

La diáspora religiosa en Chiapas.

Notas para su estudio

Carolina Rivera Farfán¹
CESMECA-UNICACH

Introducción

El acelerado crecimiento de iglesias no católicas, denominadas genéricamente protestantes, en amplios sectores de la sociedad mexicana, es un fenómeno que ha llamado la atención de diversos científicos sociales durante los últimos veinte años. Si bien la emergencia del protestantismo en México data del siglo pasado es durante las últimas dos décadas que el trabajo misionero de diversos credos y la creciente conversión de numerosos grupos constituyen un hecho de particular importancia que genera cambios en el campo religioso de vastos territorios en el país y en los estados del sureste en particular.

En este trabajo me interesa presentar el panorama que la diversidad religiosa ha generado en el campo religioso en Chiapas, así como poner en escena las distintas lecturas que el fenómeno ha propiciado.

1. Pluralidad religiosa en Chiapas: algunas cifras

La diversidad religiosa que actualmente presenciamos en Chiapas es posible entenderla cuando analizamos el surgimiento de muchas religiones e iglesias instauradas en el siglo pasado. Durante siglos la Iglesia católica representó, en términos reales, la oferta religiosa más acepta-

¹ Antropóloga Social, investigadora del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, UNICACH, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

da, sobre todo en los pueblos que se vieron involucrados en un rápido proceso de mestizaje (Centro y Occidente del país). En su larga trayectoria histórica, la Iglesia fue considerada como un instrumento de gobierno y una pieza indispensable del poder político colonial. Sin embargo, periodos más tarde, el triunfo del liberalismo hace que la relación entre la Iglesia y el Estado sea replanteada. Las políticas liberales del Estado mexicano generaron el ambiente legal y jurídico que permitieron el arribo de determinadas asociaciones protestantes de corte histórico, como son los presbiterianos, bautistas y nazarenos principalmente (Meyer, 1991). La proclamación de la Constitución de 1857 y las Leyes de Reforma de 1859 crearon el contexto que posibilitaría la libertad de culto y de conciencia. El gobierno liberal de Lerdo de Tejada vio con buenos ojos la difusión de una nueva ideología religiosa opuesta al catolicismo.

Si bien, en un primer momento las iglesias protestantes que surgen en México tienen su origen en Estados Unidos de Norteamérica es preciso recalcar que los proyectos de la mayoría de las iglesias protestantes y evangélicas que actualmente tienen una vida activa en distintas regiones del país, han creado sus propios mecanismos estructurales de organización y financiamiento.

Después de un largo proceso de pluralidad confesional la década de 1950, pero sobre todo la de 1960, se significaron por un cambio radical en la escena sociorreligiosa. La presencia de religiones no católicas fue ganando terreno en las opciones preferenciales en los estados de Chiapas, Tabasco, Campeche, Quintana Roo y Yucatán. La Iglesia católica dejaba de constituir, por primera vez, la opción de la producción y distribución de símbolos y referentes religiosos.

Sobre la historia del protestantismo en Chiapas sabemos poco. Tenemos datos aislados que ofrecen fechas aproximadas de la aparición de alguna iglesia, pero nada más. García (1993) asocia la llegada de la Iglesia Presbiteriana en 1870 a dos hechos; el primero tiene que ver con los finqueros alemanes que llegaron al Soconusco y Mariscal en busca de tierras para la cafecultura. El segundo, se relaciona con la Reforma Liberal de Guatemala, momento en que arribaron misioneros presbiterianos quienes distribuían literatura religiosa en los municipios fronterizos del Soconusco y la Sierra. Bastian (1989) por otro lado, sugiere que fue en 1902, al concluirse la vía del ferrocarril, que los presbiterianos encontraron pocos adeptos en Tonalá y Tuxtla a través de la creación de una escuela y templo respectivamente. Posteriormente llegó la Iglesia del Nazareno y la Misión Centroamericana (García,

op.cit.). El crecimiento de estas iglesias históricas² es lento. El censo de 1910 reporta un total de 608 protestantes.

Por otro lado, la Iglesia católica en Chiapas, concretamente la diócesis de San Cristóbal, tiene una percepción sobre el surgimiento del protestantismo en el estado, el cual clasifica en tres etapas:

1. La primera se contextualiza cuando las iglesias y denominaciones protestantes reunidas en la Conferencia Mundial de Edimburgo decidieron en 1910, a través del Comité de Cooperación, que América Latina sería su territorio de misión (Bastian, 1989; Ruiz, 1996). Posteriormente en Cincinnati (1916) el comité organizó la "repartición" del territorio mexicano: Chiapas, Tabasco, Campeche y Yucatán fueron encomendados a los presbiterianos.

