

# **UNIVERSIDAD DE CIENCIAS Y ARTES DE CHIAPAS**

**CENTRO DE ESTUDIOS SUPERIORES DE MÉXICO Y  
CENTROAMÉRICA**

## **T E S I S**

**POR LOS CAMINOS DE LA SALVACIÓN:  
VALORES ECONÓMICOS Y PRÁCTICAS  
COTIDIANAS EN LA CONGREGACIÓN  
PENTECOSTAL “LA UNCIÓN DEL ESPÍRITU  
SANTO”, EN LA COLONIA LA HORMIGA.**

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

**MAESTRO EN CIENCIAS SOCIALES Y  
HUMANÍSTICAS**

PRESENTA

**JUAN GABRIEL SOLÍS GUTMAN**

CODIRECTORAS

**DRA. MARÍA DEL CARMEN GARCÍA AGUILAR  
DRA. MÓNICA ROSALBA AGUILAR MENDIZÁBAL**

San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Noviembre de 2018



# **UNIVERSIDAD DE CIENCIAS Y ARTES DE CHIAPAS**

**CENTRO DE ESTUDIOS SUPERIORES DE MÉXICO Y  
CENTROAMÉRICA**

## **T E S I S**

**POR LOS CAMINOS DE LA SALVACIÓN:  
VALORES ECONÓMICOS Y PRÁCTICAS  
COTIDIANAS EN LA CONGREGACIÓN  
PENTECOSTAL “LA UNCIÓN DEL ESPÍRITU  
SANTO”, EN LA COLONIA LA HORMIGA.**

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

**MAESTRO EN CIENCIAS SOCIALES Y  
HUMANÍSTICAS**

PRESENTA

**JUAN GABRIEL SOLÍS GUTMAN**

COMITÉ TUTORIAL

**DRA. MARÍA DEL CARMEN GARCÍA AGUILAR  
DRA. MÓNICA ROSALBA AGUILAR MENDIZÁBAL  
DRA. IRENE SÁNCHEZ FRANCO**



San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Noviembre de 2018



# UNIVERSIDAD DE CIENCIAS Y ARTES DE CHIAPAS

SECRETARIA ACADÉMICA

Dirección de Investigación Y Posgrado

Tuxtla Gutiérrez, Chiapas  
10 de octubre de 2018  
Oficio No. DIP- 959/2018

**C. Juan Gabriel Solís Gutman**  
**Candidato al Grado de**  
**Maestro en Ciencias Sociales y Humanísticas**  
**P r e s e n t e.**

En virtud de que se me ha hecho llegar por escrito la opinión favorable de la Comisión Revisora que analizó su trabajo terminal denominado “ **Por los caminos de la salvación: valores económicos y prácticas cotidianas en la congregación pentecostal “La Unción del Espíritu Santo”, en la colonia La Hormiga**”, y que dicho trabajo cumple con los criterios metodológicos y de contenido, esta Dirección a mi cargo le **autoriza la impresión** del documento mencionado, para la defensa oral del mismo, en el examen que usted sustentará para obtener el Grado de Maestro en Ciencias Sociales y Humanísticas. Se le pide observar las características normativas que debe tener el documento impreso y entregar en esta Dirección un tanto empastado del mismo.

**Atentamente**

**“Por la Cultura de mi Raza”**

**Dra. Magnolia Solís Lopez**  
**Directora.**



DIRECCIÓN DE INVESTIGACIÓN  
Y POSGRADO

C.c.p. Expediente

# Dedicatoria

A mi familia.

A los creyentes de la Congregación de estudio.

Al pueblo mexicano, quienes, con el pago de sus impuestos, hicieron posible la realización de mis estudios de maestría.

A mí mismo.

## Agradecimientos

A las Dras. María del Carmen Aguilar y Mónica Rosalba Aguilar Mendizábal, por su acompañamiento y dirección en este trabajo. Sus conocimientos, paciencia y tolerancia entregada a mi persona, fueron valiosas aportaciones que hicieron realizables las posibilidades que hoy presento. Especialmente, a la Dra. Mónica, porque sin ella, probablemente este trabajo no hubiera concluido.

A mi lectrora, la Dra. Irene Sánchez Franco, por sus importantes comentarios y sugerencias que hicieron posible enriquecer esta investigación.

A los investigadores, administrativos y trabajadores todos del CESMECA, quienes, con su esfuerzo y compromiso diario, hicieron posible mi participación y aprendizaje en este importante centro de Investigación y posgrado.

A mis hijos, a Maryté, a mi familia.

Agradezco al CONACyT, por la posibilidad de estudiar en Chiapas.

Un agradecimiento muy especial a los creyentes de la Congregación Pentecostal “La Unción del Espíritu Santo”, por haberme abierto las puertas de su congregación y de su confianza, por haberme permitido conocer aspectos de su vida individual y colectiva, por enseñarme otras formas de vivir la cotidianidad, con lo cual, este trabajo ha sido una realidad. De manera especial, al Pastor, Juan Hernández Collazo, con quien compartimos muchas vivencias.

Finalmente, mi agradecimiento profundo al pueblo de México, ya que, a través del pago de sus impuestos, me fue posible tener la oportunidad de estudiar este posgrado, en esta Universidad pública, la de Ciencias y Artes de Chiapas.

# Índice de contenido

<b>Dedicatoria</b> .....	I
<b>Agradecimientos</b> .....	II
Introducción General.....	1
I.    Pregunta central.....	12
II.   Objetivos.....	13
General.....	13
Específicos.....	13
III.  Contenido de capítulos.....	13
Capítulo I. Sociedad y religión en el mundo contemporáneo. El estado del arte.....	16
1.1  Religión y Sociedad: una revisión teórica.....	17
1.2  El estado del arte o de la cuestión.....	38
Capítulo II. San Cristóbal de Las Casas. Un poco de historia .....	51
2.1  Un poco de historia .....	51
2.2  De los usos del suelo .....	54
2.3  De la sociodemografía y la economía.....	55
2.4  De la marginación.....	64
2.5  De la diversidad lingüística y cultural .....	66
2.6  Del campo religioso.....	67
2.7  De la Colonia La Hormiga.....	70
Capítulo III. Procesos de conversión religiosa, en las poblaciones indígenas de Los Altos de Chiapas.....	76

3.1	La conversión religiosa en Los Altos de Chiapas.....	76
3.2	Los valores doctrinales.....	85
3.2.1	El catolicismo de la costumbre.....	85
3.2.2	Las expresiones cristianas no católicas .....	87
3.2.2.1	La Iglesia Bautista.....	89
3.2.2.2	El Pentecostalismo.....	89
3.2.2.3	Las Iglesias Bíblicas no evangélicas .....	91
3.3	Religión y vida cotidiana .....	94
3.4	El papel de los nuevos liderazgos no católicos, en la sociedad actual .....	98
Capítulo IV. Las expulsiones de Chamula y la nueva vida de los conversos, en San Cristóbal de Las Casas.....		103
4.1	Las expulsiones de Chamula.....	103
4.2	El sistema tradicional de cargos.....	108
4.3	El nuevo asentamiento urbano.....	109
4.4	La Congregación y el contexto económico, en la Colonia La Hormiga.....	113
4.5	Los odios y temores indio-ladinos en San Cristóbal de Las Casas: Una historia de cinco siglos.....	115
4.6	Los mundos culturales.....	119
4.7	La lucha por la sobrevivencia.....	122
4.8	Volver a empezar. Los equipajes culturales y el ajuste cultural del pentecostalismo.....	125
4.9	La Congregación Pentecostal “La Unción del Espíritu Santo”.....	129
4.10	La estructura organizativa.....	131
4.11	Las actividades económicas de los creyentes.....	132

Capítulo V. La doctrina Pentecostal y el trabajo. Entre el sujeto individual mercantilizado y la recomunalidad emocional.....	135
5.1 La doctrina Pentecostal y el valor del trabajo. ¿valores prácticos, para los tiempos del desempleo en la economía actual?.....	136
5.2 El papel del trabajo marginal y el ambulante, como medios concretos para la sobrevivencia en este mundo.....	144
5.3 Cajwal Dios: sintiendo desde lo individual y viviendo desde lo colectivo. El mundo de vida.....	147
5.4 La etnización de la Congregación Pentecostal. ¿Hacia una Iglesia indígena tzotzil, Pentecostal Urbana?.....	153
5.5 Una aproximación a creyentes de otras iglesias no católicas .....	158
Conclusiones.....	165
Bibliografía.....	176



## Índice de gráficos y cuadros

Gráfica 1. Población total por sexo.....	56
Gráfica 2. Población por rango de edad.....	56
Gráfica 3. P.E.A. por sexo.....	57
Gráfica 4. Estructura productiva por sectores.....	58
Gráfica 5. Servicios en viviendas habitadas.....	62
Gráfica 6. Pobreza en el municipio.....	64
Gráfica 7. Rezago educativo, mayor de 15 años.....	65
Gráfica 8. Población derechohabiente.....	66
Gráfica 9. Población hablante de lengua indígena, por sexo.....	67
Gráfica 10. Rezago educativo en la Col. La Hormiga.....	72
Gráfica 11. Indicadores Socioeconómicos en La Hormiga.....	73
Gráfica 12. Comportamiento religioso Mpio.-Col. La Hormiga, 2000-2010.....	74
Gráfica 13. Tipos de bienes materiales en la Col. La Hormiga.....	75
Cuadro 1. Indicadores socioeconómicos comparativos.....	60
Cuadro 2. Grado de vulnerabilidad del municipio.....	63
Cuadro 3. Distribución porcentual de la pobreza.....	64
Cuadro 4 Chiapas. Datos porcentuales sobre las preferencias religiosas, con relación a la población total.....	68
Cuadro 5. Adscripción religiosa.....	161
Cuadro 6. Valores económicos.....	162

## Índice de mapas y fotos.

Mapa 1. Ubicación de San Cristóbal de Las Casas .....	2
Mapa 2. Regiones de Chiapas.....	52
Foto 1. El trabajo, como peones de albañil. ....	123
Foto 2. Juanito, peón de albañil.....	124
Foto 3. Juan, el Pastor, y su familia.....	128
Foto 4. Vista de San Cristóbal, desde la Congregación.....	130
Foto 5. El Pastor, ofreciendo su oficio de albañil.....	133
Foto 6. Familia desayunando juntos en el trabajo de albañilería.....	145
Foto 7. “Sintiendo al Señor”, durante el culto .....	149
Foto 8. Reconstruyendo el “Sentido” de lo comunitario.....	151
Foto 9. Los creyentes tzotziles, saliendo del culto.....	154
Foto 10. Mujeres tzotziles de la Congregación.....	156
Foto 11. En la casa de don Miguel, el Diácono, junto a su familia.....	157

## Introducción general

A casi cuatro décadas de ocurridas las primeras expulsiones de población de algunos municipios de la región de Los Altos de Chiapas, como Chamula y Zinacantan, por motivos político-religiosos, el paisaje urbano y el sistema de relaciones sociales en el municipio y la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, receptor de una parte importante de esta población, han experimentado profundas transformaciones. Esta amplia movilidad poblacional se vio incrementada también hacia la ciudad, a partir del levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) de 1994.

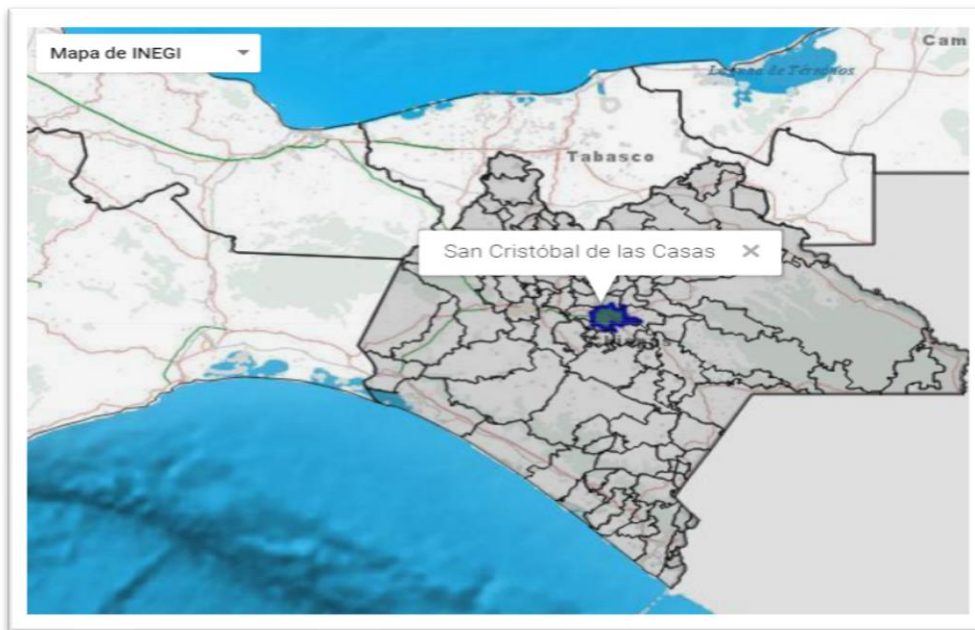
Gran parte de la historia de movilidad y desplazamiento poblacional en Los Altos de Chiapas, hacia esta ciudad colonial, se ha debido a tres grandes fenómenos sociales: las expulsiones de población indígena, iniciadas en el municipio de Chamula a principios de la década de los setenta del siglo pasado; el levantamiento zapatista, en la década de los años 90, y la creciente migración interestatal. Todo ello ha provocado nuevas dinámicas en el sistema de relaciones sociales, políticas y económicas de la ciudad.

Entre las transformaciones ocasionadas por esta dinámica poblacional, se observa la emergencia de algunos discursos contruidos por los habitantes “originarios” de San Cristóbal de Las Casas, fundamentalmente de quienes se consideran coletos, en el sentido de enfatizar acerca del San Cristóbal de “antes” y el San Cristóbal de “hoy”, con un sentido de añoranza y muchas veces de dolor o “indignación”, donde, por lo general, se escuchan voces que señalan a los que se consideran los culpables de estos cambios: los indígenas, el gobierno, las organizaciones, las Iglesias “gringas”, o a las múltiples organizaciones no gubernamentales (ONG).

El caso de los hombres, ancianos, mujeres y niños desplazados de sus parajes, son indígenas pertenecientes a la cultura tzotzil, una de las variantes dialectales de la gran familia lingüística Maya. Su municipio, está asentado en los Altos de Chiapas, a tan solo 10 kilómetros de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas y, según el XII Censo General de Población y Vivienda del año 2010, es uno de los grupos indígenas más numerosos, con 417,462 personas, quienes, con el paso del tiempo, posterior a la llegada de los conquistadores españoles, han recreado su

cosmogonía a través de la elaboración de una religión con elementos del cristianismo occidental y con elementos de su antigua religiosidad mesoamericana.

### Mapa 1. Ubicación de San Cristóbal de Las Casas, en el estado de Chiapas.



Fuente: INEGI. Versión modificada, Gabriel Solís Gutman. 2017.

Este estudio, es una exploración a cerca de una población reducida, que fue expulsada de su lugar de origen, casi todos ellos provenientes del municipio de San Juan Chamula, quienes, a partir de la década de los setenta del siglo pasado, emigraron de manera forzada a la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, y que con el correr de los años, se han convertido prácticamente en sancristobalenses, a pesar de no ser nativos de la ciudad.

Este proceso de asentamiento, en los últimos 40 años, de indígenas tzotziles, ante todo, no católicos, se han dado en las condiciones más adversas, debido al contexto social marcado por la existencia de una población citadina, distinta a los de sus lugares de origen, y a las características agresivas de las relaciones económicas políticas, sociales y culturales neoliberales que han tenido que enfrentar, implementadas a escala global, las que, a pesar de sus promesas de bienestar y

abundancia para todos, no solo no se han alcanzado, sino que, por el contrario, han profundizado la pobreza y han concentrado la riqueza en unas cuantas personas y empresas trasnacionales.

En este sentido, y con el interés de adentrarnos en la comprensión del fenómeno del cambio religioso de la población expulsada, parafraseo a Francois Houtart (2009), quien sostiene que, para el caso latinoamericano, coincidentemente con la aplicación de esta doctrina y con la profundización ascendente de la desigualdad social, también se experimentó un auge sin precedentes de los llamados movimientos protestantes, destacando entre ellos las Iglesias de tipo pentecostal, las que, a partir de 1940, se expandían ya por nuestro Continente. Así mismo, este fenómeno también coincidió con la aparición de una población desempleada, lo que al mismo tiempo detonó grandes flujos migratorios del campo a las ciudades. Para el caso de la población de estudio, quienes fueron expulsados de manera violenta, significó que dejaran sus formas de vida y sus tierras, lo que los condujo a generar nuevos procesos que les permitieran adaptarse a la vida de la ciudad.

De modo que, para la última década del siglo XX, esta nueva realidad, progresivamente dominada por la globalización y el neoliberalismo, presentaba un escenario difícil para las mayorías de los países latinoamericanos, quienes vieron caer de manera alarmante su nivel de vida con el incremento del desempleo, la pobreza, la inseguridad y el aumento de conflictos sociales. En esta dinámica, las nuevas relaciones económicas y sociales provocaron que:

“Una cantidad cada vez mayor de jóvenes quedara excluida del empleo formal. Se estima que a principios de los años noventa, entre el 45% y el 50% de la población económicamente activa latinoamericana y caribeña compartía tal condición. Es esa población la que constituye el terreno social de desarrollo de nuevos movimientos religiosos, en especial el pentecostalismo” (Houtart; *ibid*).

Con la caída sostenida de los puestos de trabajo, incrementaba al mismo tiempo, una mayor pauperización en las condiciones de vida de los sectores mayoritarios de la sociedad, lo que provocaba también una creciente atomización de las relaciones sociales en los pueblos latinoamericanos. Como si lo anterior no fuese suficiente, las llamadas reformas neoliberales, impuestas a nuestro continente en los últimos años, han desembocado en el fin progresivo de

las políticas sociales como la alimentación básica, la educación y la salud. En un escenario tan adverso como este, las familias que viven en medios populares, no han tenido más opción que desarrollar estrategias de sobrevivencia, como es el caso de la población inmigrante en esta ciudad.

Para el caso mexicano, las cifras relacionadas al desempleo, la pobreza y la desigualdad social, son extremadamente alarmantes. Según el Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL, 2014), en México hay dos millones más de pobres con respecto al 2012, situándose de 53.3 millones a 55.3 millones en 2014, lo que representa 46.2% del total nacional. Chiapas, fue uno de los estados donde repuntó la pobreza.

Así mismo, el informe del CONEVAL destaca que, en nuestro país, solamente dos mexicanos de cada diez no es pobre (20% de la población), mientras que el restante 80% de la población mexicana vive en situación de pobreza y vulnerabilidad. Así mismo, se informó de la disminución de los ingresos de los mexicanos en el mismo periodo y, además, destacó la caída de los salarios en 3.2%, ubicando a México, como uno de los países más desiguales en el mundo en materia de ingresos.

Finalmente, en su informe, “Panorama Social de América Latina 2016”, la Comisión Económica para América latina y el Caribe (CEPAL), admite que la desigualdad en América Latina “aún es muy alta y va en aumento”, e informó que “México, es uno de los países en los que la riqueza está muy mal distribuida, pues de todos los activos financieros, el 80% es propiedad de solo el 10% de las familias del País”.

En este escenario, y en relación con nuestro país, Jean Pierre Bastian, señala que:

“Para el caso de México, las iglesias Pentecostales penetran en los grupos indígenas en los cuales la solidaridad social ha sido quebrada, así como en zonas deprimidas en desintegración social y zonas de migración de trabajo y en las regiones urbanas” (Bastian; 1992: 544).

Con relación a Chiapas, desde que iniciaron las mediciones de pobreza en México, nuestro estado ha ocupado siempre uno de los primeros lugares a nivel nacional en la proporción de población que vive bajo condiciones de pobreza patrimonial y alimentaria.

Daniel Villafuerte y María del Carmen Aguilar (2006), nos dicen que la crisis rural que vive Chiapas, desde finales de la década de los ochenta del siglo pasado, es profunda y de carácter estructural. Siendo Chiapas un estado predominantemente rural, el modelo de agricultura de plantaciones y de ganadería extensiva tocó fondo con la apertura comercial y la desregulación económica, política económica que eliminó subsidios y diversos apoyos a la producción y comercialización.

Estas medidas de carácter económico, fueron parte de las condiciones para la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN), y fueron las responsables de producir un cambio sustancial en la política agraria y agropecuaria en nuestro estado, y generaron, al mismo tiempo, profundos cambios en la estructura socioeconómica de Chiapas, como el abandono del campo, una caída progresiva de los salarios, la disminución del empleo formal y el aumento del subempleo, lo que detonó, al mismo tiempo, el fenómeno de las migraciones. (Daniel Villafuerte y María del Carmen Aguilar *ibid*).

Como vemos, estas nuevas realidades que emergían en el sistema de relaciones en Chiapas, estuvieron determinadas por el nuevo dominio del pensamiento dogmático del “libre mercado” impuestas por los grandes capitales internacionales y por el retiro del Estado, como regulador, protector e impulsor de la economía nacional.

En este mismo sentido, Jorge López Arévalo y Gerardo Núñez Medina (2015), nos dicen que “el desplome continuado del producto interno bruto (PIB) de Chiapas a partir del año 1980 hasta la fecha, ha sido producto de la aplicación de una política económica neoliberal, la que, entre otras consecuencias, ha traído el desmantelamiento de la actividad productiva del campo, principal fuente de empleo de los chiapanecos, y el crecimiento de los ejércitos laborales de reserva, en especial, la mano de obra no calificada.

Para el año 2012 y en relación al trabajo asalariado, los autores de este trabajo nos dicen que el empleo formal en el país es proporcionalmente tres veces superior al de Chiapas; la tasa de trabajo asalariado a nivel nacional era de casi 62.5% mientras que en Chiapas era del 43.9%; la tasa de condiciones críticas de ocupación de la entidad es tres veces mayor a la nacional y el índice de polarización económica de Chiapas es del doble respecto al nacional.

En este sentido, dada la baja capacidad para generar empleos en la entidad, se puede decir que existe abundante oferta de mano de obra, pero de baja calificación y que la demanda no crece en la misma proporción por la falta de dinamismo de la economía, por ello, la mayoría de los chiapanecos se refugian en actividades de baja productividad, en la informalidad y en el subempleo. Se estima que la población desempleada refleja una crisis estructural de la economía, que amén de agravar el desempleo y la marginalidad, aumenta la precariedad laboral y los bajos salarios (*ibid.*).

De esta manera, las relaciones de producción del capitalismo chiapaneco, no son capaces de generar empleos formales, sino más bien, los expulsa, lo que condena a miles de chiapanecos indígenas y mestizos a la migración y a la subsistencia mediante los subsidios entregados por los programas asistencialistas y clientelares de “desarrollo social”, los que, al mismo tiempo, han operado como programas de control político y electoral.

Estos mismos autores destacan que el porcentaje de la población que vivía en pobreza patrimonial en Chiapas, alcanzó 75.1% en el año 1990 y veinte años después, la cifra alcanzó el 78.1%. Así mismo, entre los años 1990-2010, los niveles de pobreza alimentaria crecieron de forma más dramática en los municipios con mayores niveles de marginación, es decir, en 87 de 118 municipios, por lo que la pobreza alimentaria cubrió poco más de tres cuartas partes del territorio del estado (*ibid.*).

En este sentido, los autores proponen para el caso de Chiapas, la existencia de un fenómeno definido como “La democratización de la pobreza”, donde 3 de cada 4 personas (74.7%), se encuentran en condiciones de pobreza. Por estas razones, Chiapas se sitúa en el peor de los mundos posibles, donde su PIB per cápita ha descendido de 1980 a la fecha dramáticamente y



la distribución del ingreso es la de mayor desigualdad en el país. Por todo esto, podríamos decir, como sugieren los autores, que Chiapas es una “fábrica de pobres”.

Con el propósito de comprender con más claridad este fenómeno, retomo del mismo CONEVAL el concepto de pobreza, el cual define de la siguiente manera:

“Una persona se encuentra en situación de pobreza cuando tiene al menos una carencia social (en los seis indicadores de rezago educativo, acceso a servicios de salud, acceso a la seguridad social, calidad y espacios de la vivienda, servicios básicos en la vivienda y acceso a la alimentación) y su ingreso es insuficiente para adquirir los bienes y servicios que requiere para satisfacer sus necesidades alimentarias y no alimentarias” ([www.coneval.org.mx/Medicion/paginas/Glosario.aspx](http://www.coneval.org.mx/Medicion/paginas/Glosario.aspx))

Coincidiendo con los autores arriba mencionados, el informe 2015 del PNUD, relacionado al Índice de Desarrollo Humano (IDH), de México, por entidad federativa, destaca que, Chiapas, ocupa el deshonroso último lugar (posición 32) en el país, con 0.667 puntos; lo que equivale a decir que Chiapas, sigue siendo el con menor desarrollo humano de México.

Por lo anterior, podemos sostener que en Chiapas existe una crisis de carácter estructural, pues no es capaz ni siquiera de garantizar el crecimiento económico, mucho menos generar riqueza, la misma que debería ser la condición primaria del capitalismo.

Para el caso de San Cristóbal de Las Casas, la situación no es menos alarmante como podremos ver en el Capítulo II de esta tesis, a partir del análisis de los indicadores de pobreza aportados por Censo INEGI (2010). Basta decir, por el momento, que este municipio, forma parte de la Región tzeltal-Tzotzil, donde la pobreza, la desigualdad y el desempleo, se presentan de manera más profunda y donde los patrones de ingreso y consumo, se ubican en los niveles más bajos del estado, en relación a la distribución del ingreso.

Es en este contexto económico, político y social, donde justamente, los nuevos movimientos religiosos con su gran diversidad, han aterrizado con una fuerza asombrosa. Dentro de este amplio fenómeno de oferta religiosa, se ha observado que, son los movimientos religiosos

pentecostales los que han proliferado en las comunidades rurales de Chiapas y en ciudades como San Cristóbal de Las Casas, particularmente en los nuevos barrios marginales y en las zonas que podríamos considerar inmersas en depresión social. Este fenómeno se acentúa, coincidentemente, en el contexto chiapaneco y san cristobalense dominado por los programas de ajuste estructural y por las políticas de corte neoliberal de la economía.

Es entonces que, inmerso en estas relaciones sociales, históricas y de carácter estructural, ubico el estudio del fenómeno religioso que presento en esta tesis. Fenómeno que, como ya hemos señalado, sugiere mantener una relación estrecha con las dimensiones sociales de lo económico y que, por lo tanto, estaría produciendo relaciones simbólicas e intersubjetivas, desde las cuales se desarrollan, como ya veremos, prácticas concretas y cotidianas, a través de las cuales, los creyentes de la Congregación de estudio, construyen su realidad y viven su día a día.

La tesis que hoy presento, intitulada: *Por los caminos de la Salvación: valores económicos y prácticas cotidianas en la Congregación Pentecostal “La Unción del Espíritu Santo”*, surge del interés por estudiar la cultura económica de un grupo de creyentes indígenas tzotziles, quienes, desde finales de la década de los ochenta y a principios de la década de los noventa del siglo pasado, fueron violentamente expulsados del municipio de Chamula y que, a partir de entonces, se asentaron en la emblemática y periférica Colonia *La Hormiga*, de esta ciudad.

La temática elegida y las problemáticas que le contienen, nos definen una opción teórica y metodológica, como lo es la sociología comprensiva weberiana, y la sociología de matriz fenomenológica, como lo es la filosofía de la fenomenología de Edmund Husserl (1993), quien desarrolló una filosofía centrada en el análisis reflexivo de la conciencia, desde donde la comprensión interna del ego se convierte en trascendental.

La fenomenología como sociología significó “darle un giro externo hacia la intersubjetividad, para abocarse al análisis del “modo en que las personas aprehenden la conciencia de los otros mientras viven en la corriente de su propia conciencia” (Ritzer, 2002: 90).

Alfred Schutz (1977), creador de esta sociología, hace del “mundo social”, “el mundo de la vida”, el mundo de la “vida cotidiana”, o sea, el mundo de los significados, el centro de la analítica

sociológica. “Es un mundo intersubjetivo en el que la gente crea y construye la realidad social, a la vez que está sujeta a las constricciones que ejercen las estructuras sociales y culturales previamente creadas y construidas por sus antecesores” (Ibid: 90).

En atención a nuestra investigación y a esta propuesta conceptual y metodológica, que visualiza la acción social como producto de la *interacción* y la *negociabilidad* propia de la vida social, de la que deriva una concepción más pragmática de la vida en el mundo (sin que ello signifique dejar de reconocer el importante papel de la normatividad como marco de significación en la cual insertamos nuestra vida cotidiana), incorporamos, sin dejar de ponderar otros desarrollos de la sociología de la religión más contemporánea, los fundamentos específicos que sustentan la sociología de la religión de Peter L. Berger y Thomas Luckmann, para quienes, en *La Construcción Social de la Realidad* (2001), proponen que la realidad se construye socialmente, de tal modo que son los propios individuos los que, a través de sus interacciones en la vida cotidiana, en una situación “cara a cara”, en una situación donde el “otro” se me aparece en un presente vivido que ambos compartimos, donde la subjetividad del “otro” me es accesible.

Así, esta subjetividad, como producto de la interacción cotidiana y pragmática, se transforma en una intersubjetividad a través de la cual se hace posible el conocimiento del sentido común, un “conocimiento [que] constituye el edificio de significados, sin el cual ninguna sociedad podría existir” (*ibid*, 31).

De este modo, se reconocen aspectos privados del mundo (biográficamente articulados), y se identifican relaciones presenciales y relaciones distantes e impersonales (relaciones entre ello).

Así, concluimos en esta introducción que se trata de un corpus teórico que define al sujeto como constructor de su realidad social, hecho que valida la comprensión y explicación del sentido de la acción social, a través de la interpretación de los significados producidos y reproducidos en la red de relaciones sociales y simbólicas de la intersubjetividad.

En nuestra investigación concreta, asumimos que el credo no católico que portan las Iglesias cristianas, hace de la Religión y de sus Iglesias, una institución formal, esto es, instituida y portadora de sentido y certeza en la vida individual y colectiva de los sujetos sociales.

En esta tesitura, proyectamos una línea de análisis sobre las formas en las que, en el seno de nuestra población de estudio, se establece la relación entre religión y economía, esto es, entre la religión que portan los creyentes, y las distintas prácticas y actividades económicas y laborales que posibilitan la reproducción biológica y social de esta población indígena.

Esta línea de análisis, parte de la idea de que dicha relación, credo-economía, no agota el mundo social de la población de estudio, pero en el caso concreto de nuestra población, existe una afinidad muy estrecha entre el trabajo, una práctica económica y el sentido e imaginario del sujeto. En todo caso, es un ejercicio analítico que intentamos explorar, apoyándonos en la teoría weberiana, particularizada en su texto *“La ética protestante y el espíritu del capitalismo”*, una investigación centrada en la religión protestante y la acción social de sus adeptos.

Dentro de este campo de construcción subjetiva, se alude a un proceso complejo de construcción de identidades, abiertas y dinámicas, con características tan diversas, como lo son los elementos propios del mercado y la economía capitalista, y de la sociedad “espectáculo” global, en la que se resignifican instituciones que como las iglesias cristianas católicas y no católicas, son portadoras de sentido, pero también, y de manera importante, lo son los elementos de una cultura indígena originaria –tzotzil- que de manera dinámica y continua, modulan identidades diversas y plurales.

Analíticamente, dejamos en suspenso las percepciones y narrativas de los propios nativos “coletos”, para centrarnos más bien en la producción de las subjetividades e imaginarios de estos colectivos indígenas asentados en las periferias de la cabecera municipal, ya que fueron ellos los que vivieron las expulsiones en su municipio y la reconstrucción de su vida en el nuevo espacio urbano.

Vamos a privilegiar el campo del mundo relacional, es decir, las relaciones que establecen entre sí, y permiten generar un sentido identitario étnico, alimentado por prácticas de sociabilidad y de socialización que definen el marco de la comunidad cultural; en estas construcciones sociales por supuesto pesan los términos de las relaciones con su entorno social inmediato, con la población mestiza, con los “otros”; pesan también los capitales culturales y materiales producto

de las migraciones interestatales e internacionales, que se internalizan en el mundo de lo social global y su vector que le define, el mercado.

En este trabajo opto por destacar el papel desempeñado por una expresión religiosa que, desde las primeras expulsiones, ha acompañado los procesos de asentamiento y de vida de esta población, tornándose en una instancia portadora de sentido y, por lo tanto, moduladora de las prácticas cotidianas de la población indígena. Me refiero a las expresiones cristianas no católicas, y su despliegue en una multiplicidad de Iglesias que hoy definen el paisaje urbano de sus respectivas “colonias”, todas, en las periferias de la ciudad.

Me interesa, por supuesto, el análisis comprensivo de los valores contenidos en los credos religiosos cristianos no católicos, relacionados al trabajo, al ahorro, a la inversión y al consumo, quienes definen y dotan de sentido la vida individual y social de sus numerosas feligresías, para entender cómo reelaboran esos mismos contenidos en su vida cotidiana.

Por lo tanto, en este trabajo, pretendo privilegiar el campo de la producción de las subjetividades ubicado en un marco estructural que toca desde esos niveles micro de las relaciones sociales (como la congregación, la intimidad familiar), pasando por el nivel meso del entorno social, económico y político (el trabajo, las instituciones gubernamentales, la organización, otras iglesias, la comunidad de origen), hasta el nivel macro, que alude a las estructuras nacionales y globales.

Para acercarme al estudio de este fenómeno, parto de la propuesta teórico-metodológica y conceptual de Max Weber, en su obra “La ética protestante y el espíritu del capitalismo” (1991), trabajo en el que prioriza la construcción de las subjetividades, surgidas de la relación existente entre una ética religiosa difundida por el protestantismo europeo en su vertiente calvinista y el desarrollo de una mentalidad económica capitalista moderna.

Retomo esta propuesta teórica, solamente con la intención de ampliar la mirada que me permita observar las nuevas realidades que emergen a partir de las nuevas circunstancias económicas, políticas y sociales que subyacen a la Colonia “La Hormiga”, en el municipio de San Cristóbal de Las Casas, de modo que pueda dar cuenta de la relación que ahora se establece entre la doctrina y los valores de la Congregación pentecostal “La Unción del Espíritu Santo” y las

actividades económicas (cultura económica), relacionadas al trabajo, que los creyentes indígenas tzotziles de esta Congregación desarrollan para sobrevivir y reproducir su vida biológica y cultural, en el espacio urbano de la Colonia y la ciudad.

Bajo las condiciones actuales, en las características de la población de estudio y el contexto socioeconómico de su vida cotidiana, el discurso religioso de la congregación pentecostal mantiene una estrecha relación de mutua influencia con la cultura local, de modo que, para ser aceptado, este, se adecua a las condiciones del contexto socio económico y cultural de la población y, al mismo tiempo, esta población también se adecua al discurso religioso, modificando muchas veces el aterrizaje del mensaje a las condiciones de su vida cotidiana.

Los creyentes de esta Congregación se han logrado apropiarse de muchos elementos del discurso religioso, a través de los cuáles, han logrado tejer una comunidad emocional y, al mismo tiempo, han logrado reconstruir su sentido de ser indígenas, ahora radicados en san Cristóbal de las Casas.

La doctrina bíblica de la Congregación, no prescribe valores económicos tendientes a impulsar el trabajo, el ahorro y la inversión, con el objetivo de desarrollar a un sector de inversionistas capitalistas, ya que, dado el contexto socioeconómico y la situación de vulnerabilidad en la que viven sus creyentes, más bien legitima y dota de sentido de sobrevivencia a su situación social, valorando su esfuerzo en las actividades económicas periféricas en el ambulante y por cuenta propia.

## **I. Pregunta central**

¿Qué valores económicos se difunden en la congregación y cómo se materializan en las subjetividades y en las prácticas cotidianas de los feligreses?

## **II. Objetivos**

### **General**

Identificar qué valores económicos se difunden desde la congregación, cómo son transmitidos y, por consecuencia, cómo se construyen las subjetividades y las prácticas de los congregantes en su vida cotidiana.

### **Específicos**

1. Explicar si existe en la Congregación, una relación directa entre valores económicos y las prácticas cotidianas de sus creyentes.
2. Comprender cómo se da la relación entre los valores económicos difundidos en la Congregación y las formas en la que los creyentes materializan sus prácticas económicas cotidianas y reconstruyen su mundo de vida.
3. Identificar la capacidad de agencia de los creyentes de la Congregación, en la impresión de algunos de sus elementos culturales en el discurso religioso de la Congregación pentecostal.
4. Explicar si existe una posible legitimación que la Congregación promueva, ante la situación de pobreza y trabajo informal y ambulante, en el que viven sus creyentes indígenas.
5. Destacar los procesos de cambio y continuidad que han experimentado los creyentes indígenas expulsados del municipio de Chamula, quienes, a través de los valores relacionados con el trabajo, compartidos al interior de la comunidad religiosa de su Congregación pentecostal “La Unción del Espíritu Santo”, han logrado reorganizar y recrear su vida en la Colonia La Hormiga, ubicada en la periferia norte de San Cristóbal de Las Casas.

## **III. Contenido de capítulos**

El capítulo I, *Sociedad y religión en el mundo contemporáneo. El estado del arte*, se organiza en dos apartados. El primero, versa sobre una breve revisión teórica sobre los fundamentos conceptuales que privan en la analítica de las religiones, enfatizando, claro está, las dimensiones comprensivas del fenómeno religioso como fenómeno social; y, el segundo, es una exploración sintética sobre el “estado del arte” del fenómeno estudiado, en Chiapas, una entidad tradicionalmente católica pero que en las últimas cuatro décadas, experimenta una explosión

religiosa visible en una diversidad de iglesias y credos cristianos no católicos con impactos sustantivos en el mundo de las relaciones sociales, particularmente en las de las sociedades indígenas.

El capítulo II, *Contexto Sociodemográfico y espacio sociocultural de San Cristóbal de Las Casas*, da cuenta de los cambios y las continuidades que han caracterizado la historia contemporánea de este municipio, también espacio y centro nodal de la región de Los Altos de Chiapas.

De este modo, nos parece inevitable no reconocer que el paisaje natural y social de San Cristóbal de Las Casas dista mucho de ser la de un municipio mayoritariamente mestizo como lo fue a lo largo de su historia: la población indígena que llega a la ciudad y la que ya nació en ella, crece aceleradamente y de manera sostenida. Los problemas que son característicos de las urbes que tienen un crecimiento anárquico y sostenido, también son propios de esta ciudad.

El Capítulo III, *Procesos de conversión religiosa*, tiene como objetivo situar al lector, en la dinámica del cambio de adscripción religiosa en los Altos de Chiapas y en el estado. De modo que presentamos una exposición sobre los procesos de conversión religiosa de poblaciones indígenas en el territorio chiapaneco, en la que se destacan los elementos gestores de los conflictos, las cosmovisiones y las actitudes prácticas de los creyentes religiosos.

Así mismo, realizamos un análisis sobre los contenidos de los credos no católicos, sus valores, sus prácticas y sus sentidos de vida. Lo anterior, en términos de sus tensiones con el credo católico y en particular con el catolicismo tradicional de las comunidades indígenas.

El Capítulo IV, *Las expulsiones de Chamula y la fundación de la Colonia La Hormiga*, es un capítulo que recupera la experiencia de las expulsiones en localidades de los municipios de la región de Los Altos, particularmente del municipio de Chamula.

Se hace una revisión de los aportes de la investigación social, desde donde se destaca este tema privilegiado, en la medida que nos permite comprender las conexiones de estas expulsiones, con las conversiones desde el catolicismo a credos cristianos no católicos.



A la luz de esta revisión, se hacen visibles los aportes de estas investigaciones, pero también se hacen presentes sus limitaciones, particularmente en una primera fase, en la que privó la idea de ver las conversiones religiosas como una estrategia de dominación cultural imperialista norteamericana, la cual (también es necesario reconocer) se propuso desde un contexto de fuerte intervencionismo hegemónico norteamericano.

Para terminar, en el Capítulo V, Los acervos religiosos y el trabajo, abordamos el análisis de los elementos de tipo económico asociados al trabajo, y constitutivos de la doctrina Pentecostal, de modo que sea posible comprender los valores que esta Congregación le atribuye a una actividad tan importante para la sobrevivencia del Ser Humano como lo es el trabajo y las actividades relacionadas con el comercio informal.

Finalmente, y con el propósito metodológico de enriquecer nuestra mirada sobre la cultura económica en esta congregación de estudio, hemos decidido incluir también, las experiencias, vivencias y testimonios que nos aproximan un poco al conocimiento de la cultura económica de cinco creyentes de igual número de Iglesias no católicas ubicadas en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas.

Esta breve aproximación, sobre los valores de tipo económico que profesan creyentes de otras Iglesias, a saber: Iglesia Bautista, Iglesia del Nazareno, Congregación Coinonías (Neo pentecostal), Iglesia Adventista del 7mo. Día. Por otra parte, se retoman también algunos aspectos de la Teología de la Liberación católica, para completar una visión diversa y no exclusiva de las religiones cristianas no católicas. Se tiene la intención de indagar un poco más sobre si en estas Iglesias realmente existen hoy, valores asociados al trabajo, al ahorro y a la inversión, que sean prescritos desde sus respectivas doctrinas, lo que me permitió contrastar lo que ocurre en la congregación de estudio.

# CAPITULO I

## SOCIEDAD Y RELIGIÓN EN EL MUNDO CONTEMPORÁNEO. EL ESTADO DEL ARTE

En el presente capítulo abordo lo relativo al enfoque teórico metodológico que he retomado para guiar la presente investigación. Parto de la propuesta de Max Weber sobre “La ética protestante y el espíritu del capitalismo” (1991), trabajo en el que despliega un enfoque conceptual que le permite abordar la construcción de las subjetividades, desde la relación existente entre una ética religiosa difundida por el protestantismo europeo en su vertiente calvinista y el desarrollo de una mentalidad económica capitalista moderna, con la intención de:

PRIMERO; a partir de las nuevas circunstancias económicas, políticas y sociales que subyacen a la Colonia “La Hormiga”, en el municipio de San Cristóbal de Las Casas, dar cuenta de la relación que ahora se establece entre la doctrina y los valores económicos de la Congregación pentecostal “La Unción del Espíritu Santo” y las actividades económicas relacionadas al trabajo que los creyentes indígenas tzotziles de esta Congregación desarrollan para sobrevivir y reproducir su vida, en el espacio urbano de la Colonia y la ciudad.

SEGUNDO; También retomo las propuestas de la fenomenología cultural y social, relacionadas a la construcción del mundo de vida, desarrolladas por Alfred Shutz, por Peter Berger y Thomas Luckmann, las cuales nos darán luces sobre el día a día vivido por los actores religiosos de nuestra Congregación de estudio.

TERCERO; Así mismo, se ha destinado un espacio para presentar el estado del arte, de modo que sea posible abordar los diferentes trabajos e investigaciones que han contribuido a comprender tema de investigación.

## **1.1.- Religión y Sociedad: una revisión teórica**

El estudio de las religiones ocupa un lugar privilegiado en las Ciencias Sociales y concretamente, en la Sociología y en la Antropología Social, ya que en tanto que al fenómeno religioso se le reconoce su capacidad para generar sentido. Dichos estudios, han puesto al descubierto la existencia de tensiones significativas en la historia moderna, así como en los periodos de grandes transformaciones de la sociedad.

Desde el marco del pensamiento racional ilustrado, la sociología, por ejemplo, aborda el estudio de los fenómenos religiosos con rigurosidad científica, privilegiando su estudio desde el campo de la realidad concreta, esto es, situada históricamente, una perspectiva que se extiende a todos los planos y esferas de la sociedad moderna.

En el estudio de la historia de las religiones, se visibiliza un conjunto de tensiones en las que está en juego el poder y la legitimidad de las religiones mismas, frente a otras instituciones que, como el Estado, aspiran y disputan un poder hegemónico con alcances sistémicos.

En el marco del pensamiento racional ilustrado, registramos la tensión, manifiesta entre la religión católica y el naciente Estado moderno, una tensión, que por la propia naturaleza de la sociedad moderna, se resuelve en un continuo y sistemático proceso de “secularización”, esto es, el tránsito de una sociedad tradicional que privilegia la religión como centro de la vida social, a una sociedad moderna, donde el centro se ubica en el propio actor y cuyas relaciones se establecen con la esfera de la economía y la política, donde la figura nodal es la del Estado, entendido éste, como una institución legítima y por lo tanto, monopolizadora de la coacción física legítima para garantizar el orden social. (Weber, 1984).

Una mirada a la historia de la sociedad moderna, nos da cuenta del largo alcance histórico alcanzado por este proceso que, formalmente, y ante la inevitabilidad de su secularización, pareció resolverse invocando la “muerte de la religión” y el triunfo de la modernidad.

Así, la sociología de la religión contemporánea (Weber, 1984, 1991; Durkheim, 1995; Marx, 1968), decíamos, asume una posición científica en su estudio, respetando las normas metodológicas o impulsándolas en la dirección ya marcada por el conocimiento científico. Priva, propio de la sociología positiva, un análisis centrado en la funcionalidad social que la religión tiene en la sociedad, al igual que otras esferas de la vida social.

En este sentido, el aporte de Weber (1984), que se sostiene en esta dirección, es el de haber establecido líneas de investigación que amplían el análisis de la religión, y posibilitan su explicación, pero también su comprensión, misma que se logra, al identificar la naturaleza multicausal del fenómeno religioso.

En el marco de la sociedad y el pensamiento moderno, y dando por supuesto la posible existencia de un proceso de secularización, en la sociología encontramos diversas vertientes teóricas que se diferencian en principio por el sentido dado a la religión: el sentido de funcionalidad con fines de orden social de la teoría funcionalista (Durkheim, 1995) y el sentido de control, opresión y dominación (alienación o falsa conciencia) de la teoría marxista (Marx y Engels, 1963).

