones de la llamada «cultura popular». Como veremos en los capítulos tres y cuatro del libro, las clases sociales que se adhieren con más fuerza a las organizaciones de origen protestante son las medias y bajas.

SOBRE EL MÉTODO

La información empírica de la que se deriva este trabajo es el resultado de un esfuerzo colectivo e interdisciplinario, que implicó el uso de formas variadas para interrogar a la realidad: desde la investigación de archivos hasta el método etnográfico, pasando por algunas de las operaciones básicas de la estadística. La Dirección de Culturas Populares de la Secretaría de Cultura del Estado de Jalisco financió —en su mayoría—, los viajes que realizó Rosario Ortiz Hernández. Durante octubre y noviembre de 2001 se obtuvieron las cifras estadísticas sobre el crecimiento y diversidad religiosa en Jalisco que servirían de guía para la siguiente etapa de campo. Se visitaron los municipios que, de acuerdo con los datos del INEGI, presentaron un mayor incremento de denominaciones protestantes durante los últimos treinta años; se localizaron y se visitaron físicamente el mayor número de iglesias evangélicas y bíblicas no evangélicas en cada lugar y se realizaron entrevistas estructuradas e informales a por lo menos un líder religioso de cada congregación, cuando se encon-

...> 1997, en el marco del proyecto colectivo *Diversidad religiosa en Guadalajara*, que estuvo bajo mi dirección.

traba en el sitio visitado. Las entrevistas se enfocaron a la estructura de la organización, a su interacción con el entorno y a los procesos de conversión de los individuos. Se eligieron 14 de los 20 municipios que aparecen en el último censo como los más significativos en términos de disidencia religiosa protestante. Entre marzo de 2001 y agosto de 2002, se hicieron recorridos y visitas a las siguientes 14 localidades: Acatlán de Juárez, El Salto, Magdalena, San Martín de Hidalgo, Zapotlán el Grande (antes Ciudad Guzmán), Chapala, Puerto Vallarta, Tomatlán, Ahualulco de Mercado, Chiquilistlán, Autlán de Navarro, Ameca, San Marcos, Cihuatlán y Casimiro de Castillo.

La información sobre los Mormones (SUD) y los testigos de Jehová en la ciudad de Guadalajara había sido recogida a finales de la década de 1990 como parte de un proyecto anterior (financiado por el Conacyt entre 1995 y 1997). Los datos sobre los Santos de los Últimos Días fueron recabados por la estudiante Irma Robles de la licenciatura de Comunicación del ITESO, durante el desarrollo del proyecto citado arriba. La información referente a la iglesia de La Luz del Mundo (capítulo 4) es el resultado de muchos años de trabajo de campo en Guadalajara, Houston, Monterrey y Orlando, que inicié primero con Renée de la Torre en 1989 y luego continué de forma independiente hasta 2001, con una serie de interrupciones en la investigación de campo que tuvieron lugar entre 1993 y 1998.

CONTENIDO DEL LIBRO

En el primer capítulo, la historiadora Alma Dorantes González examina la estrecha asociación entre religión católica y nación que modeló por varios siglos la identidad mexicana, y que constituyó un importante obstáculo para la aceptación y el desarrollo de los primeros protestantes. La autora analiza las condiciones históricas que prevalecían en México y en Jalisco durante la llegada de los primeros misioneros estadounidenses a finales del siglo XIX, así como las dificultades que éstos experimentaron para reclutar conversos. En la parte final se describen las limitaciones intrínsecas de las iglesias históricas que impidieron su crecimiento en los últimos decenios y las instituciones educativas que dejaron como legado a la sociedad jalisciense.

En el segundo capítulo, Rosario Ortiz Hernández y Patricia Fortuny se abocan a definir algunos de los más comunes apelativos y nociones utilizados

para designar a los grupos que componen la disidencia protestante. Se explican aquellos procesos sociales exógenos y endógenos que han tenido incidencia en el comportamiento de lo religioso en las diferentes regiones de México y de Jalisco. Y se analizan los resultados revelados a partir de las visitas que se hicieron a los 14 municipios jaliscienses para explicar la relación que existe entre los cambios demográficos, sociales y culturales, y la emergencia de organizaciones religiosas protestantes. Mientras los datos estadísticos nos proporcionan las tendencias más generales que se observan en el campo religioso de Jalisco, el análisis de éstas se realiza a partir de las variables de origen social presentes en las localidades en donde es más visible la heterodoxia religiosa. Aquí se demuestra a través de cuadros y gráficas el incremento de la diversidad de organizaciones religiosas de origen protestante en el estado de Jalisco desde la década de 1950 hasta principios de este siglo. Para completar la visión de la diversidad, abordamos al final, de manera particular, dos de las iglesias bíblicas no evangélicas que han tenido más éxito, sobre todo en la capital del estado: la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (SUD) y los Testigos de Jehová.

En el tercer capítulo, elaborado por Ortiz Hernández y Fortuny, se desarrolla la parte cualitativa y más subjetiva de la investigación. Se muestran los conversos en su realidad cotidiana, que en el capítulo anterior habíamos visto como cifras estadísticas y tendencias emanadas principalmente del Censo General de Población y Vivienda. Para ilustrar la diversidad de conversiones y formas de expresión religiosa, incorporamos testimonios de mujeres, hombres y pastores de las diversas iglesias de algunos de los municipios visitados, así como dos historias de fieles pertenecientes a los Testigos de Jehová y a los SUD en la ciudad de Guadalajara.

En el cuarto capítulo, explico el proceso de formación del movimiento religioso La Luz del Mundo desde los años veinte y treinta hasta el momento actual. Doy cuenta de las diversas circunstancias que hicieron que este movimiento religioso, que comenzó como un minúsculo grupo de creyentes marginados social y económicamente, se transformara en una iglesia global. Se le presta especial atención a esta comunidad de fieles porque se origina en Jalisco y es, a la vez, la organización religiosa más importante de México, en términos de la cantidad de sus fieles, después de la iglesia católica. Además, la

inmensa mayoría de sus casi dos millones de seguidores forman parte de los estratos sociales «populares» marginales de la ciudad y del país. En la segunda parte del mismo capítulo, analizo de manera particular la fiesta anual de la Santa Cena que congrega en la ciudad de Guadalajara a más de trescientos mil peregrinos. Este ritual es importante no sólo para la misma organización, sino también porque el despliegue de actividades realizadas durante esta semana reposicionan a una iglesia popular evangélica en el centro de la atención de toda la ciudad, desde ámbitos tan variados como el social, cultural, económico y político. Aquí se demuestra la importancia del legado de la cultura regional de occidente en las prácticas de esta iglesia.

LA LLEGADA DEL EVANGELIO PROTESTANTE

ALMA DORANTES GONZÁLEZ

Es evidente, por todo lo que queda dicho, que los mexicanos que de cualquier manera favorecen la propaganda protestante, se manchan con el crimen de traición a la patria.¹

RELIGIÓN Y NACIÓN

En los cuatro primeros decenios de vida independiente, la conveniencia de conservar al catolicismo como la única religión permitida por la ley o de autorizar la entrada al país de otros cultos religiosos, se convirtió en un asunto polémico que atrajo la atención de diversos grupos de la sociedad, que se declararon a favor o en contra de esas propuestas. Tomaron parte en la discusión diputados federales y estatales, obispos y sacerdotes, escritores y editores de periódicos, autoridades civiles de diversa categoría y conjuntos de ciudadanos organizados en razón de su sexo, ocupación o vecindad. A mediados del siglo XIX, se publicaron escritos que se oponían a la introducción de otras religiones, firmados por «sacerdotes», «profesores de instrucción primaria», «señoras» y grupos de vecinos de un gran número de ciudades y pueblos de Jalisco (véase Dorantes, Muriá y Olveda, 1978).

La variedad de protagonistas que intervinieron en el debate, y las numerosas ideas que expresaron a través de la imprenta —el medio de comunicación más expedito de la época— en torno a la intolerancia religiosa, la libertad de cultos, la libertad de conciencia y la tolerancia, nos indica que esos conceptos implicaban cuestiones de suma trascendencia para los mexicanos del siglo XIX. Una de ellas giraba en torno al papel que la religión y la iglesia

¹ *La Religión y la Sociedad*, Publicación católica-social, época tercera, Guadalajara, Antigua Imprenta de N. Parga, tomo I, pp. 25-28. No todos los números de esta época del periódico tienen fecha, por lo que cabe aclarar que comprendió de 1886 a 1891.

católica² debían desempeñar en el naciente país. En general, predominó la convicción de que no se debía tolerar la práctica de otros cultos religiosos debido a que la religión católica representaba la única fuerza que podía unificar a la comunidad y dar orden y coherencia a la vida social. Esto debido a que la sociedad emergía después de tres siglos de gobierno colonial, en la cual imperaba una rígida estratificación y una gran heterogeneidad.

A la religión católica se le consideraba el fundamento de la cultura, del incipiente nacionalismo y del pacto social que dio origen a la nación. La práctica de una sola religión se apreciaba como el elemento que unificaba a los mexicanos y los dotaba de una «identidad» que los distinguía de otros pueblos.

En su significado más simple, la «identidad» es el conjunto de rasgos que distinguen a una persona de las demás. Cuando se trata de grupos o comunidades, la identidad está asociada a la cultura, entendida ésta como un vasto terreno donde se definen los valores, las necesidades, los sentidos o significados, las características propias y las de los «otros» (aquellos que no pertenecen a «nuestro» grupo), así como los sistemas de signos que sustentan la vida social. Los mexicanos del siglo XIX, ya fueran simples ciudadanos o miembros del ejército, de la iglesia o de los bandos políticos rivales —el conservador y el liberal— creían que todo eso que modelaba su forma de ser y de pensar, y reafirmaba su propia especificidad, tenía sus raíces en la religión católica.

El catolicismo aparecía también en el origen de la nación mexicana: religión, independencia y unión fueron los principios que habían unificado a los distintos grupos sociales y los habían liberado del dominio español. La bandera tricolor simbolizaba esos tres principios que, además, habían sido reconocidos en el Plan de Iguala (1821), el Acta Constitutiva (1823) y la Constitución de 1824. En el artículo 3º de este código se estableció el catolicismo como religión oficial y única permitida. La alteración de cualquiera de estos acuerdos equivalía a desconocer las bases esenciales del pacto federativo y, en consecuencia, atentar contra la religión era lo mismo que conspirar contra la independencia nacional.

² Como hace Jean Meyer, para evitar repeticiones, utilizo la palabra «iglesia» sin calificativo para referirme a la iglesia católica romana, «que predomina absolutamente», pero lo cual no implica que sea la única iglesia (Meyer, 1991: 15).

Desde la perspectiva del clero, los católicos y los conservadores, la religión y la iglesia eran realidades inseparables, de modo que si algo afectaba a una de ellas, se vulneraba igualmente a la otra. En cambio, los partidarios del liberalismo opinaban que se podía —y debía— diferenciar entre la religión y la iglesia. Ciertamente, en su mayoría, los liberales coincidían con sus rivales políticos e ideológicos en la necesidad de conservar la religión católica como la única oficial y prohibir la entrada de otras religiones, porque con ello creían defender la identidad cultural mexicana y la autonomía política del país.

Esta convicción se reforzaba debido a que siempre se pensó que de decretarse la tolerancia de cultos, serían los protestantes, de origen angloamericano, quienes tratarían de aprovechar esa libertad para difundir sus creencias religiosas en México. Al igual que sucedía con la identidad mexicana indisolublemente ligada a lo católico, la del estadounidense lo estaba con el protestantismo,³ en gran medida debido a que en Estados Unidos la religión se utilizó ampliamente como instrumento formativo del carácter nacional. Desde la independencia, el protestante estadounidense se convirtió en el «otro», el diferente, frente al cual se definían y fortalecían los rasgos distintivos del católico mexicano. Esa contraposición involucraba el choque de dos nacionalidades y dos culturas distintas, que se concebían a sí mismas como superior a la otra.

Desde la perspectiva de la católica sociedad mexicana, la introducción de las «sectas»⁴ protestantes amenazaba la supervivencia de la nación y de su cultura, y por ello se le calificaría como la «avanzada silenciosa» del imperia-

³ Me refiero de manera indistinta al «protestantismo», al «cristianismo reformado» y al «cristianismo evangélico», lo que no significa ignorar que el protestantismo es una de las tres grandes ramas del cristianismo, que ha tenido múltiples divisiones, por lo que sería más preciso referirse a «Iglesias protestantes». Escribo «Iglesia protestante» para señalar que se trata de una religión institucionalizada o «denominación»; cuando aparece con minúscula («iglesia protestante») es equivalente a una congregación o grupo religioso formalmente constituido.

⁴ En el lenguaje de la época, sólo había una religión —la católica— pues la «verdad» es única; las demás eran «sectas», con lo que se enfatizaba su «falsedad» u origen espurio. Por mi parte, utilizo la palabra secta para referirme a un grupo disidente minoritario que se separa de una religión o iglesia constituida.

lismo yanqui. Así se afirmaba que las misiones protestantes estadounidenses no perseguían fines religiosos sino políticos.

Respecto a cómo debía ser la relación entre la iglesia y el Estado, la postura liberal se dividía. Los moderados pedían que hubiera una separación estricta del poder espiritual y el poder temporal. Esa separación resultaba insuficiente en la opinión de los radicales (rojos o jacobinos), que pugnaron por la subordinación de la iglesia al Estado «en cuanto los actos de ésta [institución religiosa] tuvieran efectos en la sociedad civil, con fundamento en la teoría de la soberanía del Estado» (Reyes Heróles, 1982, tomo I: 276). Para este grupo —que constituía la minoría—, la consolidación de un Estado laico y la creación de una sociedad secular demandaba la supresión de los privilegios de la iglesia católica y la desamortización de sus bienes, es decir, que éstos entraran a formar parte de la economía general del país.

A partir de la consumación de la independencia, y en especial a raíz de la invasión de Estados Unidos a México de 1846 y 1847, el fomento de la inmigración pareció una de las palancas que salvarían al país de los problemas políticos y económicos que padecía y que lo habían llevado a perder la mitad de su territorio. La necesidad de la inmigración se apoyaba en cuatro supuestos: la gran riqueza nacional, la escasa población, la incapacidad de aprovechar los recursos naturales y la mayor valía del trabajador extranjero (González Navarro, 1994: 135). La admiración que causaba el desarrollo de Estados Unidos y que se atribuía a la llegada constante de inmigrantes europeos influyó también para que los políticos e intelectuales mexicanos —la élite criolla— elaboraran planes para incrementar la población a través de la inmigración. Los beneficios que se esperaba de los colonos extranjeros eran múltiples, por ejemplo: poblarían las tierras deshabitadas, con lo que se resguardarían las fronteras nacionales; mejorarían y diversificarían todas las ramas de la industria; contribuirían a la formación de una clase de pequeños propietarios (comparable a la de los prósperos agricultores estadounidenses o a la burguesía rural francesa), y «se casarían con las jóvenes de clase humilde y de esos matrimonios resultaría una población nativa más hermosa» (González Navarro, 1994: 163). Inmigración, civilización y progreso económico eran ideales en estrecha asociación. Las opiniones, sin embargo, se dividían respecto al origen de los extranjeros: la mayoría se inclinaba porque se admitieran únicamente latinos o de países católicos

como Irlanda y España, con lo que se protegería el estilo católico de vida del mexicano, en tanto que la minoría sostenía que se debían dejar de lado las preocupaciones religiosas y establecer la tolerancia, pues los inmigrantes sólo vendrían cuando se les asegurara libertad para practicar sus creencias.

Por su parte, los defensores de la intolerancia consideraban que las facilidades que el gobierno mexicano otorgara a los extranjeros que vinieran a radicar al país, serían aprovechadas sobre todo por los estadounidenses, dada su cercanía geográfica y su espíritu expansionista. En la medida que aumentarían los colonos de este origen se difundiría más el protestantismo, con lo que se estarían socavando la unidad religiosa del pueblo mexicano, que era su principal fortaleza. Así pues, las discusiones en torno a la inmigración removían el temor al norteamericano protestante y, por ello, formaron parte de la polémica sobre la intolerancia y la libertad de cultos. En esas disputas y en los ideales y las metas que involucraban se asociaba, por un lado, la inmigración con el progreso y, por otro, la intolerancia y el nacionalismo. Cuando se reconocía la necesidad de la inmigración se admitía que del exterior podían llegar influencias benéficas para la sociedad, pero el antagonismo con el protestantismo y con los Estados Unidos hacían imperioso cerrar las fronteras, con tal de defender la unidad religiosa y la independencia de la patria.

DEFENSORES Y OPOSITORES DE LA LIBERTAD DE CULTOS

He aquí nuestro objeto: aumentar ese grito que tiempo ha se escucha de un extremo a otro de la República, diciendo con palabras bien claras. No queremos tolerancia. No queremos protestantismo.⁵

La discusión sobre la libertad de cultos empezó en el congreso de 1823-1824 como parte de las reflexiones en torno a los «derechos individuales»⁶ que de-

⁵ Representación que el ayuntamiento y vecindario de la villa de Atotonilco el Alto, hacen al Excelentísimo Señor Presidente de la República, contra la introducción de sectas religiosas en el país. Guadalajara, Imprenta de Rodríguez, 1849.

⁶ Que comprendían la libertad y seguridad personal, la inviolabilidad de la propiedad, la libertad de industria, la libertad religiosa y la libertad de imprenta.

bían ser reconocidos por la constitución. En esa asamblea no llegó a proponerse el establecimiento de la tolerancia, aunque sí se intentó que en dicho código no se consignara la prohibición de practicar un culto distinto del católico, esto es, la intolerancia religiosa.

Los legisladores más progresistas sabían que el estado general del país hacía imposible decretar la tolerancia, pero aun así quisieron dejar constancia de que no ignoraban que la libertad de conciencia constituía el fundamento de las «libertades del espíritu», que comprendían la de pensamiento, de expresión y de imprenta. Sus argumentos se apoyaron en autores extranjeros que defendían la libertad religiosa, y cuyas obras circulaban desde antes de la independencia, pero que nunca antes se habían citado en una tribuna pública tan importante como la del congreso. Como el caso de John Locke, filósofo inglés, que en su *Carta sobre la tolerancia*, publicada en 1689, sentó los principios siguientes: 1) La creencia es un acto del entendimiento en que ningún gobierno puede intervenir; 2) Cuando el gobierno priva a los hombres de la libertad de adorar a Dios según los dictados de sus conciencias, los despoja de uno de los derechos esenciales de la naturaleza humana; 3) Si Dios permite las religiones más absurdas sin hacer violencia a los que las profesan, el gobierno no tiene derecho a hacerlo. Se hizo referencia también a la aseveración de un autor español en la obra titulada *La tolerancia en armonía con el derecho divino y humano*, en la cual se consideraba la «libertad de conciencias» como «un principio inviolable y el más sagrado del derecho natural». También se discutieron otras obras que estaban a favor de la libertad de cultos, como el *Tratado de la tolerancia* de Benoit y el *Ensayo sobre las garantías individuales* de Daunou, que aconsejaba la supresión de la intolerancia y sobre la existencia de una religión de Estado opinaba: «Puesto que la fe es un don de la bondad divina, no podrá ser una ley que el poder humano imponga» (Reyes Heróles, 1982, tomo I: 334 y ss.). Para la mayoría que tomaba parte en las discusiones políticas, estos postulados parecieron escandalosos y subversivos al orden establecido, en el que la religión católica aparecía como la fuente última de toda autoridad religiosa y civil. A partir de entonces los progresistas serían rebatidos en un gran número de periódicos y folletos.

Si temeraria fue la conducta de los legisladores que defendieron la doctrina de que ciertos derechos eran independientes de toda autoridad política,

otro tanto se puede decir de la propuesta de Juan de Dios Cañedo, diputado de Jalisco, que se opuso a que en la constitución se hablara de intolerancia, pues ésta «era hija del fanatismo y contraria a la religión». Señaló, asimismo, que la ausencia de libertad de cultos inhibiría la inmigración, por lo que pedía «que o se omitiera el artículo [3º] o sólo se pusiera que la religión católica, apostólica, romana, es la de la República, sin tocar cosa alguna de intolerancia» (Reyes Heróles, 1982, tomo I: 344). La solicitud del legislador jalisciense no prosperó y en el citado artículo se consignó «la inalterable perpetuidad del catolicismo en la república, como [religión] nacional, única y exclusiva de cualquier otra» (*idem*).

Sin duda, en el primer congreso constituyente prevaleció la moderación en los liberales y la disposición a reconocer el poder político y social de la iglesia. La aclaración de Cañedo de «que no se interpretara su intervención como separación de la religión católica que profesaba y respetaba» (*idem*), representa un ejemplo de que, con notables excepciones, los liberales mexicanos eran anticlericales pero no anticatólicos. Si desde entonces algunos de ellos delinearon como uno de sus objetivos debilitar el poderío de la iglesia, las medidas que lograrían hacerlo, entre ellas la libertad de cultos, tardarían varios decenios en concretarse, en parte, debido a la estrecha asociación que se hacía entre religión y nación.

La promulgación de la Constitución de 1824, que continuó con la tradición colonial de declarar la existencia de una religión de Estado, así como la intolerancia, no marcó el final de la disputa entre los partidarios de la libertad de cultos y sus opositores. De acuerdo con el historiador Mariano Cuevas, entre 1825 y 1828 ese fue el asunto que acaparó la atención en el congreso (1953: 145).

Esa polémica adquirió dimensiones inusitadas durante la crisis provocada por la invasión estadounidense y los levantamientos indígenas en varias zonas del país. En 1846 y 1847, mientras el gobierno y la población trataban de repeler la invasión norteamericana y evitar el desmembramiento de su territorio, los indígenas de Yucatán se sublevaron y masacraron a la población blanca. Aunque de menores proporciones, otros indígenas se alzaron en armas en la Huasteca, zona del norte de Veracruz y oriente de San Luis Potosí.

La pérdida de California y de Nuevo México, que pasaron a formar parte del territorio de los Estados Unidos, y la conciencia de que no sólo las tribus

de indios del norte, sino también las comunidades de nativos dispersas por todos los estados de la República Mexicana, representaban un peligro latente para la población mestiza, obligó a los contemporáneos a hacer un concienzudo análisis de la situación por la que atravesaba la nación, tratando de encontrar soluciones a sus problemas. En ese contexto, reapareció la urgencia de atraer a un mayor número de inmigrantes extranjeros que colonizaran los territorios despoblados y contribuyeran a «civilizar» a los indígenas. Los promotores de la colonización insistieron en que el fracaso de los planes encaminados a este fin se debía a la ausencia de libertad religiosa. Como ha señalado Charles Hale, la fuerza del entusiasmo de los liberales por la colonización se manifiesta en su persistencia, a pesar de la pérdida de Texas, de Nuevo México y de California. «De hecho, la guerra de 1847 produjo en realidad nuevos planes de colonización para tratar de asegurar las entonces reducidas fronteras en contra de nuevas invasiones» (Hale, 1991: 383-384). Los liberales intentaron aprovechar la crítica coyuntural para repetir que no habría progreso sin colonización, y que ésta no se presentaría sin un clima de tolerancia religiosa. Así pues, la «tentativa de convertir la tolerancia religiosa en requisito para la inmigración era, en esencia, la asociación de un punto altamente popular con otro igualmente impopular» (Berninger, 1974: 117).

En 1847, los diputados de Jalisco presentaron un programa de reformas al código constitucional del estado, que comprendía el reconocimiento del ejercicio libre de cualquier culto religioso. Algo similar ocurrió un año después en el congreso federal, donde se presentó un nuevo proyecto para reglamentar la colonización, en el cual se reiteraba que la religión de los asentamientos que se fundaran tendría que ser la de los colonos. Ambas iniciativas provocaron un alud de protestas escritas o «Representaciones», dirigidas al presidente José Joaquín Herrera, donde se juzgó como una medida impolítica, antinacional, anárquica y atentatoria de las garantías constitucionales. el proyecto de colonización bajo un clima de tolerancia. Ese proyecto, decían los autores de esos impresos, había sido elaborado por una minoría de «indiferentistas» que, bajo el pretexto de querer industrializar y elevar el nivel cultural de los mexicanos, [buscaban] despojar a sus conciudadanos «del faro brillante que los conduce al puerto de la felicidad», de su más preciado tesoro: la religión católica. Por tanto, pidieron al mandatario citado que desechara «como

hijo espurio arrojado del averno el proyecto de tolerancia, que atrevidamente se [había] presentado».

En Jalisco, además de los impresos de autores individuales, salieron a la luz pública folletos firmados por grupos de habitantes del medio urbano y del rural, a los que se unían, en muchas ocasiones, eclesiásticos, militares y los ayuntamientos. En escritos posteriores se aseguró que en 1848 y 1849 «todos» los pueblos de esta entidad federativa elevaron sus protestas o «Representaciones» al poder ejecutivo federal.⁷ En estos impresos se asentaron una gran variedad de argumentos que buscaron demostrar que la tolerancia era una medida impolítica que atentaba contra el único vínculo que cohesionaba a la sociedad. Casi todos coincidían en pedir o exigir el respeto a la voluntad popular que unánimemente rechazaba la tolerancia. Además, advertían a los diputados que, de empeñarse en aprobar el proyecto de colonización y la libertad de cultos, los mexicanos no se sentirían obligados a obedecer el juramento constitucional, puesto que la nueva carta magna contendría un artículo que contradecía la voluntad de la mayoría, con lo que se anulaba automáticamente la validez del juramento. En otras palabras, las «Representaciones» reivindicaron la doctrina de la soberanía popular y, por tanto, la facultad del pueblo —como fuente última de toda autoridad— de legitimar o no el poder del Estado.

En esos impresos había numerosas referencias al protestantismo y a sus seguidores, a través de las cuales se percibe las imágenes negativas que la gente común tenía de los disidentes del catolicismo; esas imágenes pudieron influir en la actitud renuente que muchos jaliscienses tuvieron a entablar comunicación con los misioneros protestantes y los mexicanos conversos; así como también se puede suponer que alimentaron las manifestaciones de intolerancia de que éstos fueron objeto en Jalisco y otros estados de la República Mexicana.

En las protestas contra la tolerancia de cultos se rechazaba el protestantismo, pues sus autores estaban convencidos de que sería la religión que en realidad se intentaría implantar; por tanto, abundan los señalamientos que describían los males que acarrearía a la sociedad, así como los rasgos que

⁷ Se les conoce así porque esta palabra aparecía en el título de casi todos los folletos que rechazaban la tolerancia, por ejemplo: «Representación del Vecindario de la Villa de Mascota, contra la tolerancia de cultos».

caracterizaban a los individuos afiliados a las iglesias protestantes. Por ejemplo, se decía que el protestantismo inculcaba «cierta indocilidad e insubordinación» en las personas, lo que tenía repercusiones en dos niveles: en el social, el creyente se sentía autosuficiente y ya no obedecía ni a Dios ni a sus representantes legítimos, la autoridad eclesiástica y la autoridad civil, situación que podía desembocar en la subversión; en el plano trascendental, llevaba a insurreccionarse contra la iglesia y a abandonar la religión «verdadera» por la «falsa», donde no había posibilidad de salvación. Del protestante se decía que era más intolerante que el católico a consecuencia de su negativa a reconocer al Dios verdadero y al deseo de difundir y perpetuar «a fuerza de sangre sus ideas heterodoxas».⁸ La astucia era otra de sus características, como quedó demostrado con lo sucedido en Texas, donde se vio que eran capaces de inocular el germen de disolución de manera sigilosa y efectiva. Su poder de seducción los llevaba a ganarse las simpatías de las personas con que entraban en contacto, y de ahí el peligro que significaría franquearles la entrada al país para que pudieran realizar su propaganda.

El obispo de Guadalajara, Diego Aranda, hizo público su repudio a la tolerancia en dos cartas, una dirigida al presidente Herrera y otra al clero de la diócesis. En la primera, se mostraba confiado de que un gobierno católico, apostólico y romano como el encabezado por Herrera —que le había confiado sus sentimientos religiosos, tanto en público como en privado— no tomaría una resolución como la que se venía discutiendo aunque manifestaba su asombro de ver llegado el día en que un obispo tuviera que levantar la voz en México para defender la religión y explicar la necesidad de profesarla con «exclusividad de otras». Aconsejó al gobierno que, mientras hubiera aquí pobres (ya fuera por ociosos o por falta de trabajo), no debía pensarse en traer más de otros lugares (Arana, 1848). Así contradecía el razonamiento de los partidarios de la colonización y de la tolerancia que asociaban a los extranjeros con el progreso, puesto que traerían consigo capitales, modernas técnicas de trabajo, educación y un espíritu emprendedor del que carecían los mexicanos.

⁸ Representación que los vecinos de Ixtlán dirigen al Supremo Gobierno Federal, contra la tolerancia de cultos en la Nación, Guadalajara, 1848, Imprenta de Rodríguez.

En la misiva dirigida a los sacerdotes del obispado de Guadalajara, les ordenó insistir en el púlpito, en el confesionario y en las conversaciones privadas, sobre «los errores del siglo», prevenirlos contra las «malas lecturas» y hacerles ver que no podían estimarse como católicos sinceros si despreciaban la autoridad de la iglesia (*idem*).

Finalmente, no llegaron a someterse a votación ni el proyecto de reformas elaborado por los diputados jaliscienses ni la iniciativa presentada en el congreso federal para liberalizar las leyes sobre colonización. La reacción contraria abrumó a los defensores de la tolerancia, motivó su repliegue y renuncia a alcanzar la meta de permitir el ejercicio público de religiones disidentes del catolicismo.

El siguiente intento de los liberales de establecer la libertad de cultos difirió del que tuvo lugar en 1846-1847. Mientras que en los años de la guerra con Estados Unidos esa propuesta se presentó como un requisito indispensable para convertir a México en un destino atractivo para los inmigrantes, a mediados de la década de 1850 la promulgación de una ley que garantizara la libertad religiosa formó parte del movimiento que separó la iglesia del Estado, es decir, que consumó la secularización de la sociedad mexicana.⁹

El triunfo del Plan de Ayutla, enarbolado por los liberales, derrocó la dictadura de Antonio López de Santa Anna —sostenida por la iglesia y los conservadores— y convocó a la realización de un congreso, con carácter de constituyente, «para dar al país una ley fundamental adecuada a sus necesidades» (Quirarte, 1967: 111). El 16 de febrero de 1856, esta asamblea comenzó sus deliberaciones y los diputados, al igual que el presidente Ignacio Comonfort, declararon que eran las instituciones liberales las que convenían al país pero, una vez más, diferían respecto de los procedimientos de aplicación de sus principios. «Los que anhelaban que las nuevas ideas se aplicaran lentamente fueron los moderados, y exaltados los que aspiraban a las medidas vio-

⁹ Las Leyes de Reforma confirman la idea que ya se había expresado en el congreso de 1856-1857 de una iglesia no propietaria ni asalariada, separada del Estado, pero sujeta a las disposiciones que éste puede dictar en lo que toca a las consecuencias sociales o políticas derivadas del culto. «El hombre, de acuerdo con la legislación liberal, puede nacer, vivir y morir dentro de la pura legis- ...»

lentas, que reformasen al país en un corto plazo, aun cuando para ello fuese necesario llevar la guerra civil hasta las últimas consecuencias» (Quirarte, 1967: 113).

Mientras se elaboraba el nuevo código, el gobierno de Comonfort dio varias disposiciones reformistas. El 10 de abril de 1856, la Ley Iglesias eximía del pago de derechos y obvenciones parroquiales a las clases pobres. El 5 de junio un decreto suprimió la Compañía de Jesús en México. El 25 del mismo mes, la Ley Lerdo ordenaba la desamortización de los bienes del clero y la supresión de toda forma de propiedad comunal. Tanto las propiedades rústicas como las urbanas pertenecientes a la iglesia, pasarían a poder de los particulares, pero ésta recibiría el valor de las mismas.

Estas medidas provocaron levantamientos armados en algunos estados y airadas protestas del clero y los católicos de todo el país. No obstante, los debates en el congreso prosiguieron. Uno de los artículos que causó una gran exaltación de los ánimos fue el relativo a la libertad de cultos que, originariamente, estuvo redactado de la siguiente manera:

No se expedirá en la República ninguna ley ni orden de autoridad que prohíba o impida el ejercicio de ningún culto religioso; pero, habiendo sido la religión exclusiva del pueblo mexicano la católica, apostólica, romana, el Congreso de la Unión, cuidará, por medio de leyes justas y prudentes, de protegerla en cuando no se perjudiquen los intereses del pueblo ni los derechos de la soberanía nacional (Dorantes, 1976: 151).

El debate sobre el texto anterior se prolongó durante seis sesiones

a las que no asistieron solamente diputados. Personas del pueblo en calidad de espectadores ocuparon las galerías. Muchos diputados mostraron serenidad en los debates, moderación en la exposición de las doctrinas y respeto a las ideas ajenas. Hubo exaltación de parte del público que asistía a las deliberaciones, que lo mismo gritó ¡mue-
ran los impíos! que ¡abajo los sacristanes!» (Quirarte, 1969: 246).

...> lación dictada por la autoridad civil. De aquí que la Reforma tenga por contenido esencial la secularización cabal de la sociedad mexicana» (Reyes Heróles, 1982, tomo III: 224).

Cuando se llegó a la votación, cuarenta y cuatro diputados aceptaron ese proyecto de ley y sesenta y cuatro lo rechazaron, y no por ser conservadores, sino porque prevaleció la opinión de que el pueblo no estaba preparado para tal reforma.

En la Constitución de 1857, el artículo 15 pasó a ser el 123 y quedó redactado de la siguiente manera: «Corresponde exclusivamente a los Poderes Federales ejercer, en materias de culto religioso y disciplina externa, la intervención que designan las leyes» (Quirarte, 1969: 256). La imprecisión que denota este texto nos remite a considerar que en el congreso acabó por dominar la tendencia moderada. Así pues, la Constitución de 1857 no reconoció la libertad de cultos, no decretó la separación de la iglesia del Estado, no estableció el registro civil ni nacionalizó los bienes del clero. Pero sí incluyó varias disposiciones que desagradaban al clero:

La iglesia no podía administrar o poseer bienes raíces. Se suprimía el fuero eclesiástico. Los artículos 3 y 7 proclamaban la libertad de enseñanza y de prensa respectivamente. El artículo 5 declaraba que los votos monásticos eran contrarios a la libertad del hombre y facultaba por tanto a los religiosos para abandonar el claustro, si así lo deseaban. El artículo 123 permitía al Estado intervenir en materia de culto religioso» (Quirarte, 1967: 117).

Aunque los constituyentes de 1857 pretendieron mediar entre las fuerzas radicales, tanto conservadoras como liberales, fracasaron en su propósito y entonces fue inevitable recurrir a las armas para dar la victoria a alguno de los bandos contendientes. Se inició así la Guerra de Tres Años o Guerra de Reforma (1858-1861), y en medio de la lucha se completó la legislación reformista que comprendió el matrimonio y el registro civiles, la nacionalización de bienes del clero, la secularización de los cementerios, el cierre de conventos, entre otros. El 4 de diciembre de 1860, se decretó la ley que estableció la libertad de creencias, de conciencia y, como consecuencia, la libertad derivada de cultos. «El Estado, según esta ley, interviene para proteger el ejercicio del culto católico y de cualquier otro que se establezca y ‘en todo lo demás, la independencia entre el Estado por una parte, y las creencias y prácticas religiosas por otra, es y será perfecta e inviolable’» (Reyes Heróles, 1982, tomo III: 222).

SOCIEDAD, ECONOMÍA Y POLÍTICA EN JALISCO EN LOS AÑOS DE 1870

La Constitución y la Reforma habían triunfado: la sociedad había sufrido profunda sacudida e iba a reorganizarse sobre bases anheladas tiempo hacía por los unos, rechazadas constantemente por los otros; pero la lucha había acabado de desmoralizar al pueblo con los ejemplos más perniciosos. Tanto cuanto se había acercado al progreso por las ideas, se había apartado de la democracia por las costumbres

Luis Pérez Verdía

El establecimiento de la libertad de cultos abrió el camino para la introducción del evangelio protestante. Antes de estudiar las etapas iniciales de esta labor, con la cual comenzó el proceso de diversificación del campo religioso en Jalisco, parece conveniente ofrecer al lector un panorama de algunas circunstancias por las que atravesaba el estado de Jalisco en lo político, lo económico y lo social al comenzar la década de 1870, cuando la propaganda protestante abrió una nueva opción religiosa para sus habitantes.

En esos años, Jalisco ocupaba el quinto lugar, a nivel nacional, por la extensión de su territorio que, para fines administrativos, se dividía en once cantones, veinticuatro departamentos y 90 municipios.¹⁰ Era la entidad federativa más poblada, con poco más de 850 000 habitantes: 10% de éstos residía en Guadalajara y 90% restante en nueve ciudades medianas, treinta villas y un elevado número de comunidades rurales (congregaciones, haciendas y ranchos). La distribución de los jaliscienses adolecía de un grave desequilibrio: 80% se concentraba en los cantones de Guadalajara, Lagos, La Barca, Sayula, Etzatlán y Zapotlán, en lo que se conocía como la región tapatía o tierras de la Mesa Central. 20% restante se encontraba diseminado en los cantones de Autlán, Colotlán, tierras de la costa y de la Sierra Madre, donde sólo se contaban cuatro habitantes por kilómetro cuadrado (González y González, 1959: 35).

Tres cuartas partes de la población se dedicaba a las actividades agropecuarias. También daban trabajo a la mano de obra jalisciense las agroindus-

¹⁰ El séptimo cantón, Tepic, dejó de pertenecer a Jalisco en 1867, al convertirse en distrito militar, dependiente del gobierno federal.

trias: ingenios azucareros, fábricas de aguardiente, molinos de trigo, fábricas de jabón y curtidurías. Predominaban las manufacturas doméstico-artesanales, pero la entidad podía enorgullecerse de contar con siete industrias de tipo capitalista, cinco de hilados y tejidos y dos de papel.

En la parte superior de la pirámide social se encontraban los dueños de haciendas,¹¹ los grandes comerciantes, la jerarquía eclesiástica, los militares de alto rango y los principales funcionarios de la administración pública. Formaban parte de esa élite un pequeño grupo de extranjeros: españoles, alemanes, franceses, ingleses y estadounidenses que se dedicaban sobre todo al comercio y a la incipiente industria. En la parte media de la estructura social

se contaban los curas rurales, los pequeños propietarios que trabajaban, ya directamente, ya con aparceros su parcela, los arrendatarios de las tierras marginales de las haciendas, los comerciantes en ganado, los dueños de tendajones, cantinas y garitos, algunos arrieros, los empleados de las haciendas y otros tipos que se sentían por encima del simple jornalero» (González y González, 1959: 40).

La amplia base de la pirámide social la formaban los labradores y sus familias y el proletariado urbano que desempeñaban una gran variedad de empleos mal retribuidos. En 1873, había en Guadalajara 20 000 familias y era el centro político, comercial y eclesiástico más importante del occidente, sólo comparable con León, Guanajuato.

El inicio de la propaganda protestante ocurrió en una década que podría caracterizarse como de transición, pues mientras que algunas secuelas de la guerra civil comenzaban a superarse, otras persistían y ocasionaban graves males a la sociedad. Entre las señales positivas figuraba la reactivación de algu-

¹¹ Es interesante el retrato que de este grupo nos proporciona Luis González: «El progreso técnico, la reforma social, la democracia y la herejía eran algunos de sus odios preferidos. Sus ideales: en lo técnico, el uso viejo; en lo social, el orden establecido; en lo político, un hombre fuerte capaz de manejar al ejército, y un ejército suficiente para mantener el orden, y en lo eclesiástico, un clero que rebatiera a protestantes y librepensadores, practicara el ascetismo, sostuviese el culto con esplendor y les administrase fastuosamente los sacramentos» (1959: 38-39).

nos sectores de la economía después del estancamiento o decadencia en que los había sumido un decenio de enfrentamientos armados (1857-1867). El comercio adquiriría un nuevo impulso después de haber sido afectado por el contrabando y la tendencia al atesoramiento y la especulación con la moneda de oro y de plata. Esa recuperación se evidenciaba, por ejemplo, en la reanudación de la feria de San Juan de los Lagos (suspendida desde 1857) y la autorización para la celebración de otras en Lagos, La Barca y Guadalajara; esto representaba una medida tendiente a promover el pequeño comercio y contrarrestar el acaparamiento de las operaciones mercantiles por parte de los empresarios y almacenistas (Muriá, 1981: 374-375). También con viento favorable marchaban las manufacturas doméstico-artesanales, pues si se comparaban las estadísticas levantadas en 1856 y 1889, resultaba notoria la multiplicación y diversificación de los pequeños talleres que daban empleo a los individuos de los grupos sociales medios y al proletariado de la capital y las ciudades medianas.

La inseguridad pública formó parte del lastre dejado por las luchas de Reforma y en contra de la intervención francesa y el imperio. Una de sus causas fue el licenciamiento de los 40 000 individuos del ejército —tanto conservador como liberal—¹² que se dispersaron por todo el territorio nacional y, al quedar sin ocupación, muchos de ellos se dedicaron al bandidaje. En Jalisco, este problema «se hizo notar de un modo alarmante, pues no sólo en los caminos y lugares remotos sino en la misma capital, se perpetraban casi a diario, robos, asesinatos y plagios», y la policía demostró impotencia para reprimir tales delitos (Pérez Verdía, 1988: 396-397).

El clima de confrontación que prevaleció en el escenario político coadyuvó de manera importante a la inestabilidad social. Después de su triunfo, el partido liberal no supo conservarse unido: se formaron facciones que se enfrentaron con el mismo encono con el que antes lo habían hecho con sus rivales, los conservadores. Sólo que ahora no tenían la excusa o justificación

¹² Algunos historiadores hablan de una cifra superior; según Daniel Cosío Villegas (1973: 119), de ochenta a cien mil soldados «quedaron sueltos, desarraigados... que habían abandonado un trabajo rutinario y mal retribuido, pero seguro, y que ahora, probada la aventura y el poder que da tener un rifle en la mano, se rehusaban a reanudar sus viejas ocupaciones en el campo o la ciudad».

de pelear por ideas, sino que se trataba de la lucha por el poder desatada entre los líderes políticos y militares que destacaron en la guerra civil, que «reclamaban al gobierno y a la sociedad misma poder, riqueza y honores, como compensación a lo que ellos consideraban eminentísimos servicios prestados a la patria» (Cosío Villegas *et al.*, 1973: 119).

Los bandos de la capital de la República Mexicana tenían sus seguidores en los estados, de tal manera que los vaivenes de la política federal repercutían en la fuerza y posición de los grupos locales que a su vez recurrían a elecciones fraudulentas, a la utilización, en favor de su beneficio personal o partidista, de los soldados federales acuartelados en las capitales estatales, y al levantamiento armado cuando fallaban las demás artimañas de que se valían para llegar o conservar el poder.

Algo que incrementó el estado de inseguridad que vivía la sociedad jalisciense y que afectó la obra misionera protestante recién iniciada fue la política anticlerical que puso en vigor el grupo encabezado por el presidente Sebastián Lerdo de Tejada, entre 1871 y 1875. Este mandatario promovió la incorporación de las Leyes de Reforma a la constitución y sus seguidores en el congreso atacaron a la iglesia católica, acusándola de aprovechar la tolerancia del gobierno para reorganizarse y conspirar en contra de las autoridades civiles. Surgieron de inmediato las protestas del clero y de los católicos que tachaban de «jacobinos» a los lerdistas, y se generalizó la opinión de que estaba a punto de iniciarse una nueva lucha que se proponía acabar con la religión y con su iglesia. Como había sucedido a propósito de las discusiones en torno a la libertad de cultos, los inconformes, en su gran mayoría, recurrieron a la palabra impresa para externar su repudio a la Ley Orgánica de las Adiciones y Reformas Constitucionales, promulgada en diciembre de 1874, que no sólo incorporaba las Leyes de Reforma, sino que aumentaba los obstáculos para que la iglesia realizara funciones que le eran vitales, tales como la educación religiosa de las nuevas generaciones, el ejercicio del culto y el derecho de poseer bienes inmuebles. No faltaron los «defensores de la religión» que se levantaron en armas para repudiar la política anticlerical y anticatólica en Jalisco, Michoacán, Querétaro, Guanajuato y el Estado de México.

En ese ambiente que presagiaba el resurgimiento de la guerra civil, se exacerbó la inconformidad por la presencia de los misioneros protestantes, a

quienes se veía como aliados de los liberales en el combate a la iglesia católica. Aumentaron los ataques a esos extranjeros que hacían proselitismo religioso; sin embargo, la confrontación del Estado y la iglesia que se vivió en los años de 1870 propició la polarización social, es decir, mantuvo viva la rivalidad entre el grupo mayoritario que se pronunció a favor de la supervivencia de la sociedad tradicional y de la escasa minoría que apoyaba el fortalecimiento de la sociedad secular. Entre estos liberales radicales encontraron sus primeros seguidores los misioneros estadounidenses. Su anticlericalismo permitió la existencia de ciertos espacios en donde fue aceptada la predicación del protestantismo. De 1880 en adelante, la política conciliadora del Estado respecto a la iglesia que, entre otras cosas, significó la aplicación laxa de las Leyes de Reforma, suprimiría esos resquicios donde encontraban refugio los disidentes del catolicismo, puesto que fortaleció a la iglesia católica. Esta institución se dedicó entonces a restaurar su influencia en la sociedad y a promover de diversas maneras la religiosidad de los creyentes católicos. Esto haría aún más difíciles las condiciones en que trabajó el segundo equipo misionero de la American Board que llegó a Guadalajara en 1882, y nos explica el escaso crecimiento que lograron en el número de conversos y de congregaciones protestantes.

EL INICIO DE LA PROPAGANDA PROTESTANTE

Los evangélicos laicos residentes en el país, en ocasiones, ejercieron una influencia que preparó el camino para el rápido desarrollo de las iglesias evangélicas... Todas ellas recibieron indirectamente una gran ayuda de la Sociedad Bíblica Americana, que tiene sus cuarteles generales en la Ciudad de México, y mantiene colporteurs en todos los Estados de la República.

Howland

Antes que en Jalisco, los principios del cristianismo reformado se dieron a conocer en otras zonas del país, debido, principalmente, a la acción de extranjeros que llegaron con ese propósito específico o que ya residían en él por otras razones y se dedicaron de manera voluntaria a esa labor.

El primer decenio de vida independiente vio llegar a la capital del país, a los estados circunvecinos y a la península de Yucatán, a los *colporteurs* o agen-

tes de la Sociedad Bíblica Americana y de su homóloga inglesa, fundadas con el propósito de cristianizar, a través del conocimiento de la Biblia, a los pueblos paganos y a las naciones católicas cuyos habitantes no tenían acceso a ese libro sino a través del magisterio eclesiástico. Desde entonces, ambas asociaciones distribuyeron biblias, nuevos testamentos y otras obras de autores cristianos no católicos, hasta que en 1878 llegaron al acuerdo de que la estadounidense fuera la única que realizara esa labor en México.