2. El crecimiento protestante llegó a ser notorio después de la Segunda Guerra Mundial, cuando se produjo una oleada de pastores, antropólogos y médicos que se asentaron en México. En Mérida, Oaxaca y Villahermosa se fundaron más de siete seminarios donde formaron a pastores y ministros indígenas. En 1960 Chiapas registraba el 4.2% de su población confesionalmente protestante.

3. El tercer momento, según la diócesis, se produjo después de la victoria del sandinismo en Nicaragua y del crecimiento de los movimientos populares de liberación en Centroamérica. Se produjo, una "invasión" no sólo de sectas sino de movimientos espirituales de diversa índole". En 1986, la población de la diócesis de San Cristóbal se componía de 77% de católicos y 23% de población no católica.

De acuerdo con los censos, es entre 1940 a 1970 cuando se nota un incremento significativo de población no católica. En este momento ya no son las iglesias históricas (Presbiteriana, del Nazareno y Bautista principalmente) las que tienen una mayor presencia; ahora compiten con las iglesias protestantes de carácter nacional y autofinanciadas económicamente. Es el protestantismo popular y apocalíptico que no se preocupa por la elaboración de una teología, sino de la lectura del Evangelio a la luz de la realidad en que viven. Asimismo, las iglesias históricas y protestantes conviven con las asociaciones Adventistas, Testigos de

² Las denominadas iglesias históricas son las que tienen su origen en la Reforma Protestante y son consideradas "un movimiento religioso culturalmente acomodaticio, (que) no tiene prerrequisitos rígidos, (que) acepta los valores de la sociedad y el Estado y (cuya) organización es jerarquizada e institucionalizada" (Wilson, R., citado por Hernández, 1995).

Jehová y la Iglesia de los Santos de los Últimos Días³ (mormones). Estas últimas no son consideradas protestantes pues no reducen su texto nominativo a la lectura de la Biblia. Por eso son llamadas "paraprotestantes" o "protestantes marginales".

Sin embargo, es durante los últimos veinte años (1975-1996) que las cifras nos indican un gran aumento de adeptos a las iglesias no católicas en el sureste del país, Tabasco y Chiapas, principalmente. El censo de 1990 reporta para Chiapas una población de 440, 520 personas no católicas, lo que representa el 16.3% de la población total de 5 años y más (INEGI, 1991). Es el índice de protestantismo más alto del país. De tal suerte que la población católica de Chiapas estructurada en tres grandes diócesis⁴ se ha visto mermada principalmente en tres de los principales municipios del estado: Tuxtla Gutiérrez, Tapachula y Ocosingo. Estos agrupan el 17% de toda la población no católica del estado y el 15% de la no creyente (García, 1993).

Según datos de la Secretaría de Gobernación en 1996 tan sólo los Testigos de Jehová estaban creciendo a un ritmo anual de 7% y cuentan en México con 458, 000 predicadores activos. Por su parte esta iglesia apunta, según registros de su organización, que en México hay actualmente 9, 574 congregaciones dentro de las cuales se adscriben 1' 300, 000 miembros que equivalen al 1.6% de la población total del país (*Atalaya*, 1994). En el caso concreto de Chiapas los Testigos de Jehová y Adventistas del Séptimo Día compiten con los evangélicos agrupados en la Confraternidad Nacional de Iglesias Cristianas Evangélicas (Confraternice), organización que alberga a 74 agrupaciones o denomi-

³ Los Testigos de Jehová y los mormones surgen en el siglo XIX en Estados Unidos de Norteamérica, y aunque aparecieron en el contexto del protestantismo norteamericano, se alejaron de esta corriente al producir textos distintos a la Biblia; por tanto no son considerados estrictamente protestantes, y son llamados "paraprotestantes" o "protestantes marginales". Al igual que los Adventistas del Séptimo Día, no forman parte de la gran comunidad evangélica que incluye a las iglesias históricas y a las pentecostales y que constituyen en México no sólo el contingente más numeroso, después de los católicos, sino también el más articulado en cuanto a sus relaciones con el Estado mexicano (Fortuny, 1996).