Persisten también otras definiciones que amplían la dicotomía o que intentan proponer una articulación analítica entre ambas. Sin embargo, un acuerdo general compartido, es el que tiene que ver con que la religión entraña una relación con lo “divino”, que se interioriza en el individuo y, al mismo tiempo, le orienta o le da sentido a su vida individual y colectiva (Berger y Lukmann (1997), Bourdieu (1971).

De acuerdo con Peter Berger y Thomas Lukmann (1997), la sociología y la antropología son responsables, así, no sólo de identificar las formas o maneras en que los hombres se comunican con lo divino, instituyen rituales e imaginarios propios de los credos religiosos que portan, sino fundamentalmente, del registro de los impactos que dichos credos e instituciones religiosas

ejercen en el conjunto de las relaciones sociales de una sociedad, esto es, el peso que la religión juega en la construcción de la realidad social.

Una mirada atenta, sobre las interpretaciones que priven sobre el fenómeno religioso, nos devela su complejidad, no solamente en lo que tiene que ver con el problema de las escalas espaciales y temporales, en tanto construcciones sociales situadas, y la diversidad de las corrientes de prácticamente todas las disciplinas de las ciencias sociales, involucradas en su explicación y comprensión, mismas que van desde el positivismo y sus desarrollos funcionalista y estructural-funcionalista, y la fenomenología, hasta el estructuralismo propio del marxismo, sino por las nuevas interpretaciones dadas al fenómeno religioso, propiciadas por las profundas transformaciones sociales dinamizadas por la globalización y la economía neoliberal, procesos que trastocan el mundo de las instituciones sociales y generan nuevos desafíos para su comprensión.

A la aportación clásica de Weber, siguiendo la perspectiva comprensiva, destacan autores como Berger y Luckmann (1995), quienes, desde el campo del conocimiento, instituyen una sociología de la religión. Aunque en una dirección distinta, destaca también Pierre Bourdieu (1990, 1997, 1998), con una propuesta teórica, en la que también conjuga o articula propuestas opuestas como las de Weber (1984), Durkheim (1995) y Marx (1967, 1977).

Ahora bien, el tema y problema de la realidad que me propongo investigar, y que tiene que ver con la relación entre la doctrina pentecostal, asociada al valor del trabajo y las prácticas económicas cotidianas de sus feligreses, nos coloca de inmediato en el campo de la sociología comprensiva de Max Weber, a través de la cual, se hace posible alcanzar la explicación del sentido de la acción social.

En este modelo comprensivo histórico social, Weber define la *comprensión explicativa* o la *explicación comprensiva*, como el “único acto de conocimiento de la ciencia histórico social”; acto sólo posible a través de la interdependencia y complementariedad entre comprensión interpretativa y explicación causal (Weber, en Aguilar, 1989, 301-302).

Weber propone entonces, la posibilidad de explicar la acción humana por la vía de la comprensión, de un modo intersubjetivo, valiéndose de un instrumento metodológico denominado por él mismo, como “tipos ideales”, los cuales define como “un constructo o modelo creado por el investigador, a través del cual le imputa a su objeto de estudio una serie de nexos o regularidades causales, cuyo fin es explicarlo” (Farfán, 2009: 207).

Entre los conceptos principales en los que se funda su propuesta de investigación empírica, destacan los de *historia* y *cultura*. La historia, la concibe como una clase de proceso en la cual se ha gestado una pluralidad de formaciones culturales más o menos autónomas, cada una consolidándose como representación de un tipo de hombre y una concepción del mundo (*Weltanschauung*), con un universo singular de valores y formas distintivas de manifestación artística, jurídica, política, religiosa, etcétera.<sup>1</sup>

En la concepción weberiana de la historia, se da un rechazo a las teorías que definen las causas de la historia sobre factores supraindividuales; para él, en cambio, la historia se construye sólo a “través de “nuestros intereses orientados hacia “valores” y no a través de una relación causal entre realidades pasadas y la cultura del presente.

Y es justamente aquí, donde abordaré el concepto de cultura, como algo fundamentalmente importante para la vida de los seres humanos, y como una noción central para la antropología. Definida desde varias corrientes teóricas, la cultura es producción y es producto, es creación de formas de “ver” el mundo, es aprendizaje, es relación e introspección, así como es identidad y diferencia.

De este modo, retomo el concepto de cultura de John B. Thompson (1998), quien propone comprenderla como “El estudio de las formas simbólicas -es decir, las acciones, los objetos y las expresiones significativas de diversos tipos- en relación con contextos y procesos históricamente específicos y estructurados socialmente, en los cuales, y por medio de los cuales, se producen, transmiten y reciben tales formas simbólicas” (Thompson, 1998: 203).

---

<sup>1</sup> Para este apartado nos hemos apoyado en la introducción general a los tres volúmenes de Ensayos de Sociología de la Religión; en la introducción y edición crítica de Francisco Gil Villegas Montiel, de la obra de Weber: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, del FCE; y en el trabajo de Aguilar (1989).

Retomo esta definición, debido a que el autor se interesa en analizar a la cultura desde una perspectiva simbólica y desde la teoría de los campos de Pierre Bourdieu, de modo que sea posible entenderla, recuperando la relación que esta guarda con las relaciones de poder y con su contexto, desde donde se usa, construye y reconstruye.

Ahora bien, articulado a su concepción de cultura, Weber define al *racionalismo cultural*, como el conjunto de significados intersubjetivos o reglas socialmente constituidas, que permiten aprehender la significación particular y el sentido de un hecho histórico en una sociedad determinada.

De igual modo, algunos conceptos y categorías interrelacionadas como *racionalidad*, *acción social* y *tipos ideales*, estructuran, de manera importante, su teoría y propuesta metodológica, fincada en la adecuación causal y la interpretación comprensiva.

El análisis de la acción social es posible, como dije más arriba, a través del método de los tipos ideales<sup>2</sup>, en tanto se le interpreta en base a: i) una explicación racional de la acción basada en la adecuación medios-fines dentro de la lógica del marco de referencia del actor, ó ii) por medio de una comprensión efectiva (la empatía)<sup>3</sup>. La comprensión del sentido subjetivo de una acción implica referirse a un marco normativo o de valor más amplio en el cual se desarrolla esa acción.

El modelo de explicación weberiano concibe la diferenciación cultural sobre la base de que cada complejo histórico posee un tipo específico de racionalismo, el cual determina sendas particulares de “sentido” y posibilita entonces la referencia y orientación de las acciones prácticas de los hombres en un universo singular de valores; donde a su vez, la fuente de estos últimos recaerá sobre los hombres mismos.

---

<sup>2</sup> Los tipos ideales son diseñados para facilitar el análisis de la acción, elucidar sus causas, sus consecuencias y sus expresiones institucionales. Son simplificación de tendencias más o menos presentes en la complejidad de la realidad social, construidas desde una perspectiva selectiva, elegida por el sociólogo Aguilar (1989).

<sup>3</sup> En atención a la adecuación medios-fines, Weber identifica: acción social (AS): determinada de modo racional respecto de un *fin*; AS determinada de modo racional respecto de un *valor*, cualesquiera que sean las consecuencias; AS determinada por la *afectividad*, o sea por el predominio inmediato; y AS determinada por la *tradicón*, o sea, por los hábitos adquiridos.

Por ello, una tesis de primer orden en esta propuesta, es la que tiene que ver, primeramente, con el conocimiento de la peculiaridad específica del racionalismo occidental moderno, del que emana su génesis:<sup>4</sup>

Quiero comprender entonces la realidad de la vida que nos circunda, y en la cual estamos inmersos, en su especificidad; quiero comprender, por un lado, la conexión y significación cultural de sus manifestaciones individuales en su configuración actual, y, por el otro, las razones por las cuales ha llegado a ser así y no de otro modo.

En suma, aprehender el significado particular de un hecho histórico en una sociedad y tiempo dado, es decir, en su contexto, recuperando los significados intersubjetivos o reglas socialmente constituidas, esto es la racionalización cultural<sup>5</sup> como clave interpretativa y como una propuesta explicativa, parcial, unilateral y de exclusivo valor heurístico y expositivo para el científico social.

El propio Weber aplicó esta propuesta en el estudio histórico que llevó a cabo en relación al surgimiento del espíritu o *ethos* del capitalismo europeo, trabajo medular de su sociología de la religión, cuyo propósito primordial estaba orientado a descubrir cómo distintas formas de racionalismo teórico, al ser sistematizadas en las doctrinas religiosas, definen y condicionan formas prácticas de racionalismo ético.

De este modo, intenta aprehender los mecanismos mediante los cuales, los procesos de racionalización interna de las distintas doctrinas religiosas, se ligan a una imagen del mundo y condicionan a los creyentes a conducirse en la vida cotidiana bajo un modo ético-práctico, es decir, una forma de concebir y vivir el mundo, a partir de los valores difundidos en el cuerpo de la doctrina religiosa.

---

<sup>4</sup> Esta perspectiva es desarrollada por Weber bajo una perspectiva de análisis comparado. El modelo de referencia es la cultura occidental ¿Por qué sólo el complejo histórico de occidente, y no otros, desarrolló un tipo específico de racionalismo cultural cuyo rasgo es la acción instrumental con arreglos a principios rígidos de eficiencia, dominio y transformación constante del entorno, así como el hecho de estar signado por un proceso creciente de desencantamiento de los fenómenos del mundo y del sentido y finalidad de la vida?

<sup>5</sup> La racionalización, para Weber, es sinónimo de una postura práctica frente al mundo, regida por principios y derivada de una concepción unificada del mismo.



Sin embargo, y esto es muy importante de destacar, ya para Weber, las ideas y prescripciones religiosas nunca se materializan de manera mecánica ni automáticamente en la vida de sus creyentes, debido a que las mismas, experimentan una gradual modificación en la actividad práctica, esto es: la idea y la materia se conjugan en el concepto weberiano de “afinidad electiva”<sup>6</sup>. En la obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, las lecciones de Weber se colocan en el plano de la investigación. Rompe con la visión determinista en boga de su época, que consideraba, ya sea al materialismo, por un lado, o al idealismo por otro, como factores que determinaban la acción social de los hombres.

Por ello, la gran aportación del autor, consiste en haber superado esa discusión, sustentada sobre la base de la oposición entre la explicación y/o la interpretación, que sobre el método de las ciencias sociales, caracterizaba a la escuela historicista alemana de su época, proponiendo entonces que la explicación es una comprensión de la acción, alcanzada mediante la interpretación del sentido de ésta, que se orienta hacia la conducta externa de los actores y hacia las regularidades o leyes que la guían o determinan.

En la obra señalada, Weber propondrá entonces que, una variante del protestantismo, la calvinista, tuvo una importante influencia y “afinidad electiva”, con el espíritu del capitalismo, una manera específica de concebir la ética del trabajo en la vida cotidiana dentro del marco de la actividad económica capitalista.

Al proponer Weber (1982), señala Villegas, que siendo el centro de la investigación la relación entre creencias religiosas y conducta económica, particularizada en el protestantismo calvinista, identificó que, a diferencia de otras sectas protestantes, el ascetismo calvinista no implica el retiro o el aislamiento total del mundo como forma de purificación, y con ello, la renuncia a la vida

---

<sup>6</sup> La noción clave de *afinidad electiva* le permite a Weber integrar los acercamientos materialistas e idealistas a los fenómenos históricos. El concepto posibilita aprehender correlaciones entre los contenidos ideológicos de los sistemas de creencias y su adecuación a la vida práctica de sus adherentes, y viceversa (se resuelve la antinomia material vs. idealismo). Sugiere este concepto que, tan pronto como un individuo se siente atraído por una idea o un sistema ético determinado, comenzará a elegir aquellos rasgos de la idea original con los que guarda mayor afinidad. Se da la paradoja de que tan pronto como una nueva idea religiosa empieza a circular en forma de movimiento religioso, sus adeptos ponen inmediatamente en marcha el proceso de seleccionar del núcleo de mensajes, aquellos elementos que revisten especial importancia desde el punto de vista de la situación social de quienes prestaron su adhesión al movimiento”. De manera que determinados elementos de la idea original cambian de signo, son seleccionados y complementados a la luz de los intereses de sus nuevos partidarios.

práctica. Implica sí, por el contrario, un ascetismo intramundo, activo en el contexto práctico del trabajo cotidiano que lleva a un dominio racional del mundo.

Esto incide, continúa Gil Villegas, en la configuración de una ética que concibe el trabajo como desarrollo ineludible de una vocación para alcanzar así la salvación eterna, que Weber denomina “visión del mundo”. Más aún, señala:

[...] la fuerza explicativa de esta idea lo es porque se relaciona con condiciones históricas materiales, especialmente económicas, a las que se asocia una constelación de intereses sociales. Son estos intereses los que se apropian de los efectos del sentido ético del trabajo como vocación (acumulación y reinversión) y de la exigencia de un modo particular de conducta en la vida, insertándolos en una dinámica económica ya en curso y contribuyendo, junto con otros factores, a la configuración de un espíritu que alienta el desarrollo del capitalismo (Gil Villegas, 2003<sup>a</sup>: 27-28, y Weber, 2003: 465-477, 482).

Así, para comprender a Weber, hay que partir entonces del análisis de las relaciones sociales que se vivieron durante los siglos XVI al XVIII, en la Europa que iniciaba la transición del feudalismo hacia el mercantilismo pro capitalista. No podría ser de otro modo, si queremos pasar de la descripción superficial de ese fenómeno histórico, hacia una comprensión explicativa de las condiciones sociales que dieron vida a la relación entre una vertiente del protestantismo de aquella época y el capitalismo mercantil naciente.

En “La Ética protestante y el espíritu del capitalismo” (*op cit*), Weber propuso que los valores que profesaba una corriente del movimiento protestante, el calvinismo, tuvo una “afinidad electiva” con los valores económicos del naciente capitalismo mercantil, particularmente, en lo que tenía que ver con las ideas del trabajo, el ahorro y la inversión. Este fenómeno histórico, que fue posible solamente en esa época y en ese espacio geográfico (Europa), detonó en el desarrollo del capitalismo, como lo hemos conocido.

En este sentido, es muy importante comprender que Weber nunca propuso que todo el movimiento protestante europeo de aquellos siglos, detonara automáticamente, el desarrollo del

capitalismo. Dentro de las diversas corrientes protestantes, fue el calvinismo, la postura teológica que asumía que la abundancia y la riqueza podían ser comprendidas como un estado de gracia con Dios y que en una suerte de amalgamamiento con las ideas político-económicas de la época que facilitaron la gestación de un proyecto económico como el capitalismo.

De este modo, la lectura de Weber para nuestro estudio, no pretende ser cerrada, textual, sino a la luz de su propuesta, hacer un acercamiento de los planteamientos generales y observar su posible entendimiento entre las prácticas religiosas y sus prescripciones económicas, dadas en particular en la actividad laboral entre la población de estudio, con las reservas históricas, geográficas y contextuales estudiadas por el sociólogo alemán, y el contexto socio histórico actual al que alude la investigación.

Recuperando esas lecciones, y a partir del método de nuestro estudio, el centro de atención es en buena medida lo que tiene que ver con las interrelaciones entre los valores del credo de la congregación Pentecostal, su internalización en las subjetividades, la materialización en las acciones y prácticas cotidianas de los individuos y, finalmente, en los intereses manifiestos en lo referente al trabajo y la concepción que se tiene de éste.

Evidentemente, dichas prescripciones no son las únicas que modulan la visión del mundo –en la escala local-, por lo que debe ponderarse el rasgo Pentecostal en la mentalidad y subjetividad de los sujetos de estudio y, con ello, el grado de importancia que estas ideas o creencias –que implican regularidades-, juegan en el mundo de las subjetividades en un espacio temporal y social dado, es decir, ubicadas en su contexto.

Concretamente me refiero a las iglesias que profesan una fe cristiana no católica, principalmente el pentecostalismo de corte fundamentalista, y que analizaré en esta investigación, y cuya dinámica interna y sus invocaciones a las emociones en tanto, cultos emotivos, festivos y participativos, crean espacios para la relación *cara a cara* y para la convivencia, y con ello lazos sociales objetivos y subjetivos, relativamente estables y permanentes.

De manera que, como señala Bastian, “la adopción de prácticas religiosas pentecostales y/o de prácticas “protestantes”, se lleva a cabo a manera de reforzamiento de la autonomía del grupo

social que en ello intervenga. Esta apropiación de prácticas religiosas exógenas se realiza selectivamente, y está ordenada a la conservación de factores tradicionales de cohesión social... a manera de resistencia y de adaptación de los sectores sociales dominados a una modernidad que se les impone, y cuyas consecuencias sociales son desastrosas para una parte considerable de la población” (Bastian; 1994, 257).

En este sentido, la propuesta teológica del pentecostalismo, se caracteriza por el anuncio de una salvación individual, centrada casi exclusivamente en el futuro y en un mundo supraterrrenal. Se registra una lectura fragmentada de la Biblia, es decir, una lectura e interpretación centrada solamente en algunos aspectos doctrinarios de ésta, a través de la cual, se orienta al creyente a cambiar su patrón de vida y a adoptar uno nuevo, bajo los principios y valores que enseña “La Palabra”.<sup>7</sup>

Al mismo tiempo, también es importante destacar que si bien es cierto que estas expresiones cristianas no católicas ofrecen una relación individual más pura y directa con Dios, con lo que podría suponerse un sentido privatizador de la religión, es decir, una forma de vivir la Fe desde el individuo mismo, a esta relación individualizada se le superponen cotidianamente los intereses propios de sus actores y de la Congregación, cuya autonomía relativa, los hace responsables directos de reelaborar e inculcar una visión del mundo que algunas veces fortalece y otras más, inhibe o bloquea otras visiones o representaciones que se manifiestan en el contexto social.

En este sentido, podemos ver que los sujetos, creyentes de la congregación pentecostal, tienen la habilidad y capacidad de reelaborar muchos elementos del mensaje religioso, reelaboración que no se produce de manera automática, mecánica o unilateral, ya que, en gran medida, esta posibilidad deriva también de las acciones, decisiones e interacciones de sus feligreses, en relación a sus intereses prácticos y cotidianos

De lo anterior se destaca que, en el proceso de instauración de una nueva Fe como la pentecostal, ésta se ve en la necesidad de adaptarse al entorno, adecuándose a las condiciones económicas, políticas, sociales y culturales del contexto, donde, para lograr tal objetivo, es menester que el

---

<sup>7</sup> De esta forma se refieren a las escrituras del Nuevo Testamento de la Biblia.

pentecostalismo mismo, encuentre en ese mismo contexto, condiciones mínimas de plausibilidad para lograr la adaptación a ese contexto.

En esta búsqueda de adecuación y modulación del credo pentecostal a los contextos económicos, políticos, sociales y culturales de los sujetos creyentes, se genera una producción social significativa, ya que no es sólo durante la colectivización del ritual, cuando se ofrecen ofertas de sentido que permiten soportar o hacer llevaderos los múltiples problemas de la vida cotidiana, y que al mismo tiempo, incide también en las prácticas sociales como conjunto, sino que también tiene que ver con que, durante del culto, se genera una producción de sentido terrenal-mundano en el campo de la economía y la política, lo que hace de la religión y los distintos ámbitos de la sociedad, vasos comunicantes dinámicos, visibles en la participación política y social activa de sus líderes, quienes no sólo procesan e interpretan las crisis sociales recurrentes de la sociedad, sino que también asumen acciones para encararlas.

De esta manera, dada la naturaleza de esta realidad que nos proponemos comprender y con el propósito de dar cuenta de los procesos subjetivos de los creyentes, sobre todo, en lo que tiene que ver con las prácticas cotidianas, creemos que los anteriores planteamientos nos llevan a incorporar también, una dimensión conceptual aterrizada y centrada en el análisis de la *vida cotidiana*, es decir, el dar razón del día-día, una puesta en escena instantánea, mundana, repetitiva y pragmática.

En primer lugar, me interesa entonces la comprensión de la vida cotidiana vista desde el culto pentecostal, en el trabajo diario, el que se genera en el espacio del mercado, de la albañilería, del mercadeo ambulante en la calle, desde donde se trafica mercadería pirata y en otras tantas actividades periféricas, a veces mal habidas, y que tienen como fin práctico, vivir el día a día, en la búsqueda de la supervivencia en “el más acá, en este mundo terrenal y tangible”.

En segundo lugar, me interesa también la vida cotidiana desde el espacio de lo religioso, desde la comunidad emocional, desde el culto pentecostal, desde el simbolismo del ritual y de los festejos religiosos que tienen lugar después de compaginar los tiempos laborales y los tiempos “libres”.

En tercer lugar, me interesa de igual forma, lo cotidiano desde el espacio público, desde las asambleas o reuniones de vecinos, medios organizados para diseñar las estrategias que posibiliten comprometer a las autoridades para que resuelvan las necesidades sociales básicas, como la construcción de obras, la introducción de servicios, o las rebajas en los servicios de la luz y del agua.

En cuarto lugar, me interesa la vivencia local, diaria, cotidiana y terrenal de los actores sociales, asible “desde ellos mismos”, sea de manera individual o colectiva en el seno de la familia o de la colonia, espacio considerado natural para reconocer las interacciones entre ésta y la religión.

En quinto lugar, y en el marco de estas preocupaciones, y dado que mi interés es el conocer, comprender y explicar, mediante la interpretación del sentido de la acción y los marcos de referencia de nuestros actores sociales, nuestra propuesta conceptual y metodológica, en interacción con la sociología weberiana, me apoyaré también de las aportaciones de la *sociología fenomenológica*, particularmente desde Alfred Schütz, Peter L. Berger y Thomas Luckmann, quienes colocan al sujeto implicado en la construcción de la realidad social, es decir, en el centro del estudio de esa misma realidad estudiada.

Schutz, estudió “la relación dialéctica que se establece entre el modo en el que construimos la realidad social y la inexorable realidad social y cultural que heredamos de los que nos han precedido en el mundo social” (*Ibid.*). En sentido estricto, identificamos las teorías fenomenológicas de Alfred Schutz, (1977) y de Peter Berger y Thomas Luckmann (2001), quienes articulan a la sociología parsoniana y la sociología fenomenológica, fuertemente impulsada por Harold Garfinkel (Ritzer, 2002: 167).

Estos tres autores, fueron continuadores de la sociología comprensiva weberiana, quienes con pequeñas diferencias muchas veces de matiz, continuaron en la tradición teórico metodológica de la explicación del sentido de la acción social, a través de la interpretación de los significados producidos y reproducidos en la red de relaciones sociales y simbólicas de la intersubjetividad.

De este modo, la propuesta analítica de la estructura significativa del mundo social de Schütz (1977), quien retoma el recurso metodológico de la interpretación y comprensión de los tipos

ideales, reivindica como objeto de análisis el campo de la *sociabilidad*<sup>8</sup> y de la acción social, y con ello, la incorporación del *mundo cotidiano*<sup>9</sup> en la investigación sociológica (Schutz; 1977: 25).

Reivindica también, el concepto de *intersubjetividad*<sup>10</sup>, que demarca el campo del mundo cotidiano y fundamenta también la existencia del mundo de vida, una vida, como ya se dijo, mundana, pragmática y relacional, desde donde se comprende, se construye y se reconstruye, se produce y se reproduce la realidad social<sup>11</sup>.

En atención a esta investigación y a esta propuesta conceptual y metodológica, que visualiza la acción social como producto de la *interacción* y la *negociabilidad* propia de la vida social, de la que deriva una concepción más pragmática de la vida en el mundo (sin que ello signifique dejar de reconocer el importante papel de la normatividad como marco de significación en la cual insertamos nuestra vida cotidiana), incorporo, sin dejar de ponderar otros desarrollos de la sociología de la religión más contemporánea, los fundamentos específicos que sustentan la sociología de la religión de Peter L. Berger y Thomas Luckmann (ídem/op cit).

En *La Construcción Social de la Realidad* (2001), los autores proponen que la realidad se construye socialmente, de tal modo que son los propios individuos los que, a través de sus interacciones en la vida cotidiana, en una situación “cara a cara”, en una situación donde el “otro” se me

---

<sup>8</sup> Entendida como el conjunto de relaciones interpersonales y de las actitudes de las personas que son producidas y reproducidas –o modificadas- de manera pragmática.

<sup>9</sup> El mundo de la vida cotidiana es el “ámbito de la realidad en el cual el hombre participa continuamente en formas que son, al mismo tiempo, inevitables y pautadas. El mundo de la vida cotidiana es la región de la realidad en que el hombre puede intervenir y que puede modificar mientras opera en ella mediante su organismo animado (...) sólo dentro de este ámbito podemos ser comprendidos por nuestros semejantes, y sólo en él podemos actuar junto con ellos” (Schütz, 1977: 25). La vida cotidiana es un componente del “mundo de la vida”, definida ésta última como el extenso horizonte de sentido que abarca el universo social, esto es, todos sus campos finitos de sentido. Son sus componentes: sus significados que son construcciones sociales; la intersubjetividad; los actores o personas sujetos que se mueven con un “acervo de conocimiento a mano”.

<sup>10</sup> La intersubjetividad definida por Schütz (1972), como el proceso en el que compartimos nuestros conocimientos con otros en el mundo de la vida, que, en atención a Berger y Luckmann, pone de relieve fáctico el universo de significaciones construido colectivamente a partir la interacción social, cuya aprehensión implica la dimensión fenomenológica y la construcción empírica de las construcciones humanas de la realidad (Berger y Luckmann, 1993: 21).

<sup>11</sup> En *La construcción social de la realidad*, Berger y Luckmann (2001), dotan de centralidad analítica al concepto de intersubjetividad, lo entienden como un “encuentro” fáctico, entre sujetos, de conciencias que constituyen el mundo desde sus propias perspectivas, se desplaza de las relaciones presenciales a todas las dimensiones de la vida social, y se entiende como un vivir humano en una comunidad social e histórica.

aparece en un presente vivido que ambos compartimos, donde la subjetividad del “otro” me es accesible.

Así, esta subjetividad, como producto de la interacción cotidiana y pragmática, se transforma en una intersubjetividad a través de la cual se hace posible el conocimiento del sentido común, un “conocimiento [que] constituye el edificio de significados, sin el cual ninguna sociedad podría existir” (*ibid*, 31).

De este modo, el mundo de la vida cotidiana se presenta como una realidad interpretada y vivida por los hombres, ya que para éstos, el mundo adquiere un significado subjetivo de una realidad coherente, por lo que la asumen como algo dado, como algo normal, como algo natural, de tal modo que en la medida en que se comparte ese obrar cotidiano, se van construyendo patrones de interacción social, generadores de modelos colectivos de comportamiento social, que, sin ser precisamente conscientes y explícitos, sí son concretamente tácitos e implícitos.

Pero, ¿Cómo surge esta apariencia de naturalidad del mundo vivido? En los fundamentos del conocimiento en la vida cotidiana, los autores proponen que ese halo de “realidad” y “naturalidad” con que es aprehendido y comprendido el mundo, surge en la mente y en los pensamientos de esos mismos hombres, quienes han internalizado subjetivamente, la realidad de una vida ya ordenada de objetos que han sido designados como objetos antes de que todos y cada uno de nosotros apareciéramos en escena, y que es el lenguaje utilizado en la vida cotidiana, el vehículo que proporciona el medio y la condición, para la transmisión de los significados necesarios para que ese mismo mundo adquiriera ese “sentido de naturalidad”.

Así, en esa internalización a la subjetividad del sujeto, de una vida ya ordenada de objetos que aparecen como algo natural, surgen instituciones que, mediante la aprobación o la sanción de las pautas de conducta, invocan una serie de valores del “deber ser”, con lo que hacen posible que ese mundo objetivo (exterior), concuerde con ese mundo subjetivo (interior) de los sujetos.

En ese momento de concordancia, la objetividad de la realidad, internalizada en los sujetos por obra de la labor institucional, que se presenta como la portadora del conocimiento de las reglas



del comportamiento legítimo y, por lo tanto, aceptado, adquiere ya un halo de realidad, de normalidad y de naturalidad.

Ese sentido del mundo social, solo es posible, en la medida en que la interacción con los “otros”, se da como una correspondencia común entre mis significados y sus significados, de tal modo que se generan las condiciones esenciales para compartir un conocimiento común, de ese mundo que aparece entonces así, como común. Es decir, esta correspondencia de significados entre el “Yo” y los “Otros”, hace que la realidad se me presente de manera *intersubjetiva*, compartida, como una relación de ida y vuelta, dada por hecho de manera colectiva (Berger y Lukmann, 2001).

De este modo, se da por establecida la vida cotidiana como una realidad que sencillamente está ahí, como facticidad evidente que no necesita ser cuestionada, por lo que el conocimiento de esa misma “realidad”, se impone por sí solo (Berger y Luckmann, *ibid*).

En esa facticidad evidente, que no necesita ser cuestionada por los propios sujetos, el lenguaje cumple una función relevante en la media que representa el medio a través del cual se transmiten los símbolos producidos por ellos mismos, y los cuales son los transmisores naturales de significados, de imágenes del mundo, de ese conocimiento del que hemos hablado y del que, por tener un carácter colectivo, es también, por lo tanto, intersubjetivo.

En *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación de hombre moderno* (1997), Berger y Luckmann profundizan, de manera muy interesante, el proceso a través del cual, los sujetos, en su vida cotidiana, construyen y reconstruyen su mundo social, en el tránsito de las sociedades tradicionales a las modernas, caracterizadas hoy por las recurrentes crisis de sentido a las que se enfrenta el sujeto.

Parten del proceso mediante el cual, los sujetos van construyendo el día a día, un conocimiento práctico, tácito y cotidiano, el cual, al ser compartido por el “yo” y por los “otros”, goza de reconocimiento social, con lo que se da por sentado el “Sentido común”, que no es otra cosa que un conocimiento compartido de la realidad.

Es a través de este proceso, que se construye solamente con la interacción pragmática de los sujetos, bajo la forma de acuerdos tácitos funcionales entre dos o más actores, que se erigen los fundamentos principales de la significación de la vida humana, los cuales serán generalmente reproducidos a través de la relación de padres a hijos, donde “el niño aprehende de una manera progresiva a comprender y a entender, el sentido de las acciones de sus contrapartes” (Berger y Luckmann, *ibid.*: 44).

Ese “sentido” compartido, bajo la forma de “sentido común”, generalmente hace referencia a un sistema de valores que, al ser reconocidos y compartidos por los sujetos, a través de sus múltiples relaciones, dan paso a un proceso mayor de construcción de una realidad compartida, la cual aparecerá bajo la forma de algo real y natural.

Ahora bien, ese sentido de la realidad, constituido por un sistema de valores, es objetivado en el acervo social de conocimiento y al mismo tiempo, es custodiado por Instituciones especializadas, como es el caso de las Instituciones religiosas, las cuales “ofrecen”, categorías racionales de valor, a partir de las cuales, orientan la acción del individuo en la mayoría de las áreas de la vida cotidiana, dotándolas de esta manera, de un sentido de estabilidad y certidumbre, sentido que es, como ya dijimos, compartido por el grupo social.

Es muy importante destacar aquí, que el éxito demostrado por esta construcción social del sentido común, conformada por reglas, leyes, valores, creencias, conocimientos y reconocimientos, y que tiene que ver con un proceso de institucionalización, se hace efectiva a través de lo que Pedro Luis Sotolongo denomina “patrones de interacción social”, a los que define como “determinados regímenes de prácticas colectivas recurrentes, características del obrar cotidiano de los hombres y mujeres reales y concretos de esa sociedad” (Sotolongo; 2010).

Con el desarrollo de las sociedades industriales, sustentadas en la urbanización, la migración, las comunicaciones masivas, hasta llegar a la sociedad contemporánea definida como global o sociedad mundializada con su centro rector, que es el mercado, las transformaciones vividas exigen su correlato con los sustentos teóricos que las explican.

Lo que aquí es evidente, es que la emergencia y desarrollo de una diversidad de construcciones imaginarias y simbólicas, son expresiones que definen formas plurales de vivir y ver el mundo, en las que es visible el surgimiento de crisis de orientación y sentido, palpables en la tensión entre particularismo y universalidad. La crisis de sentido se hace recurrente, pues el individuo crece en un mundo donde ya no existen valores comunes que orienten la conducta de los mismos, cuyas manifestaciones concretas hacen difícil y problemática la definición de referencias y orientaciones en el mundo.

En el marco de la clásica transición comunidad-sociedad moderna, los viejos valores difundidos en las antiguas sociedades tradicionales, como la importancia en Dios, en la comunidad y en lazos de parentesco, centrados en la Iglesia y la familia y que proveían de un marco referencial y estable a los seres humanos, dejaron de tener vigencia práctica. La orientación del hombre moderno, se define por un marco espacial y social que está ahora, por decirlo de alguna manera, centrado en aspectos como el individualismo y el éxito económico.

Sin embargo, a pesar de esas aguas turbulentas, nuestros autores nos dicen también que a medida que crece la expansión estructural de las crisis de sentido, características del mundo moderno, pueden desarrollarse también, y en forma progresiva, distintas comunidades de vida potencialmente capaces de reconstruir y recrear nuevos sistemas de sentido, con lo que resguardarían así, a sus miembros de los peligros que conllevan esas mismas crisis.

Estas comunidades que pueden alcanzar una autonomía relativa, bajo la forma de comunidades de convicción, pueden representarse, más claramente, en el caso de la religión, la cual ejemplificaría esa característica particular de las comunidades ubicadas entre la erosión del sentido y su reconstrucción. Así las cosas, vemos que, en este caso concreto de la religión, asumida como comunidad emocional y de sentido, ésta:

“puede librar al individuo de crisis de sentido inmanejables. Si no adoptan una actitud contraria a la sociedad y son al menos, toleradas por ésta, ellas actúan, por así decirlo, colectivamente para contener la expansión de la crisis de sentido en la sociedad” (Berger y Luckmann, *ibid*).

De esta manera, y aterrizando en mi caso de estudio, puedo sugerir que la situación vivida por los indígenas chamulas expulsados, significó una crisis de sentido, en tanto implicó una movilidad forzosa y con ello la desestructuración de relaciones y valores tradicionales que les dotaba de un marco social y moral estable, y que después, en su nuevo espacio de vida, experimentaron un proceso de reconstrucción social de sentido, aunque no necesariamente en tránsito a un sentido secularizado.

Recordemos que ambos autores suponen el tránsito de sociedades preindustriales a modernas y en ésta última el hombre moderno se ve expuesto a lo largo de su trayectoria de vida a enfrentar dificultades para orientarse y construirse un marco mínimo de esquemas interpretativos y valores que le permita dotar de significados orgánicos a sus acciones y unidad a su actuar cotidiano.

De esta manera, los indígenas chamulas al ser expulsados de su comunidad, fueron despojados también del territorio y del espacio social en el que construían cotidianamente sus lazos comunitarios y valores tradicionales. En este sentido, su establecimiento en un nuevo territorio, urbano y hostil, si bien les liberó de las ataduras de la “tradicción” que les impedía asumir nuevos credos religiosos, también los orilló a enfrentarse a nuevos problemas de índole cognitivo, emotivo y ético, que los colocó en situaciones de riesgo y vulnerabilidad, llegando a experimentar crisis de sentido, visibles, en los primeros años de su expulsión.

Las crisis de sentido propias de una etapa de transición de la sociedad tradicional a la sociedad moderna, y las recurrentes crisis de sentido experimentadas en el seno del propio contexto de la modernidad, estudiadas por Berger y Luckmann nos sirven entonces de ejes orientadores, en tanto la población de estudio emprendió ciertamente un proceso de cambio, aunque más complejo, pues su particularidad étnica, el peso de su cultura ancestral y sus nuevos referentes de sentido, propiciados por los contenidos morales y los valores promovidos por los credos cristianos no católicos, generan situaciones en donde la dimensión del tránsito no es unidireccional ni mecánica.

Esta es una particularidad de nuestros sujetos de estudio, ya que a diferencia de los individuos y grupos que han perdido totalmente los anclajes tradicionales, donde las crisis de sentido tenderán a resolverse con los insumos propios de la modernidad, los sujetos de nuestro estudio registran

la recreación o “revitalización” de ciertas normas y valores tradicionales que los sujeta a una regulación social dada, e incluso en el contexto socio espacial urbano en el que habitan, donde las crisis recurrentes de sentido que como producto de las tensiones de un vivir en vilo, terminan resolviéndose en el reforzamiento de la cultura tradicional articulada a credos religiosos que le son compatibles o que poseen la capacidad de moldearse en atención a los contextos y sus particularidades.

Se trata entonces de la rehabilitación de una racionalización moral, ética y emocional, y, por lo tanto, no argumentativa o instrumental, como debía esperarse del proceso de una sociedad que transita de un mundo tradicional a un mundo moderno.

En suma, la recuperación de los fundamentos analíticos de la crisis de sentido social, trabajada por ambos autores, en la obra *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación de hombre moderno* (1997), nos posibilita una ruta analítica desde donde visualizar las crisis de sentido vividas por nuestro grupo social de estudio, sujeto a un contacto permanente con otros mundos de valores y tradiciones distintas.

Así mismo, nos permite también, recrear y comprender la lógica de las alternativas construidas por estos grupos a través de sus nuevos referentes religiosos, y construidas en el contexto propio de la modernidad, visualizadas por Berger y Luckman como “subculturas”, esto es, comunidades de convicción voluntarias que particularizan la orientación de sus valores, donde, como dicen nuestros autores:

“A causa de la modernización ha resultado más difícil, si no, absolutamente imposible, imponer de un modo monopólico sistemas localizados de sentido y valores a sociedades completas. Al mismo tiempo, la modernización ha dado cabida a la formación de comunidades de convicción que trascienden el espacio (por ejemplo, mediante ideologías globales), y a partir de estas reservas de sentido podrían derivarse los sentidos compartidos de comunidades más pequeñas” (Berger y Luckmann, *ibid.*: 66).

Como podemos ver, no podemos dejar de compartir la importancia que los autores otorgan a las instituciones religiosas, en tanto cubren la función de ligar al sujeto a su entorno y vincularlo

a un conjunto de valores emocionales que le permiten asirse a su trayectoria individual, a través del otorgamiento de significación a sus acciones cotidianas.

En el caso que me ocupa, puedo proponer que la religión tradicional de ayer y la Evangélica Pentecostal de hoy, vistas como comunidades de sentido, son prácticamente las responsables del procesamiento social del sentido de nuestra población de estudio. En efecto, y aquí nuestras últimas referencias conceptuales que se irán desplegando en el análisis empírico: la centralidad que la religión tiene en la vida de los sujetos, referente a la orientación de prácticamente todas las dimensiones de su vida cotidiana, nos lleva a problematizar y a comprender el ámbito de la economía material, particularmente del trabajo, y a establecer la naturaleza de sus relaciones.

Comprender el carácter y la naturaleza de esta relación dimensionada en la práctica económica del trabajo, es crucial para dar cuenta de una realidad concreta que, a los ojos de cualquier estudioso de los fenómenos sociales, podría definírsele potencialmente compleja y explosiva. En efecto, la movilidad y la precariedad que caracteriza hoy en día al mercado neoliberal del trabajo, no permite asumir que esta actividad sea el eje fundamentalmente portador de sentido en la vida cotidiana del sujeto, de la familia o del grupo.

Sin embargo, y aquí un aporte: la doctrina pentecostal preescrita a un grupo de creyentes indígenas expulsados de Chamula y hoy radicados en la Colonia “La Hormiga”, se adecúa a las condiciones locales de vida de esta población, quienes a su vez, también se adecúan a ella, de modo que la significación social del trabajo que estos sujetos construyen y viven en su vida cotidiana, y desde su comunidad religiosa de sentido, está simbolizada en las actividades del trabajo informal y por cuenta propia.

Por lo tanto, esta significación sólo es posible explicarla localizándola en su contexto, esto es, en su espacio y tiempo, un espacio y un tiempo signado, como ya dijimos, por una economía neoliberal, que en los países periféricos y en las periferias de éstos, se significan por el desempleo, la destrucción violenta de la sustentabilidad de la economía doméstica, por la exclusión social, y por la precarización del llamado trabajo formal, donde las relaciones laborales asalariadas, cuando existen, se caracterizan por ser empleos temporales y mal remunerados, que solo

posibilitan la conformación de identidades fluidas, en relación con la precariedad y la nula cualificación de los trabajos.

Así las cosas, caben aquí las siguientes interrogantes: ¿Son la religión pentecostal y sus valores, las responsables de transformar una situación concreta, tendencialmente portadora de estragos negativos para las vidas y las identidades individuales, en una situación de “comunidad religiosa de sentido”? ¿Al interior de esta comunidad religiosa, se está compartiendo un sentimiento de dificultad mundana, con la cual se estaría restituyendo un marco mínimo de sentido y destino compartido, con lo que se estaría evitando no sólo procesos recurrentes de protesta social de gran alcance, como por ejemplo exigir el derecho a un trabajo digno, sino, al mismo tiempo, una erosión de la noción tradicional del trabajo?

En suma, creo que este breve recorrido conceptual y metodológico, amén de un estudio más profundo y sistemático, nos permitirá, al mismo tiempo, construir la historicidad de los sujetos de estudio a partir de identificar la trayectoria de la acción social y sus fuentes de sentido.

Así mismo, nos permitirá también la comprensión de los marcos normativos de origen, las grandes tensiones provocadas por una conversión religiosa, la vivencia de las expulsiones y la reconstrucción del sentido social en un territorio hostil que prácticamente trastocó todos los ámbitos de la vida social de este grupo de indígenas desplazados.

Por ende, este es un tránsito en donde se confabulan actores sociales y líderes, instituciones públicas y civiles interesadas también en dar dirección y regular las tendencias del cambio social. Se trata, en suma, de dar cuenta de los cambios y las condiciones actuales en la cultura de un pueblo indígena tzotzil desde el ámbito de la religión Pentecostal, privilegiando las relaciones entre ésta y la actividad económica, particularmente desde el ámbito de lo laboral o del trabajo informal para obtener el sustento diario y, subsecuentemente del ahorro y el consumo, como prácticas inherentes a un mismo sistema.

Finalmente, y con el objetivo metodológico de contrastar los postulados encontrados entre la población de nuestro estudio, con referencia al sistema mencionado líneas arriba, me di a la tarea de realizar un acercamiento a otras experiencias religiosas. Esto me permitió, como se verá en

los capítulos de análisis y las conclusiones, acentuar la mirada en torno a mi caso de estudio y vislumbrar las marcadas diferencias con otros grupos religiosos. Me acerqué, a cinco creyentes de cinco diferentes Iglesias no católicas, ubicadas en la Ciudad de San Cristóbal de Las Casas. Estas miradas me dieron mayores elementos para enriquecer el conocimiento sobre la relación entre los elementos doctrinarios de carácter económico y la práctica cotidiana que tienen estos actores y, al mismo tiempo, encontrar nuevas luces que nos hagan comprender mejor lo que sucede con los valores económicos de los creyentes de la congregación de estudio.

Por lo tanto, retomaré a continuación, los diferentes trabajos que se han realizado, sobre la relación entre valores religiosos económicos y las prácticas cotidianas de los creyentes. Al mismo tiempo, retomaré también, trabajos que destaquen los diálogos entre cultura y religión, de modo que puedan darme luces sobre las cuales situar mi investigación.

## **1.2.- El estado del arte o de la cuestión.**

Los estudios relacionados con el tema religioso han sido abordados desde los primeros momentos de vida de la Antropología y la Sociología, sin embargo y para el caso chiapaneco, no fue sino hasta la segunda mitad del siglo XX, cuando arrancaron una serie de investigaciones tendientes a dar cuenta del fenómeno de la religión en nuestra entidad.

Sin duda alguna, la labor misionera desarrollada por el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) en Chiapas, se convirtió en una de las razones principales por las que muchos estudiosos de lo social y, sobre todo, de lo religioso, despertaron un interés muy especial en la investigación de este tema.

Estos esfuerzos, han estado enmarcados en dos momentos más o menos diferentes, en cuanto a las perspectivas teórico-metodológicas usadas para comprender el tema, los cuales agruparé de la siguiente manera: En el primer momento, ubicado en las décadas del 70 al 80 del siglo pasado, sobresalieron los estudios de tipo funcionalistas, centrados fundamentalmente, en las expulsiones religiosas y en las conversiones del catolicismo oficial, hacia las diferentes expresiones cristianas no católicas.



El segundo momento, ubicado a partir de la década de los 90 del siglo pasado, está caracterizado por estudios que destacan la condición de “actores” de los creyentes, en la medida en que son estos, los que ocupan ya una posición central en el fenómeno religioso. A partir de este momento, surgirán también, los estudios que propondrán que los actores religiosos, tienen la capacidad para reelaborar los diferentes contenidos, ofertados por las diferentes propuestas religiosas.

Como se da cuenta en algunos de los trabajos mencionados en el estado del arte, los primeros estudios acerca del protestantismo en Chiapas, marcados por la teoría funcionalista, señalaban que las Iglesias no católicas llegaban a aculturar a las poblaciones indígenas. Esto es, bajo este tipo perspectiva teórico-metodológica, se le atribuía al creyente un papel de objeto las determinaciones religiosas y, al mismo tiempo, un papel de objeto de investigación.

Un interés adicional, que también sirvió de aliciente en esas investigaciones, fue el relacionado a los conflictos interreligiosos que se desencadenaron en esta región de los “Altos de Chiapas”. Estos conflictos tuvieron como principales actores y protagonistas a católicos tradicionalistas, católicos diocesanos y creyentes de las diferentes denominaciones cristianas no católicas, que, a mediados de la década de los setenta del siglo pasado, proliferaban ya en la región.

Con este telón de fondo, los primeros estudios realizados sobre la problemática religiosa estuvieron marcados, por un lado, por la falta de precisión y rigor científico en lo relacionado a la definición de sus conceptos y fuentes y al mismo tiempo, las propuestas teórico metodológicas de la época, se esforzaron más en explicar el fenómeno religioso desde una perspectiva macro, es decir, resaltando las determinaciones estructurales sobre los individuos, dejando a un lado, el papel central de los propios creyentes en la producción y reproducción cotidiana de su vida religiosa, desde una perspectiva que abordara la comprensión de las subjetividades y su relación con la construcción social del mundo.

De este modo, uno de los primeros desafíos a resolver como parte de esos esfuerzos, fueron los relacionados a la definición del concepto de Religión y a la naturaleza de estos nuevos movimientos, con sus similitudes y diferencias. Desde esta lógica, las primeras discusiones se

centraron en la definición de las nociones de “sectas protestantes”, “cultos independientes”, “expresiones no católicas” y otras denominaciones evangélicas.

