

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA

**Departamento de Sociología I
(Cambio Social)**



**TRANSFORMACIONES SOCIALES Y CAMBIO RELIGIOSO EN
LA FRONTERA NORTE DE MÉXICO**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Alberto Hernández Hernández

Bajo la dirección del doctor

Ludolfo Paramio

Madrid, 2005

ISBN: 84-669-2824-3

Departamento de Sociología I (Cambio Social)
Facultad de Ciencias Políticas y Sociología
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

TRANSFORMACIONES SOCIALES Y CAMBIO RELIGIOSO
EN LA FRONTERA NORTE DE MÉXICO

Tesis realizada por: D. Alberto Hernández Hernández
Tesis dirigida por: Dr. D. Ludolfo Paramio

Índice

	Página
Agradecimientos	8
Introducción.....	10
1. Explicaciones del <i>boom</i> protestante de México y América Latina.....	20
1.1 Los estudios del protestantismo latinoamericano.....	20
1.1.1 Tres teorías complementarias	21
1.1.1.1 Privación y desorganización social: el concepto durkheimiano de anomia	21
1.1.1.2 La teoría de la modernización: secularización y pluralismo religioso	24
1.1.2 La tendencia histórica: el avance del protestantismo como descatoización.....	26
1.1.3 Un cambio en dos tiempos: los primeros misioneros y el actual boom pentecostal	27
1.1.4 La tesis de Emilio Willems	27
1.1.5 El refugio de las masas. La tesis de Christian Lalive d'Épinay	29
1.1.6 La tesis de Bryan Roberts.....	31
1.1.7 El “evangelismo del desastre”, una variante de la tesis de Willems	34
1.1.8 Marginados y periféricos. La tesis de Bastian.....	35
1.2 Nuevas realidades, nuevas teorías: EL <i>boom</i> de los pentecostales y los límites de las explicaciones convencionales	36
1.2.1 Olvidar la modernización: La tesis de Roberto Blancarte.....	38
1.2.2 Religiosidad popular y pentecostales	39
1.2.3 El efecto unidireccional de la sociedad en la religión: Un modelo en desuso	41
1.2.4 La tesis de la Secularización a revisión.....	44
1.2.5 Secularización, una tendencia moderna entre otras.....	46
1.2.6 El regreso no-tradicional a la tradición religiosa.....	47
1.2.7 El desvanecimiento de Dios, la religión ubicua	48
1.2.8 El retorno de los clásicos de la sociología de la religión. Revaloración y crítica de la obra de Weber y Durkheim	49
1.2.9 Los protestantes latinoamericanos en una perspectiva global.....	52
2. Factores y modelos de difusión de cultos protestantes.....	53
2.1 Los factores de difusión	53
2.1.1 Causas ambientales	53
2.1.2 Causas económicas.....	53
2.1.3 Causas políticas	54
2.1.4 Causas culturales	54
2.1.5 Causas sociales	55
2.1.6 La teoría de Dow acerca del cambio demográfico como factor desencadenante.....	55
2.2 Los modelos multicausales.....	56
2.2.1 El “desembarco” de los protestantes en América Latina y su difusión por países y provincias	56
2.2.2 El huracán evangélico: el modelo metodista-pentecostal del Martín.....	58
2.2.3 Del centro a la periferia y de la periferia a la periferia.....	59
2.2.4 Del sur de los Estados Unidos a América Latina: de la periferia a la periferia.....	59
2.2.5 El modelo metodista-pentecostal y su reproducción modificada en América Latina	60
2.2.6 El caso de México	61
2.3 La frontera norte y el sureste mexicano: un contraste instructivo.....	63

2.3.1 Dos focos de expansión.....	64
2.3.2 ¿Dos modelos de difusión?.....	65
2.3.3 La declinación del protestantismo ciudadano y el redescubrimiento de los indígenas mexicanos.....	66
2.3.4 Descatolización e intolerancia religiosa.....	69
2.3.5 La política y el trabajo social	70
2.3.6 la condición periférica y el factor migratorio.....	72
2.3.7 Una comparación censal.....	75
3. La formación de la frontera y las primeras sociedades protestantes (1872-1910)	77
3.1 Los inicios del movimiento protestante de México.....	77
3.1.1 El espíritu del progreso y la difusión del protestantismo	79
3.1.1.1 la colonización fallida	81
3.1.1.2 Ferrocarriles y libre comercio	83
3.1.1.3 Protestantes y extranjeros	85
3.1.2 las primeras sociedades misioneras protestantes en México.....	86
3.1.2.1 Las misiones de las iglesias históricas	89
3.1.2.1.1 Las misiones de las iglesias bautistas.....	90
3.1.2.1.2 Las misiones de las iglesias presbiterianas.....	94
3.1.2.1.3 Las misiones de las iglesias metodistas.....	96
3.1.2.1.4 Las misiones de la iglesia congregacional	97
3.1.2.2 Las misiones de las iglesias de la restauración.....	99
3.1.3 Las misiones de las iglesias de la restauración.....	99
3.1.4 El arribo de los protestantes a las fronteras mexicanas	100
3.1.4.1 Las misiones en Matamoros de los cuáqueros y presbiterianos.....	101
3.1.4.2 Las misiones en Ciudad Juárez de los discípulos de cristo	102
3.1.4.3 Las misiones de Piedras Negras de los discípulos de cristos	103
3.2 Los resultados. El saldo de las misiones en el siglo XIX	104
3.2.1 Los desafíos y las obras.....	104
3.2.1.1 Los problemas	105
3.2.1.1.1 La intolerancia religiosa	106
3.2.1.1.2 Las pugnas internas	107
3.2.1.2 Las obras sociales y de beneficencia de las primeras sociedades protestantes	109
3.2.1.2.1 Imprentas y publicaciones	109
3.2.1.2.2 La obra educativa de los protestantes.....	110
3.2.1.2.3 Hospitales y asilos	112
3.2.1.2.4 El trabajo en prisiones	113
3.2.2 Las primeras estadísticas censales (números y geografía).....	113
4. La nacionalización de los credos protestantes y su difusión en la frontera norte: los mexicanos relevan a los estadounidenses (1910 a 1946)	115
4.1. La nacionalización en perspectiva	115
4.1.1 El tamaño de la independencia.....	117
4.1.1.1 Las dos caras del relevo nacional: dinero y dirección.....	117
4.1.1.1.1 La nacionalización y el sostenimiento económico de las congregaciones	118
4.1.1.1.2 La nacionalización y la dirección de las iglesias y el movimiento protestante	119
4.1.1.2 La adaptación del movimiento protestante al México posrevolucionario.....	120
4.1.1.2.1 Los protestantes y la Revolución Mexicana (1910-1920).....	121
4.1.1.2.2 El radicalismo antirreligioso de los primeros regímenes posrevolucionarios (1926-1938).....	122

4.1.1.2.3 El acuerdo con el nuevo Estado Nacionalista y Populista: la ilegalidad tolerada	126
4.1.1.2.4 La contribución de los protestantes al proyecto social de los regímenes posrevolucionarios	127
4.1.2 La historia y sus ejemplos	127
4.1.2.1 Los mexicanos reorganizan las iglesias históricas y relevan a los misioneros de los Estados Unidos	128
4.1.2.1.1 Los ministros mexicanos	128
4.1.2.1.2 La Convención de Cincinnati y la reorganización del trabajo de las misiones.....	129
4.1.2.1.3 La respuesta de los nacionales a la Convención de Cincinnati.....	130
4.1.2.1.4 El regreso de las juntas misioneras y su mexicanización.....	131
4.1.2.2 Los mexicanos organizan nuevas iglesias	132
4.1.2.2.1 La Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús	135
4.1.2.2.2 La Luz del Mundo	138
4.1.2.2.3 Las Asambleas de Dios	140
4.1.2.2.4 La Iglesia de Dios del Evangelio Completo.....	143
4.1.2.2.5 La Iglesia de Dios de la Profecía.....	147
4.1.3 La llegada de los migrantes y sus iglesias a la frontera norte	149
4.1.3.1 Los migrantes llegan a la frontera	151
4.1.3.1.1 Del interior de México a la frontera y más allá: los refugiados de la Revolución Mexicana	151
4.1.3.1.2 De los Estados Unidos a la frontera: Los evasores de las leyes prohibicionistas y los braceros repatriados	153
4.1.3.1.3 Otra vez del interior de México a la frontera y más allá: Los braceros y los inmigrantes del auge bélico y posbélico	156
4.1.4 El saldo de los años 1910-1964.....	160
4.1.4.1 Los desafíos y las obras.....	161
4.1.4.1.1 Los viejos y los nuevos problemas.....	162
4.1.4.1.1.1 Las pugnas internas	162
4.1.4.1.1.2 El cierre de las escuelas y la decadencia de las obras de carácter asistencial.....	163
4.1.4.2 Las nuevas misiones, las nuevas obras y los nuevos territorios mexicanos del protestantismo	163
4.1.4.2.1 La frontera alcanzada: la difusión de los protestantes en la frontera norte	164
4.1.4.2.2 La otra frontera alcanzada: las misiones con los indios mexicanos.....	165
4.1.4.2.3 Más allá de la frontera: la mexicanización de las iglesias de los Estados Unidos	165
4.1.4.2.4 Las nuevas misiones y las nuevas obras.....	166
4.1.5 Estadísticas censales.....	167
4.1.5.1 Las Estadísticas censales a nivel estatal	167
5. Expansión protestante y rápido crecimiento industrial (1964-2000).....	170
5.1. Desarrollo urbano y crecimiento de la industria maquiladora.....	170
5.2. Nuevas corrientes migratorias hacia la frontera.....	171
5.3. Cambios en las preferencias religiosas de la población.....	173
5.4. Control gubernamental sobre las Iglesias evangélicas.....	174
5.5. Presencia de la Iglesia católica.....	175
5.6. Pluralidad y diversificación de la oferta religiosa.....	176
5.6.1. Desplazamiento de las Iglesias protestantes históricas	176
5.6.2. Consolidación y crecimiento de las Iglesias pentecostales	176

5.6.3. La diseminación de las Iglesias neopentecostales	179
5.7. Estructura, organización y mapa de acción de las Iglesias evangélicas	181
5.7.1. Características y tamaño de las Iglesias	181
5.7.2. Líderes religiosos	182
5.7.3. Pastores.....	183
5.7.4. Presencia social de las Iglesias evangélicas	184
5.7.5. Formas de financiamiento	185
5.7.6. Relaciones y vínculos de las Iglesias evangélicas con los Estados Unidos	186
5.8. Actividades y estrategias de crecimiento de las Iglesias Evangélicas	187
5.8.1. Principales actividades	187
5.8.2. El evangelismo de las adicciones	188
5.8.3. Métodos y estrategias de crecimiento	189
5.8.4. Estrategias de difusión.....	190
5.8.5. Las campañas de sanación o curación divina.....	191
5.8.6. Movilidad y formas de crecimiento.....	192
5.8.7. Nuevas estrategias de crecimiento	193
5.8.8. La estrategia del crecimiento celular.....	194
5.8.9. Nuevos ejes de movilización de las Iglesias (rutas de su expansión)	195
5.8.10. Balance del crecimiento evangélico en las principales localidades fronterizas	198
5.8.11. Expansión de las Iglesias bíblicas no evangélicas o poscristianas.....	199
6. El cambio religioso como un fenómeno personal de conversión. Etnografía del converso que deja el catolicismo para abrazar otra fe cristiana	201
6.1 El tema de la conversión	201
6.1.1 La conversión y el cambio de adscripción religiosa.....	201
6.1.2 El punto de vista del creyente.....	201
6.1.3 El tema de conversión en el mundo.....	202
6.1.4 ¿Lavado de cerebro o libre elección?.....	203
6.1.5 Los estudios latinoamericanos.....	204
6.2 Antes y después de la conversión: la idea de la conversión como metamorfosis	209
6.2.1 Las fases del proceso de conversión.....	209
6.2.2 La metamorfosis	210
6.3 Conversos típicos, conversos atípicos e inconversos.....	210
6.3.1 El converso típico-ideal.....	211
6.3.1.1 El antes de la conversión: cuando la vida era miserable y no tenía sentido.....	213
6.3.1.2 Buscando una solución: la búsqueda de alternativas religiosas	214
6.3.1.3 Los caminos de la fe: el papel de la familia y las redes sociales en el cambio religioso	216
6.3.1.4 El momento de la conversión	217
6.3.1.5 Cambio de religión y despertar religioso	218
6.3.1.6 La metamorfosis: los cambios posteriores a la conversión	218
6.3.1.7 La vida en la nueva fe: tolerancia e intolerancia religiosa de familiares, vecinos y compañeros de trabajo.....	220
6.3.1.8 La iglesia y la cama: uniones y matrimonios	222
6.3.2 Los conversos atípicos.....	224
6.3.3 Los inconversos. Nacer protestante.....	227
Conclusiones.....	230
Bibliografía.....	238
Apéndice metodológico	254