⁴ Desde 1964 el territorio de la Iglesia católica en Chiapas se estructuró a partir de tres espacios diocesanos: San Cristóbal, Tuxtla Gutiérrez y Tapachula. La primera abarca un total de 41 municipios distribuidos en las regiones de Los Altos, Selva, Fronteriza y Norte con una población que rebasa el millón de habitantes. Es decir que la de San Cristóbal abarca casi la mitad del territorio estatal. La de Tuxtla Gutiérrez circunscribe a 42 municipios de las regiones Centro, Norte y una parte de Los Altos; finalmente la diócesis de Tapachula abarca los municipios del Soconusco, la Costa, Sierra y una porción de la región Fronteriza, con una población aproximada de 880, 000 habitantes (García, 1995).

naciones. Según Arturo Farela (pastor evangélico, presidente de Confraternice), el 40% de la población de Chiapas ya es evangélica (*Proceso*, mayo, 1996): la guerra de las cifras.

Cierto es que en Chiapas los evangélicos tienen una presencia bien estructurada en las regiones Fronteriza y Altos. Algunas denominaciones son: la Fraternidad de Iglesias de Cristo Jesús en la República Mexicana, Iglesia de Dios en el Evangelio Completo, Asamblea de Dios, Iglesia del Nazareno, Iglesia Nacional Presbiteriana, Iglesia Bautista, Iglesia Metodista, Concilio Nacional de las Asambleas de Dios, Iglesia Bautista de la Conversión, Iglesia del Apóstol de la Fe en Cristo Jesús, Iglesia Evangélica, entre otras.

Por citar un ejemplo, vemos a grandes rasgos el caso de los evangélicos asentados en el Valle cañero de Pujilic (Socoltenango, Soyatitán y el poblado de Pujilic) y de pueblos y ejidos aledaños quienes han adquirido legitimidad durante los últimos quince años. En esta zona se ubican diversas iglesias evangélicas que crecen a un ritmo acelerado. Actualmente conviven diversas denominaciones, entre las que destacan: La Iglesia en Cristo Jesús, Iglesia del Nazareno, Iglesia de Dios Pentecostés en México, Asamblea de Dios, Príncipe de Paz, Iglesia sólo Cristo salva, Ministerio Sión y la Fraternidad de Iglesias en Cristo Jesús en la República Mexicana. Esta última tiene presencia en Chanival (ejido de Socoltenango), La Esperanza (Trinitaria), Ranchería El Líbano (Teopisca), Ranchería Jerusalem (Teopisca), Soyatitán, Unión Campesina (Socoltenango), Anexo Las Rosas (Socoltenango), La Primavera (Socoltenango), Teopisca y San Cristóbal.

Todas son evangélicas pero están divididas en dos grandes ramas:

1) las no pentecostales.- bautistas, presbiterianos, nazarenos. No creen en el bautismo del Espíritu Santo;

2) las consideradas pentecostales, que son los que creen en el bautismo del Espíritu Santo como son: las Asambleas de Dios, Unidad Cristiana, La Unión de Iglesias Evangélicas Independientes, Iglesia Solo Cristo Salva (sede en Tuxtla Gutiérrez). Las más fuertes a nivel nacional son la Asamblea de Dios y la Iglesia de Dios Evangelio Completo. Ambas ramas creen en Jesús como único salvador.

La importancia de todas estas iglesias en el Valle de Pujilic es tal que debido a la competencia que entre ellas existe, aparte de las iglesias no evangélicas como los Testigos de Jehová o los Adventistas del Séptimo Día, les ha obligado a conformar una "Alianza ministerial de la región de Pujilic", cuyo objetivo principal es respetar la liturgia en forma de culto de cada iglesia, así como asumir que cada miembro conver-

tido pertenece a la iglesia que lo "ganó" sin tener que "robar almas" como, según los pastores, ha venido ocurriendo.

2. "Este hogar es católico. No aceptamos propaganda protestante ni de otras sectas"⁵

A finales de 1986 el Cardenal Corripio Ahumada anunciaba una intensa campaña de la Iglesia católica contra las "sectas religiosas" (como así suelen llamar los católicos a las asociaciones religiosas no católicas). Declaró

En algunos casos son movidas por una potente fuerza ideológica y por intereses económicos y políticos (...) La jerarquía católica aceptará y apoyará, las medidas que el Estado tome en contra de dichas sectas⁶.

Diez años después, en 1996, el presidente de la Comisión Doctrinal de la Conferencia del Episcopado Mexicano señaló que

Frente a las sectas 'con psicología de mercado', la iglesia católica sostendrá su doctrina y recurrirá a los laicos para difundirla (...) Nuestra respuesta al embate de las sectas religiosas no será con base en ataques, sino llenando los vacíos pastorales que hemos dejado, los cuales sólo recuperaremos con una evangelización integral ⁷.