Las tendencias que en la mayoría de los casos surgieron de estas investigaciones, consistieron en la realización de estudios enfocados en la organización, la composición y la estructura de estas expresiones religiosas en su nivel macro, dejando de lado, el estudio y análisis de los procesos simbólicos, los contenidos teológicos y doctrinarios en su nivel micro, relacionados con el papel central de las vivencias cotidianas de los propios sujetos.

Una preocupación manifestada en esos pioneros estudios, fue la relacionada a la clasificación de las diferentes asociaciones religiosas, que desde ese momento proliferaban rápidamente en la región, dada su gran diversidad de credos, su complejidad organizativa y su labor misionera. El objetivo de estas investigaciones se centró entonces en delimitar las afinidades y diferencias de las asociaciones religiosas, en términos de su organización, doctrina y sus características institucionales.

De esta manera, Jan Rus y Robert Wassestrom (1979), se interesaron en el estudio de las expulsiones “religiosas” del municipio de Chamula y en el fenómeno de las, en ese entonces llamadas “sectas protestantes”.

En esta investigación, ambos autores se inclinaron por un tipo de explicación que definía a las expulsiones, como un fenómeno generado por causas y agentes externos. Fundamentalmente, proponían que serían el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) y los propios movimientos religiosos protestantes impulsados por éste, quienes se aprovecharían de los conflictos intracomunitarios para agudizarlos y desestructurarlos en su nivel organizativo.

Es importante observar que, en esta propuesta, destaca una perspectiva micro-macro, dicotomía donde el individuo católico que se convierte a una denominación protestante, juega el papel de un ente dominado, pasivo y manipulable, víctima de los intereses oscuros de las sectas protestantes y sus patrocinadores, el imperialismo norteamericano. Este trabajo se centraba pues, en considerar al pujante movimiento protestante, como parte constitutiva de un amplio proyecto geopolítico norteamericano de dominación, denominada “Teoría de la conspiración” por el

CEAS, que señalaba que el protestantismo norteamericano llegaba a las poblaciones indígenas al saqueo de las culturas y conocimientos locales.

Por ello, en esa obra se destacó el importante esfuerzo que los autores realizaron para señalar lo que consideraron el papel perjudicial de las llamadas “Sectas protestantes” en la medida en que su proliferación en los municipios indígenas de la región, generaba desorganización y desestructuración social, a tal grado de provocar la ruptura comunitaria y el incremento de la violencia.

En 1980, Pablo Iribarren presentó un trabajo descriptivo relacionado con el papel de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas en la problemática de las expulsiones de Chamula, destacando las principales acciones de los caciques indígenas y de las autoridades de los gobiernos local y federal, como una explicación a dicho fenómeno.

Unos años después y como un esfuerzo destinado a explicar los nuevos fenómenos religiosos en el Sureste de nuestro país, en 1989, el CIESAS desarrolló el proyecto: *Religión y Sociedad en el Sureste de México*”, editado por Cuadernos de la Casa Chata, que dio por frutos una colección de textos en los que se propuso presentar un perfil de las “sectas protestantes” en el sureste del país y al mismo tiempo, desarrollar un estudio comparativo de las conversiones religiosas en Chiapas.

Dentro de esta serie, Gilberto Jiménez (1989), trabajó con las clasificaciones sociológicas desde una perspectiva cuantitativa y con un importante esfuerzo para construir una tipología del fenómeno. Así mismo, con este trabajo aportó una infinidad de información estadística que unos años después, sería utilizada por Aída Hernández Castillo (1993), para abundar sobre el problema de las expulsiones de Chamula.

Así mismo, y como parte de los esfuerzos del CIESAS, Andrés Fábregas coordinó una serie de trabajos publicados también como parte de la Colección de Cuadernos de la Casa Chata. En la Región fronteriza se realizaron los estudios de Jorge Cruz Burguete (1989), en Tziscaco, municipio de La Trinitaria, donde el autor se plantea los intereses de los Estados Unidos en la ruptura de los lazos comunitarios y en la difusión de sus valores culturales.

En Tapachula, municipio ubicado en la Región “Soconusco”, y bajo los auspicios del esfuerzo citado por el CIESAS, María de Los Ángeles Ortiz (1989), realizó un estudio en la Colonia Popular “5 de febrero”, investigación en la que propone el fenómeno de la efervescencia religiosa como una solución individual a los diversos problemas de pobreza, inseguridad y anomia social que enfrentan los creyentes. Así mismo, el creyente obtiene con el cambio de adscripción a un credo no católico, participación individual y colectiva, oportunidad de ocupar algún cargo en la estructura organizativa de la iglesia, reconocimiento del grupo, entre otros.

En la Región Selva del estado, Elizabeth Juárez Cerdi (1989), realiza un estudio donde propone la existencia de factores multicausales, como posibles ejes explicativos de la diversidad religiosa que ya se presentaban en el municipio de Yajalón y sugiere que son los factores endógenos y exógenos, los que permiten comprender la existencia del fenómeno, en la medida en que la modernización urbana, la dependencia del mercado exterior del café y las diferentes necesidades de los sectores más marginados, llevan a posibilitar la proliferación de las denominaciones no católicas.

En 1992, Gaspar Morquecho investiga el surgimiento de una organización indígena evangélica, la Organización Indígena de los Altos de Chiapas (ORIACH), y su participación en la organización de los expulsados del municipio de Chamula. En este mismo tenor, pero en 1997, Gaspar Morquecho y Dolores Aramoni analizan los conflictos armados de los expulsados con los caciques de Chamula, siguiendo la presencia de la organización “El guardián de mi hermano”.

En el municipio de Ocoatepec, Miguel Lisbona (1992), realiza un trabajo de investigación, donde plantea explicar los cambios religiosos, ya no a partir del fraccionamiento interno del grupo, como se propuso años más atrás, sino que ahora, el autor propone que los cambios religiosos surgen a partir de las distintas formas en las que los creyentes se relacionan con la dinámica de los procesos más amplios de modernización.

Después, en esa misma región del estado, Carolina Rivera y Miguel Lisbona (1993), analizan la situación religiosa en Chapultenango, Ixtapangajoyá y Tapilula, con la intención de exponer la relación entre la identidad étnica, comprendida ésta como *ethos* cultural y la práctica religiosa.

En el contexto de la irrupción zapatista, María Isabel Pérez Enríquez (1994), situada en la discusión endógena-exógena, analizó el tema de la conflictividad política en los procesos evangélicos, retomando las preocupaciones de la época relacionadas con los intereses de las diferentes expresiones no católicas por provocar las divisiones intracomunitarias y con ello, penetrar el proyecto de dominación global geopolítico norteamericano.

Aunque estos estudios comenzaban a tomar una fuerza e importancia cada vez mayor, se observa claramente que sus principales intereses seguían enfocados en lo relacionado con los antecedentes de las iglesias, su estructura organizativa y su labor proselitista, sin aterrizar todavía en la importancia del sujeto y su proceso de internalización del mensaje doctrinario.

No es hasta los albores de la década de los 90 que, Aída Hernández, destacó el papel de las Iglesias no católicas como espacios de reelaboración de la tradición cultural. Bajo los auspicios del CIESAS, Andrés Fábregas coordinó una serie de trabajos publicados también como parte de la Colección de Cuadernos de la Casa Chata. De modo que, en la Región fronteriza, concretamente en Cuauhtémoc, municipio de Las Margaritas, Aída Hernández Castillo (1989), convierte a los conversos en sujetos activos de su propia actitud religiosa, de tal modo que Presbiterianos y Testigos de Jehová, desarrollan marcos de reelaboración de las creencias, convirtiéndose en sujetos sociales productores de sentido y contenido a las mismas doctrinas.

A partir de este trabajo, podemos ver el inicio de una nueva perspectiva tanto teórica como metodológica en la manera de abordar los estudios religiosos, de modo que, desde ese momento, los conversos y creyentes, ya no son más los objetos de la manipulación de fuerzas e intereses externos, sino más bien, (y al margen de los propios intereses que pudiesen guardar las diferentes ofertas religiosas), son sujetos y actores sociales, en la medida en que demuestran la capacidad de elegir una oferta religiosa y, al mismo tiempo, desarrollan también la habilidad de reelaborar muchos de los contenidos bíblicos.

En esta misma perspectiva, Irene Sánchez (1995), analizó el papel de la religión en la construcción y resignificación de las identidades locales en el municipio de Yajalón. En este trabajo con enfoque explicativo, la autora propone ver al presbiterianismo no como una

ideología modernizadora, sino más bien, como la expresión de una religiosidad popular, como “una nueva forma de ser tzeltal”.

Desde el concepto de reelaboración, la autora analiza la manera en que la religión presbiteriana apoya en la reivindicación de la identidad étnica. Los creyentes son ahora sujetos, actores y miembros activos de su propia historia. Como se puede ver, los trabajos de Irene Sánchez Franco y de Aída Hernández Castillo, marcaran un nuevo rumbo en la interpretación de los nuevos credos religiosos, donde el concepto de reelaboración, se torna central.

En la zona de Ocosingo, la tesis de maestría de García Méndez (1996), realiza un estudio comparativo entre las comunidades de Frontera Corozal en Ocosingo y la Nueva Providencia en Las Margaritas, donde destaca el disímil compromiso y activismo político de los conversos, desde las dimensiones de la organización comunitaria y de las condiciones de existencia de la población.

Más tarde, y como producto de la realización de un mayor esfuerzo de investigación para dar cuenta de la complejidad del fenómeno religioso, Gabriela Robledo (1997), presenta los resultados de su trabajo “Disidencia y Religión. Los expulsados de San Juan Chamula”.

En esta investigación, la autora amplía el tema de las expulsiones y la práctica protestante y propone ver a la conversión religiosa en Chamula como un fenómeno de crisis y de cuestionamiento al poder tradicional. Para ella, “Bloqueada toda posibilidad de disentir políticamente, el pueblo manifiesta su disidencia por cauces religiosos mediante la adopción de una religión externa que les permite romper definitivamente con la estructura comunitaria” (Robledo; 1997).

En este trabajo, la autora plantea que no son ya las influencias y los intereses externos, los de las denominaciones no católicas, los que profundizan la división violenta de la vida comunitaria, ahora son más bien factores internos, causas internas y locales las que llevan a los conversos chamulas a confrontarse con las autoridades comunitarias.

Así mismo, destaca la importancia prestada a las causas y factores internos y locales en la explicación de estos fenómenos; de tal modo, que la argumentación principal, sugiere que son los propios chamulas evangélicos quienes asumen un papel determinante cada vez mayor en la dinámica comunitaria.

En un trabajo posterior de tesis de maestría, Irene Sánchez (1999), plantea la estrecha relación entre credo religioso y el compromiso y la práctica política en Petalcingo, Chiapas. La autora opta aquí por la introducción de los métodos cuantitativo y cualitativo y por la interrelación micro-macro, donde vemos emerger ya y con más claridad la importancia del sujeto, quien comienza a ser activo y actor principal en el proceso de su vida religiosa.

Bajo esta lógica argumentativa, se encaminaban los estudios de Aída Hernández Castillo, quien desde el año 1994, trabajó entre la población Mam de la Sierra. Esa investigación, en la que la autora proponía que los conversos tienen “la capacidad de contestar y reestructurar la nueva ideología religiosa”, fue continuada con mayor profundidad antropológica en su tesis Doctoral, posteriormente publicada como libro “La otra frontera. Identidades múltiples en el Chiapas poscolonial”, (2001), donde señala que los diferentes grupos religiosos tienen la habilidad de ejercer algunos cambios en muchos aspectos del mensaje cristiano no católico, así como de impulsar procesos de fortalecimiento comunitario, donde, a partir de las relaciones de poder existentes, los diferentes discursos religiosos son interpretados de manera particular, por los diferentes actores sociales.

Como podemos ver, en los diferentes estudios de Hernández Castillo, la idea de la reelaboración religiosa ocupa una importancia central. La autora utilizó métodos cuantitativos y cualitativos, y dimensiones micro y macro, donde el creyente ya no era un ente pasivo y ahora se convertía en sujeto de su propia actitud religiosa, en la medida que comenzaba a darle sentido a los contenidos doctrinarios.

Así mismo, una aportación adicional, consistió en la Introducción de las relaciones de poder en interacción estrecha con los contextos. En este proceso dinámico, el sujeto ahora retoma ciertos elementos religiosos y otros los desecha, ahora el creyente reelabora los elementos doctrinarios y les da significación; así, ya no es posible hablar de imposiciones al sujeto, como lo planteó la

teoría de la “conspiración”. Ahora se habla de un sujeto que juega y negocia con las ofertas religiosas, donde las estructuras ya no imponen, de manera determinante, su fuerza sobre los individuos antes victimizados.

En este hilo argumentativo, la siguiente cita de Bastian expone de manera elocuente esta perspectiva, donde indica que,

“[en]...lugar de considerar al indígena como mero receptor pasivo de influencias y acciones religiosas exógenas, conviene tomarlo como un actor social que selecciona creencias, prácticas y ofertas exógenas en función de estrategias que elabora tanto frente a la sociedad global como frente a determinaciones intraétnicas” (Bastian; 1997).

Con estas investigaciones, vemos que comenzaron a desarrollarse nuevas propuestas teórico metodológicas en las ciencias sociales bajo los planteamientos del cualitativismo y de la hermenéutica, las cuales sugerían que las estructuras no eran ya determinantes en las acciones de los individuos.

Comenzaba a hablarse ya de las ideas del “sujeto” y del “agente”, los cuales también influían en las estructuras con sus intereses, negociaciones y reelaboraciones. Comienza a plantearse entonces que, las disciplinas de las ciencias sociales, ya no podían “explicar”, los fenómenos sociales, sino que ahora más bien debían buscar la comprensión de los hechos a través de la interpretación de significados de la acción social de los agentes.

En mi tesis de licenciatura en Antropología Social (2002), trabajé en el análisis de las luchas simbólicas en el campo religioso del municipio de Tila. En esta investigación, propongo la existencia de una fuerte lucha desatada a nivel del simbolismo doctrinal entre, por un lado, la Parroquia de Tila y por el otro, las denominaciones no católicas en el municipio, con el objetivo de conquistar y ganar el capital social en juego: los creyentes. Así mismo, en esta investigación destaco las relaciones muchas veces estrechas entre el credo religioso y el posicionamiento político de los feligreses, ya sea del lado de las bases de apoyo zapatistas o del lado gobiernista, a través del en ese entonces partido político oficial (PRI).



Carolina Rivera Farfán y Elizabeth Juárez Cerdi (2007), editan *Más allá del espíritu. Actores, Acciones y prácticas en Iglesias Pentecostales*, obra que reúne trabajos de varios autores, quienes analizan la transformación del pentecostalismo en México, los cambios sociales, protestantismo y pentecostalismo en Brasil, hasta el papel del pentecostalismo en la vida cotidiana de los migrantes latinoamericanos en los Estados Unidos.

Ese mismo año, Alain Basail Rodríguez y María del Carmen García Aguilar, coordinan *Travesías de la Fe. Migración, Religión y Fronteras en Brasil y México* (2007), obra en la que varios autores reflexionan el papel de la fe y sus múltiples travesías junto al largo caminar de los migrantes tanto latinoamericanos en los Estados Unidos, así como de italianos en Brasil.

José Andrés García Méndez (2008), presentó *Chiapas para Cristo*, obra donde trabaja la relación entre el contexto social y la exitosa implantación de las Iglesias evangélicas no católicas en territorio chiapaneco. Así mismo, propone que, en este proceso de asentamiento de estas Iglesias, se ha dado un proceso de adecuación, al mismo tiempo, entre las doctrinas y las características organizativas de estas Iglesias con las propias condiciones culturales y sociales de los creyentes que las aceptan.

Así mismo, aborda el fenómeno de la migración y los desplazamientos forzados en el altiplano chiapaneco, para discutir sobre la participación de las mujeres en los ámbitos público y privado. Finalmente, dedica un espacio para reflexionar sobre la construcción de la comunidad religiosa y la recreación de las identidades femeninas, cambiantes y en transformación en estos procesos, en el altiplano chiapaneco.

*Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. Intereses, utopías y realidades* (2011), de Carolina Rivera Farfán, María del Carmen García Aguilar, Miguel Lisboa Guillén e Irene Sánchez Franco, constituye un esfuerzo colectivo donde, los autores, discuten el tema de la conversión religiosa en Chiapas, la transformación de la misma, así como desarrollan una importante reflexión sobre el desarrollo de los conflictos en algunas Regiones del estado.

Una importante aportación en este esfuerzo colectivo, es el que tiene que ver también con la manera en que se abordan los estudios y el debate que lograron articular sobre los conceptos de la tolerancia y la libertad de creencias, en las dinámicas de la vida cotidiana.

En su tesis de doctorado por el CIESAS, “Diversidad religiosa y transformación cultural en el mundo de vida de Amatenango del Valle, Chiapas”, Mónica Rosalba Aguilar Mendizábal (2012), destaca el dialogo entre cultura y religión, donde analiza las diferentes formas de vida cotidiana, relacionadas con la sexualidad, el noviazgo, el matrimonio, y las representaciones que sobre el cuerpo tienen creyentes pentecostales, de algunas otras Iglesias cristianas evangélicas; así como entre la Católica y de algunos tradicionalistas, en Amatenango del Valle.

Trabajo en el que logra profundizar en el estudio comprensivo del mundo de vida de los y las amatenanguenses, para dar cuenta de la influencia que los diferentes credos religiosos tienen en el cuerpo de los sujetos, así como las formas en que estos objetivan y viven su día a día, es decir, su vida cotidiana.

Sin embargo, y como se logra ver, si bien se comienza a privilegiar ya el factor endógeno como el principal elemento catalizador del mencionado fenómeno religioso y su correlato del conflicto comunitario, aún se retoma poco el papel de las subjetividades de los propios conversos y la comprensión de las prácticas cotidianas, en la configuración de la nueva dinámica evangélica protestante en el campo religioso alteño y chiapaneco.

Así las cosas, con este breve recorrido sobre el análisis de la relación religión-cultura, en los estudios religiosos realizados en nuestro estado, se puede observar que el conocimiento sobre las realidades religiosas, es un tema aún no agotado, de modo que este problema, se acrecienta también por la falta de relación entre las investigaciones de carácter micro y las que pretenden aportar un panorama general de la situación religiosa que impera en Chiapas.

Del mismo modo, es importante mencionar y destacar que, al igual que lo que ha sucedido a nivel general en el campo de las Ciencias Sociales, el debate del fenómeno religioso, ha estado inmerso también en la ya histórica discusión epistemológica ubicada entre los defensores del determinismo, quienes consideran a los individuos como indefensos individuos víctimas del

poder, la fuerza y la lógica de las estructuras socioculturales y los que proponen un individualismo metodológico, quienes a su vez, toman al individuo como un ser libre, racional, y dueño de sus propias decisiones y facultades.

Sin embargo, debemos destacar que poco a poco están surgiendo también importantes investigaciones con propuestas teórico metodológicas novedosas y de mayor profundidad, que proponen abordar el complejo fenómeno religioso desde la perspectiva de las significaciones que los propios sujetos elaboran en su vida cotidiana, propuesta situada en la comprensión fenomenológica que abordaremos en esta investigación, como una modesta aportación que contribuya a impulsar el debate en este importante campo de estudios.

Finalmente, en este apartado dedicado al estado de la cuestión, referida a una parte de los estudios del campo religioso en Chiapas, particularmente en lo que concierne a las investigaciones en torno a las iglesias cristianas no católicas, entre poblaciones indígenas, nos lleva a corroborar que si bien se han venido generando algunos importantes cambios en las perspectivas conceptuales y metodológicas en los estudios sobre el fenómeno religioso, es visible también la no recuperación analítica de los valores económicos prescritos en las doctrinas no católicas como elementos relacionales y dadores de sentido a las prácticas económicas, signadas por una oferta laboral precaria y centrada en actividades terciarias y periféricas.

De ahí mi interés en recuperar el amplio campo de investigación que relaciona la religión y la economía, que en una de sus vertientes se refiere al estudio de los valores económicos que se difunden en la Congregación Pentecostal “La unción del Espíritu Santo”, ubicada en la colonia La Hormiga, en San Cristóbal de Las Casas.

Considero que, a través de este estudio, estaremos en condiciones de dar cuenta de las formas en las que los valores económicos, con respecto al trabajo, se internalizan, interpretan, comprenden y dan sentido y significación a las prácticas cotidianas de los creyentes.

Esta dimensión analítica es de suma importancia si tomamos en cuenta que el estado de Chiapas, es la entidad federativa menos católica del país, siendo los credos cristianos no católicos los que

han experimentado un crecimiento sostenido, particularmente en las poblaciones y grupos indígenas asentados en comunidades y en espacios urbanos periféricos.

Me parece que la notable expansión que las expresiones religiosas cristianas y paracristianas (también llamadas Bíblicas diferentes de Evangélicas) han experimentado en la última mitad del siglo veinte, tiene su explicación en el tipo de creencias y ritos que le caracterizan, esto es, creencias que retoman los mitos, las emociones y la imaginación, muy cercanas a la cultura de origen de los conversos indígenas, dotándose así de la seguridad emocional para vivir en condiciones de pobreza e inseguridad social latente.

# **CAPÍTULO II.**

## **SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS. UN POCO DE HISTORIA**

Si bien, existen amplios trabajos sobre este contexto social, para efectos de situar esta investigación en el contexto socio-histórico y económico actual, en el presente capítulo se muestran aspectos que considero importante destacar, sobre los ámbitos de la salud, la educación, la infraestructura, la pobreza y por supuesto el panorama religioso actual, en el municipio de San Cristóbal de Las Casas y la colonia “La Hormiga”.

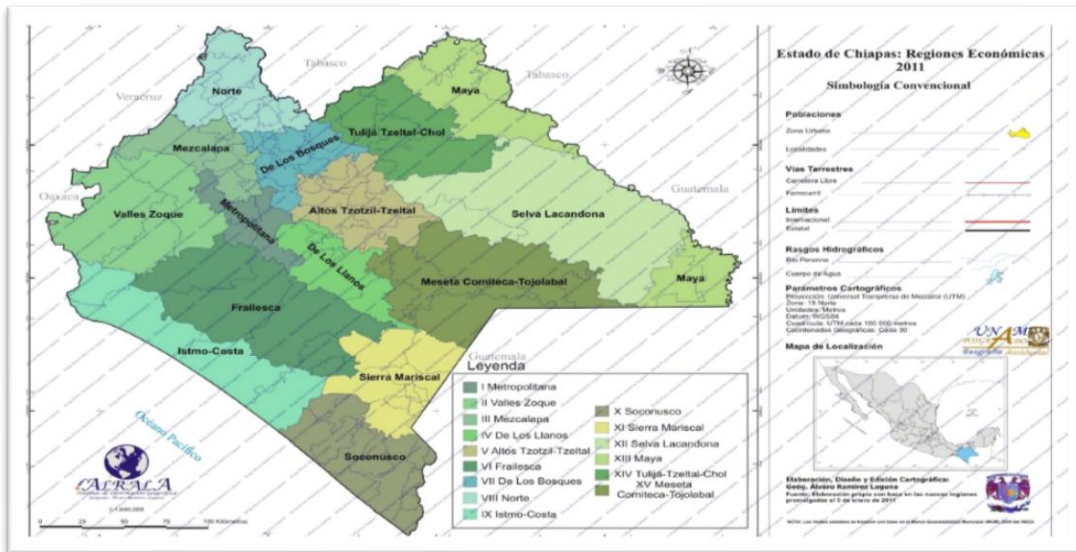
Se presentan algunos datos históricos sobre la fundación de San Cristóbal de las Casas y sobre la colonia de estudio, complementados con una serie de datos estadísticos retomados del XIII Censo de Población y Vivienda 2010 y del Censo de Población 2015, ambos realizados por el INEGI. Estas cifras, permitirán ofrecer, sobre la base de un análisis cuantitativo, la interpretación de la información cualitativa, relacionada al contexto en el que se dinamiza la experiencia en el mundo de vida de los sujetos que participan en esta investigación.

### **2.1 Un poco de historia**

El municipio de San Cristóbal de Las Casas se localiza en la porción central del estado y se ubica a una altitud de 1940 msnm. Según datos aportados por el censo de Población 2015, realizado por el INEGI, el municipio está conformado por 92 localidades, con una población de 209, 591 habitantes. Estos datos convierten al municipio, en el cuarto más poblado de la entidad (5,217,908 habitantes), representando 4.02% de la población del estado de Chiapas.

Esta ciudad colonial, está situada en la Región económica V, denominada “Altos tzotzil-tzeltal”, y fue fundada en 1528 con el nombre de “Chiapa de los españoles”, por el conquistador Diego de Mazariegos, en el antiguo valle de Jovel, lugar que en ese entonces se llamaba Hueyzacatlán

(voz náhuatl que significa *junto al zacate grande*). Desde ese momento, la ciudad se convirtió en la residencia de los españoles conquistadores, quienes, a través del sometimiento de muchos pueblos tzotziles asentados en los alrededores del valle, se apropiaron del trabajo, las tierras y los tributos de los indios tzotziles.



**Mapa 2. Regiones de Chiapas.**

Fuente: <http://www.ceieg.chiapas.gob.mx/home/wp-content/uploads/2011>, 2017.

Esta ciudad ha sufrido varios cambios de nombre a lo largo de la historia: “Villa Viciosa” (1528); “Ciudad Real” (1536); “Ciudad de San Cristóbal” (1829); “San Cristóbal de Las Casas” (1848); “Ciudad Las Casas” (1934); y finalmente se restituye el nombre que tuvo a mediados del siglo XIX, “San Cristóbal de Las Casas”, nombre que lleva hasta el día de hoy (Aubry, 1991).

Durante todo el régimen colonial, la ciudad fue el principal centro monopolizador del poder político y económico, por lo que desde esos años se convirtió en la capital del estado hasta que, a finales del siglo XIX, y durante la administración del en ese entonces gobernador porfirista Emilio Rabasa (1891-1894), la capital se trasladó a la ciudad de Tuxtla Gutiérrez.

Con el advenimiento del siglo XX y principios del XXI, San Cristóbal de Las Casas se convirtió, por su posición geográfica y sus características de infraestructura, en una importante ciudad regional, lugar donde las poblaciones de los municipios indígenas aledaños venden sus productos

del campo, así como aves de corral. De igual modo, esta ciudad es el espacio que atrae a muchas personas de diferentes lugares que realizan diversos trámites políticos y administrativos.

Esta dinámica, ha convertido a San Cristóbal en una ciudad multicultural, donde viven y conviven mestizos, indígenas y extranjeros. Esta importante diversidad cultural, ha convertido a la ciudad en una atracción turística para los visitantes nacionales e internacionales, permitiendo que hoy en día, San Cristóbal de Las Casas viva fundamentalmente del sector turístico. Como parte de ello, se han construido varios andadores turísticos, donde han surgido nuevos hoteles, restaurantes y bares, los cuales atienden hasta altas horas de la noche, donde destacan las altas ventas de bebidas alcohólicas.

Destaca en la ciudad una arquitectura colonial, bajo la influencias del estilo europeo, que va desde el arte barroco al neoclásico, lo que junto a una serie de mejoras realizadas al centro histórico de la ciudad, le han valido para que en el año 2002, la ciudad fuese incluida por la Secretaria de Turismo (SECTUR), en el programa “Pueblos mágicos”, y en el año 2010, recibiera el reconocimiento a la Diversificación del Producto Turístico Mexicano (<http://www.turismochiapas.gob.mx/sectur/san-cristbal-de-las-casas->).

Es importante destacar que, con el devenir del siglo XXI, a la ciudad han llegado inversiones de multinacionales y trasnacionales como supermercados y tiendas departamentales, que se han establecido en la ciudad, destacando entre ellas, establecimientos como Chedrahi, Sams, Coppel, Soriana, Bodegas Aurrera y un gran número de tiendas Oxxo.

De la misma manera, se puede observar el establecimiento de nuevas agencias de vehículos como Renault, Kia y Hyundai. Así mismo, ya se cuenta con la nueva autopista que comunica a Tuxtla Gutiérrez con la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, así como las que están proyectadas para unir a esta misma ciudad con las de Comitán de Domínguez y Palenque. En esta misma dirección de inversiones, han surgido nuevos centros ecoturísticos cercanos a San Cristóbal de Las Casas y en otros municipios del estado.

## 2.2 De los usos del suelo

Los expulsados llegados de San Juan Chamula, hoy radicados en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, no poseen tierras para el cultivo, como antaño, en sus comunidades de origen sino, solamente, para su casa-habitación. Estas, fueron adquiridas por ellos, algunas veces de manera legal, otras mediante la compra, y otras más, de manera ilegal, a través de las invasiones.

En estos nuevos asentamientos, es importante observar cómo, muchas veces, esta población expulsada ha reproducido algunas prácticas tradicionales de sus antiguos hogares domésticos, como, por ejemplo, la reproducción de los espacios físicos de la casa, la siembra de algunas plantas de maíz y frijol, así como la cría de algunas gallinas.

Considerando estas prácticas tradicionales de la población de estudio y ubicándolas en el contexto de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, es importante describir entonces y de manera general, las características de los usos del suelo en el municipio.

En el territorio municipal se presentan básicamente cuatro usos de suelo: bosque (51.41%), agricultura (26.2%), pastizal inducido (13.64%) y uso urbano (8.75%). Al igual que el resto de país, el municipio registra un proceso de concentración-dispersión poblacional y urbana en su territorio, el cual incide en su dinámica de crecimiento y de desarrollo, al tener un modelo de dispersión-concentración en la distribución de equipamiento y servicios urbanos.

El territorio municipal se caracteriza por poseer enormes extensiones de tierras dedicadas a la producción agrícola en las zonas de las planicies y de los valles; además de pequeñas unidades productivas en zonas montañosas, que viven en condiciones de marginación. El resultado de este fenómeno son desequilibrios territoriales en todos los ámbitos: sociales, económicos, culturales, urbanos, ecológicos y un patrón disperso de los asentamientos humanos poco comunicados.

Lo anterior, propicia la centralización de las actividades terciarias y secundarias en la cabecera municipal, además de un sistema de ciudad altamente concentrado y un crecimiento urbano desordenado.



Este proceso anárquico de crecimiento, que ha sido depredador, denota la carencia de un ordenamiento integral y sustentable del territorio, por lo que, de seguir con esta tendencia, en el mediano y largo plazo, la precaria situación cultural, social, ecológica, económica, educativa, urbana y de bienestar social, entre otras, se agudizará.

El uso potencial que presenta el suelo municipal es de agricultura mecanizada continua con un 3.25%, agricultura manual continua con un 8.32%, agricultura manual estacional 9.03%, no apto para la agricultura o uso pecuario (69.40%). En general, la superficie de agricultura con la que dispone el municipio de San Cristóbal de las Casas es de 117.05 km<sup>2</sup>.

### **2.3 De la sociodemografía y la economía**

San Cristóbal de Las Casas es un municipio principalmente turístico, al ser este sector la principal fuente de trabajo de la población. Esta ciudad, capital del mismo municipio, es considerada, en el contexto regional, como uno de los centros comerciales más importantes de la entidad. Como ejemplo, se pueden mencionar sus diferentes mercados de víveres, como el José Castillo Tielmans, Mercaltos, el mercado Popular del Sur (Merposur) y el Mercado de la Zona Norte, los que diariamente son visitados por comerciantes y consumidores de las ciudades circundantes.

En lo que se refiere a la composición demográfica por sexo, el mismo censo 2010 destaca que predominan las mujeres, las cuales constituyen 52.13% de la población total, en tanto que los hombres representan 47.87%. Lo anterior, indica que por cada 100 mujeres hay 91.8 hombres.

En la siguiente gráfica, expongo de manera más clara esta composición demográfica:

**Gráfica número 1. Población total por sexo.**



Fuente: Autor, Gabriel Solís Gutman y elaborada a partir del Plan de Desarrollo Municipal de San Cristóbal de Las Casas, 2012-2015. 2017

En lo que respecta a la composición demográfica por rangos de edad, el municipio registra la existencia de una población joven, pues 41.29% de ella es menor de 18 años. Esto significa entonces que la edad media es de 22 años.

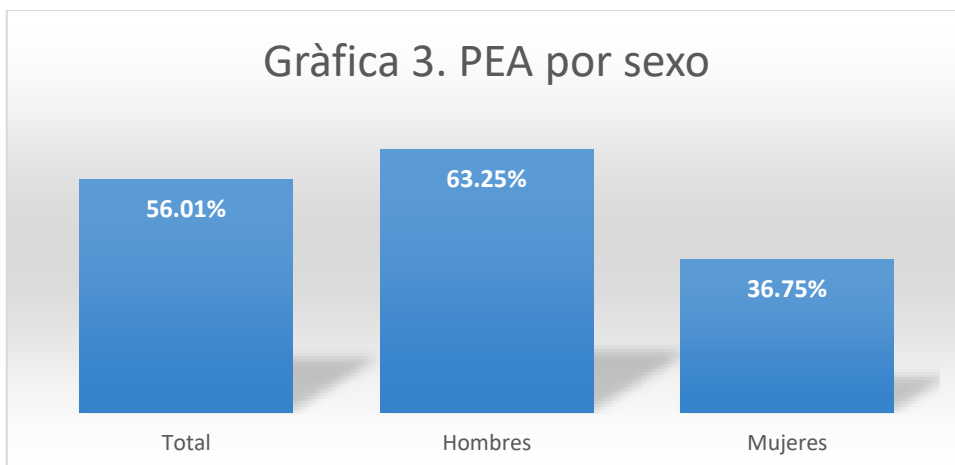
**Gráfica 2. Estructura de la población por rango de edad**



Fuente: Autor, Gabriel Solís Gutman y elaborada a partir del Plan de Desarrollo Municipal de San Cristóbal de Las Casas, 2012-2015. 2017

Según el conteo poblacional del año 2015 realizado por el INEGI, el municipio de San Cristóbal de las casas tiene una población de 209,591 habitantes y para el año 2030, se pronostica que la población se aproximará a las 290,000 personas.

La población en edad de trabajar en el municipio de San Cristóbal de Las Casas, según el censo 2010, representa 71.49%, es decir, 132,920 personas; de ellas, 56.01% es población económicamente activa, es decir, 74, 452 personas. De este total de población económicamente activa, 63.25% son hombres y 36.75% son mujeres. Este porcentaje se divide en población económicamente activa ocupada, la cual es de 97.49%, y población económicamente activa desocupada, 2.51%.



Fuente: Autor, Gabriel Solís Gutman y elaborada a partir del Censo 2010 del INEGI. 2017

Para el año 2015, el conteo poblacional nos dice que, en este mismo municipio, existen ya 158, 905 personas mayores de 12 años, de las cuales, el 55.42% es Población económicamente activa (PEA), mientras que el 44.43% es Población no económicamente activa. Así mismo, del total de PEA, el 96.71 es PEA ocupada y el 3.29 es PEA desocupada.

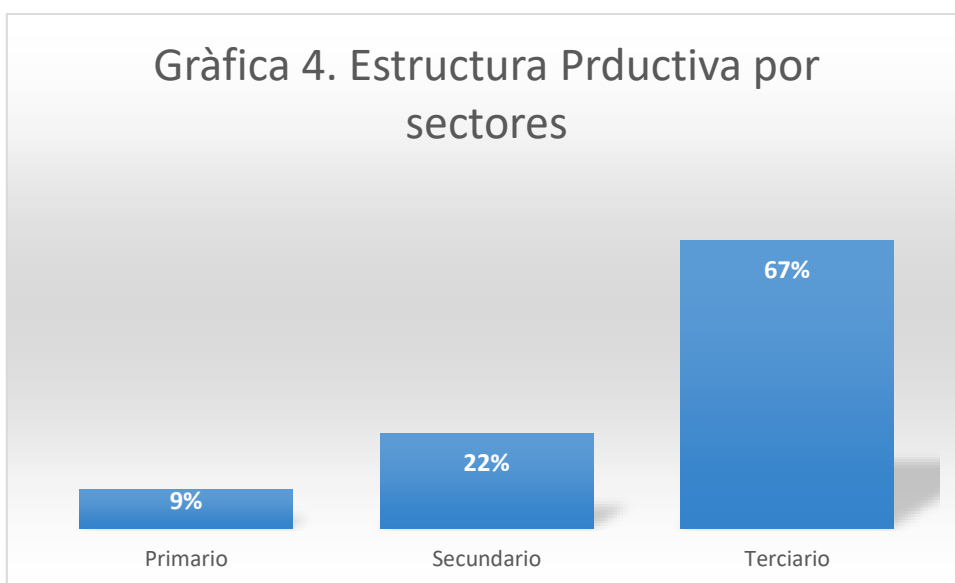
Si comparamos la información anterior, vemos que para el conteo 2015, la Población económicamente activa ocupada experimentó una caída de un 0.78% con respecto al censo 2010. Del mismo modo, y curiosamente, la población económicamente activa desocupada aumentó en un 0.78%, con respecto al mismo censo.

El mismo Censo poblacional nos dice que, la cifra total de población ocupada, se sitúa en 85,176 personas (40.64%), de las cuales, 23.59% percibe hasta 1 salario mínimo, 32.69% percibe de 1 a 2 salarios mínimos, mientras que 37.04% percibe más de 2 salarios mínimos.

Con respecto al trabajo asalariado y no asalariado, este mismo conteo nos aporta las siguientes cifras: de la población ocupada (85, 176 habitantes), 67.68% de ellos son trabajadores asalariados, mientras que el 31.40% son trabajadores no asalariados.

En relación a la división ocupacional, se destaca que, del mismo total de población ocupada ya citada, 29.41% desempeña funciones profesionales, técnicos y administrativos, el 5.03% se dedica al trabajo agropecuario, 18.06% trabaja en la industria y el 46.89% se dedica a actividades relacionadas al comercio y a actividades en servicios diversos.

En relación a la actividad económica, el Censo 2010 nos dice que el sector terciario, que engloba todas las actividades relacionadas con el comercio y los servicios, es el predominante, al ocupar a 67% de la población, seguido por el sector secundario con 22% y el sector primario, con 9%.



Fuente: Autor, Gabriel Solís Gutman y elaborada a partir del Censo 2010 del INEGI. 2017

Destaca el hecho de que el sector primario (agricultura, ganadería, pesca, forestal) experimentó un aumento del 2.11 % en la generación de empleos para el año 2010, respecto del 2000, y llegó a ofertar 11.11% del total de empleos generados, cuando en el año 2000 su aportación a la economía laboral se ubicó en 9.00%.

Por su parte, el sector secundario (industria de la transformación y extracción), disminuyó su participación porcentual en la aportación de empleos en 2.66 %. Debido a ello, solamente generó 19.02% de los empleos al término del año 2010, cuando en el año 2000, su participación fue del 21.68%. Lo anterior, refleja claramente una disminución en la producción de este sector de la economía.

Así las cosas, el sector terciario, como ya se mencionó, es el más fuerte y dinámico en la generación de empleos en el municipio, ya que contribuyó en el año 2010 con 68.92% de los empleos generados. Es decir, por cada 100 empleos ofertados en este sector, 29 correspondían a actividades comerciales y 71 a actividades derivadas de la prestación de servicios.

Este sector, al igual que el primario, incrementó su presencia en el municipio en 1.96 puntos porcentuales respecto al año 2000, al ser en ese año su participación del 66.96%.

En lo referente a la población ocupada y desocupada, cabe señalar que el Censo 2015 destaca que la población económicamente activa desocupada, corresponde a 3.29%, en comparación al 96.71% de la población que sí dispone de una ocupación.

Si bien es cierto, se puede afirmar que la tasa de desempleo en el municipio es baja, sin embargo, también se debe subrayar y afirmar que el nivel de ingresos de la población es bajo, tomando en cuenta que por cada 100 personas que disponen de un empleo, 59 de ellas no tienen ingresos mensuales superiores a dos salarios mínimos. Esto quiere decir que solamente 35.52% de la población que tiene un empleo, percibe más de dos salarios mínimos al mes. Aquí puede observarse con toda claridad, un fenómeno piramidal en el ingreso: muchos que ganan poco, y pocos que ganan mucho.

A continuación, exponemos un cuadro con datos comparativos a nivel municipal y de la Colonia La Hormiga, retomados del XIII Censo General de Población y vivienda 2010 del Inegi y del Censo de Población 2015. Es importante señalar que, con la finalidad de actualizar la información, se citan datos proporcionados por el Censo 2015, para el caso de las variables que serán de utilidad.

**Cuadro 1. Comparativo de indicadores Municipio-Colonia.**

Indicador	San Cristóbal	Porcentaje	Col. La Hormiga	Porcentaje
<b>Población total</b>	209,591 (conteo 2015)	100 %	1,960	100%
<b>Población 15 años y más</b>	146, 106 (conteo 2015)	69.71 %	1,132	57.75%
<b>Población 15 años y más analfabeta</b>	14,626 (conteo 2015)	10.01 %	481	42.49%
<b>Población de 15 años y más sin primaria terminada</b>	15,256	12.58 %	249	21.99%
<b>Población de 15 años y más sin secundaria terminada</b>	26,401 (conteo 2015)	18.07 %	26 *	2.29%
<b>Población total en rezago educativo</b>	56,283	38.53 %	756	66.78%
<b>Población sin derecho médico</b>	81, 822	44.00 %	1,141	58.21%
<b>Población con derecho a la seguridad social</b>	145, 309 (conteo 2015)	69.33 %	809	41.27%
<b>Población con seguro popular</b>	55, 552	29.88 %	697	35.56%
<b>Población Económicamente Activa (PEA)</b>	88, 065 (conteo 2015)	55.42 %	757	38.62%
<b>Población ocupada</b>	85, 176 (conteo 2015)	40.64 %	742	37.85%

<b>Población 3 años y más que habla lengua indígena</b>	63,456 (conteo 2015)	32.19 %	1,539	78.52%
<b>Viviendas particulares habitadas</b>	51, 352 (conteo 2015)	100 %	391	100%
<b>Viviendas habitadas con televisión</b>	35, 007	83.03 %	286	73.14%
<b>Viviendas habitadas con internet</b>	5, 439	12.90 %	0	0%
<b>Grado de marginación</b>	Medio		Alto	
<b>Lugar en el contexto nacional</b>	1641			
<b>Lugar en el contexto estatal</b>	116			

Fuente: Autor, Gabriel Solís Gutman y elaborado a partir del censo 2010 del INEGI y al conteo de población 2015. 2017

Es necesario destacar que, las cifras citadas en el cuadro anterior, nos revelan datos muy importantes: además de la concentración del ingreso en una minoría de la población san cristobalense, casi la mitad de la población (44%), no tiene seguro médico del gobierno, lo que plantea un problema mayúsculo en términos de las condiciones sociales de la vida de sus habitantes. Para complicar más esta situación, el censo nos revela que, en promedio, solamente 40 personas de cada 100, se consideran económicamente activas y ocupadas.

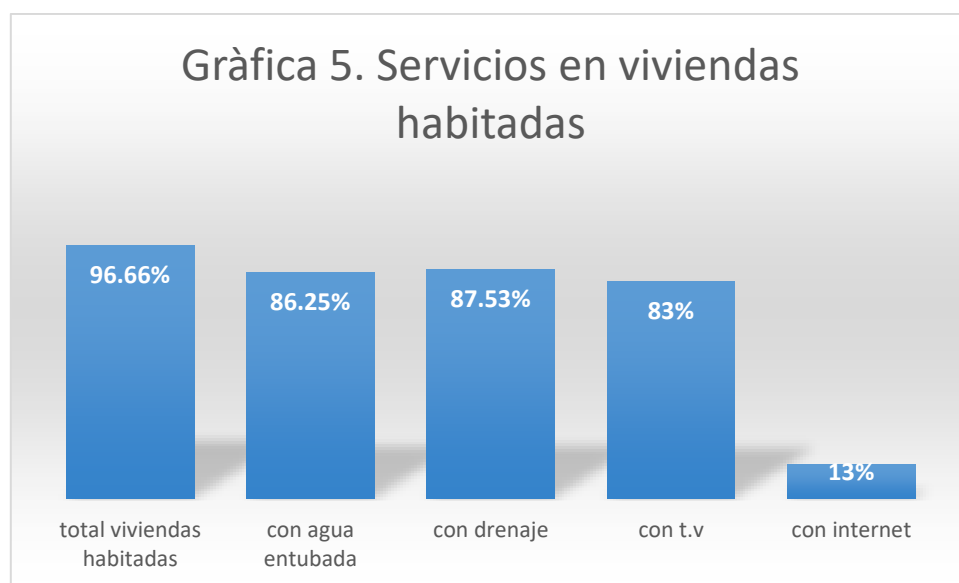
Es decir, una mayoría de san cristobalenses sobrevive con menos de dos salarios mínimos al día, casi la mitad de la población no tiene seguro médico, solamente 39 personas de cada 100 están ocupadas, pero al mismo tiempo, de cada 100 viviendas habitadas que existen en el municipio, 83 de ellas tienen televisión.

En el Censo del año 2015, se destaca que, en el municipio, existen 51,352 viviendas particulares, de las cuales, 16,073 están construidas con techos de “lámina metálica, de asbesto, palma o paja”, mientras que 32,942 están construidas con loza de cemento.

De la misma fuente, encontramos que existen 38,051 viviendas con piso de cemento y 3,672 con piso de tierra. Así mismo, 40,322 viviendas utilizan gas, mientras que 9,962 utilizan leña o carbón.

En lo que se refiere al número de viviendas particulares habitadas y que disponen del sistema de drenaje, el Censo 2010 nos dice que 36,885 de ellas cuentan con este servicio, por lo que la cobertura de atención es del 87.55%

Así mismo, las viviendas particulares habitadas que cuentan con energía eléctrica, suman 40,182, lo que da como resultado una cobertura del 95.37%, con un déficit del 4.63% en este servicio.