Índice de Cuadros

	Página
Cuadro 2.1 Población de habla indígena en la frontera sur según la religión	68
Cuadro 2.2 Distribución de la población de 5 años y más según su religión en las fronteras norte y sur de México	75
Cuadro 3.1 Estimulación de la población en los estados de la frontera norte de México en 1857, 1877 y 1895	79
Cuadro 3.2 Colonización extranjera en México, 1821-1906.....	82
Cuadro 3.3 Evaluación de la población de las ciudades fronterizas 1856, 1990, 1910	85
Cuadro 3.4 Mexicanos y extranjeros en México 1895-1910.....	86
Cuadro 3.5 Origen, denominación, año de establecimiento, localidad y misioneros en México (1869-1914)	87
Cuadro 3.6 Estadísticas de las membresías protestantes en México (1882-1910).....	104
Cuadro 3.7 Publicaciones evangélicas editadas en México (1870-1907)	109
Cuadro 3.8 Población protestante en la república mexicana y en los estados del norte en 1910	113
Cuadro 4.1 Templos protestantes clausurados en Sonora, 1932-1939.....	125
Cuadro 4.2 Convención de Cincinnati, 1917. Propuesta del comité división territorial.....	130
Cuadro 4.3 Repatriados precursores de la iglesia apostólica de la fe en cristo Jesús	135
Cuadro 4.4 Iglesias desprendidas de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús. 1926,1928, 1963.....	138
Cuadro 4.5 Repatriados precursores de las Asambleas de Dios en México.....	142
Cuadro 4.6 Emigrados precursores de la Iglesia de Dios, disidente de las asambleas de Dios en México	143
Cuadro 4.7 Estaciones misioneras protestantes en el Norte de México. 1913.....	150
Cuadro 4.8 Población de los municipios de la frontera norte seleccionados (1910 y 1921).....	152
Cuadro 4.9 Población de municipios de la frontera norte seleccionados, 1921, 1930, 1940.....	155
Cuadro 4.10 Población de municipios seleccionados de la frontera norte, 1940, 1950, 1960	156
Cuadro 4.11 Población en los municipios fronterizos por zonas (1940, 1950 y 1960).....	157
Cuadro 4.12 Población en los municipios fronterizos por origen (1940, 1950 y 1960)	157
Cuadro 4.13 Iglesias y misiones protestantes en la frontera norte en 1964	164
Cuadro 4.14 Estadísticas censales de la población protestante en México y su región norte	169
Cuadro 5.1 Población residente en los municipios fronterizos de 100,000 habitantes o más, 2000.....	172
Cuadro 5.2 Población protestante en los municipios de la Frontera Norte (1990)	173
Cuadro 5.3 Iglesias evangélicas establecidas en Tijuana en el periodo 1960-1987.....	177
Cuadro 5.4 Población mayor de 5 años que profesan las religiones bíblicas no Evangélicas en los municipios fronterizos, 2000	200
Cuadro 6.1 Personas entrevistadas por tipo de converso	211
Cuadro 6.2 Características básicas de los conversos entrevistados.....	212
Cuadro 6.3 Tipos de uniones	222
Cuadro 6.4 Características básicas de las uniones conyugales de los conversos entrevistados	224
Cuadro 6.5 Características básicas de los conversos atípicos entrevistados	226
Cuadro 6.6 Características básicas de los inconversos entrevistados	227

Índice de Gráficas

	Página
Gráfica 2.1 Evolución de la población católica y protestante en Chiapas (1950-2000)	76
Gráfica 2.2 Evolución de la población católica y protestante en Baja California (1950-2000)	76
Gráfica 4.1 Población protestante en México y los estados de la Frontera Norte (1910-1960)	161
Gráfica 5.1 Personal ocupado por la industria maquiladora de exportación en los Principales municipios fronterizos, 2000	170
Gráfica 5.2 Población residente en los estados fronterizos, 1930-2010.....	172
Gráfica 5.3 Distribución de la población de 5 años o más, por tipo de religión, en los municipios fronterizos mayores de 65,000 habitantes (2000).....	199
Gráfica 5.4 Distribución de la población adherente a las Iglesias bíblicas no evangélicas en los municipios fronterizos de mas de 65,000 habitantes de 5 años o mas (2000).....	200

Índice de Mapas

	Página
Mapa 2.1 Población en las fronteras Norte y Sur de México según religión	64
Mapa 3.1 Líneas del ferrocarril en 1887	84
Mapa 3.2 Puntos de ingresos de las principales sociedades misioneras	89
Mapa 3.3 Sociedades misioneras según localidad atendidas	90
Mapa 5.1 Nuevas rutas de difusión de la fe evangélica en México	196
Mapa 5.2 Nuevas rutas de difusión de la fe evangélica desde la frontera norte	197
Mapa 5.3 Densidad de la población protestante en los municipios de la frontera norte con mas de 65,000 habitantes	198

Índice de Figuras

	Página
Figura 5.1 Iglesias evangélicas de Tijuana que realizan de manera permanente campañas de sanidad o curación divina	191
Figura 5.2 Redes de difusión de la fe evangélica.....	193

Agradecimientos

La presente tesis es el resultado de una investigación iniciada hace ocho años en el marco de mis estudios doctorales en el Departamento de Sociología I (Cambio Social) de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense de Madrid. La realización de este proyecto no hubiera sido posible sin el aporte de un conjunto de personas e instituciones que me dieron la oportunidad de continuar con mi formación académica, brindando conocimientos, aportando recursos, así como esperando pacientemente la conclusión final de este manuscrito. Quiero expresar mi profundo agradecimiento a los profesores Dr. Ramón Ramos, Dr. José María Maravall, Dr. Enrique Gil Calvo y Dr. Ludolfo Paramio por los conocimientos aportados y por los interesantes y fecundos debates en que me hicieron participar en el programa de doctorado. Particularmente, agradezco al Dr. Paramio, quien como profesor y director de tesis mostró siempre gran disponibilidad, acertadas críticas y sugerencias, y porque, a pesar de mis largas ausencias, insistió en la importancia de cerrar este prolongado capítulo de mi vida.

Debo reconocer que guardo una profunda deuda con El Colegio de la Frontera Norte (El Colef), institución de cuyo equipo académico actualmente formo parte, pues sus autoridades me brindaron un invaluable apoyo para realizar mis estudios en Madrid y finalizar este trabajo de tesis. Asimismo, expreso mi agradecimiento al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt) y a las Fundaciones Ford y MacArthur por la beca de manutención que me otorgaron y que facilitó mi estancia en España.

Quiero expresar mi gratitud a varios colegas de El Colef, quienes me brindaron, aparte de sus conocimientos, solidaridad y apoyo; en especial, agradezco a Silvia López, Roberto Ham, Elmyra Ibáñez y Alfredo Hualde. Gracias también a Cirina Verdugo, Antonio Martínez y Eduardo González, técnicos de investigación de la institución, por haberme apoyado en la obtención y procesamiento de datos, así como a Ruth Gaxiola, y Carlos Vladimir Ruelas, quienes tuvieron la enorme paciencia y dedicación para la edición y formación del texto.

Mención aparte merece Nora Bringas por el constante aliento que me dio para terminar la tesis y por su generosidad al brindarme el tiempo y los recursos de su equipo de trabajo.

También agradezco de todo corazón a la Dra. Mary O'Connor por su compañía cercana en este largo trayecto y por la generosidad que me brindó para compartir tanto los recursos como la información generada en dos de sus proyectos de investigación, financiados ambos por el Consorcio UC-Mexus.

Quiero dar mi profundo agradecimiento a pastores de diferentes Iglesias evangélicas por la amistad y confianza que me brindaron para conocer de manera cercana la vida interna de sus comunidades, así como a decenas de creyentes por su calidez humana en su trato conmigo.

Finalmente, siento un gran reconocimiento hacia mi familia, que me transmitió el valor y la pasión para establecer nuevos retos y el aliento para lograrlos.

Introducción

En los últimos veinte años la religión ha dejado de ser el tema marginal y exótico que solía ser. La razón de esta repentina toma de conciencia no es otra que el inesperado auge religioso que se registra en todo el mundo. En lugar de alejarse de Dios, como se dice que hasta hace pocos años hacía, el mundo parece haberse reconciliado con la idea de una vida religiosa. En Occidente, la cuna de la razón, renace el espíritu. En los antiguos países comunistas Dios ha regresado para tomar desquite, y en Europa occidental la cristiandad retrocede ante el empuje de una espiritualidad difusa que permite a los individuos ordenar sus propias religiones a la carta. En el resto del planeta, el despertar religioso ha insuflado de vitalidad a los viejos dogmas, como en el mundo árabe, o ha llevado el cristianismo a lugares que siempre le fueron negados, como Japón o Corea. América Latina no ha permanecido ajena a este huracán. El antiguo baluarte de la Iglesia católica ha cedido grandes espacios a los diversos herederos de la Reforma.

El cambio religioso

El tema de esta tesis es el cambio religioso y su explicación en términos del cambio social. En un sentido muy elemental, el cambio religioso es un fenómeno sociodemográfico que expresa una recomposición de los grupos de filiación religiosa en la que una o varias denominaciones pierden miembros en beneficio de otras (o de ninguna, cuando se trata de pérdida de religiosidad). Aplicado al caso de Latinoamérica, el cambio religioso se refiere, sobre todo, a la pérdida de fieles que experimenta la Iglesia católica desde hace medio siglo y al consecuente aumento de protestantes o evangélicos y de los llamados bíblicos no evangélicos o poscristianos.

Las diversas explicaciones que se han dado al *boom* protestante que experimenta Latinoamérica tienen en común los traumáticos procesos de industrialización y urbanización que ha vivido la región desde los años cuarenta y cincuenta del siglo pasado. Obviamente, el cambio religioso se ha manifestado con desigual intensidad y en tiempos distintos en cada país. En este sentido, México no es el país que se haya transformado más rápidamente, ni su frontera norte es su región con más protestantes. No obstante, en esta tesis nos ocupamos de la frontera mexicana con Estados Unidos en virtud de que la vecindad con este país la convierte en un caso extremadamente interesante, ideal para probar la tesis del “contagio” que subyace en muchas de las explicaciones más usuales. En realidad, es un hecho que el crecimiento del protestantismo latinoamericano se alimenta de dinero y misioneros estadounidenses, pero no al grado de reducir a las Iglesias nativas a simples comparsas de una conspiración imperialista, como alguna vez se quiso ver. ¿Es la frontera norte mexicana, entonces, proclive a la disidencia religiosa por algo que pueda ser imputado a su vecindad con los Estados Unidos? La respuesta, según se verá más adelante, no es tan sencilla. Como ocurre con cualquier fenómeno complejo, no es una, sino diversas las causas del avance

protestante en esta región. Naturalmente, algunas destacan más que otras. Es el caso del rápido y sostenido crecimiento demográfico que vive la región fronteriza desde mediados de la década de 1960 gracias a la continua inversión extranjera en industrias que atraen a inmigrantes del interior del país.