El drástico cambio en el discurso de la alta jerarquía católica refleja variaciones en la forma de percibir la presencia de grupos, asociaciones e iglesias no católicas en el campo social. De las acusaciones directas, la Iglesia católica, pasa a la reflexión sobre su quehacer evangeliza-

⁵ Secta, según Wilson (1970), es "una asociación de carácter voluntario que rompe con la rigidez característica de la Iglesia y con los valores dominantes de la sociedad civil; exige un sometimiento absoluto y cumplimiento de ciertos méritos; posee un fuerte sentido de autoidentificación, mantiene un status de élite que desarrolla entre sus integrantes un grado de autoconciencia; utiliza la expulsión como un instrumento de coerción hacia los conversos y desarrolla una justificación de tipo ideológico para su disidencia".

⁶ "Desplegará la iglesia católica una campaña contra las sectas religiosas", periódico *Excelsior*, México, 14 de dic, 1986.

⁷ José Guadalupe Martín Rábago, presidente de la Comisión Doctrinal de la CEM, *Proceso*, no. 1019, 13 de mayo de 1996, México.

dor y en consecuencia a la creación de proyectos pastorales que priorizan el papel del laico y el vínculo de la fe con la vida cotidiana. El avance de las religiones no católicas y un creciente proceso de secularización ha provocado que diversas diócesis y zonas pastorales del país adopten novedosos proyectos pastorales que priorizan los emergentes métodos de realizar la evangelización. Por ello, durante los últimos quince años, surgieron proyectos donde la pastoral es sectorizada y la parroquia es convertida en comunidad de comunidades. Ahora la jerarquía de la Iglesia católica pretende acabar con sus "formas masificantes y obsoletas al difundir la Palabra de Dios, para acceder a una Nueva Evangelización" (Martín, *ibid.*). En ese marco se crean movimientos y sistemas eclesiales, que difieren tanto de las antiguas congregaciones femeninas de vida consagrada surgidas durante el periodo liberal⁸, como de la Acción Católica, que nace a finales de la década de 1920 (en un periodo de recristianización, después de la guerra cristera), cuyo carácter espiritual-asistencial la caracterizó.

Los nuevos movimientos tienen paralelo con algunas de las religiones no católicas en cuanto a sus formas de llevar a cabo la evangelización⁹. Presentan un apostolado de "frontera": que busca a los fieles hasta su casa y en las zonas más abandonadas, para llevarles la Palabra de Dios. Su actividad apostólica, como la de los evangélicos, es acompañada por el testimonio de una vida pobre, sacrificada y tenaz. En estos movimientos y sistemas religiosos, los seculares dejan de ser receptivos y se convierten en transmisores del mensaje del Evangelio. Tal es el caso del Movimiento de Renovación en el Espíritu Santo (llamado carismático), el Sistema Integral de la Nueva Evangelización, entre otros que tienen gran éxito en espacios urbanos del Centro y Occidente del país. En Chiapas los carismáticos empiezan a tener presencia en Tuxtla Gutiérrez y en algunas poblaciones de la diócesis de Tapachula.

Por su parte, La diócesis de San Cristóbal es muy clara en relación con la presencia de credos no católicos. La línea pastoral adoptada por el actual obispo posibilita, en teoría, una atención sectorizada de su feligresía. Pese a ello, dentro del espacio diocesano se encuentran siete

⁸ Las fundaciones de esa época, en cuanto al aspecto ministerial, son una respuesta clara a la situación creada por el liberalismo en relación con su política de descristianización. Las fundaciones tenían tres direcciones: la caridad que se hace obra (hospitales, orfanatos, etc.), la educación (escuelas, asociaciones) y la catequesis (misiones). González, 1995.

⁹ Juan Pablo II, señala que son movimientos surgidos como una "forma de autorrealización de la Iglesia" (Gonzalo, 1995).

de los once municipios con mayor número de población protestante dentro del estado: Tumbalá con (37.6%), Salto de Agua (30.8), Oxchuc (29.8%), Chilón (25%), Ocosingo (22.5%), Palenque (21.1%) y Las Margaritas (16.9%)¹⁰. Todos tienen una población mayoritariamente indígena (tzeltales y choles).

Es relevante analizar la alta presencia protestante justamente porque en estos territorios la diócesis tiene una intensa labor misionera de dominicos (Ocosingo), jesuitas (Yajalón) y maristas (Comitán), además de dos escuelas¹¹ para la formación de catequistas indígenas. Actualmente la diócesis cuenta con 7, 500 catequistas, lo cual significa que, según el obispo, prácticamente todas las comunidades católicas existentes cuentan con ese ministerio (Ruiz, 1996).