Fuente: Autor, Gabriel Solís Gutman y elaborada a partir del Censo 2010 del INEGI. 2017

En lo referente al grado de vulnerabilidad, el censo nos muestra que este municipio, se encuentra en un grado medio y alto, como se señala en el siguiente cuadro:



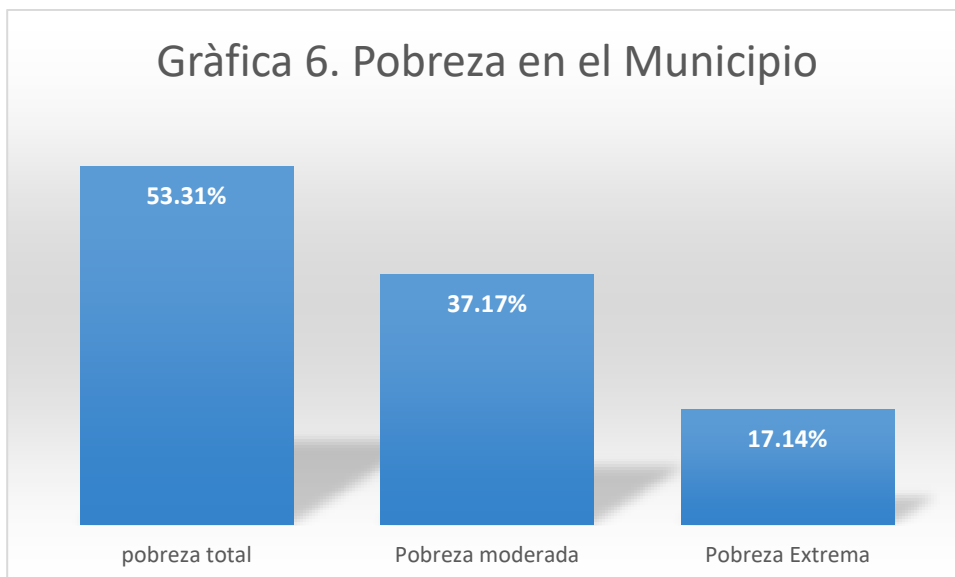
**Cuadro 2. Grado de vulnerabilidad en el municipio.**

<b>Municipio</b>	<b>Vulnerabilidad Económica</b>	<b>Vulnerabilidad Social</b>	<b>Vulnerabilidad Política</b>	<b>Índice de Vulnerabilidad Global</b>	<b>Grado de vulnerabilidad</b>
<b>San Cristóbal De Las Casas</b>	Medio	Alto	Alto	66.67	Alto

Fuente: Autor, Gabriel Solís Gutman y elaborado a partir del Plan de Desarrollo Municipal de San Cristóbal de Las Casas, 2012-2015. 2017

Cabe señalar que, para estimar la vulnerabilidad, se tomó en consideración el índice de Desarrollo Económico (vulnerabilidad económica), el índice de Marginación (vulnerabilidad social) de la SEDESOL, y el índice de Corrupción y Buen Gobierno de Transparencia Mexicana / vulnerabilidad política). Esta estimación de la vulnerabilidad no representa un índice de medición. Se está trabajando en la construcción del índice para medir la vulnerabilidad permanente.

Por todo lo anterior, un tema que es fundamentalmente importante subrayar, es el de la pobreza: a pesar de los discursos oficiales que permanentemente prometen terminar con ese grave problema, el censo 2010 nos dice que, del total de los habitantes del municipio de San Cristóbal de Las Casas, 99,120 personas viven en condiciones de pobreza, lo que representa 53.31% del total, de las cuales, 36.17% presenta pobreza moderada y 17.14 vive en situación de pobreza extrema.



Fuente: Autor, Gabriel Solís Gutman y elaborada a partir del Censo 2010 del INEGI. 2017

El cuadro anterior, expresa por sí mismo el grave problema de pobreza que existe en San Cristóbal de Las Casas, al señalar con toda claridad cuantitativa que, un poco más de 53 personas de cada 100, viven en la pobreza.

### Cuadro 3. Distribución porcentual de la pobreza.

Concepto	Porcentaje respecto de la población municipal	Número de personas
<b>Población en situación de pobreza extrema</b>	17.14 %	31,869
<b>Población en situación de pobreza moderada</b>	36.17 %	67,251
<b>Población total en situación de pobreza</b>	53.31 %	99,120

Fuente: Autor, Gabriel Solís Gutman y elaborado a partir del Plan de Desarrollo Municipal de San Cristóbal de Las Casas, 2012-2015. 2017

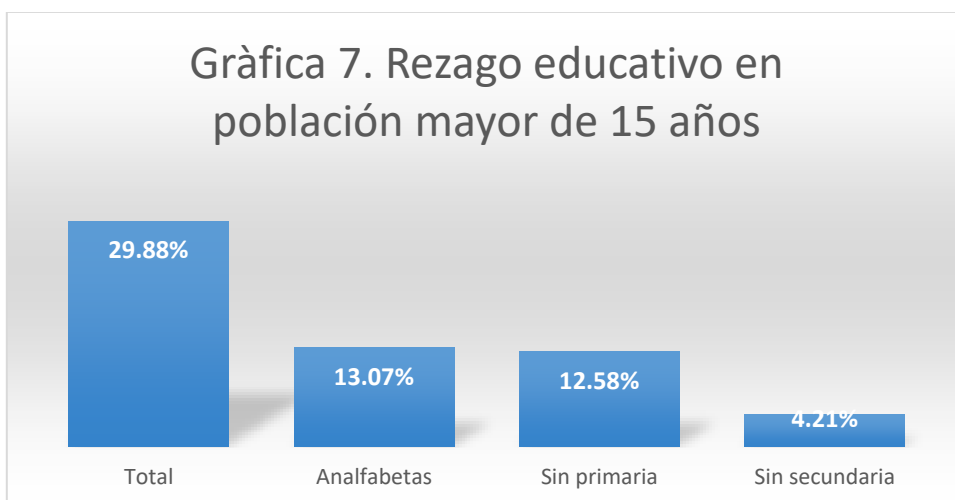
## 2.4 De la marginación

En relación a este tema, este municipio registra un grado de marginación medio, al ocupar el lugar 1641 respecto a los 2,456 municipios del país. Cabe destacar que el estado de Chiapas

registra un grado de marginación muy alto, ya que ocupa el segundo lugar en este rubro respecto a las 32 entidades federativas que conforman el país.

En lo que se refiere a la educación, los datos del Censo de Población y Vivienda 2010, reflejan que el grado promedio de escolaridad en el municipio de San Cristóbal de las Casas, es de 8.3 años de estudios, con lo cual, se supera el promedio estatal, que se ubica en 6.67 años de estudio promedio por habitante.

La siguiente gráfica, muestra el comportamiento del rezago educativo en el municipio. Debido a que el Censo 2015 no aporta información sobre el número de personas de 15 años y más sin primaria terminada, recurriremos a los datos del Censo 2010. Así, vemos que San Cristóbal de las Casas cuenta para ese año con un total de 121,213 habitantes de 15 años y más, de los cuales, 12.72% manifiesta no contar con ningún tipo de estudios, en tanto que el restante 87.28% manifestó tener algún grado de escolaridad. De este grupo, 15, 256 personas no completaron la primaria, mientras que 21, 949 personas declararon haberla terminado. Así mismo, 5, 113 personas manifestaron no haber terminado la secundaria, mientras que 18, 583 declararon haberla terminado.



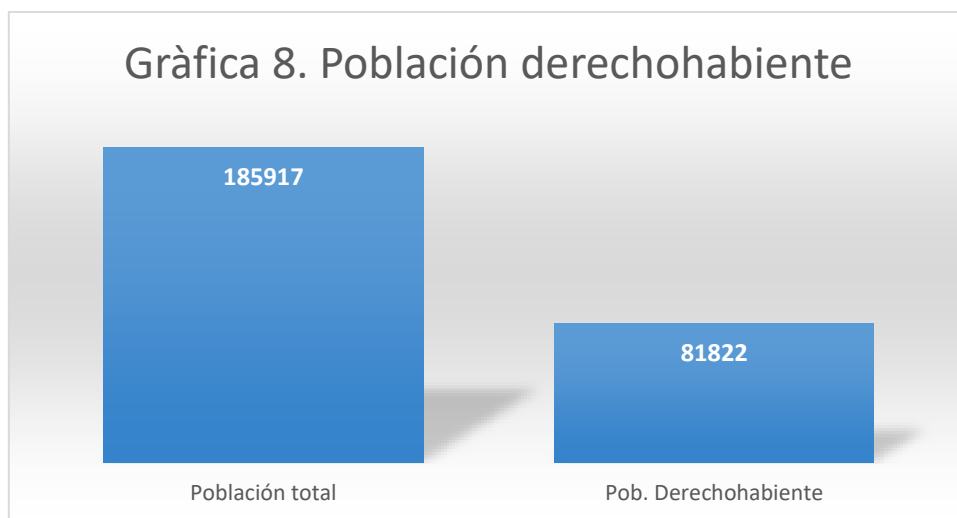
Fuente: Autor, Gabriel Solís Gutman y elaborada a partir del Censo 2010 del INEGI. 2017

En relación a la infraestructura educativa, el municipio de San Cristóbal dispone de 381 centros educativos, de los cuales, 131 corresponden al nivel preescolar, 164 al nivel primaria, y 41 al nivel

secundaria. Así mismo, el censo reporta 290 centros de bachillerato y 25 de educación superior (XIII Censo General de Población y vivienda 2010 del Inegi).

En relación al recurso humano, la información estadística del censo nos dice que en el municipio existen 3, 553 docentes; 430 de ellos están ubicados en el nivel preescolar, 971 en el nivel primaria, 518 en el nivel secundaria, 503 en el nivel bachillerato y 1, 131 están ubicados en el nivel superior.

En lo que respecta a la salud, el censo 2010 destaca que, de la población total de 185, 917 habitantes que tiene el municipio, 81, 822 personas no son derechohabientes, lo que representa la alta cifra de 44.01% del total. Este dato es particularmente significativo, porque plantea un problema de fondo: casi la mitad de la población carece de ese derecho fundamental, que debe ser parte nodal de las políticas públicas del Estado mexicano.

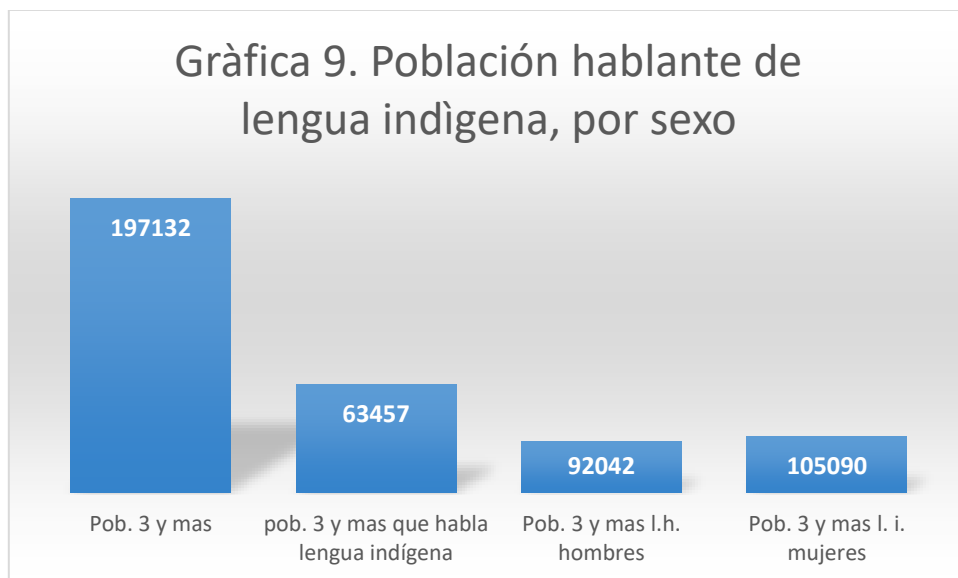


Fuente: Autor, Gabriel Solís Gutman y elaborada a partir del Censo 2010 del INEGI. 2017

## 2.5 De la diversidad lingüística y cultural

La condición de diversidad cultural del municipio, se refleja en su multilingüismo, donde, según los datos proporcionados por el Conteo 2015 realizado por el INEGI, el municipio tiene 197,132 personas mayores de 3 años, de las cuales, 63,457 hablan una lengua indígena. Al mismo tiempo, de estas personas que hablan lengua indígena, 55,747 hablan también el español.

Las lenguas indígenas más habladas en el municipio, además del español, son el tzeltal y el tzoltzil, y las menos utilizadas son el chol, zoque, el tojolabal, el mame, el kanjobal, entre otras.



Fuente: Autor, Gabriel Solís Gutman y elaborada a partir del Censo 2010 del INEGI. 2017

Las personas de 5 años y más, que en el censo del año 2000 declararon hablar alguna lengua indígena, fueron 42, 398 (37.10%), mientras que, en el censo del año 2010, este número creció a 59, 943 personas (37.14%). Es decir, se experimentó un incremento en términos absolutos de 17, 545 personas.

Así mismo, la población que habla una lengua indígena y también habla el español, alcanza las 49, 240 personas, de las cuales, 24, 809 son hombres y 24, 431 son mujeres. Finalmente, 49.69% de la población total vive en hogares indígenas, lo que representa un total de 92,391 habitantes.

## 2.6 Del campo religioso

En relación a este tema, el censo 2010 no reporta la información desglosada de las diferentes denominaciones que existen en la ciudad, solamente se limita a registrar a la población “católica”, a la población “no católica”, a las “otras religiones y a las personas “sin religión. En este sentido, el censo sí nos dice que el municipio registra una importante diversidad religiosa, ya que, según sus datos, 121, 731 personas se declararon católicas, mientras que 45, 282 personas son

consideradas “no católicas” por el mismo censo. En el rubro de “otras religiones”, se contabilizan 499 personas y en “sin religión”, se definen 11, 543 personas. Estos datos significan que 65.47% de la población es católica y 24.35% es creyente a una denominación diferente a la católica. Así mismo, es importante destacar la cifra de los que se consideran “sin religión”, quienes alcanzan 6.20% de la población total municipal.

**Cuadro 4. Chiapas: datos porcentuales sobre las preferencias religiosas, con relación a la población total.**

	1970	1980	1990	2000	2010
<b>Católicos</b>	91.2	76.9	67.6	63.8	58.3
<b>Evangélicos o protestantes</b>	4.8	11.5	16.3	13.9	Sin datos
<b>Bíblicos no evangélicos</b>				7.9	Sin datos
<b>Sin religión</b>	3.5	10.0	12.7	12.8	12.11
<b>Otras y no especificado</b>	0.4	1.5	3.3	1.2	0.07
<b>Judaica</b>	0.1	0.1	0.1	0.0	Sin datos
<b>No católicos</b>					27.38

Fuente: Autor, Gabriel Solís Gutman y elaborado a partir de “Diversidad y conflicto en Chiapas”, 2011. 2018

Finalmente, es importante destacar que, al realizar una comparación con los resultados del censo del año 2000 a nivel municipal, nos encontramos con la siguiente información:

El número total de la población pasó de 132, 421 en el año 2000, a 185, 917 habitantes en el 2010, lo que significa un incremento de 40.4%, con respecto al año 2000. Para el 2015, la población incrementó a 209, 591 habitantes. Así mismo, el número de población de 5 años y más, pasó de 114, 251 personas en el año 2000, a 161, 379 personas en el año 2010.

En el año 2000, 89, 018 personas de 5 años y más se declararon católicas (77.9%), mientras que, en el 2010, fueron 121, 731 personas (65.47%) en esa misma edad las que se declararon creyentes de la misma fe, lo que significa que esta adscripción religiosa experimentó una caída de 12.43%.

El número de habitantes que en el año 2000 se declararon “no católicos”, fueron 18, 558 (16.2%), mientras que para el año 2010, fueron 45, 282 las personas que se consideraron en esta variable (28.05%). Esto significa que, en el periodo de 10 años, 26, 724 personas más se sumaron a la categoría de las “no católicas”.

Las, las personas consideradas “Sin religión”, pasaron en el año 2000, de 24, 070 (21.06%), a 11, 543 (7.15%) en el año 2010. Lo anterior es particularmente significativo, porque se habla de una disminución de 12, 527 personas en términos absolutos, y de 13.91% en términos porcentuales.

En relación a la Población Económicamente Activa, esta pasó de 48, 181 personas en el año 2000, a 74, 452, en el año 2010. Así mismo, la población ocupada, pasó de 47, 728 en el 2000, a 72, 589 personas en el año 2010. Del mismo modo, la Población económicamente inactiva, pasó de 42, 621 en el año 2000, a 57, 847 personas en el año 2010. Es importante mencionar que el censo del año 2000, registró la información relativa al ingreso en número de salarios mínimos, sin embargo, esta misma información ya no se reporta en el censo del 2010.

El número de personas sin derecho a la seguridad social, pasó de 96, 689 en el año 2000 (73.01% de su población total), a 81, 822 habitantes en el 2010 (44.00% de su población). Lo que refleja una disminución de 29.01% de la población en esta variable. Y en cuanto al tema educativo, las personas de 15 años y más analfabetas, éstas pasaron de 14, 492 en el año 2000 (17.74%), a 15, 852 en el 2010 (13.07%). Aunque en números absolutos se observa que en una década se experimentó un incremento de 1360 personas analfabetas, en términos porcentuales se refleja una caída de 4.67% con respecto a ese mismo periodo.

Así mismo, es importante mencionar que el censo del año 2000, reportó la existencia de 26, 909 viviendas particulares habitadas en el municipio, de las cuales, 20, 231 de ellas (75.18%) disponían de televisión, mientras que para el año 2010, el censo reportó la existencia de 40, 714 viviendas particulares habitadas, de las cuales, 35, 007 (85.98%) disponían de televisión. Como podemos ver, en 10 años, se experimentó un incremento de 10.8% de viviendas particulares habitadas con televisión, es decir, un aumento de 14, 776 viviendas.

Finalmente, en relación a las viviendas particulares habitadas que disponen de teléfono, el censo del año 2000 reportó la existencia de 6, 358 viviendas (23.62%) en posesión de ese medio de comunicación, mientras que para el año 2010, el censo reporta que son ya 9, 201 viviendas (22.59%), donde existe el teléfono. Aunque se observa un incremento en números absolutos de 2, 843 viviendas donde ya hacen uso del teléfono, también se refleja una caída de 1.03% en las viviendas que hacen uso del mismo.

## **2.7 De la Colonia La Hormiga**

La Colonia La Hormiga, está situada en la llamada “Zona Norte” de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, en el margen superior del periférico norte, y en las faldas empinadas, pedregosas y accidentadas del cerro.

Según los datos aportados por el censo del INEGI 2010, la Colonia La Hormiga está conformada por 391 viviendas y cuenta con una población total de 1960 habitantes, de las cuales, 978 son hombres y 982 son mujeres. Es importante destacar aquí, la casi paridad y equilibrio en el número de habitantes por sexo. Así mismo, al recurrir a la información de los habitantes por edad, encontramos que la población de 5 años y más, refleja un total de 1700 personas, de las cuales, 850 son hombres y 850 son mujeres. De nuevo, una aparente paridad.

Continuando con los rangos de edad, se destaca que en relación a la población de 15 años y más, existen 1132 personas, de las cuales, 534 son hombres y 598 son mujeres. Aquí, la diferencia en el número de mujeres, adquiere una pequeña ventaja. Y en lo que respecta a la población de 60 y más años, tenemos una población total de 56 personas, de las cuales, 17 son hombres y 18 mujeres.

Ahora bien, en relación a la lengua, vemos que la colonia La Hormiga tiene una población total de 1539 personas de 3 años y más que hablan alguna lengua indígena, de las cuales, 776 son hombres y 763 son mujeres.

Sin embargo, en relación a la población de 3 años y más que habla alguna lengua indígena pero que no habla el español, es de 394 personas, de las cuales, 158 son hombres y 231 son mujeres.



Es decir, 25.6% de la población en ese rango de edad, es monolingüe.

Por el contrario, en lo que respecta a la población de 3 años y más que habla alguna lengua indígena y que también habla español, es de 1140 personas, de las cuales, 613 son hombres y 527 son mujeres, lo que representa 74.07% de bilingüismo.

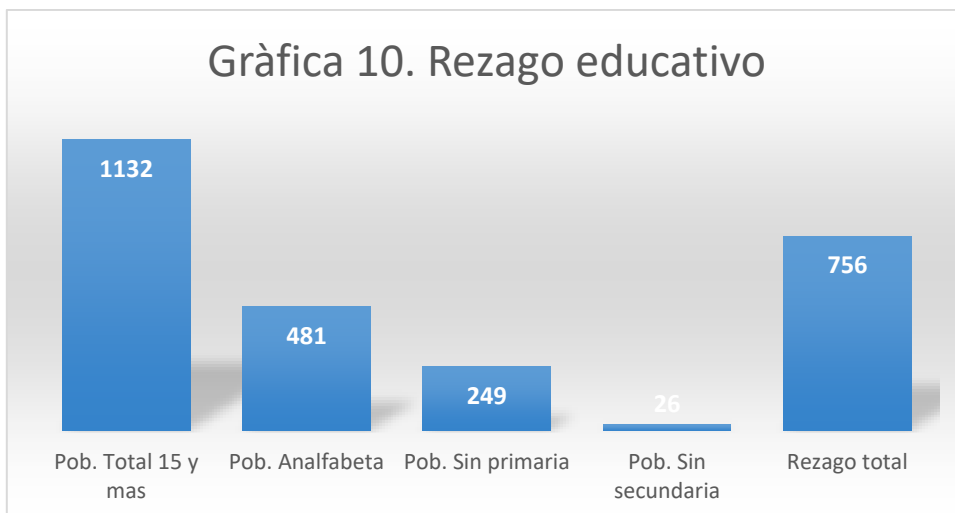
Ahora bien, en relación al tema educativo, se destaca el alto grado de rezago en este lugar, ya que 481 personas de 15 años y más son analfabetas, de las cuales se observa que, 179 son hombres y 300 son mujeres.

Si consideramos que en este rango de edad existen 1,132 habitantes en la Colonia La Hormiga, entonces encontramos que 42.49% de su población total en esa edad no sabe leer ni escribir, acentuándose este problema en las mujeres, quienes concentran 62.3% de ese analfabetismo.

Dicho de otro modo, un poco más de 42 personas de cada 100, en ese rango de edad, son analfabetas.

En lo que respecta al total de población de 15 años y más que ya tiene la primaria completa o terminada, el censo reporta que un total de 231 personas que han concluido con este nivel educativo, de las cuales, 118 son hombres y 103 son mujeres. Es decir, solamente 20.4% de la población en este rango de edad ha terminado la educación primaria. En otras palabras: solamente 20 personas de cada 100, en esa edad, han terminado este nivel educativo.

Así, en relación a la población de 15 años y más que ya tiene la educación secundaria completa, se reportan 81 personas en total, de las cuales, 27 son hombres y 32 son mujeres. Es decir, solamente 07.1% de la población tiene la secundaria terminada, destacándose de manera importante, que son las mujeres, en relación a los hombres, las que en mayor número tienen la educación básica terminada.



Fuente: Autor, Gabriel Solís Gutman y elaborada a partir del Censo 2010 del INEGI. 2017

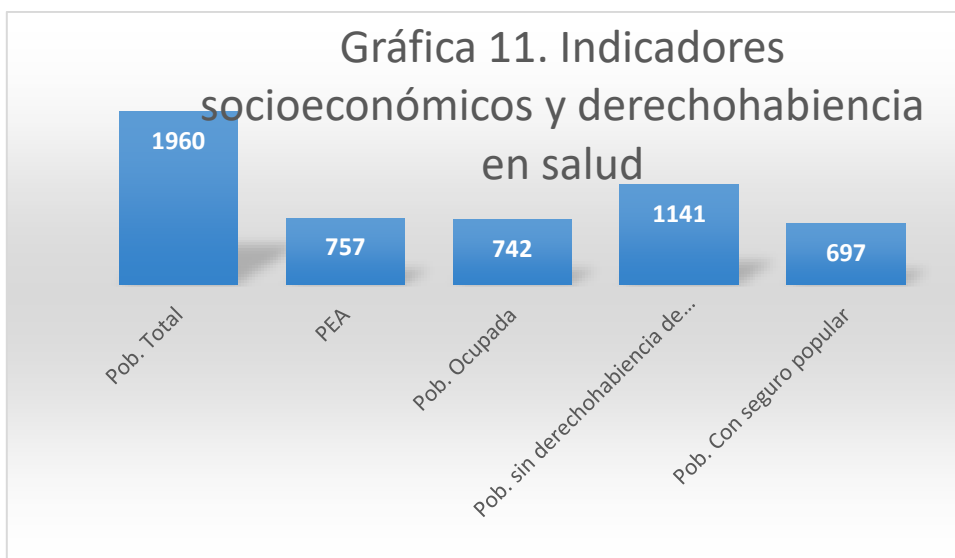
Finalmente, me parece muy importante destacar que el promedio de escolaridad en la colonia La Hormiga, se ubica en 4.16 grados; lo que nos sugiere que, en promedio, esta población no alcanza los 6 años de la educación primaria.

Ahora bien, en lo que respecta al campo económico, el Censo de Población y vivienda nos dice que la población total económicamente activa (PEA), en esta Colonia está compuesta por 757 personas, de las cuales, 512 son hombres y 245 son mujeres. Aquí, podemos destacar algunas reflexiones: primero, que solamente 66.87% de la población se considera económicamente activa y, segundo, que son las mujeres las que solamente alcanzan un 32.36% en esta categoría.

En lo que respecta al tema de la población ocupada, vemos que el censo registra a 742 en total en este indicador, de las cuales, 503 son hombres y 239 son mujeres. Aquí, vale la pena destacar que, del total de la población mayor de 15 años, solamente 65.54% de ella está ocupada.

Nos parece muy importante presentar el mayor número de datos cuantitativos aportados por el censo, con la intención de dar cuenta de esa parte de la realidad que viven los habitantes de esta colonia, por lo que registramos que la población total sin derechos a servicios de salud, alcanza la cantidad de 1,141 personas, por lo que, si consideramos que, si esta Colonia tiene una población total de 1960 personas, entonces 58.21% de sus habitantes no cuenta con este tipo de servicio.

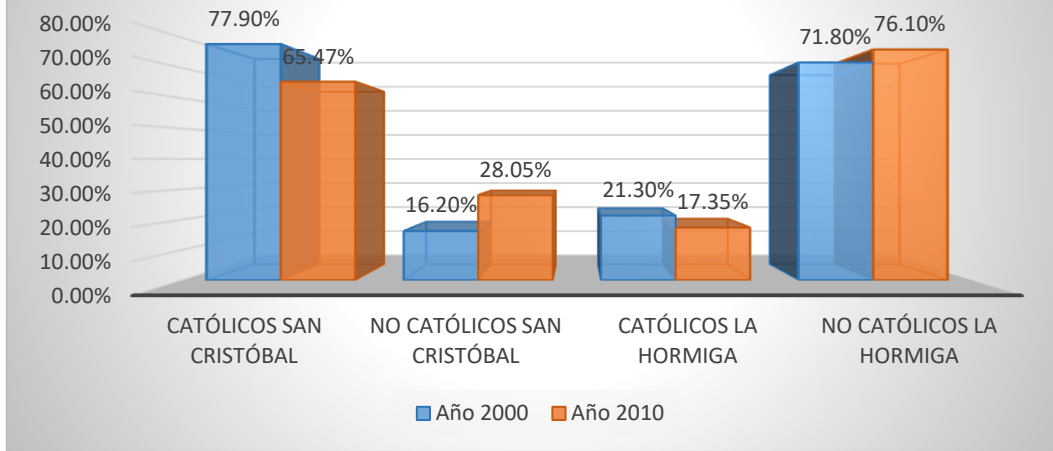
Por el contrario, la población con derechohabiencia a servicios de salud alcanza el total de 809 personas, lo que significa solamente 41.27%. Así mismo, la población derechohabiente al Seguro Popular alcanza a un total de 697 personas, es decir, solamente el 35.56% de sus habitantes.



Fuente: Autor, Gabriel Solís Gutman y elaborada a partir del Censo 2010 del INEGI. 2017

En relación a la situación del campo religioso en la Colonia La Hormiga, el censo 2010 destaca que 295 se declaran católicos, mientras que la población protestante, evangélica y bíblica diferente de evangélicas, asciende a 1294 personas. Así mismo, 5 se declaran como población con otras religiones diferente a las anteriores. Cabe destacar también, que la población que se declara “sin religión”, asciende a 212 personas.

## Gráfica 12. Comportamiento religioso en los últimos 10 años



Fuente: Autor, Gabriel Solís Gutman y elaborada a partir del Censo 2010 del INEGI. 2017

Con las cifras señaladas arriba, podemos hacer cuando menos las siguientes apreciaciones: primero, si tomamos en cuenta que la Colonia La Hormiga tiene 1960 habitantes, podemos ver claramente que los sujetos que se declaran como católicos representan una clara minoría con 15.05% del total. Segundo: derivado de lo anterior, la población que se declara protestante, evangélica y bíblica diferente de evangélica, representan una clara mayoría, con 66.02% del total de la población y tercero: la población que se declara “sin religión”, representa el 10.81% del total, en tercer lugar y muy cerca de los creyentes que se declaran católicos.

En lo que respecta a las condiciones materiales de vida en los hogares de la Colonia La Hormiga, los datos del Censo reflejan que de las 391 viviendas con las que cuenta la Colonia, 286 disponen de televisor, 14 disponen de automóvil o camioneta, 04 disponen de computadora y solamente 03 disponen de línea telefónica fija. La televisión aquí, seguramente juega un papel de primer orden en el proceso de socialización del indígena, que es Pentecostal, y que, al mismo tiempo, y según lo que encontramos en las entrevistas que realizamos durante nuestro trabajo de campo, sigue definiéndose como un indígena tsotsil de la zona norte de San Cristóbal de Las Casas.



Fuente: Autor, Gabriel Solís Gutman y elaborada a partir del Censo 2010 del INEGI. 2017

Finalmente, pensamos que estas cifras son muy interesantes, debido a que nos dan una idea acerca de las condiciones materiales de vida que existen en los hogares y, además, nos abre una puerta para indagar acerca de los principales medios tecnológicos con los cuales los sujetos se comunican con el entorno local y global, y reconstruyen, al mismo tiempo, su vida cotidiana y su identidad individual y colectiva.

Así, se destaca que, en una inmensa mayoría de los hogares de esta colonia, el principal medio de comunicación tecnológico al alcance de sus habitantes es la televisión, y solamente una minoría de ellos, declara tener computadora y línea telefónica.

De este modo, en este recorrido, he procurado presentar un panorama general, lo más amplio posible, sobre las condiciones sociales en las que se inscribe San Cristóbal de Las Casas, con el propósito de destacar los aspectos más relevantes que subyacen la vida cotidiana de sus habitantes y que permita al lector, situarse de mejor manera en la comprensión del tema.

## CAPÍTULO III

# PROCESOS DE CONVERSIÓN RELIGIOSA EN POBLACIONES INDÍGENAS DE LOS ALTOS DE CHIAPAS.

En el presente capítulo presento una exposición sobre los procesos de conversión religiosa de poblaciones indígenas en territorio chiapaneco, en la que se destacan los elementos gestores de los conflictos, las cosmovisiones y las actitudes prácticas de los creyentes religiosos.

De igual modo, realizo un análisis sobre los contenidos de los credos cristianos no católicos, sus valores, sus prácticas y sus sentidos de vida. Así mismo, también nos propusimos realizar una reflexión analítica sobre las prácticas religiosas no católicas y sus dinámicas para adaptarse a entornos y a cambios sociales.

Así como el problema del cambio y la capacidad de las iglesias para modular los sentidos y las prácticas de los creyentes.

### **3.1 La conversión religiosa en los Altos de Chiapas**

El cambio vertiginoso que en las últimas décadas se ha experimentado en el campo religioso de México y de Chiapas, ha desatado una serie de interrogantes tanto de autoridades como de investigadores, en relación a la novedosa e interesante naturaleza de este fenómeno.

Diversos trabajos muestran que el cambio y tránsito religioso, del catolicismo hacia las expresiones cristianas evangélicas de diversa índole, ha sido más intenso en las fronteras norte y sur de México, principalmente en los estados de Chiapas, Tabasco, Campeche y Quintana Roo (Rivera Farfán *et al*, 2011; Robledo, 2009; García Méndez, 2008).

Para el caso de Los Altos de Chiapas, el tema de las conversiones ha sido ya abordado por diferentes investigadores (como lo muestra el apartado del estado de la cuestión de esta tesis), desde una gama también diversa de instrumentos teórico metodológicos, que tratan de dar cuenta de este fenómeno en una región habitada mayoritariamente por poblaciones indígenas.

Para el caso chiapaneco, es posible destacar dos grandes momentos en la llegada de las primeras actividades pastorales cristianas no católicas, que fueron dando forma a la actual composición y estructura del campo religioso en la entidad.

El primero de ellos, data de finales del siglo XIX, cuando a la Iglesia Presbiteriana del norte de los Estados Unidos, y de tipo liberal, le fueron asignados los estados mexicanos de Campeche, Yucatán, Tabasco y Chiapas, como territorio pastoral, entrando a nuestro estado, a través de la frontera sur con Guatemala. De modo que, para 1901, la Misión Presbiteriana de Guatemala, inició sus primeras actividades pastorales en los municipios de Mazapa, Siltepec, Amatenango de la Frontera y Frontera Comalapa (Bastián, 1989).

Es necesario señalar, que esta Iglesia considerada histórica, llegó a la región sureste de México y Centroamérica, a través de un proyecto misionero y evangelizador, diseñado y decidido en los Estados Unidos de Norteamérica y bajo la cobertura del Instituto Lingüístico de Verano (ILV).

El segundo momento, está ubicado a partir de la segunda mitad del siglo XX, cuando una nueva corriente de Iglesias llamadas pentecostales y Bíblicas diferentes de evangélicas (Adventistas del Séptimo Día, Testigos de Jehová y Mormones), hicieron su arribo a nuestro país, que, como el caso de algunas sociedades pentecostales, llegaron a través de la labor misionera de migrantes que vivieron en los Estados Unidos y que al volver a nuestro territorio, trajeron consigo “La Palabra”, misma que inmediatamente fue difundida entre parientes, amigos y vecinos (Rivera, Farfán, et al; 2011).

Después de 100 años de la llegada de las primeras iglesias históricas al Chiapas, absolutamente católico de aquel entonces, hoy vemos que la dinámica religiosa en nuestro estado, ha adquirido un matiz diverso y plural, lo que Carolina Rivera Farfán (2011), ha llamado “La diáspora religiosa”, y que hace referencia a la existencia de una gama muy amplia de expresiones de diversa

índole, como son las evangélicas, Bíblicas diferentes de evangélicas, pentecostales, musulmanas, así como de un importante sector de la población que se declara “Sin religión”.

Así, el estudio de los procesos de conversión, sus causas, dinámicas y características, se ha convertido en uno de los principales objetivos a estudiar y comprender por numerosos científicos sociales que se adentraron en esta compleja realidad en las poblaciones indígenas de los Altos de Chiapas.

En este sentido, un primer aspecto que es importante destacar, es el que se refiere a la disminución porcentual de la población católica en Chiapas y en la Región de Los Altos, que, según los datos proporcionados por los censos de los últimos 50 años, ha provocado la recomposición del campo religioso, de tal modo, que esta tendencia se observa con más claridad en los municipios con población mayoritariamente indígena.

Para principios del siglo XX, los censos de la época registraban que prácticamente 99.8% de chiapanecos se consideraban católicos, mientras que después de 100 años de actividad misionera evangélica cristiana, el censo del 2010 registra que, en nuestro estado, solamente 58.3 % de la población aún se considera creyente de la religión católica.

Así mismo, según los datos proporcionados por los censos del INEGI, en los últimos cincuenta años se ha registrado un incremento muy importante de población indígena que se ha convertido a alguna denominación no católica, destacando entre ellas a las diferentes denominaciones pentecostales y Bíblicas diferentes de evangélicas.

A partir de este nuevo fenómeno, y como ya se mencionó, los primeros estudios sobre la conversión religiosa de la población alteña, estuvieron marcados por una percepción negativa del fenómeno, en la medida en que las nuevas ofertas no católicas fueron relacionadas con la penetración de la cultura norteamericana a nuestra región. Sin embargo, y a la luz de estudios posteriores, (también ya mencionados en el estado de la cuestión) ha sido evidente reconocer, la importancia central que juega el contexto socioeconómico, los propios actores de la conversión y su relación con la religión, en la construcción del universo simbólico y cultural de sus poblaciones.



De este modo, podríamos decir que el estudio de la conversión religiosa, se ha abordado básicamente desde dos perspectivas generales: la primera, es la que tiene que ver con el análisis de los contextos, como causas explicativas del cambio religioso y, el segundo, el relacionado al análisis de las subjetividades del actor social, quien elige, opta, negocia, reelabora y significa los nuevos elementos simbólicos y culturales de la oferta religiosa.

Los análisis que privilegian los contextos, como causantes de la conversión, han sido abordados, en mayor o en menor medida, desde los presupuestos teóricos realizados, a mediados del siglo pasado, para explicar la dinámica religiosa en América Latina, y que, en términos generales, apuntan hacia una tesis principal: la privación material de los conversos, donde las clases sociales empobrecidas y marginales, han sido las que adoptan, con mayor facilidad, las creencias pentecostales.

Estas propuestas que han planteado dar cuenta la realidad de la conversión religiosa latinoamericana, pueden ser sintetizadas en lo que Lalive D'Épinay (1968), consideraba como central: "El pentecostalismo se presenta como una respuesta religiosa comunitaria al abandono de las grandes capas de la población; abandono provocado por el carácter anómico de una sociedad en transición".

En nuestra región, los trabajos realizados por investigadores del CIESAS y publicados en el proyecto: *Religión y sociedad en el sureste de México (op cit.)*, también intentaron ofrecer, desde las diferentes perspectivas abordadas, una serie de causas explicativas de las conversiones religiosas, las que se podrían resumir de la siguiente manera: el éxito demostrado por los nuevos grupos religiosos, se debía, por un lado, a una serie de insatisfacciones materiales y emocionales experimentadas por la propia población, así mismo, a la capacidad de los nuevos grupos religiosos para fomentar la participación de los conversos y con ello, la posibilidad de acumular reconocimiento y prestigio social.

Desde esta perspectiva, la tesis principal aquí descrita, se inclina por concebir al modelo económico dependiente en países latinoamericanos, como el principal causante del debilitamiento del papel social del Estado, quien paulatinamente ya no ha podido o ya no ha

querido satisfacer las necesidades de una gran mayoría de la población, principalmente indígena y campesina, por lo que estos, desarrollan un estado de crisis económica, emocional y espiritual, que, generalmente, va a ser mitigada a través de la conversión a credos cristianos evangélicos no católicos.

Algunos autores como Oro y Semán, (2000), proponen que las expresiones cristianas no católicas, fundamentalmente las del tipo Pentecostal, han penetrado con mayor éxito y rapidez en las poblaciones indígenas, poblaciones que concentran los mayores índices de pobreza y marginación.

Este proceso adquiere la mayoría de las veces una dinámica caracterizada, entre otros intentos de imposición de los valores del mensaje religioso y la reelaboración que los propios actores hacen del mismo mensaje. Así mismo, es en estas poblaciones, donde al parecer, está surgiendo un tipo de Iglesia evangélica étnica, donde la reinterpretación de la fe cristiana adquiere nuevas características y dimensiones.

De este modo, como dice Andrés García Méndez (*op cit.*), este cambio acelerado que ha desembocado en una gran diversidad religiosa, es un síntoma más de la descomposición política de las comunidades, por un lado y, al mismo tiempo, es resultado de la política estatal que utiliza a la institución comunitaria para ponerla al servicio de los intereses capitalistas externos; justo como he podido constatar a lo largo de esta investigación.

En este sentido, es importante mencionar que de acuerdo a las cifras relacionadas a los índices de desarrollo humano del estado (PNUD, 2004), y que ya mencionamos en el capítulo II, Chiapas se ubica en el último lugar nacional, en lo que se refiere a los indicadores de salud, educación, ingreso y en general, a la situación en la calidad de vida. Estas referencias, nos aportan una idea general, acerca del contexto social en el que se inscribe el fenómeno religioso que aquí abordo.

De acuerdo a estos datos y al comportamiento del cambio religioso en Chiapas, es muy importante entonces encontrar la relación que existe entre estas dos realidades, de tal modo que podamos reflexionar con mayor profundidad el nivel de interacción entre la pobreza económica provocada por el modelo de producción capitalista y la conversión religiosa.

Sin embargo, también es importante mencionar que si bien, la pobreza es un factor muy importante que posibilita la conversión, también debemos tomar en cuenta otros indicadores como la opresión política, la falta de espacios de recreación individual, el ascenso social, las redes de apoyo mutuo y la concepción milenaria de los pueblos originarios, misma que encuentra muchos paralelismos con el milenarismo propio del cristianismo antiguo.

Ahora bien, desde los enfoques que privilegian el análisis de las subjetividades de los actores sociales, para dar cuenta de los procesos de conversión en poblaciones indígenas, se ha sugerido que la conversión promueve una transición de valores, actitudes y comportamientos en las que otros valores como el trabajo y la familia se consolidan e interiorizan como parte de un esfuerzo amplísimo de disciplinamiento social, donde el espacio religioso desterritorializado se repleta de los valores más universales de la ética religiosa como la valorización del trabajo para la dignidad del hombre (Basail, Alaín y García, María del Carmen 2007).

En casos como estos, las congregaciones pentecostales se han convertido así, en espacios alternativos, donde las personas que abrazan esta oferta religiosa, encuentran aceptación, protección, reconocimiento y confianza en sus relaciones humanas; en otras palabras, una comunidad emocional que generan el fortalecimiento de comunidades emocionales o de sentido, como proponen Robledo (2009) y Mendizábal (2012).

No es para menos, con el advenimiento de las sociedades post industriales, mercantilistas, materialistas e individualistas del mundo moderno (y posmoderno) capitalista, las explicaciones religiosas del mundo pierden validez universal, aunque al mismo tiempo, ganan en capacidad para articular al conjunto de las relaciones sociales. Al respecto, Berger y Luckmann nos dicen que:

“A causa de la modernización, ha resultado más difícil, si no absolutamente imposible, imponer de un modo monopólico sistemas localizados de sentido y valores a sociedades completas. Al mismo tiempo, la modernización a dado cabida a la formación de comunidades de convicción que trascienden el espacio (por ejemplo, mediante ideologías globales), y a partir de estas reservas de

sentido, podrían derivarse los sentidos compartidos de comunidades más pequeñas” (Berger y Luckmann, 1997).

Como señala Cheryl Townsend Gilkes (1980), el culto pentecostal se convierte así, en un recurso terapéutico, preventivo y curativo de una amplia gama de problemas físicos y emocionales, provocadas por las presiones, las angustias y las tensiones de una situación de desventaja alimenticia, habitacional, laboral, sanitaria y sociocultural, características de nuestra actual sociedad moderna.

En muchos sentidos el culto pentecostal es en realidad una fiesta, la “fiesta del Señor”, como dicen los propios predicadores de la congregación, caso de estudio de esta investigación.

Pero, ¿Por qué las ofertas religiosas cristianas no católicas, principalmente las pentecostales, son al parecer tan atractivas para que cada vez más indígenas de los Altos de Chiapas decidan abandonar las filas del catolicismo? Muchos estudiosos del tema han intentado dar respuestas y aproximaciones a esta importante y compleja pregunta, más o menos de la siguiente manera.

Primeramente, se ha propuesto que el uso del idioma local, en este caso el tzotzil en los cultos, sería una clave para comprender la aceptación de las nuevas ofertas, en la medida en que fomentan la cohesión étnica y articulan de manera consistente, la relación entre la lengua y la religión, como lo he podido constatar en este trabajo.

Por ejemplo, en la conversión del indígena alteño, la importancia de los “sueños” juegan también un papel determinante, en la medida en que este, al igual que en la cosmovisión del pasado remoto mesoamericano, es la dimensión a través del cual, la divinidad se comunica con el ser humano. Es a través del sueño, por donde los conversos “recibieron” las revelaciones, las necesidades, las peticiones y los mandatos de las deidades, de modo tal que, por efecto de estos, muchos indígenas se convirtieron a alguna de las denominaciones del cristianismo evangélico.

Otro factor, que en voz de los indígenas ha sido decisivo en su opción por la conversión, es el tema de la sanación que ofrecen, enfática y fundamentalmente, las Congregaciones pentecostales. Dada la noción milenaria indígena del proceso salud-enfermedad, heredada de la cosmogonía

maya y también a las condiciones de pobreza y marginación en la que viven la mayoría de los chiapanecos y especialmente los indígenas, curar la enfermedad y mantener la salud a través de los medios occidentales se ha convertido en una posibilidad cada vez más cara económicamente, lo que la ha convertido en una empresa cada vez más difícil de realizar.

Justamente, en este sentido, se expresó don Juan, el pastor de la Congregación estudiada, cuando al preguntarle en una entrevista sobre los motivos de su conversión, me respondió:

“Bueno, pues antes en católico de la tradición, los caciques obligan a tomar trago, vas a gastar dinero que no hay, luego vas a enfermarte siempre, y no hay doctor pues, y como costumbristas buscan el que sabe curar, el *Ilo!*<sup>2</sup> y cobra mucho, y si vas a buscar doctor, entonces no vas a poder curar porque es muy caro también, es muy cara la medicina que dan los doctores; por eso cuando estudiamos la palabra, vimos pues que solo el Señor va a salvar, va a sanar, por eso le dije a mi mujer, solo en Palabra se salva y no gasta su dinero porque Dios salva. Y entonces empezamos a orar. Ahora estamos feliz y contento y si se enferma, pues hay que orar y adorar a Dios. También se gastaba en velas. Pero Dios solo pide el corazón y el pensamiento. Por eso cambiamos a la Palabra. Ora Someter a la fe y orar y Dios salva”. (Juan, 18 de julio de 2014).

Quizá por esta realidad que a diario viven las poblaciones indígenas, la oferta de la sanación a través de la Fe y la oración individual y colectiva que predicán y practican las Iglesias pentecostales, sea una buena razón para facilitar la conversión de muchos, quienes no tienen otras opciones médicas.