La relación entre religión y sociedad

En la bibliografía del cambio religioso se estudian básicamente tres relaciones entre religión y sociedad, todas ellas planteadas en forma de explicaciones causales: 1) El efecto en la sociedad de ciertas actitudes y valores asociados a determinadas comunidades religiosas. El ejemplo aquí es la tesis de relación entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo. 2) El efecto de la estructura de clases en las preferencias religiosas de sus miembros. El ejemplo también es Weber, aunque hay trabajos contemporáneos más aprovechables, como *La religión y la clase social en los Estados Unidos*, de Demerath. 3) El efecto del cambio social, entendido como modernización, en el papel y en la extensión de la religión en las sociedades contemporáneas. Este último punto corresponde al debate sobre modernidad y religión. Más específicamente, se habla de un producto de los procesos de modernización: la secularización, a la que se entiende, por lo general, como pérdida de la fe religiosa, lo que implica un decremento en el número de fieles de cualquier religión. Sin olvidar las dos primeras relaciones, los latinoamericanistas se han inclinado por esta última opción; de ahí que entiendan que el cambio social es el principal factor para el cambio religioso.

En el estudio que aquí se ofrece, el análisis y sus resultados implican que las tesis referidas no son excluyentes y que su utilidad y validez para explicar procesos concretos, como el del cambio religioso en la frontera norte de México, requieren interpretaciones con más matices.

El debate de la modernización

Al encuadrar el tema de esta tesis en el debate más amplio de la modernización, conviene tener presente una definición como la que propone Eisenstadt (1972), para quien “la modernización es el proceso de cambio hacia los tipos de sistemas sociales, económicos y políticos que se establecieron en la Europa occidental y en la América del Norte, desde el siglo XVII hasta el siglo XIX, se extendieron después a otros países de Europa, y en los siglos XIX y XX, a la América del Sur y a los continentes asiático y africano” (Eisenstadt, 1972:8). Para este autor, en las sociedades modernas hay una serie de elementos y rasgos que se repiten en todas ellas. También habla de una “secularización de la cultura”, y entiende por ello una mayor tolerancia religiosa en las sociedades modernas en comparación con las tradicionales. Estas sociedades habrían llegado a esa situación después de que la Iglesia pierde el monopolio espiritual en su territorio, lo que origina un pluralismo que resulta en tolerancia. Ésta sólo aparece cuando emergen grupos organizados que no

reconocen el monopolio espiritual de la Iglesia y que tienen el suficiente poder para hacerse respetar o cuentan con el amparo de un orden político liberal que permite y protege la libertad de creencias y de reunión. Eisenstadt recuerda que hay grandes diferencias entre las sociedades modernas, y sugiere que, en parte, esas diferencias se deben a que, antes de ser modernas, esas sociedades ya eran diferentes: “las sociedades modernas o en modernización proceden de una gran diversidad de sociedades tradicionales premodernas diferentes” (Eisenstadt, 1972:11).

En el caso de los países de América Latina, Eisenstadt advierte que los países de la región heredaron de las coronas española y portuguesa una pobre inclinación al cambio: los regímenes latinoamericanos del siglo XIX estaban poco predispuestos a cualquier modificación, “a no ser los cambios técnicos más imprescindibles, tratando al mismo tiempo de mantener el estatus social y económico de la oligarquía” (Eisenstadt, 1972:13). Éste no parece ser, sin embargo, el caso de la frontera norte de México. La modernidad de las ciudades de esta parte del país contrasta con el atraso histórico de la mayor parte del territorio nacional, particularmente en el terreno económico y cultural. La contigüidad con los Estados Unidos y las sucesivas olas de inmigrantes que han cruzado o arribado a la frontera la han marcado como una región abierta al cambio, con una naturaleza asentada en la diversidad y la tolerancia, entre cuyas expresiones más significativas está, precisamente, el ámbito religioso.

La principal dificultad de este enfoque son los variables significados del cambio social, que, en el planteamiento más tradicional, significa el avance de la razón. En términos weberianos, el cambio social conlleva la racionalización de todos los ámbitos de la vida social, lo que se traduce en una contracción del ámbito de lo religioso, el ámbito irracional por excelencia. El cambio significa, necesariamente, la pérdida de lo religioso. Algunos autores se han apartado de esta tradición y entienden el cambio social como incertidumbre, de ahí que postulen un significado radicalmente diferente a la vieja tesis de la secularización, que pronosticaba el fin de la religiosidad sepultada por el peso de lo moderno. Daniel Hervieu-Léger, por ejemplo, lo concibe exactamente al revés: la pluralidad de la vida moderna no genera fatalmente la anulación de los significados religiosos. Sin embargo, el significado tradicional está tan arraigado que no es fácil darle vuelta al concepto. Así, la opinión general es que el actual cambio religioso contradice la tesis de la secularización. Gilberto Giménez, por ejemplo, califica a “la expansión de nuevos movimientos religiosos de tipo secta” que se observan en México como “un fenómeno sociocultural de enorme relieve”, y opina que esa expansión contrasta con los procesos de modernización y secularización que también, dice, se observan en México (Giménez, 1996).

La polémica, sin embargo, no ha cuestionado la asociación entre cambio social y pluralidad religiosa observada desde los primeros estudios del protestantismo latinoamericano. Uno de los pioneros en este campo, Emilio Willems (1980), aplicó el concepto a los casos de Brasil y Chile,

países donde el protestantismo ha crecido en gran medida, aunque no al grado de hacer perder a la Iglesia católica el predominio sobre la vida social y política, situación que, por otra parte, se asimila perfectamente al caso de México. Willems se adelantó a las críticas que pudieran hacerse a la aplicación de este concepto, más adecuado para los Estados Unidos y Europa, a un país latinoamericano. Reconoció que América Latina no fue históricamente pluralista sino monolítica, pero argumentó que las inmigraciones de colonos de la Europa protestante y la llegada al poder de regímenes liberales rompieron el monopolio de la Iglesia católica y abrieron la puerta a las denominaciones y sectas protestantes. Interpretando a Willems, podría decirse que los países latinoamericanos son plurales en lo religioso de una forma limitada aunque creciente. Dicho en otras palabras, en el caso latinoamericano el cambio religioso significó la quiebra del monopolio de la Iglesia católica, y en este sentido, y sólo en este sentido, lo que se observa en México no es la secularización de la sociedad (entendida como la reducción del número de creyentes), sino la pluralización del campo religioso (el aumento del número de creyentes de religiones diferentes a la católica).

La dimensión global del problema

Al tiempo que la globalización económica se ha impuesto como una ineludible realidad en el mundo, las diferentes disciplinas sociales han sido redefinidas para pensar sus objetos de conocimiento desde una perspectiva que articule las dimensiones global y local. En el caso de la sociología de la religión, se ha dicho que la globalización refuerza los procesos de secularización mientras alienta el pluralismo religioso. Por obvias razones, la mayor atención se ha puesto en la proliferación de alternativas y en el problema de intransigencia que surge cuando las Iglesias y movimientos religiosos que actúan en un mismo territorio postulan doctrinas y éticas intramundanas irreconciliables. Uno de los enfoques más afines a esta clase de preocupaciones en el campo religioso lo articula Pierre Bourdieu, quien analiza la constitución de una economía cultural de los bienes de salvación como respuesta al proceso de disolución de lo religioso en una sociedad secular. Según la definición de este autor, el campo religioso es un espacio en el que diversos agentes compiten para imponer y legitimar su propia versión de lo religioso (Bourdieu, 1993). La metáfora del mercado implícita en este enfoque, aunque adecuada al carácter económico de la globalización, no se ajusta, sin embargo, a un fenómeno eminentemente cultural como el cambio religioso. Miguel Hernández Madrid (1997), por su parte, advierte que los fenómenos culturales y religiosos no se apegan a la lógica instrumental que opera en la economía. Desde el punto de vista del converso, hay una actitud de compromiso y búsqueda de alternativas religiosas que no se reducen al mecanismo de la oferta y la demanda. El consumidor de bienes de salvación es también un artífice activo de la cultura religiosa.

El resurgimiento de la religión en el mundo y el movimiento protestante

La abigarrada doctrina del neopentecostalismo, por hablar de uno de los rasgos más característicos de una de las corrientes del protestantismo evangélico que ha comenzado a adquirir gran visibilidad en las ciudades de América Latina, no es una cualidad exclusiva de este movimiento. Antes bien, todo indica que es un reflejo del espíritu iconoclasta de la época, espíritu que, por supuesto, también toca otras manifestaciones de la renovada conciencia espiritual de nuestro tiempo. Convendría, entonces, ubicar su difusión en el contexto más amplio del resurgimiento global del fenómeno religioso. No sólo los protestantes están incrementando su número en el planeta; también lo están haciendo otros cultos. Las prácticas y creencias en auge son diversas al grado de extraviar fácilmente al observador más acucioso, pero los estudiosos del fenómeno global han identificado dos carriles por los que discurre el renacimiento de la religiosidad: por un lado están los fundamentalismos excluyentes y por otro el sincretismo pluralista.

Según Françoise Champion,

La escena religiosa se encuentra polarizada por dos tendencias opuestas. La primera —que se cristaliza en diversos integrismos, por utilizar el término habitual— se caracteriza por un rechazo de la modernidad, rechazo especialmente a que la religión sea cuestión optativa, y por la reafirmación vigorosa de la tradición específica en cada religión (una referencia estricta y literal a la Escritura en el judaísmo, el Islam y el protestantismo y a la Autoridad de la Iglesia en el catolicismo). La segunda tendencia, en varios aspectos relacionada con los desarrollos contemporáneos de la modernidad, en particular con el reflujó de las ideologías totalizantes y el desarrollo del individualismo, se caracteriza no solamente por la tolerancia en relación con la pluralidad de las visiones del mundo y de los estilos de vida, sino también por composiciones a la carta, chapuceras —por el sincretismo, según se oye decir también a veces (Champion, 1975:709).

La primera tendencia, el integrismo (también llamado “fundamentalismo”), es por definición una corriente antimoderna (Tincq, 1975:706). En cuanto a la segunda tendencia, Champion reconoce que “la chapuza” que actúa en los países occidentales es diferente a la enorme inventiva religiosa de carácter sincrético que caracteriza a casi todos los países no occidentales. Fuera de los países de Occidente, las sociedades han sido más trabajadas por la industrialización y la urbanización que por el laicismo, la secularización y el individualismo (Champion, 1975:709). Éste parece ser el caso de Latinoamérica, cuyos países, sin dejar de ser parte de la cultura occidental, constituyen un caso diferente al de los países de Europa y los Estados Unidos, las zonas más afectadas por la religiosidad difusa de la que habla Champion.

América Latina sigue siendo una región altamente religiosa, y lo que es más importante, continúa siendo mayormente cristiana, a pesar de su evidente pluralización religiosa. La razón es

que su pluralidad ha reproducido el sincretismo que define desde tiempos remotos su religiosidad popular, la cual, en realidad, sigue siendo la religiosidad más importante en el área. Lo difícil, sin embargo, es definir qué es lo popular y qué no es lo popular, porque el concepto abarca categorías tan diversas como las de católicos, carismáticos, pentecostales y neopentecostales. Sociólogos, como Cristian Parker (1995), atribuyen esta pluralización al desarrollo dependiente seguido por Latinoamérica, que produce doctrinas religiosas heterogéneas que corresponden a diferentes posiciones de clase. Los grupos populares expuestos a la renovación de la Iglesia católica y el avance del pentecostalismo combinan la fe y la razón con la teología. A contracorriente de sus limitaciones socioeconómicas, las masas buscan el acceso a las energías sobrenaturales del catolicismo y del pentecostalismo popular para satisfacer necesidades que no cubren ni el Estado ni los mecanismos del mercado, como la salud, un tema en el se ha puesto especial énfasis en la actividad evangelizadora de católicos y pentecostales.

En el caso del neopentecostalismo latinoamericano, se ha dicho que la fusión sincrética que ha hecho en su doctrina de múltiples elementos tomados de diversas tradiciones populares ha dotado al movimiento de un atractivo del que carecen sus competidores, sean el protestantismo histórico o el catolicismo de la Teología de la Liberación.