Es preciso señalar que la diócesis de San Cristóbal optó por una línea pastoral indigenista de orientación ecuménica (movimiento que tiende a unificar a todos los cristianos con el objetivo de restaurar la Iglesia Universal), humanista y concientizadora inspirada en el espíritu del Concilio Vaticano II. El proyecto evangelizador, de los últimos años, está orientado a la denuncia de la injusticia social y étnica, abierta al pluralismo y a la cooperación ecuménica guiada a transformar a las comunidades indígenas en actores y sujetos de su propio destino (Giménez, 1996)¹².

En relación con los grupos religiosos no católicos, el obispo Ruiz tiene una percepción singular, señala que

la agresión de los nuevos grupos religiosos en nuestra diócesis va dirigida selectivamente hacia personas y comuni-

¹⁰ Fuente: XI Censo de Población, 1991.

¹¹ En 1961 se crearon "La Primavera" en San Cristóbal; "La Misión de Guadalupe" en Comitán y otra más en Bachajón (Leyva, 1995).

¹² No es mi intención abordar en este texto la línea pastoral adoptada por Samuel Ruiz García, obispo de la diócesis de San Cristóbal. Simplemente menciono que fueron diversos momentos y hechos que contextualizan la conformación de una pastoral que da "preferencia a los pobres". Los datos que siguen son retomados de un documento mecanografiado de la Diócesis de San Cristóbal, en el cual se hace una semblanza del quehacer del obispo (1995). Estos momentos son: 1) la necesidad de que los indígenas fueran los propios actores evangelizadores; esto dio lugar a la formación de diferentes ministerios campesinos, entre ellos los prediáconos. 2) El Concilio Vaticano II en conexión con la Conferencia de Medellín fueron hechos que "dieron una gran sacudida en la conciencia del obispo Ruiz" a partir de la conferencia "La evangelización del indígena en América Latina". 3) Las discusiones encabezadas por el Departamento Episcopal de Indígenas del CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano) que fueron traducidas en la conciencia de la necesidad de una renovación en los procesos evangelizadores, así como el aumento del

dades embarcadas en procesos populares de cambio; que la llegada de algunos grupos sigue siendo propiciada por instancias oficiales o gubernamentales que pretenden debilitar los procesos generados en la región por la Iglesia..." (Ruiz, *ibid*).

Ante esa situación la diócesis sostiene tres criterios:

1) A través del Vaticano II se toma la decisión de intensificar la acción *evangelizadora* explicitando su contenido, antes que desarrollar *campañas antisectarias*. Diciendo a la gente "la Biblia no es un machete para pelear con ella contra otros hermanos";

2) Destacar el siguiente principio evangélico: todos estamos llamados a *anunciar y construir el Reino de Dios* en la verdad, en la justicia y el amor en la situación histórica en que vivimos y desde ella (sobre todo "cuando se cometen injusticias contra los indígenas");

3) Como hijos de Dios, las comunidades busquen ser sujetos de su propio destino. Ello requiere un esfuerzo constante que significa comenzar desde muy abajo, haciendo que la gente tome decisiones por mínimas que sean, por ejemplo, decidir la hora y el lugar de una celebración (Ruiz García, 1996).

Pese a un trabajo pastoral de larga trayectoria, la creciente conversión de numerosos grupos y la emergencia de iglesias no católicas en Chiapas, y concretamente en la diócesis de San Cristóbal, es un hecho que ha generado cambios significativos en el panorama religioso dignos de análisis.

3. Los "no católicos", los *aleluyas*, los evangélicos: esos desconocidos de los que muchos hablan y condenan.

Difícil es responder preguntas en relación con el acelerado crecimiento de religiones no católicas, sobre todo las fundamentalistas, du-

diálogo con las culturas indígenas y el denominado movimiento de la encarnación en la cultura indígena (es la denominada "iglesia autóctona" en la cual el Evangelio tiene que encarnar en cada cultura). 4) La formación del UMAE (Unión de Mutua Ayuda Episcopal) surgida de reuniones conciliares. La Unión propició la solidaridad y renovación de obispos, agentes pastorales y la participación de treinta diócesis. Ahí está el origen de los actuales equipos pastorales a partir de la formación del Seminario Regional del Sureste, que posibilitó la formación de pastores para pueblos indígenas. 5) El Congreso Indígena de 1974 es quizá el más significativo en la línea de Ruiz, a partir del cual explicitó la opción por los pobres como una exigencia intrínseca de la Iglesia; Ruiz venía experimentando este proceso y en ese momento se llegaba a una definición diocesana ineludible.

rante los últimos años. Hace unos meses un profesor me preguntaba: ¿Por qué es justamente hacia finales de la década de 1970 cuando el fenómeno de la diversidad religiosa se complejiza en el sureste del país?, ¿qué ocurre en la vida de la gente para que se presenten cambios de adscripción religiosa? No supe responder. Y son las clásicas preguntas que diversos estudiosos de la religiosidad se han planteado.