El abandono del consumo del alcohol y el consecuente derroche económico en las fiestas religiosas asociadas a la tradición católica de la costumbre (tema que abordaremos en el siguiente punto 3.2.1), es otro factor que también ha influido en la decisión del cambio religioso. El dinero que se ahorra, se utiliza ahora en las necesidades materiales de la familia y esto genera, al mismo

---

<sup>2</sup>Ilo!: Curandero tradicional, médico tradicional, quien utiliza una serie de saberes de origen mesoamericano, relacionados a la herbolaria, para curar-sanar el cuerpo y el alma. El médico tradicional, generalmente es practicante del catolicismo tradicional.

tiempo, una clara disminución de la violencia intrafamiliar, con lo que los conversos experimentan un verdadero cambio en su vida cotidiana, como lo han señalado otras investigaciones; Robledo (2009), Mendizábal (2012) y otras.

Así mismo, evitar el derroche económico en las fiestas tradicionales, asociadas al sistema de cargos, sugiere también un importante esfuerzo desarrollado por las familias indígenas, aunque esta decisión los llevara a confrontarse con el poder político y económico tradicional, como lo fue el caso de Chamula que culminó con su expulsión del municipio.

Es importante mencionar que, en los procesos de cambio religioso en poblaciones indígenas y urbanas, los conversos destacan un “antes y un después” en el camino de su transición religiosa. El antes, está identificado con el pasado, negativo, incorrecto, pecaminoso, de sufrimientos, pobreza, hambre y enfermedades. En otras palabras, un pasado mundano. Mientras que el después, es identificado con lo positivo, lo nuevo, lo correcto, lo mejor, lo gozoso, lo bendecido. En otras palabras, con el nuevo ser cristiano.

En estos términos se expresó don Margarito, un creyente de la congregación de estudio, cuando al preguntarle por la diferencia que existe entre el ser católico y cristiano evangélico, me respondió que:

“Antes somos como animalitos, no sabemos nada, solo sabemos tomar trago, hacer fiesta, quemar vela y hasta pegar nuestra mujer, nuestros hijitos, porque el demonio esta dominando. Pero cuando llegó la Palabra entonces entendimos lo que quiere el Señor, quiere que obedezcamos su palabra, quiere que salvemos de las cosas del mundo. Y entonces cuando ya estudiamos la palabra y cuando vivimos conforme la Santa Escritura, entonces el Señor te bendice, entonces ya no vas a enfermar, ya no vas a emborrachar, entonces ya vas a vivir contento, orando y alabando al Señor con tu familia y con los hermanos” (Margarito, Junio de 2014).

Los conversos de esta Congregación de estudio encuentran así, en las denominaciones no católicas y en las pentecostales particularmente, nuevos valores económicos, una nueva

oportunidad para reconstruir sus relaciones sociales y colectivas que, a través de la solidaridad y ayuda mutua, les ayuden como apoyo moral, emocional y material, para enfrentar las penurias y las dificultades de la vida terrenal en este mundo.

### **3.2 Los valores doctrinales**

Como dijimos más arriba, el fenómeno de la diversidad religiosa en nuestra región y en todo el estado chiapaneco, trajo consigo una multiplicidad de mensajes de salvación, a pesar de pertenecer todas las denominaciones, al movimiento cristiano en general.

Sin embargo, las Iglesias Históricas, como la Presbiteriana, que es una de las más antiguas en Chiapas, las Congregaciones de cristianos evangélicos como los pentecostales y las llamadas Iglesias Bíblicas diferentes de evangélicas, como la Iglesia Adventista del Séptimo Día, Testigos de Jehová y la Iglesia de Jesucristo de Los Santos de los Últimos Días (Mormones), en su accionar misionero en el campo religioso, han desarrollado una serie de discursos y ofertas simbólicas de bienes de salvación que difieren en algunos aspectos y que al mismo tiempo, le han dado forma y dinámica a la arena política de luchas.

Por ello, y con el objetivo de comprender los valores más importantes que se ofertan en el campo religioso en la región de los Altos de Chiapas, creemos que es muy importante realizar una aproximación analítica de estos elementos, a través de los cuales, podamos a su vez, realizar un acercamiento a la comprensión de los procesos que nos ocupan.

#### **3.2.1 El catolicismo de la costumbre**

La religiosidad de los pueblos indígenas de los Altos de Chiapas, es producto de un proceso que tiene sus fuentes en dos tradiciones culturales: por un lado, en el universo simbólico impuesto por la cristiandad católica traída por los españoles a partir de la conquista de México y, por el otro, en la herencia cosmogónica practicada por la civilización mesoamericana, sustentada en la creencia en dioses y diosas y en un ritmo cíclico de la vida, en el que se sucedían permanentemente creaciones y destrucciones del mundo y el universo.

La principal tarea de los primeros evangelizadores en nuestra región, así como en todo el llamado nuevo continente, consistió en reconcentrar a los pueblos indígenas en las llamadas congregaciones de pueblos indios, con la finalidad de garantizar el control político de la población, extraer las riquezas e imponer, a través de la evangelización, una nueva mirada del mundo, centrada en los valores europeos y su moral católica de origen Judeo-cristiana.

Esta estrategia colonizadora tenía además el claro propósito de enterrar y desaparecer por completo, todo vestigio material y simbólico de la antigua religión americana, y consistentemente, reorganizar y reestructurar la organización social y política de los pueblos, sustituyéndolos por los nuevos santos y vírgenes de los católicos conquistadores.

Según Sepúlveda (1974) y Carrasco (1976), después de dos siglos de vida colonial, los pueblos indios tenían dos tipos de instituciones: una, la cofradía, que era de tipo religiosa, y la otra, el cabildo, con funciones cívicas y políticas; una, como producto de lo nuevo e impuesto y la otra, como síntoma de lo que se negaba a morir.

Fue probablemente después de la Independencia, que ambas Instituciones se fusionaran en una sola, bajo lo que se ha conocido con el nombre de “Sistema de cargos”, estructura cívico-religiosa que a decir de Andrés Fábregas:

El sistema clásico de cargos asemeja una escala en la que los puestos se suceden, de menor a mayor jerarquía, otorgando diferentes niveles de prestigio a sus ocupantes. Los gastos que se erogan, conforme se adelanta en la escala son mayores y al final del recorrido, se puede terminar en la ruina económica, pero gozar de un gran prestigio en la comunidad. En principio, el sistema está abierto a todos los hombres de la comunidad y por lo menos en teoría, resulta obligatorio. Así mismo, otorga el sentido de completa pertenencia a la comunidad reforzando su estructura y asegurando la reproducción y continuidad de la organización social. Aquellos hombres que han pasado por todos los cargos posibles y sus combinaciones dentro de la jerarquía cívico-religiosa, son reconocidos por los mayores, los [llamados] *pasados*, concentrando poder y prestigio. Por lo general, adquieren privilegios tales como no participar en los trabajos comunales, no pagar impuestos y conformar el



grupo real de poder, el que toma las decisiones que afectan a la vida de toda la comunidad (1999: 211).

A partir de esta específica forma de organización, cuya representación más visible es quizá la existente en el municipio de Chamula, se mantiene una particular religiosidad, donde el simbolismo mesoamericano está presente en los rituales indígenas celebrados en las cuevas y montañas, combinados con los elementos católicos de culto a las vírgenes y los santos.

Y es justamente de este bagaje cultural, del que provienen nuestros sujetos de estudio, quienes en su mayoría fueron expulsados en la década de los noventa del siglo pasado y posteriormente, asentados en la Zona Norte de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas.

### **3.2.2 Las expresiones cristianas no católicas**

Ahora bien, aunque la congregación de estudio es pentecostal y con el fin de contextualizar y analizar en términos generales los valores que difunden las expresiones cristianas no católicas, entre los pueblos indígenas de los Altos de Chiapas, recupero brevemente la influencia del presbiterianismo en la región, y propongo organizar esta diversidad de credos en tres grandes grupos como son, el protestantismo histórico, el cristianismo pentecostal y las Iglesias que han sido llamadas paracristianas, o independientes o bíblicas diferentes de evangélicas.

En el grupo del protestantismo histórico, destaca la Iglesia Presbiteriana, que se distingue por ser una de las expresiones cristianas no católicas de mayor antigüedad en Chiapas, con sus más de 100 años de labor misionera.

Aunque sus orígenes más remotos datan de las Iglesias Reformadas que en Europa se desarrollaron a partir de las bases establecidas por Calvino y Lutero, y que establecían los principios de la universalidad de la Iglesia y la independencia de las congregaciones locales, es el presbiterianismo del sur de los Estados Unidos el que llegará a México y se difundirá a lo largo del País.

Fue en Escocia donde se empezó a conocer como Iglesia Presbiteriana a la iglesia formada por John Knox en 1560, año en que realizó su primera asamblea general en la que aceptó oficialmente el gobierno basado en el presbiterio. Así mismo, para 1729, esta Iglesia emigró a los Estados Unidos, desde donde empezó su crecimiento y posterior desarrollo hacia América Latina (García Méndez, 2008).

Su forma de organización se inspira fundamentalmente, a partir del precepto teológico de Calvino, quien consideraba que la forma de organización presbiteriana tenía sus bases en la doctrina bíblica y en la experiencia de la iglesia.

Teológicamente, sus enseñanzas se basan en “la inspiración de las escrituras, la divinidad de Jesucristo, la expiación, la regeneración, el arrepentimiento, la justificación por la Fe, la resurrección de Jesucristo y su segunda venida” (Carolina Rivera y otros, 2011: 88).

Profesan también, el principio de la igualdad de los miembros de la Iglesia, quien reconoce como única autoridad a Cristo. Admiten la Trinidad de Dios, dan importancia a la predestinación divina y sostienen que la Biblia es la única regla de Fe y de conducta que deben seguir.

Bajo estas nociones, creen también en el sacramento del bautismo, el que se debe efectuar en los creyentes adultos, mediante inmersión, así como por aspersion. También el matrimonio es considerado como un requisito muy importante, por lo que no aceptan el divorcio, aunque lo toleran bajo ciertas condiciones. La liturgia es sencilla. Durante los cultos se estudia “la palabra de Dios”, se hacen plegarias, y se hace oración individual. Así mismo, siguiendo lo que consideran principios bíblicos, prohíben el tabaco y el consumo del alcohol.

En la práctica evangelizadora de esta Iglesia entre la población indígena alteña, se ha observado que han profesado la salvación individual del creyente en un espacio extramundano, el conservadurismo a través del cumplimiento irrestricto de los mandatos bíblicos y una marcada tendencia a mantenerse alejados de “las cosas mundanas”, a las que consideran pecaminosas y falsas.

### **3.2.2.1 La Iglesia Bautista.**

Esta Iglesia también llamada histórica, nace en Inglaterra, a principios del siglo XVII, a través de la labor de su fundador John Smith. Fue una iglesia perseguida por los anglicanos, lo que los motivó a migrar a Norteamérica, durante las primeras expediciones de colonización (Rivera Farfán, *ibid*).

Una vez en territorio de América del Norte, fue Roger Williams quien inició el desarrollo de las iglesias bautistas, las que unos años después, se dividieron en Bautistas del Norte, de tipo liberal y Bautistas del sur, de tipo conservador (Carolina Rivera y otros. *Ibid*).

Esta Iglesia se considera congregacional, en la medida que no dependen de una Iglesia central y solamente reconocen la autonomía de las Iglesias locales, quienes, a pesar de mantener relaciones con otras, ellas mismas dirigen las riendas de su gobierno.

En términos de su teología, consideran que el bautismo por inmersión es el acto a través del cual, el creyente se vincula con la divinidad de Jesucristo, acto a partir del cual, los conversos deben observar y seguir mandatos, para alcanzar la salvación individual y para vivir una vida moral conforme los designios de Dios.

Podríamos decir que, del mismo modo que la Iglesia Presbiteriana, los bautistas también se centran en la salvación individual, en el respeto a los mandatos bíblicos y en una tendencia de alejamiento de “las cosas mundanas”.

### **3.2.2.2 El pentecostalismo**

La diversidad de Iglesias y Congregaciones pentecostales surgieron a principios del siglo XX, en los Estados Unidos de Norteamérica, a través de la reelaboración religiosa que del protestantismo hicieron las emotivas y participativas celebraciones de las poblaciones afroamericanas.

Sus orígenes pueden ubicarse relacionados en la celebración cristiana que conmemora el día del Pentecostés, evento bíblico en el que los doce apóstoles recibieron el Espíritu Santo y les fueron concedidos dones especiales y extraordinarios (Rivera farfán, *Ibid*)

Una de las características de estas iglesias, es su énfasis en la posibilidad de renovar las prácticas religiosas tradicionales y transformarlas en eventos más vivos, alegres, festivos y participativos, lo que las ha llevado a ganar muchos adeptos en poblaciones pobres urbanas y rurales, fundamentalmente de mayoría indígena, convirtiéndolas en uno de los fenómenos religiosos del siglo XX.

Bajo estas características, la práctica del pentecostalismo ha posibilitado la conservación de muchas manifestaciones culturales, fundamentalmente las de los pueblos indígenas, a la luz de los dones que el Espíritu Santo otorgó a los hombres, tales como el de la sanación, de la glosolalia, el de la predicación, etcétera.

Teológicamente, consideran a la Biblia como fuente única de la verdad de Dios para alcanzar la salvación, creen en la divinidad de Jesucristo y su segunda venida, así como en la trinidad divina. Ponen un énfasis muy especial en la capacidad de renovación que los conversos pueden experimentar, bajo la voluntad y bendición del Espíritu Santo, por lo que la conversión adquiere, como requisito obligatorio, que sea producto de una decisión individual.

Como ya mencionamos más arriba, generalmente, los pentecostales han profesado también entre sus creyentes la idea de la salvación individual mediante una renovación, de una vida nueva en Cristo, dejando definitivamente las antiguas prácticas de los conversos asociadas a las cosas del mundo, como adorar a los Santos y sus fiestas, ingerir alcohol y realizar fiestas mundanas.

Al mismo tiempo, promueven y/o aceptan la práctica y reproducción de muchos elementos culturales de los pueblos indígenas, como la práctica de la música, el canto, el uso de la lengua y el vestido tradicional y la creencia en los “sueños”, los que, al parecer, mantienen algunos puentes simbólicos con la cosmogonía cristiana.

### 3.2.2.3 Las iglesias bíblicas no evangélicas

Aunque comparten ciertos orígenes con el movimiento protestante evangélico, se les considera un conjunto de denominaciones diferentes, debido fundamentalmente, a sus cambios en su organización interna y a sus variaciones en la doctrina, ya que la Biblia no es su única fuente de inspiración divina. Es importante mencionar también que, fue a partir del censo realizado por el Inegi en el año 2000, cuando se comienza a hacer la diferencia entre las iglesias históricas y las paracristianas.

Testigos de Jehová.

Esta expresión surgió a finales del siglo XIX, en Pensilvania, E.U.A., bajo el liderazgo de Charles Taze Russell, lector y exegeta, quien, a su vez, fue profundamente influido por los planteamientos de W. Miller. A la muerte del fundador Russell, Joseph Franklin Rutherford se hizo cargo del desarrollo y rumbo de esta iglesia, la cual tomó el nombre que hoy tienen, a partir de lo señalado en Hechos 1:8, donde se sostiene que Jesús despide a sus discípulos diciéndoles que “serán testigos de mí...hasta la parte más distante de la tierra” (Higuera, 1999).

Considerándose los descendientes del primer testigo, Abel, se asumen como los continuadores del pacto establecido entre Dios y los israelitas, por lo que ahora, se asumen como el pueblo elegido y la única Iglesia verdadera, visión que los ha llevado a clasificar al mundo en dos grandes grupos: uno, formado por ellos mismos, integrados por unos 144, 000 elegidos, considerados pueblo de Dios por su apego y cumplimiento irrestricto de la palabra y el otro, el resto de la humanidad, formado por “la prole de la serpiente”, los seguidores de Satanás, quienes tienen la oportunidad de entrar al Reino de Dios, solo si aceptan y obedecen la palabra de Jehová.

Esta particular interpretación de la Biblia, los ha llevado a rechazar el dogma de la trinidad, a poner especial énfasis en el Apocalipsis y el Levítico y a rechazar cualquier forma de autoridad que no sea establecida por Jehová y los ungidos. Por esta concepción teológica, rechazan toda ritualidad cívica y de cualquier participación institucional.

Lo más característico en las enseñanzas de los Testigos de Jehová es lo que tiene que ver con la idea de la creencia en la salvación individual, el alejamiento de “las cosas del mundo”, el respeto a los mandatos bíblicos y a la poca importancia que le dan a los símbolos patrios y nacionales, ya que los consideran parte de la idolatría y de la vida pecaminosa y falsa.

#### Adventistas del Séptimo Día

La Iglesia Adventista del Séptimo Día, también tiene sus orígenes en Massachusetts, E.U.A., con la labor realizada por William Miller, a quien consideran su fundador y un gran estudioso de la Biblia, fundamentalmente, lo relacionado a las profecías que anuncian la segunda venida de Cristo. Miller, trabajó intensamente en la elaboración de las fechas que cumplirían la profecía del advenimiento de Jesús, por lo que anunció el mes de marzo de 1834 y una vez comprobado el error de cálculo, anunció una nueva fecha que tampoco se cumplió.

Ante esta situación, en 1863 Elena White, quien escribió sesenta libros considerados como una guía central de la iglesia, organizó la Asociación General de Adventistas del Séptimo Día, señalando el sábado como día de guardar, reconociendo la santísima trinidad y la divinidad de Jesucristo.

Teológicamente, asumen la Biblia como la única fuente de inspiración y revelación divina, aunque al mismo tiempo, se apoyan también de las interpretaciones de White, sobre todo, en lo relativo a los profetas del Antiguo Testamento y del Apocalipsis.

Como producto de esta visión teológica, los Adventistas se preocupan poco por el acontecer social y en opinión de sus líderes, la única revolución total será la anunciada por su fundador William Miller, relativa a la instauración del reino de Dios, a partir de la segunda venida de Cristo.

Entre los pueblos indígenas de los Altos de Chiapas, los Adventistas han predicado también la idea de la salvación individual, el respeto de las cosas de Dios sustentadas en la Biblia y en las enseñanzas de White, así como un aparente alejamiento de las cosas del mundo. Al mismo tiempo, han desarrollado un importante trabajo social relacionado al desarrollo de campañas

médicas y de salud para sus conversos, así como el impulso de un ideal de austeridad (Rivera Farfán *et al, ibid*).

#### La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (Mormones)

Corría el año de 1823 y, según se dice, Joseph Smith, miembro de la Iglesia presbiteriana, tuvo una revelación divina, en la que se le señaló la falsedad de todas las religiones, por lo que, al mismo tiempo, también se le notificó que él era el elegido para conformar la nueva y verdadera Iglesia de Dios.

Al parecer, esta buena nueva le fue dada por el hijo del profeta Mormón, quien también le señaló el lugar exacto donde se encontraba el libro escrito por su padre, con la finalidad de recuperarlos y utilizarlos para la causa de Dios. En este libro, conocido como “El libro de Mormón”, se establece la relación de los habitantes del continente americano con las doce tribus de Israel, de modo que los indígenas, serían los descendientes directos del pueblo elegido, así mismo, en el Libro de Mormón se sostiene que Jesucristo estuvo en territorio americano.

Fue así, que Joseph Smith fundó la primera Iglesia Mormona en Utah, en los Estados Unidos de América, con la clara convicción milenarista de que La Nueva Jerusalén, será edificada por Cristo en el continente americano. Teológicamente, los mormones creen en el Dios eterno Padre y en su hijo Jesucristo, creen en su reinado en la tierra por mil años, en la resurrección de los muertos, y en la salvación mediante la obediencia de los mandatos de la Biblia y del Libro del Mormón.

Al igual que los Pentecostales, creen en los dones del Espíritu Santo, entre los que destacan, el don de sanación, profecía, lenguas, revelación, y el de visiones. También creen en la imposición de manos para comunicar el Don del Espíritu Santo, en el bautismo por inmersión, en la reinstauración de la organización de la Iglesia Primitiva y en el respeto irrestricto a la autoridad de reyes y gobernantes.

Su labor evangelizadora entre los pueblos indígenas de los Altos de Chiapas ha sido muy escasa, ya que generalmente se han asentado y desarrollado en los espacios urbanos de las principales ciudades de nuestro estado.

Así las cosas, es importante destacar ahora que el movimiento religioso no católico, se caracteriza por ofertar en su mensaje de salvación, una serie de valores y normas de conducta centradas en alcanzar la salvación y la vida eterna, mediante los mandatos que Dios transmite a los creyentes a través de la Biblia. Este conjunto de prescripciones, normas y valores, hacen referencia a una nueva ética que el creyente debe convertir en una especie de estilo de vida, de tal modo que, quien “acepta a Dios en su corazón”, debe dejar atrás la vida mundana de vicios, pecado e idolatría, para renacer en su nueva vida dentro de una Iglesia no católica.

Esta nueva vida, en el aquí y en el ahora, según el Pastor de la Congregación de estudio, consiste prácticamente en que el creyente, debe asistir al culto de la Iglesia, generalmente tres a cuatro veces por semana, debe leer la Biblia, debe dejar de consumir alcohol, debe abandonar las prácticas idolátricas, debe apoyar a sus hermanos en Cristo y debe, alcanzar las bendiciones de Dios, mismas que se traducen en una mejor vida espiritual y material.

### **3.3 Religión y vida cotidiana**

El crecimiento sin precedentes del campo religioso y su impresionante diversidad, sin duda alguna ha generado también una infinidad de formas y modos muy variados de objetivar y vivir la Fe. Diversidad que, al parecer, es producto de las diferentes formas que las expresiones cristianas no católicas han encontrado para establecerse y adaptarse en los diferentes contextos de Chiapas en lo general, y de la región Altos en lo particular.

Si bien es cierto que las expresiones no católicas se han caracterizado por esa relativa facilidad de penetración entre la población indígena y mestiza de la región (posibilidad dada, al mismo tiempo, por la propia población), sin duda alguna, son las Iglesias y congregaciones Pentecostales las que mayor dinamismo y eficacia han demostrado en este terreno.

Mucho se ha dicho ya, sobre las condiciones sociales que circunscriben este fenómeno de las conversiones y que ayudan a explicar la aceptación y acomodo que estas Iglesias han encontrado entre la población, sin embargo, aún falta mucho por discutir acerca de las diversas formas de practicar la Fe, que estas Iglesias y sus conversos han desarrollado a nivel de la práctica y la vida cotidiana, en particular en lo referente al trabajo o medios para el sustento.



Al parecer, es posible que entre las Iglesias y congregaciones no católicas no se esté dando una renovación estrictamente teológica, sino más bien, se ha observado que en su lugar se está desarrollando una nueva forma de materializar la Fe, al parecer, impulsada por la exigencia real, práctica y cotidiana de sus adeptos, por sus necesidades diarias que los hacen no solamente buscar una salvación espiritual, sino también una salvación material y emocional en el aquí y el ahora, en este mundo terrenal y tangible.

En este sentido, no es casual, por lo tanto, que la mayor presencia no católica en Chiapas y en la Región Altos, se manifiesta en municipios con muy alta marginalidad; situación que no extraña si se recuerda que el estado presenta características socioeconómicas de muy alta marginalidad con expulsión de población en casi todos los municipios de mayoría rural (García Méndez, *ibid*).

En estas condiciones, se puede vislumbrar entonces el surgimiento de un fenómeno realmente novedoso en el campo religioso chiapaneco, que nos estaría dando nuevas luces para identificar ciertos cambios que se están presentando en la dinámica de muchas Iglesias no católicas, tal y como propone Andrés García Méndez:

“Esta situación lleva a plantear que en el campo religioso chiapaneco enfrentamos el surgimiento de lo que algunos autores han llamado “religiones de segunda generación”, que se definirían por su nueva práctica social, por su rescate de la presencia y liderazgo laicos y por su intento de congraciarse con la realidad que tratan de evadir en un primer momento de su conversión” (García Méndez, *ibid*).

Entonces, si en la década de los setenta del siglo pasado, muchos estudios sobre las conversiones sostenían que los nuevos credos venían a imponer la cultura y los intereses norteamericanos, hoy, por el contrario, podemos al menos sugerir, que la amplia gama de protestantismos en Chiapas, se está adecuando a las características de la cultura chiapaneca, de tal modo, que, algo similar podríamos sostener con respecto al protestantismo en poblaciones indígenas, en el sentido de que existe un proceso que bien podría llamarse de reelaboración, donde el mensaje bíblico de salvación, se está readecuando y adaptando a la cultura de los pueblos indígenas.

Así, en un gran número de comunidades urbanas y rurales, la doctrina protestante ha experimentado un proceso de reelaboración a las condiciones económicas, políticas, sociales y culturales del contexto, para hacer frente a la difícil situación material y cotidiana en la que viven los feligreses evangélicos; todo ello, a partir de una lectura diferenciada de la Biblia, lo que implícitamente afirma que para entender el protestantismo, hay que entender necesariamente el medio social en el cual se desarrolla y sostiene.

Podríamos decir entonces, que las denominaciones cristianas no católicas, en su búsqueda de aceptación y arraigo entre las poblaciones indígenas de los Altos, expresan más o menos la misma tendencia hacia una adaptación al contexto y a las condiciones socio económicas y culturales de la población conversa, de modo que, son los propios creyentes quienes readecúan y reinterpretan el manejo religioso para ajustarlo a sus propias condiciones históricas y a sus necesidades inmediatas.

En este sentido, también es importante observar que paulatinamente, los líderes religiosos de las diferentes Iglesias y Congregaciones, se ven obligados a atender las necesidades objetivas, reales y cotidianas de la población, por lo que las mismas, se han visto en la necesidad de desarrollar una multiplicidad de estrategias para ganar espacios, recursos que mejoren las condiciones de vida de su feligresía.

Dado lo anterior, podríamos sostener entonces que en múltiples casos, muchas de las nuevas religiones no católicas podrían comprenderse como el espacio de la defensa del accionar socioeconómico y político de la población conversa, ya que al parecer, varias de estas nuevas ofertas religiosas, representan proyectos y expectativas de vida que se interrelacionan con las necesidades y aspiraciones totalmente concretas y mundanas que los individuos necesitan para salir de su situación de precariedad.

En este nuevo escenario, es importante observar así que en el proceso de sobrevivencia de muchos creyentes indígenas, las prácticas de diversos credos cristianos no católicos se han orientado y dirigido hacia la búsqueda de alternativas reales de vida, por ejemplo, en la incursión y conquista de espacios económicos en el comercio ambulante, en el mercado artesanal, en el

transporte, etcétera, actividades que al mismo tiempo los han posicionado frente a los tradicionalistas de Chamula y ante los habitantes de San Cristóbal.

De este modo:

“la correlación de fuerzas propició que los evangélicos expulsados no solamente tuvieran mayores bases de apoyo, sino que poco a poco dejaran en segundo término el regreso a sus municipios, pues habían encontrado espacios más accesibles para sobrevivir, más efectivos que la tradicional agricultura en tierras sumamente empobrecidas. En estos nuevos espacios se encuentra la migración y el comercio no solo informal sino también el ilegal, buen número de indígenas urbanos de San Cristóbal se dedican a la piratería de discos de audio y video, así como el tráfico de drogas y armas, más redituables que la tradición indígena” (García Méndez, op cit.:170)

Es decir, y como se puede observar, la población indígena conversa en modo alguno es pasiva, por el contrario, ha desarrollado una infinidad de estrategias prácticas a su alcance, para buscar mejores condiciones de vida espirituales, emocionales y materiales, ya que finalmente, el individuo no solamente es un ser religioso, es también un actor económico, político y social, que dentro del margen de posibilidades dadas por su contexto y por su propia trayectoria de vida, desarrollará un tipo de práctica de forma concreta y específica.

¿Podríamos estar presenciando el nacimiento de nuevas formas de lucha indígenas y campesinas? ¿De nuevas formas de pertenencia social? ¿Del deseo de cambio de esos pueblos, desde sus propias características y condiciones sociales y culturales? ¿O se trata solamente de nuevas formas de sobrevivencia en casos concretos como este?

Más allá de estas cuestiones y consideraciones, me parece oportuno señalar entonces que el accionar del evangelismo en Chiapas y en la región Altos, ha puesto al descubierto, sin proponérselo seguramente, la existencia de una crisis profunda y seria en la Iglesia católica y en el espacio social chiapaneco.

### **3.4 El papel de los nuevos liderazgos no católicos en la sociedad actual**

Las iglesias y congregaciones no católicas han tenido que desarrollar la máxima de “transformarse o morir”, en el sentido de que éstas han tenido que avalar y muchas veces encabezar ciertos procesos de adecuación a los nuevos tiempos, de tal modo, que los contenidos bíblicos han pasado por el filtro interpretativo de sus creyentes.

Sin duda alguna, es importante señalar que cuando decimos iglesias y congregaciones no católicas, nos referimos a las Instituciones, pero fundamentalmente, nos referimos también a las mujeres y hombres de carne y hueso, seres biológicos y emocionales, mortales vivos que caminan por este mundo cotidiano, pertenecientes a este plano dimensional físico, tangible y concreto. Seres humanos actuantes y pensantes, constituidos también por necesidades tangibles y concretas, quienes innegablemente, ocupan una posición vital, como centro de la vida y la práctica religiosa.

Son muchos de estos hombres y mujeres de carne y hueso, quienes, a través de una larga trayectoria de participación en sus respectivas Iglesias y congregaciones no católicas, han alcanzado una posición de liderazgo al interior de ellas, lo que, sin duda alguna, les ha permitido desarrollar una capacidad muy importante para influir en las acciones y decisiones de su comunidad religiosa.

Gabriela Robledo (2009), nos dice que los nuevos grupos religiosos han generado la aparición de un liderazgo nativo de tipo popular, en la medida en que el líder de la Iglesia o la congregación, comparte un modo de vida común con los integrantes de la misma, es decir, el pastor, es también un vecino, conocido, familiar o amigo, quien comparte el mismo estilo de vida y las mismas necesidades que los demás integrantes de su grupo. Así, nos dice la autora:

“En tanto que el líder religioso es también un líder político, juega un papel múltiple en la solución de conflictos de carácter personal que se presentan entre los miembros de su congregación religiosa; intercede en los conflictos familiares, presta consejo y apoyo moral, está pendiente de la asistencia de los miembros de la Iglesia,

visita a aquellos que se alejan o están enfermos, a quienes asiste” (Gabriela Robledo, 2009, *ibid*).

Muchos de esos actores, convertidos en los líderes religiosos, y dotados de cierto carisma, han debido enfrentar estos procesos de adecuación del mensaje bíblico del que ya hemos hablado, generalmente desarrollando y acompañando las diversas prácticas tendientes a satisfacer, en la medida de lo posible, una parte de las múltiples necesidades materiales y espirituales de sus creyentes.

Desde su posición de líderes religiosos, los “Hermanos Pastores” gozan de un conocimiento y reconocimiento entre su feligresía, que los hace aparecer como las personas indicadas para aconsejar y conducir a la Iglesia en los asuntos relacionados con Dios y con la vida. El Pastor es pues, generalmente, un líder carismático que detenta en sus manos una influencia muy importante otorgada por sus seguidores.

De este modo, muchos de estos liderazgos religiosos han encabezado a su Congregación y a su comunidad, en las diferentes luchas que estas han emprendido para solicitar diversos apoyos económicos, sociales y políticos, ante los diferentes niveles del gobierno mexicano, de tal modo que como ya dijimos, en muchas ocasiones, estos líderes religiosos se convierten también en líderes políticos y sociales. Como ejemplo, ante el problema de las expulsiones en el municipio de Chamula, Domingo López Ángel y Esdras Alonso González encabezaron una serie de movilizaciones a nivel estatal, para obligar al Gobierno del Estado de aquel entonces, a atender el problema de los expulsados.

Incluso, cuando la necesidad lo ha ameritado, en muchos casos han encabezado también luchas de defensa y resistencia armada, tal y como sucedió con el mismo Domingo López Ángel, líder del Consejo de Representantes Indígenas de los Altos de Chiapas (CRIACH), quien, a principios de 1992, encabezó la defensa armada de los evangélicos expulsados, en la llamada “Guerra de La Hormiga” contra los caciques de Chamula (García Méndez, *op cit.*).

También es necesario reconocer que, en otros casos, algunos liderazgos no católicos han optado por prácticas más ortodoxas y conservadoras, lo que ha provocado también en diversas

ocasiones, la desobediencia de sus creyentes, quienes a pesar de la posición que tomen sus pastores, deciden optar por una vía diferente.

En otras ocasiones, por el contrario, son también los propios pastores quienes han perseguido algunos beneficios personales, a través de los cuales, han acumulado un importante predominio al interior de sus Iglesias, al grado tal que algunos de ellos se han convertido en nuevos caciques, quienes han construido una nueva estructura centralizada y vertical (García Méndez, 2008, *ibid*).

En términos generales y doctrinales, y a partir de la lectura literal de la Biblia, las diferentes iglesias y congregaciones no católicas sustentan teológicamente su posicionamiento ante el mundo, a partir de lo “revelado” en la Biblia, concretamente en Romanos 13, que establece que los verdaderos cristianos deben obediencia y sumisión a sus autoridades, ya que éstas han sido puestas por Dios, por lo tanto, “quien se opone a la autoridad, se rebela contra un decreto de Dios y tendrá que responder por esa rebeldía”.

Sin embargo, y a pesar de lo que muchas veces prescribe “La Palabra”, son los liderazgos no católicos y sus respectivas feligresías, las que finalmente toman posición en uno u otro sentido, muchas veces siguiendo al pie de la letra los dictados de la Biblia y en otros, rebasando esos dictados, a través de un proceso complejo de reelaboración y adaptación de ese mensaje a las condiciones concretas del contexto y a los intereses específicos de sus actores.

Como en el caso de mi congregación de estudio, no encontré alguna preferencia política partidista en los creyentes, y con la intención de mencionar un ejemplo de lo anterior, recorro a los testimonios de dos feligreses pentecostales, uno zapatista y el otro del PRI, de los municipios de Las margaritas y Ocosingo, citados por José Andrés García Méndez (2008; 179, *ibid*):

“Más claro luchar, para que nos den todas esas cosas, porque la verdad que no tenemos escuela, no tenemos hospital, no tenemos una vida sana porque nos engañaban con una pastillita, nos engañaban con unas cosas muy serias que no valían la pena; si tenemos que mantener a nuestros hijos se mantienen y si no, no; no hay tierras, sólo los ricos tienen buena tierra...”

“[...] al que hay que pedir es a Dios, es el único, por eso hay que conformarse a lo que el gobierno da, conformarse, y tenemos la tierra porque gracias a Dios nos dio el gobierno, trabajar, comprar menos alimento, por eso la gente de los cristianos no es pelear por la tierra, ya que todos sabemos que va ser destrucción, va haber problemas, y tenemos que sufrir, pero eso ni modo, así es el tiempo, conforme al volumen como lloramos, así estamos llorando pues.”

En este escenario, son sin duda, los liderazgos de las congregaciones pentecostales los que han desarrollados mejores condiciones para adecuarse a los nuevos tiempos políticos, económicos y sociales de su entorno más inmediato, ya que, por sus características de mayor flexibilidad jerárquica, se convierten en referentes muy cercanos a la gente y a sus necesidades más inmediatas.

Y probablemente son estas características de cercanía y familiaridad con las que se desarrolla el culto cristiano no católico, las que posibilitan y fomentan mayores posibilidades de participación en los creyentes, quienes al mismo tiempo, imprimen sus características, anhelos, cosmogonía e intereses al culto y a la vida religiosa, de tal modo, que en esta relación dialéctica, se establecen procesos de tensiones, intercambio, interpretación, reelaboración, adecuación y negociación, lo que ha dado como resultado, estas formas tan particulares de ser evangélicos tzotziles urbanos en San Cristóbal de Las Casas.

Como hemos podido ver, el fenómeno de las conversiones religiosas acaecidas en el la región de Los Altos y en el municipio de Chamula, particularmente , desde mediados del siglo pasado, abrieron la puerta a la diversidad de credos, fenómeno a través del cual, también emergió el “sujeto religioso”, en la medida en que el creyente, ha tenido a la oportunidad de elegir entre diferentes ofertas, así como también ha tenido la posibilidad de reelaborar los diferentes elementos religiosos, para ajustarlos a su contexto cultural local.

Dado lo anterior, puedo sostener entonces que, en múltiples casos, muchas de las nuevas religiones no católicas podrían comprenderse como el espacio de la defensa del accionar socioeconómico y político de la población conversa, ya que, al parecer, varias de estas nuevas ofertas religiosas, representan proyectos y expectativas de vida que se interrelacionan con las

necesidades y aspiraciones totalmente concretas y mundanas que los individuos necesitan para salir de su situación de precariedad.



## **CAPÍTULO IV**

# **LAS EXPULSIONES DE CHAMULA Y LA NUEVA VIDA DE LOS CONVERSOS EN SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS**

Este capítulo, tiene que ver fundamentalmente con la recuperación de las experiencias del fenómeno de las expulsiones en localidades de los municipios de la región de Los Altos, particularmente del municipio de Chamula, lugar de donde proviene la mayor parte de la población asentada en La Hormiga, sujetos de esta investigación.

Se hace una revisión de los aportes de la investigación social sobre este tema. Afortunadamente, este es uno de los fenómenos privilegiados justamente, por la relación tan importante que ha existido entre estas expulsiones y las posteriores conversiones de los expulsados católicos tradicionalistas, hacia credos cristianos no católicos.

A la luz de esta revisión, se hacen visibles los aportes de muy diversas investigaciones, pero también se hacen presentes sus significativas limitaciones, particularmente en una primera fase de estos estudios, en los que privó la idea de una estrategia de dominación cultural imperialista norteamericana (ya abordada en el capítulo I).

### **4.1 Las expulsiones de Chamula**

En la década de los setenta del siglo pasado, dominaba un escenario político con un discurso formal que conjugaba el reconocimiento de los derechos indígenas y el respeto y fomento de sus culturas. En el marco de los propósitos del Estado nacional mexicano, se pusieron en marcha ambiciosos proyectos gubernamentales con el apoyo franco y decidido de los organismos que

conforman el sistema de la Organización de las Naciones Unidas (ONU)<sup>13</sup>, mismos que, junto con dependencias del gobierno federal y estatal, acuerparon el Programa de Desarrollo Socioeconómico de Los Altos de Chiapas.

El objetivo de esos esfuerzos tenía que ver con el desarrollo social de los indígenas de los Altos que habitan la parte central del estado,

Sin embargo, es en este contexto institucional de una explícita política de integración de los indígenas a la vida nacional, en el que va a estallar uno de los conflictos más significativos de la región de Los Altos de Chiapas; un conflicto que va a demostrar que la realidad socioeconómica y política del indígena, era ya mucho más compleja y contradictoria de la que el Estado mexicano reconocía y aceptaba, no solamente en el discurso, sino en la vía de los hechos.

Con las transformaciones políticas y económicas que nuestro país experimentaba, bajo la lógica de los intereses geoeconómicos que los Estados Unidos empujaban en esos años por toda América Latina, el Altiplano chiapaneco se encaminaba por una serie de transformaciones modernizadoras: el *boom* petrolero de la época, la construcción de presas hidroeléctricas, la urbanización y el desarrollo de zonas turísticas, habían generado al final de la década, algo así como 17,000 empleos en el estado. (Rus y Collier; 2002)

Sin embargo, a principios de la década de los 80's, y bajo las influencias de la globalización económica y cultural, y de las políticas neoliberales que se impulsaban desde los principales centros del poder económico mundial, el campo económico chiapaneco comenzó a sufrir una serie de cambios negativos que afectaron de manera más directa a su población más pobre y vulnerable: el retroceso de la inversión estatal y el consecuente derrumbe del empleo en la industria de la construcción, la caída del precio de garantía del maíz y además, la llegada masiva de jornaleros guatemaltecos que huían de la guerra en esa nación Centroamericana, que afectó directamente en la caída de los salarios en las fincas cafetaleras del Soconusco.

---

<sup>13</sup> Los organismos participantes fueron: Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF); Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO); Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO); Organización mundial de la Salud (OMS); y la División de Asuntos Económicos y Sociales de las Naciones Unidas (UNDESS). Participaban, además, 13 dependencias federales y 6 direcciones del gobierno estatal.

Estos cambios en la lógica y estructura del campo económico generaron como resultado inmediato, una serie de correlativas transformaciones: una mayor agudización e incremento de los conflictos y las luchas de la población alteña por los recursos y la supervivencia, luchas en las que los ricos se hicieron más ricos y los pobres se hicieron más pobres.

Aunado a lo anterior, el incremento de la población de la Región, el agotamiento de la frontera agrícola y la ausencia de un cambio tecnológico que reimpulsara la producción con lo cual pudieran resolverse estas tensiones, provocó una mayor presión sobre la tierra y los recursos, lo que generó el surgimiento de un movimiento campesino (Rebón; 2001). Como un ejemplo de lo anterior, hacia finales de la década de los noventa, en un paraje del municipio de Chamula, más de la mitad de las familias campesinas solamente poseían el terreno en el que estaban construidas sus viviendas (Robledo; 2009).

En ese contexto, la población de los Altos de Chiapas experimentaba ya, con una fuerza e importancia cada vez mayor, la llegada de ofertas religiosas no católicas, que en esta parte de la población indígena, encontraban oídos receptivos a sus mensajes de “salvación y felicidad eterna”, lo que hacían muy propicias las condiciones para su implantación y posterior florecimiento, en tierras que históricamente, habían sido controladas por el catolicismo tradicional y costumbrero y su élite caciquil.

De este modo, en medio de un ambiente de pobreza y con la cada vez mayor presencia de expresiones religiosas cristianas no católicas en la Región del Altiplano Chiapaneco, en el municipio de Chamula, lugar emblemático del poder político-religioso “tradicional” y articulado a la lógica de los intereses del poder federal, iniciaron una serie de conflictos con una intensidad cada vez más violenta.

Las tensiones entre tradicionalistas, conversos protestantes y católicos, se desencadenaron en 1974 con el llamado del presidente municipal de Chamula: *“los evangelistas van a destruir el templo de San Juan”*, un llamado que, justificándose en una supuesta defensa de la “tradicción”, multiplicó y desencadenó la detención, persecución y expulsión violenta de muchos conversos. Este fue el resultado de la exageración de los rumores y del desarrollo de una propaganda criminalizadora, que fue capaz de producir el desencadenamiento de rencores y rivalidades internas.

Como dice Gabriela Robledo (1989), detrás de las expulsiones por supuestas causas religiosas, estaban los intereses económicos y políticos de la élite indígena oficialista, también llamada por Rus (1995), “la Comunidad Revolucionaria Institucional”, por lo que a partir de esos momentos, iniciaron los primeros enfrentamientos entre esa élite nativa que asumía como bandera la defensa de la religiosidad tradicional, buscando con ello también proteger su hegemonía, frente a hombres jóvenes que bajo el liderazgo religioso no tradicional, proponían vías alternativas para la formación de una nueva comunidad moral, ya sea por el camino de la salvación individual, según la prédica protestante, o bien, por el de la reflexión y el trabajo colectivo, según la Iglesia Católica.

Y no era para menos, ya que ese liderazgo indígena tradicionalista que se había articulado a los intereses de los gobiernos federal y estatal, a través del papel desarrollado por los escribanos, promotores y maestros bilingües desde la década de 1940, desde los tiempos del Partido Nacional Revolucionario (PNR), hacia las tres últimas décadas del siglo pasado, ya controlaban, como caciques del municipio, las principales actividades relacionadas con el sistema tradicional de cargos, el comercio del alcohol y de refrescos Coca Cola, el transporte y la economía (Rus; 1995). Es decir, estos caciques chamulas, controlaban el sistema de apropiación y reproducción de la riqueza que de ningún modo pensaban abandonar.

Las tensiones se agudizaban de tal modo que, en agosto de 1976, una nueva etapa de conflictos se desarrollaría, cuando se registró una de las expulsiones más importantes de la historia de la región, no sólo por el número de familias expulsadas, sino por las condiciones de violencia con que se realizaron. Desde esta fecha, las expulsiones por “motivos religiosos” se van a ir repitiendo en prácticamente muchos de los municipios indígenas de la región de Los Altos de Chiapas (Morquecho; 1992).

Este fenómeno continuó en las siguientes décadas, particularmente en los noventa, momento en el cual, la mayoría de los integrantes de la congregación de estudio, también fueron expulsados de su municipio, algunos de forma violenta y otros más, de forma “voluntaria”, orillados por las presiones y amenazas de muerte, vertidas en su contra por las autoridades tradicionales.

Don Margarito, un Predicador de la **congregación** de estudio y su familia, fueron violentamente expulsados a finales de los ochenta, “por llevar la palabra” a la comunidad de Petej. Como él mismo lo menciona en su testimonio, “fue muy duro, porque cuando llevé la Palabra a la casa de unos hermanos, los caciques nos llevaron a la presidencia municipal. Ahí vas a pagar tu multa y nos pegaron mucho con garrotes. Dijo la gente que nos van a matar, entonces así fue que nos salimos de la comunidad en la noche, con lodo, sin cosas, sin nada, y así venimos a San Cristóbal” (Don Margarito, septiembre 26 de 2014).

El levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) de 1994, fue también otra causa de un importante desplazamiento poblacional en los Altos de Chiapas y concretamente, hacia San Cristóbal de Las Casas, en la medida en que, los enfrentamientos armados entre el Ejército mexicano y las unidades guerrilleras zapatistas, provocaron que muchos habitantes de la región buscaran refugio en la ciudad. Posteriormente, comenzaron a operar grupos paramilitares, quienes persiguieron y sembraron el terror entre las bases de apoyo zapatistas y entre la población civil, lo que nuevamente provocó importantes oleadas de desplazados, quienes huyeron de la zona de conflicto, para no verse involucrados en esta situación de violencia.