Penetración y auge del protestantismo en México

Hace tres décadas México era de los países de América Latina donde menos había avanzado la doctrina protestante, todo ello a pesar de que esta doctrina había sido difundida hacía más de un siglo por diferentes casas misioneras de los Estados Unidos. Los primeros esfuerzos misioneros tuvieron lugar a partir de 1872, coincidiendo con una etapa de gran crecimiento económico, así como con la introducción del ferrocarril y la llegada de muchos inmigrantes extranjeros a ese país. Las dificultades para lograr la expansión de esta doctrina fueron muy diversas y escasos los frutos. A pesar de su contigüidad geográfica con los Estados Unidos, la frontera norte de México no fue la región preferida de los misioneros protestantes, quienes optaron por zonas más pobladas o en plena expansión económica. La primera mitad del siglo XX fue para las Iglesias protestantes en México una etapa de grandes convulsiones y cambios, motivados sobre todo por el estallido de la Revolución de 1910 y por el surgimiento de los gobiernos posrevolucionarios, que adoptaron una ideología jacobina y antirreligiosa. Las Iglesias protestantes fueron, en cierta forma, obligadas a nacionalizarse, y algunas de ellas comenzaron a crecer gracias a la ayuda de los inmigrantes. Pero el crecimiento de la población protestante en México continuó siendo un proceso lento.

A finales de 1950 en México se inició la etapa económica conocida como “el desarrollo estabilizador”. En sólo tres décadas México dejó de ser un país esencialmente rural para convertirse en uno preponderantemente urbano. La ciudad capital y su área periférica recibieron grandes

contingentes de inmigrantes; sin embargo, las ciudades de la frontera norte fueron las que más crecieron. El crecimiento poblacional y el impulso económico de las ciudades fronterizas se hizo cada vez más notable, mientras que el sureste mexicano siguió padeciendo enormes rezagos.

La rápida transformación de México en una sociedad más urbana y con mayores niveles de escolaridad no tuvo como consecuencia inmediata un cambio o modificación directa de su estructura religiosa. Los datos censales indican que en 1970 el 97 por ciento de los mexicanos profesaba la religión católica, cifra casi semejante a la de 1960. Ser mexicano y ser católico eran términos culturalmente entrelazados, y la gran mayoría de la población los identificaba como uno solo. La década de 1980 marcaría un parteaguas en la vida religiosa de los mexicanos, pues comenzaría a observarse un acusado cambio en las preferencias religiosas de la población. Ese cambio sería más evidente en la frontera norte y en el sureste de la República. Desde entonces, la situación de la Iglesia católica comenzó a modificarse rápidamente, perdiendo influencia en algunas regiones. Dicha pérdida fue favorable para las Iglesias protestantes evangélicas, las cuales crecieron gracias a la conversión de los católicos.

Para explicar el cambio religioso en México y América Latina se ha puesto énfasis en diferentes causas. Sin embargo, y aunque la tendencia es la utilización de modelos multicausales, no es raro que algunos autores, especialmente antropólogos y etnólogos, aislen un solo factor para indagar con más detalle la mecánica de la causa-efecto del fenómeno. La discusión sobre el tema sigue siendo amplia, pero la irrupción protestante en algunos países de la región, ha puesto a debate algunos de los principales paradigmas.

Objetivos y estructura del trabajo

El caso de la frontera norte de México nos ofrece una excelente oportunidad para poner a prueba varias de las interpretaciones respecto al cambio religioso en América Latina, y en particular, nos permite analizar las mutaciones religiosas que han tenido lugar en un espacio de rápida urbanización, gran crecimiento de la población y fuerte expansión industrial, y que ha tenido como escenario natural la colindancia geográfica con la nación protestante por excelencia: los Estados Unidos.

La historia del protestantismo en la frontera norte es poco conocida, y son escasos los estudios que se han dedicado al análisis de este proceso. Sin embargo, las interpretaciones que se han construido sobre el desarrollo y crecimiento de esta corriente religiosa se han seguido estructurando en torno de la influencia de los factores externos. Las preguntas que están pendientes por contestar en este sentido son las siguientes: ¿Cuáles son las fuerzas que impulsan este proceso? ¿Corresponden éstas a fuerzas externas o internas? ¿Son iguales o diferentes en cada época o periodo?

En este contexto uno de los objetivos del presente trabajo es abordar la reconstrucción histórica del proceso social de expansión y diversidad de la cultura religiosa en la frontera norte de México y describimos su fase contemporánea, asumiendo que en esta región se ha expresado el punto más evolucionado de la diversidad religiosa y las formas organizativas de expresiones no católicas más consolidadas. Pero uno de los puntos esenciales de este estudio será la oportunidad de evaluar, a través de una experiencia concreta, el proceso de desarrollo de esa diversidad religiosa y de sus formas organizativas para poner a prueba la tesis del “contagio” cultural.

La sociedad fronteriza se distingue por mantener un carácter dinámico e innovador, así como por poseer una identidad cultural propia, que la hace diferente al de otras regiones de México. Uno de los rasgos esenciales de este carácter innovador se expresa en diferentes variables económicas, en relación con la parte tecnológica, pero también en la dimensión cultural.

Desde 1970 se puede observar en toda la región fronteriza una pronunciada disminución de la población católica y un crecimiento sostenido de la protestante. En esta tendencia, que ha sido consistente hasta nuestros días, quizá el aspecto más importante sea la gran diversidad de Iglesias evangélicas que se han consolidado en la zona, la mayoría ligadas a la tradición pentecostal.

En este trabajo tratamos de identificar los factores que han hecho posible el cambio gradual de las preferencias religiosas de la población fronteriza, así como de explicar qué elementos han sido determinantes para el crecimiento de algunas denominaciones. Es decir, nuestra intención es dilucidar qué hace más atractivas a algunas de estas denominaciones, qué métodos de trabajo utilizan, cuál es el perfil social de sus miembros y qué referente o relación tienen con las llamadas Iglesias protestantes históricas.

En México, como en otros países de América Latina, el tema de la conversión religiosa sigue nutriendo grandes debates, pero es un proceso que, de hecho, ha sido poco analizado. En la actualidad, este fenómeno social impacta la vida de familias y redes laborales y está produciendo una profunda fractura social en diversas comunidades indígenas. Pero aún falta mucho por conocer en lo relativo a cómo y bajo qué circunstancias los individuos deciden abandonar su fe religiosa para adoptar otra.

Uno de los objetivos de nuestro trabajo es analizar las principales interpretaciones sociológicas respecto a los procesos de conversión religiosa, así como valorar su nivel de aplicación para el estudio de los procesos de conversión de individuos que han abandonado su fe católica para abrazar la doctrina protestante. Vale recordar que la mayoría de estos modelos han sido diseñados para estudiar los procesos de conversión religiosa en los Estados Unidos, y que algunos de ellos han sido modificados y adaptados para analizar otras sociedades diferentes a la anglosajona.

El estudio sobre los procesos de conversión religiosa que emprendemos en este texto pretende contestar varias de las preguntas antes mencionadas, pero también, y ante todo, trata de analizar los espacios, tiempos y condiciones que siguen las diferentes personas en su búsqueda religiosa.

A continuación exponemos una síntesis explicativa de cada capítulo de este trabajo de tesis, así como una breve nota acerca de las fuentes de información y técnicas de investigación utilizadas. Al final del documento el lector podrá encontrar un Apéndice metodológico, el cual contiene una explicación detallada de nuestra experiencia de investigación en cinco ciudades de la frontera norte de México, así como se incluyen una copia de los instrumentos que fueron diseñados para la recolección de historias de conversión.

En el primer capítulo, presentamos y analizamos los principales paradigmas teóricos referentes al cambio religioso y evaluamos su pertinencia para explicar el caso mexicano. La discusión central abordada en este capítulo se desarrolla en torno a las teorías de modernización, privación y desorganización social, así como se incluye un debate sobre los conceptos de pluralismo religioso, sincretismo y religiosidad popular.

En el capítulo dos mostramos un balance de los principales estudios en torno a las causas y factores de difusión de los cultos protestantes en México y América Latina, así como buscamos analizar los paralelismos y diferencias en torno a dos focos de difusión de la doctrina protestante en dos extremos del territorio mexicano: la frontera norte y el sureste.

En los capítulos tres y cuatro ofrecemos un análisis minucioso de las etapas, dinámicas, y condiciones que han influido en el proceso de consolidación y expansión del protestantismo en una región sujeta a un rápido proceso de transformaciones sociales. El periodo analizado cubre la demarcación y formación de la actual frontera con los Estados Unidos, hasta su continua etapa de poblamiento y expansión urbana.

En el capítulo cuatro describimos la nueva configuración del campo religioso fronterizo y explicamos su relación con otros cambios ocurridos en los ámbitos social, cultural y económico. Igualmente, analizamos la estructura, modelos de organización de algunas Iglesias evangélicas, así como nos detenemos a describir sus estrategias, y métodos de trabajo.

Finalmente, en el capítulo quinto analizamos el sentido de la conversión y las motivaciones que llevan a los conversos a cambiar de religión. Particularmente, buscamos presentar las trayectorias que siguen los conversos, qué dudas y cuestionamientos se plantean, cómo eligieron su ingreso a una congregación, cómo cambiaron sus vidas desde que adoptaron una nueva religión y qué nueva relación mantienen con sus familiares, vecinos y compañeros de trabajo.

Fuentes de información

Para recopilar la información histórica y documental que utilizamos en este trabajo, llevamos a cabo una labor de revisión biblio y hemerográfica en las bibliotecas del Seminario Teológico Bautista de México, El Colegio de México, la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y la Escuela Nacional de Antropología e Historia (INAH), así como en las de la Universidad de California en San Diego y la Universidad Estatal de San Diego, en California, Estados Unidos. Otra tarea fundamental fue la consulta y revisión de los datos del Censo de Población y Vivienda de México, que presentan, desde 1895, una serie muy completa acerca de las preferencias religiosas de los mexicanos. Asimismo, en la tarea de revisión de otras fuentes secundarias, nos acercamos a la Dirección de Asuntos Religiosos, dependiente de la Secretaría de Gobernación del gobierno mexicano, en la cual tuvimos disponibles los datos del Registro de Asociaciones Religiosas establecidas en México desde 1992.

El acceso a la base de información del inventario de organizaciones no católicas realizado en cinco ciudades fronterizas por El Colegio de la Frontera Norte nos permitió obtener un balance del origen, la composición social, las actividades y las dimensiones que habían alcanzado las Iglesias evangélicas hacia finales del siglo XX.

La información que generamos para la realización de este trabajo la obtuvimos mediante entrevistas a pastores y miembros de diversas Iglesias evangélicas de las ciudades de Tijuana, Mexicali, Nogales, Ciudad Juárez, Monterrey, Nuevo Laredo y Matamoros. El trabajo más exhaustivo, no obstante, se realizó en Tijuana. Las entrevistas a pastores incluyeron a una diversidad de denominaciones de origen evangélico. Ahí estuvieron representadas lo mismo las de tradición bautista y presbiterianos, que pentecostales y neopentecostales.

La investigación de campo consistió tanto en recorridos por colonias y fraccionamientos populares, asistencia a actos de culto y visitas a hogares de miembros de Iglesias evangélicas, como en asistencia a cruzadas de evangelización y sanación, y visitas a prisiones y centros de atención para adictos a las drogas. Asimismo, atendimos a diversas invitaciones para asistir a la exhibición de películas, reuniones sociales, y otros eventos organizados por profesionistas y jóvenes cristianos de clase media.

Por último, una de nuestras actividades fundamentales fue la elaboración, diseño y aplicación de 54 historias de vida a miembros de distintas Iglesias evangélicas. Estas entrevistas fueron realizadas en las ciudades de Tijuana y Matamoros.