En tan pocos años, y por fortuna, los enfoques de los estudios han variado. La mayoría de los trabajos priorizan el análisis sobre el origen de los sistemas religiosos, así como las implicaciones y consecuencias que las diversas propuestas provocan en determinados lugares y regiones concretos.

En 1979 el Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales demandó a su Asamblea y a la Secretaría de Educación Pública, la expulsión del territorio mexicano del Instituto Lingüístico de Verano (ILV). Se trata de una institución autodenominada "misión de fe" caracterizada por su fundamentalismo bíblico y conservadurismo social. Surgió entre 1920 y 1930 en Estados Unidos de Norteamérica (Bastian, 1989). Se le acusó de ser

una institución esencialmente político-ideológica encubierta y un instrumento que sirve al proyecto de control, regulación, penetración, espionaje y represión del gobierno de los Estados Unidos (...). Más todavía, al introducir los esquemas del protestantismo anglosajón, el ILV ha contribuido a la división y a la violencia entre las comunidades indígenas. En Chiapas, el ILV reprobó la ocupación indígena de tierras por ser 'un pecado de envidia'. 'El éxito es el motivo de la búsqueda de Dios. El éxito en lo económico es la demostración real de que los conversos son elegidos de Dios' (Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, 1979).

A los pocos días la Secretaría de Educación Pública canceló el convenio de colaboración que sostenía con el ILV¹³. Esta primera denuncia, que causó gran revuelo entre los científicos sociales, probablemente explica (a decir de Hernández, 1992 y Casillas, 1996), el interés que

¹³ Según Casillas (1996), no se tuvo noticias posteriormente sobre la evaluación realizada al ILV; tampoco se sabe qué ocurrió con el archivo de lenguas indígenas que esa institución elaboró, ni se hicieron públicos los testimonios e investigación que el Colegio de Etnólogos y Antropólogos hizo en relación con su labor misionera, con la cual sustentó su acusación.

sociólogos, antropólogos, instancias gubernamentales y sectores de la Iglesia católica demostraron desde entonces, en relación con la presencia del protestantismo en vastos sectores de la población urbana y rural.

En un primer momento pesó la idea de que los protestantes tenían el objetivo de manejar las conciencias a través de la religión. Se dijo que se trataba de una confabulación externa de penetración, como una "avanzada del imperialismo". Se creía que toda llegada de un credo externo era parte de los afanes intervencionistas o mediatizadores de las naciones poderosas, sobre todo de los Estados Unidos de Norteamérica. En ese sentido, la identidad nacional, la cultura, la preservación de las lenguas e identidades indígenas estaban en peligro.

Pero no hay mal que por bien no venga. El incidente se convirtió en el parteaguas de los estudios sobre los fenómenos de conversión. Provocó que en 1987 instituciones federales destinaran recursos para la investigación sobre la pluralidad religiosa en México. Según los enterados, son los recursos más cuantiosos que la federación ha destinado a estudios empíricos de perfil religioso en la historia de México¹⁴.

Fueron tres áreas geográficas privilegiadas en la investigación: la región norte estuvo a cargo de El Colegio de la Frontera Norte, la región Centro y Occidente (20 estados) fue investigada por el CONAFE (Consejo Nacional de Fomento Educativo) y el sureste del país estuvo a cargo del CIESAS (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social). Cada institución planeó su metodología en la investigación, pero al parecer, los datos del CONAFE y El Colegio de la Frontera Norte ofrecieron resultados más estadísticos y cuantitativos que cualitativos. El CIESAS, según Casillas, fue el que, en ese primer esfuerzo conjunto, realizó un trabajo más de fondo. Los investigadores, antropólogos y etnólogos se encontraron con sociedades culturalmente complejas difícilmente de tipificar y, se dieron cuenta que la diversidad religiosa tendría que ser analizada desde diversas líneas y perspectivas¹⁵.