Las oportunidades de que los extranjeros protestantes hicieran proselitismo entre la población mexicana aumentaron durante los conflictos bélicos internacionales en que se vio envuelto México a mediados de la centuria decimonónica. En ocasión de la guerra de 1847, uno de los capellanes del ejército estadounidense, el reverendo William H. Norris, repartió ejemplares de la Biblia a lo largo de la ruta recorrida por los invasores entre Veracruz y la capital mexicana. Al regresar a su patria, algunos soldados, que participaron también en ese conflicto bélico, contaron las experiencias que habían tenido en un país que, pese a su cercanía geográfica, les pareció enteramente extraño, tanto por su lengua como por sus hábitos y creencias religiosas. Las descripciones que hicieron acerca del «atraso» y la «ignorancia» de la sociedad mexicana influyeron, por ejemplo, en la decisión de Melinda Rankin de dedicar su vida a instruir a esa «gente olvidada», lo que la convertiría en la primera misionera. Para cumplir con su propósito, fundó una escuela para niñas mexicanas en Brownsville, Texas, y en 1867, cuando las condiciones políticas del país lo permitieron, se trasladó a Monterrey para abrir una escuela similar y encabezar las actividades de propaganda protestante en la región (Bastian, 1989: 45 y Gaylord, s/a).

El mismo camino siguieron otros agentes bíblicos que se establecieron en los estados del norte cuando terminó la guerra entre México y Estados Unidos. Gracias al activismo de algunos de esos *colporteurs* se organizaron las primeras congregaciones integradas por conversos mexicanos en esa zona fronteriza.

En 1865, al concluir la guerra civil norteamericana, un considerable grupo de soldados del norte y del sur se alistaron como mercenarios en el bando de los liberales mexicanos y tomaron parte en los últimos meses de la guerra en contra de los conservadores y el imperio de Maximiliano. Algunos de esos soldados realizaron actividades de propaganda religiosa, situación que se repitió

con otro grupo, más pequeño, de soldados y civiles partidarios de la Confederación —formada por los estados esclavistas— que, después de su derrota, dejaron los Estados Unidos y se establecieron en México (Winton, 1913: 180-181).

Quizá la propagación de las ideas y la literatura protestante que realizaron esos norteamericanos llegó hasta Jalisco y fue la causa de la alarma del primer arzobispo de Guadalajara, Pedro Espinosa, que, en 1866, emitió una carta pastoral para prevenir a los feligreses en contra de la versión protestante de la Biblia. O tal vez el aumento del número de ejemplares de este libro que detectó el clero de esta provincia eclesiástica se debió a algunos hugonotes que vinieron con el ejército francés a luchar por establecer un gobierno monárquico en México. Lo cierto es que Espinosa consideró necesario que su grey supiera que, debido al «capricho de los líderes religiosos como Lutero y secuaces», esa Biblia distaba mucho de ser una traducción fiel de los textos originales. Les mandaba entonces resistir a los comisionados de las sociedades bíblicas que intentarían seducirlos con testimonios sacados de las santas escrituras (Carta pastoral..., 1866). El Arzobispo citado explicaba, asimismo, que la iglesia católica no prohibía la lectura de estos textos, tan sólo ordenaba que ésta se hiciera en las versiones aprobadas por ella, que eran las escritas en griego y latín. Puesto que la población desconocía esos idiomas, la aclaración de Espinosa confirmaba, aunque involuntariamente, lo que pregonaban los protestantes: que la Biblia no estaba al alcance de los católicos, por lo que su labor era necesaria para que estos creyentes conocieran de manera directa los mandatos de Jesucristo.

A los jaliscienses podrían haberles llegado las ideas disidentes del catolicismo de Zacatecas, estado en el que había hecho proselitismo Julio M. Prevost, un médico estadounidense que vino por primera vez al país con el ejército invasor. En 1856, Prevost fijó ahí su residencia y «se dedicó con ahínco a difundir sus ideas religiosas». Diez años después, sus esfuerzos fructificaron y logró formar un grupo numeroso de seguidores que se reunían en Villa de Cos, y que publicaron el primer periódico protestante, titulado *La Antorcha Evangélica* (Téllez Aguilar, 1995: 19).

Cualquiera que fueran los instrumentos utilizados por los partidarios del protestantismo, su influencia crecía a finales de los años sesenta del siglo XIX, como lo prueba la reacción del arzobispado de Guadalajara, que por ese tiempo comenzó a multiplicar las publicaciones destinadas a combatir las ideas

heterodoxas. De las imprentas católicas salieron desde hojas sueltas y folletos hasta obras más o menos amplias y eruditas, sin faltar los periódicos, que por lo general eran quincenales o mensuales. El propósito común de los autores católicos era, por un lado, ensalzar la «verdad» del catolicismo y enaltecer las consecuencias positivas que esta religión tenía para el individuo y la sociedad, y por el otro, descalificar al protestantismo, señalando su origen espurio y los terribles males sociales que de él se derivaban. A partir de finales de la séptima década del siglo, en el arzobispado de Guadalajara correrían ríos de tinta destinados a combatir tanto la predicación de los disidentes como sus escritos.¹³

Los misioneros estadounidenses que se establecieron en la capital jalisciense aprovecharon esas semillas esparcidas en forma más o menos sigilosa y esporádica. Ellas podrían haber sido el origen de las tertulias donde se leía la Biblia y se discutían cuestiones políticas, con los que entraron en contacto a su llegada. Sin embargo, esos grupos tuvieron una vida efímera, quizá porque carecieron de una coordinación que les permitiera enfrentar la hostilidad católica. En otras zonas de la República Mexicana, grupos similares gozaron de estabilidad, como lo demuestra el hecho de que algunos se transformaron en congregaciones religiosas no católicas antes de la llegada de los misioneros. Una vez que éstos comenzaron su labor, la mayoría de esas congregaciones se pusieron bajo su patrocinio, aunque hubo unas pocas que se mantuvieron independientes. Los liberales de Jalisco, en cambio, aparte de brindar un buen recibimiento a los misioneros extranjeros y de interesarse por la literatura que re-

¹³ El presbítero Agustín de la Rosa, que se convertiría en el más constante combatiente de las ideas protestantes en la diócesis de Guadalajara, inauguró en 1865 la primera de las tres épocas del periódico *La Religión y la Sociedad*. En cuanto a folletos y obras más amplias publicados en ese decenio, dos buenos ejemplos son: *Inutilidad de las Biblias protestantes y daños que causan: o sea diálogo entre un padre de familia y un ministro de aldea, por un sacerdote de la diócesis de Zacatecas*, impreso en esta ciudad en 1866, en la Imprenta de Francisco Villagrana y que consta de 25 páginas. Por su parte, el Presbítero Florencio Parga publicó en la capital tapatía, la *Verdadera historia de los Pontífices, escrita por ... , o sea refutación del cuaderno intitulado 'Despertador de los fanáticos. Extracto de los retratos de varios Papas'*, obra de 158 páginas.

partían, casi no se involucraron en la propagación de las nuevas creencias religiosas y fueron pocos los que a ellas se afiliaron. Así pues, la historia del protestantismo en esta región del occidente siguió un derrotero diferente.

OBSTÁCULOS A LA OBRA MISIONERA NORTEAMERICANA

*...el gran estadista, Benito Juárez, con sus colaboradores,
decretaron la Reforma que quebrantó, por un largo tiempo
aunque no de manera definitiva, el poder político de la intrigante
Iglesia, y abrió el camino para que el país quedara bajo el control
de hombres de ideas liberales y progresistas*

Howland

A partir de 1872 se establecieron en la capital jalisciense los misioneros de tres de las iglesias consideradas «madres» del protestantismo norteamericano: la congregacional, la metodista y la bautista.¹⁴ Independientemente de las diferencias que las separaban en lo doctrinario, lo litúrgico, en la forma de gobierno y en la estructura eclesiástica, estas iglesias o «denominaciones» coincidían en que el desconocimiento general de los principios cristianos asemejaba a las naciones católicas con las «paganas» conformadas por infieles no bautizados. La obstinada oposición de la iglesia católica a que sus feligreses tuvieran acceso directo a la Biblia, justificaba —o demandaba, según se le quisiera ver— la acción evangelizadora protestante. La meta principal de las misiones estadounidenses consistía en introducir «la levadura del Evangelio», única manera de revivir una fe muerta como la mexicana.¹⁵ Debido, en parte, a esta convergen-

¹⁴ Se les considera de esa manera porque su origen se remonta a los principios de la colonización inglesa de América del Norte (siglo XVII) y a que de las escisiones que sufrieron sus membresías se formaron otras iglesias y «sectas».

¹⁵ El autor de la expresión de que «la fe mexicana es una fe muerta» fue Emmanuel Doménech, que vino a México como capellán del emperador Maximiliano de Habsburgo. Esta opinión de un extranjero católico era citada por los misioneros estadounidenses como una prueba más de que la mexicana era una sociedad pagana (Case, 1917: 206).

cia de ideales y metas, los enviados de las asociaciones misioneras norteamericanas desarrollaron actividades proselitistas similares encaminadas a propagar un cristianismo «pragmático» que se fundamentaba en el conocimiento de la «palabra de Dios» e inculcaba «una serie de principios éticos, como la abstención de tomar bebidas embriagantes, de fumar y de bailar, el respeto al descanso dominical, la defensa del matrimonio civil y el rechazo de todo tipo de juegos y de toda actividad licenciosa» (Bastian, 1989: 14).

En Jalisco, la propaganda protestante la iniciaron los misioneros enviados por la Junta Misionera de Comisionados para las Misiones Extranjeras (American Board of Commissioners for Foreign Missions), conocida como la American Board. Esta organización, patrocinada por las iglesias congregacionales de Estados Unidos, tenía sus cuarteles generales en Boston, Massachusetts. Desde su fundación en 1810, su personal se había dedicado a viajar allende las fronteras de ese país para predicar los principios del cristianismo protestante junto con los postulados del congregacionalismo; entre éstos figuraba la importancia concedida a la educación, el gobierno democrático y la tolerancia y cooperación con todos los cristianos evangélicos. Esta organización inauguró en Jalisco la Misión del Occidente y en Chihuahua la Misión del Norte. Ambas entidades se fundirían en una sola en 1891, cuando el ferrocarril conectó las capitales de esos estados. En las siguientes páginas se analizará el trabajo evangelista y educativo patrocinado por dicha organización en Jalisco, así como las vicisitudes y los obstáculos que enfrentaron para realizarlo. A esa obra misionera me refiero como la Misión Congregacional, la Misión de la American Board o, simplemente, la Misión.

Poco después de su llegada a Guadalajara, John L. Stephens y David Watkins se relacionaron con quienes a causa de su rivalidad ideológica y política con la iglesia o, por ser extranjeros, podían brindarles el apoyo que necesitaban para comenzar la difusión de sus creencias religiosas y enfrentar la oposición del clero y de los católicos. Entre los primeros figuraron los liberales, los masones y uno que otro sacerdote apóstata, es decir, que había abandonado públicamente su religión. Los extranjeros de origen alemán y estadounidense, practicantes de alguna denominación protestante, se encargaron de introducir a los recién llegados en el círculo de políticos y militares que detentaban el poder.

En esa élite se encontraban el gobernador Ignacio L. Vallarta (1830-1893) y el general Ramón Corona (1837-1889), encargado de la V Zona Militar con sede en la capital tapatía.¹⁶ Ambos ofrecieron ayudar a los misioneros a conseguir un inmueble en el cual pudieran acondicionar un templo y una escuelita de primeras letras. Sin embargo, los meses transcurrieron sin que se cumpliera este ofrecimiento que solucionaría la urgente necesidad de los enviados de la American Board de contar con un alojamiento para ellos y sus familias, y con un lugar apropiado para inaugurar los cultos evangélicos.

El recibimiento que los liberales destacados de Jalisco brindaron a los misioneros norteamericanos se circunscribió a la esfera de la vida pública y a los términos marcados por la ley, por lo que podría calificársele de amable pero tibia. No en todas partes sucedió así; por ejemplo, en Yucatán, los hombres de ideas progresistas introdujeron a los protestantes extranjeros en su círculo familiar y social, llegando algunos de ellos a involucrarse directamente en la propaganda del cristianismo evangélico. La respuesta de Vallarta y algunos otros de sus correligionarios ante las misiones protestantes, nos ejemplifica el cambio experimentado por el liberalismo mexicano, que transitó del radicalismo a la moderación una vez que se restableció el gobierno republicano en 1867. Esa moderación significó deponer su anticlericalismo para tratar de acercarse a la iglesia y a la sociedad católica. La razón de que, después de alcanzar el triunfo, los liberales optaran por la aplicación laxa de las Leyes de Reforma fue el radicalismo de éstas. Las nuevas bases jurídicas, que transformaron el pacto social, no pudieron concretarse debido a que consagraron «el régimen político más contradictorio con los principios de su sociedad: individualista, cuando esta última [estaba] formada por actores colectivos; democrática, cuando el voto [era] meramente ficticio; atea o agnóstica, cuando la sociedad [era] profundamente católica» (Guerra, 1988: 184-185). Salvo durante la presidencia de Sebastián Lerdo de Tejada, los liberales consi-

¹⁶ El general Corona proporcionó una ayuda concreta a los misioneros congregacionales, invitando a Watkins a visitar el cuartel para platicar con los soldados, pues consideraba urgente la regeneración moral de sus subalternos. Con esta acción, este militar liberal daba una prueba de su anticlericalismo, así como de su congruencia con la lucha por disminuir el poderío de la iglesia católica.

deraron conveniente promover una política conciliadora con la iglesia católica, en busca de su respaldo para gobernar. En adelante, ya no representaría una prioridad de su política la defensa del laicismo, es decir, de la completa separación del poder civil y el poder eclesiástico. Por otra parte, el sentimiento nacionalista podría estar en la base de la reacción de Vallarta y de otros liberales ante la propaganda protestante, pues los hacía desconfiar de una religión asociada con el angloamericano que, según creían, socavaría los fundamentos de la cultura y la identidad mexicana.

Desde el punto de vista de los misioneros protestantes, el acercamiento del Estado a la iglesia católica los hizo perder tempranamente el respaldo de quienes, esperaban, serían sus mejores aliados. Su trabajo en México se había inaugurado cuando las asociaciones dedicadas a las misiones extranjeras estuvieron seguras de la solidez de las Leyes de Reforma y, en consecuencia, de la existencia de condiciones favorables para la propagación del protestantismo. Según los misioneros, la vigencia de esa legislación indicaba que el gobierno de la nación mexicana estaba en manos de hombres de ideas liberales y avanzadas (ABCFM, doc. 165, vol. II). Pese a ese giro del liberalismo que los favoreció enormemente, el clero y los católicos continuaron asegurando que las misiones norteamericanas contaban con la protección del gobierno y recibían de éste todo tipo de facilidades. Constantemente se repetiría que «la introducción del protestantismo [era] el gran proyecto del Gobierno», que el objetivo amañado detrás de ese plan consistía en hacer de la iglesia católica una entre muchas iglesias, de manera que perdiera su importancia (*La religión...*, 1874).

Pero si los liberales dedicados a la política dejaron solos a los misioneros, éstos encontraron entre los habitantes de la capital y de otras poblaciones del estado a individuos dispuestos a entablar comunicación con ellos. Es posible que se tratara de obreros, artesanos y ex combatientes de la guerra civil que, una vez dados de baja del ejército, regresaron a sus lugares de origen y a sus ocupaciones habituales (Bastian, 1989: 41 y ss.).¹⁷ Estos liberales del «pueblo» seguían pensando que el «elemento teocrático» (el clero) era el principal

¹⁷ En esta época, obreros y artesanos de Guadalajara constituyeron sus primeras asociaciones: la Compañía Popular de Artesanos (1867), el Círculo de Obreros Jaliscienses (1874) y la Sociedad de «Clases Productoras» (1877).

obstáculo para que el país superara los graves males que lo agobiaban desde la independencia; por tanto, no aprobaban la política conciliadora con la iglesia instaurada por la autoridad civil. Acostumbraban reunirse en tertulias que tenían lugar en varios rumbos de la ciudad, donde se trataban los asuntos de actualidad. El misionero Watkins frecuentó esos grupos y encontró que en algunos se leía la Biblia, acto que representaba un desacato a la disposición de la iglesia que prohibía a sus fieles la lectura de ese libro en lengua vernácula, porque, por lo regular, se trataba de traducciones realizadas por autores protestantes y carecían de las notas mediante las cuales dicha institución quería salvaguardar la interpretación correcta de las sagradas escrituras.

Algunos de esos liberales debieron formar parte de la Sociedad de Católicos Reformados, fundada por Watkins en julio de 1873, y varios de ellos estuvieron entre los diecisiete conversos al protestantismo que rodearon a este misionero en el momento de formalizar la primera congregación o iglesia que se llamó «El Mesías», en recuerdo de haber sido instituida en la navidad del año antes citado.

Los liberales de varios pueblos de la entidad invitaron a los misioneros a asistir a sus reuniones y se interesaron tanto en los folletos en los que esos extranjeros entablaron una polémica con el clero del arzobispado de Guadalajara, como en la Biblia y los libros de temas religiosos que aquellos vendían o repartían de manera gratuita. En respuesta a esas peticiones, Watkins comenzó a visitar comunidades cercanas a la capital tapatía, como Tlajomulco y Tlaquepaque. Stephens, por su parte, viajó diez horas en diligencia para llegar a Ahualulco en noviembre de 1873, con la intención de establecerse ahí y tratar de extender su influencia a otras poblaciones jaliscienses.

La lectura de la Biblia, que se realizaba en los círculos liberales de Guadalajara y de pueblos de Jalisco, no me permite suponer que se hubieran organizado como grupos religiosos disidentes, encabezados por sacerdotes cismáticos o por líderes laicos, como sucedió en otras entidades federativas, por ejemplo, del centro, del sureste y de la región del Golfo de México. En estas zonas, varios de esos grupos pertenecían al movimiento religioso reformista que afloró desde los años de 1850 y, a la llegada de las misiones norteamericanas, se vincularon con éstas, llegando, en muchos casos, a aceptar la supervisión de esas organizaciones por las ventajas que esto les representaba. En Jalisco, salvo en

los casos de Ahualulco y Tlajomulco, que eran pueblos con fama de liberales y en donde se establecieron congregaciones como resultado del proselitismo de los representantes de la American Board, esos grupos desaparecieron junto con los años setenta, pues los misioneros que llegaron a Guadalajara en 1882 nunca los mencionaron. De haber existido todavía, cabría esperar que sus integrantes se interesaran por establecer comunicación con el nuevo equipo misionero, como lo habían hecho con los pioneros Stephens y Watkins.

Para los misioneros norteamericanos, conseguir inmuebles para vivir o para utilizarlos como lugares de culto fue un problema permanente, debido a que la autoridad eclesiástica prohibió a sus feligreses rentar o prestar casas o cuartos a los disidentes. Esta disposición se renovarían en los siguientes decenios, de manera que ese obstáculo nunca se eliminó. La esposa de un misionero que radicó durante muchos años en la capital tapatía recordaba que: «en nada la oposición de la iglesia católica fue más persistente que en la negativa a que pudiéramos comprar o rentar propiedades» (*The Missionary...*, 08/1928). Esta situación y el deseo de contar con lugares apropiados para el culto obligó a los misioneros a construir templos y capillas tanto en Guadalajara como en otras poblaciones de la entidad.

En la capital tapatía, los misioneros lograron acondicionar un salón para los cultos cerca de la catedral, en pleno centro de la ciudad, en una finca que había formado parte del convento de Santa María de Gracia hasta la desamortización de bienes del clero. El primer templo protestante construido ex profeso se edificó en el barrio de San Juan de Dios y se inauguró en 1879 con el mismo nombre que se le dio a la primera congregación: El Mesías.¹⁸ Dicho barrio y el vecino de Analco estaban poblados sobre todo por gente de la clase trabajadora y ahí vivían los primeros conversos.

En la puerta de esos nuevos templos, se colgó un rótulo con el texto del artículo sobre la libertad de cultos, quizá con la intención de recordar a la población que la ley amparaba la práctica de religiones distintas a la católica o, tal vez, con el propósito de aminorar el disgusto que causaba la presencia de los protestantes. Aun así, esos edificios se vieron afectados por actos de

¹⁸ El Mesías fue uno de los más antiguos templos protestantes, construidos ex profeso en la República Mexicana.

vandalismo y quienes salían de los cultos, en muchas ocasiones, fueron insultados o apedreados.

Debido a que los misioneros que trabajaban para la Iglesia Metodista Episcopal del Sur se apropiaron de El Mesías cuando el misionero Watkins se les unió,¹⁹ la Misión Congregacional se quedó una vez más sin un sitio apropiado para el culto. En 1889 adquirió una pequeña manzana localizada al oriente del jardín de San José, sitio de una gran tradición porque, desde la época colonial, se construyó ahí el convento de Santo Domingo de Guzmán, el cual fue expropiado por el gobierno al finalizar la guerra civil. La pretensión de construir en ese lugar un templo protestante despertó una fuerte oposición no sólo de la iglesia católica —clero y fieles—, sino de la autoridad municipal. Quienes trabajaban para la American Board recurrieron a diversas instancias para que ejercieran presión sobre el gobierno federal, y éste garantizara que se cumpliera la ley de libertad de cultos. Gracias a esas acciones, se venció la oposición y se construyó El Divino Redentor, un templo de arquitectura neorrománica que se inauguró el 14 de enero de 1893.²⁰

Además del alojamiento, la otra necesidad más apremiante de los misioneros fue encontrar un editor que imprimiera los folletos donde explicaran

¹⁹ Al finalizar los años de 1870, el equipo misionero de la American Board en Guadalajara se componía de tres familias. La falta de entendimiento de Watkins con sus colegas, los misioneros Edwards y Kilbourn, se agravó a tal punto que aquél dejó de trabajar para la organización citada y se unió a la misión sostenida por la Iglesia Metodista Episcopal del Sur. La mayoría de los conversos de la capital jalisciense, Ahualulco y Tlajomulco siguieron a Watkins y la Misión Congregacional tuvo que comenzar de nuevo en 1882, cuando llegaron los nuevos misioneros patrocinados por las iglesias congregacionales de Estados Unidos.

²⁰ En la actualidad, ese templo pertenece a la Iglesia Presbiteriana. En 1957, al celebrarse el centenario de la Reforma, el jardín de San José se transformó en la Plaza de la Reforma. Ignoro si se le dio a ese sitio este nuevo nombre debido a la presencia del templo católico dedicado al señor San José y del templo protestante mencionado, pero, sin duda, la vecindad de edificios destinados a cultos religiosos diferentes hace que resulte apropiado el nombre de esa pequeña plaza.

los motivos que los impulsaban a predicar los principios del cristianismo reformado en una sociedad católica, lo cual implicaba criticar algunas enseñanzas de la iglesia católica que, en el concepto de los evangélicos, distorsionaban el «verdadero» cristianismo. Requerían, asimismo, reproducir otras obras, de diversa extensión, de literatura religiosa. Después de intentar varios tratos con los dueños de las cinco imprentas que había en la ciudad, se convencieron de que el clero los manipulaba y no les permitía realizar ese trabajo. Resultó muy valiosa la ayuda que les ofreció el ex sacerdote Felipe de Jesús Pedroza, editor de *La Lanza de San Baltasar*, periódico de tendencia anticlerical, que puso su imprenta a disposición de los misioneros. Éstos la adquirieron cuando Pedroza pidió perdón a la iglesia católica y regresó a las filas del clero; en adelante, a la imprenta se le conoció como Imprenta Evangélica.

LA INTOLERANCIA CATÓLICA

*...el elemento teocrático que prácticamente domina en México
será por muchos años una grande dificultad
para plantear de hecho la tolerancia.²¹*

El disgusto y la indignación que causaba en el clero y los fieles del arzobispado de Guadalajara la propaganda protestante se expresó de diversas maneras y afectó tanto a los pioneros Stephens y Watkins como a los misioneros que, a partir de 1882, prosiguieron las actividades proselitistas y educativas iniciadas un decenio antes. A través de las actitudes adoptadas por los impresores y los propietarios de inmuebles, del rechazo a tener comunicación o tratos con los disidentes, se entreveía la movilización del clero y la gran influencia que tenía en los grupos sociales mayoritarios que, durante siglos, habían vivido bastante aislados de las corrientes modernas del pensamiento e inmersos en una cultura arraigada en el catolicismo. La intolerancia de los jaliscienses trasluce, asimismo, la prolongada gestación de sentimientos hostiles hacia quienes profesaban una religión distinta de la católica. Aunque no fue necesario apostar un

²¹ Esta era la opinión de Ignacio L. Vallarta en 1855, es decir, en su etapa de liberal «rojo» o radical (Reyes Heróles, 1982, tomo III: 192).

regimiento militar a las puertas de cada templo protestante, como aseguraron los opositores a la libertad de cultos, el respeto a este derecho del individuo no se daría en forma automática, sino con extrema lentitud, como suelen ocurrir los cambios en la mentalidad de los pueblos o las naciones.

En el arzobispado de Guadalajara, el clero recomendó a sus feligreses, de viva voz o por escrito, abstenerse de tener cualquier tipo de comunicación con los cristianos evangélicos. Los señalamientos en ese sentido se repitieron periódicamente, por ejemplo: en mayo de 1881, el arzobispo Pedro Loza manifestó su disgusto por la predicación pública de las «herejías» protestantes, la reunión en las casas de los disidentes o sus simpatizantes, la apertura de escuelas para niños y niñas, y el reparto de la Biblia y de folletos de propaganda religiosa heterodoxa. Una vez más, insistió en la obligatoriedad de las prescripciones, cuyo objetivo era evitar las situaciones que podían poner en peligro la fe de los católicos y que comprendían la prohibición de rentar o prestar casas, muebles u otros objetos a los no católicos, recibir de ellos donativos —ya fuera con carácter de remuneración por algún trabajo prestado, o como aliciente para que asistiera a sus reuniones y leer o retener en su poder los libros o folletos que hacían circular los protestantes. No debía emplearse la injuria, la amenaza y cuanto implicara violencia, aclaraba dicha autoridad eclesiástica, pero el aislamiento con respeto a esos «herejes» debía ser absoluto (*Colección de documentos...*, 1881).

Las escuelas financiadas por las sociedades misioneras de Estados Unidos representaron otro espacio en el cual podían relacionarse los creyentes de distinta religión. Por ello, en varias ocasiones se publicaron circulares de la autoridad eclesiástica o se insertaron artículos en los periódicos católicos donde se explicaba a los padres de familia que incurrían en pecado «gravísimo» si enviaban a sus hijos a esos planteles educativos que, salvo los establecidos en la capital, eran modestas escuelitas de primeras letras. Los desobedientes fueron juzgados «peor que las fieras porque ni éstas procuraban el mal de sus hijos» (*idem*).

En el medio rural ocurrieron la mayoría de los atropellos en contra de los misioneros y de los conversos, y éstos más que aquéllos fueron el blanco de los ataques más violentos. Los habitantes de pueblos, haciendas y ranchos podían ser accesibles a entablar una conversación con los evangélicos, como

explicó el misionero Henry Bissell, pero fueron, asimismo, los más proclives a demostrar mediante hechos concretos su poca o nula disposición a convivir con sus congéneres que profesaban una religión distinta a la mayoritaria. Cuando Bissell llegó acompañado de su familia a La Barca, sufrió «un severo boicot comercial y social» que paulatinamente desapareció. Sin embargo, ese cambio no significó que los vecinos asistieran a los cultos evangélicos, y a pesar de que esa familia misionera radicó varios años en esa cabecera municipal, no logró conformar una congregación.

Si la hostilidad demostrada a los Bissell adoptó formas pacíficas, tratándose de los conversos el sentimiento afloró con agresividad. Por ejemplo, en una visita que hicieron a La Barca Ricardo Ontiveros y otro converso, don Miguel, que trabajaban para la causa protestante, un grupo de vecinos se apostó, durante toda la noche, frente a la casa donde se alojaron, profiriendo amenazas y lanzando piedras contra puertas y ventanas (ABCFM, doc. 43, vol. 3, 1890-1899).

Algunos evangélicos mexicanos fueron expulsados de sus comunidades a causa de haber modificado sus creencias religiosas o de intentar hacer propaganda de éstas. En 1890, los misioneros y los «obreros» —es decir, los que trabajaban para la causa protestante— suspendieron las visitas a Zapotlanejo, debido a que todos los creyentes, menos uno, fueron obligados a dejar el lugar, y no se veía disposición de la autoridad civil para brindar una verdadera protección a los disidentes (ABCFM, doc. 239, vol. 6, 1890-1899). Se tiene noticia de que otras expulsiones de familias completas se dieron en Ayo, en Atotonilco y en la hacienda de Citala.

La autoridad civil de los pueblos y demás comunidades rurales optó por fingir indiferencia ante los atropellos de que eran objeto los evangélicos o se aliaron abiertamente con el clero, ayudándole en su lucha en contra del protestantismo. Hubo pueblos donde la policía, portando sus armas, se presentó a suspender el culto evangélico, salió a «cazar» a los vecinos que no acudían voluntariamente a los «ejercicios espirituales» de la parroquia, o acompañó al sacerdote que iba a la casa de algún converso, enfermo de gravedad, para conminarlo a renegar de sus creencias «heréticas» y volver al seno de la iglesia católica (*El testigo*, 1/04/1894).

Esa complicidad entre el bajo clero y los representantes locales de la ley en el territorio de Jalisco, tuvo una de sus primeras y más trágicas expresiones

en el motín de Ahualulco, en marzo de 1874, cuando más de doscientos hombres (la mayoría indios dedicados a las faenas del campo, pero donde participaron también soldados) asesinaron al misionero Stephens y al converso Jesús Islas. El ataque fue perpetrado en la noche, sin que la autoridad civil ni el resto de la población realizaran algún intento para frustrarlo. El crimen fue atribuido al cura Reinoso, que el domingo anterior pronunció en el púlpito las siguientes palabras: «el árbol que da malos frutos debe cortarse, den ustedes la interpretación que quieran a estas palabras» (ABCFM, doc. 599, vol. 1, 1871-1880; *La lanza de...*, 13/03/1874 y Gonzalez Navarro, 1994: 27).

El misionero Stephens se había instalado en Ahualulco a principios del año anterior justo cuando se incrementó la efervescencia social a causa de la promulgación de la Ley Orgánica de las Adiciones y Reformas Constitucionales que, como señalé antes, incorporó a la constitución las Leyes de Reforma y decretó nuevas restricciones que lesionaban los intereses de la iglesia católica. Los pioneros de la American Board se dieron cuenta de la animosidad que esa política suscitaba en la población. Al respecto, Stephens opinó: «Por supuesto el partido católico está furioso y si fuera posible sumergiría al país en otra guerra, pero el Gobierno es sólido y popular, y será difícil comenzar una revolución». Así pues, los misioneros creyeron que las autoridades podrían contener la indignación popular. Refiriéndose a éstas, Watkins afirmó: «Ellas están ahora tomando las medidas para castigar a esos sacerdotes que están constantemente excitando a la gente a la rebelión» (*The Missionary...*, 03/1874). Esto parece indicar que los misioneros pensaban que los liberales en el poder contaban con el apoyo popular y, en consecuencia, que tenían la capacidad de controlar las protestas pacíficas y violentas que levantó la política «jacobina» de los lerdistas. En realidad, la iglesia conservaba su hegemonía y no perdería «enteramente el control de la nación», como pronosticaba Stephens. Él y su compañero Watkins interpretaron erróneamente los sucesos que presenciaban y no previeron que, al sentirse acosados los católicos por el gobierno —al grado de creer que estaban en el umbral de una nueva persecución religiosa, como la del período de la Reforma—, se volverían en su contra porque los percibían como protegidos y aliados de sus enemigos, los liberales.

En los años siguientes, se registraron otros hechos violentos. A Watkins y a un grupo de sus prosélitos los atacaron algunos habitantes de Atengo, que

además prendieron fuego a la casa donde se hospedaban. En esa ocasión no hubo desgracias personales que lamentar, pero en el poblado de Zalatlán, en 1880, el día de la inauguración del culto evangélico, el predicador y varios de los conversos perdieron la vida a manos de una chusma enardecida por la advertencia del cura de que no celebraría la misa porque el Anticristo iba a abrir un templo a Satanás (Gonzalez Navarro, 1985: 472).

Sin restar importancia a los ataques en contra de la minoría evangélica de que tenemos noticia, es necesario señalar que en ningún momento la violencia en su contra se generalizó. Con el correr de los años, los católicos de la ciudad y del campo se acostumbraron a la presencia de uno que otro protestante, al igual que a la de algún masón o espiritista.

EL EVANGELISMO Y LA EDUCACIÓN

*La Biblia tiene, para el mexicano, el encanto de lo novedoso;
y es frecuente encontrar sirvientes y trabajadores llevando consigo
el Nuevo Testamento y, devotamente, reservando momentos para su lectura
con la avidez que demuestra la juventud norteamericana en la lectura
de historias de aventura o crímenes*

Howland

La tradición predominaba en el método utilizado para cumplir con la encomienda de difundir los principios y la ética protestante, aunque comprendía unas cuantas innovaciones, como explicó el misionero Howland: «los medios que han demostrado su eficacia para la propagación del Evangelio son todavía los utilizados por el Maestro, a saber: la predicación, la reconciliación, las conversaciones privadas y el entrenamiento de individuos que difundan el mensaje que han recibido». A estas prácticas, las condiciones modernas habían hecho posible añadir la imprenta y la escuela (*idem*).

La predicación, la oración, las conversaciones privadas y el estudio de la Biblia se encaminaban a la «conversión» de quienes interactuaban con los misioneros. La conversión debía ser el punto de partida para el cambio, sostenían las distintas iglesias protestantes evangélicas. De acuerdo con estas instituciones, el clero católico había omitido enseñar a sus feligreses el trascen-

dente significado de la conversión, y el resultado era que vivían y morían en la creencia de que con los sacramentos, misas y demás prácticas piadosas, estaban perfectamente salvados (ABCFM, doc. 482, vol. 1, 1871-1880).

Como experiencia que involucraba a la persona en su totalidad, la conversión era indispensable para que pudiera producirse el «renacimiento» del creyente: éste dejaba el «paganismo» o la «superstición» —es decir, del catolicismo— y entraba a formar parte de la iglesia cristiana. La radicalidad de este cambio hacía que el creyente manifestara señales visibles de la transformación que se había operado en su fuero interno. Si se considera esto, se comprende mejor lo que Watkins quería decir cuando afirmaba que varios de los integrantes de la Sociedad de Católicos Reformados habían «tenido un verdadero cambio de corazón» (*idem*). Watkins también se congratulaba de encontrar signos de esa experiencia religiosa en los primeros tapatíos afiliados al protestantismo, pues éstos lucieron una apariencia sucia y descuidada hasta el día en que hicieron su profesión de fe congregacional. En esa ocasión, aun los más pobres, se presentaron pulcros de pies a cabeza (*The Missionary...*, 04/1874).

La predicación, cuya esencia era el anuncio del evangelio, la realizaron los misioneros y los conversos en espacios privados —sus casas y las de sus simpatizantes— y espacios públicos —sus templos y escuelas. Aun cuando aconteciera entre cuatro paredes, podía suceder que el discurso religioso llegaba a oídos de otros que permanecían en el exterior, como explicaba Stephens, a raíz de su primera visita a Ahualulco: «como todas las casas dan a la calle, mi presencia en cualquiera de ellas era notada de inmediato, y los transeúntes podían entrar y escuchar la Biblia, hasta que el cuarto, la puerta y las ventanas ya no podían dar cabida a más gente (ABCFM, doc. 482, 1871-1880). Este misionero nos pintó un cuadro vívido de cómo realizaba esta actividad que, con seguridad, sus colegas repetían de forma similar:

Mis sermones no son escritos; con la Biblia en la mano, explico algún capítulo que me piden o sobre algún tema como el perdón. La gente escucha por una hora, a menudo por hora y media o dos horas, con una gran atención. Nunca había visto personas tan interesadas en las cosas divinas. La otra noche, por ejemplo, mi tema fue «El culto a las imágenes»; después de hablar por dos horas, todavía la gente quería que siguiera hablando» (ABCFM, doc. 483, 1871-1880)

Cuando Stephens terminaba su alocución, los asistentes le hacían preguntas sobre lo que no había quedado suficientemente explicado o no habían entendido bien. A través del diálogo que seguía a la predicación, el misionero constataba «que las palabras no son dichas en vano» o, es decir, se aseguraba de haber transmitido su mensaje.

También los conversos se esforzaban por dar a conocer sus nuevas creencias religiosas siempre que las circunstancias se los permitían. A veces, la propaganda que realizaban esos mexicanos era espontánea, y ocurría cuando un nuevo creyente comenzaba a platicar de su adhesión a la doctrina protestante con sus vecinos, a organizar sesiones de lectura de la Biblia, a dar clases a niños y a adultos e, inclusive, a encabezar servicios religiosos o cultos al frente de unos cuantos vecinos. Este fue el caso de Eugenio Rodríguez, que presidía una pequeña congregación y dirigía una escolita de primeras letras en Cajititlán, pueblo de menos de un millar de habitantes que se localiza en las inmediaciones de la laguna del mismo nombre. Entre los 1 400 vecinos de Zapotlanejo, se contaban José Lara y su esposa Esther, que daban clases a dieciocho niños y estaban al frente de los cultos a los que asistían alrededor de veinte personas, algunas de las cuales vivían en los ranchos vecinos.

En ocasiones, quienes desempeñaban esa tarea recibían un salario por parte de la misión, como sucedía con Antonio González, cuya esposa había sido una de las mejores alumnas de la Escuela Evangélica para Niñas, y que trabajaba como evangelista en Chapala. En el mismo caso estaba Miguel Magdaleno, que encabezó la congregación de Tlajomulco, y con la asistencia de su hija María daba clases a diecinueve alumnos y dirigía una sociedad literaria y otra de asistencia mutua. En 1888, Magdaleno se convirtió en el primer pastor congregacional jalisciense.

Para vencer el rechazo de la gente a conocer el mensaje protestante, los propagadores de éste tuvieron unas cuantas cosas a su favor. Primero, el asombro que ejercían los himnos evangélicos en quienes los escuchaban al pasar frente a los lugares donde se realizaban los cultos cristianos. En un tiempo en que el latín era el idioma oficial de la iglesia católica, llamaba la atención lo mucho que cantaban los disidentes en su propio idioma. Esto podía derivar en curiosidad o interés de los transeúntes, impulsándolos a entrar a esos recintos. De acuerdo con la repetida queja del clero, más de alguna persona entró

por primera vez en un templo protestante atraída por la música y la letra de los himnos. Acerca de lo inusual de esa costumbre en Guadalajara y otras poblaciones existen varios testimonios, como el siguiente que apareció en la publicación oficial de la diócesis tapatía, que prevenía a sus lectores sobre el asunto de la siguiente manera: «tienen varios templos en los cuales cantan a más no poder los miércoles, los sábados y los domingos, llamando así la atención de los incautos» (*Boletín Eclesiástico...*, tomo III, 1906: 92-95). La imposibilidad de ignorar la presencia de los nuevos lugares de culto quedó asentada también con un tono burlón en el siguiente comentario: «con que muchas ocasiones, aunque me obligue la necesidad de ir a misa, no lo hago, nomás por no pasar por la puerta de los *malinos* (sic) protestantes» (*Juan Panadero*, tomo IX, núm. 1, 11/10/1883).

Algo que propiciaba el acercamiento de algunas personas a los evangélicos era el ofrecimiento de la Biblia y demás obras de carácter religioso en castellano, que ponía en sus manos textos desconocidos y, por ende, seductores. Esas obras con frecuencia tenían ilustraciones que acrecentaban su atractivo aun entre los que no sabían leer, pero gustaban de deleitarse con la vista de hermosas litografías, como explicaba un evangelizador eshortando a sus correligionarios a que también desarrollaran actividades proselitistas como él:

Las Porciones Escogidas de la Palabra de Dios son muy llamativas por sus ilustraciones y preciosos textos escogidos de la Biblia, tienen mucha aceptación entre los católicos romanos y aun entre aquellos que no profesan ningún credo religioso. Recomendando atentamente a todos los obreros cristianos que siempre que emprendan alguna campaña evangélica se provean de un buen número de libritos. En la pequeña gira misionera que someramente he reseñado, distribuí 35 ejemplares y vendí 22 ejemplares de Los Cuatro Evangelios y de los Proverbios de Salomón (*El testigo*, tomo XXV, núm. 43, 22/10/1910).

La costumbre de la lectura en voz alta, que propiciaba la reunión en torno de un lector de aquellos que no estaban alfabetizados, debió contribuir a que a pesar del alto porcentaje de analfabetismo de la población, creciera el número de individuos que se enteraron de los contenidos de la propaganda distribuida por los evangélicos.

El mismo empeño dedicado a la predicación y a la distribución de literatura cristiana por parte de los misioneros y algunos conversos congregacionales, invirtieron en el trabajo editorial. A su llegada a la capital tapatía, los pioneros Stephens y Watkins publicaron folletos donde por una parte anunciaron su arribo a la capital jalisciense, los motivos que alentaban su trabajo misionero y, por otra, explicaron por qué las enseñanzas de la iglesia católica se contraponían o distorsionaban los «verdaderos» principios cristianos. En esos textos, de corta extensión, criticaban ciertas prácticas católicas tradicionales, como la veneración a la virgen María y a los santos, o los «dogmas» como la infalibilidad del papa. Un ejemplo de este tipo de textos es el titulado *Réplica de los Protestantes residentes en Guadalajara al Sr. Presbítero D. Agustín de la Rosa*, en el cual se defendían de la acusación que les hizo este sacerdote católico de haber venido a esta nación «para verla morir y enriquecernos con los despojos de la inocente víctima inmolada». Sus objetivos, aclaraban, no eran políticos ni económicos (Watkins y Stephens, 1873).

Los misioneros de la American Board fueron asiduos editores de periódicos, lo que nos indica que en ellos vieron un instrumento idóneo para evangelizar y dar a conocer con amplitud sus opiniones sobre una gran variedad de temas. La «única manera de abrir brecha es con la imprenta», decía Stephens, recién llegado a Guadalajara (ABCFM, doc., 478, vol. 1, 1871-1880). El misionero Howland adoptó la misma postura y por ello se negó a suprimir este medio de la propaganda protestante, cuando así se lo aconsejaron los administradores de la American Board argumentando la escasez de recursos económicos y el que no se hubiera logrado que el periódico de la Misión Congregacional se autofinanciara. En esas ocasiones, Howland explicó que no era fácil estimar el impacto que éste tenía pero, añadía, «en teoría, llegar a mil o más lectores, entre ellos líderes de opinión, es mucho más efectivo que predicar a un ciento de personas que tienen poca comunicación con el resto del mundo» (ABCFM, doc. 294, vol. 6, 1890-1899).

Pero en el trabajo editorial a Howland se le adelantó su esposa Sara, que en 1884 comenzó a publicar *La Estrella de la Mañana*, una pequeña revista semanal de ocho páginas dedicada a promover la formación religiosa y humana de las familias. Su temática se mantuvo alejada de la crítica directa del catolicismo y su título recordaba «el nombre del primer buque cristiano que

cruzó el océano.»²² En sus páginas aparecían artículos sobre el cuidado de los niños y la manera de impulsar los valores cristianos en la familia; asimismo, se insertaban cuentos y fragmentos de obras literarias apropiados para el sano entretenimiento de los lectores. En 1887, esta revista cedió su lugar a *El Testigo*, periódico que sería ser uno de los más longevos del porfiriato en Jalisco, pues se publicó sin interrupciones hasta 1914. Howland fue el editor responsable, pero contó con la ayuda eficaz de varios conversos. Inclusive, este misionero llegó a admitir que él le dedicaba un tiempo mínimo a *El Testigo* y que su excelente calidad se debía por completo a sus colaboradores mexicanos.

El Testigo lució un formato más grande y el doble de páginas que su predecesora, *La Estrella de la Mañana*. Pero el cambio no fue sólo de apariencia, sino de contenido, ya que el nuevo periódico se presentó, desde el principio, como un órgano de propaganda de la doctrina y valores del protestantismo, dispuesto a combatir a la iglesia católica en general y al clero mexicano en particular. En consecuencia, a partir del cuarto número, incluyó una sección de polémica destinada a ser un espacio de discusión de las opiniones de los católicos y los evangélicos. Los escritores católicos acusaron recibo del reto, como lo demostraron a través de impresos que se propusieron la refutación del cristianismo protestante, que para ellos no era más que un advenedizo que, en el mejor de los casos, intentaba tomar desprevenidos a los ingenuos mexicanos. En especial, el presbítero Agustín de la Rosa levantó el guante arrojado por los misioneros de la American Board y emprendió la que sería la tercera época del periódico *La Religión y la Sociedad*. Otros periódicos, como *El Mentor Católico*, *La Linterna de Diógenes* y *El Católico*, terciaron en la disputa.

Los misioneros de la Iglesia Congregacional se distinguieron por la importancia que concedieron a la educación. Dado el atraso educativo que observaban en la inmensa mayoría de la población, el establecimiento de escuelas en el medio rural y de instituciones educativas formales en la ciu-

²² La señora Howland se refería al *Mayflower*, en el que se trasladaron a Norteamérica los puritanos separatistas conocidos como los padres peregrinos, que son considerados los fundadores del congregacionalismo y de la nación estadounidense.

dad capital, se apreciaba como una de las tareas más necesarias tanto para inculcar los principios evangélicos como para contribuir a elevar el nivel de vida de los mexicanos. Por ello, Stephens fundó una escuelita de primeras letras e impartió clases a los adultos desde su primera visita a Ahualulco. David y Edna Watkins fueron posiblemente los primeros que se encargaron de la Escuela Evangélica, que ya funcionaba en 1874 en el número 14 de la calle de Seminario, en el centro de la ciudad. Al parecer, en los últimos años de ese decenio estuvo cerrada, pero se reabrió en 1884 con una ligera modificación en su nombre: Escuela Evangélica para Niñas. Estuvieron al frente de ella Isabel M. Haskins, maestra misionera soltera, y Sara de Howland. Pocos meses después de su reinauguración, se le dotó de servicio de internado, seguramente con el propósito de recibir a las hijas de los conversos de las poblaciones del estado que sufrían diversas presiones debido a su disidencia religiosa. Una queja frecuente de los conversos, según expresó un misionero, era que: «los niños protestantes tienen que ir a las escuelas romanistas y recitar el catecismo o sufren persecución aun en las escuelas públicas» (ABC FM, doc. 349, vol. 1, 1871-1880).

La Escuela Evangélica para Niñas —que más tarde se convirtió en el Instituto Corona, en memoria del liberal Ramón Corona— contó con una sección de párvulos (*kindergarden*), primaria y enseñanza normal. La preparación de maestras resultó un acierto, pues varias de las egresadas se hicieron cargo de las escuelas rurales, tanto en Jalisco como en los estados del norte, donde también trabajaban los misioneros de la American Board. En Guadalajara, varias se convirtieron en docentes de la misma Escuela Evangélica.

La formación de evangelistas y pastores, otra de las acciones insoslayables de la obra misionera evangélica, se realizó desde la etapa de los pioneros, aunque no enmarcada en una institución educativa *ad hoc*. En los escasos meses que Stephens vivió en Ahualulco, comenzó el entrenamiento de un hombre, «de gran inteligencia», para que lo ayudara en la escuelita, en la predicación y lo acompañara en las visitas a las comunidades de la región. En 1889 Howland informó a sus patrocinadores de Boston que había dado clases de carácter teórico a quince jóvenes y los había capacitado en los oficios de impresor y carpintero. Cuatro de ellos fueron contratados por la American Board como evangelizadores, uno se hizo cargo de la Imprenta Evangélica, tres tra-

bajaban para la misión de la Iglesia Metodista del Sur y dos habían fallecido (ABCFM, doc. 18, vol. 3, 1880-1889).