1. Explicaciones del *boom* protestante de México y América Latina

Los protestantes-evangélicos representan una cantidad aún muy pequeña de la población mexicana. En relación con otros países latinoamericanos, México muestra un crecimiento más lento y la población protestante apenas pesa en el total nacional.¹ En el 2000, según datos del XII Censo General de Población y Vivienda, los protestantes representaron sólo el 5.2% de la población mayor de cinco años (INEGI, 2000). Sin embargo, el número de protestantes mexicanos ha venido aumentando a un ritmo que permite hablar de un *boom*, sobre todo en algunas regiones periféricas del país, como la dinámica frontera norte o el atrasado sureste, donde su crecimiento es más acelerado.

1.1. Los estudios del protestantismo latinoamericano

Hasta 1970 muchos latinoamericanos entendían que el protestantismo no era aceptable cultural y teológicamente porque su experiencia permanecía confinada a los sectores más marginales de la sociedad latinoamericana (Garrard, 1992:218). Pero su explosivo crecimiento en las últimas dos décadas del siglo XX originó un gran interés en México y América Latina. En los años sesenta se publicaron algunos estudios; la mayoría escritos con la intención de promover o denunciar a las Iglesias y sectas protestantes, ya sea que sus autores aceptaran o rechazaran su teología (*Ibíd.*). La generalidad de los estudios de esa época fueron de carácter confesional, hechos por teólogos, pastores y sacerdotes. Sin embargo, de esa época datan dos de los trabajos que más honda huella han dejado en la región: *Followers of the New Faith, Cultural Change and the Rise of Protestantism in Brasil and Chile*, de Emilio Willens, publicado en 1967, y *El refugio de las masas: estudio sociológico del protestantismo chileno*, de Christian Lalive d'Épinay, publicado un año después. En los años ochenta, los estudios del protestantismo latinoamericano aumentaron y perdieron su carácter confesional. Pero muchos de estos trabajos fueron escritos por autores que compartían la premisa de que el protestantismo estaba atado a las naciones protestantes de Europa occidental y, particularmente, de Estados Unidos (*Ibíd.*). Esta premisa marcó los estudios de los años ochenta de una manera profunda.² Todavía abundan los estudios que examinan el protestantismo en América Latina como un fenómeno externo, impuesto y orquestado desde fuera. Pero, a medida que el crecimiento evangélico se ha hecho más intenso, han aparecido nuevos paradigmas. Los observadores del fenómeno se hacen varias preguntas, aunque son dos las que destacan sobre el

¹ México está muy lejos de casos más exitosos de difusión protestante, como Chile (22.5%), Guatemala (20.4%) y Brasil (17.4%). Su caso es similar a los de otros grandes países del área que tienen comunidades protestantes relativamente pequeñas, como Argentina (5.5%), Venezuela (2.6%) y Colombia (3.1%). Los datos entre paréntesis están tomados de Bastian (1997:52) y corresponden a 1985.

² *El protestantismo en Centroamérica*, de Wilton Nelson, ejemplifica este género; pero, desde luego, existen muchos trabajos más en los que domina este enfoque. Nelson demuestra que los primeros protestantes en Centroamérica eran protestantes y extranjeros y relaciona su llegada con el apoyo de los gobiernos liberales de la región, los cuales fueron, en efecto, quienes abolieron las restricciones legales que limitaban la diversidad de la religión. Según Nelson, este primer gran auge del protestantismo en Centroamérica se debió a que los liberales y los misioneros protestantes extranjeros tenían una visión similar de lo que debía ser una Centroamérica moderna: una fuerza con estabilidad política, desarrollo económico y evolución cultural, todo en un sentido parecido a los Estados Unidos (Garrard: 1992:220).

conjunto: ¿Por qué el protestantismo es atractivo en esta región, especialmente después de muchas décadas de marginalidad? y ¿Qué tipo de impacto puede esperarse de un cambio religioso en naciones que son “teológica, cultural, política y socialmente católicas”? (*Ibíd.*:219).

1.1.1. Tres teorías complementarias

Hablando del caso mexicano, pero pensando también en otros países latinoamericanos, Bowen identifica tres teorías complementarias que con frecuencia aparecen mezcladas en los estudios del cambio religioso: 1) la teoría de la privación, 2) la teoría de la desorganización y, por último, 3) la teoría de la modernización (la que, por otra parte, no es más que una adaptación para Latinoamérica del debate europeo). La primera postula que los pobres son los más proclives a sumarse a las filas de las iglesias evangélicas. Bowen cree que “los evangélicos mexicanos, especialmente los pentecostales, se concentran en las clases populares”, aunque ni él mismo está seguro de ello por la falta de información necesaria para concluir en tal sentido (Bowen, 1996:82). La segunda teoría postula que la migración de los campesinos a las ciudades los separa de sus tradiciones culturales y los coloca en una situación de vulnerabilidad que facilita su enrolamiento en una comunidad protestante (*Ibíd.*:85). De acuerdo con esta teoría, los conversos habrían buscado en las Iglesias evangélicas establecidas en las ciudades un sustituto a la comunidad de su medio rural de origen.

En cierto sentido, las dos primeras teorías están al servicio de la tercera, que es más omnicompreensiva y las incluye en su cuerpo de conceptos e hipótesis. De hecho, todo el canon latinoamericano de la sociología de la religión puede ordenarse sobre la tercera teoría, ya sea como ejemplos o contraejemplos, pero resumiremos los principales supuestos de las primeras para mejor comprensión de la tercera.

1.1.1.1. Privación y desorganización social: el concepto durkheimiano de anomia

En sociología de la religión, la privación es un tema importante pero extremadamente variado (Hunt, 2002a). Para evadir la polémica vale más atenerse a una definición de acuerdo mínimo y entender la privación como un estado en el que un individuo o grupo aparece en desventaja en comparación con otros individuos o grupos, o incluso en relación con una aspiración personal elevada a ideal de vida. La idea básica es que las sectas proveen un canal a través del cual sus miembros pueden trascender su sentimiento de privación para remplazarlo con un sentimiento de privilegio religioso. La importancia de esta idea para el tema que nos ocupa radica en el hecho de que numerosos estudios han asociado diversas formas de privación con aquellos grupos sociales que más afinidad han mostrado con el pentecostalismo en particular y el protestantismo en general. Aparentemente, la calidez de las sectas cristianas y sus creencias, que enfatizan un elitismo espiritual, atraen a pobres, oprimidos y marginados sociales (Hunt, 2002a). A ellos, el cristianismo

sectario ofrecería un estatus negado por la sociedad. El linaje del concepto es largo e incluye a grandes pensadores como Karl Marx, Max Weber y Emile Durkheim. El primero lo entiende como un fenómeno puramente económico. En opinión del filósofo alemán, la privación es un reflejo de una sociedad dividida en clases. La religión es para él “un premio de consolación”, una herramienta para manipular y oprimir a la clase subordinada y, simultáneamente, una expresión de resignación y consuelo. En esta medida, la religión hace del sufrimiento una virtud y da esperanzas de un mundo mejor en el cielo o en algún reino sobrenatural equivalente.

Max Weber, a diferencia de Marx, asume una definición más amplia, y pone el acento en la concepción que de sí mismos tienen los individuos y no tanto en su situación social. Para él, la privación no está necesariamente asociada con la pobreza y la marginación sino con la visión del mundo y el interés material de los distintos estratos sociales. Weber desarrolla la noción de privación relativa según la cual los individuos se perciben como carentes de las recompensas de riqueza u honor que ellos desean porque otros las tienen. La privación relativa no es meramente económica; es una desventaja relacionada con el estatus o con cualquier posesión que una sociedad considere como valiosa y significativa.

Aunque en los primeros trabajos sociológicos la privación usualmente significaba pobreza y marginación, con el tiempo los autores se han convencido de que no basta con que exista una situación económicamente desventajosa para que florezcan las sectas. De hecho, la privación de quienes abrazan una nueva fe no necesariamente es real. Lo que es decisivo no es la privación en sí misma, sino el sentimiento de privación. La función de las sectas consiste en vencer el sentimiento de privación, que puede ser motivado por una multitud de causas no necesariamente económicas, como falta de reconocimiento social, soledad, pobreza, enfermedad, discriminación racial, dificultades de lenguaje, debilidad de carácter y otras desventajas físicas o sociales (Wilson, 1970:233). Naturalmente, como advierte Hunt, la solución religiosa es más una compensación al sentimiento de privación que la eliminación de las causas.

En Latinoamérica, las teorías de la modernización son tributarias del concepto de *anomia*, una forma de privación que nace de la desorganización social. La anomia, como bien se sabe, es un concepto propuesto por Durkheim³ para hablar de la ausencia de normas que reglamenten las relaciones entre los partícipes en la vida industrial y social. Es un fenómeno producido por los cambios excesivamente rápidos ocasionados por la industrialización, y es una situación anómala transitoria, que se ve agravada por el progresivo debilitamiento de la conciencia colectiva (Girola, 1998: 42). De acuerdo con Durkheim, la anomia se presenta cuando los controles sociales se rompen y las obligaciones morales que constriñen a los individuos y regulan su conducta no son lo

³ Las obras en las que Durkheim plantea con claridad el concepto de anomia es los últimos capítulos del libro *De la división del trabajo social*, así como constituye la parte medular de *El Suicidio*.

suficientemente fuertes para funcionar efectivamente. La anomia, en resumen, es una forma de dislocación psicosocial, caracterizada por la falta de normas.

Este concepto es usado en relación con los grupos religiosos como una forma de deficiencia o privación moral. La función de las sectas religiosas, en este sentido, es crear o sustentar un nuevo orden lo más pronto posible para compensar los perjuicios ocasionados por el rápido cambio social, cultural y económico. Con este esquema se ha intentado explicar el rápido crecimiento pentecostal en los Estados Unidos de principios del siglo XX y en los países latinoamericanos de mediados del mismo siglo. Se afirma que en ambas regiones el pentecostalismo es el producto de condiciones anómicas generadas por la industrialización y la urbanización, a las que se asocia el arribo de grupos migrantes atraídos por el crecimiento económico (Hunt, 2002a; Droogers, 1991:23). A esta clase de desarraigados sociales el pentecostalismo aparentemente ofrecería un estricto moralismo, valores absolutos y certeza ontológica en un mundo de incertidumbre. Se sobreentiende que los inmigrantes tienen necesidades religiosas y sociales relacionadas con la falta de un sentido de comunidad y pertenencia. Al mismo tiempo que una forma fundamentalista de religión, el pentecostalismo también ofrece valores fuertes y un sistema de creencias rígidas y certeza en un tiempo de incertidumbre y ambigüedad. En resumen, numerosos migrantes, en su mayor parte insatisfechos en sus necesidades religiosas por las impersonales y frías Iglesias establecidas, pueden sentirse atraídos por formas entusiastas de cristiandad (Hunt, 2000a:12).

De la revisión de autores que hace Hunt puede deducirse que la primera aplicación de este tipo de explicaciones a un grupo latinoamericano de conversos es un estudio de Poblete y O'Dea publicado en 1960.⁴ Estos autores explicaron la respuesta de los migrantes de Puerto Rico en Nueva York al movimiento pentecostal como una función de la anomia resultante de la desorganización de las estructuras familiares y comunitarias (Poblete, 1970).

Dicha forma de explicar el cambio religioso como resultado de una dislocación social y del sentimiento de incertidumbre que la acompaña ha influido en el pensamiento social latinoamericano de forma tan profunda, que se puede decir que hasta bien entrados los años ochenta ha sido una constante en los estudios del cambio religioso en la región. La hipótesis básica de este paradigma (que fue desarrollada en Latinoamérica en el marco de una teoría más amplia de modernización) es que el crecimiento del pentecostalismo en particular y del protestantismo en general se explica mejor por el hecho de que estas comunidades religiosas ofrecen apoyo moral e incluso

⁴ Sin embargo, el modelo original data de 1940 y se debe a Holt, quien investigó las razones del explosivo crecimiento de las denominaciones y sectas pentecostales registrado en las primeras décadas del siglo XX en los estados del sureste de Estados Unidos. Holt encontró que fueron los migrantes del campo a la ciudad quienes alimentaron el movimiento pentecostal y especuló entonces que el cambio religioso fue provocado por la desorganización cultural ocasionada por la rápida migración a las ciudades y la concomitante urbanización de una población rural con inclinaciones religiosas fundamentalistas. El punto básico de Holt es que el movimiento de poblaciones pobres rurales a un ambiente urbano engendra un shock cultural caracterizado por la pérdida de los tradicionales controles sociales del campo, lo que libera al individuo de su grupo social, socava el carácter personal y duradero de las relaciones sociales y rompe la estabilidad de los hábitos personales y ocupaciones. En tal estado de incertidumbre y aislamiento social, el mensaje del pentecostalismo proporciona a sus destinatarios una nueva personalidad estable y un estatus social firme. Ver Holt (1940). Para un resumen, ver Hunt (2002a).

oportunidades de mejora económica a individuos, señaladamente migrantes rurales recién llegados a las ciudades, que padecen una situación de desarraigo y pobreza.