¹⁴ Rodolfo Casillas, uno de los especialistas en el estudio de los movimientos religiosos en el país, hace una síntesis sobre la pluralidad religiosa en México. Los datos de que me sirvo para este trabajo son tomados del artículo que antes cité (1996).

¹⁵ Para más información acerca de los resultados de la investigación del CIESAS ver los Cuadernos de la Casa Chata de la *colección Religión y Sociedad en el Sureste de México*, Ed. SEP/CIESAS/CONAFE, México 1989. También el artículo de Hernández, Aída, "Entre la victimización y la resistencia étnica: revisión crítica de la bibliografía sobre protestantismo en Chiapas", *Anuario 1992*, Instituto Chiapaneco de Cultura, Gobierno del Estado de Chiapas, 1993.

Gran parte de los involucrados, en los tres equipos de investigación, iniciaron su trabajo buscando agentes pastorales e ideologías del imperialismo. Sin embargo, en contra de lo que podría indicar una observación simple, dada la cercanía con Estados Unidos de Norteamérica, no se encontró un porcentaje significativo de "agentes del imperialismo". Se toparon con sociedades altamente complicadas, muchas de las cuales atraviesan por procesos sincréticos difíciles de clasificar. Justo ahí, el bagaje teórico y conceptual que llevaban como las mejores armas, se dieron de topes. Los estudios no concluyeron, por el contrario, esas pioneras investigaciones dieron pie a problematizar y diversificar la perspectiva de análisis. A partir de esa primera experiencia la teoría del imperialismo arrasador que implicaba la infiltración y penetración cultural norteamericana sobre poblaciones rurales mexicanas, principalmente, dejó de ser exclusiva en el análisis de la pluralidad religiosa.

Los trabajos posteriores, la mayoría estudios de caso, se han apoyado en diversas corrientes teóricas: desde la clásica marxista que ve en la religión la función de ocultamiento, mediante la cual se esconden conflictos sociales. "La religión es el opio del pueblo"; a la durkheimniana que ve en la religión la fuente de representaciones colectivas, donde la sociedad se concibe a sí misma y organiza los puntos de convivencia. Asimismo se ha retomado la perspectiva de Malinowsky, para quien las ideas religiosas proporcionan los elementos necesarios para garantizar la continuidad de los grupos sociales; o también con Berger, quien sugiere que la religión es el intento de la sociedad para ordenar su experiencia, hacerla significativa, dándole un sentido, el cual está destinado a mantener controlado el "terror", inherente a la humanidad, al caos, a la falta de orden de significado. También encontramos trabajos donde se privilegia la perspectiva de Geertz y Turner. Ambos autores ven a los sistemas de creencias como discursos o formas simbólicas a través de los cuales cada sociedad representa los elementos centrales de su visión del mundo. Señalan que analizar una actividad cultural, como las prácticas religiosas, implica hacer un análisis de formas rituales, de la construcción de discursos, pues a partir de ellas los hombres formulan un orden general de su existencia.

Así pues, estudiar la diversidad religiosa y sus implicaciones en la vida social y cultural es un asunto escabroso. Si en este momento me preguntaran a qué atribuyo la creciente aceptación de proyectos religiosos no católicos, diría que el asunto es multicausal. Respondería, de acuerdo con mi experiencia y en concordancia con otros investigadores, dejando de lado las cuestiones de la fe, que los individuos y grupos sociales se convierten porque

1) muchas de las asociaciones cristianas no católicas son centros generadores de recursos. Los beneficiarios, miembros de la iglesia, conforman redes de relaciones y difícilmente los recursos fluyen fuera de esa red (aparte de diezmos, etcétera). Algunas iglesias sostienen un carácter asistencialista vinculadas con: la donación de ropa y alimentos, programas formales de educación, asesoría jurídica, gestoría pública, atención médica, proyectos de financiamiento para productos agrícolas, programas para atender problemas de alcoholismo, drogadicción, desintegración familiar. Es decir, son centros generadores de una actividad social que ayuda a los sectores más afectados por la crisis económica de la década de 1980. En ese periodo el Estado mexicano acotó de manera radical el asistencialismo estatal (Casillas:*ibid*).

Hay quienes dicen que la mayoría de los protestantes pertenecen a comunidades que buscan equilibrar la escasez de recursos con el enriquecimiento espiritual (Monsiváis, 1996:25). "Conversiones de estómago", les llaman otros.