Ese entrenamiento de los futuros líderes evangélicos mexicanos se institucionalizó en 1901 con la apertura, en Guadalajara, del Colegio Internacional. Además de ese objetivo primordial, se ofreció un curso comercial —en el que se enseñaba taquigrafía, leyes comerciales y mecanografía— y un curso «industrial» o técnico que preparaba a los jóvenes para desempeñarse en la carpintería y en la linotipia. Se pensaba que estos estudios de tipo profesional podrían ser atractivos para las familias de los estratos medio y alto de la población, que estaba en posibilidad de costear la educación de sus hijos; de esta manera, el colegio llegaría a sostenerse con sus propios recursos. Se ofrecieron becas a los estudiantes de escasos recursos, que podían devengar una parte de los gastos realizando ciertas labores en la misma institución. Se estableció un internado con el fin de que individuos de las congregaciones foráneas pudieran realizar ahí sus estudios.

El Colegio Internacional mantuvo sus puertas abiertas de 1901 a 1914, periodo en el formó a los líderes laicos y a los pastores que eran imprescindibles para ampliar la obra misionera. Durante su estancia en el colegio, los que se preparaban para esas funciones dedicaron su tiempo libre y el de las vacaciones escolares a realizar visitas a las localidades del estado donde vivían conversos y, asimismo, colaboraron con los misioneros en las demás actividades de la misión. A ellos se debería la reactivación del evangelismo y la concreción de acciones encaminadas a extender la obra congregacionalista en Jalisco: en otras palabras, cumplió con la meta que se le fijó.

No obstante haberse apegado al método que utilizaron los misioneros de denominaciones distintas en otras zonas del país, gracias al cual obtuvieron buenos resultados en cuanto al crecimiento del número de conversos, en Jalisco los congregacionales no alcanzaron logros semejantes en el periodo de 1872 a 1914. Su débil crecimiento se manifestó al celebrarse el vigésimo aniversario de la fundación de la congregación tapatía. En esa ocasión se informó que entre 1884 y 1904 habían ingresado 185 fieles, de los cuales 108 seguían asistiendo regularmente a los cultos y demás actividades que se llevaban a cabo en ese grupo. En cuanto a iglesias, esta denominación tenía sólo la de Guadalajara y la de Tlajomulco. Ya a fines del siglo XIX, el misionero Howland

admitía que su deseo de aumentar la asistencia a los servicios religiosos no se concretaba. Entre las causas de esta situación el misionero mencionó el fortalecimiento de la iglesia católica que, entre otras cosas, significaba contar con un clero numeroso y bien distribuido en todo el territorio del estado, y el acendrado catolicismo de la sociedad. Además, «la novedad de la predicación del evangelio ha pasado y eso [repercutía] en un interés menor que el de antes».

Pese a que ha sido difícil vencer los obstáculos que se oponen a su desarrollo, a las iglesias protestantes evangélicas que nacieron en el siglo XIX y han perdurado hasta hoy día les corresponde un lugar de honor por haber iniciado el lento proceso de diversificación de las creencias religiosas en Jalisco. En Jalisco, el monopolio religioso ha demostrado una solidez que sólo en los últimos decenios comienza a manifestar algunas fisuras. Las iglesias protestantes más antiguas fueron las primeras que enfrentaron ese monopolio y «abrieron la brecha» que luego aprovecharían otras iglesias cristianas.

REFERENCIAS

- Aranda, Diego (1848), *Carta Pastoral del Illmo. Sr. Dr. D...., dignísimo Obispo de Guadalajara contra la introducción de falsas religiones en el país*, Imprenta de Rodríguez, Guadalajara.
- *Carta Pastoral al clero secular y regular y a los fieles de la Diócesis de Guadalajara*, Imprenta de Rodríguez, Guadalajara.
- Bastian, Jean Pierre (1989), *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, FCE/El Colegio de México, México.
- Berninger, George Dieter (1974), *La inmigración en México (1821-1857)*, SEP (col. SepSetentas, núm. 144), México.
- Carta pastoral del Illmo. Sr. Arzobispo de Guadalajara, Espinosa, Dr. D. Pedro (1866) a sus diocesanos, con motivo de las Biblias protestantes que han comenzado a circular*, Tipografía de Rodríguez, Guadalajara.
- Case, Alden B. (1917), *Thirty years with the Mexican: in peace and revolution*, Fleming H. Revell Company, Nueva York.
- Cosío Villegas, Daniel et al. (1973), *Historia mínima de México*, El Colegio de México, México.

- Cuevas, Mariano (1953), *Historia de la Nación Mexicana*, tomo II, Buena Prensa, México.
- Dorantes, Alma (1976), *Intolerancia religiosa en Jalisco*, INAH (col. Cuadernos de los Centros, núm. 29), México:
- , José María Muría y Jaime Olveda (1978), *Inventario e índice de las Misceláneas de la Biblioteca Pública del Estado de Jalisco*, 3 tomos, INAH, (col. Científica, núm. 64), México.
- Gaylord, Edward D. (s/a), *Across the border. The story of the American Board in Mexico*, American Board of Commissioner for Foreign Missions, Boston.
- González Navarro, Moisés (1985), *Historia Moderna de México. El Porfiriato. La vida social*, Hermes, México.
- (1994), *Los extranjeros en México y los mexicanos en el extranjero, 1821-1970*, tomo II, El Colegio de México, México.
- González y González, Luis (1959), «La situación social de Jalisco en vísperas de la Reforma», en *La Reforma en Jalisco y El Bajío*, Librería Font, Guadalajara.
- Guerra, Francois-Xavier (1988), *México: del antiguo régimen a la revolución*, tomo I, FCE, México.
- Hale, Charles A. (1991), *La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX*, Vuelta, México.
- Meyer, Jean (1991), *Historia de los Cristianos en América Latina*, Vuelta, México.
- Muriá, José María (dir.) (1981), *Historia de Jalisco*, tomo 3, Gobierno del Estado de Jalisco, Guadalajara.
- Pérez Verdía, Luis (1988), *Historia particular del Estado de Jalisco*, tomo III, Universidad de Guadalajara, Guadalajara.
- Quirarte, Martín (1967), *Visión panorámica de la historia de México*, Porrúa, México.
- (1969), *El problema religioso en México*, INAH (serie Historia XVII), México.
- Reyes Heróles, Jesús (1982), *El liberalismo mexicano*, tomos I y III. Fondo de Cultura Económica, México.
- Téllez Aguilar, Abraham (1995), «Protestantismo y política en México en el siglo XIX», en Laura Espejel López y Rubén Ruíz Guerra, *El Protestan-*

tismo en México (1850-1940). La Iglesia Metodista Episcopal, INAH, (col. Divulgación), México.

Watkins, David y John L. Stephens (1873), *Réplica de los protestantes residentes en Guadalajara, al Sr. Presbítero D. Agustín de la Rosa*, Imp. de T. E. Echeverría, Guadalajara.

Winton, George B. (1913), *Mexico To-day. Social, Political and Religious Conditions*, Missionary Education Movement of the United States and Canada, Nueva York.

La Religión y la Sociedad, tomo II, 2ª. Época, 12 de diciembre de 1874.

La Lanza de San Baltasar, tomo IV, núm. 6

La Lanza de San Baltasar, tomo II, núm. 1, 13 de marzo de 1874.

The Missionary Herald, vol. CXXIV, núm. VIII, agosto de 1928.

— vol. LXX, núm. III, marzo de 1874.

— vol. XXX, núm. IV, abril de 1874.

Colección de documentos eclesiásticos, tomo III, núm. 20, 22 de mayo de 1881.

El Testigo, año VIII, núm. 7, 1 de abril de 1894.

— tomo XXV, núm. 43, 22 de octubre de 1910.

Boletín Eclesiástico y Científico, tomo III, 1906, pp. 92-95.

Juan Panadero, tomo IX, núm. 1 163, 11 de octubre de 1883.

American Board of Commissioners for Foreign Missions (ABCFM) [Biblioteca Houghton de la Universidad de Harvard]:

John Howland, *México Today*, vol. II, 1ª parte, documento 165; documento 43, vol. 3, 1890-1899; documento 239, vol. 6, 1890-1899; documento 599, vol. 1, 1ª parte, 1871-1880; documento 482, vol. 1, 1ª parte, 1871-1880; documento 483, vol. 1, 1ª parte, 1871-1880; documento 478, vol. 1, 2ª parte, 1871-1880; documento 294, vol. 6, 1890-1899; documento 349, vol. 1, 2ª parte, 1871-1880; John Howland, *The Western México Mission*, Danielsonville, Conn., W. H. Hamilton, printer, 1889, documento 18, vol. 3, 1880-1889.

LOS «OTROS» HERMANOS. SU LUGAR GEOGRÁFICO Y SOCIAL EN JALISCO

PATRICIA FORTUNY LORET DE MOLA
ROSARIO ORTIZ HERNÁNDEZ

INTRODUCCIÓN

El incremento en el número de iglesias evangélicas de origen protestante, así como en sus membresías, ha dado lugar a una nueva cartografía religiosa en el estado de Jalisco,¹ que se puede apreciar a partir de la década de los setenta hasta principios de este siglo. El comportamiento de la diversidad religiosa no es una variable aislada, más bien actúa en conjunción con otras importantes transformaciones de la sociedad en los ámbitos económicos, sociales, culturales y políticos. En el resto del país, la diversidad de lo sagrado no ha sido la misma en todas las regiones; los estados del norte y del sureste han experimentado mucho más cambios que las regiones centro y occidente. De igual manera, veremos que en nuestro estado existen municipios y regiones enteras que se resisten con más fuerza a los cambios que otras. El peso de la historia se percibe sobre todo en regiones como Los Altos de Jalisco, que se ha mantenido hasta el momento casi intacta y homogénea en cuanto a opciones religiosas. En tanto que los municipios cercanos a la capital o aquellos en los que existe una mayor movilización de personas como consecuencia de la industria del turismo, muestran cambios más significativos en cuanto al número de organizaciones religiosas y su variedad.

¹ Véase el libro *Creyentes y creencias en Guadalajara*, coordinado por Fortuny (1999), en donde se da una visión amplia de los cambios religiosos entre una muestra representativa de creyentes en la perla tapatía, según una encuesta que medía precisamente eso.

Las tablas de porcentajes que describen la población y la movilidad religiosa durante los últimos treinta años muestran las tendencias que sirvieron como base para realizar un análisis de tipo cualitativo o con un enfoque más micro, que nos permitió establecer asociaciones entre los cambios sociales, económicos y demográficos experimentados en las localidades en donde ha sido más intensa la heterodoxia o disidencia religiosa.

Los resultados del INEGI del año 2000, sirvieron de referencia para identificar a catorce de los municipios que presentan el índice más alto de disidentes protestantes que el promedio para el estado, que fue de 2.8%. Sin embargo, fue necesario realizar visitas a los mismos lugares para verificar la existencia de las iglesias y para aplicar un cuestionario que nos informara sobre su naturaleza, el número de asistentes, la frecuencia y el tipo de servicios religiosos o sociales que ofrecen a la comunidad, el origen de los líderes, la antigüedad de la organización en el pueblo, así como otro tipo de información que nos mostrara más de cerca la naturaleza de los cambios que no aparecen en las cifras censales. Cuando la misma organización religiosa posee registros del incremento de sus congregaciones y respectivas membresías, es posible demostrar las fallas y contradicciones del censo nacional. En muchas ocasiones las personas responden al censo con verdades a medias respecto a su afiliación religiosa por temores a veces infundados; piensan que el gobierno tomará algún tipo de represalias contra ellos en caso de que no respondan lo que éste espera. A veces omiten la verdad por miedo a ser vistos como diferentes, o bien le dan muy poca importancia a su respuesta. La

Porcentajes de iglesias en Jalisco
(2000)

Católicos	95.00
Protestantes y evangélicas	2.80
Judaica	.02
Otras religiones	.10
Sin religión	.90
No especificado	.90

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

mayoría de las personas sospecha de los censos y cree que las preguntas provienen de instituciones de gobierno o eclesiásticas para ser utilizadas con otros fines, esto como consecuencia de la poca tolerancia que existe hacia creencias diferentes a la católica.

El contenido de este capítulo está dividido en cuatro apartados. En el primero nos abocamos a la tarea de definir aquellos términos que se usan para designar a los grupos religiosos de los que hablaremos en éste y en el siguiente capítulo. En el segundo apartado, explicaremos los primeros resultados de la disidencia religiosa a partir de procesos sociales exógenos y endógenos. En la tercera sección, pasamos a explicar el crecimiento o resistencia al protestantismo por regiones, en México y en Jalisco. En el último apartado nos concentramos en los resultados que encontramos en los catorce municipios jaliscienses que mostraron un comportamiento distinto a los demás en cuanto a incremento en sus porcentajes de iglesias protestantes o evangélicas, la naturaleza de éstas, el origen de sus líderes y la relación que tiene el cambio religioso observado con otras variables económicas, sociales y culturales de las poblaciones.

NOMBRES O APELATIVOS

Aquí se definen los términos para referirse a los creyentes y creencias que quedan fuera del catolicismo, pero que también se originan en la tradición judeo-cristiana. Son nociones a las que se atribuye significados equívocos porque no son familiares en el vocabulario de una cultura católica. En nuestro país, los protestantes constituyen desde la demografía y sociología, minorías sociales. Las minorías religiosas, como las étnicas, son conceptualizadas desde fuera o desde la sociedad global, como «los otros»; en esta forma no sólo pierden su heterogeneidad y especificidad, sino que incluso permanecen en una especie de invisibilidad. Resulta mucho más fácil explicar lo diferente desde la homogeneidad, porque así se hace más fácilmente «cognoscible». La sociedad mexicana (católica) construyó a «los otros» cristianos a partir de la diferencia y por esto las especificidades que existen entre ellos, los diferentes, continúan siendo invisibles.

Niveles o grados de formación de una organización religiosa

Una misión, a veces llamada casa de oración, consiste en un número limitado

de creyentes o simpatizantes, que se reúnen en un sitio improvisado —una vivienda de alguno de los creyentes—, pues aún no poseen un templo para hacerlo y tampoco tienen un pastor asignado o responsable del grupo. En ocasiones, este conjunto de creyentes no tiene todavía la ‘mayoría de edad’ (estar bautizados) para ser miembros plenos de la institución. El misionero o laicos que guían la misión, se encargan de vincular a los nuevos fieles con la institución. El tiempo de duración de una misión es generalmente breve (algunos meses) y va de acuerdo al ritmo de su crecimiento, pero también depende de la capacidad de la institución de proporcionar un templo y un ministro *ad hoc* para el nuevo grupo. El número de integrantes de una misión varía de acuerdo al tipo de iglesia. Algunas transforman sus misiones en congregaciones muy temprano, cuando cuentan con 30 ó más asistentes, y otras iglesias lo hacen cuando tienen más de cien asistentes.

La congregación es un conjunto de fieles o miembros plenos, adscritos a alguna confesión o credo religioso (institución), que se reúnen sistemáticamente para celebrar los servicios religiosos y cuentan con uno o varios líderes, así como también con un sitio *ex profeso* o templo para reunirse. Una congregación, por tanto, es mayor que una misión, pero menor que una iglesia o denominación. El nivel de organización de la congregación también será mayor que el de una misión; generalmente se dividen y distribuyen las tareas administrativas de las propiamente religiosas o espirituales, y según la institución de que se trate, los creyentes podrán ocupar diversos puestos al interior de la estructura. No todas las congregaciones se originan a partir de una misión; en ocasiones, los miembros de una congregación se incrementan de tal forma que resulta necesario dividirla.

Iglesia o denominación equivale a una institución religiosa que incluye un conjunto de congregaciones que tienen en común un organismo director, una doctrina y una práctica. En esta concepción no se toma en cuenta el grado de organización de la iglesia o sus dimensiones. Una iglesia o denominación conceptualizada en esta forma, incluye al menos a dos congregaciones; por ejemplo, la iglesia o denominación pentecostal, llamada Asambleas de Dios (que es la mayor denominación de su tipo en el mundo), posee miles de congregaciones a lo largo y ancho del mundo. En este caso, cada congregación, aunque es una Asamblea de Dios, puede tener, además, un nombre propio,

como por ejemplo, La Puerta del Cielo, para distinguirse de otras congregaciones que también pertenecen a las Asambleas de Dios.²

Los más usuales

La palabra protestante se remonta al siglo XVI, cuando un grupo de príncipes de diferentes ciudades alemanas presentó una defensa en la que pedían libertad de conciencia en contra del edicto de la Dieta de Spires que intentaba suprimir el movimiento luterano. También se le llama protestante al que pertenece a una organización religiosa del mismo nombre. El protestantismo se distingue porque niega la autoridad universal del papa y aceptan los principios de la Reforma, es decir, la justificación por la sola fe, el sacerdocio de todos los creyentes y la prioridad de la Biblia como la única fuente que revela la verdad. En su acepción más general, protestante es un cristiano no católico. Los protestantes son llamados evangélicos en México y en otros países latinoamericanos, no así en el resto del mundo.

Los analistas sociales mexicanos utilizan en forma indistinta protestantes y/o evangélicos. Pertenecen a estas categorías los integrantes de iglesias de tipo histórico, pentecostales y neopentecostales, que comparten entre sí los principios fundamentales de la salvación por la gracia de Dios mediante la fe, el reconocimiento de la Biblia como autoridad suprema y el sacerdocio universal de los fieles. Los creyentes prefieren autodenominarse evangélicos o cristianos evangélicos. Aunque también se reconocen como protestantes, esta noción está asociada a la discriminación e intolerancia religiosa que han experimentado en el pasado y hasta nuestros días de parte de los católicos y de la sociedad mayoritaria. El término protestante significa con más claridad lo «otro», y cada vez se usa menos entre los creyentes.

² En México, las denominaciones poseen un significado distinto del que tienen en los Estados Unidos, Canadá y otros países europeos, en donde todas las confesiones o credos poseen un estatus similar frente a la sociedad y al Estado. En este tipo de sociedades plurales y tolerantes, el uso del término secta tiene un ámbito muy reducido. Se utiliza generalmente para nombrar a grupos como los satánicos o a aquéllos que se desvían en forma radical de la normalidad social, como el sonado caso de suicidas de San Diego, California, en 1997.

En cuanto a la noción evangélico, también se utilizó desde el siglo XVI para llamarles a los seguidores de Martín Lutero, ya que éste había dicho que la doctrina se centraba en el evangelio. En México y en otros países latinoamericanos, el término evangélico comenzó a utilizarse para referirse a los misioneros o «evangelizadores» que llegaron a estas tierras desde el siglo XIX; con los años el apelativo de evangélico se extendió para referirse también a los conversos. El término adecuado es entonces evangélico y no evangelista. No se debe confundir o mezclar a los conversos de los tiempos presentes con los autores de los evangelios —Mateo, Marcos, Lucas y Juan—, que datan de al menos dos milenios atrás. La noción de evangélico ha desplazado a la de protestante, que fue más utilizada en el siglo XIX y tal vez los primeros decenios del siglo XX. El uso de evangélicos se ha generalizado a partir de las últimas décadas y es el que se utiliza también entre los dirigentes de las iglesias en su interlocución con el Estado mexicano, y en sus declaraciones públicas.

Cristianos son todos los creyentes que pertenecen a cualquiera de las dos grandes ramas del cristianismo, al protestantismo y al catolicismo, ya sea en su versión ortodoxa del este o en su versión romana del occidente. De los tres términos, protestante, evangélico y cristiano, el último es el más amplio e incluye a los dos primeros. Todos los cristianos creen en la salvación y en la redención de los hombres por la venida de Jesucristo al mundo. Mientras los católicos consideran al papa como la autoridad universal, los protestantes tienen la base de sus enseñanzas no en la autoridad de la iglesia, sino en la Biblia de inspiración divina.

Hoy día, el uso de la palabra cristiano es más exclusiva e inclusiva que en el pasado. Muchas organizaciones religiosas que están fuera del catolicismo, pero que tampoco se incluyen en forma natural a la familia del protestantismo, se han dado en llamar cristianas y sus creyentes cristianos. Las organizaciones que se llaman cristianas las reconocemos porque comparten muchos elementos con iglesias protestantes, como el uso de la Biblia, la escuela dominical, una participación amplia de los presentes durante el servicio o ritual, el uso de testimonios, un discurso religioso con tendencias apocalípticas. Para llegar a ser miembro de estas iglesias —en el sentido exacto de la palabra—, no se requieren grandes cambios, sino que las más de las veces basta el sincero deseo de la persona de pertenecer al grupo y de «entregarle su alma al señor».

Estas agrupaciones no se consideran protestantes, puesto que no son parte de ninguna denominación establecida de tipo histórico, pentecostal o neopentecostal, sino que surgen en forma casi espontánea e independiente y no están incorporadas a ninguna estructura mayor de iglesias. En este sentido, el término cristiano es exclusivo, pues deja fuera a católicos y protestantes.

Secta (sectario) es el término con más implicaciones discriminatorias en nuestra sociedad, por los significados que el público le atribuye y las consecuencias que tiene entre los creyentes a quienes se refiere. En México, posee un sentido altamente peyorativo y etnocentrista, las más de las veces se usa para descalificar y estigmatizar a aquel que no es católico, porque se habla desde una posición de hegemonía y superioridad. Entre sectores de católicos conservadores, los evangélicos y/o protestantes constituyen «los otros», y aunque también son cristianos como ellos, la categoría de sectarios subraya esa separación.

*Tipos de iglesias, denominaciones, organizaciones
o instituciones religiosas*

En este trabajo, incluimos en la categoría de iglesias protestantes tanto a las evangélicas como a las bíblicas no evangélicas. Habrá situaciones que se refieran específicamente a las primeras o a las segundas; en esos casos se utilizarán los términos más exclusivos de evangélicas y de bíblicas no evangélicas. La categoría de iglesias evangélicas se refiere exclusivamente a las históricas, pentecostales y neopentecostales.

En las páginas que siguen explicamos el origen de los tres grandes tipos de iglesias protestantes en cuanto a su origen, naturaleza, doctrina, prácticas, composición social y sobre las formas de adaptarse y relacionarse con la sociedad. Conocer las características de las distintas instituciones nos permitirá entender mejor los factores que han coadyuvado a su incremento, estancamiento o disminución en el escenario religioso.

Las históricas. El primer capítulo de Dorantes González (en este libro) trata con amplitud y profundidad sobre la introducción de las primeras iglesias históricas a territorio jalisciense. En la muestra de los catorce municipios visitados en Jalisco, obtuvieron 15% entre los tres tipos de iglesias encontradas. Ocupan el tercer lugar de crecimiento después de las bíblicas no evangélicas.

Las iglesias históricas son herederas del movimiento de la Reforma protestante cuando se formaron las primeras agrupaciones que disintieron del catolicismo romano. En el siglo XVII, sus integrantes emigraron a lo que hoy día son los Estados Unidos, y a partir del siglo XIX, misioneros norteamericanos y británicos, pero también suecos, alemanes e italianos, las llevaron a América Latina. Aunque hubo algunos intentos de proselitismo durante el periodo colonial, la santa inquisición hizo casi imposible la entrada y expansión del protestantismo en Nueva España. No fue sino hasta fines del siglo XIX que iniciaron en forma sistemática a propagar el evangelio protestante en el México independiente. Pertenecen a éstas la Anglicana o Episcopal, Congregacional, Luterana, Presbiteriana, Metodista, Bautista, del Nazareno, Discípulos de Cristo y otras.

Las iglesias históricas son más liberales en su interpretación de la Biblia que las pentecostales, lo que se traduce en un ascetismo también menos extremo que el de aquéllos. Sus rituales son formales, se rigen por una estructura más o menos programada que no les permite ser totalmente espontáneos y emotivos. Ofrecen la escuela dominical, así como varios servicios religiosos cada semana. Cada iglesia posee programas de estudio, entretenimiento y actividades diversas como coros, misiones, cocina y deportes, a los que se integran los fieles de acuerdo con el sexo, edad y estado civil. Para que los creyentes lleguen a ser miembros plenos deben hacer una «profesión de fe», y ésta se realiza generalmente en la etapa de la adolescencia. La jerarquía católica los llama «los hermanos separados» y los tolera y acepta mejor que a las restantes instituciones protestantes.

Sus membresías están compuestas por gente perteneciente a las clases medias, un sector limitado de las bajas y en menor grado de las clases altas. Los miembros de estas iglesias ya son de la tercera o cuarta generación y casi todas ellas han estado más de un siglo en México. Un alto porcentaje de los miembros son personas con educación universitaria y que laboran en las profesiones libres como las leyes, la medicina, la libre empresa. Han logrado adaptarse a la sociedad mexicana e incluso a las distintas regiones culturales de la misma; son liberales si se les compara con las iglesias de tipo pentecostal. El tabaquismo, las bebidas alcohólicas y las drogas son universalmente prohibitivas entre los evangélicos y los bíblicos no evangélicos.

Pentecostales. Hoy día, las denominaciones pentecostales, junto con sus hijas las neopentecostales, representan 15% del total de las protestantes y evangélicas en el estado de Jalisco. En los catorce municipios visitados en 2002, constituyen casi la mitad (48%) de las 79 iglesias localizadas. Las características que se describen en los siguientes párrafos explican en parte el éxito que han tenido sobre las históricas y sobre las bíblicas no evangélicas.

El pentecostalismo protestante³ nació en los Estados Unidos de Norteamérica durante un periodo de reavivamiento religioso que marcó la historia en aquel país, y emergió entre los desheredados y marginados de la sociedad, como un movimiento que prometía redimirlos a través del poder del espíritu. En México, el origen del pentecostalismo se remonta a los primeros decenios del siglo XX. Muchos mexicanos que habían emigrado a los Estados Unidos debido al conflicto revolucionario (1910/1920), a su regreso trajeron el nuevo evangelio y fueron el origen de muchos movimientos religiosos nativos que hoy se han transformado en grandes iglesias que han rebasado la frontera mexicana. Al igual que en los Estados Unidos, los primeros pentecostales en México aparecieron entre las masas marginadas del campo y desarraigadas de las ciudades, entre campesinos pobres, indígenas, desempleados y en general entre las clases subalternas. En México existen cientos de iglesias pentecostales distintas. Desde las Asambleas de Dios, que es un movimiento universal, hasta pequeñas misiones o iglesias/congregaciones únicas que surgen en forma espontánea y que no están vinculadas a instituciones mayores. La Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús y La Luz del Mundo pertenecen a esta categoría.

A partir de los años cincuenta, se multiplicaron tanto el número de congregaciones como de seguidores y la fe se expandió en forma considerable en las ciudades y en el campo. Pocos años después de su entrada a México, lograron sobrepasar en número de creyentes a los protestantes históricos. En los años ochenta los pentecostales representaban 70% de todos los protestantes mexicanos. El paradigma pentecostal se caracteriza por tener una tradición oral que predomina sobre la escrita, una teología narrativa y de experiencia personal que permite una amplia participación en los niveles de reflexión, ora-

³ También existe el pentecostalismo al interior del catolicismo, mejor conocido como el grupo de renovados en el Espíritu Santo o católicos carismáticos.

ción y dirección, por la manifestación y el uso de sueños, visiones y revelaciones. Se centran en el Espíritu Santo, que se manifiesta con frecuencia entre los creyentes a través de la glossolalia o hablar en lenguas, los testimonios personales y la conversión como una experiencia personal. En donde quiera que surge, el pentecostalismo incorpora y se apropia de las tradiciones locales y las reformula. Gran parte del éxito del pentecostalismo en México y en el resto del orbe se atribuye a su capacidad para adaptarse a las realidades locales.

La experiencia religiosa juega una función central en los rituales en donde predomina el emocionalismo y la espontaneidad que favorecen las prácticas improvisadas sobre las estructuradas. Los líderes pueden o no tener preparación formal en el ministerio de la predicación. Cuando la tienen, ésta consiste en cursos que varían entre unos cuantos meses hasta tres años, pero el entrenamiento recibido no alcanza a separarlos social y culturalmente de sus fieles. Los laicos se identifican fácilmente con sus líderes y pueden convertirse en predicadores en muchas ocasiones por una mera revelación. Esta dinámica en la formación de ministros entre los pentecostales es una causa importante de la continua multiplicación de nuevas iglesias.

Es casi general en la doctrina y práctica de estos grupos establecer regulaciones sobre la apariencia de la población femenina.⁴ Tienen una relación de tensión con el mundo profano, «pagano», ya que éste es considerado corrupto y se encuentra separado del mundo espiritual. El ascetismo de los pentecostales se extiende a veces a restricciones que limitan el cine, el teatro, la televisión, cierto tipo de literatura y proferir insultos.

El *neopentecostalismo* surge en México en la década de los años setenta, y favoreció a las ciudades medias más que a las áreas rurales. Comparten con los pentecostales la centralidad que le atribuyen a los dones del Espíritu Santo; se distinguen de ellos porque la normatividad es más relajada. Asimismo, se han hecho más flexibles en su relación con el mundo profano, «pagano»; el ascetismo estricto que caracteriza a casi todos los pentecostales, entre los neopentecostales ha dejado de tener importancia. Algunas de las iglesias

⁴ Véase Fortuny (2001b), que se refiere básicamente a la iglesia La Luz del Mundo, pero que puede servir para entender estas prácticas entre mujeres pentecostales en general.

de esta categoría se derivaron de ex-líderes o fieles de congregaciones históricas o pentecostales, aunque también ha habido iniciadores que eran laicos del movimiento carismático católico. Las membresías están conformadas por individuos de las clases medias y en menor grado de las clases bajas. Al parecer estas nuevas organizaciones son atractivas entre los sectores medios porque además de que su normatividad es más relajada, funcionan como espacios sociales en donde es posible extender sus redes de relaciones. Debido a que las prohibiciones a que se someten son menos visibles en comparación con sus ascendientes los pentecostales, los neopentecostales sufren menos crítica y animadversión de parte de la sociedad global. El neopentecostalismo es una forma nueva de religiosidad que surge como reacción frente al protestantismo histórico (con la emoción) y frente al pentecostalismo tradicional, con una mejor adaptación al mundo moderno.

Bíblicas no evangélicas (paraprotestantes, paracristianas). Incluyen a los Adventistas del Séptimo Día, los Testigos de Jehová o Sociedad de la Torre del Vigía y Los Mormones (SUD). Han tenido un crecimiento significativo en todo el país en los últimos 30 años y también en Jalisco. En los municipios visitados ocupan el segundo lugar, con 37% de las 79 iglesias contactadas. Las cifras que reportan las propias instituciones y que son comprobables en la realidad distan mucho de las que reportó el último censo.

Las tres organizaciones son excluidas de los grupos cristianos porque para ellas la persona de Jesucristo ya no posee un estatus divino. Ellos mismos no se consideran cristianos como los demás. No siguen el dogma de la Santísima Trinidad en la misma forma en la que lo hacen los otros protestantes. Estas tres denominaciones comparten muchos elementos entre sí: se originaron en los Estados Unidos en la etapa del reavivamiento religioso del siglo XIX. En virtud de su común origen socio-histórico, heredaron muchos contenidos de la tradición del protestantismo anglosajón norteamericano. Son religiones de libro junto con los demás protestantes (históricos y pentecostales), pero han agregado a lo largo de su desarrollo otras prácticas y creencias que los alejan de los protestantes. Los Mormones, por ejemplo, además de la Biblia poseen El Libro del Mormón, que es parte fundamental de su doctrina, y han producido innumerables libros en los que se reinterpreta la Biblia.

Los Testigos de Jehová y los Adventistas del Séptimo Día consideran, como una parte central de su doctrina, la Segunda Venida de Jesucristo, aunque en diferentes términos; en este sentido, son milenaristas y apocalípticos. Mormones y Testigos han mostrado una extraordinaria capacidad de adaptación a la vida moderna, ya que incorporan y aprovechan tanto los avances tecnológicos, en forma selectiva y reinterpretada a la luz de la doctrina, como los avances científicos. Por esto, los Testigos han sido definidos como una asociación cultural de masas. Sus ritos son más estructurados y formales que el de las instituciones descritas anteriormente. La Torre del Vigía y Los Mormones y, en menor grado, los Adventistas del Séptimo Día, tienen la posibilidad de integrar a sus jerarquías a un gran número de personas del sexo masculino, de tal manera que esta característica las hace muy atractivas, pues existe una amplia distribución de puestos altos, medios y bajos al interior de las congregaciones.

PARA EXPLICAR LA DISIDENCIA RELIGIOSA

En América Latina, desde el punto de vista macro estructural, la disidencia religiosa se ha interpretado a través del modelo de la privación, que le atribuye mayor peso al aspecto económico y a la marginación social. Es decir, los pobres y marginales son más factibles de hacerse disidentes en una sociedad. Esta interpretación global del cambio religioso, aunque se cumple en muchos lugares y entre determinados tipos de población (por ejemplo, los indígenas), también tiene sus limitaciones, pues no explica las conversiones masivas de las clases medias que se integran a organizaciones como los Testigos o los Mormones. Incluso, muchas iglesias pentecostales establecidas son también capaces de atraer a personas de las clases medias. Es necesario recurrir a propuestas teóricas menos globales, que aunque incluyan los factores más estructurales, también den cuenta de los contextos históricos más específicos en donde emerge la disidencia. Bastian hace una propuesta que nos acerca más a una teoría de rango medio. Este autor explica la «desregulación» del campo religioso en México a partir de los factores exógeno y endógeno. El factor exógeno se refiere al proceso de globalización, en donde los medios de comunicación «...han contribuido a la expansión simultánea y multilateral de los nuevos movimientos religiosos en todo el mundo, por lo tanto la diversi-

dad religiosa en la actualidad debe interpretarse desde la globalización económica y cultural...» (1997: 19). El factor endógeno tiene que ver con *a*) la situación económica que provoca desigualdad social, *b*) los cambios demográficos que provocan exclusión y anomia, *c*) la situación política que dificulta la formación de movimientos sociales autónomos debido a lo cerrado del juego político, y *d*) la evolución de la iglesia católica, que no ha permitido cambios radicales en su relación con el Estado.

La disidencia religiosa en Jalisco

Así como la capital jalisciense ha sido el centro de la región occidente con respecto al desarrollo económico, político, administrativo y comercial desde 1810 hasta la fecha, también ha concentrado los estudios sobre disidencia religiosa. Uno de los pocos antecedentes con que contamos sobre la disidencia religiosa que hacen referencia al interior del estado de Jalisco es el de Jaime Hernández Ortiz, publicado en 1990.⁵ La mayoría de los trabajos sobre la heterodoxia contemporánea se han centrado más en la capital del estado y han desatendido los restantes municipios. Hernández afirma que cuando realizó su estudio, antes de 1990 existían aproximadamente 170 congregaciones, de las cuales 130 estaban ubicadas en la ZMG (que incluye Zapopan, Tlaquepaque y Tonalá), y las 40 restantes se distribuían en el interior del estado. También agrega que de los 120 municipios del estado fuera de la ZMG, había «iglesias» «en apenas 30 por ciento de los mismos» (Hernández Ortiz, 1990: 54). El total de 170 congregaciones o iglesias registradas en este estudio (el autor no las distingue en el trabajo), no incluyen a las iglesias bíblicas no evangélicas, ya que no son mencionadas a lo largo del documento. En virtud de la diferencia de criterios para contabilizar la disidencia protestante, no se justifica comparar nuestros datos con los de Hernández de 1990. Tendremos que partir de los datos censales.

El índice del protestantismo en el estado de Jalisco aumentó de manera más drástica en los últimos dos decenios. Sin embargo, entre 1950 y 1960, el

⁵ En un artículo que tiene un enfoque político (ideológico), llamado «Protestantismo y política en Jalisco. Apuntes para una discusión», Hernández Ortiz presenta una sección muy reducida sobre el crecimiento del protestantismo en Jalisco.

catolicismo se mantuvo estable y no se incrementó en forma significativa; incluso, en poblaciones como Autlán de Navarro, Zacoalco de Torres y Ahualulco de Mercado, disminuyó. Pero a partir de 1970, el aumento de la población protestante presentó algunos cambios que se hicieron notorios en 1980 y se dispararon hacia el año 2000 (véase Cuadro 1).

Factores exógenos y endógenos

Entre las causas globales o factores exógenos que incidieron indirectamente en la formación de una nueva cartografía religiosa a partir de 1970/1980, presentamos algunos de los antecedentes políticos y económicos de varios países de América Latina entre finales de 1960 y principios de 1970. Esta etapa se caracteriza por la emergencia de regímenes políticos «cuyos objetivos centrales eran la redistribución del ingreso, la ampliación del mercado interno, la ruptura de ciertas relaciones de dependencia (comercial, financiera y tecnológica, entre otras), el aliento a la integración económica y la ampliación y participación del Estado en la economía» (Guillén, 1984: 40). Como una consecuencia de estas políticas en las economías periféricas, a mediados de 1970 México, atraviesa por una crisis financiera que se refleja en el aumento de la deuda externa, la reducción del gasto público y una acelerada inflación, que repercute en la devaluación de la moneda en 1976.

En 1977 y 1978, la exportación de petróleo entró en escena como sostén principal del patrón de crecimiento. Se cerraba entonces la posibilidad de reformar el esquema de protección y de promoción industrial que había prevalecido en los últimos 30 años. El sector petrolero quedaba a finales de 1970, en el centro de la estrategia de crecimiento (Márquez, 2002: 111).

Sin embargo, la extracción del petróleo requirió de mayores importaciones que agravaron el déficit comercial y aumentaron la deuda externa. Estos cambios en el ámbito de la economía condujeron a importantes transformaciones sociales y culturales. Durante todo este periodo (1970/1980) la migración del campo a la ciudad ocasionó un importante aumento de la población urbana y

...el cambio de ocupación del sector agrícola al industrial, al de servicios, o al de la economía de mercado; el mayor acceso de grupos e individuos a los medios de comunicación de masas e incluso a la educación formal, lo que generó nuevas expectativas y comportamientos al mismo tiempo que indujo a la necesidad de desarrollar o adoptar formas de organización e integración sociales adecuadas al medio urbano: grupos de vecinos, sindicatos, clubes, *grupos religiosos*... así como nuevos patrones de relación con la autoridad y de participación política (Loeza, 2002: 6, énfasis nuestro).

Respecto a los factores endógenos que pueden afectar más directamente a la disidencia religiosa en el estado, es necesario referirnos al desarrollo desigual de sus regiones, debido a la altísima concentración de actividades y personas en la capital. En el occidente del país, las áreas rurales han sido expulsoras de población en virtud de que el desarrollo de la región ha sido inequitativo, ya que siguió patrones muy similares a los del resto del país. «La entidad, como el país en general, presenta fuertes desigualdades entre regiones» (Arroyo Alejandro, 1985: 31). En 1970, había 9 558 localidades en el estado que estaban habitadas por menos de mil habitantes. En 1980, Guadalajara concentraba 84% de la población urbana del estado (Arroyo Alejandro, 1985: 21). Entre los factores que han atraído capitales y personas a la perla tapatía, se incluyen su rápido crecimiento industrial, comercial y de servicios. El dinamismo de las medianas y pequeñas empresas de la capital, ha sido el resultado de su acelerada urbanización y la expansión de su zona comercial de influencia en Jalisco, en los estados del occidente y del noroeste. Se ha llamado la «capital regional», refiriéndose no sólo al predominio político y económico que tiene en la región, sino también a una serie de influencias recíprocas entre ella y el inmenso entorno que la rodea.

De acuerdo con Arroyo Alejandro (1985: 32), «los municipios que tuvieron los más altos índices [de niveles de desarrollo] fueron Guadalajara (12.99), Zapopan (4.79), Puerto Vallarta (3.75), Ciudad Guzmán (3.45), Ocotlán (2.70), Chapala (2.64), Tlaquepaque (2.61) y El Salto (2.00)». En todos ellos predomina la población urbana mayor o cercana a los 10 000 habitantes. De los cinco municipios señalados por Arroyo Alejandro fuera de la ZMG, 4 de ellos muestran (Cuadro 1) un mayor incremento en la disidencia religiosa, que comienza a mostrarse en la curva de 1970 y se destapa en un ángulo más vertical entre

1990 y 2000. Los municipios señalados que fueron favorecidos por el desarrollo económico, también sufrieron desigualdad social y cambios demográficos que provocan anomia y exclusión.

En Puerto Vallarta y Chapala, que muestran la más alta disidencia religiosa de todos los municipios del estado, se ha demostrado en estudios recientes que existe una asociación entre desarrollo turístico y altos niveles de pobreza, y podríamos añadir que junto con esas dos variables se presenta un alto índice de disidencia religiosa. Ésta se explica también por la presencia de población extranjera que establece su residencia en estos lugares, atraídos por el paisaje natural y el clima, o por la población nacional de otros estados del país, que reside por periodos largos en los mismos lugares para prestar sus servicios al turismo y que interactúan continuamente con los habitantes locales. El constante flujo de personas, culturas y mensajes religiosos puede producir confusión y en consecuencia el alejamiento de la religión de sus vidas (secularización), o bien el cambio de una religión a otra. Esta explicación también opera para Cihuatlán (4.50% de disidencia religiosa), que constituye un lugar turístico como los mencionados y que ocupa el tercer lugar de los catorce poblados con maor disidencia.

El desigual crecimiento entre la capital y las regiones del estado ha provocado no sólo importantes migraciones de las zonas rurales a la gran ciudad, y en menor grado a ciudades medias, sino también la creación de zonas marginadas y la descomposición social, como resultado de la separación de los individuos de sus familias y comunidades. Las nuevas iglesias protestantes ofrecen a los conversos espacios sociales en los que predominan las relaciones cara a cara, que con el tiempo se transforman en grupos de referencia que reemplazan a las familias y al pueblo que dejaron. Esto se percibe principalmente en los municipios cercanos a la ZMG, como Acatlán de Juárez, en donde gran parte de la población que antes se dedicaba al campo ahora se desplaza a la ciudad de Guadalajara para laborar en el sector industrial (40.03%).

El Salto, por el contrario, es una zona de recepción de población, ya que acude a él mano de obra proveniente de la capital jalisciense y poblaciones cercanas, además de los mismos habitantes del municipio (52.14%), a trabajar en las maquiladoras del corredor industrial que ahí se ubica. Sin embargo, en ambos casos (Acatlán y El Salto), el flujo de población intermunicipal (hacia

Cuadro I
Crecimiento del protestantismo en Jalisco de 1950 a 2000

<i>Municipio</i>	<i>1950</i>	<i>1960</i>	<i>1970</i>	<i>1980</i>	<i>1990</i>	<i>2000</i>
Puerto Vallarta	0.01%	0.07%	0.51%	1.06%	2.21%	6.14%
Chapala	0.15%	0.65%	1.36%	1.39%	2.11%	5.32%
Cihuatlán	0.10%	.34%	0.27%	0.90%	1.96%	4.50%
Autlán de Navarro	1.09%	0.84%0	0.65%	1.30%	2.06%	4.17%
Acatlán de Juárez	0.01%	0.05%	0.33%	1.28%	1.86%	4.01%
Zapotlán el Grande	0.13%	0.22%	0.21%	0.56%	1.22%	3.85%
El Salto	0.24%	0.42%	0.42%	0.38%	1.83%	3.75%
Ameca	0.17%	0.30%	0.38%	1.27%	1.92%	3.63%
Magdalena	0.18%	0.88%	0.72%	1.22%	1.70%	3.53%
Tomatlán	0.01%	0.02%	0.10%	0.64%	1.21%	3.46%
San Martín de Hidalgo	0.48%	1.28%	0.47%	1.04%	2.01%	3.18%
Casimiro Castillo	0.13%	0.40%	0.42%	0.46%	0.86%	3.11%
Ahualulco de Mercado	0.87%	0.50%	0.44%	0.86%	1.05%	2.94%
Zacoalco de Torres	0.16%	0.10%	0.09%	0.50%	1.18%	2.90%

Fuente: INEGI Censo General de Población y Vivienda 1950, 1960, 1970, 1980, 1990, 2000.

adentro o hacia fuera) propicia un intercambio de culturas (urbana y de campo) que contribuyen al cambio sociocultural de las sociedades y que se refleja en la diversidad religiosa.

Movilización de la población

La construcción de carreteras, el desarrollo de los medios de comunicación y el crecimiento de las zonas urbanas favoreció el acceso e intercambio con otras comunidades y facilitó el desplazamiento de los habitantes hacia nuevos polos de desarrollo urbanos (Loeza, 2002). La migración del campo a las ciudades en busca de empleo en la industria, en el comercio informal y la migración hacia Estados Unidos fueron fundamentales en la dinámica del cambio social especialmente entre 1970 y 1980. Sobre todo, la movilización de población se aceleró en forma extraordinaria, ya que antes de 1960, 4.4 millo-

nes de mexicanos residían fuera de su estado natal, y para 1995 esta cifra aumentó a 19.5 millones.

El porcentaje de residentes nacidos en otro país es significativo únicamente en el municipio de Chapala, que tiene 5.47% en este rango. Sin embargo, sí existe una importante movilización de población interestatal, que se desplaza sobre todo desde Jalisco hacia los estados del norte y viceversa, o hacia Norteamérica. De los 17 ministros localizados en diez municipios, ocho de ellos tuvieron su primer contacto con el evangelio protestante a través de un mensajero estadounidense (de origen hispano), o cuando se encontraban en los Estados Unidos. Seis pastores conocieron *La Palabra* en ciudades del norte del país, como Mexicali, Tijuana y Sinaloa; dos lo hicieron en el Distrito Federal y uno en Puebla. No podemos ver aparentes patrones o tendencias entre el lugar inicial en donde se conoce la nueva creencia y el tipo de institución religiosa de que se trate, pues existe una distribución bastante pareja. Ocho de los pastores encabezan grupos pentecostales, tres dirigen denominaciones bautistas (históricas), cinco tienen algún puesto en la jerarquía de organizaciones bíblicas no evangélicas y uno de ellos sólo señaló que su iglesia era evangélica. La movilidad interestatal que se observa en el Cuadro 2, también tiene un peso importante sobre la disidencia religiosa, porque permite una más intensa circulación de los flujos culturales y de personas. Entre los líderes entrevistados, la mayoría procedía de otros estados del país. El índice de nacidos en otros estados depende, asimismo, de la capacidad de oferta de trabajo del lugar de que se trate. Sitios como Puerto Vallarta (30.6%) y Cihuatlán (29.8%) atraen abundante mano de obra de otros estados para el sector servicios de la industria del turismo. Lo mismo sucede en El Salto (16%), que posee un amplio mercado de trabajo en las empresas y/o maquiladoras de capital transnacional.

Un resultado patente de la movilización de la población jalisciense fue el descubrimiento de una pequeña congregación de Adventistas del Séptimo Día perdida en el Crucero de San Isidro. Este poblado es una delegación de Zacoalco de Torres, y la mayoría de fieles eran del sexo femenino. El índice de migración hacia los Estados Unidos es muy alto en este municipio. Y la congregación tenía cerca de 60 hermanos emigrantes que trabajaban en Santa Ana, California, y que cooperaban para el sostenimiento de su iglesia en Jalisco.