1.1.1.2. La teoría de la modernización: secularización y pluralismo religioso

La idea básica de la teoría de la modernidad, tal y como se le usa en la sociología de la religión, es que la modernidad transforma el campo religioso. Un ejemplo es Yves Lambert, quien construye con esta idea un modelo de las relaciones entre modernidad y religión. Lambert usa un concepto tomado de Jasper para caracterizar a la modernidad como una *era axial*. Según Lambert, "*La edad axial es una clase de desvanecimiento cinemático; esta marcada por momentos de crisis críticos y cambios del pensamiento que conducen a una nueva formación del campo simbólico que permiten crear un nuevo período de estabilidad*" (Lambert, 1992:2). Jasper usa el concepto para caracterizar el intenso periodo que abarca los siglos VI y V antes de Cristo, pero Lambert entiende que existen muchas otras eras axiales y lo aplica al neolítico, a los primeros tiempos de la civilización, a la época de los grandes imperios y a la era de la modernidad, por supuesto. "*Cada uno de estos cambios axiales produce una nueva formación del campo simbólico, utilizando el término de Pierre Bourdieu, y una gran conmoción religiosa que conduce a desapariciones, redefiniciones, y surgimientos*" (Ibíd.). Para este autor, uno de los más importantes efectos de la modernidad es la pérdida del monopolio religioso del campo simbólico, el que ahora está estructurado de forma compartida por sistemas religiosos y seculares (ciencia, filosofía, ideología y valores universalistas).

El repliegue de lo sagrado para dejar paso a lo profano es el postulado más importante de la teoría de la modernidad; tanto, que durante mucho tiempo se ha creído que modernización y secularización son fenómenos paralelos. En general las teorías de la modernización lo consideran asociado con la racionalización de la vida social. Al menos así lo consideran los autores europeos más influyentes en América Latina.

Peter Berger (1967) y Bryan Wilson (1980) y sus seguidores en Latinoamérica, entre ellos Emilio Willems (1967) y Christian Lalive d'Épinay (1968), se interesaron por la secularización más que por la modernización, pero dieron por hecho que la primera era un producto directo de la segunda. Para ellos no había duda de que la secularización era el anverso de la modernización. En un trabajo reciente, Berger recuerda cuatro razones que él y otros tenían para creer que la modernización daba lugar a la secularización, entendida ésta como el proceso por el cual la religión pierde importancia en las sociedades y en la vida de los individuos (Berger, 2001). La primera razón es la esperanza muy difundida en los años sesenta de que el pensamiento científico moderno haría al mundo más racional, comprensible y manejable, dejando cada vez menos espacio a lo sobrenatural. Éste es el sentido de "el desencantamiento del mundo", la conocida frase de Weber.

Otra razón fue defendida por Parsons, para quien la diferenciación progresiva de las instituciones modernas en esferas funcionales excluyentes replegaba a la religión a un lugar secundario. La tercera es de índole política y sostiene que los regímenes democráticos modernos tienden a separar al Estado de la Iglesia, lo que hace de la afiliación religiosa una cuestión voluntaria. La cuarta y última razón es el moderno proceso de urbanización y el surgimiento de la comunicación en masa, que habría minado de diversas maneras la vida tradicional, incluyendo las creencias religiosas (*Ibíd.*).

El propio Berger postula que el mundo moderno impone a las religiones dos nuevas condiciones de existencia: su *privatización* (1967:133-135) y su *pluralización* (*Ibíd.*:135-138). A diferencia de lo que ocurría en el pasado (el mundo premoderno), en el presente (el mundo moderno) las orientaciones religiosas reflejan las preferencias de los individuos y las familias nucleares. No tienen como antaño requerimientos de legitimidad social. La religión se ha privatizado en el sentido de que las Iglesias han sido obligadas a renunciar a su pretensión totalitaria de dominar la vida pública. Entrar o salir de una Iglesia, piensa Berger, se ha convertido en una decisión personal y voluntaria. Al mismo tiempo, la modernidad acabó con el monopolio de las Iglesias que dominaban el pensamiento de etnias, reinos o naciones. La modernidad multiplicó las alternativas religiosas imponiendo el pluralismo, abriendo el campo religioso a la competencia de cultos diversos.

Esto significa, advierte Berger, que las tradiciones religiosas, que antes podían ser autoritariamente impuestas, ahora tienen que ser “vendidas” a una “clientela” que no está obligada a “comprarlas”. Se impone, como dice Bastian pensando en el caso latinoamericano, una lógica de mercado (Bastian, 1993). Lo que para efectos prácticos significa dos cosas: que las denominaciones religiosas ajustan sus formas de organización para poner “al consumidor en el asiento del conductor”, creando un “producto” adecuado a sus necesidades espirituales y materiales, y que el crecimiento de cualquier otra religión ocurre convenciendo a los nuevos miembros de uno en uno, esto es, que los cultos en competencia crecen gracias a la conversión voluntaria (Dowson, 1998).

Por razones históricas, para los latinoamericanistas el efecto de la pluralización ha resultado más atractivo que la idea de la privatización. Bryan Wilson es el autor de la obra sobre el tema que más ha influido en América Latina. Wilson (1980) afirma que en las sociedades seculares es normal que la *iglesia* (entendida por este autor como una institución religiosa que detenta el monopolio espiritual en un territorio) se convierta en minoría y adquiera una forma de *denominación* y hasta ciertos rasgos de *secta*. Primero, “una vez concedida la tolerancia a quienes en forma organizada disientían, la Iglesia, desde el punto de vista sociológico, quedaba reducida a la condición de una denominación, aunque durante mucho tiempo una denominación dominante y privilegiada”. Después, “cuando gran número de individuos dejaron en efecto de ser religiosos, todos los

movimientos religiosos fueron reducidos a la posición de denominación y sectas” (*Ibíd.*:139). La multiplicación de opciones religiosas pone a las Iglesias en una situación que se asemeja a las condiciones de las sectas, aunque no se convierten en sectas: “las instituciones religiosas que una vez ostentaron el nombre y la realidad de iglesias se enfrentan, debido a la secularización, a la condición de sectas; es decir, se ven reducidas a grupos relativamente pequeños, heterodoxos, que creen y practican cosas ajenas a la mayoría. Sin embargo, difieren de las sectas por carecer de la intensidad de su adhesión” (*Ibíd.*). Como en las sociedades europeas a las que alude Wilson, la Iglesia católica mexicana ha perdido, después de haberlo detentado, el monopolio del poder espiritual en su territorio.

1.1.2. La tendencia histórica: el avance del protestantismo como descatolización

Emilio Willems (1967), uno de los primeros en aplicar la teoría de la modernización al estudio de los protestantes del subcontinente latinoamericano, cree que la historia religiosa de esta extensa región puede verse como el tránsito de una sociedad monolítica a una sociedad plural. Jean-Pierre Bastian, uno de los autores más reconocidos en México, aparentemente está de acuerdo en este punto con Willems, al que sin embargo apenas cita. Bastian señala que la actual mutación religiosa que vive Latinoamérica es “un movimiento general de pluralización de las creencias y de las organizaciones religiosas” (Bastian, 1997:53), “un fenómeno general de fragmentación y de atomización del campo religioso” así como representa una “explosión religiosa”, gracias a la cual América Latina estaría pasando “de una economía religiosa de monopolio a otra economía de competencia” (*Ibíd.*:16). Se trata, en todo caso, de un movimiento de ruptura. Los grupos no católicos, con los pentecostales a la cabeza, se declaran en competencia con la instancia religiosa hegemónica y construyen empresas religiosas rivales que desafían el monopolio espiritual de la Iglesia católica (Bastian, 1997:74).

Las evidencias disponibles parecen darle la razón a Bastian. Durante los siglos XIX y XX la Iglesia católica perdió el monopolio espiritual en Latinoamérica y sufrió la pérdida de fieles que se convirtieron en protestantes o dejaron de mantener una creencia religiosa. La mecánica del cambio religioso ocurre, entonces, en tres pasos: 1) por motivos diversos se activan fuerzas políticas o económicas que 2) modifican la estructura social de los países latinoamericanos y 3) generan “un clima de actitudes cambiantes” que favorece la difusión del protestantismo. En el siglo XIX las fuerzas desatadas por la independencia de las naciones latinoamericanas dieron origen al desmantelamiento del monopolio espiritual de la Iglesia católica, lo que habría permitido el arribo de los primeros misioneros protestantes. En el siglo XX la urbanización y la industrialización tardía de los países latinoamericanos reavivaron la disidencia religiosa y la Iglesia católica perdió un mayor número de creyentes.

1.1.3. Un cambio en dos tiempos: los primeros misioneros y el actual *boom* pentecostal

Las teorías de la privación, la desorganización y la modernización coinciden en que una revolución cultural ha favorecido la difusión de los credos reformistas. Esta revolución se identifica unas veces con el desmantelamiento del monopolio religioso que gozaba en Latinoamérica la Iglesia católica y otras veces con la urbanización. En realidad, debería hablarse de dos revoluciones culturales. La primera permitió la llegada de los primeros misioneros protestantes en el siglo XIX, cuando los nacientes países latinoamericanos, después de independizarse de España y Portugal, declararon la libertad de cultos y desconocieron el monopolio religioso de la Iglesia católica, y sus gobiernos fueron influidos por el liberalismo producto de la Revolución Francesa. La segunda originó, en la segunda mitad del siglo XX, el rápido crecimiento protestante, el tema que nos interesa. La mayoría de los autores consultados están de acuerdo en considerar como rasgo destacable de esta segunda fase el aumento de las corrientes migratorias del campo a las ciudades.

1.1.4. La tesis de Emilio Willems

La obra de Emilio Willems resume bastante bien las preocupaciones que han guiado a los estudiosos del cambio religioso en América Latina. Willems afirma haber encontrado pruebas de que “los cambios en el sistema de valores y en la tradicional estructura social pueden haber creado unas condiciones favorables para la aceptación y difusión de los diversos credos” protestantes (Willems, 1967:166). La otra idea que sostiene es que “los credos protestantes y las organizaciones que los acompañan pueden haber sufrido cambios de adaptación al ponerse en contacto con la cultura latinoamericana” (Willems, 1967:167).

Este sociólogo de origen alemán efectuó, a finales de 1950, un estudio sobre el protestantismo y los cambios culturales en Brasil y Chile. Su interés fundamental era estudiar “los cambios de naturaleza estructural que habían afectado profundamente el sistema tradicional de clases, la comunidad y la familia” (*Ibíd.*). Entre estos cambios estructurales, Willems menciona 1) la desintegración del “feudalismo rural”, 2) la amplia migración interna, 3) el nacimiento de la ciudad industrial, 4) la apertura de las fronteras rurales, 5) la gradual reducción de la unidad familiar y 6) el concomitante cambio en el estatus de la mujer. Sin embargo, Willems destaca “la migración interna” y el “nacimiento de la ciudad industrial”. De hecho, todo el peso de su explicación está puesto en la migración interna.