San Cristóbal de Las Casas, se convertía así, en el punto de convergencia de expulsados y desplazados de muchas comunidades de la región. Gabriela Robledo (2010), nos dice que, ante el continuo incremento de las expulsiones, fueron surgiendo nuevas colonias, como San Antonio del Monte, La Frontera y La Florecilla, fundadas por creyentes católicos y, al mismo tiempo, surgirían otras como Palestina, el Paraíso, La Isla, Explanada del Carmen, Santa Cruz Cascajal, San Juan del Bosque y Diego de Mazariegos, entre muchas otras, fundadas por creyentes evangélicos. La mayoría de estos asentamientos, se concentraban en el Periférico Norte de la ciudad, desde donde se han expandido hacia el sur, formando asentamientos marginales, tanto por su ubicación como por las condiciones en las que viven sus habitantes.

## 4.2 El sistema tradicional de cargos

Chamula, como la mayoría de los municipios indígenas de los Altos de Chiapas, era un municipio organizado a través del llamado “Sistema de Cargos”. Esta forma específica de organización política y religiosa, regulaba la vida social de los indígenas a través de la prestación de un servicio a la comunidad, en una estructura jerarquizada de puestos que dotaban prestigio y poder a sus integrantes.

De esta manera, el sistema articulaba simbólicamente las relaciones de parentesco, territorialidad y ciclos productivos en una compleja Institución que se expresa en el culto a los santos, los rituales de las capillas y las ofrendas en los Altares domésticos (Rivera, 2000).

De este modo, esa compleja estructura político-religiosa, se encargaba de reproducir las creencias, los valores y las representaciones socio culturales constituidas en su cosmovisión particular del mundo, donde la vida, la salud y la enfermedad del individuo, eran el resultado del respeto a la costumbre y a las creencias éticas y morales de la religión tradicional comunitaria.

Ese respeto a la costumbre era pues, el epicentro sobre el cual giraba el llamado Sistema de cargos, un sistema que fue controlado por líderes indígenas, los que, con el paso del tiempo, se convirtieron en los caciques del poder económico, político y religioso del municipio, en la medida en que se beneficiaron de la monopolización de la venta del alcohol, velas, refrescos, incienso y otras mercaderías.

Bajo este ambiente de tensiones, cambios, acomodados y reacomodos, después de 1970, un grupo de indígenas chamulas se acercó al partido Acción Nacional (PAN), ante lo cual, las autoridades estatales inmediatamente “sofocaron” la disidencia, apoyando a los caciques tradicionales ligados al partido oficial PRI. Y no era para menos, ya que el gobierno mexicano, desde la época del cardenismo, había desarrollado toda una estrategia política de cooptación de los liderazgos más significativos del municipio, hasta la consolidación de su control sobre las estructuras del poder local (Robledo, 1997).

A partir de estos acontecimientos, y con las primeras conversiones que se registraban ya en el municipio y que eran promovidas por la labor misionera de la Iglesia Reformada de América, la Iglesia Presbiteriana y por misioneros del Instituto Lingüístico de Verano, las autoridades y caciques tradicionales de Chamula tomaron cartas en el asunto y acordaron expulsar a los “evangelistas” (Robledo, *ibid*).

### **4.3 El nuevo asentamiento urbano**

Como consecuencia de estas expulsiones en el municipio indígena de Chamula, la ciudad de San Cristóbal de Las Casas se convirtió en uno de los espacios de llegada de esas numerosas familias, propiciando con ello, a su vez, un escenario de tensiones y conflictos con los residentes y autoridades de la ciudad receptora, quienes vieron como el entorno de su vida inmediata y sus espacios de trabajo, estaban ahora amenazados por estas familias que exigían medios para sobrevivir y un mínimo de ayuda para establecerse en este nuevo lugar.

En ese entonces, los medios de comunicación dieron cuenta de este proceso, mostrando cómo familias enteras de indígenas expulsados deambulaban en una ciudad que además que no era suya, siempre se había caracterizado por su conservadurismo, y que, si tenían un poco de suerte, se asentaban en terrenos inhóspitos donde no existía ningún tipo de servicio, ni el mínimo indispensable para vivir, lo que seguramente provocaba escenarios de crisis de sentido.

Sin embargo, y a pesar de todo este fenómeno, la magnitud del problema no tuvo ninguna correspondencia con el comportamiento institucional estatal. El silencio de los organismos internacionales que en ese entonces operaban en la región y la politización que las autoridades gubernamentales hicieron de esta crisis social, derivó en respuestas reactivas, sin propuestas de fondo, que pudieran plantearse la búsqueda de soluciones reales a la multiplicidad de problemas que día con día se generaban.

Así, y a pesar de este escenario desconsolador, un grupo de indígenas expulsados de Chamula, negados y desterrados de su propio municipio, rechazados, estigmatizados y discriminados por la población mestiza de la ciudad y seguramente despreciados por el gobierno mexicano de la época, “gracias a la cooperación de varios interesados, se adquirieron cuarenta y dos hectáreas al

noroeste de la ciudad. El área se dividió en zona de viviendas y zona agrícola. La zona de viviendas fue dividida en lotes de veinte por diez metros, alcanzando un número de cuatrocientos lotes...” (Robledo, *ibid.*, 112), en la ladera de una montaña rocosa y accidentada, ubicada en la periferia del norte de la ciudad, para iniciar una nueva vida.

A finales de 1981, un grupo de aproximadamente 400 familias encabezadas por un líder evangélico llamado Domingo López Ángel, fundaron la Colonia La Hormiga (Robledo, *ibid.*). La reacción inmediata de las autoridades conservadoras locales, quienes seguramente consideraron como una nueva invasión chamula esta fundación de la Colonia, consistió en negarles todos los servicios básicos que estos nuevos habitantes necesitaban para garantizar su sobrevivencia, por lo que estos indígenas expulsados se vieron en la necesidad de organizarse en torno al Consejo de Representantes Indígenas de los Altos de Chiapas (CRIACH), para defenderse de sus expulsores y al mismo tiempo, para buscar soluciones colectivas a sus múltiples necesidades en su nuevo entorno urbano.

Unos años después, fue evidente que el cambio de residencia de los expulsados, no terminó con la dinámica de conflictos con los indígenas tradicionalistas de Chamula. En 1992, estalló lo que se ha conocido como “La Guerra de La Hormiga”, después de que un grupo de evangélicos de esta Colonia retuvieron al Síndico y a un Juez de ese municipio, en represalia por el encarcelamiento de varias familias evangélicas en varias comunidades de ese municipio indígena.

A su vez, “la respuesta de los católicos tradicionalistas fue enviar un contingente de 3,000 chamulas a la Colonia La Hormiga, quienes se enfrentaron en batalla campal con sus pobladores. El saldo: muertos, heridos, vehículos semidestruidos, daños a decenas de viviendas y el uso de armas de fuego”. (Robledo; *ibid.*)

Fue en este proceso de desplazamientos forzados, de llegada a un lugar y a una cultura que no solamente era diferente, sino que además era también discriminante, que los indígenas desplazados tuvieron que inventar y reinventar una serie de medidas para intentar establecerse en el nuevo espacio urbano de la conservadora San Cristóbal de Las Casas.

Don Juan, el Pastor de la Congregación, recuerda ese “tiempo difícil”, y nos dice que:



“...en 1999 cuando salimos de la comunidad de Saclamantón, fue muy duro, porque no tenemos nada, no hay como vivir en la comunidad, apenas se tenía para un poco de maíz. Entonces estudiamos la Palabra y los caciques del pueblo nos sacaron de mi casa pues, me llevaron a la presidencia, me encerraron dos días, ya me va a matar la gente, pero el presidente municipal dijo que no me maten porque no estoy haciendo delito, fue así que no me mataron y mejor me vine a San Cristóbal con mi familia”.

En estas condiciones, sin duda alguna, las Iglesias no católicas jugaron un papel muy importante en este proceso de asentamiento de la población expulsada, donde si bien es cierto, algunas Iglesias históricas como la Presbiteriana, dotaron de apoyo y sentido a la vida y las actividades de esta población durante los primeros años de su llegada entre la población indígena en el municipio de Chamula, hoy, son las congregaciones pentecostales las que están desempeñando un papel de primer importancia con la población asentada en esta Colonia La Hormiga de San Cristóbal de Las Casas.

Este pentecostalismo, ha logrado una expansión relevante, pero al margen, en el “mundo en desarrollo”, conformando nichos compuestos por grupos minoritarios o marginados como los grupos indígenas, las sociedades rurales y los grupos en extrema pobreza (Martín, 2002).

Para el caso de Chiapas, ese comportamiento de crecimiento pentecostal también se ha registrado en las cifras proporcionadas por los censos generales de Población y vivienda del 2000 y 2010 realizados por el INEGI, en los cuales, el número de adeptos de las diferentes Iglesias pentecostales han pasado de 183, 864 personas en el año 2000 a 402, 602 en el 2010. Es decir, se observa un crecimiento en números absolutos durante ese periodo de 10 años, de 218, 738 personas que se incorporaron al pentecostalismo.

Este crecimiento se refleja con mayor claridad en poblaciones generalmente indígenas y marginadas, aunque no exclusivamente; sin embargo, es evidente su aceptación cada vez mayor entre la población carente de los medios mínimos, materiales y emocionales para vivir, de una población que podríamos decir, vive en condiciones de desaliento. Como dice D’Epinay (1968), el éxito de la oferta pentecostal, se debe entre otras razones, al hecho que ésta se ofrece como

“la promesa de un hermoso porvenir en un continente donde el desarraigo y marginación caracterizan a grandes sectores de la población”.

Es importante mencionar, que al igual que el pentecostalismo, el crecimiento de las denominaciones no católicas en lo general, tiene que ver, entre otras cosas, con los espacios que para estas denominaciones se abrieron, con las reformas constitucionales de 1992, las cuales, otorgaron personalidad jurídica a los grupos religiosos en México.

De esta manera, el fenómeno de las expulsiones, así como del asentamiento de la población indígena en la cabecera municipal de San Cristóbal de Las Casas, abrieron una diversidad de problemas que pronto fueron recuperados por investigadores y estudiosos de la religión en los pueblos indígenas.

Las perspectivas fueron diversas como también lo fueron sus resultados. Sin embargo, desde ese momento, estuvo ausente una explicación de las tensiones contextuales en las que se situó este movimiento poblacional forzoso, tales como la pobreza y la estructura social y política asociada al proceso de la expulsión.

Ausentes también estuvieron las causales ideológicas, es decir, los intereses de fondo que explicaban este fenómeno de expulsión de población masiva. De este modo y sin duda alguna, en la ciudad de San Cristóbal se gestaba una nueva realidad que exigía identificar los nuevos problemas, la naturaleza de sus dimensiones y el carácter de su solución.

De modo que, como parte de ese contexto social, es inevitable no reconocer que la población de la ciudad de San Cristóbal vivió con diferentes niveles de rechazo y temor la llegada intempestiva de la población expulsada que, pese a su carácter urbano, estaba prácticamente imposibilitada para albergar a esta población, y proyectar en el corto plazo condiciones para dar empleo y cabida a una fuerza de trabajo de origen rural no cualificada.

#### 4.4 La Congregación y el contexto económico, en la Colonia La Hormiga

La configuración del campo religioso en la Colonia La Hormiga, está integrada por Iglesias de varias expresiones cristianas no católicas, de las cuales destacan: una Iglesia Presbiteriana, una Iglesia de Dios del Séptimo Día, dos congregaciones pentecostales, siendo una de éstas, la Congregación Pentecostal “La Unción del Espíritu Santo”, que es objeto de este estudio.

La Iglesia Presbiteriana está ubicada en la parte alta del cerro donde está situada la Colonia, tiene una construcción de concreto con techo de lámina de zinc y cuenta con una feligresía de aproximadamente 50 personas. Oficia cultos los días lunes, miércoles, viernes y domingos, en español y tsotsil.

La Iglesia de Dios del Séptimo Día está situada en la parte oriente de la Colonia, es la construcción con mayores dimensiones físicas, está construida con material de concreto y cuenta con una feligresía de aproximadamente 80 personas. Esta Iglesia celebra reuniones los días lunes, miércoles, viernes y domingos, en español y tsotsil.

La Congregación Pentecostal “Iglesia de Jesucristo, Ministerio Palabra Miel”, está situada en la parte baja de la Colonia. Está construida con material de concreto y techo de lámina de zinc, cuenta con una feligresía de aproximadamente 70 creyentes y es la segunda en cuanto a su extensión física. Los cultos se celebran los días lunes, miércoles y domingos, en español y en tsotsil.

Finalmente, ubicamos a nuestra Congregación de estudio, situada en la parte más alta de la colonia. Tiene una construcción pequeña, de tablas y lámina de zinc y cuenta con una feligresía aproximada de 40 creyentes. Esta Congregación celebra cultos los días miércoles y domingos.

La mayor actividad económica de la Colonia se desarrolla en la parte baja de la misma, justamente sobre el periférico norte de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas. En este lugar confluyen varias colonias de la llamada Zona Norte, entre las que destacan las Colonias El Paraíso y Anexo Morelos, y quizá por ello, en este espacio se observa un mayor dinamismo del comercio, de modo que existen dos tianguis de compra-venta de vehículos usados, tres carnicerías, una

panadería, varios establecimientos de comida corrida, puestos de verduras, frutas y legumbres, tres tiendas que venden sandalias y ropa, una farmacia, un negocio de videojuegos “X box” y una maderería.

Es importante mencionar que los días domingos, se genera una especie de venta de plaza en este lugar, justo en el semáforo ubicado en la entrada principal de la Colonia, sobre el periférico norte, donde asisten muchos hombres y mujeres indígenas de algunos municipios de la región, para vender maíz, frijol, gallinas, frutas, verduras, ropa usada, huaraches, fundamentalmente.

Con base en la información obtenida en el campo, a través de pláticas y de la observación participante, podemos sugerir que una buena parte de la población de esta Colonia sobrevive a través del comercio ambulante y el autoempleo y una porción más de ella, se dedica, al parecer, y por referencias de algunos habitantes, a actividades consideradas ilegales, asociadas a la venta de discos piratas, al tráfico de personas y a la venta de narcóticos.

Una cuestión muy importante que se conoció también, fue la que tiene que ver con que una pequeña parte de las personas que están asentadas en la parte baja de la Colonia, sobre el Periférico, y que declararon contar con su propio negocio, como los ya mencionados más arriba, pertenecen a alguna de las iglesias consideradas históricas o pentecostales que están ubicadas en otras Colonias de la ciudad.

Es importante mencionar que, en el escenario económico general de la colonia, se puede observar que la mayor parte de las pocas actividades relacionadas al comercio establecido, están ocupadas por algunos indígenas de La Hormiga, así como de otros habitantes de otras colonias aledañas.

Frente a la Colonia La Hormiga y sobre el Periférico Norte de la ciudad, se encuentra ubicada la Colonia El Paraíso, asentamiento con fuerte presencia de población indígena tzotzil y mayoritariamente inmigrantes de los municipios de Chamula y Zinacantan. En la parte ubicada sobre el Periférico, también se observan dos o tres cocinas económicas y algunos pequeños negocios en los que venden frutas y verduras.

Es esta colonia, existe una importante actividad económica, donde se han instalado tres establecimientos (tianguis) de compra-venta de vehículos usados, los cuales, según comentarios de muchas personas, mayoritariamente mestizas de la ciudad, podrían venderse algunos ilegales o de procedencia dudosa.

En algunas colonias aledañas, y que forman parte de esta llamada “zona norte”, también se han instalado en los últimos tres años, dos tiendas “Bodega Aurrera”: una, ubicada en el Fraccionamiento “Bosques del Pedregal” (Fraccionamiento financiado por FOVISSSTE), lugar donde viven mestizos y algunas personas de origen indígena.

Justo enfrente de este Fraccionamiento, se encuentra la Colonia San José, lugar donde, existen entre dos y tres pequeñas tiendas donde venden refrescos embotellados, galletas, detergentes y Sabritas.

Otra Colonia ubicada al costado izquierdo de la Hormiga y sobre el Periférico, es la Colonia “Anexo Morelos”. Esta, es más pequeña en proporción y está habitada también por población indígena. En este lugar, se observa que la actividad económica más visible, es también la que tiene que ver con la venta de tablas de madera.

Con dirección al oriente, y a unos 500 metros de distancia de la Colonia La Hormiga, sobre la Calzada Salomón González Blanco que conecta con el Mercado “José Castillo Tielmans”, se encuentran una serie de comercios como una llantera, propiedad de un expresidente municipal de Chamula, tiendas de materiales de construcción, algunas cocinas económicas y dos o tres negocios de venta de muebles de madera. Esta calle, destaca por tener una presencia importante de pequeños establecimientos y por ser la arteria principal que conecta a las colonias de la llamada “Zona Norte”, con el mercado al que he hecho referencia.

#### **4.5 Los odios y temores indio-ladinos en San Cristóbal de Las Casas: una historia de cinco siglos**

Este nuevo fenómeno despertaría y reavivaría viejos sentimientos de temor y rechazo que, por muchos años, la población mestiza de la ciudad había albergado. Estos temores no eran nuevos,

ya que desde los tiempos que van desde la época Colonial hasta la Revolución Mexicana, los Altos de Chiapas y en especial la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, se había convertido en la capital política, administrativa y en el centro comercial de la Región.

Además, estas características se debían al sistema de dominación y despojo que los españoles primero, y los criollos y ladinos después, habían impuesto a la población india de la región, de tal modo que pudieran explotar el trabajo y los recursos de esta población de los Altos y así, enriquecerse sin medida (García de León, 1981).

Un ejemplo de lo anterior: durante los doscientos años de vida colonial, la organización política y económica construida por los españoles fue diseñada de tal modo, que la población india alteña fue sometida a un régimen de despojo, trabajos forzados y de cobros de tributo cada vez más agobiantes, por la Iglesia y por las élites conservadoras, clericales y terratenientes que dominaron la región.

Fue de tal magnitud ese régimen de explotación y despojo al que sometieron al indio, que Antonio García de León (1985), planteaba que el régimen colonial en los Altos de Chiapas, construido sobre la base de las congregaciones (encomiendas), había significado en realidad un sistema de despojo y represión política, y citando a Ximénez remata las verdaderas intenciones perseguidas por los dominantes de la época:

“...para que los indios mejor y cómodamente puedan ser doctrinados y mantenidos en justicia y vivir en pulicia [sic] cristiana y comercio de hombres de razón, se ha procurado y deseado que fuesen reducidos a poblazones [sic], pues estando como solían, divididos por los campos, no se podría tener con ellos la cuenta y cuidado que convenía” (García de León; 1981:67).

Con la consumación de la Independencia de México, y la derrota de los españoles, quienes, a decir de los criollos, habían sido los culpables de la situación de vasallaje, explotación, despojo y miseria a la que habían sido condenados los naturales, la vida de los miles de indios de los Altos no cambió en mucho o casi en nada.

Las pesadas cargas de tributos, trabajos forzados y despojo de tierras, que fueron la esencia del régimen colonial, y que tuvieron como propósito enriquecer a la élite dominante, continuaron en el México independiente, la Reforma y la Revolución Mexicana.

Jan Rus, (1995), nos dice que:

San Cristóbal era la capital tradicional del estado de Chiapas y sede de la diócesis. Su élite, estaba compuesta por burócratas civiles y religiosos, así como por grandes terratenientes; es decir, hombres que vivían de sus rentas y de los impuestos pagados por la numerosa población india de los alrededores. Después de la Independencia, estos hombres se consideraron herederos naturales del poder y de los privilegios que en su momento la Iglesia colonial y la corona española habían detentado. En consecuencia, promovieron un gobierno de continuidad después de 1821: un régimen centralizado y paternalista que no solamente mantuviera el *status quo*, sino que también dejara en sus manos su perpetuación.

Esta perpetuación del sistema, fue, al parecer, la causa recurrente de los múltiples conflictos, revueltas y agravios que acaecieron en esta región de Chiapas, como la rebelión de 1712 en Cancuc, el movimiento de “Las piedras parlantes” de 1868 encabezada por Pedro Díaz Cuzcat y el de Jacinto Pérez “Pajarito” en el municipio de Chamula, en 1912. De modo que, a partir de esa historia de guerras y conflictos, para los ladinos San Cristobalenses, era inminente una guerra contra los indios, en la medida en que esta era necesaria para ellos para profundizar su dominación y explotación sobre los naturales.

Así, por ejemplo, no era de sorprender que, ante las noticias de la Guerra de Castas en Yucatán de 1848, se haya generado un clima de pánico entre la población acomodada de San Cristóbal, quienes veían en los indios de los Altos una amenaza recurrente propia de salvajes incivilizados. Y este fue el discurso casi perfecto que los dominadores encontraron para justificar, legitimar y encubrir su verdadero propósito de enriquecerse despojando y explotando al indio.

En la obra ya citada, Jan Rus (ibid), recoge un testimonio de Crescencio Rosas, comandante de la ofensiva ladina contra los chamulas de 1868, para ilustrar la estrategia ladina de aquellos años:

“Se libró un ataque impetuoso... quedando en el campo... 60 rebeldes muertos, muchas lanzas, hachas, luques, machetes y pullas, [e hicimos] prisioneras a algunas familias de ambos sexos [sic]. Felicito a vuestra excelencia [el Gobernador] muy cordialmente, así como a la clase civilizada de este estado por el triunfo que han alcanzado los defensores de la humanidad contra la barbarie”.

Una clase “civilizada”, que, según el testimonio de Pedro José Montesinos, un soldado que también participó en esta campaña “civilizatoria” y “humanitaria”, recogido en esta misma obra, pone de manifiesto una versión surgida no desde el discurso político de un representante de la élite sancristobalense, sino más bien, del soldado de campaña que vive la guerra como soldado y no como político:

“...cuando las fuerzas del Gobierno se avistaron con los chamulas, estaba éstos en grupos y en desorden, a centenares sobre los cerros; y no habían llegado a tiro de fusil cuando todos, hasta las mujeres y niños, hincaron las rodillas en el suelo en demanda de perdón. No obstante, esta humilde actitud que tomaron para demostrar la sumisión al gobierno...las fuerzas del Gobierno siguieron avanzando, y los infelices chamulas todavía permanecían hincados, esperando sin duda otorgaran la misericordia que imploraban con lágrimas de dolor. Tales fuerzas a menos de 200 metros de distancia de donde estaban hincados los infelices indios, rompieron el fuego por todas direcciones sobre aquellas masas compactas, indefensas y que, sin embargo, que se desmembraban al golpe de la bala, clamando misericordia, seguían con más encarnizado el derramamiento de sangre...”

De este modo se construyeron las complejas relaciones económicas, políticas y sociales de la población de los Altos de Chiapas y de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas a lo largo de cinco siglos de su historia. Una historia que marcó fuertemente a todos sus protagonistas, de tal modo que, la desconfianza y los temores mutuos, han permeado los imaginarios colectivos y las vivencias cotidianas de los unos y los otros.

Hoy en día, es frecuente escuchar a muchos habitantes mestizos de la ciudad refiriéndose a “los indios” o “chamulas”, como personas abusivas, que ya nada respetan, que cada día se quieren



apropiar de la ciudad y que cada vez que pueden, hacen destrozos y quieren imponer su ley en San Cristóbal.

Del mismo modo, es frecuente ver a muchos indígenas que se dedican al comercio en los mercados públicos o al transporte, organizarse entre ellos, de modo que ante cualquier problema que se sucite con los mestizos, o con la autoridad municipal de San Cristóbal, sumen fuerzas para defender lo que consideran sus espacios de comercio o sus propiedades.

#### **4.6 Los mundos culturales**

Antes de ser expulsados, durante la vida en la comunidad, los indígenas chamulas habían logrado reproducir muchos de sus antiguos elementos culturales mesoamericanos, en diferentes espacios como la comunidad, la familia y por supuesto, en su subjetividad.

No es el objetivo en este espacio discutir sobre hasta qué punto, la cultura tzotzil se mantuvo “pura”, después de cinco siglos de dominación, negación, explotación y olvido. Es bien sabido que, desde la invasión europea, los pueblos mesoamericanos fueron sometidos por los españoles conquistadores, a una campaña económica, política, social y cultural que pretendía negarles su derecho a ser diferentes.

Como decía Luis Villoro, en “Los grandes momentos del indigenismo en México” (1987), la evangelización implementada por los europeos que pretendía cristianizar a los “abominables enemigos del Dios verdadero, a aquellos que vivían en las tinieblas, la obscuridad y el pecado”, en realidad fue el pretexto que los occidentales encontraron para conquistar, despojar y explotar a las civilizaciones que existieron en las tierras de nuestra hoy América Latina.

En los Altos de Chiapas, el pueblo tzotzil, descendiente de la gran cultura maya, logró encontrar las formas para mantener muchos de sus elementos culturales y civilizatorios, que los españoles, evangelizadores, conquistadores militares, monarcas y sus descendientes criollos ilustrados y mestizos liberales, pretendieron desaparecer durante los últimos cinco siglos de nuestra historia. Así, por ejemplo:

“la[s] idea[s] del destino individual después de la muerte, y la dualidad cuerpo y alma desarrollada por los antiguos griegos y retomada por la cosmogonía cristiana, no lograron desplazar por completo la antigua concepción mesoamericana de la existencia de una multiplicidad de entidades anímicas en el ser humano, de las cuales, una por lo menos era compartida con diversos seres que podían ser animales o fenómenos atmosféricos, y que los españoles designaban con el nombre de naguales... [cuya persecución] de los cultos clandestinos de origen prehispánico, no menguó el poder y prestigio de los maestros nagualistas, a quienes los indios recurrían para procurar lluvias o curar a los enfermos, denegando así a la iglesia católica su pretensión de poseer el monopolio de la comunicación con el más allá; de ser el único intermediario válido con lo sagrado” (Viqueira; 1995).

Quizá esta concepción mesoamericana, reelaborada en gran medida, aún siga jugando un papel muy importante en la cosmogonía de los indígenas expulsados de chamula, quienes en la oferta de salvación y sanación de las denominaciones no cristianas y en la pentecostal particularmente, encontraron por un lado, una oportunidad para cuestionar el orden impuesto por la religión oficial católica “caxlana” dominante y su pretensión de monopolización de lo sagrado, y por la otra, un puente cultural desde donde construir y reconstruir sus antiguos elementos cosmogónicos asociados a la relación directa del ser humano con la divinidad.

En este sentido, es muy importante observar que, para los chamulas, por ejemplo, el universo existe dentro de un orden definido, donde los hombres y mujeres de este pueblo, ocupan el centro del todo, el ombligo de la tierra.

Gary Gossen en “Los Chamulas en el mundo del Sol” (1990), plantea que la cosmogonía de este pueblo tzotzil, considera al Sol como “el primer principio del orden”, donde el Astro Rey es “nuestro padre”, quien es la fuerza vital, el verdadero creador del día y la noche, de los ciclos anuales agrícola y religioso, de las estaciones, de las plantas, de los animales, de las estrellas, las constelaciones y por supuesto, del hombre.

De este modo, a este padre-Dios Sol, también considerado “Jesucristo”, se le debe el calor, la luz, la vida y el orden. Y la luna, es considerada como “Nuestra Madre”, el equivalente a la Virgen María. Ambas deidades, definen las categorías temporal y espacial, que son esenciales para el mantenimiento de la vida.

Desde esta concepción del mundo, la tierra, lugar donde habitan los tzotziles, está situada en medio del cielo y el infierno, las tres dimensiones simbólicas constitutivas de todo el universo cosmogónico chamula.

Es importante destacar también que Alfonso Villa Rojas, en su obra “Etnografía Tseltal de Chiapas. Modalidades de una cosmovisión prehispánica” (1990), realizó un acercamiento etnográfico sobre la vida y cosmogonía de un pueblo del municipio de Oxchuc.

En este importante trabajo, Villa Rojas (1990) documenta la existencia de una cosmovisión indígena relacionada con la creencia tseltal de la existencia de divinidades que existen en el cielo y en la naturaleza, donde, el indígena tseltal, es un compuesto de varias “almas”, las cuales, pueden ser objeto de daño por los naguales, o de sanación por los pulsadores.

Es este entramado, en la relación sanación-enfermedad “sobrenatural”, es muy importante destacar que, para los indígenas tseltales y mesoamericanos, guardar las costumbres y la moral del grupo significaba mantener la cohesión de su comunidad, así como la salud individual y colectiva. De esta manera, la observancia y cumplimiento de esa moral comunitaria, permitía ganar los favores de las entidades del cielo, quienes son los dueños de las almas tseltales en esta vida y en la otra.

En esta concepción mesoamericana de la vida comunitaria y reproducida por los indígenas de los altos de Chiapas, tzotziles y tseltales, los “sueños” desempeñaban también un papel central en la noción sagrada de la vida individual y colectiva, ya que estos, representan un puente de comunicación con las deidades y con los antepasados muertos.

Mientras el pensamiento racional-occidental *caxlan*, niega cualquier valor al fenómeno de los sueños, para los tzotziles y tzeltales en cambio, es a través de éstos que se orienta el presente y el futuro del individuo y de la comunidad, ya que en esa “realidad”, un hombre puede recibir las indicaciones y los deseos de la divinidad.

Todos estos elementos que he destacado, me parece que ayudarán al lector a comprender el proceso cultural en el que se sitúan los integrantes de la congregación de estudio, de modo que sea posible comprender mejor sus elementos cosmogónicos y a partir de ello, estar en condiciones de visibilizar su proceso de establecimiento en su nuevo contexto urbano.

#### **4.7 La lucha por la sobrevivencia**

En medio de esta historia de conflictos sucedidos en los Altos de Chiapas, se inscribe la llegada a esta ciudad, de la población indígena expulsada, quienes tuvieron que enfrentarse a una realidad dinamizada por la competencia feroz por el empleo y por la supervivencia, en una economía periférica, dependiente y sujeta a la lógica de dominación del gran capital nacional e internacional.

La vulnerabilidad de estos indígenas chamulas fue peor aun cuando, a partir del despliegue de las políticas neoliberales que desde los Estados Unidos se impusieron en nuestro país, el Estado mexicano garantizó a los grandes capitales la libertad y protección plena para invertir y acumular ganancias en la economía mexicana. Desde esta época iniciaron las privatizaciones de importantes empresas que fueron propiedad del Estado desde el triunfo de la Revolución mexicana de 1910, y que pronto se convirtieron en prósperas empresas controladas por empresarios privados.

En este contexto, en el plano de la economía local, pronto se comenzarían a sentir las primeras consecuencias de estas políticas en materia económica: progresivo desmantelamiento de la estructura productiva nacional, debilitamiento y deterioro de la producción agrícola en el sector rural y al mismo tiempo, una orientación cada vez mayor hacia las actividades relacionadas al sector terciario. San Cristóbal de Las Casas se convertía así, en una ciudad predominantemente turística, que atraería grandes flujos de visitantes nacionales e internacionales.

Este fomento del turismo y debilitamiento progresivo y sostenido de las actividades productivas en el campo, pronto dejaría al descubierto las profundas contradicciones propias del modelo de producción capitalista, en su nueva fase de acumulación neoliberal: miles de indígenas y campesinos de los Altos de Chiapas, abandonaban el campo y con este telón de fondo, y con las expulsiones religiosas en progreso, buscaron en las ciudades nuevas oportunidades para dejar atrás las difíciles condiciones de pobreza y marginación en las que vivían, sin embargo, al llegar a la ciudad, pronto se descubrieron en condiciones de vulnerabilidad y desventaja para incorporarse a la vida urbana.

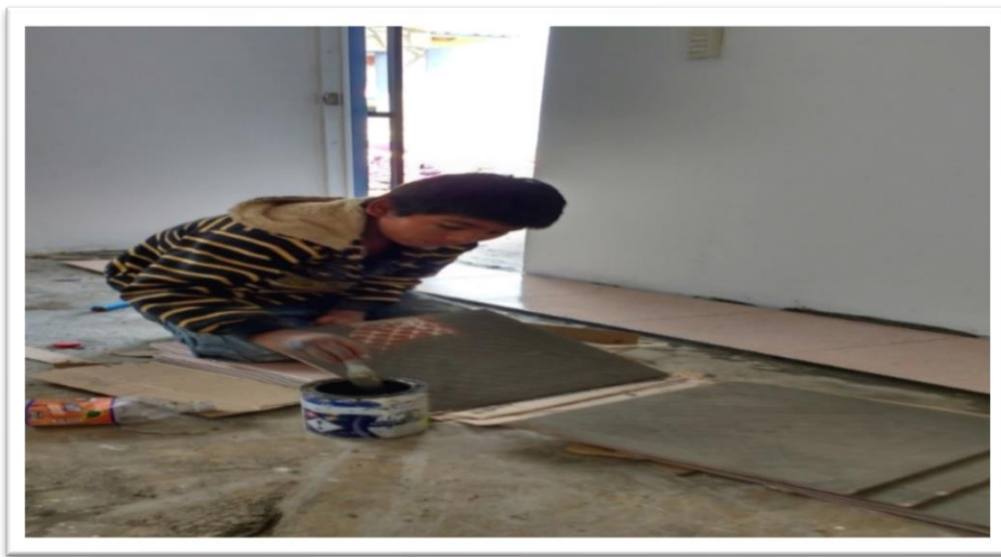
Con una fuerza de trabajo rural no calificada y al mismo tiempo precarizada, la lucha por la supervivencia de esta población indígena expulsada, ya en el entorno de la periferia urbana, se tornó complicada y de gran dificultad. Para don Juan, el predicador de la Congregación, la sobrevivencia en San Cristóbal fue muy dura, porque “cuando llegamos no sabemos mucho la vida de la ciudad, no podemos hacer nuestra milpa aquí, no tenemos tierra pues, no sabemos trabajar aquí, no nos dan trabajo, y poco a poco empezamos a trabajar como peones, como albañil pues”.



**Foto número 1. El trabajo como peones de albañil. Autor: Gabriel Solís Gutman, archivo personal. Julio 2016, Colonia La Hormiga, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.**

De este modo, pocos esfuerzos académicos se hicieron para analizar y explicar las formas en que se configuraban las representaciones hostiles y los discursos retóricos referidos a la “imposibilidad” e incapacidad de la población chamula rural para integrarse al espacio y a la sociedad urbana de San Cristóbal de Las Casas.

En el mismo sentido, estuvieron ausentes de la investigación las respuestas subjetivas y concretas que, a la luz de un vivir cotidiano signado por el racismo y la vulnerabilidad, desarrollaron las familias chamulas para encarar un medio prácticamente agresivo en todos los ámbitos, pero del cual dependía su presente y futuro inmediato.



**Foto número 2. Juanito, peón de albañil. Autor: Gabriel Solís Gutman, archivo personal. Julio 2016, Zona Norte, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.**

La movilidad poblacional forzada y el carácter étnico de la misma, ciertamente abría una agenda de investigación que posibilitara el estudio de los procesos sociales asociados a este fenómeno de desplazamiento.

Al tiempo, los temores de unos y otros se fueron disipando o al menos fueron tomando dimensiones más reales. Y ello obedece, no al trabajo político y social de las instituciones gubernamentales o de la sociedad receptora, sino a un proceso en el que se conjugaron sentimientos, imaginarios, acciones y toma de decisiones prácticas de una población cada vez más consciente de que su nueva residencia era la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, la capital

colonial de Chiapas, con cuyos moradores “originales” había que dialogar, negociar y consensar decisiones.

#### **4.8 Volver a empezar. Los equipajes culturales y el ajuste cultural del pentecostalismo.**

Es evidente entonces que, desde los primeros momentos de los desplazamientos de la población indígena expulsada del municipio de Chamula, las acciones de las diferentes Iglesias no católicas, sobre todo, las del presbiterianismo de los primeros años de los asentamientos en las periferias de San Cristóbal de Las Casas, se orientaron a generar un marco mínimo de condiciones materiales y emocionales que posibilitaran la incorporación y asentamiento de los expulsados a la nueva realidad urbana. Unos años después, con el paso hacia una mayor pluralidad religiosa, las iglesias pentecostales han venido a profundizar y fortalecer esas acciones entre la población indígena urbana expulsada.

El arribo a la ciudad conlleva una serie de cambios que afectan el estilo de vida de la población indígena, donde el proceso de adaptación a un nuevo ambiente permeado por las inseguridades e incertidumbres propias de la vida moderna urbana, plantean la necesidad de reinventar nuevas formas de religiosidad.

En este sentido, apunta Gabriela Robledo (2009), que la recepción de formas simbólicas religiosas, no se da de manera pasiva, pues los receptores, actores y sujetos indígenas, se encuentran en contextos socio históricos específicos, y mediante un proceso creativo de interpretación y valoración, les dan sentido en el momento mismo de la recepción, produciéndose un proceso permanente de constitución y reconstitución de significado.

Es decir, a diferencia de los planteamientos de los años setenta, que veían al converso como un objeto pasivo de los intereses religioso externos, los creyentes son sujetos y actores que aceptan y reelaboran el sentido de la vida religiosa, en el marco de las posibilidades ofrecidas por el contexto y las condiciones históricas locales y globales.

De este modo, todo el simbolismo producido por las ofertas religiosas se convierte en portador de sentido, en la medida en que la religión es un aparato simbólico especialmente importante en la construcción de significados del mundo social y también es un instrumento de legitimación de ese orden (Berger; 1971). Claro, en esta construcción de significados y legitimación del orden, los creyentes actores, tienen una participación fundamental.

En el caso concreto de nuestro estudio, los indígenas expulsados de Chamula se enfrentaron a una situación adversa en el momento de su llegada a la periferia norte de San Cristóbal de Las Casas, de tal modo que se puede plantear lo propuesto por Roberts (1968), Marzal (1989) y Gill (1993), en estudios realizados en Guatemala, Perú y Bolivia respectivamente, cuando señalan que en situaciones de profundas transformaciones sociales, el cambio religioso se convierte en un mecanismo de adaptación al entorno urbano que proporciona a los inmigrantes la posibilidad de recrear redes de apoyo y relaciones sociales, así como de vínculos significativos para enfrentar la precariedad material que acompaña la migración.

Al parecer, con una economía destruida, los inmigrantes indígenas encuentran en el grupo religioso una posibilidad para desarrollar redes de apoyo en un contexto de profunda crisis material y emocional, con las cuales encarar su nueva realidad en un espacio urbano adverso. Es decir, se generan las condiciones para construir una “comunidad religiosa”.

En este sentido, el uso del tzotzil, la oración y el ayuno como vía para acercarse a la divinidad, así como el uso de la indumentaria tradicional en el culto, son elementos que le proporcionan al indígena urbano, la posibilidad de construir puentes materiales y afectivos con los cuales reconstruir de algún modo las relaciones colectivas, materiales, emocionales y comunitarias que quedaron atrás, distantes, seguramente nostálgicas y en alguna medida rotas, en el lugar que los vio nacer.

Sin embargo, este volver empezar se hace menos traumático y doloroso, en la medida en que la Congregación pentecostal brinda al creyente inmigrante, apoyo moral, emocional y material. La congregación es el espacio donde el indígena expulsado y además, negado, encuentra posibilidades de reconstruir sus redes de solidaridad, aceptación y ayuda mutua de manera horizontal.



En esta nueva dinámica, las relaciones con el “otro”, con el creyente, con el “hermano”, se dan entre iguales, incluso con el líder religioso, el Pastor, quien también es indígena como él, habla su mismo idioma, viste de manera muy similar y comparte una relación también de iguales con el creyente. Quizá en esta horizontalidad reside el éxito pentecostal de la identificación religiosa.

El Pastor es aquí, como decía Weber, un líder carismático, quien a partir del capital simbólico del que goza entre sus “hermanos” y a través del cual es conocido y reconocido, ayuda a construir las condiciones necesarias para desarrollar e impulsar ese sentido de “comunidad”, donde los creyentes de la Congregación construyen y reconstruyen su “Yo” individual y al mismo tiempo, su espíritu de comunidad étnica, mismo que al parecer, sobrevive después de muchos siglos de dominación europea.

De este modo, se destaca de manera muy importante que los indígenas chamulas expulsados, creyentes de la fe Pentecostal, cuentan con una capacidad importante de agencia y acción, a través de la cual han convertido a la congregación en una oportunidad, en un espacio, quizá en un medio desde el cual han podido construir y reconstruir proyectos colectivos de diferente tipo, necesarios para enfrentarse a la nueva vida urbana, de pronto discriminante, hostil y excluyente, ya sea para impulsar sus intereses políticos, para negociar servicios sociales y para fortalecer su identidad étnica, así como para conquistar espacios económicos que de manera individual y aislada, serían mucho más difíciles de conseguir.

Así, y como ya dijimos más arriba, la llegada a la ciudad de san Cristóbal de Las Casas, supone para estos indígenas chamulas, la ruptura de sus redes de apoyo y de parentesco que en la comunidad dejaron atrás; supone así, la ruptura de sus bases más elementales de sentido, certeza, seguridad y certidumbre. De esta manera:

“El grupo religioso es un espacio para construir un modelo de interacción, el cual le ofrece al inmigrante la posibilidad de vivir un sentido de comunidad validado con rituales y elementos sagrados. Estos vínculos significativos refuerzan la identidad étnica de los actores, pues el círculo de pertenencia es el de una Iglesia indígena donde los valores étnicos dominan el espectro cultural de interacción. La lengua en la que se lleva a cabo los cultos es el tsotsil, el cual, en su variante de Chamula, se ha

convertido en la lengua franca de las colonias indígenas urbanas” (Robledo; 2009:102).

En este sentido, es muy interesante destacar que, en el caso de la congregación de estudio, sus integrantes hablan el tzotzil al interior de la congregación y en la casa y, generalmente, también lo hablan a nivel de la colonia, junto al español.

Así, y como sostienen varios autores, (Martín, 2002; LaliveD´Epinay, 1975; Bastian, 1983), estas Iglesias se convierten en una especie de refugio material y espiritual para la población indígena de la ciudad, expulsada, depauperada, negada, excluida y marginada, donde, lo único que trajo consigo de su antigua comunidad a la ciudad ha sido su pobreza, su falta de educación formal y su falta de trabajo calificado, necesario para competir por un empleo, en la dinámica económica de supervivencia en la vida urbana.

En estas condiciones adversas, resulta interesante observar que los creyentes de estas Iglesias han desarrollado la capacidad de reelaborar muchos elementos de la doctrina Pentecostal, resignificando muchos de los valores de la moral cristiana evangélica tradicional, a partir de sus propios valores culturales étnicos y en función del contexto social e histórico en el que están inmersos. De esta manera, se ha desarrollado un proceso donde han logrado imprimir, por decirlo así, el estilo del ser tzotzil en el universo simbólico Pentecostal.



**Foto número 3.- Juan, el Pastor, y su familia. Autor: Gabriel Solís Gutman, archivo personal. Julio 2016, zona norte, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.**

Como dice Gabriela Robledo (2009), en la Congregación, y a partir de ella, se conforma una hermandad de desposeídos, de excluidos, de marginados, de indios, quienes, a través de la construcción de vínculos significativos, materiales y emocionales, transforman su debilidad en una fortaleza, en la medida en que esa hermandad se funda sobre la base de nuevos lazos solidarios y redes de apoyo mutuo, que dotan al creyente de nuevas y renovadas fuerzas para encarar, de manera colectiva, las condiciones de desventaja y crisis en las que viven.

“Es muy bonito estar en la Iglesia, se siente muy bonito, porque oramos al señor, gozamos, cantamos alabanzas, y así estamos con los hermanos” (Juan, predicador de la Congregación).

#### **4.9 La Congregación Pentecostal “La Unción del Espíritu Santo”**

Esta Congregación Pentecostal “La Unción del Espíritu Santo”, del Ministerio “Jesús es el Señor”, tiene sus orígenes en Betania, municipio de Teopisca, comunidad de indígenas tzotziles expulsados de Chamula, cuando don Margarito López, un indígena expulsado del Paraje Jolnaotik, Chamula, inició los estudios de la Palabra y fundó el Ministerio “Jesús es el Señor”, hace aproximadamente 28 años.

Sin embargo, Juan Hernández Collazo, el actual Pastor de la Congregación ubicada en la Colonia La Hormiga, nos dice que:

“Este Pastor “agarró la Iglesia como negocio y no visitaba a los hermanos. El gastaba el dinero de las ofrendas y compró carro, casa. Y eso los hermanos de ese tiempo no lo vieron bien, y entonces ese Pastor se fue a otra Iglesia. Pero en esa Congregación llegaba el hermano Margarito Sántiz, luego él, compró terreno aquí en La Hormiga y trajo el estudio de La Palabra con lo que fundó después, hace como 12 años (2005, aproximadamente), la Congregación que tenemos orita [ahorita], la Unción del Espíritu Santo.”

Por información de don Juan, el actual Pastor, sabemos que esta Congregación de estudio, así como la ubicada en Betania, tienen una forma de dependencia con una Iglesia Pentecostal mayor, ubicada en el estado de Zacatecas, cuyo dirigente máximo es el Apóstol Miguel Ángel, quien

viene de visita a esta Congregación una vez cada dos años, y el pastor de aquí, junto con otros pastores de otras Congregaciones similares del sur-sureste del país, asisten una vez al año a ese estado, con la finalidad de estudiar la Palabra y lo relacionado a la teología y la doctrina.

Actualmente, la Congregación de estudio, está situada, en la parte alta del cerro Norte de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, lugar donde se ubica la Colonia La Hormiga. Los materiales con los que está construida la pequeña iglesia, son paredes de madera en material rústico, piso de cemento y techo de lámina galvanizada, y el área general de la misma ocupa unos 20 metros cuadrados aproximadamente.

Esta Congregación, está integrada por indígenas tzotziles, en su mayoría expulsados, en la década de los noventa del siglo pasado, del municipio de Chamula, quienes hablan y se comunican en su lengua materna, así como en español, cuando lo consideran necesario. Los hombres visten pantalón, camisa y zapatos, como los mestizos urbanos de la ciudad y la mayoría de las mujeres, visten con su traje tradicional Chamula. Los hombres jóvenes de la congregación, también visten siguiendo el estilo de los hombres mayores, sin embargo, también en algunos casos, usan algunos productos como fijadores para el cabello como el gel, para elaborarse los llamados peinados de moda.



Foto número 4. Vista de San Cristóbal, desde La Congregación “La Unción del espíritu Santo”. Autor: Gabriel Solís Gutman, archivo personal. Julio 2016, colonia La Hormiga, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Siendo esta una congregación aún pequeña tanto físicamente, como en número de miembros, su feligresía no rebasa los 40 integrantes, entre hombres y mujeres que van desde los 2 hasta los 70 años de edad. Es importante resaltar que muchos de sus miembros pertenecen a familias nucleares, las que, en algunas ocasiones, constituyen una gran familia extensa.