Cuadro 2
Porcentaje de la población migrante en Jalisco

<i>Municipio</i>	<i>Nacidos en otra entidad</i>	<i>Residentes en otra entidad</i>	<i>Nacidos en otro país</i>
Puerto Vallarta	30.58	10.16	1.35
Chapala	6.99	1.45	5.47
Autlán de Navarro	8.62	2.46	0.87
Cihuatlán	29.86	5.09	0.86
Acatlán de Juárez	10.19	7.14	0.68
Zapotlán el Grande	7.79	2.13	0.58
El Salto	16.08	3.58	0.39
Ameca	5.9	2.54	1.11
Magdalena	9.02	2.05	0.79
San Martín Hidalgo	2.55	0.63	1.4
Tomatlán	19.6	4.61	0.71
Casimiro Castillo	8.65	3.57	0.97
Zacoalco de Torres	2.76	0.76	1.15
Ahualulco de Mercado	4.87	1.09	0.71

Fuente: INEGI Censo General de Población y Vivienda 2000.

co. Debido a la migración, la membresía se componía casi de puras mujeres, puesto que en esta iglesia incluso ellas pueden ser dirigentes. La misión comenzó a través de un pastor de Ciudad Guzmán que evangelizaba por esos rumbos. Esta iglesia adventista tiene entonces sus orígenes y desarrollo en una doble movilización de población interestatal e internacional.

En el mismo Zacoalco de Torres, había una congregación evangélica llamada Casa de Reconciliación; el pastor que dirigía el pequeño grupo había conocido la creencia mientras trabajaba como migrante en Long Beach, California, y a su regreso a Zacoalco decidió empezar él mismo su iglesia.

En contraste con el alto número de pastores (8 de 14), que empezaron sus comunidades religiosas a través de estadounidenses o que conocieron la nueva doctrina mientras residían en el vecino país del norte (según se muestra

Cuadro 3

Lugar de conversión de los informantes

<i>Municipio</i>	<i>Denominación</i>	<i>Pastor</i>	<i>Conversión</i>
Autlán de Navarro	Bautista	Leonel Ramos	A través de una institución estadounidense
Autlán de Navarro	Mormones	Antonio Espinoza	Distrito Federal
Autlán de Navarro	Bautista	Manuel Antonio Díaz	A través de misioneros estadounidenses
Puerto Vallarta	Adventista del Séptimo Día	Santiago Guerrero	Puebla
San Martín Hidalgo	Apostólica de la Fe en Cristo	Octavio González	Sinaloa
El Salto	Pentecostal	Luis Vázquez	A través de misioneros estadounidenses
Magdalena	Testigos de Jehová	Estanislao Zavala	Sinaloa
Acatlán de Juárez	Pentecostal	Marina Ramírez	Mexicali
Acatlán de Juárez	Bautista	Javier Díaz	Estados Unidos
Acatlán de Juárez	Testigos de Jehová	Abraham Mendoza	Tijuana
Zapotlán el Grande	Pentecostal	Juan Morales	Distrito Federal
Zapotlán el Grande	Pentecostal	Yolanda Martínez	Sinaloa
Zapotlán el Grande	Pentecostal	David Vargas	Chicago
Chiquilistlán	Apostólicos de la Fe en Cristo	Enrique Esquivel	Tijuana
Zacoalco de Torres	Adventista del Séptimo Día	Víctor Delgado	Estados Unidos
Zacoalco de Torres	Iglesia Evangélica	Rigoberto Cortés	Estados Unidos
Chapala	Iglesia del Evangelio Completo	Lorenzo Chávez	Estados Unidos

Nacionalidad del pastor y tipo de iglesia [1996/1997]

Tipo de Iglesia	Evangélica	Histórica	Neo-pentecostal	Otra	Bíblicas no evangélicas	Pentecostal	Total
Nacionalidad:							
Británico	–	–	1	–	–	–	1
Estadounidense	–	2	–	–	–	–	2
Otra nacionalidad	1	–	–	–	–	–	1
Mexicano	39	34	11	2	20	40	146
NA	–	–	–	1	–	–	1

Fuente: Base de datos elaborada por David Tinoco y Cintia Castro, becarios de Conacyt y CIESAS respectivamente, parte del proyecto Conacyt 1995/1997.

en el Cuadro 4), incluimos información complementaria para demostrar que Jalisco ya no constituye en el presente una *tierra de misión*. Las denominaciones evangélicas y protestantes se han desarrollado y multiplicado en nuestro país sobre todo a partir de mediados del siglo XX, a través de creyentes evangélicos nacionales. Hoy por hoy, la gran mayoría de estas organizaciones están plenamente consolidadas en suelo mexicano, al grado de que muchas de ellas, nacidas en el país, han exportado su creencia a otros países.⁶ Para demostrar el origen nacional de los pastores evangélicos en Jalisco, será suficiente recurrir a los resultados de una encuesta aplicada entre 1996 y 1997 en la ZMG (Castro y Tinoco, 1998), a dirigentes religiosos. El cuestionario fue respondido por 151 pastores, de los cuales 97% tenían nacionalidad mexicana y sólo 1% era de origen estadounidense y británico. El otro 2% no especificó su procedencia. Los pastores encuestados que ocupaban puestos de autoridad en iglesias históricas, pentecostales, neopentecostales y otras denominaciones cristianas,

⁶ Es un hecho que hoy día en México han surgido iglesias evangélicas que se han expandido a varios países del mundo, como La Luz del Mundo o la Apostólica de la Fe en Cristo Jesús (pentecostales), así como agrupaciones que combinan principios evangélicos con elementos de la cultura nacional, como el Movimiento Espiritualista Trinitario Mariano (Ortiz Ecániz, 1991).

sumaban 86%, y aquellos que formaban parte del cuerpo ministerial de alguna asociación religiosa bíblica no evangélica llegaba a 14%.

EL PROTESTANTISMO SEGÚN LAS REGIONES EN MÉXICO Y EN JALISCO

Las estadísticas revelan espacios geográficos y zonas culturales determinadas en donde la conversión de un sinnúmero de individuos a religiones distintas a la católica ha sido posible en el último decenio. En el Cuadro 4 se puede ver que las regiones más proclives al cambio de religión son aquellas que, por una parte, presentan un mayor porcentaje de población indígena y rural (sureste), y por la otra, en donde se reciben las influencias culturales de los Estados Unidos de primera mano, además de concentrar un gran número de migrantes nacionales que intentan cruzar la frontera norte del país.

Los datos, además de reflejar que existe una relación importante entre el tipo de población y la afiliación religiosa en el sureste (a mayor población indígena y rural mayor índice de protestantismo), destacan la importancia de las condiciones históricas y geográficas sobre estas tendencias. Si bien es cierto que los estados de la región occidente cuentan con un índice muy bajo de población indígena (Jalisco .71%, Aguascalientes .15% y Guanajuato .26%), al mismo tiempo poseen un considerable porcentaje de población rural (15.44%, 19.78% y 32.8% respectivamente). Sin embargo, la pobreza y la marginalidad no conducen automáticamente hacia la disidencia religiosa. Para los estados del occidente de México, la variable que determina su resistencia a la disidencia religiosa está estrechamente vinculada con la historia larga y reciente de la región, que fue la patria de un catolicismo integral e intransigente, poblada por los herederos de los protagonistas más aguerridos de la rebelión cristera.

Disidencia religiosa y población indígena en el sureste del país

En parte, la conversión religiosa en el sureste del país se explica porque fue ahí a donde se dirigieron primero, en los años treinta, los funcionarios del Instituto Lingüístico de Verano (ILV). Los misioneros trabajaban generalmente temporadas de más de un año, retornando con frecuencia a sus centros de operación donde coordinaban la actividad misionera y preparaban a sus cuadros locales, los cuales propiciarían la conversión en sus propias comunidades (Vázquez,

Cuadro 4
Occidente, norte y sureste

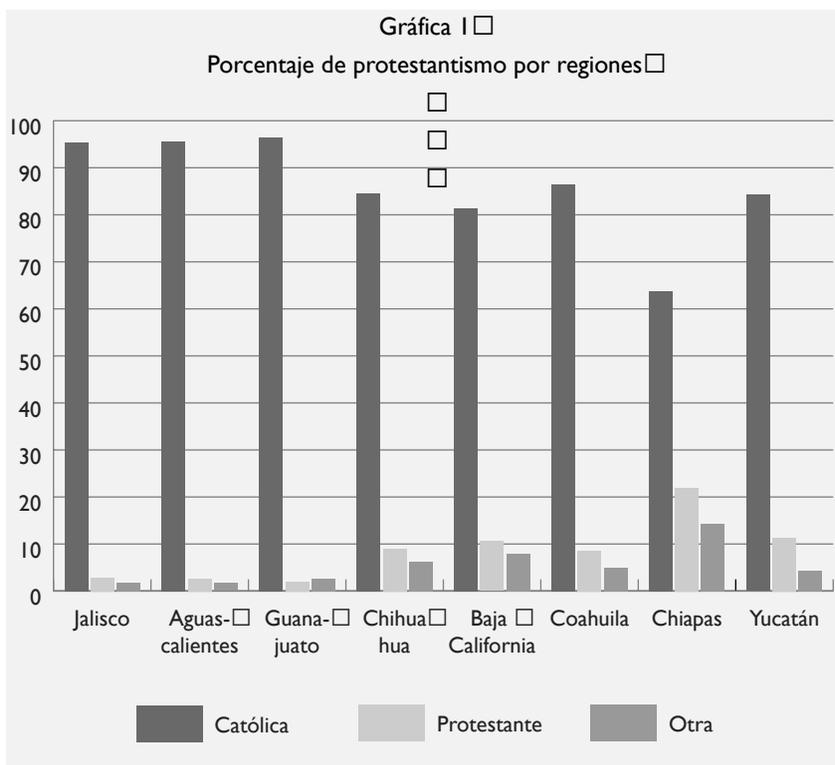
Estado	Religión			Características de la población			Región
	Católica	Protes- tante	Otra	Población urbana	Población rural	Población con lengua indígena	
Jalisco	95.38	2.88	1.74	84.55	15.44	0.71	Occidente
Aguas- calientes	95.64	2.68	1.68	80.22	19.78	0.15	
Guanajuato	96.41	2.02	2.57	67.20	32.80	0.26	
Chihuahua	84.64	9.06	6.30	82.52	17.48	3.21	Norte
Baja Cali- fornia	81.42	10.61	7.97	91.58	8.42	1.87	
Coahuila	86.42	8.56	5.02	89.41	10.59	0.15	
Chiapas	63.82	21.88	14.30	45.70	54.30	24.62	Sureste
Yucatán	84.25	11.35	4.40	81.33	18.66	37.32	

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

2001). Virginia Garret (1999)⁷ establece una relación entre crecimiento de población protestante y etnicidad para la región del sureste. Señala que el censo de 1990 dibuja una ruta precisa en la que el incremento de evangélicos ha sido mayor en los estados en los que existe más población indígena (Chiapas 16%, Tabasco 15%, Campeche 13%, Quintana Roo 12% y Yucatán 9%).

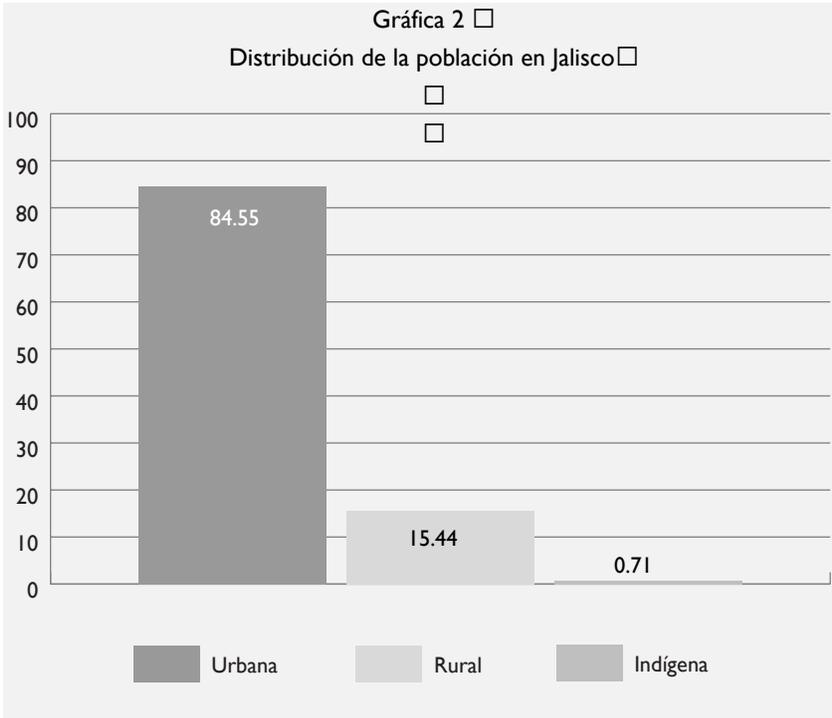
En Jalisco, como se muestra en las gráficas 2 y 3, es evidente la relación que existe entre el tipo de población (urbana, rural e indígena) y la afiliación religiosa (católica, protestante y otras). La población indígena compuesta principalmente por el grupo étnico de los huicholes no alcanza 1% del total, y se concentra en la zona norte del estado: en el municipio de Bolaños con 48.35% y en el de Mezquitic con 64.75%. Con todo y que éstos no son municipios con alto índice de protestantismo (2.7% y 1.26%, respectivamente), sí son los que

⁷ Citada en Odgers y de la Torre (2004: 62-63).



presentan un menor porcentaje de catolicismo (63% y 51%) (véase Cuadro 5). Estas cifras nos indican el peso que tiene entre la población la cosmovisión indígena, llamada «el costumbre». Aquí, como sucede en el estado de Chiapas, un índice muy alto de las personas responden al censo que no tienen religión alguna, o aparecen en el rubro de no especificado. Por diferentes circunstancias, en un estado y en otro se oculta la afiliación religiosa. Por una parte se debe a un temor natural a ser perseguidos o sometidos, y por la otra se debe a la estructura misma de la pregunta religiosa del censo, que parece estar diseñada para no revelar la religiosidad de los indígenas.

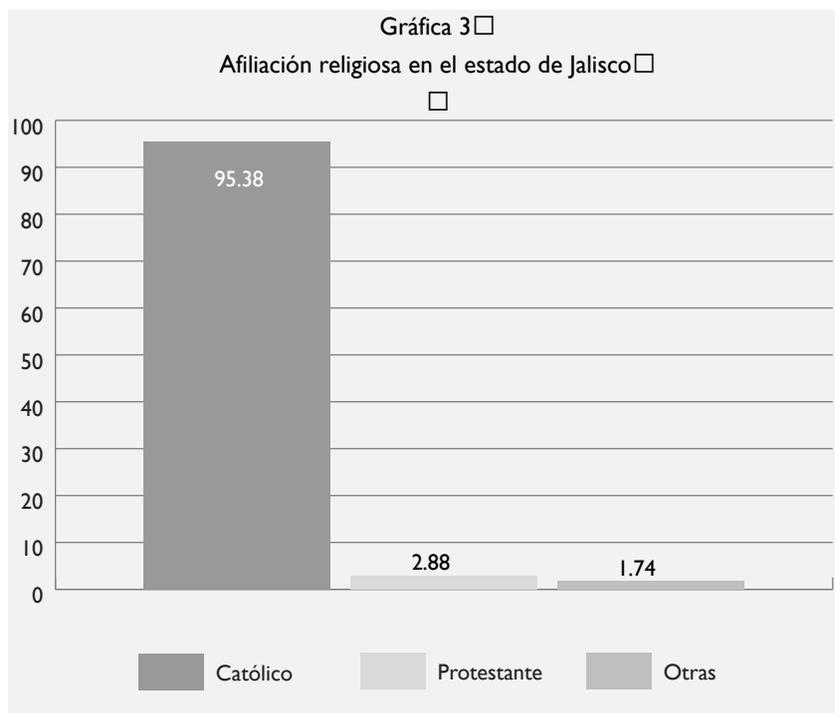
Estudios antropológicos realizados entre grupos étnicos —como el de George Otis (1998) entre huicholes, el de Carlos Garma (1997) entre los totónacas de la Sierra Norte de Puebla y el de Felipe Vázquez (2001) entre diversos grupos indígenas de Veracruz—, analizan la naturaleza que caracteriza los



procesos de conversión entre la población indígena. Los tres autores coinciden en que los motivos para adoptar una religión diferente a la católica tradicional, se derivan esencialmente del factor económico ligado al cultural, como el excesivo gasto durante los rituales, las mayordomías y el abundante consumo de alcohol durante sus rituales, que se convierte en un hábito que tiende a practicarse también fuera del contexto ritual o religioso. Las conversiones entre los indígenas representan una transformación religiosa y social más trascendente, puesto que implica sustituir sus prácticas rituales ancestrales y limitar su participación en las organizaciones políticas tradicionales.

Resistencia cultural a la disidencia en Los Altos de Jalisco

La Gráfica 4 muestra que todos los municipios de la región de Los Altos poseen aún un porcentaje ínfimo de disidencia religiosa menor al uno por ciento, lo que indica que a pesar del extraordinario flujo migratorio a los Estados Unidos,



el *ethos* privilegiado proviene del catolicismo. «Desde la época de la Colonia, la iglesia local alteña ha sido pieza fundamental en la conformación histórica de la región» (Guzmán, 2004: 123). La rebelión cristera dejó una honda huella en Los Altos, a tal grado que hasta hoy día muchos excristeros preservan vivo el conflicto en su memoria histórica y se han visto recompensados con la canonización de los mártires cristeros que llevó a cabo Juan Pablo II en mayo de 2000. Al parecer fueron agrupaciones de excristeros de Los Altos quienes promovieron las beatificaciones desde un principio (Guzmán, 2004: 127).

A pesar del alto índice de migración hacia los Estados Unidos que caracteriza a esta región y de su antigüedad, ya que data de principios del siglo XX, la influencia de los «norteños» respecto a los valores y la ideología religiosa no ha podido rebasar la resistencia de un acendrado catolicismo. Más bien, la migración internacional ha afianzado y afirmado el catolicismo no sólo entre los emigrantes, sino entre la población en general. Las fiestas patronales de los pueblos de Los Altos de Jalisco son la expresión más visible de que es el

Cuadro 5
Porcentaje de catolicismo y protestantismo en la región de
Los Altos y la Zona Norte de Jalisco (2000)

<i>Municipio</i>	<i>Catolicismo</i>	<i>Protestan- tismo</i>	<i>Sin religión/ no especi- ficó</i>	<i>Población con lengua indígena</i>	<i>Región</i>
Arandas	98.78	0.29	0.16	0.32	Los Altos
San Juan de los Lagos	98.85	0.41	0.17	0.22	
Valle de Guadalupe	99.54	0.13	0.02	0.23	
Bolaños	63	2.7	28.78	48.35	Norte
Mezquitic	51.24	1.26	44.9	64.75	

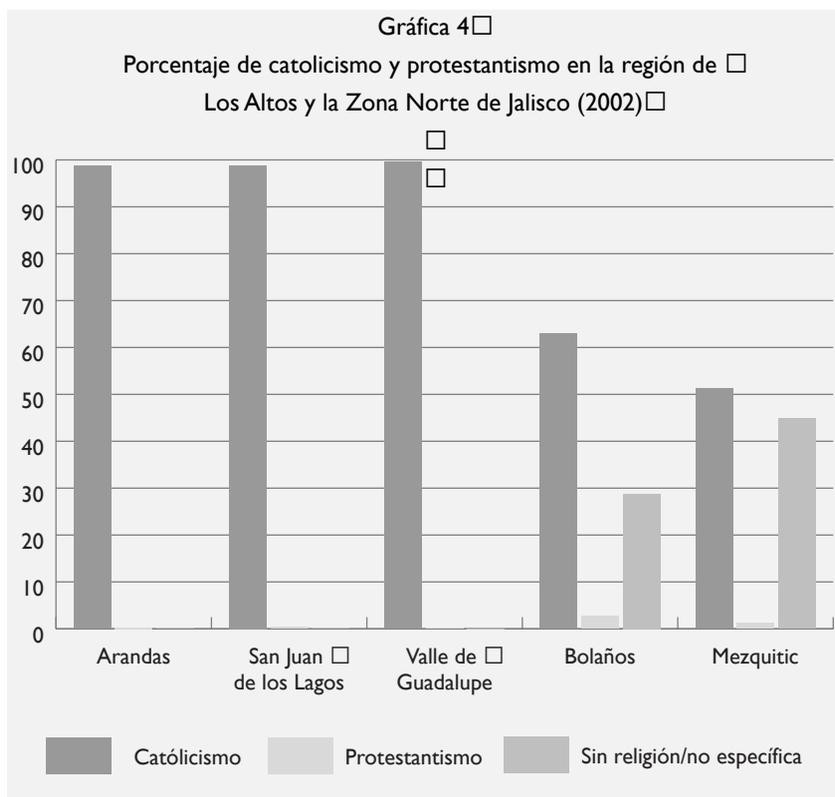
Fuente: INEGI Censo General de Población y Vivienda. 2000.

catolicismo lo que los une a todos. El retorno de los emigrantes se realiza exactamente para asistir a las celebraciones anuales de los santos patronos, y son ellos quienes le dan realce a la fiesta religiosa con su presencia y con la importante aportación económica para sustentar las diversas actividades de la fiesta. En otras palabras, en esta región la resistencia cultural católica ha impedido la entrada de los «otros» hermanos; la iglesia católica no sólo no ha perdido su eficacia simbólica, sino que la ha hecho más sólida.

La casi perfecta homogeneidad religiosa que aparece en forma transparente en las gráficas anteriores, nos advierte acerca de la complejidad de los fenómenos sociales. Se esperaría que una zona que históricamente ha expulsado miles de trabajadores al coloso del norte hubiera realizado importantes cambios en su ideología religiosa. Si los Estados Unidos fueran los únicos responsables de la expansión del protestantismo en los países latinoamericanos, la región de Los Altos tendría una disidencia religiosa extraordinaria.

Territorio huichol. ¿Arena de conflicto o pluralidad religiosa?

Los huicholes de Jalisco han entrado en los últimos años de manera más intensa en una disputa que se da fundamentalmente en la dimensión de lo religioso, político y cultural. El territorio de este grupo étnico abarca los muni-



pios de Bolaños, Mezquitic y Huejuquilla el Alto en el norte del estado. Nos interesa interpretar las cifras de disminución del catolicismo en el último decenio en Bolaños (63%) y en Mezquitic (51%), porque es ahí en donde también se concentra la población indígena del estado, con 48% en el primero y 64% en el último. Una explicación aproximada sobre este drástico cambio de afiliación religiosa tendrá que dar cuenta no sólo de la disidencia evangélica, sino también del conflicto entre huicholes y franciscanos de 1995.

Es muy poco lo que se ha escrito sobre la conversión de los huicholes al protestantismo. Los analistas y aficionados del tema, se han concentrado en «el costumbre» de los *wixárika* (en huichol). George Otis (1998), sin embargo, realizó un estudio antropológico en la década de 1990 entre comunidades huicholas nayaritas, que antes formaban parte de San Andrés Cohamiata. Se-

gún este autor, los huicholes se han integrado a iglesias bautistas, apostólicas e interdenominacionales, entre otras. El factor clave en el cambio de religión es la salud. La curación de las enfermedades a través de la sanación tiene una importancia central en este grupo étnico. Otis señala una «reciente ola de conversiones al protestantismo» (1998: 50), pero no aporta cifras concretas. Entre los factores que motivan la conversión, destacan el propósito de abandonar el consumo de alcohol, dejar de celebrar los rituales tradicionales porque son complicados, pero sobre todo onerosos, y con frecuencia el deseo de reunirse de nuevo con parientes que ya son protestantes. La conversión a una religión evangélica implica desde luego una forma de alejarse de sus tradiciones; sin embargo, los huicholes conversos no rompen totalmente con su mundo ancestral. Aunque no participen de las fiestas comunales, tampoco critican a las autoridades tradicionales, ni a las deidades de la cosmovisión *wixárika*. Básicamente, la queja es contra los *mara'akate*, a quienes se les atribuye ser malos curanderos, que cobran altos e injustos precios por sus servicios y sobre todo «que hechizan a la gente» (Otis, 1998: 57). Como el aspecto central de la conversión es la búsqueda de una vida sana a través de métodos alternativos a los tradicionales, los huicholes conversos han sustituido la curación del *mara'kame* por la sanación del Dios cristiano. Como sucede entre otros grupos étnicos que se convierten al protestantismo (Hernández Castillo, 2000), los *wixaritari* también adaptan la nueva creencia a su universo simbólico ancestral. «...a pesar de su afán por librarse de todas las costumbres antiguas, los huicholes protestantes han preservado ciertos aspectos de la religión tradicional, y de hecho han creado una religión sincrética huichol-protestante» (Hernández Castillo, 2000: 66) La conversión al protestantismo implica cambios profundos, sobre todo cuando ésta se da entre indígenas, pero no implica que los conversos renuncien a su pertenencia étnica, más bien re-crean y re-definen su identidad étnica en el nuevo marco religioso, cómo lo han hecho muchos otros indígenas de México y de América Latina.⁸

⁸ Hay autores que, sin embargo, opinan que si los huicholes adoptaran una religión externa a su mundo sagrado, «...su realidad perdería sentido». Aunque después de esta frase contundente agrega, «sería necesaria una reformulación de su identidad» (Anaya, 2004: 88).

En contraste con lo que ha sucedido en Los Altos de Chiapas (1970/1990), que los caciques católicos tradicionales expulsaron a una gran parte de la población protestante chamula, en Jalisco los huicholes intentaron en 1995 expulsar a «sectas religiosas» porque desvirtuaban «el costumbre» en la comunidad. Aquí, «sectas religiosas» se refiere específicamente a los padres franciscanos. La determinación que tomaron las comunidades indígenas de expulsar a los misioneros franciscanos de Santa Clara, Mezquitic, comunidad de San Andrés Cohamiata Tateikié, sin duda alguna incidió en la afiliación religiosa que registra el censo de 2000. Al parecer el origen del conflicto fue que los *wixaritari* se sintieron ofendidos porque en la misión de Santa Clara se comenzó a construir un templo católico que imitaba la arquitectura de los templos comunales —*kaliwey* o *tukipa*— de la cultura huichola (Rojas y Rodríguez Quiñónez, 2000: 86-87). El descontento de una parte de las comunidades indígenas causó que aquellos huicholes que enviaban a sus hijos a los albergues de la misión de Santa Clara, se dividieran respecto a la determinación de expulsar a los religiosos franciscanos. Por un lado, había un número importante de católicos que deseaban la presencia de la misión franciscana, y por el otro, una parte de la comunidad peleaba la salida de los frailes. En la resolución de este conflicto intervinieron autoridades gubernamentales, estatales, federales, los medios de comunicación, una sociedad fuertemente católica, así como también diversas ONG (organizaciones no gubernamentales). El Instituto Nacional Indigenista (INI) emitió varios documentos para explicar porque no era viable o justa la expulsión de los franciscanos. Entre los argumentos se menciona:

...la promoción de una cultura de pluralidad y tolerancia entre los diferentes sectores y segmentos de la sociedad nacional, estatal y municipal, para aceptar, respetar y reconocer las diversas formas de vida, visiones del mundo, conceptos de desarrollo y prácticas y creencias religiosas (citado en Rojas y Rodríguez Quiñónez, 2000: 95-96).

Los conflictos político-religiosos de esta zona del país se vinculan con la religión católica, representada aquí por los misioneros franciscanos de la misión de Santa Clara. Los *wixaritari* «ortodoxos» «se sienten agredidos por la presencia franciscana», pero sobre todo, porque «el costumbre» no se reconoce como una religión. Al parecer, la conversión al protestantismo no ha causado

problemas en esta zona hasta el momento, posiblemente en virtud de que su nueva religión se percibe como una continuidad sincrética huichol-protestante.

Diversidad religiosa en las subregiones de Jalisco

El estado de Jalisco está constituido por 125 municipios que se dividen en once regiones geográficas: Zona Centro, Zona Norte, Altos Norte, Altos Sur, Sureste, Zona Sur, Sierra Amula, Costa Sur, Costa Norte, Sierra Occidente y Zona Valles.

En el mapa de Jalisco, de acuerdo con los resultados de nuestra investigación, observamos que los municipios con mayor población protestante se concentran en la Zona Centro: Acatlán de Juárez (4.01%), El Salto (3.75%) y Chapala (5.32%), además de la zona metropolitana de Guadalajara. En esta región, el nacimiento de zonas suburbanas cercanas a la capital y la migración de los pobladores del campo a esas periferias para insertarse en el sector industrial, son los principales factores que influyen en la diversidad religiosa. En el caso de Chapala, el factor fundamental para la diversidad religiosa es propiciado por ser un lugar de gran atracción migratoria (véase Cuadro 1).

En la Costa Sur los poblados con un mayor índice de protestantismo son Autlán de Navarro (4.17%), Casimiro Castillo (3.11%) y Cihuatlán (4.50%). De acuerdo con el Sistema Nacional de Información de Población 2002 del Gobierno del Estado de Jalisco, Casimiro Castillo ejerce una fuerte atracción migratoria, en su mayoría interestatal, porque su principal actividad económica (la agricultura tropical, como la sandía, que es un producto de exportación) requiere de mano de obra que proviene de fuera de la localidad, pues casi 40% de la población local se dedica al sector agropecuario. Cihuatlán, después de Puerto Vallarta, es el municipio con mayor porcentaje de residentes nacidos en otro país (29.86%), y también es considerada zona turística. El caso de Autlán de Navarro es muy significativo porque concentra una gran diversidad religiosa en forma de once congregaciones, distribuidas de la siguiente manera: cuatro pertenecientes a las históricas, tres pentecostales y cinco bíblicas no evangélicas. Autlán es una de las ciudades medias del estado, que ha tenido importantes cambios demográficos y económicos en los últimos años, además de que también aporta migrantes a los Estados Unidos. La combinación de estos factores, aunado al intercambio y constante flujo de mensajes culturales, promueve no sólo diversidad, sino incluso pluralismo religioso, es decir, una convivencia pacífica entre

los diversos creyentes. El hecho de que ya existan cuatro congregaciones de los Testigos quiere decir que cuenta con características más urbanas que rurales.

En la Costa Norte se ubican Tomatlán, (3.46%) y Puerto Vallarta (6.14%). En ambos municipios están asentadas doce iglesias (siete pentecostales y cinco bíblicas no evangélicas). Ya hemos explicado arriba las razones por las que Puerto Vallarta tiene un alto índice de población protestante.

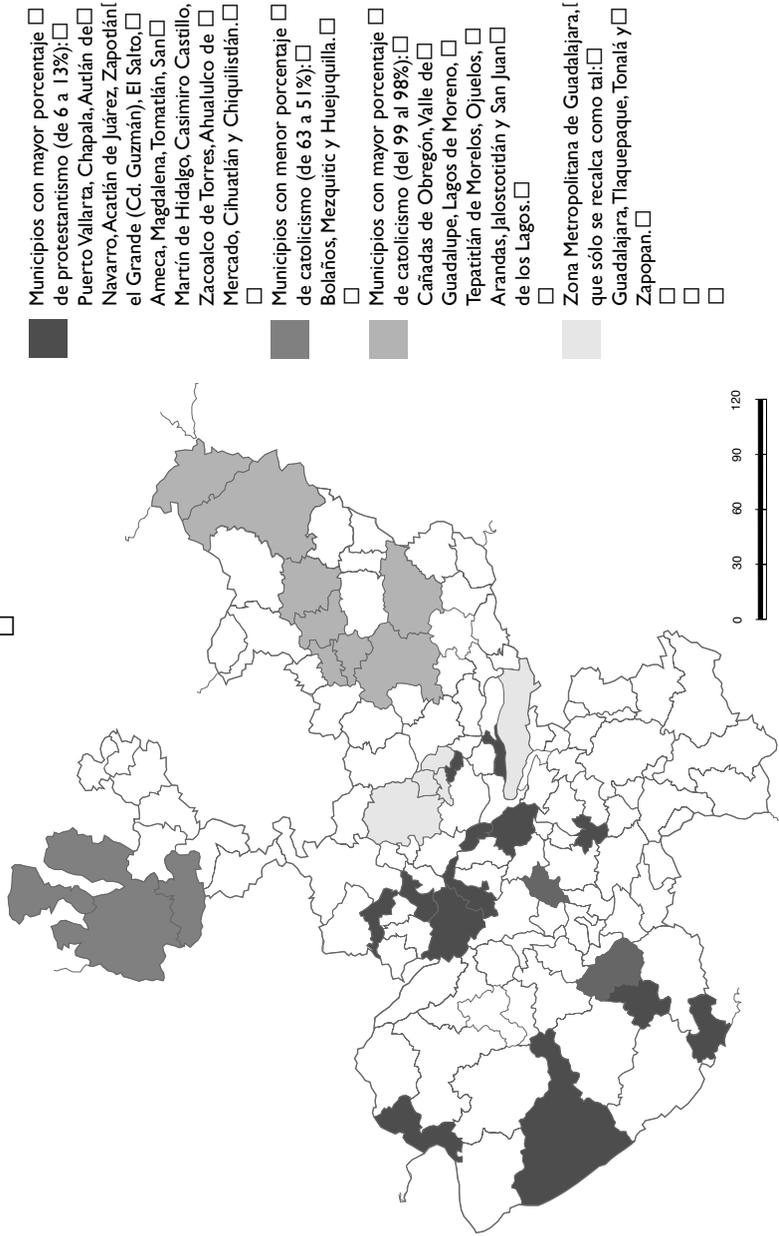
En la Zona Sur se encuentran Zacoalco de Torres (2.90%), que tiene una fuerte expulsión migratoria y en donde se localizaron cuatro iglesias (dos históricas, una pentecostal y una bíblica no evangélica); mientras que en Zapotlán el Grande (3.85%), considerado ciudad media y siguiente en importancia después de la ZMG, visitamos once iglesias, de las cuales nueve son pentecostales y las tres restantes son bíblicas no evangélicas. Los templos están contruidos y adaptados para sus fines, en contraste con otros poblados menores que no alcanzan la categoría de ciudades medias, en donde la mayoría de sus templos están en proceso de construcción y los servicios religiosos se realizan en espacios provisionales o improvisados.

La Zona Valles, además de la Centro y de la Costa Sur, es donde se concentra el mayor número de municipios con alto porcentaje de población protestante: Ahualulco de Mercado (2.84%), Magdalena (3.53%), San Martín Hidalgo (3.18%). En esos tres lugares encontramos doce iglesias (dos históricas, siete pentecostales y tres bíblicas no evangélicas).

Finalmente, en la Sierra Amula se localiza Chiquilistlán, que se describe en forma amplia en el capítulo 3, y que constituye un municipio que muestra al mismo tiempo alto grado de marginalidad y cierta disidencia religiosa. En las zonas restantes del estado (Sierra Occidente, Sureste, Zona Norte, Altos Norte y Altos Sur) no existe ningún municipio en que sea considerable el porcentaje de protestantismo.

Las localidades cercanas a la capital del estado y las de la costa sur y norte tienen una mayor disposición cultural al cambio religioso, como Acatlán de Juárez y El Salto. Localidades que no se ubican en la zona centro pero que son consideradas ciudades medias, como Zapotlán el Grande y Autlán de Navarro, muestran un importante incremento y diversidad en el número de iglesias distintas a la católica, ya que en estas dos localidades se concentran 23 iglesias del total de las 79 que encontramos en los municipios visitados. En

Geografía religiosa de Jalisco



tanto que la región de Los Altos constituye una zona de resistencia al cristianismo no católico (véase Cuadro 2).

IGLESIAS LOCALIZADAS EN LOS MUNICIPIOS VISITADOS

El estancamiento de las iglesias históricas

Se localizaron un total de 79 iglesias distribuidas en catorce municipios (véase Cuadro 6). Las de tipo histórico suman 15% del total. Aunque fueron las primeras en establecerse en Jalisco, son las que han tenido menor expansión.⁹ De las doce iglesias clasificadas como históricas, ocho de ellas o 66% pertenecen a la denominación bautista, y las restantes son una luterana, una del nazareno y dos congregacionales. No es gratuito que la bautista predomine entre ellas, ya que esta institución en realidad se encuentra en la frontera entre las históricas y las pentecostales. Algunos ministros históricos aseguran que la bautista no es una iglesia histórica porque ha cambiado mucho en contraste con las restantes, es decir, se ha adaptado mejor a los tiempos modernos. En Guadalajara, Dorantes González (2004) confirma lo anterior, ya que descubrió que la única institución entre las históricas que tiene una política definida de proselitismo es la denominación bautista. El precario desarrollo de las históricas, se evidencia en la escasa membresía (menos de cien) que tiene la iglesia congregacional «Emmanuel» en Ahualulco de Mercado. Esta congregación fue la primera iglesia evangélica que se fundó al interior de Jalisco. El misionero Stephens comenzó su labor evangelizadora en 1873, y se dirigió a Ahualulco porque tenía fama de liberal. Tiempo después de iniciada su misión, Stephens fue asesinado por una turba enardecida instigada por el sacerdote del pueblo (Dorantes, 2004: 198).

El éxito de las pentecostales

En contraste con las históricas, la mayoría de las congregaciones pentecostales visitadas surgieron en épocas mucho más recientes: a partir de los años ochenta

⁹ Entre 1870 y 1880, «los congregacionalistas y bautistas acondicionaron sus primeras capillas en edificios situados en el centro de Guadalajara, en tanto que los metodistas se situaron en el populoso barrio de San Juan de Dios» (Dorantes González, 1996: 9). Consultar también Dorantes González (2003) y Dorantes y Fortuny (2000).

Distribución según tipos de iglesias		
<i>Iglesias</i>	<i>Cantidad</i>	<i>%</i>
Históricas	12	15
Pentecostales y neopentecostales	38	48
Bíblicas no evangélicas	29	37
<i>Total</i>	79	100

y noventa, y sin embargo, han tenido un crecimiento muy rápido. En veinte años han logrado constituir casi 50% de las instituciones protestantes. Por ejemplo, una congregación pentecostal que empezó como misión en 1986 en Zapotlán el Grande, en 16 años (2002) ya tenía más de 140 fieles. Se puede observar en el Cuadro 6 que la iglesia La Luz del Mundo, nacida en la capital del estado, también ha logrado extenderse en forma sorprendente en el interior de Jalisco. Aparecen diez congregaciones en ocho de los catorce municipios. Esta sola denominación constituye 12.6% de las 79 de la muestra y más de la cuarta parte (26%) de las iglesias de tipo pentecostal. Esto indica que ha tenido un crecimiento importante también en el interior del estado. A diferencia de otras pentecostales, La Luz del Mundo se reproduce principalmente a través de gente mexicana, más que por medio de extranjeros, y como se verá en el último capítulo de este libro, se ha convertido en una religión de exportación al resto del mundo.

El proceso de afiliación a las iglesias pentecostales favorece el rápido crecimiento de las membresías, pues los individuos pueden sentirse parte de la congregación de la noche a la mañana. En muchas denominaciones de este tipo se omiten las etapas formales y burocráticas de la admisión a la congregación, y la afiliación es una relación más bien personal entre el nuevo creyente y El Salvador. La comunidad religiosa y los líderes pentecostales reconocen y legitiman a los nuevos miembros sin que tengan que pasar por fases probatorias o exámenes, como en otras denominaciones. También es favorable el ambiente social que reina en las congregaciones, que reúnen, por lo general, a gente del mismo origen social y cultural, que practican el mismo oficio, poseen similar nivel educativo, de tal manera que integrarse a estas asociaciones no representa cambios muy drásticos para las personas en ese aspecto. Si algunos miembros de la familia ya pertenecen, el proceso de afiliación es aún más fácil y se vuelve casi automático. Por ejemplo, un campesino

Cuadro 6
Iglesias localizadas en los municipios visitados

<i>Municipio</i>	<i>Históricas</i>	<i>Pentecostales/ neopentecostales</i>	<i>Bíblicas no evangélicas</i>
Puerto Vallarta	–	Iglesia Cristiana (4)	–
	–	Luz del Mundo (3)	Adventista del
	–	–	Séptimo Día
	–	–	Mormones (4)
Chapala	Iglesia Bautista	Luz del Mundo	Testigos de Jehová
	–	Iglesia del Evangelio	Mormones
	–	Completo	–
	–	Iglesia Apostólica	–
	–	de la Fe en Cristo	–
	–	Iglesia Cristiana	–
	–	Iglesia Pentecostal	–
Autlán de Navarro	Iglesia Bautista (3)	Interdenominacional	Mormones
	Congregacional	Iglesia Pentecostal	Testigos de Jehová (4)
	–	Iglesia evangélica	–
Casimiro Castillo	–	–	Testigos de Jehová (2)
	–	–	Mormones
Zacoalco de Torres	Iglesia Bautista (2)	Iglesia Cristiana	Adventista del
	–	Evangélica	Séptimo Día
Ahualulco de Mercado	Congregacional	Luz del Mundo	Testigos de Jehová
	Iglesia Luterana	Iglesia Cristiana (2)	Adventista del
	–	–	Séptimo Día
El Salto	–	Pentecostales (2)	Testigos de Jehová
	–	Luz del Mundo	–
Acatlán de Juárez	Iglesia Bautista	–	Testigos de Jehová (2)
	Iglesia del Nazareno	–	Pentecostales (2)
Magdalena	–	Luz del Mundo	Testigos de Jehová
	–	Evangélica	–

continúa ...>

<i>Municipio</i>	<i>Históricas</i>	<i>Pentecostales/ neopentecostales</i>	<i>Bíblicas no evangélicas</i>
Zapotlán el Grande	–	Interdenominacional	Testigos de Jehová
	–	Pentecostal	Mormones
	–	Casa de Oración	Adventistas del
	–	Roca eterna	Séptimo Día
	–	Cristiana evangélica	–
	–	Luz del Mundo	–
	–	Asamblea de Dios	–
	–	Apostólica de la Fe en Cristo	–
San Martín Hidalgo		Apostólica de la Fe en Cristo	
		Luz del Mundo	
Ameca	Iglesia Bautista	Iglesia Cristiana Evangélica	Testigos de Jehová
		Luz del Mundo	
Casimiro Castillo			Testigos de Jehová Mormones
Chiquilistlán		Apostólicos de la Fe en Cristo	Testigos de Jehová
<i>Total</i>	<i>12</i>	<i>38</i>	<i>29</i>

de 77 años de Acatlán de Juárez, que ya llevaba cuatro años en una congregación pentecostal, relató su historia religiosa. La disposición que tenía respecto a la nueva doctrina en virtud de que ya tenía parientes cercanos al interior de la misma iglesia, facilitó sobremanera su propio ingreso. Se podría pensar que por la edad avanzada, el cambio de una religión que se ha tenido por generaciones en un medio en el que la cultura católica permea la vida entera de los habitantes, hubiera sido una difícil decisión. Sin embargo, precisamente porque el medio ambiente social permanece o sigue siendo el mismo, se dan muchas conversiones, incluso entre gente de la tercera edad.

Esto se debe a que las iglesias pentecostales se adaptan a la cultura y a las necesidades de la localidad en donde se establecen, incorporando a sus

prácticas y discursos tradiciones locales. También se han dedicado a organizar efectivas campañas de difusión que han logrado impactar a la población, mientras que las denominaciones históricas han mantenido su estructura y no realizan campañas de evangelización exhaustivas (Dorantes, 2003; Fortuny, 2003).

Bíblicas no evangélicas

Antes de explicar el crecimiento de Testigos y Mormones, nos referiremos brevemente a los Adventistas del Séptimo Día, que han tenido el menor crecimiento entre las tres denominaciones de esta categoría. Sólo están representadas entre las 79, con cuatro congregaciones en Puerto Vallarta, Zacoalco de Torres, Ahualulco de Mercado y Zapotlán el Grande. Tres de estos lugares corresponden a ciudades medias, y el último es un municipio cercano a la capital del estado. Su evolución ha sido realmente poca en comparación con las otras dos iglesias de su tipo. Son 5% de las 79 y 13% de las 29 iglesias bíblicas no evangélicas. El último censo registra un total de 3 201 adherentes para todo el estado. El escaso crecimiento de esta iglesia en nuestro estado requeriría de un estudio más profundo en el futuro para explicar las causas que lo han producido.

Testigos de Jehová. Los integrantes de la Sociedad de la Torre del Vigía lograron establecer 16 congregaciones ó 20% del total de 79 localizadas. Al mismo tiempo, constituyen más de la mitad (55%) entre las bíblicas no evangélicas. Están presentes en doce de los catorce municipios, pues aún no han llegado a Puerto Vallarta y a San Martín Hidalgo. Sólo en el municipio de Autlán de Navarro se concentran cuatro congregaciones. El extraordinario incremento de la membresía es aún mayor que la multiplicación de sus templos, que se reproducen constantemente en las ciudades. En menos de un año, una congregación de clase media en la capital del estado, se dividió tres veces en virtud de que los asistentes regulares habían aumentado de 60 a 150. La expansión de esta denominación había sido mayor en las ciudades en los decenios anteriores, sin embargo, a partir de 1990 comenzaron a extenderse con mucha rapidez en las zonas rurales de todo el país. La relación entre los Testigos y la sociedad civil y los gobiernos se ha relajado en los últimos años. Los conflictos escolares que solían ser frecuentes a causa de la normatividad de los fieles en cuanto a los símbolos patrios, también se han sosegado y se ha

Cuadro 7
Estructura organizativa de los Testigos de Jehová

Cuerpo de gobernantes

(Máxima autoridad a nivel internacional) Son los custodios de la tradición de los Testigos de Jehová, por tanto, son incapaces de promover cambios que podrían resolver muchos problemas que enfrentan las congregaciones.

Comités

De presidentes Reportan al Cuerpo de Gobernantes acerca de situaciones que signifiquen cierto peligro.

De redacción Supervisa toda la producción de artículos para su publicación y de la traducción de textos a los múltiples idiomas.

De servicio Supervisa el trabajo de la evangelización y su desarrollo.

De personal Hace los arreglos necesarios para contratar personal que apoye a las familias de Testigos que residen en Bethel Brooklyn.

Superintendente de distrito

Se encarga de visitar los 20 circuitos que están a su cargo. Acude a las asambleas semestrales de los circuitos y tiene contacto con las congregaciones incluidas en los circuitos. Tiene que organizar salidas al campo para hacer proselitismo.

Superintendente de circuito

Son designados para supervisar unas 20 congregaciones. Residen dos semanas con cada congregación durante el año. Tratan

continúa ... >

<i>Cuerpo de ancianos</i>	prácticamente con todos los miembros activos de las congregaciones. Su poder reside en que ellos deciden y aprueban quiénes pueden acceder a los puestos de siervos ministeriales y ancianos en las congregaciones.
<i>Siervos ministeriales</i>	Como unidad colectiva este grupo posee un gran poder. Deben rendir cuentas al superintendente de circuito, pero en el contexto de su congregación son totalmente responsables de su buena marcha.
<i>Precursores</i>	Deben ser buenos publicadores y cumplen una serie de pequeñas tareas dentro de la organización.
<i>Auxiliares</i>	Son los miembros bautizados que desean dedicarse a la predicación para alcanzar posteriormente cargos. Deben dedicar 60 horas al mes a la evangelización.
<i>Regulares</i>	Deben dedicar 90 horas al mes a la evangelización.
<i>Especiales</i>	Son enviados a lugares en donde no ha llegado el credo; dedican tiempo completo a la labor y reciben recursos mínimos para su subsistencia.

llegado a acuerdos que impiden la afluencia de mayores tensiones. El anciano gobernante de Acatlán de Juárez expresó, respecto a este viejo conflicto, «ahora hay más libertad, la autoridad es laica».