Para probar que existe una relación entre los cambios socioculturales y la expansión del protestantismo, Willems demostró, al menos para los casos de Brasil y Chile, que “las regiones más fuertemente afectadas por esos cambios son también las que han tenido una mayor concentración de protestantes, y que a la inversa, en las regiones que menos han cambiado ha sido también menos intensa la difusión de los credos protestantes” (*Ibíd.*:172-173). En ambos casos encontró evidente la

correspondencia entre la concentración de protestantes y las regiones en que los cambios socioculturales han sido más marcados. En general, -señala- se trata de regiones con un rápido crecimiento poblacional que favorecen la separación de los potenciales conversos de su antigua fe católica tradicional (*Ibíd.*:170).

Sobre todo, las ciudades en crecimiento y las fronteras de poblamiento reciente son, en opinión de Willems, muy favorables a la disidencia religiosa. De acuerdo con su interpretación esa clase de lugares “están relativamente libres de las rigideces del orden social tradicional” (*Ibíd.*:179).⁵

Aunque Willems rechaza que el desarrollo del protestantismo se pueda considerar una simple función de la urbanización, hace descansar su tesis en un rasgo distintivo del desarrollo urbano latinoamericano: la emigración del campo a las ciudades. Estas ciudades, por otra parte, son meras aglomeraciones que crecen sin orden, sumando de forma anárquica nuevos cinturones de miseria al viejo casco de la ciudad, asentamientos precarios e insalubres poblados de inmigrantes pobres en busca de trabajo. Willems señala un dato irrefutable: el aumento de los protestantes, en Brasil y Chile, es concomitante con el incremento de la migración interna de las áreas tradicionales a las áreas urbanas, sean ciudades industriales o ciudades ubicadas en las fronteras agrícolas (Willems, 1967:182).

Willems es bastante claro en este punto: “La fuerte concentración de inmigrantes en las regiones en las que las iglesias y sectas evangélicas han reclutado la mayoría de sus seguidores es una prueba más de que la aceptación del protestantismo es una reacción a los cambios en el modo tradicional de vivir” (*Ibíd.*:181). Al mismo tiempo que “la migración hace desaparecer ciertas coacciones tradicionales ancladas en la estructura social, también separa al migrante de su comunidad personal, es decir, del grupo de población en el que puede confiar para hallar apoyo o aprobación. Prescindiendo de la situación económica en que pueda encontrarse una persona, la comunidad personal ofrece un sentido de seguridad del que el inmigrante en una nueva ciudad o una frontera nueva se siente desprovisto [...] el *shock* que implica la transición a una sociedad urbano-individualista o de frontera es muy duro. El inmigrante reacciona en la nueva situación buscando, generalmente por tanteos, un grupo en el cual pueda sentir afinidad emocional y reconocimiento de su propia persona. Entre varias alternativas que se le presentan, puede elegir la más accesible, es decir, el protestantismo” (*Ibíd.*:180).

Si el éxito del proselitismo protestante tiene algo que ver con la crisis de un orden tradicional, como Willems cree, entonces su tesis esconde un supuesto que convendría tener en cuenta. Dicho autor supone que los migrantes viven en una situación difícil de la que tratan de huir convirtiéndose

⁵ La nueva estructura de clases es el producto de una notable movilidad social; ni las lealtades feudales características del sistema de hacienda ni el control más sutil del grupo de parentesco encuentran mucha oportunidad para sobrevivir en la sociedad impersonal y atomística de la ciudad y de la frontera rural” (Willems, 1967:179)

en protestantes. Es una situación de clase. Los conversos al protestantismo de que habla Willems son pobres al momento de convertirse a su nueva fe. De esta precariedad económica Willems deduce y postula la existencia de motivos psicológicos. Siguiendo a Sweet, afirma que algunas características psicológicas de los pobres son el fervor emocional, la espontaneidad en los sentimientos religiosos y el repudio de los credos abstractos y de los ritos formales (*Ibíd.*:188). Esa clase de psicología es la que motivaría a los pobres a convertirse al protestantismo. Sin embargo, esa motivación no serviría de nada si los conversos no encontraran en las congregaciones protestantes lo que buscan.

Por último, Willems reivindica para las sociedades proselitistas protestantes una organización igualitaria adecuada a las necesidades de sus potenciales conversos. Las congregaciones protestantes, en opinión de Willems, se organizan según principios estructurales totalmente opuestos a los que sigue la sociedad católica tradicional. De la misma manera afirma que el protestantismo es una forma de rebelión simbólica contra un orden social tradicional que margina a los conversos por pobres. Influida por el espíritu de los años sesenta, época en que publicó la mayor parte de su obra, Willems llegó a afirmar que el éxito del protestantismo era el resultado de “un deseo creciente entre las clases bajas de derribar el orden tradicional” (*Ibíd.*:168). Pero su planteamiento depende más del concepto durkheimiano de anomia. En opinión de Willems, la congregación protestante ofrece a los desarraigados sociales “una comunidad personal” cuya moral fuertemente apegada a reglas es sumamente efectiva en un contexto anómico como el que viven los migrantes recién llegados a la ciudad. Asimismo, los hermanos de religión remplazan a los propios parientes que se dejaron en el campo y los llamados “dones del Espíritu Santo llenan de prestigio a quienes antes eran anónimos y subestimados.

No obstante, en el abordaje de Willems, el cambio religioso no es sólo una respuesta frente a una situación de anomia, sino también una contribución al proceso de modernización (Droogers, 1991:24). Al combatir los vicios y alentar el trabajo duro, opina Willems, el protestantismo estimula el crecimiento de la clase media, que juega un rol importante en la modernización de la sociedad.

1.1.5. El refugio de las masas. La tesis de Christian Lalive d’Epinay

Christian Lalive d’Epinay, quien también estudió el caso chileno, coincide con Willems en la importancia de la migración a las ciudades en el crecimiento de los protestantes. Sin embargo, rechaza que las comunidades pentecostales hubieran sido las organizaciones igualitarias de las que habla Willems. Por el contrario, las comunidades pentecostales habrían reproducido el sistema tradicional, a la vez autoritario y paternalista, que privaba en el campo al iniciarse el desordenado crecimiento de las ciudades chilenas. En lugar de ser organizaciones modernas, las comunidades pentecostales eran, a los ojos de Lalive, una mera reproducción a escala del viejo autoritarismo y

paternalismo tradicional. La "estructura feudal del campo", piensa Lalive, pervive en la Iglesia pentecostal urbana: la función del terrateniente, que como patrón determina en gran medida la vida de los campesinos, es asumida por el pastor pentecostal (Lalive, 1968).

A diferencia de Willems, que ve en los pentecostales una adaptación a la modernidad, Lalive lo considera un refugio contra los deberes y las exigencias que la modernidad impone a una masa repentinamente desprovista de sus viejos esquemas de organización social, que si bien la oprimía también le daba seguridad.⁶ Desde este punto de vista, el pentecostalismo es, efectivamente, como piensa Willems, una protesta contra la sociedad moderna, pero, a diferencia de él, Lalive piensa que la protesta es una vuelta al pasado. Para Willems la conversión conecta a los individuos aislados con los valores dominantes de la sociedad en vías de modernización; mientras que para Lalive es todo lo contrario, una ruptura con tales valores. La consecuencia es que Lalive no ve tendencias modernizadoras, sino más bien una empresa definitivamente conservadora que continúa la tradición autoritaria del pasado y defiende el *statu quo*. La respuesta frente a la anomia es en gran parte una reconstrucción del pasado, aunque de ningún modo es una burda copia, sino una reinterpretación que adapta los rasgos más autoritarios del tradicionalismo a la sociedad contemporánea (Droogers, 1991:25).

De acuerdo con Lalive las expansiones del pentecostalismo y de los socialismos en el caso chileno son cronológicamente paralelas, pero ideológicamente antagónicas. De tal manera que la protesta social del pueblo chileno recibe con el marxismo un contenido político y ateo, y con el pentecostalismo un contenido apolítico y religioso (Lalive, 1969).

El pentecostalismo –señala Lalive– enseña a los suyos una moral positiva y activa en la vida comunitaria, una moral de la obligación y de lo prohibido en la vida privada, una moral de lo prohibido y de la pasividad en la vida pública. Mientras que su ética social se halla dominada por la condenación radical del "mundo"; lo cual la convierte en una ideología del orden y no del movimiento, de la conservación y no del cambio (*Ibid.*).

Después de la publicación de su conocido libro *El refugio de las masas*, Lalive d' Epinay formuló un excelente artículo, publicado en 1972, en el que da cuenta de las posibilidades de cambio en la orientación del movimiento pentecostal chileno. En dicho trabajo señala que el crecimiento del movimiento pentecostal comenzó a decaer a partir de la instalación del gobierno del Presidente democristiano Eduardo Frei (1964), es decir, momento en el cual empezaron a proliferar organizaciones vecinales y políticas que hicieron posible una participación activa de las clases

⁶ En este caso, más valdría decir que la tesis de Lalive d' Epinay es antimoderna, en el sentido que le da Dawson (1988) a la aplicación en términos negativos de las tesis de Berger. Un ejemplo es Hunter (1981), quien estudió los nuevos movimientos religiosos de los Estados Unidos, especialmente los que nacieron en los años sesenta, con la idea de que éstos eran simplemente una protesta sociocultural contra estas condiciones anómicas y enajenantes de las sociedades industriales avanzadas. La modernidad, según Hunter (1981:4), está caracterizada por un grado sin precedente de des-institucionalización del reino de lo privado y de institucionalización del reino de lo público, que en conjunto producen una pérdida del sentido de la vida, falta de certeza en el mundo subjetivo y sobreburocratizado en el mundo objetivo. En opinión de Hunter (*Ibid.*:7-9), los nuevos movimientos religiosos, entre ellos el pentecostalismo, representan una tentativa de reconstruir el mundo social reimponiendo significados confiables a la existencia propia.

populares en la vida social y política nacional.⁷ Asimismo, menciona que los sectores populares – incluidos los creyentes pentecostales- se fueron incorporando a organizaciones en las cuales el paternalismo y el autoritarismo tradicionales de las comunidades pentecostales se fueron reemplazando por formas más democráticas de conducción (Lalive, 1992; 108).

Otra obra importante sobre los pentecostales chilenos lo constituye el estudio realizado por Hans Tennekes, profesor de la Universidad Libre de Amsterdam, quien en 1971 llevó a cabo una investigación sobre la presencia evangélica en el área periférica de la capital chilena, mejor conocida como el Gran Santiago. Tennekes, a diferencia de Lalive, encontró una gran heterogeneidad al interior del movimiento pentecostal, y observó en él la existencia de prácticas tanto autoritarias como democráticas (Tennekes, 1985: 121).

Tennekes analizó la mutación de la estructura interna del pentecostalismo y buscó su conexión con los ciclos políticos. De acuerdo con éste sociólogo holandés los pentecostales crecieron relativamente poco durante el gobierno del presidente Eduardo Frei y detienen su crecimiento a partir de la instalación del régimen de la Unidad Popular, encabezado por Salvador Allende. Pero el golpe militar de septiembre de 1973 alteraría este panorama de manera dramática, propiciando la expansión de movimiento pentecostal.⁸ El carácter versátil y adaptativo de dicho movimiento religioso –nos dice el autor- posibilitó a éste capitalizar el fracaso de las experiencias políticas y situarse como un espacio alternativo de inclusión para amplios sectores de la población, justo cuando habían sido proscritos los partidos políticos, sindicatos y organizaciones vecinales (*Ibíd.*).

1.1.6. La tesis de Bryan Roberts

En 1967, el mismo año en que Willems dio a conocer su conocida obra, Bryan Roberts publicó un estudio del protestantismo de dos barrios marginales de la ciudad de Guatemala con el que intenta dar una respuesta al mismo fenómeno, el rápido crecimiento de “diversas sectas y denominaciones protestantes” en las áreas urbanas de América Latina. Su interpretación del cambio religioso coincide con la de Willems, pero Roberts se aventura más y ofrece una explicación más precisa de por qué las ciudades son un ambiente favorable para la difusión de los cultos protestantes. Los protestantes resuelven, en la tesis de Roberts, un problema derivado del crecimiento anárquico de las ciudades latinoamericanas; el protestantismo reconstruye los lazos sociales que la urbanización debilita y cancela. Asimismo, sostiene que el carácter integrador y solidario de “la organización protestante” ayuda a los conversos a resolver “los problemas de vivir en la ciudad”.⁹

⁷ Lalive exponía en ese artículo la tesis que: "Mientras más tengan que ofrecer las sociedades latinoamericanas a las clases populares en materia de posibilidades reales de participación directa, más fuerte será la tensión entre la perteneciente al movimiento pentecostal, por una parte, y la conciencia de ser ciudadano de un país y miembros de clases sociales cargadas de potencial histórico, por otra" (*ibid.*: 107-108).