#### **4.10 La estructura organizativa.**

La estructura organizativa de la Congregación está constituida por un pastor, don Juan, quién está a la cabeza de la Congregación. El Pastor es quien dirige el culto, organiza las actividades de la Congregación y es la persona que más influye en las decisiones finales que toma el grupo, relacionadas a las actividades religiosas, así como las de convivencia entre los hermanos.

Para desarrollar sus actividades, está apoyado por un predicador, don Juan Miguel. También existen dos Diáconos, don Manuel y don José. El Pastor es el encargado de dirigir la lectura bíblica de la doctrina y las oraciones durante los cultos, así como de conducir los asuntos generales de la congregación y sus feligreses. Así mismo, el predicador es quien también se encarga de dirigir las alabanzas y los cantos durante las celebraciones, siendo don Juan el que más destaca por su carisma y conocimiento de las alabanzas.

En el caso de los Diáconos, ellos son los encargados de presentar la información general a todos los miembros de la Congregación durante las celebraciones, poner a discusión las decisiones que deben tomar los “hermanos”, así como realizar algunas oraciones en el momento de recibir las ofrendas. En algunas ocasiones, tienen la oportunidad de participar en el culto, ayudando con algunas alabanzas.

La participación de las mujeres y los niños en las actividades religiosas de la Congregación es escasa y, en lo que respecta a las primeras, es en la preparación de los alimentos que se organizan para concluir alguna celebración religiosa, donde tienen una actuación relevante.

Es importante mencionar, que la congregación, no cuenta con alguna escuela dominical, ni con ninguna otra escuela de formación, quizá, debido a que es todavía una congregación pequeña, en proceso de desarrollo y organización.

## 4.11 Las actividades económicas de los creyentes

Cualquier persona que asista a esta Congregación, podría asegurar con relativa facilidad, que sus miembros viven en condiciones de pobreza. Para sobrevivir, algunas mujeres se dedican al bordado de blusas artesanales y a la elaboración de pulseras y collares, los cuales venden, de manera informal, regularmente a los turistas nacionales y extranjeros, en espacios como el parque central, los andadores y en hoteles, restaurantes y cafés de la ciudad.

En el caso de la mayoría de las mujeres de la congregación, se dedican generalmente a las actividades del hogar, a la preparación de los alimentos, el lavado de la ropa, al cuidado de los hijos y muchas veces, a llevarles el almuerzo a los maridos e hijos, hasta sus lugares de trabajo, donde se organizan para comer juntos.

Algunos niños, adolescentes y jóvenes, han comenzado también a ocuparse en las actividades de la construcción, junto a sus padres y familiares, como peones y ayudantes, así como también en labores de venta ambulante de chicles y como acompañantes de sus familiares en la venta y reventa de artesanías.

En el caso de algunos jóvenes entre los 16 y los 20 años, muchos de ellos han optado por emigrar a otras partes del país. Algunos llegan a la Ciudad de México, donde han encontrado acomodo en los trabajos de la albañilería y en el ambulante. Otros más, Prefieren Cancún, ciudad turística donde, la venta ambulante de artesanías, la ocupación como ayudantes de albañil o como trabajadores de limpieza en algunos hoteles, les ha permitido obtener algunos ingresos.

Los hombres adultos, varios de ellos, como el Pastor y el predicador, se dedican a la albañilería, construyendo bardas, pisos, banquetas y cualquier otro trabajo que surja y del cual no se requiera mucha especialidad. Otros “hermanos” de la Congregación, también se ocupan como peones de albañil, quienes, trabajando de manera independiente, dependen de algún trabajo que surja en las colonias de la Zona Norte de la ciudad y en el municipio.



**Foto número 5. El Pastor, ofreciendo su oficio de albañil, para demoler una barda. Autor: Gabriel Solís Gutman, archivo personal, julio 2016, zona norte, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.**

Hay quienes se dedican también al trabajo informal como “boleros” (lustradores de zapatos) y al ambulante, vendiendo chicles y dulces en el parque central y en los andadores de la ciudad, con horarios prolongados que generalmente van de las 10:00 de la mañana, hasta las 20:00 horas, excepto, en los días de culto, cuando terminan a las 17:00 horas, aproximadamente, para después asistir a la Congregación.

Es importante mencionar que, en este tipo de actividad informal, en la que cada uno de sus miembros realiza una aportación económica para el sustento de la misma, forma parte de una red de relaciones de apoyo mutuo y reciprocidad que conforman el conjunto de la economía doméstica.

Otros más, quienes tampoco tienen un empleo formal, están inmersos en una práctica diaria de lucha por la sobrevivencia aún más aguda, por lo que no tienen más opción que dedicarse a buscar diariamente alguna actividad económica que les permita tener un ingreso y subsistir, al menos, por el día que pasa, ocupándose en actividades informales y mal pagadas como la limpia de un jardín, el acarreo de algún producto artesanal, la reventa de frutas en la calle o, simplemente, en

alguna actividad que surja en la Congregación, a cambio de la cual, reciben un módico y simbólico apoyo.

Es en estos casos, cuando, ante la ausencia de un Estado de bienestar, que garantice un mínimo de derechos sociales a sus ciudadanos, como el derecho al empleo formal y bien remunerado, por ejemplo, podemos observar la importancia de una Congregación Pentecostal como la de mi investigación, en la medida en que se ha convertido en una Institución articuladora de solidaridades entre sus miembros, desde donde, los hermanos que viven en condiciones de precariedad, pueden conseguir apoyo material y simbólico para sobrellevar las penurias de su vida.

Esta “función social” de la Congregación Pentecostal de estudio, no representa un problema político para el Estado neoliberal moderno, en la medida en que no se contrapone a su agenda global de dominación, sino más bien y probablemente de manera indirecta, facilita el proyecto privatizador y defensor de la libertad del mercado, abanderada por este último.

En una situación como la descrita, me fue posible observar como los actores, creyentes de esta congregación, viven su vida cotidiana entre los efectos de las fuerzas estructurales económicas, propias de la sociedad de hoy y, al mismo tiempo, entre el despliegue de recursos propios que son limitados, como su fuerza de trabajo poco o nada calificada, la cuestión étnica, las relaciones familiares y de parentesco y las relaciones construidas en su congregación, lo que les ha permitido encontrar medios para sobrevivir.



## CAPÍTULO V

# LA DOCTRINA PENTECOSTAL Y EL TRABAJO. ENTRE EL SUJETO INDIVIDUAL MERCANTILIZADO Y LA RECOMUNALIDAD EMOCIONAL

En este apartado, abordo el análisis de los elementos de tipo económico asociados al trabajo, y constitutivos de la doctrina Pentecostal y de la Congregación, de modo que sea posible comprender los valores que esta Iglesia le atribuye a una actividad tan importante para la sobrevivencia del Ser Humano como lo es el trabajo, sea este formal o informal.

Un propósito fundamental en este capítulo, es el que tiene que ver con la identificación de los valores económicos promovidos y preescritos en la religiosidad Pentecostal, la cual construiría a su vez, una subjetividad y una práctica concreta, direccionadora y dadora de sentido a la vida cotidiana de los creyentes indígenas urbanos, expulsados de Chamula en la década de los setenta del siglo pasado, y hoy radicados en San Cristóbal de Las Casas.

Así mismo, a partir de la reflexión anterior, se desprende una discusión sobre el sujeto indígena creyente, en tanto influido y atraído por la lógica mercantil y su acción y práctica en la vida cotidiana, en tanto actor fundamental de un proceso individual y colectivo que se orienta hacia una recomunalidad emocional.

Aquí, entendiendo la noción de “recomunalidad”, como un proceso a través del cual, los actores sociales, que en un tiempo y un espacio anterior estuvieron integrados a través de un sistema de relaciones objetivas y subjetivas que les dotaron de un sentido duradero de pertenencia a su

comunidad, y que después de haber experimentado un proceso de ruptura, producto de las expulsiones, hoy, asentados en un nuevo espacio, diferente, urbano, mestizo y en desigualdad de oportunidades para sobrevivir, vuelven a reencontrarse, a reunirse, a través de la pertenencia a una congregación pentecostal, donde encuentran la posibilidad de reconstruir un alivio material, espiritual y simbólico, que los hace identificarse nuevamente con los cercanos, con los cuales comparten el idioma y la cultura indígena tzotzil, y a partir de lo cual, se mantienen acuerpados y en proceso de reelaboración de su sentido de comunidad.

Finalmente, realizaré un breve acercamiento a las concepciones que, sobre el trabajo, el ahorro y la inversión, tienen cinco creyentes de cinco diferentes Iglesias no católicas, ubicadas en la Ciudad de San Cristóbal de Las Casas, con la finalidad de ampliar nuestra mirada sobre este fenómeno, enriquecer el conocimiento sobre la relación entre los elementos doctrinarios de carácter económico y la práctica cotidiana que tienen estos actores, de modo que pueda encontrar nuevas luces que nos hagan comprender mejor lo que sucede con la cultura económica de los creyentes de nuestra congregación de estudio.

## **5.1 La doctrina Pentecostal y el valor del trabajo. ¿Valores prácticos, para los tiempos del desempleo en la economía actual?**

Aterrizando al caso de nuestro estudio, cabe preguntarse ahora: ¿Qué tipo de valores económicos fomenta hoy en día la doctrina Pentecostal y qué tipo de subjetividades desarrolla en sus creyentes? ¿Qué papel asigna la doctrina Pentecostal al sujeto, en el actual contexto de una economía neoliberal periférica San cristobalense?

Como ya mencionamos líneas atrás, una de las aportaciones más importantes en la obra de Weber, “La ética protestante y el espíritu del capitalismo”, es la que tiene que ver con el haber identificado que el calvinismo protestante, como racionalización teológica del mundo, abonó e

impulsó el desarrollo del capitalismo, al conformar una serie de ideas y valores éticos, relacionados al trabajo, al ahorro y a la inversión.

Estos valores embonaron, por afinidad electiva, con los principios básicos capitalistas del trabajo, el ahorro y la inversión, orientados a concebir los mismos, como los medios fundamentales para la acumulación material y el enriquecimiento del hombre y para invertir en la actividad productiva, de modo que se generó un proceso simultáneo de fortalecimiento del desarrollo de esas relaciones de producción, que ya habían tomado auge en la Europa de los siglos XVI al XVIII.

Ese proceso histórico, caracterizado por este tipo de relación entre ese calvinismo protestante y el modelo de desarrollo capitalista, generó así, un estilo de vida particular, una forma concreta de vivir lo económico desde ese tipo específico de moral calvinista: una subjetividad religiosa, sustentada en un cuerpo de valores, que estimularon aún más ese espíritu del capitalismo.

Durante el trabajo de campo, fue muy importante identificar, a través de la observación participante y a través de las entrevistas que realicé a los creyentes de la Congregación, que, para ellos, las referencias bíblicas relacionadas al trabajo, al ahorro, a la inversión y a la acumulación de la riqueza, no ocupan una posición central en la doctrina.

A la pregunta expresa de ¿qué dice o qué enseña la palabra de Dios sobre el trabajo?, en prácticamente todas las respuestas, documentamos alusiones a “el trabajo es una bendición”, “el trabajo es bueno, porque así, la persona tiene para comer, para su ropa, si no trabajas hoy, entonces no vas a comer” o simplemente, “la palabra dice que, si hay trabajo, entonces está Dios”. (Juan, Pastor de la Congregación)

De igual modo, durante los cultos en la congregación, y como parte central de la doctrina, el Pastor y el Predicador citan constantemente y con especial énfasis el “Deuteronomio”, los “Hechos”, “Proverbios”, y “Romanos” y, en pocos casos, el evangelio de San Mateo, con lo que reafirman la necesidad de obedecer y adorar a Jehová. Así mismo, hacen especial énfasis en la divinidad de Jesucristo y del Espíritu Santo, en los Dones otorgados por éste y en la bienaventuranza de los pobres de espíritu, quienes, según ellos, heredarán el Reino de los cielos.

Vemos así que, tanto en el mensaje doctrinal como en los testimonios de los creyentes indígenas urbanos de la Congregación, no existe, al parecer, una orientación teológicamente objetiva que promueva esa ética por el trabajo (al menos no, explícitamente) y que se proponga materializar, en el nivel de la práctica de la vida cotidiana, una forma concreta de conducta económica que fomente el trabajo, el ahorro y la inversión, para conformar así, una clase de futuros hombres capitalistas y de negocios.

Si lo que proponemos es cierto, cabe formularse una nueva pregunta: ¿qué sucede entonces? José Andrés García Méndez, en su trabajo “Chiapas para Cristo” (2008, *ibid*), ya ha propuesto que, para el caso del fenómeno religioso en nuestra entidad, el mensaje religioso cristiano no católico ha sufrido un proceso de adecuación a las condiciones económicas, políticas, sociales y culturales de los conversos receptores, de tal modo que es muy interesante observar la diversidad de formas que ha adoptado el cristianismo no católico en su aterrizaje por las tierras chiapanecas.

Es decir, para implantarse, ser aceptado y sobrevivir, el movimiento cristiano no católico se ha visto obligado a negociar con los conversos, quienes, en tanto que sujetos receptores, ajustan los preceptos simbólicos y morales del mensaje cristiano, a sus condiciones propias de vida; es decir, a sus concepciones del mundo, a sus expectativas y a sus necesidades diarias, cotidianas e inmediatas.

“Esta capacidad de respuesta señala que el mensaje religioso, la Biblia misma, recibe una lectura particular desde las distintas perspectivas que tienen los actores, y éstos, finalmente, actúan en un determinado contexto social, en el que se interrelacionan los campos que forman parte de su vida diaria; es decir, el individuo no solamente es un ser religioso, también lo es político, económico y cultural, y esta interrelación influirá en la forma particular de asumir su papel como portador de un determinado capital simbólico-religioso” (García Méndez, *ibid*: 178-179).

Y al parecer, son estas condiciones culturales y las necesidades cotidianas, objetivas e inmediatas de los conversos indígenas urbanos de San Cristóbal de Las Casas, las que se relacionan más con la lucha diaria por la sobrevivencia; las que han generado esta adaptación entre el mensaje del

Pentecostalismo y la realidad local de los creyentes, receptores de ese mismo mensaje, en la medida en que es a través del comercio ambulante y los oficios por cuenta propia, como los indígenas chamulas urbanos han construido una subjetividad económica que les ha permitido, al mismo tiempo, encontrar una forma práctica de vida, ya que conseguir un trabajo asalariado en las actuales condiciones estructurales de la economía capitalista, es una cuestión casi imposible.

Tan es así, que al nivel de las familias nucleares de esta Congregación, cuando sostuvimos varias pláticas con todos sus integrantes reunidos, tanto los padres, como los hijos de 15 años en adelante, observé que existen algunas ideas que son generales y compartidas por ellos: la existencia de grandes penurias que tienen que enfrentar para sobrevivir en el ambiente urbano de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, la necesidad de colaborar juntos en el comercio ambulante y en los diferentes oficios que sean posibles para sumar al objetivo de la sobrevivencia económica y además, que el “trabajo”, tiene que ver más bien con las actividades ya descritas, más que con lo que se conoce como trabajo asalariado; un trabajo asalariado que es casi imposible de conseguir, dada su condición de indígenas desplazados, de su pobreza y de su falta de instrucción escolar y laboral.

Del mismo modo, observé también que varias familias coincidieron en lo que tiene que ver con las formas desarrolladas en la implementación de estrategias encaminadas a encarar la sobrevivencia de su vida cotidiana: cuando el padre y los hermanos mayores (de 10-12 años en adelante) no tienen algún oficio que les genere algún tipo de ingresos, ya sea como albañiles o jardineros, la madre y las hijas desde los 6 hasta los 17-18 años, son las que aportan los pocos recursos que obtienen como tejedoras de algunas prendas artesanales, así como de la elaboración de pulseras que entregan a otras mujeres, que también son indígenas y que viven en colonias cercanas al centro de la ciudad, quienes se encargan de venderlas en las calles del centro de San Cristóbal de Las Casas.

Cuando en una entrevista le pregunté a don Juan, de 46 años de edad, originario y expulsado de Saclamanton, municipio de Chamula, a finales de la década de los noventa, del siglo pasado, con oficio de albañil y Pastor de la Congregación, sobre la facilidad o dificultad para conseguir trabajo en San Cristóbal, para alguien que no tiene estudios y/o que no conoce la ciudad, él me decía que:

“Es muy duro, pero solo orando a Dios te va a dar trabajo, para cómo estimar, cómo se debe trabajar y cómo se puede pedir el trabajo, porque el que no trabaja no come, empieza a robar. Porque si quedamos sin trabajo, también sin comida. Si pedimos bien, orando, en la tarde, orando en la mañana, orando en el medio día, Señor, yo no tengo trabajo, señor ayúdame, padre, tú conoces donde está el trabajo, Dios ayuda, Dios da el trabajo, pero a veces no pedimos. Por eso a veces dice una parte de la palabra, tenemos manos para trabajar”.

Al parecer, detrás de las palabras del predicador en esta entrevista, así como de las pláticas informales entabladas con él, existe la idea de que el trabajo en los oficios, fundamentalmente ambulante o por cuenta propia, es prácticamente la única opción que, para sobrevivir, tienen las personas indígenas, pobres y expulsadas de su comunidad de origen, quienes a través de su incorporación a una Congregación en la ciudad, de la participación en el culto y mediante las peticiones en la oración dirigidas a Dios, lo pueden conseguir.

Don Manuel, de 49 años de edad, originario de Las Ollas, municipio de Chamula y tecladista de la congregación, es vendedor ambulante de frutas en el mercado municipal “José Castillo Tielmans”. Cuando le pregunté sobre lo que enseña la Palabra de Dios sobre el trabajo, fue contundentemente claro al compartirme su definición de lo que él comprende y practica como “trabajo”, y me dijo:

“como dice el Señor, si no trabajas, no comes, si no tienes dinero, no se puede así. La Palabra de Dios te enseña a que trabajes, no hay que robar, eso no quiere la Palabra de Dios”. Pero no hay mucho trabajo, así es que le busqué forma cómo trabajar, pero en este mi trabajo (venta ambulante de frutas), ya tiene como siete años, pero gracias a Dios, es el trabajo”.

Nos parece importante destacar también que, no todas las respuestas de los entrevistados fueron tan “positivas”, en el sentido de mantener una luz de esperanza (o de resignación y aceptación de su realidad), ya que muchos de ellos comprenden lo difícil que significa conseguir un medio

de sustento, en una ciudad mestiza hablante del español, desde su condición de hablantes de su lengua materna, el tzotzil.

Don Manuel, de 62 años, Diácono de la Congregación, con problemas para hablar correctamente el español y quien trabaja ocasionalmente de manera ambulante, nos decía:

“Antes muy difícil, buscando chamba, barato es pue’, porque diez pesos pagan diario pue’ como peón. Antes me fui en finca al chaporro, cortar café, todo, todo. Pero aquí vamos a buscar trabajo de albañil, pero no muy hay, ta’ muy escaso el trabajo. ‘Orita paga, cien pesos, barato. Y la Palabra dice que con sudor vas a comer pues. No trabaja uno pue’, no se encuentra la comida, ni modo de robar, pero dice pue’ la palabra que no robarás. Pero buscamos pue’ trabajo, cualquier trabajo, pero no hay pue’ dinero, no hay trabajo, muy difícil de buscar la comida”.

Los hijos de ellos, es decir, la segunda generación nacida en San Cristóbal de estos primeros indígenas expulsados, o que decidieron migrar, pero que nacieron y vivieron en Chamula hasta más o menos los 15-20 años de edad, tienen una concepción un tanto diferente sobre el trabajo, tal y como se observa en Reyna, nacida en San Cristóbal de las Casas, de 17 años de edad, trabajadora doméstica e hija de don Miguel, también Predicador de la congregación. Cuando en la entrevista le pregunté acerca de la enseñanza de la Palabra de Dios sobre el trabajo, ella me respondió que:

“Me gusta el trabajo, no es tan difícil. Yo siempre llego puntual, a veces llego antes, más temprano. Gano mil (pesos) mensual. La Palabra dice que hay que respetar, hacer bien las cosas, trabajar bien”.

Sin embargo, en este caso, como en el de otros jóvenes y adultos de la congregación, observé que durante el culto, tampoco tienen referencias bíblicas objetivas preescritas sobre el trabajo, lo que hace que no tengan un claro fundamento teológico sobre el mismo, y al parecer, lo que piensan sobre el tema, tiene que ver más con la opinión general dominante que tienen los demás hermanos de la Iglesia, la cual está relacionada con las

nociones de que el trabajo es una bendición, es bueno para vivir bien y sin problemas, así como con la idea de que el que no trabaja no come.

Estas referencias de nuestros sujetos de estudio, al parecer tienen que ver entonces, con el ajuste de las vagas nociones doctrinales que dominan en la congregación, con las condiciones objetivas económicas, políticas y sociales del municipio en lo particular y de México, en lo general, lo que los ha llevado a construir una subjetividad económica que valora el comercio ambulante de chicles, cigarros, frutas, y a la prestación de servicios como albañiles o jardineros, como una ocupación considerada “trabajo”, la cual, dada las condiciones de desocupación laboral y formal existentes, encuentran en esas actividades, propias de una economía periférica y dependiente, posiblemente la única actividad real y objetivamente alcanzable para sobrevivir.

Es decir, y creemos que esto es muy importante: en el México neoliberal de hoy, el mensaje pentecostal cristiano, ha tenido que ajustarse a las actuales condiciones económicas de desempleo, a través del fomento implícito del autoempleo y su legitimación, como vendedores ambulantes, albañiles, jardineros, peones, cargadores en los mercados, no con la idea de fomentar la aparición de una clase capitalista en ascenso, sino más bien, con la intención de fomentar la sobrevivencia diaria de sus adeptos y por lo tanto, de la Iglesia misma.

En esta convicción y aceptación del creyente de ocuparse en la venta ambulante de chicles, cigarros, frutas en vasos desechables, así como en el trabajo por cuenta propia como peones de albañil, jardineros y cargadores en los mercados, este segmento de la población que vive en esta parte de la periferia de la ciudad, se ajusta muy bien a la aceptación de su realidad, y al mismo tiempo, no representa un problema político (al menos, en este momento) para el gobierno municipal y al proyecto neoliberal mexicano, en la medida en que no surge una acción colectiva, consciente y organizada de estos creyentes no católicos que exijan derechos sociales, políticos y económicos.

Sin embargo, es importante destacar también que, en este complejo proceso, algunos de los creyentes, a título individual, también consideran la importancia de recurrir a la



organización de vecinos de la colonia, como una pequeña posibilidad para encontrar algunas soluciones a sus demandas de servicios básicos como el agua, el drenaje, la luz, el predial, etc.

En este sentido opinó don Miguel, uno de los predicadores de la congregación, cuando le pregunté sobre la importancia de participar en la organización de su colonia:

“Si es importante, para que baje pues el precio que no alcanza ya, así como el de la luz, el agua, el gas. Es importante, así como dijimos, con hermanos, con vecinos, con la gente de la colonia pues, que junten sus compañeros pues”.

De este modo, hemos podido observar que, durante los cultos de la Congregación, al no existir una enseñanza teológica explícita sobre el trabajo asalariado y su respectiva valoración, el Pastor y los predicadores solamente hacen vagas referencias sobre el trabajo, desde una idea general y la valoran y reelaboran como una “bendición” que posibilita la sobrevivencia de los “hermanos” de la Congregación.

A nivel de su vida cotidiana y muchas veces desde el espacio de su comunidad de “hermanos” de su Congregación, los creyentes van simbolizando e introyectando el concepto del trabajo por cuenta propia y en los oficios mal remunerados, como la única actividad a la que pueden aspirar y con la cual, pueden conseguir un medio para sobrevivir; y es esta significación del trabajo, la que es altamente valorada entre los integrantes de esta comunidad religiosa, significación a partir de la cual, han construido una subjetividad práctica desde la cual, afrontar su realidad.

De manera que, los conceptos de inversión y consumo, tampoco son preescritos y enseñados como parte de la doctrina bíblica, y a nivel de la vida cotidiana, los creyentes la subjetivan y simbolizan como algo que no pueden ni alcanzar ni practicar, en la medida en que los pocos recursos que consiguen a través del ambulante y los oficios por cuenta propia, apenas les alcanza para pasar el día. De modo que, a nivel de las prácticas cotidianas, estos dos conceptos no se consideran importantes ni valiosos en la vida de los creyentes.

## 5.2 El papel del trabajo marginal y el ambulante, como medios concretos para la sobrevivencia en este mundo

Es bastante obvio que, entre los creyentes indígenas urbanos de esta Congregación, la actividad económica que desempeñan contiene un alto valor, en la medida que ésta, es prácticamente la única forma que han encontrado para producir y reproducir su vida biológica, material y cultural en su nuevo espacio social de vida, es decir, su ser individual y colectivo indígena en el nuevo contexto de la ciudad de San Cristóbal.

Si en la comunidad de origen, las familias tenían un pedazo de tierra donde poder hacer la milpa para cosechar maíz, frijoles, calabaza y chiles con los cuales alimentarse y reproducir su vida social y cultural, ahora, en la ciudad, de pronto se encontraron con una organización económica diferente, donde, para vivir, se necesita vender la fuerza de trabajo a cambio de dinero; una fuerza de trabajo que debe estar calificada para poder competir por los pocos puestos laborales y formales existentes.

En esta nueva situación y contexto, de clara desventaja para los indígenas expulsados chamulas, a ellos no les quedó más alternativa que ocuparse en las actividades económicas marginales que los otros habitantes de la ciudad no cubrieron, por lo que en su lucha por conseguir alimentos y techo para vivir, encontraron en el comercio ambulante y los servicios marginales, que no requerían de una mano de obra calificada, un nicho de oportunidad para lograr su asentamiento y sobrevivencia en la ciudad.

Justo en esos términos me explicó don Manuel el Diácono de la Congregación, la necesidad de trabajar como peón de albañil:

“Ta [está] muy escaso conseguir pué [pues] el trabajo, no muy hay, ta [está] muy difícil, ta [está] muy escaso el trabajo, pero hay que salir pué [pues] buscar la chamba de peón para comer pué [pues], aunque paguen poco pué [pues], ¿dónde lo vamos a encontrar? No hay más, con ese poco solo para el maíz y el frijol, ¿qué más pué [pues]?”

Al mismo tiempo, en esta búsqueda de sobrevivencia, el acompañamiento y el apoyo moral y emocional de la comunidad religiosa fue determinante, tal y como nos dijo don Miguel, el Predicador, en el siguiente testimonio:

“Cuando llegamos aquí (San Cristóbal de Las Casas), está un poco difícil, por lo que no entiendo más de español, los caxlanes no dan chamba a los indígenas, piensan que no somos buen albañil, que no saben trabajar los indígenas. Por eso fue un hermano indígena que era contratista y que estudiaba la Palabra que me dio de trabajar”.



**Foto número 6. Familia desayunando juntos, en el trabajo de albañilería. Autor: Gabriel Solís Gutman, archivo personal. Julio 2016, zona norte, San Cristóbal de Las Casas.**

De esta manera, el mensaje Pentecostés de la Iglesia, por un lado, y la oportunidad de encontrar aceptación en una comunidad religiosa también por parte de los creyentes indígenas, en su gran mayoría expulsados y en busca de sobrevivencia y cobijo emocional, seguramente confluyó para darles la fuerza indispensable que necesitaron para conseguir sus objetivos de asentamiento en el nuevo espacio de la ciudad.

El testimonio de don Juan, Pastor de la Congregación, de igual modo es muy ilustrativo sobre las dificultades y los estados de ánimo que los indígenas expulsados enfrentaron en

ese momento de llegada a la ciudad, en el cual, el apoyo de la congregación, de la comunidad emocional, fue determinante:

“Cuando llegamos aquí en San Cristóbal fue muy triste, fue duro porque no tenía yo trabajo, no tenía yo casa, no tenemos nada, no tenemos familia, no hay con quien hablar, no hay con quien platicar, fue algo triste que pasó de mi vida. Entonces dije, como sea tengo que trabajar, y empecé a trabajar de jardinero, de chalán de albañil, y así unos hermanos me dijeron ven hermano, aquí hay un trabajito, vamos en el culto, y ahí congregué, y ahí el pastor me dio ánimo y me dijo como orar y como trabajar. Ahora estoy contento, sigo predicando la palabra de Dios”.

En este vivir el día a día como una práctica de sobrevivencia, esta parte de la vida cotidiana de los propios sujetos pentecostales, indígenas chamulas expulsados de su municipio, no se puede interpretar, sino a condición de comprender su propio contexto, su espacio y su tiempo.

Un espacio-tiempo donde la comunidad “emocional” religiosa se convirtió en un medio, al alcance de ellos, para amortiguar la crisis de sentido que les significó la expulsión de su comunidad y el inicio y continuidad forzada de su vida, en un espacio citadino y desconocido y muchas veces agresivo, y en el cual, se descubrieron y comprendieron en desventaja, frente a los mestizos caxlanes de la ciudad.

Para don Juan, el Pastor, su llegada a San Cristóbal de Las Casas, a finales de los noventa, del siglo pasado, “fue muy duro, porque no tenemos trabajo, no tenemos casa, no teníamos nada, no hay familia, no hay con quien platicar, solo con mis hijos, con mi mujer, por eso cuando salimos (de Saclamantón, chamula), no sabemos dónde vamos a ir, fue algo triste, no sabemos dónde vamos a congregar, por eso fue algo triste que paso de mi vida”.

En este tránsito de la comunidad rural indígena a la ciudad urbana caxlana, la ocupación en las labores mal remuneradas y periféricas como la jardinería, la albañilería, las actividades marginales y la venta ambulante, se convirtieron probablemente en el único medio al alcance de estos indígenas urbanos, a través de los cuales lograron sobrevivir, de tal modo que, junto al apoyo de

su Iglesia o congregación, iniciaron lenta pero decididamente, el largo camino de la reconstrucción y continuidad de su identidad indígena tzotzil en su nuevo contexto urbano.

Dicho de otro modo, en el mensaje religioso de la congregación pentecostal, no se fomenta una valoración explícita del trabajo asalariado, con fines de acumulación e inversión, sino más bien, observé un discurso religioso que se acomoda a los nuevos tiempos del desempleo actual y al mismo tiempo, el despliegue, de parte de los sujetos creyentes, de una estrategia implícita y pragmática, a través de la cual, buscan que la comunidad emocional se convierta en una red de apoyo material y emocional, desde la cual sobrevivir a las dificultades de esta vida terrenal, en los tiempos del desempleo actual.

### **5.3 Cajwal Dios: sintiendo desde lo individual, viviendo desde lo colectivo.**

#### **El mundo de vida.**

Mucho se ha dicho ya, en relación a la presunta individualización y desestructuración de lo comunitario que pregonan las ofertas cristianas no católicas, hasta el grado tal de inhibir la participación colectiva de sus creyentes, reduciéndolos a la búsqueda privada de la salvación eterna; posición aparentemente determinada, por el mensaje teológico que estas iglesias han difundido.

Sin embargo, y gracias al aumento y a la mirada aguda de las investigaciones sociales sobre el fenómeno religioso, han surgido propuestas que dan cuenta de la existencia de procesos de participación de colectividades no católicas, en asuntos relacionados con la conformación de alguna organización, la gestión de algún reconocimiento político colectivo y hasta en el apoyo de algunos líderes y su Iglesia, a algún partido político.

Entonces, ¿en qué residen esos señalamientos sobre esa presunta individualización? Nos parece que muchos de esos planteamientos tienen que ver con el principio teológico de la salvación individual del espíritu, la cual supone que ésta, solamente puede alcanzarse a través del cambio de vida, a través del tránsito de lo pagano a lo sagrado, a través de un nuevo estado de vida que implica necesariamente “entregarse a Cristo”, renunciando a todo lo mundano y comenzando un nuevo camino, a través de Él.

Esta “entrega a Cristo”, como ya se ha mencionado, pasa por la intensa actividad simbólica que se ofrece durante los cultos de la congregación, donde la lectura bíblica que dirige el pastor o el Predicador, se centra básicamente en los “Hechos”, “Proverbios” y en los “Salmos” del Antiguo Testamento; escrituras que “mandatan” la entrega a Jehová y a reconocerle como el único Dios verdadero y poderoso.

Estas lecturas son permanentemente complementadas y fortalecidas con todo un bagaje simbólico ritualístico que se propone fortalecer la creencia en Jesucristo, como el hijo también único de Dios, a través de quien se puede encontrar “el camino a la salvación y a la vida eterna”, por lo que todo el potencial simbólico del ritual, las alabanzas, los cantos y las oraciones, se dirigen a Él, como procedimiento para construir el vínculo y la relación con “el creyente”.

Las alusiones relacionadas a las nociones “siente al Señor”, “siente a Dios en tu corazón”, “siente al Espíritu Santo”, repetidas constantemente durante el culto de la Congregación, son como una noción simbólica estratégica que, en un estado de catarsis colectiva, tiene la intención de penetrar profunda y persistentemente, en el momento de mayor emoción y susceptibilidad del creyente pentecostal.

Gabriela Robledo plantea como el ritual pentecostal adopta la forma de comunidad emocional, en la que, además del apoyo material que proporciona la comunidad de fieles, también se pone a disposición del creyente en crisis de sentido, una cantidad enorme de apoyo emotivo, espiritual y simbólico. “El culto religioso, satisface la necesidad del “estar juntos”, de establecer vínculos cercanos y afectivos con los iguales, con aquellos con quienes se comparte un mismo territorio y una misma condición social” (Robledo Hernández, 2009: 163).

En el caso de la congregación de estudio, sucede algo parecido. En una entrevista relacionada con las emociones que experimenta durante su participación en el culto, don Miguel me decía que:

“ah, es muy bonito cantar y alabar a Dios con los hermanos, orar a Dios y entregarse a Él, bailamos, cantamos, gritamos, es más alegre, hay gozo pue [pues], hay más ánimo junto con los hermanos. Así me siento más feliz “.



Foto número 7. “Sintiendo al Señor”, durante el culto. Autor: Gabriel Solís Gutman, archivo personal. Julio 2016, colonia La Hormiga, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

En este sentido, Berger y Luckmann proponen que, desde este proceso de producción de sentido terrenal elaborado desde la Iglesia, a través de la interacción, la sociabilidad y la intersubjetividad, se va generando una concepción pragmática de la vida y a través de esta, una recreación y revitalización de ciertos valores tradicionales en el nuevo espacio urbano (Berger y Luckmann; 1997).

Así, todo parece indicar que no existe, desde el discurso religioso pentecostal, una promoción explícita a desarrollar una actitud individualista en el mundo y ante el mundo, sino más bien, el mensaje tiene que ver con la posibilidad de “sentir” una experiencia emocional, espiritual y sagrada muy íntima y de conexión directa del creyente con su Dios, de tal modo que ese acto de “sentir” al Espíritu Santo, se convierte en el medio a través del cual se concreta esa auto-identificación consigo mismo, con la comunidad de “hermanos” y con Dios.

De esta manera, este regocijo terapéutico experimentado por el creyente, abona a generar las condiciones mínimas necesarias para hacer posible la existencia de una “comunidad” de fieles,

de hermanos y de sentido, fortalecida a su vez, por la existencia en estos creyentes tzotziles urbanos, de una herencia cultural e histórica sustentada en la comunidad, organización de origen mesoamericano, y entendida ésta como un conjunto de individuos identificados entre sí, por una historia común y por el compartir una serie de elementos cosmogónicos sobre la naturaleza, el Ser Humano y el cosmos.

En estos procesos de cambios y continuidades de lo comunitario, desarrollados y vivenciados en la vida cotidiana, los creyentes chamulas mantienen viva la lengua de sus abuelos y abuelas en el nuevo espacio de la ciudad, como un medio para facilitar la comunicación en los cultos, así como para transmitir la riqueza cultural de sus pueblos a sus hijos e hijas, de tal modo que ésta es considerada la lengua que hablaban sus padres, la que hablan ellos mismos y a través de la cual, han podido tejer lazos de encuentro, compañía, solidaridad, apoyo, y continuidad de su ser indígenas tzotziles, en el nuevo espacio urbano.

Al parecer, es desde esta comunidad emocional tzotzil, que los congregados encuentran la solidaridad, la protección y el aliento para seguir caminando por las veredas de la vida urbana en los tiempos del desempleo actual, una comunidad que ha sufrido cambios, desde luego, pero también continuidades, de tal modo que, más que provocar la ruptura comunitaria, el pentecostalismo indígena tzotzil urbano se ha convertido para sus creyentes, en una oportunidad para reconfigurar lo colectivo en muchos indígenas que viven crisis de sentido y dotarlas de nuevos referentes, anclajes y significados, desde donde poder afrontar las tormentas de la modernidad capitalista globalizada.





**Foto número 8. Reconstruyendo el “sentido” de lo comunitario. Autor: Gabriel Solís Gutman, archivo personal. Julio 2016, colonia La Hormiga, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.**

En este sentido, Berger y Luckmann proponen que, para el caso de las crisis de orientación sufridas por el hombre en el mundo moderno, “la relación dialéctica entre la pérdida de sentido y la nueva creación de sentido, o entre la erosión de sentido y su reconstitución, puede observarse más claramente en el caso de la religión” (Berger y Luckmann, *op cit.*: 63).

Es esta comunidad, en la que los creyentes comparten el vivir cotidiano de penurias y necesidades materiales y de sentido, lo que los hace identificarse y reafirmarse día a día como indígenas tzoetziles que, para sobrevivir en la ciudad, recurren al autoempleo en las actividades económicas menos reconocidas, menos remuneradas y menos valoradas por la sociedad urbana, pero que para ellos significa la posibilidad de sobrevivir en este espacio urbano.

Así mismo, y dado que reconocen sus desventajas educativas y profesionales para enfrentarse a la vida moderna, encuentran en la comunidad de hermanos, un espacio desde donde compartir sus penurias, sus anhelos y su lucha por la sobrevivencia diaria.

Esa cotidianidad, marcada por “el buscar la vida”, es un proceso experimentado de manera repetitiva y pragmática, en el que se van conformando patrones de conducta, los cuales se van ajustando, como producto de un complejo proceso dinamizado entre el discurso moral religioso

y las necesidades de sobrevivencia diaria y objetiva de los creyentes, en el aquí y el ahora, real, tangible y terrenal.

Así las cosas, esa experiencia de sentir individualmente la conexión religiosa está, al mismo tiempo, cruzada con una inevitable experiencia colectiva de los creyentes de la congregación, quienes, a través del culto, generan, al mismo tiempo, un ambiente emocional propicio para experimentar, individualmente, esa conexión con Dios.

De este modo, la participación de los creyentes durante el culto, cantando alabando, orando, haciendo “la fiesta del Señor”, como dice el Predicador de la Congregación, constituye esa comunidad emocional sin la cual, el individuo difícilmente podría conseguir identificarse con esa forma de vida diaria y pragmática, construida y recreada permanentemente desde la colectividad religiosa.

Por ello, todo aquel creyente que, por alguna situación diferente, no puede asistir al culto con los hermanos de la Congregación, experimenta emociones de tristeza y ansiedad, tal como nos lo mencionó don Manuel: “cuando no voy al culto siento muy triste, como que me siento enfermo, no siento feliz, no siento contento, como que estoy triste y todo eso”.

Así, podemos destacar que, si bien es cierto, el creyente dice sentir al Espíritu Santo a través de una experiencia de conexión que es individual y vivida por el propio agente, al mismo tiempo podemos proponer también que esa experiencia individual de “sentir” a Dios, es al mismo tiempo propiciada y provocada por la existencia de una comunidad de fieles que comparten esas mismas experiencias.

De modo que, ese sentir en cada uno de los creyentes se proyecta hacia afuera del propio Ser, y se transforma en un sentir colectivo, de tal modo que esta fuerza colectiva supera los límites y las fronteras del espacio físico de la Congregación, y se proyecta hacia afuera, hacia las actividades de la vida cotidiana de los creyentes en los espacios públicos, en la escuela de los hijos, en el trabajo ambulante como vendedores de chicles, dulces, cigarrillos, en el trabajo de la albañilería y en los mercados públicos.

Es decir, esa energía producida al interior de la Congregación, se transforma en la fuerza colectiva que les posibilita vivir la cotidianidad de las penurias materiales y emocionales desde una perspectiva del “nosotros”, desde donde los “hermanos” de fe construyen redes sociales de apoyo mutuo, a través de las cuales pueden, cuando es posible, conseguir una ocupación temporal como peones de albañil, jardineros, pintores de casas, vendedores ambulantes de chicles, dulces, cigarros, frutas, por mencionar algunos, con lo cual sobrevivir en la ciudad.

Esta sobrevivencia en la ciudad mestiza y discriminadora, les plantea la posibilidad de recrear en el día a día de la vida cotidiana, sus antiguas relaciones culturales y los fundamentos de su vida colectiva.

#### **5.4 La etnización de la Congregación pentecostal. ¿Hacia una Iglesia indígena tzotzil Pentecostal urbana?**

Mucho se ha señalado ya, en relación a la capacidad de adaptación a los contextos locales, que muchas Iglesias no católicas han desarrollado en su largo peregrinar sostenido por estas tierras chiapanecas, de tal modo que se ha llegado a afirmar que, el éxito de su aceptación, se ha debido en gran medida a la enorme flexibilidad de su lógica organizativa, a su estructura poco jerarquizada e institucionalizada, a la cercanía entre el cuerpo dirigente y la comunidad de fe, así como a la aceptación de muchos de los elementos culturales del universo simbólico del grupo en cuestión.

En este sentido, estudiosos del tema como Carolina Rivera Farfán, nos dice que: “Las propuestas religiosas han sido resignificadas de acuerdo a los estilos culturales de los grupos locales que las han adoptado. Ciertamente la doctrina no cambia, pero sí los procedimientos y métodos que los grupos religiosos han instituido para que el precepto sea aplicado a sus necesidades culturales” (Rivera *et al.* 2005: 84). La religión se adecúa así, a la cultura local, desde los propios marcos culturales.

De igual modo, y para el caso de la población convertida al presbiterianismo en la frontera Sur de México, Aida Hernández propone que los indígenas mames de la Región fronteriza de Chiapas, lograron apropiarse de una identidad, retomar su lengua prácticamente diluida por las

políticas integracionistas del proyecto liberal mexicano, así como posicionarse como grupo con una identidad propia, de modo que ser presbiteriano, era parte de su etnicidad (Hernández Castillo, 2005, citada en Aguilar Mendizábal, 2012: 64).

En otras palabras puedo decir que, en este proceso de adecuación a los contextos locales, las ofertas religiosas han sido “revestidas” por la cultura local de los propios creyentes, de modo que, para el caso de la congregación de estudio, puedo sugerir la existencia de un proceso de *etnización* del pentecostalismo, como lo propone también Mónica Aguilar Mendizábal, en su tesis de doctorado, cuando sugiere que: “Así, en el ámbito religioso, los seres humanos y los grupos humanos, son capaces de adherirse a sus preferencias, así como de generar creaciones propias o que amalgaman expresiones de las culturas locales, planteando una suerte de *etnización* de las religiones.” (Aguilar Mendizábal: 2012: 62).



**Foto número 9. Los creyentes tzotziles, saliendo del culto. Autor: Gabriel Solís Gutman, archivo personal. Julio 2016, colonia La Hormiga, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.**

Sin embargo, estos no son los únicos casos. En los municipios chiapanecos con una importante presencia indígena, han sido varias las experiencias religiosas que han caminado en esta dirección. Como ejemplo de procesos que se plantearon acercar la evangelización a la cultura de los creyentes, podemos mencionar la labor evangelizadora realizada en Chiapas por don Samuel Ruíz García, Obispo de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, quien intentó desarrollar entre la población indígena de su Diócesis, la “Opción preferencial por los pobres”, y posteriormente

adoptan la “Teología india”, mediante la aplicación local de los postulados emanados de la Teología de la Liberación, surgida del Concilio Vaticano II, realizado en Colombia, en 1968.

Me parece adecuado sugerir que, una experiencia exitosa de adaptaciones religiosas, asociadas a las condiciones del contexto, es el caso del pentecostalismo latinoamericano, chiapaneco y de la Región “Altos Tzeltal-tzotzil”, en la medida en que no solamente se las ha arreglado para sobrevivir, sino que, además, se ha convertido en la corriente del protestantismo evangélico que más ha crecido en términos numéricos en las últimas cinco décadas.

En la Colonia La Hormiga, como lo he podido constatar, su población, que proveniente en su mayoría del municipio de Chamula, es un ejemplo de las formas del cómo las Iglesias y congregaciones pentecostales, como la que he estudiado en esta investigación, han impulsado una serie de medidas y procedimientos para incorporar en el ritual, en la liturgia y en todas las actividades de su vida religiosa, muchos de los elementos culturales de estas poblaciones, como lo son, el uso del tzotzil en los cultos y celebraciones, el uso del traje tradicional, la toma de acuerdos de manera colectiva con todos los feligreses de la Congregación, así como la adopción de una serie de elementos de la tradición cosmogónica y organizativa de esta población.

De tal modo que, en la Congregación de estudio, he observado a través del trabajo etnográfico que muchas de las actividades y elementos que son propios del pentecostalismo, hoy se han visto verdaderamente reelaborados con los elementos culturales de los creyentes indígenas tzotziles, hoy radicados en la ciudad de San Cristóbal de las Casas.



**Foto número 10. Mujeres tzotziles de la Congregación. Autor: Gabriel Solís Gutman, archivo personal. Julio 2016, colonia La Hormiga, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.**

Por ejemplo, el idioma en el que se realiza la celebración en la congregación es el tzotzil, ya que la mayoría de los asistentes hombres de edad avanzada y la mayoría de las mujeres, no hablan el español, lo que hace que todo tenga que ser explicado y comentado en el idioma materno de los creyentes, así como me dijo don Juan, el pastor, cuando le pregunté sobre el uso del tsotsil:

“Hay unas personas que no saben hablar el castellano, las mujeres, o los hombres, y a veces que no entienden bien el español, por mi parte creo que vamos a ser de dos tipos, hablar el tsotsil y hablar el español, para que hable pue con los caxlanes, y el tsotsil, porque es la lengua pue de nuestros padres” (entrevista a don Juan, el Pastor. 13 de septiembre 2014).