En 1997 los Testigos de Jehová contaban aproximadamente con 200 templos (antes llamados salones del reino), que incluyen más de una congregación

cada uno, sólo en la capital del estado. Un cálculo conservador nos indicaría la existencia de unas 50 mil personas entre bautizadas y en vías de serlo; esta cifra conservadora contrasta con la que ofrece el censo oficial de 2000, que registra un total de 40 646 afiliados a la Sociedad de La Torre del Vigía en todo el estado.

La composición social de los Testigos varía de acuerdo al sitio donde se encuentren. En ciudades grandes como Guadalajara, en donde existe una mayor heterogeneidad social y económica, las congregaciones asentadas en colonias de clase media atraerán fieles que pertenecen a la misma clase social. Muchos de los integrantes tienen profesiones universitarias como la medicina, abogacía, ingeniería, contaduría, etcétera. La mayoría de los jóvenes mayores de 18 años acuden a universidades privadas o públicas. Muchos creyentes son propietarios de sus viviendas y poseen más de un automóvil. En contraste, una congregación localizada en la colonia Polanco (de más bajos ingresos) en la misma ciudad, estaba conformada por personas que recibían ingresos mínimos. Había entre ellos muchos trabajadores por su cuenta o pequeños comerciantes que se encontraban en los límites de la pobreza. Tanto entre las congregaciones de clase media como de clase baja, la participación de los miembros en las actividades religiosas es casi universal. Aproximadamente 90% de la membresía asiste a los tres servicios semanales, además de que todos los miembros de una congregación salen a evangelizar al menos un día a la semana.

Los Mormones. Siguiendo muy de cerca los pasos de los Testigos, los SUD lograron establecer en los catorce municipios nueve congregaciones, es decir, constituyen 11% de las 79 iglesias localizadas, y al interior de las bíblicas no evangélicas son casi una tercera parte del total (31%). Puerto Vallarta es sede de cuatro congregaciones de los SUD y, sin embargo, carece de Testigos de Jehová.

Los primeros misioneros de esta denominación llegaron a la perla tapatía desde 1935, pero no obtuvieron resultados positivos. Regresaron en 1950 y luego en 1960, que fue cuando realmente comenzaron a tener ciertos progresos. Los misioneros y creyentes mormones que «tocaban puertas» eran casi siempre ignorados y/o agredidos. Casi todos los creyentes de edad avanzada que vivían durante esta fase de formación, refieren que la evangelización en Jalisco fue una tarea complicada que parecía imposible de alcanzar. Aseguran que Guadalajara y Aguascalientes han sido las ciudades más difíciles de la República Mexicana

para la misión. Suponen que esta resistencia al evangelio de Joseph Smith se debe a la «fortaleza de las tradiciones familiares y su apego a la religión católica». Los predicadores señalan que las personas «que aceptan más fácilmente el evangelio» son las de «clase media y baja» ya que «cuando la gente lo tiene todo es un poquito más difícil que acepte que hay un Dios». De hecho, los primeros integrantes de esta iglesia pertenecían a seis familias de «clase baja» con escasos recursos económicos y escolaridad mínima o nula. Predomina la clase media entre los conversos a los SUD, aunque los menos se ubican entre las clases bajas, pero son personas que cuentan con alguna forma de ingreso. Entre los mormones de Guadalajara encontramos pequeños y medianos empresarios, comerciantes, dependientes de expendios pequeños y grandes, profesionales y maestros. Algunas mujeres se dedican al hogar y otras practican una profesión.

Es en la década de los noventa cuando la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días tiene un notable crecimiento en la capital del estado. Este desarrollo se constata por la conformación de las cuatro estacas que ya existen, cada una de las cuales incluye ocho barrios (véase Cuadro 9). La Misión Guadalajara se compone ahora de los estados de Jalisco, Colima, Michoacán y parte de Nayarit. De acuerdo con los criterios oficiales de la iglesia, puede estimarse que el total de membresías de las cuatro estacas de Guadalajara supera hoy día los 10 mil fieles. En contraste con los datos recabados a

Crecimiento de SUD en Guadalajara
(1935-1996)

<i>Año</i>	<i>Número de miembros</i>
1935	Ninguno
1955	20
1960	250
1965	500
1975	2 800
1980	5 300
1990	7 800
1995	10 300
1996	12 000

Cuadro 8

Grados de sacerdocio en la Iglesia de los Santos de los Últimos Días

<i>1° nivel / Diácono</i>	Bautizado (12 años mínimo)	Cumplen pequeñas funciones administrativas durante los servicios y entre los miembros de su barrio.
<i>2° nivel / Maestro</i>	13 y 15 años	Distribuyen la Santa Cena y acompañan a los <i>elders</i> en sus visitas a los miembros inactivos del barrio.
<i>3° nivel / Presbítero</i>	16 y 17 años	Bendice los sacramentos de la Santa Cena, puede bautizar y también acompaña a los <i>elders</i> en sus visitas a los miembros inactivos.
<i>4° nivel / Anciano o elder</i>	18 años o más	Se dedican a visitar a los miembros inactivos del barrio y organizan actividades con el fin de atraerlos.
<i>5° nivel / Setenta</i>	18 años o más	Son 70 varones miembros de una iglesia, asignados desde una estaca para vigilar el trabajo misionero de cada barrio. Cuentan con un auxiliar o un líder que coordina las misiones. Los

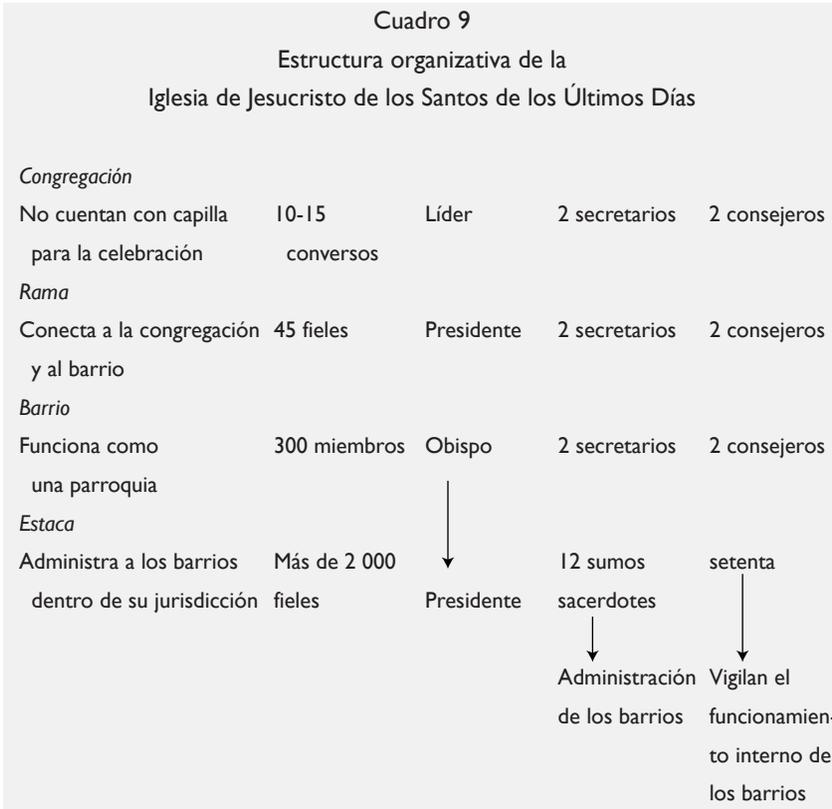
continúa ...>

6° nivel / Sumo sacerdote*		setenta orientan y guían a los misioneros que trabajan en una zona geográfica de la estaca.
	18 años o más	Es el grado más alto de la escala. Los sumos sacerdotes adscritos a determinados barrios tienen funciones específicas, como realizar trabajo genealógico. ¹
<p>* Son los que podrían ocupar los diferentes puestos directivos, a saber: obispo, presidente de estaca, presidente o profeta de misión e, incluso, pueden llegar a ser el gran profeta de toda la iglesia.</p> <p>¹ Los SUD creen que los muertos pueden unirse a la iglesia a través de ceremonias especiales que se efectúan en los templos de sellamientos. En consecuencia, cada creyente está obligado a investigar al menos cuatro generaciones de ancestros. Una vez que cuentan con toda la información, se realiza la ceremonia. Como su salvación depende en parte de este trabajo genealógico, la Iglesia maneja uno de los archivos genealógicos más grandes del mundo.</p>		

finales de 1990, el INEGI reportó en el año 2000 un total de 5 284 integrantes de esta organización para todo el estado de Jalisco. En México son aproximadamente 500 mil miembros y en el mundo son cerca de 10 millones.

CONCLUSIONES

Entre las características que determinan el éxito de estas iglesias se destaca el carisma del ministro o pastor y la identificación que existe entre ellos y los conversos. Los creyentes se sienten muy cerca de sus líderes, porque éstos provienen de sectores socioeconómicos similares a los de su grey y con frecuencia desempeñan actividades en el mundo «secular» para obtener ingresos económicos. Entre los oficios de los pastores de Jalisco encontramos comerciantes, carpinteros, albañiles, amas de casa, médicos, agricultores, ganaderos, empresarios, ingenieros y locutores, entre otros. El desempeño de trabajos en el mundo, así como su estado civil (todos deben estar casados), les



permite a los creyentes acortar la distancia entre ellos y sus líderes. Un anciano gobernante de una congregación de Testigos en Acatlán de Juárez, cuando se le preguntó a qué se dedicaba además de atender sus deberes, religiosos respondió: «vendemos lonches, hamburguesas, chocomiles, refrescos, es el negocio que tenemos y de esos vivimos». Un ministro de La Luz del Mundo en Chapala respondió que era albañil además de dedicarse a las cosas de Dios.

La incorporación de las nuevas tecnologías han coadyuvado a la difusión y propagación de las nuevas confesiones. Asimismo, el mundo actual, más eficientemente comunicado, permite el intercambio de opiniones, ideas e imágenes, de manera más fácil y rápida entre congregaciones de la misma denominación y entre denominaciones distintas. Otras iglesias hacen uso de la tecnología en la celebración de los servicios religiosos: emplean pantallas para proyectar la

letra de las alabanzas para que todo mundo participe en ellas; echan mano de vestuarios especiales y cambios de luces para los miembros del coro, coreografías y música electrónica para crear un ambiente emotivo en el que todos se pueden involucrar. Esto es incorporado a los rituales como respuesta a las demandas que exige la dinámica de las sociedades modernas.

La posibilidad de ocupar puestos burocrático/religiosos en la jerarquía de las iglesias, sobre todo entre los Testigos y Mormones, como se puede apreciar en los últimos cuadros de este capítulo, ofrecen un sinnúmero de oportunidades y de espacios sociales entre la población masculina conversa, aunque no exclusivamente. El sistema político mexicano continúa siendo una estructura cerrada, que brinda limitadas opciones para la participación de los ciudadanos. Los cargos y puestos de naturaleza administrativa, burocrática o religiosa que brindan las iglesias en el ámbito nacional, regional y municipal, son espacios privilegiados que reemplazan las posiciones de autoridad y poder político, por una autoridad y poder que aunque de otra naturaleza, también es legitimado socialmente. Las denominaciones pentecostales, aunque poseen un número más limitado de posiciones y puestos al interior de sus jerarquías, sobre todo en comparación con las iglesias bíblicas no evangélicas, también ofrecen múltiples formas de distribución del conocimiento o saber/poder entre los conversos, conocimiento que les sirve para autorizarlos y otorgarles poder real en sus comunidades religiosas, pero también en el ámbito de la localidad o a nivel translocal; incluso, en el caso de iglesias globales, ese poder se puede extender a escala internacional. Es importante recordar que la transformación de un laico pentecostal en ministro se presenta en muchas ocasiones a través de visiones o revelaciones divinas. Esta característica ha promovido la transformación de una mayoría de hombres y mujeres que pasan de manera más o menos rápida a formar parte de los cuerpos directivos de sus comunidades religiosas, y por ende se convierten en autoridades legitimadas.

En el capítulo siguiente veremos que incluso las mujeres pueden acceder a puestos de dirección en las iglesias. Aunque en la mayoría de las denominaciones tratadas en este libro (pero no sólo en ellas, sino también en el catolicismo oficial) la mujer posee más restricciones para ocupar puestos en la jerarquía eclesial, las iglesias protestantes abren muchas oportunidades para la población femenina a través de las diversas asociaciones y organizaciones

internas de éstas. Ejemplos de esto serían las sociedades femeniles, docencia religiosa, misiones, coros, grupos de estudios bíblicos, asambleas de mujeres, etcétera. Lo mismo se puede decir para los jóvenes de ambos sexos. La mayoría de las denominaciones se esmeran en organizar y promover programas especiales y actividades orientadas al desarrollo cristiano, pero también al entretenimiento del sector juvenil de sus membresías.

La propagación del evangelio de todas estas denominaciones, con excepción de las históricas (menos la bautista), es una pieza central para la multiplicación de sus adherentes. Los métodos de proselitismo van desde los testimonios personales de vida, que caracterizan a los pentecostales, sobre todo, pero no exclusivamente, hasta sofisticadas formas de evangelizar a través de medios electrónicos.

Si en Jalisco la disidencia religiosa protestante ha aumentado de forma significativa en menos de 20 (16%) de los 120 municipios que se localizan fuera de la ZMG, la explicación se encuentra, en parte, en una cultura católica que se resiste al cambio. Pero ésta no es la única explicación. Hemos tratado, a lo largo de este capítulo, de referir la multiplicidad de fenómenos exógenos y endógenos de naturaleza histórica, social, económica, demográfica y cultural que inciden en el comportamiento de la disidencia religiosa. En el siguiente capítulo abordamos la conversión en los niveles más subjetivos del proceso para complementar la interpretación más sociológica que hemos dado en el presente.

REFERENCIAS

- Anaya, Carmen (2004), «La religiosidad en la cultura *wixarika*», en Cristina Gutiérrez Zúñiga (ed.), *El fenómeno religioso en el occidente de México*, pp. 75-92, El Colegio de Jalisco/Universidad de Guadalajara, Guadalajara.
- Arroyo Alejandro, Jesús (1985), «Ires y venires en el Occidente», en Patricia Arias (coord.), *Guadalajara, la gran ciudad de la pequeña industria*, pp. 21-26, El Colegio de Michoacán, Zamora.
- Bastian, Jean Pierre (1997), *La mutación religiosa en América Latina. Para una teoría sociológica del cambio social en la modernidad periférica*, FCE, México.
- Castro, Cintia y David Tinoco (1998), «La presencia del protestantismo en la Zona Metropolitana de Guadalajara», ponencia presentada en el 1er. En-

- cuentro Regional de Investigadores del Fenómeno Religioso en el Centro Occidente de México, (documento no publicado), Guadalajara.
- Dorantes González, Alma (1996), «Primeras etapas del protestantismo en Jalisco», en *Estudios Jaliscienses*, 24, mayo, pp. 5-18, El Colegio de Jalisco, Zapopan.
- (2003), «El protestantismo histórico en Jalisco: métodos y metas del trabajo misionero», en Miguel J. Hernández y Elizabeth Juárez Cerdi (eds.), *Religión y cultura. Crisol de transformaciones*, pp. 221-240, El Colegio de Michoacán/Conacyt, Zamora.
- (2004), «Protestantes de ayer y de hoy en una sociedad católica: el caso jalisciense», tesis de doctorado en Ciencias sociales, CIESAS/Universidad de Guadalajara, Guadalajara.
- y Patricia Fortuny (2000), «El protestantismo histórico frente a una encrucijada», en *Estudios Jaliscienses*, núm. 39, pp. 30-42, El Colegio de Jalisco, Zapopan.
- Fortuny Loret de Mola, Patricia (coord.) (1999), *Creyentes y creencias en Guadalajara*, CIESAS/Conaculta/INAH, México.
- (2001), «Diversidad y especificidad de los protestantes», en *Alteridades*, núm. 22, julio-diciembre, pp. 75-92, Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- (2001b), «Religión y figura femenina: entre la norma y la práctica», en *La Ventana*, vol. II, núm. 14, pp. 126-158, UdeG, Guadalajara.
- (2003), «Competencia por las almas en el contexto de la diversidad religiosa», en Miguel J. Hernández y Elizabeth Juárez Cerdi (eds.), *Religión y cultura. Crisol de transformaciones*, pp. 241-253, El Colegio de Michoacán/Conacyt, Zamora.
- Garma Navarro, Carlos (1997), «Afiliación religiosa en los pueblos indígenas de la Sierra Norte de Puebla», en *Eslabones*, núm. 14, pp. 120-129, Sociedad Nacional de Estudios Regionales, México.
- Guillén Romo, Héctor (1984), *Orígenes de la crisis en México*, Era, México.
- Guzmán Mundo, Fernando (2004), «Santo Toribio Romo: construcción histórica de un símbolo identitario», en Cristina Gutiérrez Zúñiga (ed.), *El fenómeno religioso en el occidente de México*, pp. 123-137, El Colegio de Jalisco/Universidad de Guadalajara, Guadalajara.

- Hernández Castillo, Rosalva Aída (2000), «Los protestantismos indígenas de frente al siglo XXI: religión e identidad entre los mayas de Chiapas», en *Religiones y Sociedad*, núm. 8, enero-abril, pp. 57-85, Secretaría de Gobernación, Subsecretaría de Asuntos Religiosos, México.
- Hernández Ortiz, Jaime (1990), «Protestantismo y política en Jalisco. Apuntes para una discusión», en Luis Rodolf Morán Quiróz (comp.), *La política y el cielo. Movimientos religiosos en el México contemporáneo*, pp. 45-38, Universidad de Guadalajara, Guadalajara.
- Loeza, Soledad (2002), «El Siglo XX: un tiempo de cambios», en Josefina Zoraida Vázquez (coord.), *Gran historia de México ilustrada*, tomo V, pp. 1-20, Planeta/Conaculta/INAH, México.
- Márquez, Graciela (2002), «Política económica y modernización», en Josefina Zoraida Vázquez (coord.), *Gran historia de México ilustrada*, tomo V, pp. 101-120, Planeta/Conaculta/INAH, México.
- Oders, Olga y Renée de la Torre (2004), «Cartografías del cambio religioso en México (1950-2000)», en Cristina Gutiérrez Zúñiga (ed.), *El fenómeno religioso en el occidente de México*, pp. 49-71, El Colegio de Jalisco/ Universidad de Guadalajara, Guadalajara.
- Ortiz Echániz, Silvia (1991), «La identidad de los espiritualistas trinitarios marianos», en Guillermo Bonfil Batalla (coord.), *Nuevas identidades culturales en México*, Conaculta, México.
- Ortiz Hernández, Rosario (2003), «La ruptura del monopolio católico entre los jaliscienses. Un fenómeno invisible pero real», Tesis de licenciatura en Sociología, Universidad de Guadalajara, Guadalajara.
- Otis, George (1998), «Buscando «vida»: hechicería, curaciones por la fe y conversión religiosa entre los huicholes», en *Religiones y Sociedad*, núm. 3, mayo-agosto, pp. 49-71, Secretaría de Gobernación, Subsecretaría de Asuntos Religiosos, México.
- Rojas, Rosa y Lourdes Rodríguez Quiñónez (2000), «Diversas perspectivas sobre la problemática surgida entre *wixaritari* (huicholes) y franciscano», en Rosa Rojas y Agustín Hernández (coords.), *Rostros y palabras. El indigenismo en Jalisco*, INI, Guadalajara.
- Vázquez Palacios, Felipe (2001), «Diversidad religiosa en las regiones indígenas de Veracruz», artículo inédito.

LA DIVERSIDAD DE IGLESIAS Y CONVERSOS

PATRICIA FORTUNY LORET DE MOLA
ROSARIO ORTIZ HERNÁNDEZ

Para mí fue algo que llegó, penetró hasta mi corazón, todo lo que ella me decía haga de cuenta que ella conocía mi vida, que ella sabía lo que sentía, que ella conocía lo que yo traía por dentro. Es que el Espíritu Santo se lo estaba revelando. Y teníamos años que no nos veíamos, años que ella no sabía de mí, ni yo de ella. Hasta que Dios la puso en mi camino y para mí, ese día fue algo muy especial.

Testimonio de conversación, Marina, Acatlán de Juárez, Jal.

INTRODUCCIÓN

En este capítulo ilustramos con algunos casos particulares de conversión religiosa la forma en que la globalización, la modernidad, la cultura regional y los sujetos interactúan influyéndose mutuamente, hasta resultar en la diversidad religiosa de los lugares estudiados. Suponiendo que la conversión al protestantismo en Jalisco está vinculada directa o indirectamente con la modernidad y con la globalización, tendríamos también que tomar en cuenta la forma en la que el mensaje protestante o evangélico se instaure en la región cultural, puesto que la cultura local responde también frente al mensaje que recibe, sea éste religioso, económico, artístico, político o cualquiera que sea su naturaleza. La cultura en muchas ocasiones se resiste a la influencia externa, como lo había hecho la región occidental de nuestro país hasta mediados del siglo XX, que permaneció más o menos incólume a los cambios religiosos.¹ Pero, incluso cuando la fuerza de la modernidad y la globalización se impone, por así decirlo, la región recompone estos efectos y los matiza, adecuándolos a su historia y hábitos culturales particulares; es decir, la región recibe la influencia del exterior, pero la pinta de un color que vaya de acuerdo con la cultura local, la adopta y adapta a sus propias condiciones históricas, geográficas y culturales. Final-

¹ Como se observa en el Cuadro 1 del capítulo anterior.

mente, los hombres y las mujeres, en igual forma, cuando incorporan a sus universos simbólicos de creencias la nueva fe, también realizan transformaciones sobre ésta. Aunque a veces parezca que toman en sus manos las nuevas religiones tal y como se las ofrecen los misioneros, evangelizadores o instituciones, los sujetos sociales siempre tienen la posibilidad y capacidad de actuar sobre los mensajes religiosos que reciben para terminar haciéndolos suyos o apropiándose de la fe, en el sentido exacto de la palabra.

Los jaliscienses que abandonan la religión católica tradicional no dejan de ser jaliscienses, sino que reinventan continuamente su identidad regional cultural, a la que incorporan nuevos contenidos religiosos que combinan con los viejos contenidos culturales, como la música, las costumbres cotidianas, la comida campirana, el estilo de vida ranchero, las relaciones entre los hombres y mujeres, y sobre todo su apego al terruño, que persiste a pesar de la lejanía física provocada por causas como las crisis económicas, la pobreza del campo, la escasez de trabajo y los bajos salarios que impulsan a los habitantes de los pueblos a emigrar a otras partes del país o a los Estados Unidos en busca de mejores condiciones de vida para sus familias. Pero aun así la cultura popular jalisciense permanece, aunque lo hace en constante movimiento, pues no es fija o estática.

En las páginas siguientes, primero mostramos a través de Chapala y Chiquilistlán la forma más concreta de la interacción que se establece entre la marginalidad social, la migración y la urbanización con la diversidad religiosa. Incluimos, asimismo, al municipio de El Salto para analizar la competencia entre la iglesia católica y las nuevas iglesias emergentes. A través de los testimonios de Marina, Yolanda, Leonardo y Juvenal, se analizan los procesos más subjetivos de la conversión, su incidencia en las relaciones de género, la reconfiguración de la identidad y el sentido de pertenencia; la apropiación de rasgos característicos de las culturas locales en donde se insertan, así como la incorporación de nuevas tecnologías a las prácticas religiosas. En estas historias se percibe la pérdida de credibilidad y eficacia simbólica² que ha experi-

² Se usa este concepto para explicar la capacidad que tiene una institución (religiosa) para convencer a sus congregantes sobre su doctrina. Son las estrategias para que los fieles obedezcan las normas y se comporten de acuerdo con la doctrina.

mentado la religión católica y las repercusiones que esto tiene en la recomposición del campo religioso.

DE LO GLOBAL A LO LOCAL

La dinámica de las sociedades modernas sugiere una apertura hacia lo nuevo ante el imperativo del cambio y un aparente abandono de las formas tradicionales de reproducción social, que a su vez, son productoras de sentido y de identidad. El abandono o transformación de la religión como forma tradicional de reproducción social, conlleva a un cambio en la dinámica de la localidad. Como se observó en el capítulo anterior y pudimos constatar a través de las visitas a los diversos pueblos de Jalisco, podemos afirmar que también en este estado del occidente, enmarcado en la región que fue el corazón del movimiento social de los cristeros, más que una desaparición o abandono de la religión ha experimentado cambios en el campo religioso. Entre las transformaciones nos interesa señalar la emergencia de nuevas creencias, que aunque proceden de la misma tradición cristiana, se distinguen porque se centran en el estudio de *La Palabra* o *Escritura*, o sea la Biblia. El cambio ha sido hacia las diferentes ofertas religiosas de origen protestante que tienen una estructura menos flexible que la iglesia católica, en donde, sin embargo, los creyentes han encontrado un espacio que les proporciona seguridad, apoyo y protección en un mundo cada vez más incierto en los ámbitos sociales, culturales, económicos y políticos, que contribuye a crear desequilibrio en la sociedad, en la estructura familiar y en los mismos individuos. Las pequeñas congregaciones de las nuevas denominaciones que emergen, compensan la serie de traumas y dramas sociales provocados por la urbanización, la desvalorización de las actividades agrícolas y la tendencia a la homogeneización del mundo producido por el capitalismo global, que tiende a desplazar los viejos oficios y las actividades tradicionales sin presentar alternativas económicas que reemplacen las antiguas. Las constantes y cada vez más intensas movilizaciones de personas hacia el norte del país y hacia los Estados Unidos, también dejan saldos importantes de incertidumbre social, así como una mayor desigualdad al interior de las comunidades que aportan mano de obra y reciben remesas en dólares o en forma de bienes materiales.

Así como afectan a las economías y sociedades locales, los procesos de la globalización inciden a su vez en la diversidad religiosa, porque no sólo

facilitan el intercambio, producción y consumo de productos materiales, sino que el auge y la intensidad de los medios de comunicación también favorecen la difusión y el intercambio cultural de símbolos y prácticas religiosas. Tal es el caso de los medios (prensa, radio, televisión por cable) y la informática, que disponen de amplios espacios para la divulgación de diferentes credos religiosos. Del mismo modo, el crecimiento demográfico y las políticas sociales han provocado en el ámbito local una desigualdad social, sobre todo en las zonas rurales, en donde los campesinos se ven obligados a abandonar el campo para establecerse en la periferia de las ciudades o creando polos suburbanos en las ciudades más cercanas, que se convierten así en lugares propicios para recrear la «hacienda religiosa» en torno a uno o varios líderes carismáticos, que ofrecen estabilidad y sentido de pertenencia a un grupo social, a aquellos actores sociales que pueden encontrarse solos y desarraigados por estar lejos de su familia y de su comunidad. En zonas periféricas como éstas, o en áreas urbanas donde existe una sobreoferta de mano de obra y escasos mercados de trabajo, aunque no únicamente en ellas, es en donde se ubican la mayoría de iglesias protestantes. Finalmente, un sistema político cerrado, en el que hay insuficientes espacios y posibilidades para ocupar posiciones de liderazgo y en ocasiones ni siquiera es viable incidir en las elecciones de los representantes, también explica la proliferación de nuevos conversos, que al ser excluidos de los grupos legitimados por el sistema político, encuentran en lo religioso no sólo lugares para la protesta simbólica, sino también espacios sociales en donde puedan ocupar posiciones intermedias de poder y autoridad local o translocal.

DIVERSIDAD DE CREENCIAS, MIGRACIÓN Y MARGINACIÓN SOCIOECONÓMICA

Existe una importante relación entre la modernidad y las transformaciones sociales en el ámbito local que se perciben en el surgimiento de zonas marginadas, en el incremento de la población migrante y sus repercusiones en la reconfiguración del campo religioso. Al mismo tiempo, frente al crecimiento de zonas suburbanas surgen carencias que ponen de manifiesto la incapacidad del Estado mexicano para implementar políticas sociales que hagan frente a estos requerimientos, como veremos en el caso específico de Chapala.

El backstage³ de Chapala

El municipio de Chapala se encuentra en el centro del estado a una altura de 1 530 metros sobre el nivel del mar. Tiene una superficie de 385.58 kilómetros cuadrados. Su economía descansa en la agricultura, ganadería, pequeñas industrias locales, la actividad pesquera y el turismo, que tiene una importancia considerable en el lugar por el número de empleos e ingresos que genera. Tiene un grado de marginación medio. La temperatura media a lo largo del año es de 19 grados.⁴ Su clima y paisajes naturales representan un gran atractivo para visitantes de la región, así como para los extranjeros, muchos de ellos jubilados que han establecido colonias enteras en Chapala y en Ajijic (también asentado en la ribera del mismo lago Chapala) desde hace muchos decenios. Por tradición ha sido el lugar ideal de descanso de los tapatíos desde muy remotos tiempos. Las clases sociales acomodadas tenían sus casas de campo en donde pasaban los veranos y las vacaciones, aparentemente desde tiempos tan antiguos como el siglo XIX. Hoy día sigue siendo un lugar favorito, especialmente los domingos, en donde los tapatíos y turistas de otros lugares disfrutan del lago y de las artesanías, especialmente los textiles.

Chapala aparece como el segundo municipio fuera de la capital con más alto porcentaje de protestantes, sólo después de Puerto Vallarta. Del total de 43 mil habitantes que posee, poco más de cinco por ciento profesan alguna religión de origen protestante. En esta ciudad veraniega fueron contactadas ocho iglesias no católicas diferentes, según aparece en el Cuadro 6 del capítulo anterior. Presentamos información detallada de una de las organizaciones pentecostales de Chapala.

³ Este término ha sido tomado del lenguaje teatral y se refiere a las consecuencias del auge turístico en nuestro país. El *frontstage* es la cara que se muestra al turismo (internacional o nacional), que representa una realidad armónica entre los avances y los rezagos, pero que oculta el *backstage*, en donde residen las contradicciones de la desigualdad social, la pobreza, el desempleo y las diferencias en los estilos de vida entre las clases sociales (Lomnitz, Claudio, 1999).

⁴ Enciclopedia electrónica de los Municipios de México. Estado de Jalisco, Chapala.

Lorenzo Chávez es el pastor de la iglesia del Evangelio Completo situada en una zona marginada de Chapala. Lorenzo tiene 72 años de edad y declaró que desde 1954 pertenece a esta iglesia. Es originario del estado de Michoacán, en donde fue educado como católico e incluso estudió durante algunos años en el seminario de Zamora. La iglesia del Evangelio Completo se estableció en 1986 en el municipio de Chapala. Al principio, era sólo una «casa de oración» o una misión en el mismo domicilio del pastor, que acogía a unas cuantas familias del lugar, quienes acudían varias veces a la semana para escuchar la enseñanza de *La palabra* y para orar. A principios de 2002 se congregaban aproximadamente cien fieles. Esta agrupación tiene sus orígenes en Estados Unidos, utilizan una Biblia bilingüe (español e inglés) y mantienen comunicación con dos congregaciones de la misma denominación en los Estados Unidos. Todos los integrantes son conversos.

La entrevista se realizó en el hogar del pastor, que está en la misma calle en donde se ubica la iglesia. Frente a la puerta de la casa estaban estacionados tres vehículos con placas de Estados Unidos. La vivienda se destacaba en el vecindario por ser una de las más vistosas. Para ingresar hay un cancel y un área de considerable tamaño con césped; en el centro hay unas escaleras que dan a la puerta de ingreso a la casa. Nos recibieron el pastor Lorenzo Chávez y su esposa Irene, que durante el transcurso de la conversación dejó saber que era de Jacona, Michoacán, aunque había vivido la mayor parte de su vida en los Estados Unidos, se le dificultaba recordar algunas expresiones en español. Al inicio de la entrevista se mostraron muy desconfiados y a la defensiva. Irene dominaba la conversación y expresó en forma enfática que no darían información «porque han llegado muchas personas que vienen con otras intenciones», que sólo al gobierno le daban información, pero como éste ya la tiene, no era necesario hablar con nadie más. La desconfianza mostrada se debía a que —según el diálogo que no nos permitieron grabar— ha llegado gente con objetivos sospechosos, «muchos estafadores y farsantes».

Lorenzo e Irene instalaron un comedor donde ofrecen desayunos a los niños pobres de las zonas marginadas, conocido como «cartolandia», que empieza unas calles más arriba de la iglesia. Comentaron que la iglesia está en ese lugar porque precisamente es ahí donde hay más pobreza, «que los pobres son los que necesitan más consuelo y tienen más necesidad de apoyo espiri-

tual. No buscan ricos». Sin embargo, los recursos económicos para construir la iglesia «han llegado solos», con donativos de muchas personas de Chapala y Guadalajara, e incluso han recibido donativos considerables provenientes de personas desconocidas. «Cuando terminaron de construir la iglesia, los donativos bajaron solos». Los desayunos son financiados con las donaciones que recibe la iglesia, al igual que otros apoyos de tipo material, como vestido, despensas y útiles escolares. La ayuda que brindan a la comunidad de «cartolandia» es tan efectiva que en ocasiones la misma iglesia católica y la presidencia municipal han enviado personal para alentar ese servicio promovido por El Evangelio Completo. El éxito de esta empresa para el bien común ha provocado la visita de «estafadores»; de ahí el origen de la desconfianza de los informantes. Aunque no todos los beneficiarios pertenecen a la iglesia, la mayoría de los conversos provienen de esta zona marginada.

En esta misma área —con pocas calles de diferencia— se concentran otras organizaciones religiosas de origen protestante. Por ejemplo, se encuentra el Templo Apostólico de la Fe en Cristo Jesús y La Paz de Cristo. Ésta última es una iglesia cristiana de reciente formación, que celebra sus servicios en un terreno sin construir y que según afirmó Lorenzo, es una escisión de la Apostólica. Justo al lado de la iglesia del Evangelio Completo está un templo perteneciente a la iglesia de La Luz del Mundo, con quien han tenido problemas debido a que «ésta ha invadido la propiedad de la iglesia del Evangelio Completo».

El nivel de migración interestatal y hacia Estados Unidos en Chapala es de los más altos en el estado de Jalisco, con 14%. La influencia de la migración y la interacción de la población con los turistas que visitan la ribera del lago contribuyen a la diversidad cultural y religiosa del municipio, y específicamente de la zona de «cartolandia». Por un lado, se encuentra la congregación del Evangelio Completo, mientras que el templo perteneciente a la iglesia de La Luz del Mundo, que está a un costado, en contraste con la anterior es de origen nacional y más bien de «exportación», según expresó José Velásquez, ministro que proviene de una zona rural. «Aquí, por decirlo así, este... que vengan así de otros países no, por lo regular de aquí vamos para allá...» El siguiente comentario de Lorenzo muestra otro lado más del paisaje de diversidad religiosa que reina en Chapala, junto con la migración y la marginación social:

En «cartolandia» hay mucha pobreza y mucha hechicería, ahí vive un señor que fue el director de brujos en California. En una ocasión en que estuve en su casa —porque intentó convertirse al cristianismo— el diablo se manifestó para que no se lo llevaran. En dirección a su cabeza estaba un reloj en la pared con un clavo muy grande, el clavo se salió de la pared y el reloj estuvo a punto de golpear al brujo en la cabeza. La esposa del brujo dice que siente las energías negativas de los otros brujos de «cartolandia».

Marginación y diversidad religiosa en Chiquilistlán

De acuerdo con el Censo General de Población y Vivienda de 2000, en el municipio de Chiquilistlán 3% de la población se declaró protestante. Tiene una extensión de 432.31 kilómetros cuadrados y una población de 5 536 habitantes, de los cuales 63% es urbana y 37% rural. En cuanto al nivel educativo, tiene todavía 15% de población analfabeta y de 85 por ciento que saben leer y escribir, sólo una tercera parte estudió la escuela primaria. Esto se debe, en gran medida, a que en Chiquilistlán hay una sola secundaria y tres primarias, lo que ha provocado que también exista una fuerte expulsión de población.⁵ Chiquilistlán se ubica al suroeste del estado, a 1 700 metros sobre el nivel del mar. Está asentado en una zona montañosa muy irregular, y para llegar al pueblo desde Guadalajara es necesario tomar una carretera que se encuentra rodeada de altas y arboladas montañas con paisajes espectaculares. Es considerado un municipio semiurbano, que posee atractivos naturales para atraer al turismo, similares a los del municipio de Tapalpa, con el cual colinda. Sin embargo, mientras éste goza de gran popularidad entre los tapatíos, Chiquilistlán tiene un alto grado de marginación⁶ y se encuentra relativamente incomunicado por falta de carreteras adecuadas. Las principales actividades económicas son la agricultura y la ganadería, y su más importante industria es la extracción de carbón vegetal. La mayor parte de los habitantes traba-

⁵ Sistema Nacional de Información de Población 2002. Gobierno del Estado de Jalisco.

⁶ Sistema Nacional de Información de Población 2002, Gobierno del Estado de Jalisco. Pudimos constatarlo ampliamente durante el trabajo de campo en este municipio, que no cuenta con la infraestructura necesaria para recibir a visitantes y turistas.

jan en el campo como empleados para los terratenientes, de los que reciben salarios mínimos, y complementan su canasta básica con las despensas que les proporciona el Desarrollo Integral de la Familia (DIF).

La pobreza, la alta marginación social y la escasez de fuentes de trabajo y de educación, constituyen factores que propician la migración de jóvenes y adultos a los Estados Unidos y a otros estados del país. En los casos aquí analizados, esta movilización de la población juega un papel preponderante para la diversidad religiosa. Paradójicamente, la emigración ha contribuido también al poco crecimiento de las denominaciones religiosas encontradas en Chiquilistlán, en virtud de que muchos integrantes de las nuevas iglesias han emigrado debido a las pocas oportunidades de desarrollo económico y educativo. En este pueblo encontramos dos iglesias (Apostólicos de la fe en Cristo Jesús y Testigos de Jehová) y una misión bautista en sus inicios que todavía se reunían en casas particulares de los simpatizantes de esa fe.

Los miembros de la Torre del Vigía (Testigos de Jehová) comenzaron a hacer proselitismo en este pueblo en la década de 1970, y en agosto de 2002 contaban con 53 conversos. Los fundadores de esta organización religiosa fueron el «hermano» Silvano, que funge como el anciano de la congregación, y otras dos familias. Las familias que empezaron este credo en Chiquilistlán son originarias del estado de Chiapas; sin embargo, se integraron a una comunidad de Testigos de Jehová cuando vivían en los Estados Unidos en calidad de emigrantes.

La Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús comenzó la evangelización en Chiquilistlán desde 1985 y logró construir su primer templo doce años después, en 1997. A mediados del año 2002 la membresía todavía estaba entre los 30 y 40 asistentes. Al igual que la primera organización religiosa de este pueblo, la Apostólica fue fundada por mexicanos que habían emigrado a los Estados Unidos. Vicente Llanos, pastor e iniciador de esta obra, es originario del estado de Michoacán. En 1979 emigró a Tijuana, Baja California, en la frontera con los Estados Unidos; allí, en 1985, entró en contacto con la doctrina pentecostal a través de un «hermano» de Los Ángeles, California.

Chiquilistlán representa un patrón o tendencia en el cual los factores de migración, marginación social y pobreza funcionan como fuerzas que inciden en la diversidad de las creencias. Además, las denominaciones establecidas

que encontramos pertenecen a los dos tipos de iglesias —bíblicas no evangélicas y pentecostales—, que han experimentado mayor incremento en el estado durante el periodo analizado.

COMPETENCIA ENTRE LAS IGLESIAS

La situación religiosa en un lugar dado (estructura del campo religioso) depende de todo el tiempo de las relaciones de fuerza que existen entre los jugadores o agentes que se mantienen en el campo religioso (Bourdieu y Wacquant, 1996: 65). Cada institución u organización religiosa, de acuerdo con esta propuesta teórica, constituye un jugador o agente que cuenta con recursos (capital) espirituales (simbólicos), materiales (económicos), políticos y culturales (simbólicos). En un juego justo todos deben cumplir con los reglamentos que sostienen la relativa tranquilidad en la localidad, a pesar de que exista más de una creencia. Sin embargo, las posiciones de cada jugador también tendrán incidencia sobre la situación general, ya que habrá algunos jugadores que sepan colocarse en posiciones ventajosas y, por tanto, obtengan predominio sobre los demás jugadores durante el juego. A partir del momento en el que hay más de un jugador (religión) en la mesa, se inicia una tensión entre ellos, pero también tiende a reestablecerse un relativo equilibrio. Fuera del campo religioso existen otros agentes, como el mismo Estado en forma de gobiernos locales o autoridades municipales, que también pueden incidir e intervenir a favor de alguno de los jugadores, o bien jugar la función de vigilantes del cumplimiento de las reglas y por tanto mantener una posición imparcial frente a todos. El campo religioso se entenderá, entonces, como un espacio social históricamente determinado, en el que según el número de agentes que confluyan y sus recursos, posiciones y poderes, le darán una cierta estructura o forma al mismo campo.

En el pasado, el Estado mexicano acostumbraba negociar solamente con la iglesia católica; al mismo tiempo, esta última tenía la capacidad de cooptar cualquier manifestación religiosa disidente que se presentara, manteniendo así su hegemonía en la sociedad y frente al Estado. Con esto se reivindica la importancia de un estudio como éste, ya que si bien la separación de funciones entre Estado e iglesia católica se dio en la segunda mitad del siglo XIX, fue en los últimos treinta años que el campo religioso se definió como tal. Una de las consecuencias directas de estos cambios se manifestó en la rees-

tructuración que el mismo Estado mexicano realizó a través de las reformas a la constitución mexicana en lo que respecta a la separación entre iglesias y Estado en 1992, así como la creación de una Subsecretaría de Asuntos Religiosos, dependiente de la Secretaría de Gobernación. La aparición de nuevos agentes religiosos que poseen un capital simbólico específico les permitió el ingreso al campo del juego y esto a su vez modificó las relaciones de fuerza en el escenario religioso o campo de lo sagrado. El siguiente estudio de caso es un ejemplo de cómo la iglesia católica ha ido perdiendo su hegemonía frente al Estado y su capacidad coercitiva para con los demás agentes religiosos.

La Iglesia Getzemaní versus la Iglesia Católica en El Salto

El Salto tiene una población de 83 453 habitantes y colinda con la zona metropolitana de Guadalajara. Está separado del municipio de Juanacatlán por una cascada que forma un río y una presa natural. La caída de la cascada es utilizada para generar energía eléctrica que, en parte, ha contribuido al desarrollo del corredor industrial más importante de Jalisco, en donde labora más de la mitad de la población económicamente activa (52.14%) de este municipio. Las principales ramas económicas son la industria del hule, alimenticia, petroquímica, electrónica, acero, textiles y la construcción, que se encuentran bajo el control de empresas transnacionales. Este municipio presenta casi 4% de población que se reconoce como protestante, y ocupa el séptimo lugar en cuanto al mayor número de iglesias y membresías no católicas entre los catorce seleccionados para el estudio. En este apartado hablaremos de una de las organizaciones pentecostales con las que entramos en contacto en El Salto.

La iglesia de Getzemaní inició como una casa de oración a mediados de la década de 1960. Luis Vázquez, de 67 años de edad y nacido en Ixtlahuacán de los Membrillos, es una persona de origen campesino, que tuvo la oportunidad de hacerse guía espiritual de esta organización. Luis terminó su educación primaria, y además de dedicarse a los oficios de la iglesia, posee un pequeño negocio de cría de cerdos en El Salto. En los años sesenta emigró de su pueblo natal y se fue a vivir a El Salto, en donde ha permanecido como ministro de la iglesia durante los últimos catorce años, de tal manera que también se encargó de la construcción del templo. Cuando este pastor inició su gestión como autoridad, sólo había 30 miembros bautizados, tiempo después au-

mentaron a 100 ó 130. El crecimiento de la membresía dio lugar a la división de la congregación, que aparentemente se redujo, sin embargo, fue más bien la multiplicación de conversos que obligó a dividirla en dos congregaciones distintas. Esto benefició a muchos de los fieles, pues les evitó el traslado desde sus localidades hasta la cabecera municipal. Debido a que en El Salto no existe instituto bíblico alguno, a los creyentes y líderes se les dificulta viajar hasta Guadalajara para estudiar, por tanto, ellos se preparan solos y organizan reuniones para intercambiar conocimientos. El autoentrenamiento es una característica de las organizaciones pentecostales, lo que les ha permitido extenderse sobre todo en áreas rurales.

Prácticamente casi todos los pastores somos laicos, se nombra laicos porque pues, o sea, nosotros nos preparamos. Cuando me pusieron de pastor llevé un estudio durante cuatro años. Pero los libros que compra uno están muy caros, y los llevamos entre ocho hermanos, entonces a esa reunión le nombramos «peña», nos reunimos para intercambiar conocimientos y discutir muchas cosas. Hay algunos hermanos que tienen estudios en Guadalajara, en institutos bíblicos. Asistía aquí en Guadalajara hace como cinco años a un instituto que se nombraba Cristo el mundo y fui nada más como un año, mi esposa fue durante dos años.

En la iglesia Getzemaní la relación con las autoridades locales es cordial, Luis manifiesta que: «...con ellos [las autoridades] no tenemos ningún problema. Hace poquito nos dieron un permiso para tener un evento ahí en el mercado. No hay ningún problema». Luis está consciente de la importancia de ejercer sus derechos como ciudadanos y de tener una buena relación con las autoridades:

Mire, para eso somos libres de apoyar al partido que queramos. Tenemos que votar, tenemos que hacer esto, ¡porque si no lo hacemos! Tenemos que elegir a nuestras autoridades. Aquí no se les dice que tienes que votar por fulano, cada quien es libre de apoyar al partido que quiera. El presidente municipal que está *horita* a mí me conoce de muchos años atrás. Precisamente cuando fui a pedir el permiso tuve que ir con él y cuando abrió la puerta para recibir a otras personas me vio y me dijo: «¡Quihubo Luis! ¿Venías conmigo?» Le dije: –¡hey! Me dijo: «horita, nomás atiendo a estas personas». Le pedí el permiso y dijo: «si, nomás tráigalo por escrito y ya».

El pastor evangélico reconoce que la constitución mexicana les ha conferido el mismo derecho para ejercer la libertad de culto y entrar al juego de la competencia en condiciones similares a las de la institución católica. El siguiente es un diálogo entre un pastor (P) y un sacerdote (S) que tuvo lugar en Juanacatlán, en el cual se ilustra cómo el segundo desacredita a las iglesias «adversarias» con la intención de someterlas. El sacerdote interrumpe al pastor cuando éste enseñaba *La palabra*. El pastor le indica al sacerdote que estaría dispuesto a conversar con él pero en otra ocasión.

– Hace como seis años, fui a visitar a unas personas de Juanacatlán, porque ellos quisieron, no porque yo quisiera. Estaba yendo a una casa de teja allá con unos hermanos y un día llegó una persona de Juanacatlán. Yo ni lo conocía llegó y se paró detrás de mí. Yo estaba hablando, estaba enseñando y me dijo:

S: ¿Me permite una palabra?

P: Sí, pero ya que termine.

S: ¿Sabe quién soy yo? Soy el sacerdote de aquí de Juanacatlán.

P: Bienvenido, siéntese.

S: No, es que quiero platicar con usted.

P: Mire yo estoy *horita* dando una enseñanza y no puedo platicar con usted, yo no puedo parar lo que estoy haciendo para platicar con usted, deje que termine, y si quiere nos amanecemos.

S: No, es que tengo que ir a hacer una misa.