2) Otro dato importante se asocia a la participación del laico, principalmente la movilidad social que la mujer presenta. El espacio de acción en la vida pública de la mujer se amplía, sobre todo en las frecuentes misiones evangelizadoras a que están comprometidas. Son mujeres quienes inician y orientan, la mayoría de las veces, las dinámicas de participación y discusión de los temas abordados en las reuniones de oración. Entre los evangélicos, son los laicos quienes participan activamente en la construcción de sus comunidades religiosas. Adquieren un nuevo papel, después de adquirir una compleja formación, en la coordinación de tareas en las diversas áreas ministeriales y sectoriales en los distintos distritos de su iglesia. Y, a diferencia de los católicos (a excepción de determinadas parroquias que tienen una pastoral más participativa), los evangélicos tienen como ministros a personas de las propias localidades. Son individuos que conocen los problemas de la localidad y ellos, en su lenguaje y desde su plataforma, llevan el Evangelio a la vida cotidiana.

Aunque algunos evangélicos aseguran que en su iglesia se generan prácticas horizontales, vemos en el interior la existencia de disputas y rivalidades por el liderazgo. Hay conflictos hasta por la cercanía o vínculo que determinados ministerios tienen con la directiva distrital. Se dice que quienes más cerca están del pastor, es decir la dirigencia, más acceso tienen a los recursos de la iglesia y, eso a nivel del discurso refleja una especie de inconformidad o "envidia" de quienes tienen bajo su responsabilidad las tareas secundarias.

A manera de comentario final vemos que la respuesta a la pregunta sobre los procesos de conversión es más compleja, finalizo señalando dos cosas de las que estoy completamente segura. Primera: los individuos, la gente y los pueblos no son actores pasivos, no reciben los proyectos religiosos como esquemas dados, sino que los adecúan e insertan en sus modelos culturales, mediante la selección, incorporación, reelaboración y resignificación. Las prácticas y creencias religiosas suponen, entonces, acción sobre la realidad, con la finalidad de hacerla comprensible y transformable. Segunda: Creo que quienes estudiamos la religión, así como quienes la usan para justificar determinadas acciones y discursos, debemos cambiar nuestra visión hacia los "no católicos", hacia "los protestantes". Sabemos poco de ellos y por eso los ponemos en un mismo costal. Si la mirada hacia los "otros" estuviera en un marco de tolerancia, la lectura de su práctica religiosa sería diferente.

Bibliografía

- Bastian, Jean Pierre,**
Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911, Ed. FCE y El Colegio de México, México, 1989.
- Casillas, Rodolfo,**
"La pluralidad religiosa en México: descubriendo horizontes" en Gilberto Giménez (Coord.), *Identidades religiosas y sociales en México*, IIS-UNAM, México, 1996.
- Fortuny, Patricia,**
"Mormones y testigos de Jehová: la versión mexicana" en Gilberto Giménez (Coord.), *Identidades religiosas y sociales en México*, IIS-UNAM, México, 1996.
- García, A. María del Carmen,**
Las organizaciones de la sociedad civil en Chiapas, Asociación para el Desarrollo de la Investigación Científica y Humanística en Chiapas, A.C., San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 1995.
- García, José Andrés,**
Entre el apocalipsis y la esperanza: la prescencia protestante en Chiapas, Tesis de Antropología Social, ENAH, México, 1993.
- Giménez, Gilberto**
"El debate actual sobre modernidad y religión" en Gilberto Giménez (Coord.), *Identidades religiosas y sociales en México*, IIS-UNAM, México, 1996.
- González, Fidel,**
"El carisma de la vida consagrada y la historia reciente de México", Revista *Ecclesia*, Vol. VIII, núm. 4, octubre-diciembre de 1994. U. del Mayab, Roma.
- Hernández, Aída,**
"Entre la victimización y la resistencia étnica: revisión crítica de la bibliografía sobre protestantismo en Chiapas", *Anuario, 1992*, Instituto Chiapaneco de Cultura, Gobierno del Estado de Chiapas, 1993.
- Leyva, Xochitl,**
"Catequistas, misioneros y tradiciones en Las Cañadas" en Viqueira y Ruz (Eds.), *Chiapas los rumbos de otra historia*, CEM, IIF y Coordinación de Humanidades (UNAM; CIESAS, CEMCA y U. de G., México, 1995.
- Meyer, Jean,**
Historia de los cristianos en América Latina, siglos XIX y XX, Ed. Vuelta, México, 1991.
- Ruiz, Samuel,**
"El protestantismo en Chiapas: una experiencia pastoral" en Gilberto Giménez (Coord.), *Identidades religiosas y sociales en México*, IIS-UNAM, México, 1993.