Seguramente, la recuperación del tsotsil tiene que ver con cuestiones bastante prácticas relacionadas con la comunicación del grupo y con la relación con el mundo mestizo; sin embargo, también pensamos que esto va un poco más allá, y tiene que ver también con el mantenimiento de un elemento fundamental de su ser indígena, en un espacio sociocultural que les es ajeno y hostil, en muchos sentidos.

Así parece sugerir el testimonio de don Miguel, otro de los predicadores de la congregación, cuestionado sobre el papel del tsotsil en su vida religiosa y cotidiana:

“me gusta hablar tsotsil porque así es mi nativo, así habla donde me crecí, así habla mi mamá, mis hermanos, y también hablo español porque me gusta donde salgo a trabajar, es necesario, en mi trabajo hablo así, más o menos, no puedo todo, pero más o menos” (entrevista a don Miguel, Predicador. 20 de julio 2014).



**Foto número 11. En la casa de don Miguel, el Diácono, junto a su familia. Autor: Gabriel Solís Gutman, archivo personal. Julio 2016, colonia La Hormiga, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.**

Probablemente, el uso del idioma tsotsil gire en torno también en relación con el recuerdo de un pasado inmediato que revoca a la comunidad, a los antepasados, a la vida en la comunidad, a la infancia:

“es el costumbre pue [pues], así es cuando me nací, así platicaba mi abuelita, mi abuelito, así nomás, mis hijos así se crían pue” (entrevista a don Manuel, Diácono, 27 de julio 2014).



Este fenómeno relacionado con la etnización del pentecostalismo en la Colonia La Hormiga, probablemente obedece a factores internos, como ya lo mencionamos, así como a las influencias externas asociadas a las lógicas de la economía global, la que, en su dinámica actual de concentración de la riqueza en unas cuantas manos y el incremento del desempleo, ha venido provocando la aparición de un amplio y mayoritario sector de la población que se ha visto empujado al trabajo informal y por cuenta propia, quienes, desde las redes de apoyo material y espiritual desarrollados en su Congregación, han logrado encontrar una forma práctica de supervivencia en su vida cotidiana.

Es muy probable que, con esta actitud práctica de supervivencia cotidiana, los indígenas expulsados de Chamula, hoy asentados en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, estén diciéndole al sistema económico y político mexicano que, desde la Fe Pentecostal de la Congregación, existe un proceso de reelaboración cultural, desde el cual, continúan manteniendo, en la medida de lo posible, muchos elementos de su antigua cultura tzotzil Chamula, negociando y adecuándose a las fuerzas políticas y económicas dominantes del mercado capitalista y de la vida moderna citadina.

Esta adecuación al contexto desde el cual, se puede observar el surgimiento y desarrollo de una Iglesia Pentecostal tzotzil urbana, diferente en algunos aspectos de las Iglesias conformadas por indígenas tzotziles pentecostales en el municipio de Chamula, pero, al mismo tiempo, diferentes también de las Iglesias pentecostales conformadas por creyentes mestizos de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas.

### **5.5 Una aproximación a creyentes de otras Iglesias no católicas.**

Esta breve aproximación, sobre los valores de tipo económico que profesan creyentes de otras Iglesias, a saber: Iglesia Bautista, Iglesia del Nazareno, Congregación Coionías (Neo pentecostal), Iglesia Adventista del 7mo. Día y la Teología de la Liberación, tiene como propósito indagar un poco más sobre si en estas Iglesias realmente existen hoy, valores asociados al trabajo, al ahorro y a la inversión, que sean prescritos desde sus respectivas doctrinas y lograr con esto, una mirada de contraste con la congregación de mi estudio.



Esta inquietud nos pareció necesaria desarrollarla, al no encontrar en nuestra Congregación de estudio, una doctrina que promueva el trabajo, el ahorro y la inversión, valores detonadores de un espíritu capitalista, como propuso Weber, para el caso del calvinismo protestante europeo de los siglos XVI al XVIII.

Cabe mencionar que este acercamiento a la subjetividad, y a lo que podemos considerar los valores económicos de 5 creyentes, de 5 Iglesias diferentes, fue inmensamente enriquecedor, ya que nos permitió ampliar nuestra mirada en relación a las formas en que estos creyentes configuran un sistema simbólico, ético, moral y, por lo tanto, económico, que desembocaría y configuraría, eventualmente, en una subjetividad económica y en una práctica cotidiana específica.

Presento los resultados a través de una breve reflexión que nos permita, aunque desde un acercamiento muy general a estas realidades, ofrecer una interesante caracterización de esa diversidad de miradas sobre un mismo fenómeno.

No pretendo realizar aquí, realizar un estudio comparativo en toda la extensión de la palabra, en relación al tema que menciono, precisamente por no representar un objetivo de mi investigación. Solamente abonaré, de manera sucinta, algunas ideas generales, que nos den mayores luces para comprender un poco más sobre lo que sucede en otras experiencias y en mi propia Congregación de estudio. Sin embargo, considero que este acercamiento, puede aportar nuevas luces para el desarrollo de futuras investigaciones.

Aquí, pretendo desarrollar una reflexión general sobre los principales elementos que destacan en los testimonios de los 5 entrevistados y, al final, esquematizar los hallazgos en un cuadro representativo, que nos permita, al mismo tiempo, caracterizar sus rasgos principales.

Es muy interesante observar que, en prácticamente todos los testimonios, existe la coincidencia sobre la idea de que Dios, enseña valores sobre el Trabajo. Sin embargo, en el momento de pedirles el sustento bíblico de tal afirmación en el Evangelio, todos ellos respondieron que no conocían con precisión en qué parte de las escrituras, capítulo o versículo se afirma la idea. Solamente el entrevistado de la Iglesia Bautista, con un poco de complicación, aseguró que en el

“Génesis” y en “Deuteronomios” se enseñan esos valores, fundamentalmente, los que tienen que ver con el conseguir los alimentos con el “sudor de la frente”.

En relación con la pregunta expresa, sobre lo que enseña la Palabra en relación al trabajo, todos respondieron “que Dios nos enseña que hay que trabajar, ya que “el que no trabaja no come”. Les pregunté entonces a todos, si el “trabajo” podría verse como un castigo de Dios, provocado por el pecado en el que incurrieron Adán y Eva, y la mayoría me respondieron que no. Incluso Rigo, el mismo entrevistado de la Iglesia Bautista, me respondió que Adán y Eva ya tenían “actividades” en el “jardín del Edén”, mucho antes de ser expulsados del mismo, por comer del “fruto prohibido”; por lo tanto, el “trabajo”, no puede verse como un castigo o una carga, (Rigo, creyente de la Iglesia Bautista, Octubre de 2017).

Sobre el ahorro, todos los entrevistados de las Iglesias no católicas respondieron que sí, que es importante el ahorro, “para alguna necesidad urgente que se presente”, como me respondió el Pastor de la Iglesia Adventista; para cubrir algunas otras necesidades. Sin embargo, el creyente de la Teología de la Liberación, quien al mismo tiempo es pequeño empresario en la ciudad de San Cristóbal de las Casas, me respondió que el ahorra, con la finalidad de poder invertir “en un terreno o en una casa”.

Sobre el tema de la pobreza, todos respondieron que ésta existe, porque forma parte del plan de Dios, y que, además, la Palabra, más que hablar de la pobreza material, en realidad habla de la pobreza espiritual. Solamente el entrevistado de la Teología de la Liberación, respondió que el plan de Dios, es la justicia para todos, por lo tanto, no quiere la pobreza y que ésta, es obra de un sistema social injusto.

Sobre la riqueza, de igual modo, la mayoría respondió que esta no la niega Dios y que al igual que la pobreza, se hace énfasis a la riqueza espiritual. El entrevistado de la Teología de la Liberación coincidió en términos generales con los otros cuatro entrevistados.

Cuando les pregunté sobre, si ellos, como personas, prefieren ser pobres o ser ricos, me encontré con un consenso: todos, incluyendo al creyente de la Teología de la Liberación, respondieron

que prefieren ser ricos, ya que serlo, no está en conflicto con los planes de Dios, anteponiendo que siempre y cuando, y al mismo tiempo, podamos ser ricos espiritualmente también.

Con relación a la pregunta sobre, qué hace la congregación cuando un “Hermano” no tiene trabajo y no tiene para comer, los cuatro entrevistados de las iglesias no católicas respondieron que, cuando esporádicamente hay un caso así, ellos les ayudan temporalmente con despensas o a algunas veces con dinero para sobrevivir. El creyente de la Teología de la Liberación respondió que no se le puede estar manteniendo permanente a un hermano, porque se trata de “enseñar a pescar, no a darles el pescado”.

En relación a su participación en algún partido político, todos coincidieron en que la política es “sucia” y que han evitado participar en alguno de ellos. El Pastor de la iglesia Adventista me decía que, si los Partidos políticos actuaran conforme a las órdenes de Dios, entonces sí sería posible participar.

Sobre su participación en alguna organización de barrios y colonias para, por ejemplo, conseguir el agua, la luz, etc, todos coincidieron en que sí, es importante, pero que no participan. Solamente el entrevistado de la Teología de la Liberación, me aseguró que la organización social es la única manera que los ciudadanos tienen para enfrentarse al sistema social injusto, de tal modo, que él es un activo animador de las comunidades eclesiales de base y del proyecto de la Nueva constituyente ciudadana y popular.

A continuación, destacaré un poco sobre sus datos personales y me remitiré a ellos, sin mencionar su nombre, solamente me referiré como creyentes de la Iglesia a la que están adscritos.

**Cuadro 5. Adscripción religiosa.**

Creyente	Iglesia Bautista	Iglesia del Nazareno	Iglesia Adventista	Congregación Neopentecostal	Teol. De la Liberación	Congregación de estudio
<b>Sexo</b>	Masculino	Femenino	Masculino	Masculino	Masculino	Masculino
<b>Edad</b>	29 años	38 años	58 años	55 años	43 años	43 años
<b>Estado civil</b>	Soltero	Casada	Casado	Casado	Casado	Juntado

<b>Perfil étnico</b>	Ascendencia indígena y urbano	Mestiza urbana	Mestizo urbano	Mestizo urbano	Mestizo urbano	Indígena Tzotzil
<b>Nivel de estudios</b>	Licenciatura	Doctorante	Normalista	Normalista	Licenciatura	2do. De Primaria
<b>Ocupación</b>	Asistente	Docente de Universidad	Coordinador Educación	Profesor jubilado	Pequeño empresario	Albañil
<b>Ingreso mensual</b>	10,000	20,000	20,000	16,000	30,000	5,000aprox

Fuente: Autor, Gabriel Solís Gutman y elaborado a partir de la información aportada por los propios entrevistados. 2017.

En el siguiente cuadro, destacaremos también los valores más representativos de los 5 creyentes, asociados al trabajo, al ahorro, a la inversión y al conocimiento de los sustentos teológicos de sus respectivas iglesias, así como los relacionados a su participación político-social y a lo referido al campo de la política electoral y partidista.

#### Cuadro 6. Valores económicos.

Variable	Iglesia Bautista	Iglesia del Nazareno	Iglesia Adventista	Congregación Neopentecostal	Teología de la Liberación	Cong. De Estudio
<b>¿Conoce los sustentos bíblicos sobre el trabajo?</b>	Muy poco	No	Muy poco	Muy poco	Muy poco	No
<b>¿Cómo define el trabajo?</b>	Actividad que se hace bien para alcanzar el éxito y el que no trabaja que no coma	Necesario, satisface necesidades el que no trabaja no come.	Un medio para obtener una recompensa	Actividad en la que hay que ser responsable para sostener a la familia	Un medio para vivir en plenitud	Como Una Bendición
<b>Valoración sobre el trabajo</b>	Positiva. Hay que hacerlo justa y honradamente	Positiva, es Satisfacción.	Positiva. Como una bondad de Dios, para el sustento de la familia	Positiva. Amar y tener pasión al trabajo. Trabajarás con el sudor de tu frente	Positiva. El pan a la mesa, con el sudor de la frente	Positiva. El que no trabaja no come

¿Existen desempleados en su Iglesia?	Casi no	No	Pocos	Pocos	Si	Si
¿Se prestan apoyo material?	Pocas veces	Casi no	Algunas veces	Pocas Veces	Algunas veces	Si
¿Usted, Ahorra?	Si	Si	Si	Si	Si	No
¿La Biblia, enseña a ahorrar?	Si	Si	Si	Si	Si	Si
¿En qué parte de la Biblia se enseña?	Tiene una idea vaga	No sabe	No sabe	No sabe	No sabe	No sabe
¿Para qué destina el ahorro?	Para invertir una pequeña Empresa	Para gastos familiares, comprar y viajar	Para gastos familiares	Para gastos familiares	Para invertir en bienes raíces	No Tiene
Causas de la pobreza	Plan de Dios	Plan de Dios y por la economía	Plan de Dios	Plan de Dios	Por la injusticia social	Plan de Dios
¿Prefiere ser rico o pobre?	Rico, y también del espíritu	Rico, y también del espíritu	Rico, y también del espíritu	Rico, y también del espíritu	Rico y también del espíritu	Mejorar
¿Le alcanza con lo que gana?	Si	Si	Si	Si	Si	No
¿Está usted conforme económicamente?	Si	Si	Si	Si	Si	No
¿Le gustaría mejorar su situación económica?	Si, y ser empresario	Si	Si	Si	Si	Si
Valoración del Partido Político	Negativa	Negativa	Negativa	Negativa	Negativa	Negativa
¿Participa en algún P. Político?	No	No	No	No	No	No
Valoración del movimiento Social	Positiva	Positiva	Positiva	Positiva	Positiva	No Sabe

<b>¿Participa usted en algún movimiento de tipo social?</b>	No	No	No	No	No	No
---	----	----	----	----	----	----

Fuente: Autor, Gabriel Solís Gutman y elaborado a partir de la información aportada por los propios entrevistados. 2017.

## Conclusiones

Profundizar en la comprensión del fenómeno religioso de tipo Pentecostal y su relación con las actividades económicas relacionadas al trabajo, al ahorro y a la inversión, en la supervivencia de un grupo de indígenas urbanos de San Cristóbal de Las Casas, en un contexto marcado por la economía neoliberal, se convierte en una empresa que plantea muchos desafíos y más interrogantes.

A las ya de por sí condiciones precarias de vida a las que se enfrentan la inmensa mayoría de los chiapanecos, los creyentes de la congregación pentecostal de estudio, “La Unción del Espíritu Santo”, integrada por indígenas expulsados del municipio de Chamula, resienten aún más los efectos de esta realidad, al llevar consigo su pobreza, su marginación, su condición de indígenas y, sobre todo, su realidad de indígenas expulsados violentamente de su comunidad de origen.

Sin embargo, cabe destacar también que, con el desplazamiento forzoso que los llevó a abandonar su tierra, su comunidad, su milpa, y todo lo que configuraba su mundo simbólico de vida, también llevaron consigo muchos de sus elementos culturales y cosmogónicos, los que, una vez llegados a la ciudad mestiza de San Cristóbal de Las Casas, fueron desplegados y recreados para poder reconfigurar y reelaborar su mundo, adecuarse al nuevo contexto y a la nueva realidad urbana en la que les tocó vivir.

Ese anterior sentido de comunidad, junto a su idioma, su fe religiosa, su pobreza material, y su historia compartida, se constituyeron en los principales referentes culturales que fueron desarrollados y recreados en su nueva realidad, con los cuales construyeron y reconstruyeron poco a poco, sus nuevas condiciones mínimas de vida en la sociedad mestiza de San Cristóbal de Las Casas.

Y no era para menos, ya que como hemos señalado y de acuerdo con Berger y Lukmann (1995), la situación vivida por los chamulas expulsados podríamos traducirla, primero, en una crisis de sentido, en tanto implicó una movilidad forzosa que significó la ruptura de sus mecanismos de

socialización comunitaria y, con ello, la desestructuración de sus relaciones y valores tradicionales que les dotaba de un marco social, moral y estable.

En el momento de su llegada a la ciudad, y a su nuevo asentamiento urbano, que fue marcado por un fuerte rechazo social, por una sociedad caracterizada por fuertes matices de racismo y exclusión, por ser indios chamulas, pobres y protestantes, profundizó, aún más, su condición de expulsados y excluidos, ante lo cual, sus elementos culturales étnicos se convirtieron, al mismo tiempo, en un referente muy importante para la reafirmación de lo propio y la reelaboración de lo nuevo.

Es decir, esos mismos elementos culturales que fueron rechazados y despreciados por los “otros”, fueron convertidos por ellos mismos en una fuerza colectiva que les aportó las condiciones mínimas necesarias para desarrollar una práctica cotidiana, desde la cual superar los grandes desafíos que les planteaba su nueva realidad; una realidad que fueron construyendo y reconstruyendo, podríamos decir, a través de un pragmatismo indígena.

Estas formas en las que los sujetos de estudio construyen su realidad, producto de la interiorización de los valores relacionados al “trabajo” que la comunidad religiosa de su Congregación les inculca y que después objetivan de manera práctica en su vida cotidiana, han sido comprensibles retomando la riqueza de la parte metodológica y conceptual de Max Weber (1991), así como del enfoque teórico-metodológico propuesto por la fenomenología sociológica de Schutz (1995) y Berger y Luckmann (1997, 2001), que ubican al creyente como un actor central en la construcción de su realidad, una realidad que es vivida y practicada cotidianamente y al mismo tiempo, dentro de la realidad intersubjetiva del mundo de vida de los creyentes de la comunidad religiosa de la Congregación de estudio.

Así, esta forma concreta y práctica que tienen estos creyentes en la construcción de su vida cotidiana, ha sido en gran medida posible, gracias al papel de productor de sentido desarrollado por su Congregación Pentecostal, la que a través de la difusión de valores contenidos en su mensaje bíblico, ha logrado provocar en los indígenas creyentes pentecostales, un tipo de aterrizaje concreto y práctico, resultado, al mismo tiempo, de las adecuaciones que, como



actores, estos mismos creyentes han podido desplegar, partiendo desde su matriz cultural y su contexto socio económico.

Por ello, como sugieren Berger y Lukmann (1997), se destaca la importancia de estas Instituciones religiosas, en la medida en que cubren la función de ligar al sujeto a su entorno y vincularlo a un conjunto de valores emocionales que le permiten asirse a su trayectoria individual, otorgándoles de este modo, significación y sentido a sus acciones cotidianas.

Esta vinculación a un conjunto de valores, que inculca la Congregación Pentecostal de estudio, también se hace posible, como propone Weber, a través de la configuración de una subjetividad que desemboca en una realidad práctica e intersubjetiva, comprendida esta, como un conjunto de reglas que son compartidas colectivamente y racionalmente vividas a través de las prácticas cotidianas de los actores.

De esta manera, si bien es cierto que no se puede hablar de una tácita y objetiva enseñanza teológica sobre el trabajo asalariado, el ahorro y la inversión, que se promueva desde la doctrina de esta Congregación de estudio, sí he observado en el trabajo de campo que, durante las celebraciones en el culto, algunas veces se habla de los pobres, como los “bienaventurados” y los preferidos del Señor, y ya en el ámbito de la vida cotidiana, en las familias, en las relaciones entre las familias, en los convivios, en las pláticas, en las rutinas del comercio ambulante, en los oficios por cuenta propia y en lo que podríamos definir como la vida cotidiana de la comunidad religiosa, son los propios integrantes de la Congregación, los que construyen y reconstruyen, pragmáticamente, su sentido del trabajo, en el comercio informal, en las actividades por cuenta propia y en los oficios mal remunerados y, al mismo tiempo, los significan como una bendición de Dios.

Al mismo tiempo, es desde esta misma comunidad, desde donde sus miembros se brindan apoyo mutuo para que, cuando un “hermano” que no tiene forma alguna de ganarse la vida y sobrevivir, pueda ser llamado a ayudar a algún otro “hermano” en alguna actividad relacionada a la albañilería, la carpintería, en el trabajo doméstico, la venta de chicles, dulces, frutas en las calles, etc.

Como vemos, con esta forma muy particular de aterrizaje y adecuación, sobre lo que podría llamar valores de tipo económico, que se reconstruyen desde la comunidad religiosa de la Congregación, los creyentes se han incorporado, en su vida cotidiana, a la reproducción de las actividades económicas marginales de la economía de San Cristóbal de las Casas, una economía, sustentada en los trabajos informales, periféricos y por cuenta propia.

Entre los creyentes de esta congregación, se construye una subjetividad económica con sentido terrenal, a través de la idea de que el trabajo en los oficios, fundamentalmente ambulante o por cuenta propia, es prácticamente la única opción que, para sobrevivir, tienen las personas indígenas, empobrecidas y expulsadas de su comunidad de origen, quienes a través de su incorporación a una Congregación en la ciudad, de la participación en el culto, de las peticiones en la oraciones dirigidas a Dios, y de lo que hemos dado en llamar como comunidad religiosa, lo pueden conseguir.

Esto es, y siguiendo a Weber, estamos ante un caso concreto donde se puede observar la construcción de un racionalismo cultural, objetivado éste, como una acción instrumental bajo la forma de valores económicos, los que posibilitan la supervivencia de los creyentes indígenas expulsados de Chamula, y les permite hacer frente a un creciente proceso de desencantamiento del mundo y de crisis de sentido de la vida.

Así, la significación social del trabajo, como en el caso de nuestro estudio, solo es posible explicarla localizándola en su contexto, esto es, en su espacio y tiempo; un espacio y un tiempo signado por una economía neoliberal, que en los países periféricos y en las periferias de estos, se significan por la destrucción violenta de la sustentabilidad de la economía doméstica y por la exclusión social, donde las relaciones laborales asalariadas, cuando existen, se caracterizan por ser empleos temporales, que solo posibilitan identidades fluidas, en relación con la precariedad y la nula cualificación de los trabajos.

De este modo, es desde el espacio de la comunidad de “hermanos”, de la Congregación pentecostal, desde donde se construye el sentido de comunidad religiosa, y es en el nivel de las relaciones familiares, de parentesco y de hermandad entre los integrantes de la Congregación, desde donde se tejen redes de supervivencia y ayuda mutua, y, desde ahí mismo, se simbolizan

cualquiera de estas actividades periféricas como “trabajo”, al mismo tiempo que la asumen como una bendición de Dios, y la asocian a su realidad que les permite ir viviendo y sobreviviendo el día a día con muchas penurias para conseguir su supervivencia en la ciudad.

De modo que, este aterrizaje concreto del credo pentecostal, en el mundo de vida de los feligreses indígenas expulsados de Chamula, relacionado al papel económico del trabajo ambulante y por cuenta propia, ha ido posibilitando el surgimiento de una forma concreta de vivir lo étnico, que más allá de negarla, más bien se reconoce, se recrean y se reproduce, a través del espacio de la Congregación y de la comunidad religiosa, ya que es este, al parecer, el lugar antropológico fundamental donde se encuentran, se conocen y reconocen los iguales, los “nosotros”, y desde ahí actúan, reelaborando los elementos del ser indígena tzotzil, expulsado de su antiguo municipio, que ahora es pentecostal y que al mismo tiempo, vive en la porción más alta de un cerro, ubicado en la periferia norte de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas.

Y es desde ese nuevo espacio, desde ese nuevo lugar colectivo, desde donde se genera una nueva producción social significativa, que construye y reconstruye la nueva realidad del nuevo hogar, desde donde este tipo concreto de pentecostalismo, se ha ido adecuando a las condiciones sociales, económicas, políticas y culturales de los feligreses indígenas, quienes a su vez, han ido asumiendo también muchos elementos de la doctrina pentecostal para, ajustándolos a sus propias necesidades y a sus propios referentes culturales, han ido reelaborando un nuevo tipo concreto de ser indígena, urbano y pentecostal, no ya aquél, llegado a San Cristóbal en la década de los noventa del siglo pasado.

Así, han ido construyendo y reconstruyendo una concreta y específica forma de ser congregación, que es indígena tzotzil, que es pentecostal, y que también es urbana, por lo que, en este sentido, sugiero que, entre estos creyentes, se ha ido desarrollando un proceso de *etnización* del pentecostalismo.

Es desde esta nueva realidad social, construida intersubjetivamente, por los creyentes pentecostales indígenas expulsados de Chamula, desde donde se han adecuado a las condiciones sociales de una economía laboral, informal y periférica, que les permite sobrevivir en la zona norte de la ciudad, a través de lo que ellos simbolizan y subjetivan como trabajo: actividades

informales, por cuenta propia y muy mal remuneradas; actividades que, como ha señalado Weber, van dando sentido a una “visión del mundo”, donde la exigencia de un modo particular de conducta en la vida, fomentada desde su Congregación, los va insertando en una dinámica económica ya en curso, a través de la cual, legitiman la existencia misma del capitalismo y las condiciones de precariedad y desempleo, que este mismo ha generado.

Es a partir de estas condiciones sociales, desde esta posición social, desde estas fuerzas estructurales que los constriñen, pero también desde estas pequeñas posibilidades que les ofrece la congregación pentecostal, que estos creyentes se convierten en actores de su realidad, en constructores de su realidad, y desde esa realidad misma, luchan cotidianamente para sobrevivir, para sobrellevar y para sobreponerse en su vida cotidiana terrenal, mientras llega el momento de “la llegada del Reino prometido, el de la salvación eterna”, el lugar donde, finalmente, esperan dejar atrás todas las penurias de la vida material, física y concreta.

Por lo tanto, partiendo de su contexto real de pobreza, de desempleo y de informalidad, y desde donde, al mismo tiempo, el poder cultural del neoliberalismo impone procesos económicos que inducen a una individualización de las relaciones sociales, a la mercantilización de la vida cotidiana, a la exclusión de las diferencias y al culto del mercado y del consumo material, existe una práctica que podría considerarse, reproductora de la fuerza de trabajo barata, informal y no calificada, la que precisamente, el mismo capitalismo necesita para reproducirse.

Por ello, y para este estudio de caso concreto, se destaca que estos creyentes encuentran en la participación activa en su congregación, un medio para conseguir su supervivencia y su reproducción biológica, física, material, cultural y espiritual. Al mismo tiempo, la Congregación Pentecostal “La Unción del Espíritu Santo”, encuentra en esta población Indígena y expulsada del municipio de Chamula, una población receptiva que le permite implantarse y reproducirse como Institución, como iglesia.

En resumen, podemos sugerir que el fenómeno sociocultural de exclusión social está acompañado de una búsqueda de nuevas relaciones sociales en la micro dimensión, donde el aspecto afectivo y congregacional se convierte en predominante, y donde el aporte de un apoyo mutuo es muy real, práctico y funcional para este grupo de población.

Como dice Jean-Pierre Bastian, se agrega igualmente una búsqueda de sentido, o sea, de una coherencia frente a lo incoherente, lo que desdobra, al mismo tiempo, el aspecto fundamentalista de esos nuevos movimientos religiosos (Bastian, 1992: 544-546).

De este modo, se observa que existe una búsqueda de soluciones prácticas frente a la inseguridad y la vulnerabilidad social, de ahí el paso a una religión de protección, característica de la religión tradicional de los grupos populares de origen rural, y a una religión de salvación, que se localiza particularmente en las regiones urbanas y los movimientos pentecostales (Bastian, *ibid.*).

Vemos entonces que, ante la profundización de una crisis institucional generalizada, donde el Estado mexicano se ha desentendido de sus obligaciones constitucionales para brindar educación, salud, empleo formal, seguridad y bienestar a la población, es la congregación pentecostal el lugar antropológico desde donde se construye y reconstruye la vida social y cultural del grupo de creyentes.

Es desde la congregación, desde donde se revitaliza la vida cotidiana individual y grupal y desde donde se reconstruyen las prácticas cotidianas y el sentido de ese mundo de vida. En otras palabras, es desde la congregación de “hermanos”, desde donde puede estar surgiendo un nuevo “reencantamiento del mundo”.

Por ello, podemos sugerir que, al interior de esta comunidad religiosa, se comparte un sentimiento de dificultad mundana, a través de la cual se está restituyendo un marco mínimo de sentido y destino compartido para sus integrantes, lo que está provocando una erosión en la concepción tradicional del trabajo.

Es así que, desde esta intersubjetividad construida y compartida por los indígenas expulsados y creyentes de esta Congregación, han desarrollado una práctica cotidiana que, al adecuarse a estas condiciones de precariedad arriba señaladas, han hecho de su vida religiosa pentecostal, una especie de válvula de escape a sus precarias condiciones de vida, convirtiendo su vida cotidiana en más llevadera a través de la sobrevivencia del día a día.

Esta dinámica, podemos sugerir, inhibe, al menos por el momento, y para el caso de esta Congregación, el desarrollo de una organización política que decante en acciones de protesta social entre sus integrantes, que reivindicquen la exigencia de mejores condiciones de vida ante las diferentes autoridades, en la medida en que, a pesar de sus condiciones precarias de existencia, el discurso de su congregación no les fomenta una conciencia política que exija los cambios sociales que esta población necesita.

Así las cosas, pareciera que desde esta nueva realidad, este pentecostalismo indígena envía un mensaje a las fuerzas sistémicas, al sistema político dominante, al gobierno mexicano, a la economía y a la sociedad en su conjunto, que pareciera decir, sin plantearlo explícitamente, que es a través de su comunidad religiosa pentecostal que, ellos, los indígenas tzotziles desplazados del municipio de Chamula, han encontrado una forma práctica de sobrevivir en San Cristóbal de Las Casas, una ciudad caxlana que los ha despreciado por ser indígenas, por ser pobres y por ser “de la religión”, y que gracias a su Congregación, a su trabajo ambulante y por cuenta propia y a su capacidad para recrearse, han logrado sobrevivir y seguir siendo lo que son: indígenas expulsados de Chamula, quienes desde hace ya varios años, han reconstruido su nuevo hogar en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas.

Para terminar, quiero destacar que esta investigación ha arrojado nuevas luces para comprender la complejidad de la sociedad de nuestro tiempo, que como en este caso, nos dice que los valores que se inculcan desde la doctrina de la Congregación pentecostal, no tienen una relación tácita y objetiva relacionada con el trabajo, el ahorro y la inversión, sino más bien, encontramos que el discurso de esta Congregación de estudio ha tenido que adecuarse a las condiciones culturales y económicas de la feligresía, para ajustar al creyente con las actividades asociadas al desempleo, al ambulante y a los oficios mal remunerados, legitimando así, la destrucción del empleo formal y la crisis del capitalismo neoliberal de hoy.

Por ello, incluí una reflexión comprensiva a modo de una primera aproximación, sobre algunos hallazgos encontrados durante las entrevistas realizadas a los cinco creyentes de otras iglesias no católicas a los que ya hemos hecho referencia, con la esperanza de encontrar algunas luces, que nos ayudaran a comprender mejor el fenómeno religioso en nuestra propia Congregación de estudio.

Encontramos en las entrevistas que, muchas de las ideas generales sobre la composición simbólica de la Religión cristiana no católica, de los integrantes de nuestra congregación de estudio, son relativamente comunes y compartidas por los 5 creyentes entrevistados de las diferentes iglesias mencionadas, en la medida en que comparten elementos más o menos comunes en las doctrinas de sus respectivas iglesias.

En términos más o menos generales, podemos destacar que, todos los creyentes entrevistados, comparten un sentido sobre el trabajo, en muchos casos similar al que tienen en nuestra congregación de estudios, generalmente por el énfasis que hacen sobre la idea de que “el trabajo es bueno y es una bendición”, en la medida que éste, les da de comer y les posibilita vivir. Al mismo tiempo, es muy importante destacar que, prácticamente todos los entrevistados, no conocen claramente los fundamentos teológicos de esta enseñanza y de estas ideas.

Aquí, debemos señalar también que, nuestros 5 entrevistados, pertenecen a una posición socioeconómica diferente, a la que pertenecen los creyentes de nuestra congregación de estudio. Mientras los sujetos de nuestra investigación sobreviven en condiciones de precariedad laboral, material y social, los creyentes entrevistados de las iglesias citadas, están ubicados en un sector de la población que tiene sus necesidades básicas resueltas.

Además, todos los entrevistados de las diferentes iglesias pertenecen a familias que podríamos definir como de clase media, ya que han trabajado en empleos formales, gozan de ingresos estables, con prestaciones de ley y con servicios sociales. Hoy en día, cuentan con un ingreso alto, aproximadamente de 8 a 9 salarios mínimos, lo que les permite solventar la mayor parte de sus necesidades personales, familiares y sociales.

En este sentido, podemos pensar en la posibilidad hipotética de que, su pertenencia a esta posición socioeconómica, influye en la forma de interpretar la doctrina bíblica, de vivir su vida religiosa y en la manera de vivir una vida cotidiana con más solvencia económica y con una mayor integración social en la sociedad sancristobalense.

Por lo tanto, cada uno de estos actores, en tanto sujetos individuales y colectivos, se convierten en constructores de su realidad, como ya lo definimos más arriba; construcción realizada desde una posición ocupada en la estructura social, desde un contexto socioeconómico concreto y desde el cual, interpretan los símbolos doctrinarios de sus respectivas iglesias, para desde ahí, dotar de sentido a su vida cotidiana y lo que hemos definido como su “mundo de vida”.

Otros elementos que nos parecen muy interesantes de mencionar, en la medida en que se conjugan con el diferente nivel socioeconómico de los 5 creyentes, son los que tienen que ver con el que todos ellos son profesionistas, con al menos, estudios a nivel de licenciatura y, además, son mestizos urbanos, excepto, el creyente de la Iglesia Bautista, quien también es profesionista y, al mismo tiempo, es un hombre indígena, hablante del tzotzil y el tzeltal, originario del municipio de Huixtán y radicado en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, desde los 7 años de edad.

Estas características, en el nivel de estudios y en su condición social, nos hacen pensar que les ha permitido acumular un mayor capital social y cultural, como dice Pierre Bourdieu (1997), a través del cual, han podido incorporarse con mayor facilidad al mercado laboral de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas y, al mismo tiempo, ampliar su universo simbólico, a través del cual, interpretan los contenidos bíblicos de sus respectivas iglesias y de su mundo de vida mismo.

Dados los mayores ingresos que mensualmente perciben, y después de satisfacer sus necesidades económicas más elementales, es evidente que cuentan con un poco de dinero sobrante, el cual generalmente ahorran y que, en situaciones necesarias, utilizan para resolver algunos de los imprevistos que se presentan.

Casos excepcionales serían los de los creyentes de la Iglesia Bautista y de la Teología de la liberación, quienes manifestaron de manera concreta que ellos sí ahorran para invertir en algún negocio o para la compra de algunos bienes raíces. Probablemente, por las razones antes expuestas, los 5 entrevistados manifestaron que ahorrar “es bueno”, ya que tiene que ver con el consejo bíblico de ser “buenos administradores”.



Es evidente entonces que estos dos últimos entrevistados, quienes señalan la importancia de invertir, tienen la posibilidad de hacerlo, dado el nivel de ingresos que obtienen y al mismo tiempo, pueden invertir, por la influencia de algunos familiares cercanos que han logrado abrir pequeñas empresas que han resultado ser exitosas, y no tanto porque exista una doctrina religiosa que les pretenda generar una ética económica relacionada a la inversión capitalista.

Quiero terminar esa reflexión mencionando que, la observación que me ha permitido el contraste de estas cinco experiencias y la de la congregación de estudio, nos muestra que, las diferencias en su práctica económica puedan estar influidas por su posición socioeconómica, su contexto sociofamiliar y por el propio proceso de adaptación de sus respectivas iglesias, al contexto particular y específico del sector de población que los ha aceptado.

Así, como en el caso de la congregación de estudio, los enormes rezagos en los que viven nuestros sujetos de investigación, aunado a las precarias condiciones materiales de vida y al desempleo existente en la colonia la Hormiga y en el municipio, hacen que estos creyentes encuentren en el ambulante y en los oficios por cuenta propia y que son mal remunerados, sus principales medios de sobrevivencia, por lo que les es de mucha ayuda un ambiente congregacional en el que se construyen redes materiales, afectivas y simbólicas de apoyo mutuo.

De igual modo, en el caso de los cinco creyentes de igual número de iglesias, podemos observar que no ocupan una posición de personas con rezagos sociales, de modo que tienen empleos formales e ingresos también formales y abundantes, los que socialmente hablando, les permiten tener mayores oportunidades para tener mejor nivel de vida, con algunas posibilidades de convertirse en inversionistas de algún pequeño negocio; por lo tanto, sus respectivas iglesias, no tienen como primera necesidad, la presión inmediata de construir estructuras de apoyo material mutuo (aunque si existen, de manera más relajadas, en comparación con nuestra Congregación de estudio), aunque si, en términos del apoyo emocional y simbólico.

## Bibliografía

Aguilar Mendizábal, Mónica R., Diversidad religiosa y transformación cultural en el mundo de vida cotidiana en Amatenango del Valle, Chiapas. Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales, CIESAS, México, 2012.

Aguilar Villanueva, Luis F., Weber: La idea de Ciencia Social, Vol. II, Unam-Miguel Angel Porrúa, ed., México, 1989.

Aguirre Beltrán, Gonzalo, Regiones de Refugio, F.C.E., México, 1991.

- Formas de Gobierno Indígena, F.C.E., México, 1991.

Aramoni, Dolores y Gaspar Morquecho, “La otra mejilla... pero armada. El recurso de las armas en manos de los expulsados de San Juan Chamula”, en Anuario 1996, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamerica, UNICACH, Tuxtla Gutiérrez, 1997.

Aubry, Andrés, San Cristóbal de Las Casas. Su historia urbana, demográfica y monumental 1528-1990, INAREMAC, México, 1991.

Bastian, Jean-Pierre, Protestantismo y sociedad en México, CIPSA, México, 1983.

- Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina, FCE, México, 1994.
- La Mutación Religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica, F.C.E., México, 1997.

Berger L., Peter y Thomas Luckmann, La construcción social de la realidad, Amorrortu Ed., Argentina, 2001.

- Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno, Barcelona, 1997.

Berger, Peter. El dosel Sagrado. Para una teoría sociológica de la religión, Kairós, Barcelona, 1971.

Bourdieu, Pierre, Sociología y cultura, Coneculta-Grijalvo, México, 1990.

- La Distinción. Criterios y bases sociales del gusto, Taurus, España, 1998.
- Razones Prácticas. Sobre la teoría de la acción, Anagrama, España, 1997.

- Génesis y estructura del campo religioso. Revista francesa de sociología, XII, Centro de Estudios Sociológicos, París, 1971.

Bourdieu, Pierre, et. Al., El oficio del Sociólogo, siglo XXI, España, 1999.

Brian, Morris, Introducción al estudio antropológico de la religión, Paidós, España, 1995.

Cantón, Manuela, Bautizados en fuego. Protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala (1989-1993), CIRMA, Guatemala, 1998.

Carmolinga, José María, El choque de dos culturas, Plaza y Valdez, México, 1993.

Durkheim, Emile, Las formas elementales de la vida religiosa, México, 1995.

Esponda, Hugo, El presbiterianismo en Chiapas: orígenes y desarrollo, El Faro, México, 1986.

Fabregas Puig, Andrés, “Entre la religión y la costumbre”, en México indígena núm. 23, México, 1991.

Fortuny, Patricia, “El protestantismo y sus implicaciones en la vida política. Un estudio de comunidad en la ciudad de Mérida”, en Religión y Sociedad en el Sureste de México, vol. V, Cuadernos de la Casa Chata, núm. 165, CIESAS, Programa Cultural de las Fronteras, SEP, CONAFE, México, 1989.

García de León, Antonio, Resistencia y Utopía. Memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia, 2 volúmenes, México, Era, 1985.

García Méndez, José Andrés, Chiapas Para Cristo, Diversidad doctrinal y cambio político en el campo religioso chiapaneco, Miguel Carranza Ed., México, 2008.

Garma, Carlos, Buscando el espíritu: Pentecostalismo en Iztapalapa y la ciudad de México, Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas, UAM-Iztapalapa, México, 1999.

Giménez, Gilberto, Sectas Religiosas en el Sureste. Aspectos sociográficos y estadísticos, Religión y Sociedad en el Sureste de México, Vol. 1, Cuadernos de la Casa Chata, núm. 161, CIESAS, Programa Cultural de las Fronteras, SEP, CONAFE, México, 1988.

Hernández Castillo, Rosalba Aída, Identidades colectivas en los márgenes de la nación: etnicidad y cambio religioso entre los mames de Chiapas, Nueva Antropología, Revista de Ciencias Sociales núm. 45, UAM-Iztapalapa, México, 1994.

- “De la sierra a la selva: identidades étnicas y religiosas en la frontera sur”, en Juan Pedro Viqueira y Mario Ruz (edit.), Chiapas los rumbos de otra historia, México, UNAM-CIESAS-CEMCA, 1998.

Houtart, Francois, Mercado y Religión, Ed. Ruth Libros Libres ([www.ruthcasaeditorial.org](http://www.ruthcasaeditorial.org)), México, 2009.

Husserl, Edmund, Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una filosofía Fenomenológica, F.C.E., México, 1993.

Instituto Lingüístico de Verano, Proceso, CISA, Tedsa, México, 1981.

Juárez Cerdi, Elizabeth, “Yajalón, ciudad confesionalmente pacífica”, en Religión y sociedad en el Sureste de México III, CIESAS, México, 1989.

Lalived'Epinay, Christian, El Refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno, Ed. Del pacífico, Chile, 1968.

Latapi, Pablo y Carlos Bravo, Chiapas: el evangelio de los pobres. Iglesia, justicia y verdad, Espasa Calpe, México, 1994.

Legorreta, María del Carmen, Religión, política y guerrilla en Las Cañadas de la selva lacandona, Cal y Arena, México, 1998.

Lisbona Guillén, Miguel, “Religión en Ocoatepec, Chiapas”, Anuario 1991, Gobierno del Estado de Chiapas-ICHC, Tuxtla Gutiérrez, 1992.

Leyva, Xochitl, “Catequistas, misioneros y tradiciones en las Cañadas, en Juan Pedro Viqueira y Mario Rus (editores), *Chiapas, los rumbos de otra historia*, UNAM, CIESAS, CEMCA, Universidad de Guadalajara, México, 1995.

López Arévalo, Jorge y Gerardo Núñez Medina. Democratización de la pobreza en Chiapas, Economía informa, núm. 393, México, 2015.

Marx, Karl, y Federico Engels, Sobre la religión, Cuba política, Cuba, 1963.

Marzal, Manuel M., Los caminos religiosos de los inmigrantes de la Gran Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1989.

Masferrer Can, Elio, “Nuevos movimientos y tendencias religiosas en América Latina”, en Religiones cuestiones teóricas-metodológicas núm. 1, México, 1991.

Metapolítica, 2000. Dossier: en el nombre de Dios: política y religión. *Metapolítica*, número 26-27, volúmenes 6/7 noviembre 2000/febrero 2003, México.

Morquecho, Gaspar, Los indios en un proceso de organización. La organización indígena de los Altos de Chiapas. ORIACH, Tesis de Licenciatura en Antropología Social, Escuela de Ciencias Sociales, UNACH, San Cristóbal de Las Casas, 1992.

Quezada, Noemí, La mujer mesoamericana, Planeta, México, 1991.

- Amor y magia amorosa entre los Aztecas, UNAM, México, 1984.

Rivera Farfán, Carolina, “La diáspora religiosa en Chiapas, notas para su estudio” en Chiapas: el factor religioso, publicaciones para el estudio científico de las religiones, México, 1998b.

Rivera Farfán, Carolina, et al, Diversidad Religiosa y conflicto en Chiapas, intereses, utopías y realidades, UNAM-CIESAS, México, 2011.

Robledo Hernández, Gabriela, Disidencia y Religión: los expulsados de San Juan Chamula, UNACH, México, 1997.

- Identidades femeninas en transformación: religión y género entre la población indígena urbana en el altiplano chiapaneco. Publicaciones de la Casa Chata-CIESAS, México, 2010.

Ruz, Jan y G. Collier. “Una generación en crisis en los Altos de Chiapas: Los casos de Chamula y Zinacantán, 1974-2000”, en Shannan L. Mattiace, Rosalba Aída Hernández y Jan Rus, *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, CIESAS-IWGIA, México, 2002.

Rus, Jan y Robert Wassestrom, “Evangélicación y control político: el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) en México”, en Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales, núm. 97, UNAM, México, 1979.

Sánchez, Irene, Los presbiterianos tzeltales de Yajalòn, Chiapas, Tesis de Licenciatura en Antropología Social, Escuela de Ciencias Sociales, UNACH, San Cristóbal de Las Casas, 1995.

- Teología de la Liberación y formación de identidades étnicas entre tzeltales de la zona norte de Chiapas: Petalcingo, un estudio de caso, Tesis de Maestría en Antropología Social, CIESAS-Sureste, San Cristóbal de Las Casas, 1999.

Schutz, Alfred, El problema de la realidad social, Amorrortu Ed., Buenos Aires, 1995.

Sennett, Richard. 2000. La corrosión del carácter. Las consecuencias del trabajo en el nuevo capitalismo, Anagrama, Barcelona.

Thompson, John B., Ideología y cultura moderna, Uam-Xochimilco, México, 1998.

Troeltsch, E., El protestantismo y el mundo moderno, F.C.E., México, 1983.

Turner Bryan, S., La religión y la teoría social, una perspectiva materialista, F.C.E., México, 1988.

Villafuerte Daniel y María del Carmen García Aguilar, Crisis Rural y migraciones en Chiapas, México, (2006)

Villegas Gil, Francisco, 2003. *El Guadagnas. Fragmentos de la “Introducción” a la edición crítica de La ética protestantes y el espíritu del capitalismo de Max Weber. Metapolítica*, noviembre 2002/febrero 2003.

Villoro, Luis, Los grandes momentos del indigenismo en México, Lecturas Mexicanas, México, 1987.

Weber, Max, La ética protestante y el espíritu del capitalismo, Premio, México, 1984.

- Sociología de la Religión, Coyoacán, México, 1997.

Wilson, Bryan, La religión en la sociedad, Labor, España, 1969.

Worsley, P., “La religión como categoría”, en Sociología de la religión, F.C.E., México, 1980.