P: Entonces lo siento. yo no voy a parar mi servicio.

S: Entonces lo espero mañana allá en la iglesia.

P: Sí, allá voy.

– Y sí fui al otro día.

P: ¿Para qué soy bueno? ¿Qué es lo que quería platicar?

S: Bueno, mire, yo lo único que quiero es que ya no vaya [a predicar].

P: Pues me perdona pero usted no me manda a mí. Desde que mi padre murió nadie me ha mandado, así es que usted no me puede obligar; estoy yendo a un hogar y mientras allí las personas me reciban no voy a dejar de ir, usted no lo puede evitar.

S: ¿Dónde está su iglesia? ¿Cuántos años tiene?

P: ¡Uh, pos sabe!, tiene muchos años, yo cuando llegué ahí ya estaba.

S: ¡Ah! Pos es que ya no quiero que vaya porque pues hay muchas perso-

nas que ya dicen que por qué estoy enseñando esto, por qué estoy enseñando l'otro.

P: ¡Yo estoy enseñando con la Biblia!

S: Es que causa mucha controversia.

P: ¡Bueno, yo no sé por qué! Pero yo estoy enseñando la Biblia y yo no sé lo que está usted enseñando, yo no estoy inventando nada.

– Y le empecé a decir unos versículos de la Biblia.

S: ¡No, no, no! No vamos a hablar de la Biblia.

– Guardé la Biblia y le dije:

P: Entonces es todo lo que quería decirme, pues me retiro. Pues ni modo, pos no se puede.

– Yo me doy cuenta por otras personas, amigos, parientes que van a misa, verdá que el sacerdote dice hasta en las misas que nosotros pues no estamos bien.

Este diálogo entre un sacerdote de la iglesia católica y uno de sus «adversarios», muestra las transformaciones que ha sufrido el escenario religioso en muchos pueblos de Jalisco. En primer lugar, la diferenciación de funciones entre la iglesia católica y el Estado permitió el ingreso de las denominaciones de origen protestante a la competencia en la producción y distribución de bienes sagrados en igualdad de circunstancias —al menos en teoría—, que en este caso han beneficiado la relación entre la iglesia Getzemaní y las autoridades locales. También se observa la pérdida de la capacidad de coerción de la institución católica sobre las denominaciones protestantes y una relación distinta con el Estado. La posición menos dominante del catolicismo se ve a través de las estrategias que el sacerdote utiliza en sus homilías para descalificar a sus competidores, que ahora cuentan con recursos para hacerle frente mediante el conocimiento del funcionamiento de la lógica del campo y el manejo de su capital específico. La presencia de un competidor más en el juego (la iglesia pentecostal Getzemaní) produce que los propios católicos modifiquen la percepción que tenían de su religión, que ya no es la única, y comienzan a cuestionarse, de tal manera que estos comportamientos repercuten en el proceso de reestructuración del campo religioso.

IDENTIDAD Y CONVERSIÓN RELIGIOSA

La identidad personal es multidimensional e incluye diversas facetas del individuo, como su nación, región, localidad, etnia, género, profesión o militancia política. El cambio de una religión a otra deviene en una transformación de la identidad en la persona. Sin embargo, el cambio de identidad no es un paso automático, sino un proceso gradual paralelo a la conversión religiosa que se presenta durante la constante interacción entre el converso y el nuevo grupo, y que se construye en consonancia con el aprendizaje y la internalización de los nuevos valores. Adquirir una nueva identidad religiosa, al igual que la conversión, no significa llegar a un destino o arribar a un estado psicológico, es una continua y a veces desordenada edificación de uno mismo con accidentes, retrocesos, altas y bajas en el camino. La nueva identidad religiosa del converso no sólo incluye contenidos de la nueva comunidad religiosa, sino también del origen familiar, la cultura local y la posición social y económica en la sociedad.

La modernidad, que implica la urbanización, la migración forzada y la marginalización económica y social de grandes sectores sociales, tiende a «desarraigar, universalizar, aculturar» a los sujetos sociales (Laplantine, 1996: 89). Para aliviar el malestar y las frustraciones que la modernidad acarrea, ella misma produce su contrario a través de una recomposición de la sociedad que valoriza y resignifica los comportamientos y que re-une a los individuos a través de lo religioso. La modernidad favorece la formación de sincretismos religiosos que no precisan de la mediación institucional,⁷ pero también ha producido un repliegue hacia la seguridad de la institución, que incluso puede llegar a ejercer coerción para cohesionar a la comunidad religiosa. Es esta segunda tendencia la que ha beneficiado el incremento del número de iglesias evangélicas y bíblicas no evangélicas y, al mismo tiempo, a engrosar sus membresías.

Las nuevas iglesias constituyen espacios privilegiados porque en ellas los creyentes encuentran, por un lado, una importante fuente de sentido para su vida que responde a preguntas esenciales sobre la trascendencia y, por el otro, descubren recursos simbólicos para la construcción de identidades. El

⁷ Como los «brujos» de «cartolandia» en Chapala.

ingreso a las iglesias protestantes implica el proceso de conversión de los creyentes y ésta constituye la materia prima que permite la génesis de las identidades religiosas. Los conversos reordenan sus restantes dimensiones de identidad en función de la nueva fe a la que se han integrado, pero aquéllas no desaparecen, sino que se subordinan a la religiosa. Este fenómeno social ha sido explicado para las clases subalternas en América Latina (Droogers y van Kessel, 1988) como una forma de defensa y protección para enfrentar los estigmas sociales a los que están sometidas.

Para entender las causas que influyen en la conversión religiosa, es necesario preguntarnos a qué tipo de necesidades responde el cambio de creencias. Este fenómeno de la conversión religiosa ha sido explicado por muchos investigadores desde un enfoque social y político y le atribuyen un papel determinante tanto a la marginación social como a la globalización. Por un lado, este modelo es útil para interpretar la reconfiguración del campo religioso a nivel global, pero por el otro, es limitante porque no explica cómo es que otros sectores de la población, con características distintas, se integran también a las diferentes ofertas religiosas.

Con el propósito de analizar desde un nivel micro las manifestaciones de la globalización y las particularidades y semejanzas en los procesos de conversión individual que a simple vista parecen homogéneos, se presentan dos estudios de personas que se convierten al pentecostalismo y que provienen de diferentes contextos.

La conversión de Marina. Una respuesta frente a la crisis económica

Los contextos en donde tienen lugar los procesos de conversión nos ayudan a demostrar que el factor subjetivo y la experiencia religiosa tienen un peso importante que no siempre será determinado por fuerzas exógenas. Marina nació en Acatlán de Juárez, municipio semiurbano que cuenta con un poco más de veinte mil habitantes, en donde 40% de la población se dedica a trabajar en la industria —muchos de ellos se trasladan a Guadalajara—, 12% trabaja en el campo, 13% son comerciantes y sólo 8% se reparte entre profesionistas y técnicos. Respecto a la educación formal, 13% tiene preparatoria y sólo 5% ha cursado estudios superiores (INEGI, 2002). A pesar de ser una ciudad por el número de habitantes, aún conserva las características propias de las

sociedades rurales, como los altos niveles de migración, el trabajo en el campo y la celebración del santo patrono (Santa Ana Acatlán). Ocupa el quinto lugar en protestantismo entre los municipios jaliscienses, con 4%, que dobla el porcentaje medio para todo el estado.

Marina tiene actualmente 36 años de edad y contrajo matrimonio hace dos decenios. De ese matrimonio procreó tres hijos que hoy día ya son adolescentes. El marido, aun sin pertenecer a la nueva iglesia, aprueba y legitima la labor religiosa de su mujer en la comunidad, pues consiente que abandone el hogar inclusive cuando ésta tiene que viajar a Mexicali para asistir a reuniones ministeriales. Con frecuencia la auxilia en las tareas de la iglesia, por ejemplo, a construir y pintar el templo. Marina completó su educación primaria y para complementar los ingresos del marido, previamente a su conversión, se dedicaba al quehacer doméstico en viviendas de la localidad, trabajó en varias tortillerías y en las taquerías de sus hermanos en Mexicali, en donde «conoció la palabra». Marina carece de entrenamiento religioso profesional, atribuye su puesto en la iglesia a «los planes del señor», que equivale a una revelación divina, rasgo típico de las iglesias pentecostales.

La conversión de Marina se originó en forma indirecta a partir de la crisis económica nacional de 1994, periodo en que su esposo perdió el empleo que tenía en las tiendas Conasupo creadas por el gobierno federal, y que se encontraban en todos los estados del país hasta hace pocos años. Estuvo desempleado o con empleos informales y eventuales por dos años, mientras Marina desempeñaba diversos oficios en la localidad. Esto los obligó a emigrar a Mexicali, a donde los hermanos de Marina los habían invitado y les garantizaban un ingreso económico en sus puestos de tacos de los que eran propietarios. Una vez allí, tanto ella como su esposo y su hijo mayor se acomodaron a trabajar por las noches. Su cuñada María Elena, que era pastora de una denominación pentecostal, la invitó para que conociera y asistiera a los servicios religiosos. Para cumplir con estos últimos, Marina solicitó el turno matutino. La experiencia religiosa de la conversión fue descrita así:

Para mí fue algo que llegó, penetró hasta mi corazón, todo lo que ella me decía haga de cuenta que ella conocía mi vida, que ella sabía lo que sentía, que ella conocía lo que yo traía por dentro, es que el Espíritu Santo se lo estaba revelando, yo ahora lo veo así. Y

teníamos años que no nos veíamos, años que ella no sabía de mí, ni yo de ella. Hasta que Dios la puso en mi camino y para mí, ese día fue algo muy especial. Yo recuerdo los tiempos pasados en que yo viví sin el Señor y bueno, si se le puede llamar vida a esa vida; y como yo le digo, es algo que llega, que toca...

Cinco meses después de que Marina se había afiliado a la nueva fe, regresaron a Acatlán. Una vez en su pueblo, la recién conversa, junto con dos personas más, comenzaron a organizar reuniones entre sus vecinos para estudiar la Biblia en su casa. Cuando el lugar resultó insuficiente, solicitó recursos económicos de la iglesia matriz en Mexicali para comprar un terreno en donde construir el nuevo templo. La congregación cuenta hoy día con al menos 24 miembros bautizados y es dirigida por Marina.

La conversión de Yolanda. Una respuesta frente a la crisis familiar

Yolanda y su esposo Arturo son los líderes espirituales de la iglesia pentecostal Peniel en Zapotlán el Grande desde el año 2000. Después de la zona metropolitana de Guadalajara, Zapotlán el Grande, antes llamado Ciudad Guzmán, es el segundo municipio en importancia del estado, porque tiene una población de 86 873 habitantes, de los cuales 20% alcanza estudios de preparatoria, 14% estudios superiores, 28% trabaja en la industria y sólo 7% se dedica al campo. Esta ciudad presenta un índice de casi 4% de protestantismo, es decir, el doble del promedio del estado (Cuadro 1 del capítulo anterior).

Yolanda nació en Sinaloa y tiene 29 años de edad. Contrajo matrimonio con Arturo en 1992. Durante algunos años trabajó en la Universidad de Sinaloa enseñando redacción avanzada y expresión verbal. Ocho meses antes de su conversión, se había separado del esposo a causa de su drogadicción y alcoholismo. Arturo, a pesar de que había intentado rehabilitarse en varios lugares no lo había logrado, hasta que una pareja de cristianos lo trasladó a un centro de restauración en Guadalajara. Tres meses después de su tratamiento y ya más repuesto, decide buscar de nuevo a Yolanda en Sinaloa; ella, motivada por la regeneración de su esposo, consiente en emigrar a Guadalajara junto con él. La reconciliación con Arturo la obligó a abandonar el contrato que tenía como maestra en las licenciaturas de comunicación y psicología. La «curación del marido» actúa como catalizador de la conversión de Yolanda, que a partir de

ese momento se siente insatisfecha con el catolicismo e inicia una búsqueda espiritual. La agrupación que resuelve el problema vital de adicción de su compañero y padre de sus hijos, constituye un elemento clave para el convencimiento de esta conversa. A diferencia de Marina, la sinaloense sí adquirió entrenamiento profesional como ministra en la Escuela de Cristo y en un Instituto Bíblico. Además, su iglesia cuenta con tecnología moderna, como el correo electrónico, que sirve para comunicarse con las autoridades eclesiásticas y con creyentes que se encuentran en otras localidades. En algunas ocasiones, la comunicación con una de las autoras de este capítulo fue también por este medio.

Yo duré seis meses estudiando y conociendo la Palabra y viendo y comparando. Bueno, fue una lucha bien tremenda porque yo decía, yo quiero saber si realmente es la verdad y sí, lo pude comprobar con muchas cosas, yo pude ver que es mejor, de hecho lo que estoy viviendo. Dios restauró mi vida primeramente, después mi matrimonio, yo... pues solamente Dios sabe. ¡Pero no podía tener más hijos mas que la niña, tuve un problema en mi matriz cuando la niña tenía tres meses, entonces Dios puede hacer tantas cosas... que ha hecho en mi vida! ¡Que aparte me dio otro bebé, el niño que anda ahí corriendo! Ese bebé es un milagro de Dios. Porque muchas veces la gente se desahucia, no tiene esperanzas, pero la esperanza está en Dios, en que tú creas, que creas en Dios. Que él puede hacer cosas hermosas en tu vida.

Vas a la iglesia católica y le pides ayuda al sacerdote y ni te pela si no le pagas un billete. Entonces la gente ve eso, de hecho yo te lo digo porque yo lo viví, porque yo en mi desesperación de esposa de una persona adicta yo fui allá en Sinaloa a pedirle ayuda al sacerdote y nunca estuvo para mí. Y la gente necesitada pues quiere una experiencia diferente, quiere realmente conocer a Cristo y cuando lo conoce es totalmente diferente. Hasta por economía, ya vez que la vida está cada día más cara, ahora hasta para cuando te mueres te están sacando dinero...

La conversión de Marina se inscribe en el modelo de la privación, pues la crisis económica la obliga a emigrar a Mexicali, en donde entra en contacto por primera vez con la doctrina protestante. Al incorporarse a la nueva fe, empieza el proceso de reconstitución de una identidad religiosa que se alza frente a las demás, adquiere un fuerte sentimiento de pertenencia de grupo y

se transforma en líder natural de su propia iglesia en Acatlán de Juárez. Convertida en guía espiritual de su pueblo, produce la «hacienda religiosa» en torno a un líder carismático que «protege y estructura al sujeto social anómico» (Bastian, 1997:19).⁸ Tal es el caso de Marina.

De acuerdo con Garma (1999), la conversión de Marina también obedece al tipo paulino, pues se presenta de manera repentina. En ésta los creyentes viven un momento de crisis al que se sobreponen para finalmente arribar en forma progresiva a un cambio en el estilo de vida, una nueva percepción de la misma y una reordenación en donde Dios y su identidad de cristiana pasan a ser el eje central en su escala de valores, quedando los demás componentes de su identidad subordinados a la religión. Estas diferentes etapas por las que pasa un converso tienden a aparecer en la estructura narrativa de su experiencia. La nueva identidad que adquiere como cristiana, la conduce a una reconciliación con su familia y a establecer y dirigir la primera comunidad pentecostal en su pueblo natal.

En el ejemplo de Yolanda, su conversión responde en parte a la pérdida de eficacia simbólica y normativa de la institución católica; asume una posición crítica frente a la iglesia. Sin embargo, ésta se origina indirectamente de un problema grave de salud y no de un cuestionamiento a la doctrina católica *per se*. Antes de tomar una decisión, Yolanda estudia y compara diferentes ofertas religiosas, sobre todo la católica y la cristiana que rehabilitó a su esposo. El proceso de elección, nos dice, fue «una lucha bien tremenda».

En el último estudio de caso, sugerimos que la conversión combina elementos de los tres modelos propuestos por Garma (1999). Yolanda vive primero una experiencia religiosa paulina, después entra en una fase de proceso de elección o buscando una fe que la satisfaga y, finalmente, es una apóstata por su posición crítica abierta frente al catolicismo. Yolanda y Marina son procesos típicos de conversión en los que los individuos narran sucesos milagrosos o inexplicables que les ocurren.

⁸ Se refiere a los individuos que se encuentran en una situación de confusión debido a que carecen de espacios sociales adecuados para desarrollarse. Anomia significa sin ley o sin límites.

LA DOBLE TRANSGRESIÓN DE MARINA Y YOLANDA

Los casos presentados destacan las variadas formas de resistencia y negociación que las informantes utilizan para relacionarse frente al sexo opuesto, a la comunidad local y al grupo religioso. Pensamos que estas mujeres se hacen doblemente «transgresoras» porque, por una parte, desafían el *status quo* o catolicismo mayoritario en la región, se desvían de la norma (al dejar de ser católicas) y al mismo tiempo, subvierten el orden social al ocupar posiciones de liderazgo (religioso) que pertenecían tradicionalmente a los hombres. Las ministras estudiadas han introyectado el rol femenino que la sociedad les ha asignado, pero también lo han recreado en el marco de la nueva ideología religiosa.

El peso de la cultura regional

Para contextualizar la conversión religiosa en el espacio histórico, esbozaremos algunos aspectos culturales que consideramos más importantes de la región del occidente. Jalisco ha sido a lo largo de su historia un estado con tradición fuertemente católica, y hasta la actualidad se considera una sociedad «conservadora» en la que a pesar de la creciente participación femenina en la economía doméstica, aún prevalece la dominación masculina al interior de las familias, que se percibe más claramente en localidades rurales y en Los Altos de Jalisco. A diferencia de otras regiones del país como el sureste, en donde la iglesia católica ha perdido fuerza frente a la disidencia —25% en Chiapas— que existe al interior de una considerable población indígena, el occidente de México se identifica más con una cultura española y criolla que con la indígena. Desde el siglo XVI, se establecieron los primeros europeos en esta región y dejaron una importante herencia formativa que a la postre sería conocida como «cultura ranchera». Es en esta región en donde se inicia y desarrolla el mestizaje y aparece el hombre a caballo, representante típico de la cultura regional campirana y de la identidad ranchera portadora de una cultura regional (Ávila Palafox, 1993).

Entre las características principales de la identidad ranchera, Robert D. Shadow (1994) destaca que a diferencia de los pueblos indígenas, los rancheiros acatan el dicho «cada pareja en su casa», de tal manera que el muchacho que va a contraer matrimonio debe tener construida su vivienda antes de la

boda. De acuerdo con las reglas de residencia virilocal, lo más común es que la construya cerca de la casa de sus padres. Tanto en el pueblo como en el campo, estos patrones han producido grupos de familias extensas con fuertes tendencias patrilineales que viven especialmente concentrados. La práctica religiosa es relativamente ortodoxa y formal, poco sincrética y menos autónoma que la religión popular que se practica en las comunidades indígenas. En las sociedades rancheras los curas suelen ser hijos de la misma sociedad e históricamente han formado un componente de sostén ideológico para la oligarquía política. Si bien es cierto que esta descripción ya no responde en su totalidad a la sociedad jalisciense actual, también es cierto que es la que ha delineado la identidad de la región. Las identidades de hombres y mujeres se construyen a través de la apropiación de modelos de identificación elaborados previamente en su sociedad; estos modelos y los discursos que se crean y recrean en torno a ellos, regulan genéricamente los espacios sociales, las actividades, los comportamientos, la conducta y actitudes sexuales, los sentimientos y los deseos (Juárez Cerdi, 2001:63).

El rol femenino re-creado en una sociedad ranchera

Marina y María Elena (quien la introduce a la nueva fe), provienen de un medio cultural en el que predomina el machismo, de tal manera que comparten por un lado el rol femenino asignado en este tipo de sociedad ranchera, y por el otro lado, se emancipan del mismo papel social a través del nuevo evangelio que las libera de la opresión, ya que después de convertirse al pentecostalismo, la autoridad masculina se subordina a un poder superior, que proviene directamente de Dios. Marina destaca en su testimonio el haber sabido «negociar» con su esposo e hijos —no conversos— el ejercicio de sus dos actividades, como líder espiritual y como mujer «tradicional», pues está consciente de sus «obligaciones» como madre y esposa. Antes de su conversión, en su relación de pareja existían conflictos derivados de su situación económica, pero cuando conoció el propósito que Dios tenía al establecer el matrimonio, se dio cuenta que: «...la mujer es un estímulo, un respaldo, una compañera, la ayuda idónea del hombre, no una esclava...». Combina y justifica tanto su actividad de dirigente de la denominación que ella misma inició, como el ejercicio de su papel femenino en la sociedad. Su integración a un credo diferente

le permitió recrear su papel femenino en la sociedad, y aunque asume las mismas prácticas, les otorga nuevos significados:

Antes escuchaba que decían que la mujer es la que debe someterse, y yo decía: ¿por qué siempre la mujer? ¿Por qué tiene la mujer que someterse? ¿Por qué tiene la mujer que humillarse? ¿Por qué tiene la mujer siempre que ser la que salga poniendo todo de su parte? Y hasta que yo empecé a aprender, me di cuenta que eso no quiere decir que me someta y que me humille, sino que tiene uno que tener sabiduría, con sabiduría se edifica la casa, con sabiduría vamos a dialogar, para eso tenemos boca, para eso podemos intercambiar opiniones...

El marco ideológico que norma la vida de Marina o las razones a las que obedece, ya no descansan en los deseos y órdenes humanos o sociales, sino en la Palabra Escrita que ella llama *sabiduría*. Ella aprendió a combinar su papel de esposa y madre con el de pastora de una comunidad pentecostal que se adapta muy bien a sus necesidades personales, ya que la sabiduría que posee no proviene necesariamente de una institución religiosa humana, sino directamente de inspiración o revelación divina.

...sí me gustaría [asistir al instituto bíblico], cómo no, le digo, pero si no se puede, yo vivo en un pueblo donde no hay ni un seminario ni un instituto ni nada de eso, tendría que trasladarme hasta Guadalajara, tengo mi familia y no puedo disponer de mucho tiempo, tengo mis hijos en la escuela, mi esposo, tengo una casa que atender, y yo creo que primero uno debe de cumplir porque, imagínese si yo me meto de lleno, me meto a estudiar, me meto al seminario ¡y mis hijos qué! ¡y mi esposo qué! Tengo una hija de 16 años que *horita* necesita de mi tiempo. Es que no puedo, sinceramente si yo fuera hombre podría hacerlo, si no fuera yo la que tuviera que cocinar, lavar, planchar, limpiar la casa, hacer comida; pues a lo mejor si podría...

El rol femenino re-creado en una sociedad urbana

Motivada por la transformación de su esposo Arturo, Yolanda comenzó a buscar alternativas de fe que le permitieran entender mejor la realidad y el sentido de su vida. A partir de su integración a una denominación cristiana y de su preparación como pastora, empezó a percibir tanto el matrimonio y la mater-

nidad en un marco ideológico distinto. Asume y cumple aparentemente con sus deberes «tradicionales» de esposa y madre, pero sus prácticas se encuentran enmarcadas en una ideología (religiosa) distinta a su socialización como mujer. De tal forma que el conocimiento, posición social y prestigio que le otorga el puesto de ministra religiosa se combinan para darle un nuevo y más preciso significado a los mismos «deberes» que han sido recreados. Desempeñar las tareas «propias de su género» deja de ser degradante para volverse digno y noble, es decir, se legitima.

Aquí en México, aquí en Jalisco, hay iglesias donde la mujer no tiene autoridad para hablar y tiene que ir a la iglesia, permanecer sentada, solamente al baño, no habla, no participa, con su velo tapada, pero aquí no, aquí hemos entendido que todos son por igual. Porque Pablo habla en una de sus cartas, y manda mujeres a llevar el mensaje *de que Él* va a estar pronto ahí. Y vemos grandes mujeres en la Biblia que fueron usadas por Dios, por ejemplo María fue una gran mujer. Tú lees en la Biblia cómo era María ¡Híjole! Es un ejemplo a seguir, tú como mujer dices, así como fue María, así quiero ser yo, sujeta, sumisa, templada, callada...

...esas [las labores del hogar] yo estoy conciente de que son mi responsabilidad, yo creo que todo mundo sabe eso, toda mujer sabe cuál es su responsabilidad, que tiene que tener comida a sus horas, la casa limpia en orden, ropa... todo, todo en orden, lavado y planchado todo, y pues eso es mi responsabilidad, independientemente...

Mientras Marina construyó su identidad social en una sociedad tipo «ranchera», de la que aprehendió sus normas, valores y prácticas, Yolanda se vivió en una sociedad más abierta y plural que le permitió incluso alcanzar un grado universitario. Sin embargo, las dos mujeres, después de afiliarse al pentecostalismo y de asumir el liderazgo espiritual, se reinventan ellas mismas en su papel e identidad como mujeres. Esto nos sugiere hasta qué punto ambas creyentes han internalizado y reestructurado el modelo de mujer impuesto por sus respectivas sociedades. El capital simbólico (conocimientos, prestigio, posición, autoridad, poder) que adquirieron en el campo religioso, les enseñó a identificarse como agentes constitutivos y mejoró su posición en la estructura del campo en relación con los demás agentes. Los ejemplos de Marina y Yolanda nos permiten confirmar que las iglesias, pero sobre todo las

minoritarias, no son exclusivamente espacios de reproducción de la dominación masculina como tal, sino también de una reinención de las mujeres en su relación con el mundo.

HISTORIAS DE CONVERSIÓN EN GUADALAJARA⁹ DE IGLESIAS BÍBLICAS NO EVANGÉLICAS

El catolicismo de la sociedad tapatía constituye el espacio de la tradición «sometida a la prueba de las grandes transformaciones» (Balandier, 1996: 62), donde se muestran cómo los tiempos sociales de la esfera de lo sagrado —que se manifiestan en un fuerte y arraigado catolicismo— son lentos y conservadores y se resisten a los cambios del afuera y del movimiento. El dominio de la iglesia católica en la cultura regional del occidente logró detener por mucho tiempo primero la entrada y luego el crecimiento de iglesias (Fortuny, 1998). Sin embargo, hoy día en Jalisco y particularmente en Guadalajara, muchos jaliscienses ya no nacen, crecen y mueren en la misma comunidad religiosa. Esto se puede apreciar en los siguientes relatos.

De mexicano guadalupano a extranjero en su propia tierra¹⁰

La trayectoria de Leonardo representa a muchos fieles de La Torre del Vigía que pertenecen a la clase media de Guadalajara. Además, en virtud de la elocuencia y disposición del informante, su testimonio nos revela una variedad de circunstancias históricas, sociales y culturales que constituyeron el entorno de la conversión de un legendario católico en un firme testigo de Jehová.

Leonardo nació en Ameca en 1935. Su padre fue ingeniero minero, graduado en la Universidad de Harvard y asesinado en 1942, cuando Leonardo

⁹ El antropólogo Pedro J. Chalé Solís, especialista en estudios religiosos y egresado de la Universidad Autónoma de Yucatán, se ocupó de editar, ordenar y seleccionar la información más importante para armar las biografías de esta sección.

¹⁰ Esta información se deriva del trabajo de campo efectuado entre creyentes de esta organización, durante el primer semestre de 1997, en la ciudad de Guadalajara, en el marco del proyecto global «Diversidad Religiosa en la ZM de Guadalajara», financiado por el Conacyt (1995/1997).

apenas contaba con siete años de edad. Leonardo era el mayor de tres hermanos, dos varones y una mujer. Con la muerte de su padre, se vio en la necesidad de emigrar junto con su madre a los Estados Unidos, en donde permanecieron cerca de tres años viviendo siempre en el estado de California; primero, en San Pedro, después en San Diego y por último en Los Ángeles. Su madre desempeñó diversos trabajos como afanadora e, incluso, como obrera en una fábrica de aviones. Durante esta etapa sus hermanos menores se habían quedado en México bajo el cuidado de su abuela materna.

Cuando él y su madre regresaron a Ameca en 1945, ésta se dedicó a «a las ventas de cobijas, colchas y joyas por abonos». Así es como logró sacar adelante a sus tres hijos. Con el paso del tiempo, la familia nuclear de Leonardo se trasladó a Guadalajara, donde su madre continuó con el mismo negocio. En esta ciudad, Leonardo estudió su secundaria en una escuela católica, pero por cuestiones de salud se vio en la necesidad de interrumpirlos en el último año para retomarlos años más tarde en una escuela pública. De su infancia recuerda que su abuelo materno formó parte del movimiento cristero y que en una de las batallas con los agraristas terminó perdiendo la vida. Sus raíces católicas se extienden incluso a un primo lejano de su madre que llegó a ser cardenal de la Ciudad de México.

Leonardo realizó sus estudios superiores en la Escuela Estatal de Administración y posteriormente estudió la carrera de abogado. En 1957 contrajo nupcias con doña Susana, con la cual procreó ocho hijos, que hoy día ya son adultos y la mayoría de ellos están casados. Cuenta que tenía un estándar de vida alto y procuró proporcionarle a sus hijos recursos suficientes para que tuvieran una preparación sólida. Solía frecuentar clubes sociales y nocturnos en Guadalajara. Antes de su conversión a los Testigos de Jehová, recuerda que le gustaban mucho «los tragos», fumaba en exceso y era mujeriego. Ese era su estilo de vida en 1975, cuando tuvo su primer contacto con la Sociedad de la Torre del Vigía. Este primer encuentro se dio a través de una pareja de niños de entre siete y nueve años, que le ofrecieron el libro *Creación y evolución*. Como era un asiduo lector, leyó rápidamente el libro y quedó fascinado con la explicación del surgimiento y la aparición de la especie humana. Él siempre había creído en la teoría de la evolución del científico inglés Charles Darwin. Meses más tarde, otro par de niños tocaron a su puerta para ofrecerle

el libro *La verdad que lleva a la vida eterna*. Ambas lecturas habían empezado a suscitarle ciertas inquietudes, pero su estilo de vida continuaba tal cual. No fue sino hasta años más tarde, cuando sufrió una severa crisis, que empezaría a llevar los estudios bíblicos con más seriedad.

Estaba yo deprimido en la casa porque se habían presentado cosas muy desagradables con una fábrica que yo instalé. Todavía con el sabor amargo a tabaco, me desvelaba mucho. Eran como las doce del día, los hijos estaban en la escuela, mi esposa en el mercado, yo me quedé en casa, abatido, pensando en mis fracasos económicos que se habían incrementado... En eso, me entró llamada. Era un amigo y me dice: «oye estás muy alterado, qué te pasa; por qué no vienes y si tienes dificultades serias y esas cosas que estás viviendo te ponen de muy mal humor, yo te escucho, creo que tengo algo nuevo para ti». Yo le iba a decir que no, pero me levanté con desgano y me fui a su oficina.

Empezamos a platicar y en un momento dado tomó la Biblia. Él no era testigo, tenía tres meses en los estudios bíblicos. Abrió la Biblia y me leyó un salmo, el setenta y dos, todavía me acuerdo y conforme me iba leyendo, yo sentí que una opresión se me estaba quitando de la cabeza, pero se me vino un sudor y un calor tremendo; sentimientos de culpa muy fuertes. Cuando me leyó aquel salmo, dije cómo estoy con Dios, que es lo que me estás leyendo, es la Biblia. No puede ser otra cosa, ¿verdad? «Es la Biblia», me dijo. Me llevé las manos a la cabeza, sudé y sudé frío intensamente, fue un sopor, un momento muy difícil y me dije a mí mismo en voz alta: ¿cómo es posible que yo habiendo buscado el conocimiento bíblico desde hace tanto y tanto tiempo, desde mis raíces familiares, tenga ya ahora cuarenta y tantos años y nomás no lo he logrado? Entonces me dice, «¿quieres? Yo tengo tres meses estudiando la Biblia». Oye y cuánto te cuesta el estudio bíblico, dónde lo recibes, tienes que ir a alguna parte. «No, me lo vienen a dar aquí a mi casa. ¿Quieres que te vayan a visitar?» Sí, pero que sean buenos porque si son charlatanes yo para que los quiero, para perder el tiempo ¡no!

Fue así como Leonardo inició el proceso de su conversión, también inscrito en el modelo paulino, que se presenta de improviso en forma de una intensa experiencia religiosa, que una vez superada, provee de energía al futuro creyente para continuar en la búsqueda espiritual. A los pocos días de esta experiencia, un testigo de Jehová, conocido de aquel amigo, comenzó a visitarlo. Las primeras pláticas con su instructor fueron difíciles. Leonardo se resistía a

aceptar la inexistencia de la Santísima Trinidad, se negaba a dejar su vida de parrandas. Sus amigos de fiesta lo veían con recelo. Fueron necesarios cuatro años para convencer a Leonardo sobre la nueva doctrina. Actualmente, este hombre que ha adquirido buenos principios y enseñanzas con los Testigos de Jehová, se siente motivado para ser un «buen hombre, un buen padre de familia, un mejor vecino y profesionista». Además, este mexicano, nieto de militantes cristeros, hoy día se siente extranjero en el país que lo vio nacer. Leonardo piensa que los Testigos de Jehová ya no pertenecen a ningún país, «somos como residentes extranjeros en una tierra que no podemos controlar», afirma.

Leonardo habló con admiración de su familia. Contó que su madre recién se había bautizado en la congregación; todos los hijos y sus respectivos cónyuges se afiliaron a la Torre del Vigía. Agregó satisfecho que hacía pocos meses y después de un largo proceso de convencimiento y de su divorcio, su hermana menor había decidido iniciar sus estudios bíblicos. Aunque no ocupó cargos de importancia en la congregación a la que pertenecía en la colonia La Estancia, Leonardo asistía con puntualidad y disciplina a las diversas reuniones semanales que se celebraban en el Salón del reino, ubicado sobre la avenida Guadalupe, a unas tres calles de la avenida Patria.¹¹ La asiduidad, puntualidad y estricto cumplimiento de las normas doctrinales son patrones de conducta que se extienden a la mayoría de los fieles Testigos.

La «fortuna» espiritual de Juvenal¹²

Entre las historias que contaron los fieles de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, pensamos que la historia religiosa de Juvenal Alcocer Trejo serviría para ilustrar al lector sobre las circunstancias sociales y culturales de las membresías de ésta en la perla tapatía. Aquí encontramos elementos sobre las migraciones nacional e internacional del converso, de las

¹¹ A fines de los años noventa, el templo de la congregación de La Estancia era aún un edificio provisional. Hoy día, han construido un elegante y llamativo inmueble que evidencia el constante crecimiento de esta denominación en las zonas urbanas de nuestro país.

¹² Las entrevistas fueron realizadas por Irma Robles en junio de 1996, como parte del proyecto ya mencionado de Conacyt.

causas directas e indirectas que incidieron en su decisión de adherirse a esta fe, las relaciones con su familia inmediata, los distintos puestos eclesiásticos que alcanzó en la jerarquía y otros detalles que constituyen una constante en los testimonios de la conversión.

Juvenal Alcocer nació en 1922 en el estado de Guerrero. A pesar de que sus padres eran católicos, desde muy temprana edad admitió que no le gustaba ir a la iglesia y que sus progenitores le amonestaban por esta actitud:

Yo en realidad nunca fui católico, mi familia sí, sí era católica. Cuando me mandaban a la iglesia me enojaba con ellos, no porque sintiera yo aversión a la iglesia, sino porque no quería, no sentía ganas de ir. Mi familia se enojaba mucho. Me regañaban y hasta me castigaban, pero yo no tenía ganas de ir ni a esa ni a ninguna.

Estudió hasta el segundo grado de secundaria. Cuando se acercaba a los 20 años, justo iniciaba la Segunda Guerra Mundial, Juvenal decidió irse a los Estados Unidos, posiblemente como indocumentado, en donde laboró en una fábrica de armas. Permaneció en este país durante cuatro años. A su regreso siguió trabajando en la actividad pesquera, ya que era dueño de varias embarcaciones, oficio que había aprendido al dejar la escuela. Ya casado se trasladó a vivir a la Ciudad de México, en donde trabajó como vendedor de seguros. En este lugar permaneció catorce años y posteriormente cambió su residencia a Guadalajara. En su estancia en la capital del país tuvo su primer contacto con Los Mormones, aunque acepta que fue una experiencia negativa debido a que le disgustó el servicio religioso al que asistió. Durante mucho tiempo Juvenal recorrió templos de diferentes denominaciones tratando de encontrar alguna que cumpliera con sus expectativas.

Ya en el transcurso de que yo llegué aquí [a Guadalajara], fui a muchas iglesias, fui a la bautista, a la evangelista, a la presbiteriana, a la metodista, a la adventista. Anduve viendo, pero de ninguna de ellas me hacía miembro. Incluso, fui a la espiritualista y allí permanecí por más tiempo.

Paradójicamente, también reconoce que era reacio a aceptar alguna creencia en particular, pero acostumbrado a las comodidades en las que vivía,

reconocía que algo le hacía falta a su vida, por eso la necesidad de ir de templo en templo. En medio de esta búsqueda, señala cómo un día Los Mormones llegaron a la puerta de su casa:

Ya había dicho que no quería saber nada de ninguna religión. Sin embargo, un día estaba yo de descanso. Ya había prometido que no me iba a fiar de ninguna iglesia. Un día que no salí, llegaron a mi casa dos misioneros. Pasaron y ahí estuvimos platicando, le hablé a mi esposa para que oyera y quedamos que iban a venir otra vez. Yo dije que iba a salir de viaje al día siguiente y que iba a estar fuera quince días. Me dijeron que ellos iban a estar pendientes de que yo llegara. Fueron otra vez, oímos las pláticas, lo que nunca me había convencido, lo que decían me gustó y yo dije, vamos a ver. Estuve un año yendo a la capilla. A las otras iglesias sí iba una o dos veces y decía ya no quiero nada. Pero éstos no sé... hubo algo. Yo pienso que a lo mejor ya me tocaba, ya era el tiempo en que yo debía de conocer a alguien y acepté ir a la iglesia. Estuve muy activo durante un año.

El momento decisivo para convertirse al mormonismo fue a raíz de la seria enfermedad de uno de sus hijos. Después de haber reunido a su familia con la intención de orar para pedir por la recuperación de su vástago, éste se recuperó milagrosamente. Este hecho se convirtió en un parteaguas en la vida de Juvenal:

Esa fue la razón por la que yo... por este testimonio tan fuerte, acepté a la iglesia. Y a partir de ahí he recibido muchas pruebas de que si uno vive de acuerdo con lo que el Señor quiere no tiene ni un problema, ni económicos... yo perdí toda mi fortuna.

En 1968 decide bautizarse en la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días. Primero lo hizo su esposa, posteriormente él y enseguida cinco de sus hijos. Los dos vástagos restantes habían contraído matrimonio con personas católicas y asistían a esta iglesia. No obstante, todos conviven sin problemas a pesar de tener afiliaciones religiosas distintas. A 29 años de haberse bautizado, no deja de reconocer que fue la mejor decisión que pudo haber tomado. Aunque ya no tiene la fortuna económica del pasado, sabe que la tranquilidad de su familia y la suya es la mejor riqueza que un hombre puede poseer. Está agradecido por las bendiciones que ha recibido de Dios y siem-

pre aprovecha cualquier oportunidad para ayudar a sus semejantes. Hoy día pertenece a la Estaca Victoria de Guadalajara, ubicada en la colonia del mismo nombre. Como casi todos los fieles de los SUD, Juvenal tuvo la oportunidad de ocupar diversos cargos importantes. Entre otros, fue presidente de rama, presidente del *quorum* de ancianos o *elders*, extractor de nombres, extractor de genealogías, maestro orientador, conductor de fieles en los viajes a los templos de sellamientos, esto último cuando no existía el templo en Guadalajara, así como sumo sacerdote. En la actualidad, Juvenal es apreciado y respetado por los miembros del barrio al que pertenece y por las autoridades de la organización.

Las trayectorias de conversión de Leonardo y Juvenal muestran, al igual que las de Yolanda y Marina, la combinación de elementos correspondientes a los varios modelos de la conversión; es decir, los conversos atraviesan la fase del cambio repentino o conversión paulina en la que tienen una conmovedora e intensa revelación que los motiva a continuar estudiando la nueva doctrina. Juvenal describe su etapa de buscador de alternativas espirituales cuando narra que iba de templo en templo, y su fase de apóstata cuando reflexiona sobre su rechazo e insatisfacción con la iglesia católica desde muy pequeño. La ocurrencia de milagros también está presente en las dos historias, así como la situación de crisis (económica y psicológica) que sirve como catalizadora en el compromiso del converso.

Estas dos historias que corresponden a sujetos sociales de las clases medias acomodadas de una gran ciudad, contrastan con los casos anteriores encontrados en el medio rural o en localidades menores. La inclusión de las últimas biografías se hace con el objetivo de demostrar que la diversidad religiosa requiere siempre de una explicación multidimensional, y que la teoría de la privación por sí sola, que asocia la conversión con minorías religiosas entre los sectores desfavorecidos, es insuficiente para comprender en forma cabal el fenómeno de la emergencia de nuevas expresiones religiosas mediadas por instituciones y el engrosamiento de sus membresías.

REFERENCIAS

Ávila Palafox, Ricardo (1993), «Élites, región e identidad en el Occidente de México», en Ricardo Ávila Palafox y Tomás Calvo Buezas (comps.), *Iden-*

- tidades, nacionalismos y regiones*, pp. 15-36, Universidad de Guadalajara/Universidad Complutense de Madrid, México.
- Balandier, Georges (1996), *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*, Gedisa, Barcelona.
- Bastian, Jean Pierre (1997), *La mutación religiosa en América Latina. Para una teoría sociológica del cambio social en la modernidad periférica*, FCE, México.
- Bourdieu, Pierre y Loïc J.D. Wacquant (1996), *Respuestas: por una antropología reflexiva*, Grijalbo, México.
- Droogers, A. y J. van Kessel (1988), «Secular Views and Sacred Vision: Sociology of Development and the Significance of Religion in Latin America», en Philip Quarles van Ufford y Matthe Schoffeleers (eds.), *Religion and Development: Towards an Integrated Approach*, pp. 53-71, Free University Press, Amsterdam.
- Fortuny Loret de Mola, Patricia (1998), «Los Testigos de Jehová: una alternativa religiosa para enfrentar el fin del milenio», en *Religiones y sociedad*, núm. 4, septiembre-diciembre, pp. 79-94, Secretaría de Gobernación, Subsecretaría de Asuntos Religiosos, México.
- Garna Navarro, Carlos (1999), «Conversos, buscadores y apóstatas. Estudios sobre la movilidad religiosa», en Roberto Blancarte y Rodolfo R. Casillas (comps.), *Perspectivas del fenómeno religioso*, FLACSO, México.
- Gobierno del Estado de Jalisco (2002), *Sistema Nacional de Información de Población*, Gobierno del Estado de Jalisco, Guadalajara.
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) (2002), *Censo General de Población y Vivienda*, INEGI, México.
- Juárez Cerdi, Elizabeth (2001), *Modelando a las Evas. Mujeres de virtud y rebeldía*, tesis de doctorado en Ciencias sociales, El Colegio de Michoacán, Zamora.
- Laplantine, François (1996), «Identidad, modernidad y religión», en Irene Leticia Méndez y Mercado (coord.), *Identidad. III Coloquio Paul Kirchhoff*, pp. 89-97, UNAM/IIA/ DGAPA, México.
- Lomnitz, Claudio (1999), «Introducción al estudio de zonas de contacto y fronteras culturales», en Neftalí Monterroso y Geofredo Uriel (coords.), *Turismo y cultura*, pp. 19-40, UNAM, Facultad de Turismo, Toluca.

Shadow, Robert D. (1994), «Los rancheros de occidente: hacia un modelo de su organización comunitaria», en Ricardo Ávila Palafox (comp.), pp. 159-188, *El occidente de México en el tiempo*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara.

UNA IGLESIA TAPATÍA: EVANGÉLICA, POPULAR Y TRANSNACIONAL

PATRICIA FORTUNY LORET DE MOLA

INTRODUCCIÓN

Para los habitantes de Jalisco, y especialmente para los tapatíos, la iglesia de La Luz del Mundo (LDM), con su sede internacional en la colonia Hermosa Provincia (HP), de la capital del estado, tiene hoy día no sólo una importante presencia, sino que también ha pasado a formar parte de los lugares visitados por turistas de muchas partes del mundo, junto con otros sitios tradicionales de la perla tapatía. Esto ha sido posible gracias a la labor de las autoridades e integrantes de la comunidad religiosa, que aunada a los medios masivos a lo largo de los años, pero especialmente durante la segunda mitad de los años noventa, comenzaron a difundir con cierta frecuencia y con una actitud más liberal y tolerante, la serie de actividades que los creyentes llevan a cabo durante el año. En particular, se ha dado a conocer de manera cada día más efectiva la festividad anual mayor o Santa Cena.

La Luz del Mundo es la iglesia evangélica más importante de México, ya que posee el contingente de creyentes mexicanos más numeroso después de la iglesia católica. La expansión que ha tenido en los niveles regional (centro-occidente), nacional e internacional a partir de los años setenta, la transforma en una iglesia evangélica mexicana transnacional. Cuenta con alrededor de un millón y medio de creyentes en México y más de cinco millones a nivel mundial (en veintiocho países). La clasificamos como parte de los movimientos religiosos de tipo pentecostal¹ por su origen y manifestaciones del Espíri-

¹ Las autoridades y miembros de esta comunidad se reconocen como evangélicos y/o cristianos. Sin embargo, rechazan su pertenencia al pentecosta- ...>

tu Santo, pero constituye una iglesia única en su tipo, que se ha desarrollado en torno a dos figuras carismáticas, los apóstoles Aarón y Samuel. A pesar de la estigmatización que aún experimentan los creyentes de parte de un sector de los católicos jaliscienses, la comunidad ha alcanzado en la sociedad tapatía, y en menor grado en la región occidente del país, un cierto estatus que supera al de las restantes iglesias evangélicas, porque ha sido capaz de confrontar públicamente a la iglesia católica a través de un discurso anticatólico y/o contracultural (De la Torre, 2000). Igualmente, ha creado un proyecto holístico que rebasa la esfera de lo religioso e incluye lo social, económico y político que la distingue de sus parientes lejanas, las otras iglesias pentecostales. El éxito de esta organización religiosa se debe a la combinación de múltiples factores, además de los cambios internos realizados en su estructura y doctrina: se destaca el factor político-social que fue determinante al hacer posible la expansión de una iglesia no-católica en el corazón de la región más católica del país.²

A pesar de su corta edad (1930s), la LDM se ha relacionado con el Estado Mexicano en diversas formas desde sus inicios hasta el presente. Las estrategias utilizadas para obtener legitimación, reconocimiento o aprobación de parte del Estado han estado determinadas fundamentalmente por su posición de iglesia minoritaria en un país mayoritariamente católico. En otros trabajos (Torre y Fortuny 1991, Torre 2000 y Fortuny 1995 y 1996) hemos hablado sobre la

...> lismo, porque lo consideran con tendencia a fragmentarse, en tanto que La Luz del Mundo es «una iglesia altamente organizada o un pueblo unido».

² Este factor tiene su origen en el interés histórico del Estado secular por crear una iglesia católica nacional paralela a la católica romana para contrarrestar la fuerza y poder político y social de esta última sobre la población. En tiempos de la Reforma, Juárez intentó dos veces la creación de una iglesia independiente de Roma, y durante el gobierno de Calles, en los años veinte del siglo XX, el presidente ordenó a Luis N. Morones la creación de una iglesia nacional. La coincidencia en el tiempo con el nacimiento de La Luz del Mundo ha hecho pensar que esta última fue la realización del proyecto callista. Sin embargo, no existe evidencia que demuestre esta vinculación. Si esto fuera cierto, éste sería uno de los proyectos más exitosos del PRI en toda su historia.

incorporación de elementos del nacionalismo mexicano al *ethos* religioso, y de la inclusión de prácticas cívicas al interior de la comunidad religiosa. La adopción de contenidos del nacionalismo mexicano se ha dado a través de una doble estrategia: por un lado, el movimiento religioso fue apropiándose de valores de la historia nacional, y por el otro, estableció una relación especial con el Estado mexicano, que en un principio había sido mediatizada por las autoridades locales priístas, así como por integrantes del Ejército Nacional Mexicano. La combinación de elementos simbólicos y estructurales tomados de lo nacional, en cierta forma refuerzan la aparente alianza Luz del Mundo/Estado en el proceso de negociación de relaciones de poder. En México, cualquier organización religiosa que se haga notable como ésta, será considerada una amenaza, tanto para el Estado como para la iglesia católica. La búsqueda de una legitimación del Estado mexicano ha sido expresada a través de la apropiación de los valores nacionales y del espíritu de «lo mexicano», que se disputan con la institución católica, que se definía como la única legítima iglesia mexicana en contraste con las protestantes que son todavía consideradas ‘extranjeras’. Para este propósito, los atributos personales de los líderes cobran importancia, pues representan al mexicano mestizo, la autenticidad.³ En 1995, tanto la LDM como el nuevo gobierno del estado emanado del Partido Acción Nacional, entran en negociaciones y se establece una relación, que aunque guarda cierta tensión, se hizo más estable (Fortuny, 2000).

Este capítulo está dividido en dos partes. En la primera abordaré la historia de la formación de la iglesia, las características básicas de la doctrina, así como las estrategias que han coadyuvado a la expansión regional, nacional e internacional. En la segunda parte, primero se precisan los elementos que hacen a este ritual popular, luego paso a la discusión sobre comunidad

³ La búsqueda de reconocimiento social no está presente en los creyentes ordinarios de la comunidad, más bien aparece como un discurso reflexionado de intelectuales de la organización. Es un mensaje dirigido hacia fuera, a la sociedad mayor. La construcción de una imagen de iglesia nacional (nacionalista), de origen y naturaleza mexicana, se convierte en una necesidad más pública que privada, sin embargo, también está presente en los creyentes de mexicanos.

moral transnacional, en donde se verá con más claridad la importancia de la presencia de los creyentes «norteños» en la celebración. En el tercer y último apartado, se analiza el ritual como peregrinación desde la sociología religiosa para interpretar el caso estudiado, así como los diversos significados que éste implica en los niveles individuales, colectivos y más allá de la comunidad religiosa.

PRIMERA PARTE

a. Historia

Los inicios de esta comunidad religiosa son similares a las historias de muchas iglesias de tipo pentecostal en el mundo. Comenzó como un pequeño movimiento religioso de seguidores de un hombre llamado Eusebio Joaquín González, nacido el 14 de agosto de 1898 en Colotlán, un poblado rural al norte del estado de Jalisco. Era de origen campesino y con muy escasos recursos económicos: a los 17 años de edad se incorporó al ejército constitucionalista, en donde permaneció once años (1915/1926) y adquirió parte de su educación formal. En el ejército hizo una carrera militar; ahí aprendió a hacer suyos los valores de la patria y los símbolos nacionales del Estado mexicano; la disciplina, el orden y la obediencia, principios fundamentales de todo militar, pasarían años después a formar parte del sistema de preceptos del movimiento espiritual. Estuvo bajo las órdenes del general Marcelino García Barragán, y esto fue el inicio de una estrecha relación que marcaría tanto el destino de Eusebio Joaquín González como el de la LDM, porque facilitó en el futuro las negociaciones con políticos locales y nacionales. García Barragán fue gobernador de Jalisco de 1943 a 1947, Secretario de la Defensa Nacional en 1968, y se le considera uno de los caudillos más poderosos e influyentes de la región (Torres, 1997).

Durante esta etapa, Eusebio contrajo matrimonio con Elisa Flores. En 1926, mientras Eusebio cumplía su servicio militar en las plazas de Torreón y San Pedro de las Colonias, Coahuila, escuchó el mensaje evangélico por primera vez de un ministro de la iglesia Apostólica. Posteriormente, fue bautizado en esta misma iglesia. Meses después, Eusebio Joaquín renunció al ejército y se dirigió a la ciudad de Monterrey, en donde junto con su esposa trabajaron como asistentes en la casa de unos «falsos profetas», llamados Saulo y Silas,

dirigentes de la iglesia Apostólica en aquel tiempo (Morán Quiróz, 1990: 107; Gaxiola, 1970: 8-10). Precisamente allí, la noche del 6 de abril de 1926, Eusebio experimentó su primera revelación:

Escuchó una voz de trueno que le decía: 'Tu nombre será Aarón y lo haré notorio por todo el mundo y será bendición y su simiente será como las estrellas del cielo' (Ibarra y Lanczyner, 1972: 7).

Eusebio tomó el nombre bíblico de Aarón. Dios lo había elegido para emprender la restauración de la primitiva iglesia cristiana y le ordenó que saliera de Monterrey a Guadalajara para formar al 'pueblo escogido'. En el trayecto, como a todos los profetas, se le unieron los primeros discípulos, realizó milagros y sufrió todo tipo de penas, humillaciones y hasta encarcelamiento. El 12 de diciembre de 1926, llegó al lugar señalado, Guadalajara, en donde comenzó a predicar frente a la catedral y en el antiguo barrio popular de San Juan de Dios. Los prosélitos que lo seguían pertenecían a las clases bajas y fueron reclutados entre los migrantes pobres que llegaban a la capital de Jalisco por aquellos tiempos. Esta época coincidió con la Gran Depresión en los Estados Unidos, que devolvió a México cientos de migrantes empobrecidos y relativamente desarraigados. El surgimiento de esta iglesia se da justamente cuando en los Estados Unidos se experimentaba un reavivamiento religioso que fue traído a México junto con los migrantes. Aarón carecía de legitimación porque propagaba una religión de origen protestante basada en la Biblia, y lo hacía en un contexto social dominado por un catolicismo intransigente, antiprotestante, en donde se rehusaba el uso de la Biblia. Desde sus inicios, este minúsculo movimiento espiritual representó una ideología de resistencia y de oposición que fue atractiva entre las clases sociales marginadas. Uno de los logros más relevantes del Maestro Aarón, como le llaman respetuosamente los que le conocieron en vida, fue romper el monopolio del clero católico sobre la producción y distribución de los bienes sagrados.

En los años cincuenta, Aarón estableció un tipo especial de asentamiento para los miembros y creó la primera colonia Hermosa Provincia en la parte extrema oriente de la ciudad de Guadalajara. La Hermosa Provincia, en un

principio funcionaba como una «institución total» (Goffman, 1988), en donde los habitantes trabajaban, estudiaban y vivían en el mismo lugar, en donde hacían oración. Durante varios decenios, aquellos conversos que residían en los pueblos de Jalisco emigraron a Guadalajara con el objetivo de vivir cerca de su congregación. En otros casos, se trataba de gente que había emigrado a la ciudad en busca de empleo y que después se integró a la nueva doctrina. Personas de la tercera edad que se convirtieron desde niños y que conocieron personalmente al fundador del movimiento, relatan la vida de esa época y cuentan que Aarón predicaba en los pueblos de Jalisco y que muchas familias, después de bautizarse, emigraban hasta la ciudad en donde encontraban otros empleos para desempeñar. Algunas de las primeras familias que llegaron a La Provincia en los años cincuenta, emigraron a Norteamérica y en el presente retornan a su pueblo mítico para asistir a las fiestas religiosas.

Aarón falleció el 9 de junio de 1964 y su hijo Samuel Joaquín Flores fue electo como el sucesor para encabezar la iglesia. Samuel emprendió una nueva etapa. La comunidad se proyectó hacia el exterior y comenzó a integrarse a la vida urbana de Guadalajara. Se prepararon cuadros de profesionistas, redefinieron las jerarquías, se promovió la creación de Hermosas Provincias en México y en el extranjero, los métodos de propaganda se hicieron más sofisticados, se consolidaron las relaciones de cooperación y negociación con el gobierno mexicano y se construyó el majestuoso templo (entre 1983 y 1991) en Guadalajara, que sería la sede internacional de la organización.

El modelo de la Hermosa Provincia se ha reproducido en muchas ciudades del país e incluso en otros países.⁴ Esto nos da una idea de la trascendencia de esta creencia religiosa que traspasa fronteras políticas de los estados-nación y reproduce sus comunidades religiosas transnacionales. Aunque en la mayoría de los lugares no ha sido posible reproducir el modelo original, la tendencia de la membresía es residir muy próximos al templo en donde se reúne la congregación. Este patrón de asentamiento se reproduce, incluso, en una ciudad global extendida y dividida por los gigantescos *freeways* que atraviesan Houston en toda su superficie. El precio de las viviendas y de los terre-

⁴ Se habla de Tepic, Nayarit y Tapachula, Chiapas en México, pero también más allá de la frontera nacional, como en Costa Rica, Colombia y El Salvador.

nos es muy alto, sin embargo, la membresía alcanza con muchos esfuerzos establecer su residencia lo más cerca posible de su congregación.⁵

b. El mensaje

Un movimiento religioso tendrá éxito e incrementará sus congregaciones y membresías, siempre y cuando tenga la posibilidad de presentar a través de sus líderes carismáticos mensajes que tengan eficacia simbólica. Las ofertas contenidas en el mensaje que transmite esta comunidad espiritual a través de los líderes (Aarón y Samuel) y de la organización de la propia iglesia, pueden clasificarse según su contenido en simbólica y social y económica.

Oferta simbólica: doctrina, jerarquía y rituales. Esta iglesia se considera la restauradora de la iglesia cristiana primitiva; sus seguidores son *los elegidos de Dios*. Dios eligió a los dos apóstoles Aarón y Samuel para mantener la iglesia viva en el mundo moderno. Son pentecostales unitarios, pues no reconocen la divinidad de Jesucristo. Jesús es hijo de Dios y salvador de los hombres que vino al mundo para redimir a la humanidad. Creen que Jesús fue concebido por obra del Espíritu Santo a través de una santa y virgen llamada María, sin embargo, no creen en la veneración a la virgen.

La doctrina incluye un sentimiento anticatólico (que se ha ido suavizando con los años) que fue necesario por la lucha del movimiento al emerger en el centro-occidente de México. Para distinguirse de otras iglesias evangélicas, han incorporado la historia bíblica del pueblo de Israel y recreado la historia mítica de Aarón.

Las expresiones de emoción y espontaneidad de la experiencia religiosa, aunque están permitidas y se practican universalmente, se realizan bajo control institucional. No utilizan instrumentos musicales, cantan *a cappella*. Son ascéticos como el resto de los evangélicos y también existen códigos de normatividad dirigidos a la membresía femenina (véase Fortuny, 2002). Su

⁵ La congregación central de Houston estaba rodeada de viviendas que pertenecían a hermanos de La Luz del Mundo. Para llegar al templo era necesario recorrer uno de los múltiples *freeways*, ya que el templo se ubicaba a medio kilómetro de la supercarretera.

fuerte ética protestante ha dado lugar a un desarrollo económico y social de la comunidad, en donde quiera que está.

El cuerpo ministerial o la jerarquía de la iglesia incluye en la cúspide al siervo de Dios, el apóstol Samuel. Esta posición es vitalicia y hasta el momento sólo la han ocupado Aarón (1926-1964) y Samuel desde 1964 hasta la fecha. Después de Samuel están los pastores u obispos que pueden jugar tres roles: *doctores, profetas o evangelistas*. Estos roles no son fijos, algunos pastores han desarrollado uno más que los otros, y la especialización en alguno de ellos no les otorga una condición definitiva. Sin embargo, todos los pastores son evangelistas. El pastor-doctor es el que ejerce la sanación o curación de los enfermos; el pastor-profeta interpreta La Palabra.

La Iglesia está dividida en jurisdicciones que tienen un pastor como la máxima autoridad. Los pastores, empero, pueden ser reasignados a otras jurisdicciones de acuerdo con las necesidades de la iglesia. Después de los pastores están los diáconos, que administran los sacramentos como las presentaciones, bautizos, bodas o reavivamientos. Los diáconos tienen autoridad sobre los encargados, obreros o misioneros, las diaconisas y el resto de la feligresía. Los pastores, diáconos y diaconisas son ungidos por Samuel durante la Santa Cena. Los encargados son responsables de grupos (llamados consagraciones), que cuentan entre 50 y 300 fieles. Los encargados se ocupan de enseñar la doctrina, programar actividades y elegir temas de estudio; también pueden conducir servicios religiosos y son consideradas personas de alto prestigio en la congregación.

Los pastores, diáconos y encargados pueden ser los ministros o responsables de una congregación sólo si son casados. En el caso de que algún ministro llegara a enviudar deberá dejar su puesto. Los encargados ordenan a los obreros, que ocupan el último peldaño en la jerarquía y que cumplen múltiples funciones para todos sus superiores en el cuerpo ministerial, pero sobre todo son misioneros. Las mujeres no pueden ascender más que a diaconisas e, incluso, esta posición se ha limitado históricamente a las esposas de los dos apóstoles de la iglesia. Todos los que ocupan alguna posición en el cuerpo ministerial, con la excepción de los obreros, reciben algún tipo de ayuda económica, que se deriva directamente de los diezmos de la feligresía.

Los rituales en esta iglesia son numerosos y de diversa naturaleza y ob-

jetivos. Pueden clasificarse en cotidianos, especiales, extraordinarios, cívico/religiosos, patrióticos y ritos de pasaje.

Existen dos tipos de rituales ordinarios o cotidianos: oraciones y consagraciones. Las primeras son los servicios religiosos regulares y se asemejan en su estructura y contenido a los rituales de otras iglesias pentecostales. Consisten en cantos y alabanzas, intercalados con oraciones, una homilía corta o extensa si es dominical, más cantos y terminan con una oración general. Solamente los pastores, diáconos o encargados pueden conducir este tipo de servicios. Las oraciones se llevan a cabo todos los días de la semana en todo el mundo; el primer servicio se realiza a las 5 de la mañana, a las 9 hay el servicio para las mujeres (aunque la iglesia no lo llama así) y el tercer servicio tiene lugar entre las 6 ó 7 de la noche. Los jueves existe un servicio de *alabanza* que se dirige especialmente para los jóvenes integrantes. Los domingos a las 10 de la mañana se lleva a cabo la Escuela Dominical y la comunidad se reúne de nuevo por la tarde a las 7, para asistir al servicio dominical. Las *consagraciones* son similares en la estructura a los servicios regulares; se distinguen fundamentalmente porque el tema de estudio se explica de acuerdo con la edad del grupo de que se trate. Éstas se organizan de acuerdo con la edad, el sexo y estado civil de sus integrantes y se reúnen una vez por semana.

Los ritos especiales son los reavivamientos, que se llevan a cabo dos o tres veces al año y tienen la finalidad de estimular el bautizo en el Espíritu Santo o hablar en lenguas entre los fieles. El propósito es que los fieles se «purifiquen» y se preparen para asistir a las ceremonias extraordinarias, como la Santa Cena o el 14 de febrero. Un sector reducido de la membresía asiste diariamente a los servicios regulares, la mayoría lo hace más de una vez a la semana además del domingo. Y muchos de ellos también asisten a sus consagraciones según la categoría que les corresponde. Aquellos creyentes que forman parte de los coros, asisten a los ensayos dos o tres veces por semana. Todas las congregaciones tienen uno o más coros conformados por hombres y mujeres de todas las edades.

Los rituales extraordinarios son básicamente dos: el cumpleaños del siervo de Dios, Samuel, el 14 de febrero,⁶ y la Santa Cena, el 14 de agosto,

⁶ Consultar de la Torre (2000) para más información sobre esta fiesta anual. ...>

que al parecer también coincide con la fecha de nacimiento del fundador Aarón.

Las ceremonias cívico/religiosas son aquellas que incluyen contenidos sacros y cívicos al mismo tiempo, como el homenaje al fundador de la iglesia, cada 9 de junio, fecha de su fallecimiento. Estas recepciones se caracterizan porque tienen la finalidad de exhibir a la sociedad más amplia, los avances en materia de educación y de asistencia social de la comunidad. Para darle legitimación pública al evento se invita a funcionarios públicos, locales y nacionales, a los medios de comunicación e incluso académicos.

Las *ceremonias patrióticas* rememoran fechas importantes en la historia de México, como el 16 de septiembre, día de la independencia, y el 20 de noviembre, día de la Revolución Mexicana. Su función es reforzar los valores nacionales, pero también de expresar frente a la sociedad (tapatía o mexicana) el profundo origen nacional de la iglesia. Se llevan a cabo entre la población de origen mexicano y más bien en la Hermosa Provincia o sede internacional de la iglesia.

Finalmente, los ritos de pasaje son el bautizo (por inmersión) a los 14 años de edad o más, las presentaciones y las bodas. Los niños recién nacidos son presentados en los templos, pero no bautizados. El bautizo se efectúa hasta los 14 años de edad. Los *quince años* o el paso de la pubertad a la adolescencia que se realiza en la sociedad mexicana, se recrea en esta iglesia cuando los jóvenes cumplen 14 años y también se llaman *presentaciones*. Dependiendo de los recursos de la familia será la dimensión de la recepción social. El bautizo del Espíritu Santo o hablar en lenguas es diferente al bautizo por inmersión, y los fieles tienen ambas experiencias o formas de bautizo pero no al mismo tiempo. Los jóvenes tienen su primer bautizo en el Espíritu Santo generalmente durante su adolescencia en los reavivamientos que preparan a los congregantes para asistir a la Santa Cena.

El capital social u oferta social y económica. La oferta social y económica se refiere al capital social al que pueden acceder los integrantes. Se entiende por

...> La Santa Cena será analizada a profundidad en la segunda parte de este mismo capítulo.

capital social las consecuencias positivas y favorables que obtienen los individuos a partir de su involucramiento y participación en cualquier tipo de grupo o asociación (Portes, 1998: 1). El acceso al capital social es más o menos común entre asociaciones civiles y más aún entre grupos religiosos. En virtud de los fuertes lazos y de la frecuentación entre los creyentes, tienen la posibilidad de utilizar sus 'redes de relaciones', conexiones o influencias a partir de su participación y cercanía moral con los demás integrantes para obtener conocimiento, información, empleos, mejores salarios, etcétera. En este caso, los creyentes tienen la posibilidad de acceder a estos recursos simbólicos recurriendo tanto a las membresías locales como translocales. Los recursos (conocimiento, información, conexiones) se pueden transformar en capital económico o poder. El capital social también puede volverse en contra del mismo individuo, cuando el grupo es muy cerrado y restringe las posibilidades del individuo de buscar ayuda fuera de él (*idem*). Esto último puede suceder en iglesias como la LDM, si los fieles se ven obligados a solicitar ayuda sólo entre sus correligionarios.⁷

c. Expansión de la iglesia

Los métodos. En la fase de formación del movimiento (1926-1944), la propagación de la nueva doctrina se hacía a través de testimonios personales, los más de ellos llevados por el mismo fundador, Aarón Joaquín, que visitó prisiones, hospitales y lugares públicos abiertos. También comenzó la labor misionera más allá de la frontera nacional, ya que a mediados de los años cincuenta visitó Los Ángeles, California, y a principios de 1960 viajó a San Antonio, Texas, con el objetivo de evangelizar. Llama la atención el hecho de que Aarón se hubiera dirigido primero a los Estados Unidos que a otros países de habla hispana en Centroamérica. Aunque la proximidad geográfica entre Jalisco y Texas sería la explicación lógica para adoptar esta estrategia, considero que es más importante aún tomar en cuenta la antigua tradición migratoria de los estados de occidente hacia el país del norte desde finales del siglo XIX.⁸ Pocos

⁷ La forma en que funcionan las redes sociales y el capital social de esta iglesia entre creyentes migrantes en Estados Unidos ha sido analizado en otro trabajo (Fortuny, 2002).

⁸ Me extenderé en este punto en la segunda parte del capítulo.

años después de llevar la doctrina a Norteamérica, Aarón decidió tomar el camino hacia la frontera sur del país y se dirigió a los países centroamericanos y, según información oficial, la evangelización fue llevada a Costa Rica, El Salvador, Honduras y Guatemala desde principios de 1960 (Zamora, 1991: 2). Para la década de 1990, el proselitismo se hizo más «profesional» u organizado. Se estableció la categoría de *obrero*, que significa misionero, y se reglamentó la salida de parejas de obreros (del mismo sexo) o más de dos para llevar la doctrina. En todo México, numerosos creyentes dedican un día de la semana a esta labor sin recibir estipendios por ello. Con mucha frecuencia, cuando una familia o, incluso, un solo creyente, emigran al extranjero por razones distintas a las religiosas, dedican por iniciativa propia parte de su tiempo a propagar la doctrina de su iglesia. Esta ha sido la estrategia para extender el credo a los 28 países que declara la iglesia. La intensa movilización de la población de escasos recursos, tanto al interior del país (del medio rural a las ciudades) como al extranjero, ha sido una de las formas naturales de crecimiento y expansión de esta iglesia.

Los fieles y los números. La primera cifra que aparece registrada en un documento oficial data de principios de la década de 1960, poco antes de la muerte del fundador de la iglesia, y en éste se informa sobre la existencia de 64 congregaciones y 35 misiones que ya incluían a países centroamericanos y a Norteamérica, además de México (Núñez Ávalos, 1989: 9). En 1972, la iglesia reportó un total de 75 000 miembros que en 1986 se incrementaron a un millón y medio (Morán, 1986: 115). Hoy día se habla de de más cinco millones de integrantes en todo el mundo. Respecto a las cifras para el estado de Jalisco en el año 2000, el Censo General de Población y Vivienda reconoce la increíble cifra de 14 266 integrantes. El dato oficial del censo está muy lejos de reflejar la realidad, puesto que en 1999, según cálculos conservadores, sólo la congregación de la Hermosa Provincia tenía adscritos 10 500 feligreses.⁹ De la Torre (2000: 89) reporta 35 000 adeptos para la ciudad de Guadalajara, aunque no especifica la fecha. La misma autora, en la segunda edición de su libro *Los hijos de la luz*,

⁹ Este dato se calculó a través del número total de asistentes a las consagraciones de la HP.

presenta la distribución de los templos en la perla tapatía en orden cronológico. Eran, en ese entonces, un total de trece colonias, además de la HP, las que tenían templos establecidos de la LDM (Torre, 2000: 92,93).¹⁰

Según los datos recabados por Rosario Ortiz Hernández en 2002, esta iglesia se encontraba presente en ocho de los catorce municipios registrados con más alto porcentaje de iglesias protestantes. En Puerto Vallarta se localizaron tres templos con sus correspondientes congregaciones. Las demás poblaciones en donde existía al menos un templo de la LDM fueron: Chapala, Ahualulco de Mercado, El Salto, Magdalena, Zapotlán el Grande, San Martín de Hidalgo y Ameca. Se localizaron un total de once templos en el interior del estado pertenecientes a esta comunidad religiosa.

La información estadística de esta organización es escasa e inexacta. En teoría, la institución posee un Ministerio de Estadísticas, sin embargo, a lo largo de los años (1989-2003) ha sido una tarea casi imposible obtener información sobre este aspecto.¹¹ Sin embargo, es un hecho innegable que la iglesia ha experimentado una expansión extraordinaria en todos los países a donde ha llegado la doctrina. Una de las evidencias sobre el crecimiento, la encontramos en el número creciente de templos que se construyen constantemente en las ciudades grandes y pequeñas. La lógica que antecede a la construcción de un edificio está firmemente asociada con el número de congregantes que asisten. Existen numerosas publicaciones (algunas oficiales y otras por iniciativa propia de los fieles) en ediciones especiales con fotografías de los templos más vistosos del país; y en la página *web* de la misma iglesia, uno

¹⁰ De la Torre nombra las siguientes colonias con templos de la iglesia distribuidas por sectores. En el sector Reforma 10: Hermosa Provincia, Bethel, San Vicente, Fracc. San Andrés, Popular Oblatos, La Paz, Maestro Aarón Joaquín, Lomas del Gallo, Benito Juárez (Tonalá) y Santa Elena de la Cruz; en el sector Libertad 3: San Antonio, San José del 15 (El Salto) y Polanquito (Tlaquepaque); y otros 3 templos se encuentran fuera del anillo periférico: Santa Margarita, Paraísos del Colli (Zapopan) y El Coyula (Tonalá) (2000: 92).

¹¹ En 2004, el Director de Relaciones Públicas, Lic. Eliézer Gutiérrez, me envió por fax las cifras correspondientes a la membresía de la iglesia en los Estados Unidos, que describo en la segunda parte.

puede encontrar imágenes de los templos de muchas ciudades de los Estados Unidos en donde han logrado establecerse.¹²

De la misma manera que lo hacen miles de mexicanos emigrantes, los integrantes de esta iglesia retornan a su pueblo mítico para celebrar la fiesta religiosa anual. Desde hace varios decenios, católicos y evangélicos, por igual, se han transformado en sujetos translocales y transnacionales de la aldea global.

SEGUNDA PARTE

La Santa Cena es una peregrinación que implica un desplazamiento de un lugar a otro, una transición que significa un tiempo fuera de tiempo, «en la que los individuos abandonan voluntariamente las estructuras y patrones de vida normal y la cambian por un paisaje sacro en donde reina lo insólito», lo mágico (Shadow y Shadow, 1994: 25).

La mañana del 14 de agosto en la Hermosa Provincia, había en el aire una mezcla de tensión y expectación. Las oraciones dieron comienzo a las ocho y media en lugar de hacerlo a la cuatro de la madrugada como en los días anteriores. Era difícil circular por las vías que rodean al templo, pues centenares de prosélitos ocupaban los espacios libres. Ingresar al templo resultaba imposible porque había una asistencia plena en la sección de varones y mujeres. Era cerca del mediodía y estaba por terminar la ceremonia llamada «Tiempo de Meditación y Preparación para la Santa Cena». Celia¹³ y yo nos situamos a las puertas del templo cuando escuchamos un lamento general que

¹² En el año 2000 atestigüé el proceso de construcción de tres grandes templos, uno en la ciudad de Monterrey y dos en Houston. Fui invitada a la inauguración del templo regiomontano un año más tarde, y en Houston, entre 1999 y 2000, tuve la oportunidad de presenciar la remodelación de un viejo cine que transformaron en una moderna, elegante y funcional iglesia. En la misma ciudad de Houston, para el año 2000, ya se había diseñado el conjunto de edificios que funcionarían como la congregación central y que estaba programada, pensando a futuro, para alojar a más de 4 000 creyentes en el templo.

¹³ Durante mi estancia en la Hermosa Provincia en agosto de 1999, la joven antropóloga tapatía Celia Magaña García jugó el papel de asistente de ...>

brotaba de las mujeres próximas a nosotros, sin embargo, el sollozo se extendía como en una corriente mucho más allá de donde nos encontrábamos. En ese preciso momento, las hermanas se pusieron de rodillas y oraron. El llanto de los fieles fue *in crescendo* en intensidad y volumen formando una sinfonía de miles de voces; el clamor colectivo nos contagiaba, nos encontrábamos en medio de decenas de hermanas que entraban en trance y hablaban en lenguas.

Horas después, las calles habían quedado desiertas de fieles, quienes no aparecerían sino hasta las tres de la tarde cuando presenciamos un inmenso desfile de creyentes apropiadamente ataviados para la ocasión. Hileras de hermanos ocupaban sus lugares en terrazas, jardines, balcones y techos. Los diversos coros formaban un arco iris mientras esperaban turno para ocupar sus puestos en el templo.

La Santa Cena comenzó a las cuatro en punto de la tarde y culminó a las diez de la noche. De cuatro a seis, diversos ministros dirigieron el servicio mientras esperábamos la llegada del siervo de Dios, Samuel. Múltiples coros entonaron himnos y a intervalos algunos fieles pasaron a ofrecer alabanzas.

A las seis de la tarde un pesado silencio se apoderó de la Hermosa Provincia. En forma súbita, los miles de congregantes se pusieron de pie y ondearon pañuelos blancos para darle la bienvenida a su apóstol. Acompañado por la música de seis trompetas, Samuel entró a paso rápido y firme seguido de la mayoría de los ministros. A partir de ese momento, Samuel condujo la ceremonia: ungió a los nuevos ministros, comunicó los cambios de encargados, diáconos y pastores en las congregaciones de todo el mundo; bendijo el pan y el vino. Mientras tanto, en una gran mesa, los diáconos distribuían los panes en cientos de platonos dorados y llenaban los jarrones con el vino bendito y los pastores recogían los platonos para llevarlos a los miles de asistentes dentro y fuera del templo. La repartición de la cena duró aproximadamente dos horas y media.

Fuera del templo podíamos observar a varias mujeres que entraban en trance. Una joven integrante del coro de la Hermosa Provincia se desmayó y fue trasladada *ipso facto* en camilla a un centro médico de emergencia, en tanto que los demás fieles permanecían a la expectativa en perfecto orden. Samuel anunció el turno del coro de los Estados Unidos y escuchamos varios himnos en inglés. Samuel tomó el pan y el

...> investigación, sin embargo, sus tareas rebasaron las fronteras de lo profesional. Celia constituyó un apoyo moral y emocional invaluable.

vino a las ocho de la noche. Cerca de las diez dirigió las últimas palabras a su pueblo reunido, les agradeció su presencia y expresó su deseo de verlos ahí el año entrante (síntesis de mis notas etnográficas que describen los momentos más emotivos del 14 de agosto en la Hermosa Provincia, Guadalajara, Jalisco, en 1999, 2000 y 2001).

a. Popular

En México y en otros países de América Latina, todavía se piensa que las fiestas religiosas y peregrinaciones son propias del catolicismo popular prevaliente entre grupos étnicos, campesinos o habitantes de las clases bajas en el medio rural y en las ciudades. Aquí analizo un ritual que es al mismo tiempo una fiesta popular o del pueblo, y en el que los protagonistas están afiliados a una religión evangélica. El término popular se utiliza en el sentido de la composición social de la comunidad religiosa estudiada. Se trata de una iglesia formada en su gran mayoría por sectores de las clases bajas y en menor medida de las clases medias de la sociedad mexicana. En el caso estudiado se incluyen, además, amplios sectores de la clase trabajadora conformada por migrantes mexicanos que residen en los Estados Unidos. Los análisis socio-demográficos de los últimos años realizados en torno a este tema, demuestran que una gran parte de los mexicanos que laboran en el país del norte como indocumentados o legales, ocupan los segmentos más bajos de la estructura ocupacional. No obstante, una vez en México, los mismos migrantes abandonan esas posiciones tanto en el ámbito social como en el económico.

La Santa Cena es la fiesta central del calendario litúrgico que se realiza cada año en la Hermosa Provincia. Corresponde a los rituales cíclicos y el conjunto de las celebraciones dura una semana, entre el 8 y el 15 de agosto. Este rito incluye un sinnúmero de ceremonias cívico-religiosas, como la Bienvenida y la Despedida, así como múltiples ritos de pasaje menos universales que indican cambio de estatus o rango social y religioso, como bautizos, presentaciones, bodas y ordenamientos sacerdotales. Cada año, con motivo de la fiesta, desde fines de julio y principios de agosto comienzan a llegar a la Provincia¹⁴ miles de creyentes que en 1999 alcanzaron los trescientos mil y que provienen

¹⁴ Es una forma coloquial y afectuosa entre los mismos creyentes para llamar al centro de su iglesia.

de otros estados mexicanos, de Centro y Sudamérica y de los Estados Unidos. La participación de los creyentes en esta fiesta anual constituye el espacio y tiempo sagrados de carácter extraordinario que mueve y conmueve a los creyentes migrantes a cruzar una y otra vez la peligrosa frontera que separa a México de los Estados Unidos.

Los fieles migrantes que residen fuera de sus lugares de origen, pero especialmente los nacidos en Jalisco, se caracterizan porque al mismo tiempo que residen en un lugar desean, añoran, sueñan y recuerdan con intensidad otro lugar, la Hermosa Provincia. Ellos comparten una historia de desarraigo social y cultural, mitos y memorias sobre su «nación espiritual». Piensan y sienten la Hermosa Provincia de Guadalajara como si fuera la Tierra Prometida, un destino a donde todos quisieran retornar temporal o permanentemente.

Como los estudios etnográficos sobre religión popular realizados en México se habían ocupado más bien de los católicos,¹⁵ cuando se trata de analizar grupos distintos, encontramos algunas dificultades de forma y fondo que finalmente constituyen un fascinante desafío. Para nombrar, definir y clasificar la diversidad de elementos que se conjugan en la fiesta religiosa estudiada, nos vemos obligados muchas veces a inventar apelativos que no queden asociados al catolicismo tradicional. No podemos utilizar las nociones conocidas para designar fenómenos que aunque son aparentemente nuevos, descansan y se derivan de viejas costumbres y estilos de vida de los pueblos y de la gente en general, porque estas nociones han pasado a formar parte del vocabulario común de los medios e incluso de los mismos estudiosos de los temas religiosos. Sabemos la fuerza y el poder que tienen las palabras para imponer y enraizar prejuicios sobre las cosas y los grupos sociales.

La festividad religiosa del 14 de agosto funciona en forma muy parecida a las fiestas patronales que se realizan en miles de localidades a lo largo y ancho no sólo de México, sino de muchos otros países católicos regados por el mundo.¹⁶ Sin embargo, aquélla no es una fiesta patronal y tampoco está

¹⁵ El libro *Cultura Popular y religión en el Anahuac* de Gilberto Giménez, publicado en 1978, constituye uno de los análisis sociológicos clásicos sobre catolicismo popular en México.

¹⁶ Según la encuesta del *Mexican Migration Project* (Durand y Massey) ...>

dedicada a una figura del santoral, aunque también celebra acontecimientos mistificados del pasado que reactualiza y «representa la dimensión utópica de la fiesta sobre un futuro deseado» (Giménez, 1978: 160).

La Santa Cena se define como una peregrinación religiosa, pese a que los actores sociales o peregrinos no se reconozcan como *romeros*. En términos sociológicos, es similar en sus significados y símbolos a la romería del 12 de octubre que se celebra en Guadalajara en honor a la virgen de Zapopan. Equivale a una peregrinación, en virtud de que los fieles viajan desde cercanos y lejanos lugares, muchos de ellos más allá de las fronteras nacionales, para acudir —aunque no a un santuario—, al lugar más sagrado de su religiosidad, que despierta en ellos sentimientos y emociones similares a aquellos que evocan los santuarios entre los devotos católicos.

Estudios previos (Torre, 2000; Fortuny 1995, 1996) demuestran que La Luz del Mundo se ha construido y de-construido históricamente en la alteridad con la institución católica. Durante la Santa Cena, tanto en el ritual propiamente dicho como en las actividades lúdicas que tienen lugar durante estos días, encontramos múltiples contenidos que se incorporan desde la tradición católica del occidente de México, lugar de origen de los fundadores y del grueso de los creyentes mexicanos que proceden de la misma región. Los contenidos se transforman continuamente y los prosélitos no los reconocen como un legado cultural.

El modelo teórico sobre religión popular había sido pensado a partir de aquellas prácticas católicas que se desvían o recrean la norma eclesiástica oficial como resultado de un sincretismo del catolicismo popular español y las cosmovisiones indígenas prehispánicas. Con la iglesia de la LDM, es necesario adaptar el modelo, ya que se trata de toda la institución en su conjunto, que se reinventa desde los laicos que se insubordinan frente a la religión mayoritaria o dominante, y contribuyen a la formación de valores solidarios y de

...> de 1996, de treinta localidades mexicanas, veintiséis mantenían un fuerte vínculo entre el lugar de origen y los emigrantes a través del retorno masivo de los pueblerinos a las fiestas patronales. «En 24 de las 30 comunidades encuestadas se celebra una misa especial para los hijos ausentes» (Espinosa, 1999: 377).

resistencia social y cultural, las más de las veces en una dimensión simbólica entre grandes sectores populares de México y de otros países, tal y como lo hizo el propio fundador de la iglesia, en los inicios del movimiento.

De la misma manera, como se ha valorado y descalificado al catolicismo popular tanto desde la pastoral como desde la teología y la política, se han devaluado y estigmatizado las prácticas rituales que caracterizan a esta iglesia evangélica. Desde una perspectiva crítica pero simplista, los creyentes de esta organización podrían ser definidos como la expresión de un grupo «alienado, masificado y despersonalizado», que es conformista e incapaz de cuestionar la realidad social y que no se compromete con el cambio del sistema. Esto es lo que se decía del catolicismo popular en la reunión de Medellín en 1968, poco antes de la Segunda Conferencia Episcopal Latinoamericana (Giménez, 1978). Desde finales de los años setenta, Gilberto Giménez, en su obra *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, explicaba la religión popular como dramatización, y siguiendo a Durkheim hablaba de las prácticas populares religiosas como espectáculos protagonizados por actores sociales que representan una obra teatral en sentido metafórico.

Encontramos oposiciones importantes entre la religiosidad popular católica descrita por Giménez y la expresión popular evangélica. En el estudio de la peregrinación al santuario del Señor de Chalma, el autor citado describe la lejanía y separación entre los celebrantes y peregrinos durante los rituales oficiales.

En contraste con la exuberancia de la fiesta celebrada y participativa por todo el pueblo el día de hoy, la liturgia solemne de la misa del Gallo que se celebra ahora resulta pobre, escuálida y abstracta.

Los celebrantes, el órgano y el coro dialogan sabiamente por encima de las cabezas de los peregrinos —que esta noche han concurrido masivamente— en un lenguaje teológico-bíblico *incomprensible* y con salmos de Gelinau.

La homilía (...) cae una vez más fuera de contexto y se halla infinitamente lejos de los esquemas populares de percepción.

Después de esta homilía descontextualizada y aséptica, que pudo haberse pronunciado en cualquier parroquia del mundo, siguen unas intenciones aún más descontextualizadas y asépticas.

La participación en la comunión es escasa y poco significativa. Decididamente, la religión popular se resiste a entrar en los esquemas sacramentalistas de la pastoral oficial.

En el atrio ya está esperando el cura párroco, revestido de capa pluvial y armado de hisopo. El se encargará de recibir e introducir a los «santos patronos» en el templo, donde celebrará una misa «encargada» con mucha anticipación por los mayordomos. Este «contacto ceremonial» será el único contacto del cura con la religión popular que se ha desplegado fastuosamente en estos días. El señor cura ni siquiera ha sido invitado a Chalma y tampoco participará en el convite festivo que tendrá lugar esta noche en casa de los mayordomos (Giménez, 1978: 131, 134, 141).

En las celebraciones de La Luz del Mundo, lo popular y lo oficial o institucional se confunden y entretajan, ya que los celebrantes constituyen el mismo pueblo, pues se originaron en él. La participación activa tanto de los fieles peregrinos como los privilegiados que residen en el centro de lo sagrado (*la Provincia*) o en Guadalajara, es masiva en todas y cada una de las pequeñas o grandes celebraciones que tienen lugar durante estos días. Las homilias que se escuchan en los servicios, aunque sean dictadas por ministros consagrados o por el siervo de Dios, se caracterizan por estar contextualizadas o en sintonía con los auditorios. Creyentes de diversos orígenes regionales, étnicos o nacionales, escuchan atentos, responden y se involucran en los temas tratados precisamente porque los celebrantes pertenecen y se encuentran cultural y socialmente cerca de los devotos peregrinos. Es posible observar a cientos de asistentes tomando notas sobre los sermones, grabando los discursos y las enseñanzas que las más de las veces aluden a situaciones con las que fácilmente se identifican. La música que acompaña las diversas celebraciones también pertenece a la feligresía. Porque son ellos mismos quienes componen los himnos y alabanzas que se usan durante los servicios ordinarios y extraordinarios. A pesar de la ausencia de instrumentos musicales, ya que por reglamento doctrinal se canta sin ellos, las melodías son reconocidas por los asistentes y éstos participan conjuntamente con los ministros en todas las ocasiones.

Señalo aquellos elementos que me parecen más contrastantes entre la iglesia evangélica y la descripción de Giménez de la fiesta popular del Señor de Chalma, para enfatizar que en La Luz del Mundo los creyentes y los ministros, a pesar de la investidura sacerdotal que escenifican, todavía son capaces

de encontrar múltiples espacios y momentos en los cuales se identifican y se acercan entre ellos.

El involucramiento y la asidua asistencia de la membresía a las diversas celebraciones religiosas y cívico religiosas que se llevan a cabo durante esta semana, se parecen mucho más a la frecuentación religiosa de la que habla don Luis González (2005) en su *Pueblo en Vilo*, en la sección que describe el comportamiento religioso de los pueblerinos durante los últimos diez años (1957-1967) que abarca su estudio.

De lunes a sábado se dicen tres o cuatro misas por día y los domingos de seis a ocho. A las misas de entresemana asiste diariamente medio millar de devotos, y la dominical no se la pierde ninguno del pueblo... (González, 1995: 351).

Es como si la manera de ser católico que prevalecía en la cultura regional del occidente de México hace más de cuarenta años, hubiera impuesto su sello en La Luz del Mundo. La fuerza de la historia se percibe en el número extraordinario de servicios religiosos que se ofrecen y en la aceptación que éstos tienen entre los feligreses. Las páginas del libro de don Luis González revelan que los sacerdotes y las monjas presentes en San José de Gracia, así como los clérigos de más alto rango, se hallaban muy cerca de la gente y compartían con ellos mucho más que los curas de Anáhuac con los campesinos indígenas que describe Gilberto Giménez. Esa proximidad moral y social entre los josefinos y los funcionarios de la iglesia católica se parece mucho a la relación que existe entre creyentes y pastores de la iglesia evangélica nacida en el corazón de la misma región. Entre los mitos fundacionales de La Luz del Mundo se proclama el origen mestizo de las dos figuras que la presiden (Aarón y Samuel), en oposición a la máxima autoridad de la iglesia católica y romana, que era polaco de nacimiento en aquel tiempo y que hoy día es de nacionalidad alemana. Es posible que en este nivel la evolución del movimiento evangélico de origen netamente mestizo y campesino comparta un mayor número de elementos culturales con los rancheros católicos de mediados del siglo pasado de los pueblos de Jalisco, como San José de Gracia (ubicado en las fronteras entre Colima, Michoacán y Jalisco), que con los indígenas otomíes del centro de México.

Otro elemento que contrasta entre las prácticas católicas populares que aparecen en la obra de Giménez y las de esta iglesia, es la atmósfera desordenada que prevalece en las primeras y el control y orden que predomina en las celebraciones de la última. «Terminada la misa, se puede observar que los fieles se lanzan desordenadamente hacia adelante para tocar las imágenes, besar sus pies o la orla de sus vestidos» (Giménez, 1978: 144). Durante las fiestas de agosto, el orden y el control predominan sobre el desorden, pese a que estamos hablando asimismo de grandes concentraciones de personas en espacios generalmente reducidos. Cuando terminaba un ritual en la Hermosa Provincia, se desplegaban los mecanismos para que la movilización de los miles de creyentes se hiciera en forma cuidadosa y ordenada. Y casi siempre se despejaban las calles en mucho menos tiempo del que hubiera tomado hacerlo en forma errática y fuera del control institucional. La relación entre jerarquía o religión oficial y la feligresía de la iglesia estudiada nos recuerda a los josefinos practicantes de una religiosidad que se expresa más bien a través de la mediación de la institución, aunque al mismo tiempo sea percibida como suya.

La vía de los sacramentos es la más frecuentada. Ningún niño se queda sin bautizar; ninguno alcanza los diez años sin confirmación. Todos los mayores de ocho años se confiesan y comulgan por lo menos una vez anualmente y un 50% o más lo hacen una vez al mes (González, 1995: 350).

Dejando a un lado las prácticas solemnes, entremos al orden de las actividades de naturaleza lúdica en donde también encuentro algunas inusitadas semejanzas entre La Luz del Mundo y una vieja costumbre de los habitantes del occidente, sobre todo de Los Altos de Jalisco:

La costumbre de la serenata dominical, la gira de las muchachas y los muchachos alrededor de la plaza hechas con el romántico fin de mirarse, sonreírse, hacerse señas y arrojarse confeti y serpentinas, *está cayendo en desuso* (González y González, 1995: 359, énfasis mío).

En 1967, los pobladores de *Pueblo en Vilo*, le estaban perdiendo el gusto a las serenatas y en el otro lado de la calzada de Guadalajara, los integran-

tes de La Luz del Mundo les toman nuevo gusto y las reinventan a principios del siglo XXI. Cada noche de la fiesta religiosa, cerca de las 10, cuando terminan todas las ceremonias, aquellos que no se retiran a descansar, sobre todo los jóvenes, pero también algunos adultos, emprenden un animado paseo por la calle circular que rodea al gran templo. Esta vez, el estilo es más bien desordenado, espontáneo y libre de aparentes mediaciones institucionales. Se forman varias hileras de personas que caminan a paso relajado en direcciones opuestas, lo que da lugar a encontrarse mucho más de una vez en algún punto con los paseantes que giran en la dirección opuesta. Los jóvenes de la iglesia son los que ponen más empeño en la rutina porque es la feliz ocasión para conocer y reconocer a sus amigos o novios. Los recorridos nocturnos de la Hermosa Provincia consiguen romper la solemnidad prevaleciente durante el día y reactivan las serenatas que han caído en desuso en San José de Gracia, pero que aún se cultivan en San Miguel El Alto y en pequeñas localidades como Capilla de Guadalupe, según describe Agustín Hernández Ceja (2005). La reinvención de tan singular tradición propia del occidente del país encontrada en la Hermosa Provincia, pero reactualizada en una comunidad evangélica, nos lleva a pensar en la impredecible transformación de las prácticas y de sus significados cuando se trasladan a escenarios tan distintos aunque no distantes.

Regresando a otros actos más serios, hallamos otros elementos que tienen en común los espacios católico popular de los indígenas y evangélico de los mestizos. La gestión ceremonial tiene un carácter esencialmente laico y masculino que se extiende a todas las celebraciones. Giménez (1978: 110) llama la atención sobre la preeminencia de varones en el «ministerio de servicios y de culto a los santos (...) Los varones se reservan siempre el rol principal en el rito y en los servicios que requieren un trato más íntimo y directo con las imágenes». La preparación del vino y el pan sagrado que se distribuye en la Santa Cena, así como el cuerpo ministerial que compone la jerarquía de esta iglesia, está compuesto por varones. En el caso del catolicismo popular, el predominio masculino tiene su origen en las formas de organización política y social de los pueblos prehispánicos. En el de La Luz del Mundo encontramos sus raíces en la misma cultura campesina y ranchera del occidente del país, que se ha distinguido por la práctica de un acendrado

patriarcalismo en sus costumbres. La dominación masculina observada en la iglesia en cuestión, tampoco aparece como una invención o rasgo cultural aislado que desentone con la cultura mexicana en general, más bien se instala la misma costumbre en un nuevo sistema formativo que la hace más precisa y explícita.

En las prácticas populares católicas —que describe Gilberto Giménez—, los devotos interactúan con los seres sagrados sin requerir mediadores, el comportamiento hacia la deidad es más espontáneo e improvisado que en el catolicismo oficial. De ahí que los curas y los sacramentos tengan poca importancia y atractivo para ellos. Respecto a las religiones evangélicas, la relación entre el creyente y la divinidad siempre ha sido directa y sin intermediarios como los sacerdotes y los sacramentos. Las oraciones son improvisadas, reinventadas y construidas por los fieles, aunque también abunda entre los evangélicos la tendencia a memorizar versículos bíblicos —como los católicos memorizan rezos— que repiten en distintos contextos y de acuerdo con las necesidades individuales. En cuanto a los factores que están detrás de los comportamientos religiosos, los fieles del catolicismo popular y de esta comunidad evangélica son motivados por igual en la búsqueda de protección de las deidades. Unos y otros se caracterizan por su actitud devocional y ofrecen sufrimientos a Dios, o a un santo en particular, que en el catolicismo llaman «promesas o mandas», pero que en los dos casos se practican con mucha frecuencia con el objetivo de que los devotos reciban beneficios y bendiciones en su vida cotidiana, a cambio de los sacrificios realizados.

b. Transnacional

La migración a los Estados Unidos ha influenciado al occidente de México y su cultura regional, y ambas variables han tenido un peso importante en la formación y desarrollo de La Luz del Mundo. En este apartado me interesa mostrar en particular, las diversas formas en las que se expresa esta estrecha vinculación entre la migración de creyentes del occidente y la celebración de la Santa Cena en Guadalajara.

Jalisco, Guanajuato y Michoacán constituyen los estados que han aportado mayor número de trabajadores mexicanos al país del norte, desde etapa tan remota como 1900, y el patrón migratorio de esta región se ha mantenido

inalterado desde ese tiempo a la fecha (Durand *et al.*, 2001).¹⁷ Si bien la migración México/Estados Unidos se ha extendido hoy día prácticamente a todos los estados de la República Mexicana, y también ha abierto mercados de trabajos en nuevas regiones de Norteamérica, no obstante, el occidente del país no sólo continúa enviando los contingentes más numerosos de fuerza de trabajo al coloso del norte, sino que, además, ellos fueron los pioneros de esta empresa. Por esto no nos sorprende que 50 % de los miembros entrevistados en la ciudad de Houston provinieran del occidente de México, especialmente de Jalisco y más específicamente de la Hermosa Provincia.¹⁸ De una muestra de creyentes encuestada en la Hermosa Provincia en el otoño de 2000, 75% respondió tener uno o más parientes en los Estados Unidos.¹⁹

La expansión de La Luz del Mundo en Norteamérica confirma la estrecha relación que existe entre la iglesia y la migración internacional, ya que en 2003, según cifras oficiales de la propia organización, la doctrina había llegado a 19 estados de la unión americana, con 75 congregaciones establecidas y 150 misiones.²⁰ Lo relevante de estos datos es que sólo el estado de California

¹⁷ Cuando se construyó la red de ferrocarriles que une a México con Norteamérica a principios de 1900, como los estados del norte del país tenían escasa población, fue necesario buscar mano de obra en el occidente. Después de la Primera Guerra Mundial, como los empresarios norteamericanos no podían importar mano de obra del sur y este de Europa, recurrieron a la fuerza de trabajo del occidente de México. Jalisco aportó 14%, Guanajuato 10% y Michoacán 9%; juntos constituían una tercera parte de todos los migrantes. Durante el periodo bracero (1942-1964), fueron de nuevo los tres estados que enviaron más trabajadores de todo el país (Durand *et al.*, 2001: 109).

¹⁸ En la congregación central de esta ciudad tejana, más de una tercera parte de la membresía había nacido en la Hermosa Provincia, y la mayoría de ellos pertenecían a la tercera o cuarta generación en La Luz del Mundo.

¹⁹ Este cuestionario fue diseñado por Sara Pozos Bravo, vocera oficial de la iglesia en aquel momento, y la autora de este trabajo. La muestra consistió en 81 cuestionarios que fueron aplicados entre los jóvenes que asisten cuatro días por semana a los estudios de grupo por edades.

²⁰ Además de California y Texas, esta iglesia ha llegado a Colorado, ...>

había logrado formar 30 congregaciones, mientras que en Texas ya existían 19. Se calcula que una congregación puede tener entre 150 y 300 integrantes, mientras que las misiones, antes de convertirse en congregaciones autónomas, pueden alcanzar hasta más de 100 adeptos. El total de prosélitos, incluidas las congregaciones y las misiones, sumarían aproximadamente 50 000 personas de origen mexicano asistiendo a esta iglesia en los Estados Unidos, sin contar a los menores de edad. El incremento de las membresías, así como la multiplicación de los templos y misiones en los dos estados —California y Texas— que tienen mayor población de origen mexicano, son, asimismo, datos que indican la simetría entre la movilización de trabajadores y el crecimiento de la iglesia tapatía. A partir de estas elocuentes cifras, podemos imaginar las formas de producción y reproducción de la cultura de occidente a través de la práctica y doctrina religiosa más allá de la frontera mexicana.

El estilo de vida de los feligreses que residen en los Estados Unidos tiene una referencia directa con la doctrina y práctica de su fe, pero también con su origen histórico y cultural. La Luz del Mundo funciona como un enclave étnico que interviene en casi todos los espacios sociales de los migrantes afiliados, ya que mantiene las tradiciones y costumbres del pueblo de donde provienen y en especial del occidente en donde se originó la creencia.²¹ En todas las actividades religiosas la lengua dominante es el castellano, aunque la segunda generación, nacida en Estados Unidos, ya es bilingüe en inglés y español. Sin embargo, los jóvenes en edad escolar afirman que su español se lo deben a la iglesia, pues es donde más lo practican. Esto nos lleva a entender las razones por las que los migrantes mantienen fuertes vínculos con su lugar de origen, conformando lo que se llama una comunidad transnacional, que es capaz de re-producir y re-crear los valores y costumbres de su pueblo en el lugar de destino. Los feligreses migrantes se sienten en «casa» pese a estar lejos de ella, porque la iglesia los acoge, protege, acompaña, apoya y

...> Georgia, Minnesota, Nevada, Pennsylvania, Utah, Washington (estado), Arizona, Florida, Illinois, Kansas, Nueva York, Nuevo México, Oregon, Washington D.C. y Wisconsin.

²¹ Al término de los servicios dominicales en Houston, se vendían tacos de birria y pozole estilo Jalisco.

prepara para enfrentar mejor equipados a la sociedad dominante y ajena. Sin dejar de reconocer las diferencias socioeconómicas y las luchas de poder que existan al interior, le llamo comunidad porque es precisamente la institución religiosa la que juega el papel central en las actividades transnacionales que preservan, nutren e intensifican los intercambios sociales, culturales y económicos entre los migrantes y su país de origen. Es una comunidad moral transnacional, pues está firmemente anclada en un sistema compartido de significados, normas, prácticas, lealtades y sobre todo en una fuerte identidad colectiva que se auto-construye cada día. En México, La Luz del Mundo posee *de facto* una posición subordinada frente a la iglesia católica; en los Estados Unidos constituye una denominación más entre las otras; sin embargo, los integrantes mexicanos también ocupan una posición de subordinación política, económica y social al interior de la sociedad que los recibe. Esta situación de desigualdad social, discriminación racial y de clase, mueve a los migrantes a reinventar su Iglesia como una comunidad imaginada. La religión actúa como la mayor fuerza integradora de los miembros en ambos lados de la frontera, de tal forma que trasciende la condición de desigualdad política, social y económica, pero al mismo tiempo la impugna. Por una parte, los mexicanos creyentes ocupan posiciones de subordinación en la sociedad de destino por su condición de migrantes, muchos de ellos indocumentados, y por la otra, la pertenencia a la iglesia favorece la formación de una fuerte identidad colectiva que les devuelve el orgullo de ser mexicanos, aunque evangélicos, en tierra de extraños. La identidad colectiva que construyen a partir de su pertenencia a la iglesia se fortalece cada día a través del constante contacto entre ellos y con la comunidad transnacional moral que une a los «hermanos» de ambos lados de la frontera.

En la relación México-Estados Unidos, Guadalajara constituye el centro del poder de donde fluye y se generan sistemas de ideas (ideología) que se mueven hacia las diversas ciudades en el país del norte en donde existen filiales de la iglesia matriz. La Luz del Mundo contradice el paradigma convencional y unilineal en el que las cosas se mueven del centro (el imperio o los países desarrollados) hacia la periferia (los países pobres). Esta iglesia evangélica mexicana también muestra cómo los flujos culturales se activan en múltiples direcciones y de manera simultánea. Mientras las instrucciones doctrinales y

rituales provienen de Guadalajara y se dirigen hacia congregaciones dispersas en muchos países, ciudades como Houston, Texas, o Phoenix, Arizona, envían a la sede internacional de la iglesia moderno y novedoso conocimiento tecnológico, así como equipo electrónico, a través de sus migrantes que actúan como los portadores de estas innovaciones tecnológicas. Este complejo movimiento de productos indica que la iglesia tapatía ha sido capaz de crear avanzados mecanismos tecnológicos y logísticos que permiten difundir sus mensajes, imágenes, ideas y cultura religiosa hacia una diversidad de auditorios que forman parte del mismo circuito. Es decir, mientras la Santa Cena se lleva a cabo en Guadalajara, aquellos feligreses que no pudieron viajar hasta la sede tienen la oportunidad de «participar» en la ceremonia vía satélite. Esta posibilidad se extiende a otros países del mundo distintos a los Estados Unidos, como Colombia, Argentina y la mayoría de los países centroamericanos.

La migración internacional y el desarrollo de la iglesia sostienen una relación que podríamos llamar de interdependencia, ya que se favorecen e influyen mutuamente. Esta interrelación se puede ver más claramente durante la celebración más grande de la iglesia. Se afirma que los fieles migrantes producen en agosto una derrama de hasta 90 millones de dólares,²² y que este capital repercute en la economía local y de la región en general. Además, las diversas congregaciones de Estados Unidos costean y preparan alimentos para los creyentes de escasos recursos que vienen de todo el país, de centro y de Sudamérica. El kiosco de California, por ejemplo, distribuye entre el 8 y el 14 de agosto, de 1 500 a 1 600 comidas tres veces al día; y en forma similar lo hacen las congregaciones de Dallas, San Antonio, Houston y otras ciudades tejanas que se unen para alimentar a las clases populares que no cuentan con recursos para sufragar sus gastos. La relevancia e influencia de los migrantes del país del norte se observaba en otros espacios de la fiesta. Una parte del éxito y de la evolución que ha experimentado la Santa Cena desde sus orígenes en los años cincuenta, se debe a la participación cada vez más activa de los fieles emigrantes.

Para satisfacer la amplia demanda durante la semana de agosto, se pone un tianguis o mercado sobre ruedas en las calles aledañas a la Hermosa Pro-

²² Según declaró la prensa local de Guadalajara en 1999.

vincia, que facilitan la estancia de los viajeros porque pueden adquirir desde alimentos hasta baterías, vestido, calzado, *chalin*as o velos para las mujeres e, incluso, juguetes para los niños. No encontramos en este tianguis productos que dañan la salud, como el tabaco y las bebidas alcohólicas. Parte importante del mercadito son las decenas de puestos de comida adonde acudimos todos los que participamos de la fiesta. Se puede elegir entre comida mexicana de varias regiones del país, comida española, pero llama la atención el número y la popularidad con que cuentan los puestos de hamburguesas y burritos al estilo americano, o restaurantes que ofrecen comida *texmex*. Debido a la gran demanda que tienen, estos sitios para comer son los preferidos sobre todo por los jóvenes chicanos, hijos o nietos de mexicanos evangélicos que invariablemente viajan con sus padres en la peregrinación.

Además de los recursos económicos que benefician a los locatarios del tianguis (60% por ciento de los puestos pertenecen a personas que no son miembros de la comunidad religiosa) y de la ocupación de hoteles de la ciudad de Guadalajara, la mayoría ubicados en el centro, que se llenan a 100 por ciento, los vecinos no creyentes de las colonias que rodean a la Provincia aprovechan la feria religiosa para abrir improvisados puestos de comida que instalan en las cocheras de sus casas. De tal forma que una población muy amplia de la perla tapatía se beneficia con las celebraciones por el arribo de miles de visitantes. Terminados los rituales, los sectores de la iglesia con más recursos económicos aprovechan el viaje y visitan otros sitios en Jalisco, como Puerto Vallarta o Chapala, a donde realizan excursiones con sus familias extensas, que se reúnen pocas veces al año.

*c. Peregrinación a la Hermosa Provincia*²³

La fiesta sacra es popular en el doble sentido de la palabra, ya que tiene una extraordinaria capacidad de convocatoria. 94 % de los feligreses entrevista-

²³ Asistí a esta ceremonia durante tres años consecutivos y esto me dio una perspectiva más completa de ella. El primer año participé desde una posición más bien marginal, sentada en uno de los balcones que dan al templo. Desde ahí pude advertir la conducta y movimientos de las creyentes que se encontraban en las calles, la reacción de los fieles ante Samuel, cuando salió a saludar, ...>

dos en los diversos lugares, respondió que sí acudía a la Santa Cena.²⁴ Los escasos creyentes que no lo hacen (desde los Estados Unidos) están esperando su documento de residencia o ciudadanía y no pueden salir del país, o bien porque acaban de llegar y aún no cuentan con un capital acumulado que pueda solventar los gastos. Durante el mes de julio se incrementan e intensifican los servicios religiosos y avivamientos (en donde se promueve el bautizo del Espíritu Santo). Los sermones de esos días se centran en explicaciones doctrinales que aluden a la parte simbólica del rito, se enfatiza su centralidad. Se argumenta que por una reducida inversión en recursos materiales se obtendrán a cambio grandes beneficios en el plano espiritual. Esto podría leerse como una forma de coerción directa o indirecta o como la imposición de una práctica disciplinaria desde el centro del poder. Sin embargo, tanto la peregrinación como la fiesta constituyen también una forma de consumo cultural: el consumo genera gozo y placer y detrás del placer está la capacidad y voluntad humana para actuar (Appadurai, 1996).

Agosto en Guadalajara es el momento apropiado para estar con los viejos amigos o familiares. Docenas de entrevistados relataron que durante estos días conocieron a su cónyuge y meses o años después se unieron en matrimo-

...> el momento cúlpe de la comunión del pan y el vino consagrados. Los dos últimos años tuve un lugar privilegiado al interior del templo, en el sitio de la prensa e invitados especiales desde donde podía observar de cerca a Samuel, las actividades de los ministros, los movimientos de los coros que se encontraban al frente del templo así como las reacciones inmediatas de los fieles al interior del templo.

²⁴ En agosto de 2002, las autoridades decidieron restringir la llegada masiva de aquellos grupos de creyentes que no contaran con las debidas medidas de seguridad en sus medios de transporte. Un autobús que transportaba feligreses de Chilpancingo, Guerrero, se salió de la autopista México-Guadalajara, dejando un saldo de 33 muertos que se dirigían a las celebraciones. Samuel Joaquín ha intensificado el número de viajes a diversas ciudades de centro y Norteamérica, para que aquellos seguidores que no pueden hacer la peregrinación en el mes de agosto, participen de la comunión. En otras ocasiones se envían ministros para celebrar la Santa Cena.

nio en el mismo lugar y durante el tiempo de las fiestas. Esta situación por supuesto favorece los matrimonios entre personas de la misma iglesia, por una parte, pero también con personas originarias del mismo pueblo o terruño que se encuentran en esta coyuntura. Migrantes regionales, nacionales e internacionales anhelan estos días porque tienen la posibilidad de reunir a sus familias extensas en un solo lugar y aprovechan este espacio y tiempo para celebrar bautizos, presentaciones, bodas. Estos encuentros y vivencias recargan aún más los significados simbólicos de la peregrinación y del rito.

Los creyentes concurren a las celebraciones impulsados por valores que se han convertido en significados rituales simbólicos, que se encuentran enmarcados en un sistema de sentidos ampliamente compartido, en donde el sentido, según Turner (1982: 75), emerge en la memoria, en lo cognitivo del pasado y se apresta a conectarlo con el presente. La asistencia al ritual cobra sentido entre los feligreses (migrantes o no), porque implica procesos de retrospectión y reflexión de un pasado y de una historia de eventos en el tiempo y en el espacio. Abandonan la estructura social para retraerse por una larga semana en el lugar más sagrado, para entrar en *communitas*.²⁵ La Santa Cena, como todo ritual, atraviesa por los momentos de los ritos de paso de Van Gennep, que Turner retoma para explicar las fases de la separación, margen o transición y re-agregación. Al dejar sus lugares en donde habitan se separan, durante la fiesta religiosa viven en *communitas* o en transición, también llamada liminalidad, que consiste en un tiempo fuera del tiempo,²⁶ y al terminar los rituales se reagregan a la vida normal o estructura, pero renovados.

²⁵ Se define como una situación en la que el individuo se encuentra fuera de la vida cotidiana y de la estructura, en un espacio y tiempo que queda más allá de la rutina diaria y de los deberes que nos acosan. En el estado de *communitas* los participantes se encuentran en una situación en la que momentáneamente no existen las divisiones social, económica y política, porque todos se encuentran en comunión con algo que se halla más allá de la sociedad estructurada (Turner, 1988).

²⁶ Como cuando una persona atraviesa de una etapa a otra, existe un tiempo en el que no se encuentra ni en la primera ni en la segunda, sino en las dos y en ninguna al mismo tiempo. Esto es común precisamente entre los migrantes ...>

Los fieles expresan y reinterpretan el significado del ritual de muy diversas maneras y enfoques, pero todos coinciden en cuanto a los efectos positivos que tiene en sus vidas. Un creyente señaló el aspecto cognoscitivo de la fiesta: «En Guadalajara, durante las fiestas de agosto existen muchas más opciones de actividades religiosas que en Houston. Aquí podemos concentrarnos y aprender mucho más sobre la doctrina». Es un tiempo que se define como extraordinario, no sólo porque los separa de la rutina, sino porque se encuentran físicamente en el lugar sagrado por excelencia, la casa del siervo de Dios. Desde Houston, un mes antes del gran día, una «hermana» comentó emocionada: «Ya comencé la cuenta regresiva de los días». «La Santa Cena significa gran regocijo para nosotros, porque permite que estemos juntos, hermanos de todo el mundo y la cercanía de todos hace más grande la emoción», comentó otro de los fieles en una ocasión señalando el sentido de pertenencia del ritual.

La misma fiesta puede ser interpretada desde perspectivas teóricas distintas. Renée de la Torre (2000) analiza este ritual como una dramatización de la creencia que legitima la estructura de poder de la institución.²⁷ La presencia y ejercicio del poder según la autora citada, está limitado y restringido al máximo líder y a sus más cercanos colaboradores, «los consagrados». Los fieles comunes y corrientes o la mayoría de la comunidad religiosa está presente en los ritos para aprender y recordar que son «inferiores», no sólo frente a Dios, sino también frente a Samuel y a las restantes autoridades eclesiales. Este enfoque interpretativo subraya aquellos elementos del rito referentes al ejercicio de un poder que sólo actúa desde arriba —en Samuel y en los consagra-

...> que constantemente se movilizan de un lugar a otro y que mientras viven en un sitio se imaginan el que dejaron y viceversa (Turner, 1988).

²⁷ ... la forma estilística de hablar de los 'miembros de banca' (actos de humildad, llantos, oraciones y alabanzas) está diseñada como un acto demostrativo y recordatorio de la inferioridad de los sujetos frente a la grandeza de Dios, quien inviste y legitima a sus servidores más cercanos como 'los consagrados'. Cada acto discursivo está diseñado para reiterar y reconocer la autoridad de quienes dirigen la Iglesia, al tiempo que refuerzan el sentimiento de sumisión de la feligresía general (Torre, 2000: 226).

dos—. El análisis se ocupa menos de los aspectos relativos a la experiencia religiosa subjetiva que se da en los niveles emotivos, cognitivos y de valores, entre los fieles comunes y corrientes.

La presencia de los creyentes en las diversas ceremonias no sólo retroalimenta la energía y el poder sagrados de sus líderes con voz, sino que a la vez aquéllos son anegados de un poder extraordinario que se traduce en gozo y satisfacción. El llanto, las lamentaciones y los estados de trance que experimentan los asistentes durante las numerosas ceremonias, expresan precisamente ese continuo flujo de poder, que Foucault llama la pilaridad del poder, que se encuentra en movimiento constante de arriba hacia abajo y viceversa y que no se estaciona o fija en un selecto grupo de individuos. Así como el poder y la sumisión se encuentran en tensión, aquéllos que se someten siempre ceden cierto grado de poder que devuelven a sus «opresores», de otra manera dejarían de estar en una posición de superioridad los últimos.

El sociólogo Durkheim se preocupó fundamentalmente de explicar los rituales como espacios sociales privilegiados que sirven para revitalizar la conciencia colectiva de los grupos. A través del rito, el grupo o sociedad revitaliza el sentido de ser de sí mismo y de su unidad (Durkheim, 1976: 379). Mientras que la doctrina tiene que ver con el discurso y la representación, los rituales se refieren a las acciones. Los individuos congregados son capaces de expresar sentimientos por medio de acciones en común. La Santa Cena constituye en estos términos la más alta representación de una comunidad moral porque es capaz de evocar en la membresía una conciencia colectiva en los planos emocional, cognitivo y normativo. El ritual es, por ende, también un elemento integrador de acciones de miles de creyentes. Destaca el origen común de los miembros como «el pueblo escogido», al mismo tiempo que renueva la fe y preserva la identidad moral del grupo. Feligreses de numerosas localidades, estados y naciones se reúnen en Guadalajara para participar en la cena colectiva que sirve para revitalizar los vínculos entre ellos. Samuel es el sujeto social central del acto y la emoción que él inspira en los fieles no se parece a ninguna otra. Estos sentimientos no se despertarían en la misma forma si estuvieran solos. Es precisamente la cercanía física la que produce y reproduce la sagrada y poderosa energía que, a su vez, se transforma en una fuerza religiosa, fuente de dinamismo entre los presentes.

Aunque los creyentes experimentan sentimientos de igualdad y pertenencia que los libera de sus roles y estatus de la estructura social, favoreciendo la emergencia de la *communitas* entre ellos, el poder, la posición y los privilegios se reflejan durante la ceremonia de muchas maneras (Turner, 1988). Las mujeres y los niños se colocan del lado izquierdo y los varones adultos del lado derecho; los jóvenes tienen su área; la jerarquía es separada del resto de la iglesia y es ubicada en la parte superior izquierda; hay un reducido espacio que se reserva para los medios y los antropólogos muy cerca y debajo de los ministros; los medios representan y presentan a la iglesia frente al mundo. Y Samuel, la figura más importante de todas, se sitúa en el eje central, en su silla y pedestal siempre en el plano más elevado. Los coros se posicionan según la relevancia y estatus de los contingentes que representan. El de los Estados Unidos, el más numeroso de todos (eran 500 en 1999), se instala encima del altar y enfrente, y el de la Hermosa Provincia es el más cercano a Samuel. Estos dos coros son los más visibles y cada año cantan en el gran templo durante la Santa Cena. La mayoría de los coros restantes formados con membresías de diversos estados de México, raras veces tienen el privilegio de cantar en el gran templo, generalmente son asignados a los templos de las colonias Bethel o Aarón Joaquín, de menor estatus.

La Santa Cena como expresión religiosa popular posee también importantes inversiones simbólicas en un plano más amplio. La Luz del Mundo, que funciona *de facto* como una minoría religiosa por su composición social, tanto en Guadalajara como en México en general, expresa a través de este rito la importancia de los subordinados. La fiesta constituye aquel espacio privilegiado para que la comunidad espiritual, conformada en su mayoría por las clases marginadas, alcen su voz frente a la clase tapatía dominante. La iglesia de los 'pobres y los desamparados', los que se oponen a la mayoría católica, se colocan en el centro de la atención de la misma sociedad que los menosprecia. La Hermosa Provincia se localiza al extremo oriente de la ciudad, es decir, más allá de la Calzada Independencia (Walton, 1978; Torre, 1998), que representa en términos objetivos la parte menos desarrollada de Guadalajara, es estéticamente menos atractiva que la otra parte y también tiene importantes significados en el plano simbólico, ya que es el territorio que concentra «el vicio y la inmoralidad de los inferiores» y de los dominados separados y divi-

dididos por una «frontera imaginaria», en la que los evangélicos aunque también tapatíos, quedan del otro lado de la «hegemonía burguesa de la ciudad».²⁸ La fastuosidad y solemnidad desplegada en la Santa Cena permite a la feligrésía de una iglesia surgida en el otro lado de la calzada transformar lo marginal en central.

Las autoridades de la iglesia posiblemente exageran el contraste entre el orden y la paz prevalecientes en la Santa Cena, con el desorden y los disturbios que caracterizan la «llevada de la virgen de Zapopan» el doce de octubre. Orden, control y vigilancia sobresalen en la Santa Cena, no importa cuán complejo o difícil sea lograrlo. Los propios creyentes, junto con agentes de seguridad del municipio de Guadalajara, son quienes vigilan y guardan con esmero la tranquilidad y buenas costumbres en la Provincia. La Santa Cena no sólo implica solidaridad entre la membresía, sino que impugna el orden social existente, la subordinación de su iglesia frente a la católica, la marginación social de la mayoría de sus integrantes. «Guadalajara es una sociedad que presume de criolla, y hasta de española...» (Peña, 1998: 88). Esta iglesia, que a su vez presume del origen mestizo de sus fundadores, utiliza la grandeza de la fiesta para impugnar a la clase opresora criolla y española. La capacidad de convocatoria que tiene la comunidad hoy día, y que se hace visible en esas fechas en la capital de Jalisco, tiene un significado clave para los adeptos. La fiesta es una evidencia del éxito logrado por una organización evangélica netamente mestiza en una sociedad mayoritariamente católica que reclama ser criolla. Por eso es importante y necesario el despliegue de formas visibles de poder al interior de la comunidad, porque el poder de Samuel encarna y representa el de sus seguidores dominados frente a la otra parte de la sociedad.

El 14 de agosto, durante seis largas horas, los prosélitos escuchan, oran e imploran y se llenan de energía física que tiene un origen real, un origen religioso personificado en Samuel. La energía sacra extraordinaria que emana del apóstol y de su mensaje proviene de sus seguidores, como en un proceso dialéctico. En consecuencia, no son sólo el sentido simbólico, el sistema nor-

²⁸ De la Torre (1998) explica la historia de la formación de la ciudad dividida por una calzada y los significados que hasta hoy día persisten entre los habitantes de la ciudad respecto a cada una de las mitades.

mativo y los aspectos cognitivos de su fe los que mueven y conmueven a los migrantes o a los creyentes en general a asistir anualmente a la Santa Cena; es sobre todo una compleja serie de sentimientos y emociones que los llena de energía sacra que es posible alcanzar únicamente en esta ceremonia religiosa. Los rituales transforman a los participantes en personas más fuertes y más libres, los regeneran, reactivan, esto es, les proveen con capacidades para hacer y ser más. Como señaló un feligrés en Houston: «Venimos a la ceremonia a recuperar nuestra fuerza para continuar con la vida».

CONCLUSIONES

En la primera parte del capítulo he revisado la historia de la formación de una iglesia que comenzó en los primeros decenios del siglo XX, como muchas otras denominaciones pentecostales lo hicieron en este país, pero que a diferencia de ellas, alcanzó a constituirse en una iglesia translocal, transnacional y global. La evolución y complejización que el movimiento experimentó a partir del fallecimiento del primer líder fundador, fue un proceso lento, pero firme, de incorporación y elaboración de contenidos cristianos, evangélicos, del catolicismo regional de occidente y de la cultura regional. Estos contenidos se readaptaron y reinventaron en la doctrina o teología, los preceptos formativos o reglamentos y desde luego en la celebración de los rituales.

Destaco el engrosamiento de la membresía en todos los ámbitos, desde el local hasta el internacional, para demostrar el éxito excepcional que ha tenido esta iglesia a pesar de ser de carácter marcadamente jerárquico, autoritario y con una clara dominación masculina. No podemos pensar que los miles de fieles (existen más de cuatro generaciones de fieles de esta iglesia) que se adhieren constantemente, lo hacen por el afán de ser sometidos y controlados por una autoridad superior. Aunque este tema está fuera de mi interés en este espacio, creo que sí valdría la pena revisar esta materia. Talal Asad (1990) hace propuestas sugerentes en este respecto.

Deseo subrayar que además de la eficaz estrategia de la organización en cuanto al desarrollo de una estructura interna compleja pero funcional y exitosa, que les ha permitido reproducirse en forma extraordinaria no sólo en México, sino también allende sus fronteras, las prácticas y las normas ya institucionalizadas de la iglesia llevan consigo el sello de su origen histórico en la

cultura regional del occidente de México. Es por eso que me detengo y extiendo en la segunda parte de este capítulo, en la discusión sobre los contenidos que la hacen más o menos «popular», que se perciben sobre todo durante la celebración central de la institución.

Se observa que entre las prácticas de los fieles de la LDM y los peregrinos del Anáhuac existen realmente más oposiciones que encuentros. En tanto que existe mucha más similitud y paralelismo entre los comportamientos religiosos descritos en *Pueblo en Vilo* y los miembros de la iglesia en cuestión. Finalmente, es más difícil adecuar el modelo de la religión popular partiendo del catolicismo popular indígena (de los años setenta), originario del centro de México, que encontrar los elementos en común entre el catolicismo que se practicó en la primera parte del siglo XX y las formas rituales de la LDM.

De las cientos de iglesias de tipo pentecostal que existen dispersas en el país, de origen mexicano o extranjero, no existe ninguna otra que ofrezca el inmenso número de rituales cotidianos, especiales, extraordinarios y todos los restantes. De igual manera que el catolicismo de los años anteriores a la guerra cristera se apropiaba, asociaba y confundía con el Estado nacional y sus valores, la organización evangélica de origen mexicano, pero asentada y nacida en el corazón del Bajío, fue adoptando y adaptando en forma selectiva los contenidos del nacionalismo mexicano. La religión popular (católica) en el centro occidente, se distingue y se opone a la religión popular (católica) de otras latitudes. Y me refiero aquí no sólo al caso extremo pero clásico que analiza Gilberto Giménez, sino en general a la religión popular en otras partes del país, como el sureste, en donde los curas, sacramentos y la liturgia oficial ortodoxa de la institución católica se encuentran alejadas de los cultos y devociones populares; en contraste con la naturaleza de la relación del sacerdote en los pueblos de occidente y su estrecha vinculación con la población de creyentes católicos. Baste para entender esto la lectura de algunas novelas del magistral escritor jalisciense Agustín Yáñez, en donde podemos ver con mucha más claridad hasta dónde la vida social, sexual, política, económica y cultural de la gente común estaba determinada por el sacerdote, la doctrina católica, los sacramentos, las fiestas litúrgicas, los ejercicios espirituales, la Semana Santa, que llenaban el tiempo y las vidas de los habitantes de esa época.

El confesionario es el centro de sus actividades, el punto desde donde dirige la vida —las vidas— de la comarca. Penitentes primerizos o empedernidos, fieles de comunión diaria o reacios, todo caso le merece atención especial y a ninguno despacha con ligereza (*Al filo del agua* [1947]).

El novelista, originario de Yahualica en los Los Altos de Jalisco, y agudo conocedor de la historia y los modos de su pueblo, demuestra en forma fehaciente que la afición a la religiosidad en el occidente es una costumbre muy vieja. Y en *La Luz del Mundo* esa manera escrupulosa, extrema de expresar la religiosidad ha persistido, aunque ahora se encuentre en el marco de una religión evangélica, que aunque surgió en la misma geografía, se formó en oposición a la religión y a las costumbres católicas, y sin embargo también se reapropió de múltiples contenidos que se infiltraron en la «nueva fe» en un proceso casi natural a lo largo de los años de su formación y de su desarrollo.

Pero *La Luz del Mundo* no sólo exhibe ese importante legado cultural, que además han exportado a otros países, sino que parte de su naturaleza también es una religión de los oprimidos que impugnan o se oponen simbólicamente a una sociedad católica que asocian con la clase dominante criolla y española que se siente superior a ellos y los discrimina, y que no reconocen que parte de su historia se encuentra entre los fieles de *La Luz del Mundo*, encubierta paradójicamente en una religión evangélica.

REFERENCIAS

- Appadurai, Arjun (1996), *Modernity at Large. Cultural Dimension of Globalization*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Asad, Talal (1990), *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, The John Hopkins University Press, Baltimore y London.
- Durand, Jorge (1996), *El norte es como el mar: Entrevistas a trabajadores migrantes en Estados Unidos*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara.
- Douglas S. Massey y Rene M. Zenteno (2001), «Mexican Immigration to the United States: Continuities and Change», en *Latin American Research Review* 36, pp. 107-127, University of New Mexico, Nuevo México.

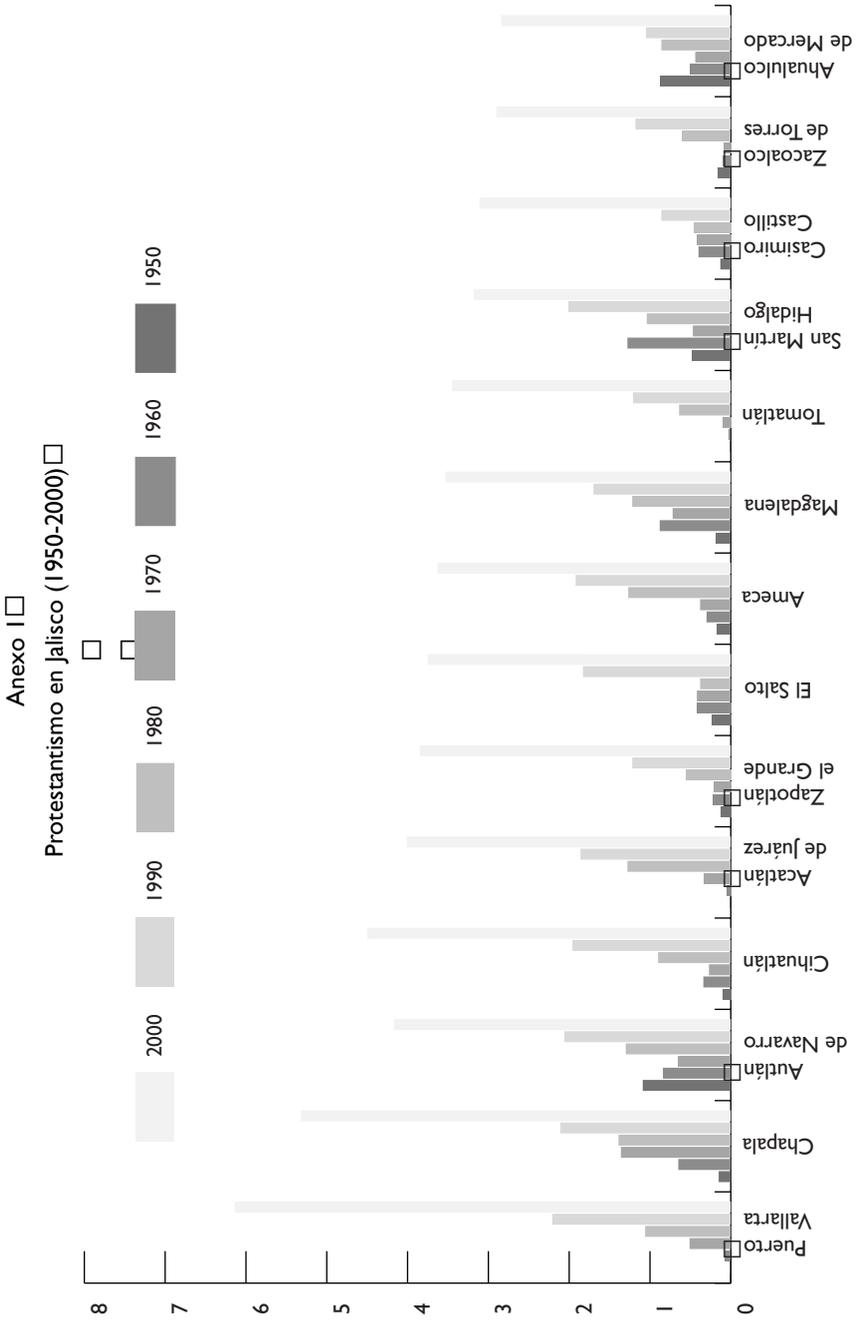
- Durkheim, Emile ([1915] 1976), *The elementary forms of the religious life*, George Allen & Unwin LTD, Londres.
- Espinosa, Víctor M. (1999), «El día del migrante y el retorno del purgatorio: Iglesia, migración a los Estados Unidos y cambio sociocultural en un pueblo de Los Altos de Jalisco». En *Estudios sociológicos*, vol. XVII, no. 50, mayo-agosto, pp. 375-419, El Colegio de México, México.
- Fortuny Loret de Mola, Patricia (1995), «On the Road to Damascus: Pentecostals, Mormons and Jehovah's Witnesses in Mexico», University College London, tesis de doctorado en Antropología Social, Londres.
- (1996), «La Luz del Mundo: una oferta múltiple de salvación», en *Estudios Jaliscienses*, núm. 24, pp. 33-47.
- (2000), «Estado laico, Gobierno panista y La Luz del Mundo. Análisis de una coyuntura en Guadalajara», en *Espiral. Estudios sobre Estado y Sociedad*, núm. 19, vol. VII, septiembre-diciembre, pp. 129-149, Universidad de Guadalajara, Guadalajara.
- (2002), «The Santa Cena of the La Luz del Mundo Church: A Case of Contemporary Transnationalism», en Janet S. Chafetz y Helen Rose Ebaugh (eds.), *Religion Across Border. Transnational Religious Networks*, Altamira Press, pp. 15-51., Walnut Creek
- Gaxiola, Manuel (1970), *La serpiente y la paloma*, Carey Library, South Pasadena.
- Giménez, Gilberto (1978), *Cultura Popular y religión en el Anáhuac*, Centro de Estudios Ecuménicos, México.
- Goffman, Erving (1988), *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*, Amorrortu, Buenos Aires.
- González, Luis (1995), *Pueblo en vilo. Microhistoria de San José de Gracia*, El Colegio de Michoacán, Zamora.
- Hernández Ceja, Agustín (2005), «La tradición cultural migratoria en tres localidades de Tepatitlán de Morelos, Jalisco», borrador de tesis de doctorado en Ciencias Sociales, CIESAS, Occidente, Guadalajara.
- Ibarra, Araceli y Alisa Lanczyner (1972), «*La Hermosa Provincia*. Nacimiento y vida de una secta cristiana en Guadalajara», tesis de maestría en Filosofía, Universidad de Guadalajara, Guadalajara.
- Morán Quiróz, Rodolfo (1986), «Alternativa religiosa en Guadalajara. Una

- aproximación al estudio de las iglesias evangélicas», tesis de maestría en Sociología, Universidad de Guadalajara, Guadalajara.
- (1990), *Alternativas religiosas en Guadalajara. Una aproximación al estudio de las iglesias evangélicas*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara.
- Núñez Ávalos, David (1989), «Y saldrá una fuente de la casa de Jehová y regará el Valle del Sitim», en *Revista de La Luz del Mundo*, edición especial, Guadalajara.
- Peña, Guillermo de la (1998), «Cultura de Conquista y resistencia cultural: apuntes sobre el festival de los Tastoanes en Guadalajara», en *Alteridades*, año 8, núm. 15, pp. 83-89, Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- Portes, Alejandro (1998), «Social Capital: Its Origins and Applications in Modern Sociology», en *Annual Review of Sociology*, vol. 24, pp. 1-24.
- Shadow, Robert y Rodríguez Shadow, María (1994), «La peregrinación religiosa en América Latina: enfoques y perspectivas», en Carlos Garma Navarro y Robert Shadow (coords.), *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*, UAM, México.
- Torre, Renée de la (1998), «Guadalajara vista desde la calzada: fronteras culturas e imaginarios urbanos», en *Alteridades*, año 8, núm. 15, pp. 45-55, Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- ([1995] 2000), *Los hijos de la luz. Discurso, poder e identidad en La Luz del Mundo*, Udeg/ITESO/CIESAS, Guadalajara.
- y Patricia Fortuny (1991), «La construcción de una Identidad Nacional en La Luz del Mundo», en *Cristianismo y sociedad*, año XXXIX, vol. 3, núm. 109, pp. 33-45, Acción Social Ecuménica Latinoamericana (ASEL), México.
- Torres, Gabriel (1997), *La fuerza de la ironía: un estudio del poder en la vida cotidiana de los trabajadores tomateros del occidente de México*, El Colegio de Jalisco/CIESAS, Zapopan.
- Turner, Victor (1982), *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*, PAJ Publications, Nueva York.
- (1988), *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Taurus, Madrid.
- Walton, John (1978), «Guadalajara: creating the divided city», en Cornelius Wayne y Robert Van Kemper (comps.), *Metropolitan Latin America*.

The challenged and response (Latin American Urban research, vol. VI), pp. 25-50, Sage, Beverly Hills.

Zamora, Ezequiel (1991), *Historia General* (documento impreso de La Luz del Mundo).

ANEXOS



Anexo 2

Porcentaje de protestantismo al interior de Jalisco (2000)

<i>Municipio</i>	<i>Porcentaje</i>
Puerto Vallarta	6.14
Chapala	5.32
Cihuatlán	4.50
Autlán de Navarro	4.17
Acatlán de Juárez	4.01
Zapotlán el Grande	3.86
El Salto	3.75
Tonalá	3.70
Guadalajara	3.66
Ameca	3.63
San Marcos	3.59
Zapopan	3.59
Magdalena	3.53
Tomatlán	3.47
Chiquilistlán	3.32
San Martín Hidalgo	3.18
Casimiro Castillo	3.12
Tlaquepaque	2.97
Zacoalco de Torres	2.90
Ahualulco de Mercado	2.84
Bolaños	2.71
Zapotiltic	2.68
La Huerta	2.66
Ocotlán	2.49
Gómez Farías	2.41
Tamazula de Gordiano	2.40
Ixtlahuacán de los Membrillos	2.30
Tlajomulco de Zúñiga	2.29

continúa ...>

<i>Municipio</i>	<i>Porcentaje</i>
El Grullo	2.27
Teuchitlán	2.27
Tizapán	2.26
Cabo Corrientes	2.25
Amatitán	2.24
Tequila	2.23
Jocotepec	2.17
Etzatlán	2.16
Colotlán	2.14
Amacueca	2.12
Valle de Juárez	2.08
Arenal	2.06
San Sebastián del Oeste	2.05
Tenamaxtlán	2.04
Ayutla	2.03
Unión de Tula	2.03
Tecolotlán	1.99
Villa Corona	1.98
San Juanito Escobedo	1.95
Teocuitatlán de Corona	1.93
Tala	1.85
Villa Purificación	1.83
Atenguillo	1.79
Zapotlán del Rey	1.74
Mascota	1.70
Poncitlán	1.72
Zapotlanejo	1.61
Sayula	1.60
Tuxpan	1.57
Talpa	1.53
Cocula	1.49
Yahualica	1.43

continúa ...>

<i>Municipio</i>	<i>Porcentaje</i>
Tapalpa	1.29
Jamay	1.25
Techaluta de Montenegro	1.24
Manzanilla de la Paz	1.23
Mezquitic	1.21
Mixtlán	1.20
San Gabriel	1.13
Juanacatlán	1.10
Degollado	1.09
La Barca	1.02
Pihuamo	1.01
Tototlán	1.00
Huejuquilla el Alto	0.98
Teocaltiche	0.94
Cuautitlán de García Barragán	0.92
Tonila	0.90
Tuxcueca	0.89
San Cristóbal de la Barranca	0.85
Ayotlán	0.85
Atoyac	0.82
Santa María de los Ángeles	0.82
Quitupan	0.81
Atengo	0.80
Tecalitlán	0.80
Concepción de Buenos Aires	0.80
Jilotlán de los Dolores	0.79
Villa Guerrero	0.72
Juchitlán	0.70
Cuquío	0.66
Atotonilco el Alto	0.65
Ixtlahuacán del Río	0.65
Lagos de Moreno	0.64

continúa ...>

<i>Municipio</i>	<i>Porcentaje</i>
San Martín de Bolaños	0.64
Tepetitlán de Morelos	0.63
Guachinango	0.60
Atemajac de Brizuela	0.59
Cuautla	0.59
Mexticacán	0.59
Tolimán	0.58
Zapotitlán de Vadillo	0.57
Hostotipaquillo	0.50
Tuxcacuesco	0.47
El Limón	0.47
Huejúcar	0.45
Villa Hidalgo	0.44
San Juan de los Lagos	0.41
San Miguel el Alto	0.33
Jesús María	0.32
Jalostotitlán	0.30
Tonaya	0.30
Totatiche	0.29
Arandas	0.29
Chimaltitán	0.27
Acatitlán	0.26
Cañadas de Obregón	0.23
Ojuelos	0.22
Encarnación de Díaz	0.29
Ejutla	0.15
Valle de Guadalupe	0.13
San Julián	0.12
Unión de San Antonio	0.11
San Diego de Alejandría	0.09
Santa María del Oro	0

Fuente: INEGI Censo General de Población y Vivienda 2000.



Lic. Francisco Javier Ramírez Acuña
Gobernador Constitucional del Estado de Jalisco

Mtro. Gerardo Octavio Solís Gómez
Secretario General de Gobierno

Sra. Sofía González Luna
Secretaria de Cultura

Arq. Salvador de Alba Martínez
Director General de Patrimonio Cultural

Sra. Patricia Urzúa Díaz
Directora General de Fomento y Difusión

Lic. Luis Manuel Cadavieco Alarcón
Director de Publicaciones

Lic. Ignacio Bonilla Arroyo
Director de Culturas Populares

Sr. Luis Antonio González Rubio
Coordinador Académico del Proyecto
«Las Culturas Populares de Jalisco»



LOS «OTROS» HERMANOS
se imprimió y encuadernó en noviembre de 2005
en Zafiro Editores, S.A. de C.V., Carteros 86,
colonia Moderna, 44190, Guadalajara, Jalisco.
El tiro constó de 1 000 ejemplares.

Diseño editorial: Avelino Sordo Vilchis ~ *Composición tipográfica:* RAYUELA, DISEÑO EDITORIAL ~
Fotografías: cortesía de la iglesia La Luz en el Mundo ~ *Cuidado del texto:* Felipe Ponce~ *Fotocomposición:* EL INFORMADOR

La diversidad religiosa y la multiplicidad de opciones para entrar en comunicación con lo sagrado y participar de experiencias de lo trascendente distintas al catolicismo, es una realidad que cada día cobra una mayor visibilidad en el medio urbano y rural, y que hace a esta región no sólo más heterogénea y compleja, sino también más rica en su cultura.

En el estado de Jalisco, desde hace ya más de tres décadas se está muy lejos de practicar una sola religión. Sin embargo, todavía en muchos espacios sociales, que incluyen tanto la ciudad de Guadalajara como los municipios, existen prejuicios y estereotipos sobre la composición social, la doctrina y el funcionamiento en general de la mayoría de las iglesias protestantes o evangélicas, así como otras creencias menos generalizadas.

En este libro el lector encontrará reflexiones diversas sobre la construcción del conocimiento religioso y la puesta en práctica de las creencias, elementos fundamentales de la *cultura*, y como tal, es resultado concreto de las múltiples dimensiones de las culturas populares que habitan en el Jalisco actual.



EL INFORMADOR
DIARIO INDEPENDIENTE

CONACULTA
CULTURAS POPULARES E INDÍGENAS


EDITORIAL AGATA