⁸ En Chile la oposición legal (partidos políticos, sindicatos, juntas vecinales, organismos de base) fue prohibida por la Junta Militar, pero quedaba abierta la vía de la "protesta religiosa" (Tennekes, 1985: 121).

⁹ Roberts usa de forma indistinta los términos “protestante” y “evangélico” para referirse a protestantes históricos, pentecostales y paracristianos: “Las denominaciones que incluiré bajo el término genérico de “evangélico” comprenden las diversas Iglesias pentecostales a las cuales pertenece la

En Guatemala y América Latina el evangelismo se difunde en una situación urbana en la que una familia particularmente considerada tiene pocos contactos estables (Roberts, 1967:10). Por su crecimiento anárquico y por los rezagos históricos que arrastra desde siempre, la ciudad latinoamericana de los años sesenta es un mundo de inmigrantes pobres con pocos lazos familiares y vecinales. Dentro de la misma ciudad se produce un continuo desplazamiento de un lugar a otro en búsqueda de vivienda apropiada. Este movimiento y la pobreza en que vive la mayoría urbana hacen difícil la ayuda entre parientes o amigos, lo que ha debilitado los lazos con familiares y las amistades hechas en los lugares de nacimiento. “En este contexto, y a diferencia de la religión católica establecida, el evangelismo ha proporcionado una oportunidad para que existan contactos personales frecuentes y directos entre los miembros de una congregación. Estos contactos tienen una base relativamente permanente y sirven para reducir el aislamiento de la familia ante las incertidumbres de la vida urbana” (Roberts, 1967:11).

Para probar su tesis Roberts elige uno de los mejores casos posibles: la ciudad de Guatemala, que cuenta con una de las mayores concentraciones protestantes en Latinoamérica y que era en el momento de ser estudiada un claro ejemplo del carácter precario y descontrolado de la urbanización latinoamericana.¹⁰

Dicho sociólogo y su equipo de colaboradores levantaron una encuesta entre los habitantes de dos colonias marginales y complementaron sus datos estudiando las congregaciones protestantes con un programa de entrevistas y trabajo etnográfico. La encuesta reveló evidencias del aislamiento social de los habitantes de la ciudad de Guatemala y el trabajo etnográfico confirmó que la organización de los protestantes sustituía a la perdida comunidad de origen.¹¹

Las congregaciones evangélicas de los barrios marginales estudiados por Roberts mantenían un sistema de contacto y de ayuda mutua que contribuía a disminuir las contingencias de la vida urbana. Los hermanos de fe se apoyaban en ellas para buscar trabajo, obtener ayuda en una emergencia, hacer reparaciones menores a sus casas y, en general, restituir los lazos sociales que el abandono de sus lugares de nacimiento y la pobreza les habían cancelado. Ante el debilitamiento de aquellos lazos y la ausencia de otros medios para lograr contactos estables y obtener ayuda en una emergencia, las Iglesias evangélicas de la ciudad han asumido la función de suministrar un sistema de ayuda entre los creyentes. Por tanto, concluye Roberts, el debilitamiento de los lazos basados en la familia o el lugar de nacimiento y la falta de otras formas fácilmente disponibles de asociación

mayoría de los fieles de las dos colonias, los testigos de Jehová, mormones, presbiterianos y otras sectas protestantes más tradicionales” (Roberts, 1967:9). Roberts no niega la diversidad que media entre las múltiples denominaciones incluidas en las categorías sociales que estudia, pero las considera secundarias para su propósito, en la medida en que él se interesa por las características generales comunes a todos los cristianos no-católicos. No obstante, más adelante advierte que “los detalles sobre la organización y la vida religiosa son más aplicables a las Iglesias pentecostales que a las otras denominaciones” (*Ibid.*).

¹⁰ En los veinte años anteriores a la fecha del estudio de Roberts, la ciudad de Guatemala triplicó su tamaño, alimentando su crecimiento con la inmigración rural.

¹¹ Cerca del 40% de las familias afirmaron que nunca o casi nunca veían a sus parientes. Como prueba del debilitamiento de los lazos con el lugar de nacimiento, Roberts informa que la mayoría de las uniones matrimoniales efectuadas en las dos colonias estudiadas son entre personas que nacieron en diferentes municipios (Roberts, 1967:10).

estable en la ciudad deben tenerse como factores importantes en el reclutamiento de los evangélicos.

El protestantismo se difunde en Latinoamérica –señala Roberts- porque “éste proporciona contactos personales estrechos y estables en una situación urbana en la que los lazos familiares y por el lugar de nacimiento se han debilitado y donde existen pocas otras formas de asociación” (Roberts, 1967:14). No obstante, el éxito de este sistema tiene para dicho autor la desventaja de “limitar considerablemente los contactos entre los evangélicos y los no evangélicos de la ciudad” (*Ibíd.*:16). En términos de tiempo disponible, el converso cuenta con pocas horas para pasarlas con los no evangélicos, puesto que lo absorben sus estrechas relaciones con sus congéneres de la colonia, del resto de la ciudad y aun de los pueblos (16-17).

En realidad, éste sociólogo ve en los evangélicos más problemas de los que reconoce en un principio. El apoliticismo de los evangélicos le parece conservador y, por lo tanto, infructuoso. Tratando de minimizar sus repercusiones sociales, Roberts pone en tela de duda el viejo estereotipo de raigambre weberiana según el cual “en un medio predominantemente católico el protestante con frecuencia es considerado con mayores probabilidades que sus semejantes católicos para alcanzar el éxito económico y alentar a sus hijos en la búsqueda de un alto nivel de educación” (*Ibíd.*:7). Para Roberts, la aparición del protestantismo en un medio predominantemente católico *no* contribuye a conformar una conducta social favorable a la empresa económica y a la innovación. El evangelismo *no* es necesariamente una fuerza modernizante. En sectores desposeídos, como los barrios marginales que estudia Roberts, “cuando la situación ofrece pocas esperanzas de mejoramiento, la participación de esas sectas puede conducir a un énfasis en el bienestar espiritual que excluye el interés hacia la situación material de la persona. En este caso, un miembro de una secta protestante, en lugar de sentirse impulsado a alcanzar el éxito en el mundo, puede más bien renunciar a los consiguientes beneficios y retirarse de la participación activa en la vida institucional del lugar en que vive” (*Ibíd.*:8).

Roberts no encontró evidencias de que el protestantismo atraiga al elemento más emprendedor de la población. “En ninguna de las dos colonias los evangélicos son significativamente diferentes al resto de los habitantes, ya sea en cuanto a su nivel educativo o económico” además encontró poca evidencia de que los evangélicos economicen dinero para gastarlo en su mejoramiento material o en la educación de sus hijos. En una de las colonias estudiadas, la más pobre, levantada sobre terrenos invadidos, el autor encuentra incluso evidencia de que los ahorros por la prohibición del tabaco y la bebida se destinan a los gastos de mantenimiento de la Iglesia (*Ibíd.*).

Roberts trata, en resumen, de “sugerir que hay pocas pruebas de que la difusión del evangelismo en las dos colonias tengan relación con los deseos de las familias más emprendedoras para mejorar su posición social y económica” (*Ibíd.*). Los evangélicos, piensa Roberts, ignoran los

problemas sociales. Ellos se desentienden de “los problemas sociales de la ciudad de Guatemala”, pues preocuparse les parece “inútil a la luz del pesimismo de las predicciones bíblicas sobre los males que deben ocurrir en el mundo material” (*Ibíd.*:19). Los evangélicos de Guatemala que estudió Roberts mostraban una gran renuencia a participar en la organización de la comunidad e insiste que la manera en que un evangélico hace frente a los problemas urbanos es ignorarlos en lugar de colaborar activamente para resolverlos. Estas consideraciones obligan a Roberts a introducir un matiz en las conclusiones de su estudio: el evangelismo no es, finalmente, una fe que ayude al individuo a dominar el ambiente urbano que lo rodea, es “una fe que aísla al individuo de su ambiente urbano” (*Ibíd.*:21-22).¹²

1.1.7. El “evangelismo del desastre”, una variante de la tesis de Willems

Una variante más reciente de las tesis de Willems es la de Stoll, quien estudia el crecimiento de los protestantes en Centroamérica, un caso que es posterior a los de Chile y Brasil. Stoll recupera la tradición iniciada por Lalive d’Epinay y Emilio Willems y, como ellos, relaciona el interés en el protestantismo evangélico con el desarraigo de la población que se adhiere al movimiento. Si los inmigrantes pobres y los colonizadores de frontera son muy receptivos a los credos evangélicos, también lo es, argumenta Stoll, “la gente que lleva vidas apartes por la guerra, la crisis económica o el desastre natural” (Stoll, 1990:13). Stoll dedica su obra a la labor evangelizadora de las sociedades estadounidenses entre la población centroamericana afectada por la guerra y los desastres naturales. Como la precaria urbanización que estudiaron Willems y Lalive, la guerra y los desastres naturales provocan miseria y desamparo. Plenamente conscientes de la relación entre “la tensión social, los recursos a su disposición para aliviarla y el interés en su religión”, los evangelistas reparten alimentos, instalan clínicas médicas, ayudan a la reconstrucción de las comunidades y de paso construyen sus propias iglesias. Stoll cita a un evangelista que en pocas palabras lo dice todo: “Si usted desea el crecimiento de la iglesia, ruegue por la devastación económica y política”. Stoll llama a esta forma de proselitismo “evangelismo del desastre” (*Ibíd.*).

Según Stoll, la primera ocasión en que este *modus operandi* fue puesto en práctica fue durante el terremoto de 1976 en Guatemala (*Ibíd.*:11). Los resultados de este primer ensayo general parecen confirmar su eficacia. El número de protestantes guatemaltecos aumentó después de la catástrofe en 6 puntos porcentuales, pasando de un 8% en el año anterior al temblor a un 14% en el año posterior (*Ibíd.*). Sin embargo, la revisión de otras experiencias nos lleva a comentar que el terremoto de 1972 en Nicaragua creó desde aquel entonces una coyuntura privilegiada para aumentar la presencia

¹² “Esta afirmación resulta más válida para el caso de las sectas más fundamentalistas de las dos colonias, pero es aplicable también a la mayoría de los evangélicos que en ella viven” (Roberts, 1967:22).

protestante en esa zona¹³. Labor a la que se incorporaron una variedad de iglesias pentecostales (Martínez, 1989: 35).

Aunque Stoll ha sido acusado de participar en la teoría de la conspiración, él mismo rechaza, con argumentos similares a los de Bowen, que los evangélicos estén comprando almas (Stoll, 1990:12). En su opinión, si el dinero norteamericano ha sido importante para incrementar el número de conversos, está lejos de ser la explicación completa. Si las Iglesias evangélicas realmente fueran construidas en los folletos, como los opositores sugieren, serían estructuras poco espirituales nacidas del patrocinio, no las expresiones vitales que son muchas de ellas. Las Iglesias evangélicas proliferan más allá del poder adquisitivo de la misión y no se desploman cuando falta el dinero. Con poco o nada de entrenamiento y sin apoyo financiero, con el solo apoyo de sus familias y el vecindario, la gente gana bastantes seguidores (*Ibíd.*:13).

1.1.8. Marginados y periféricos. La tesis de Bastian

En cierto sentido, Bastian ha puesto al día las tesis de Willems y Lalive. Con mejores y más abundantes estadísticas a su disposición, Bastian procede de la misma forma que sus predecesores: estudia la distribución geográfica de los disidentes religiosos para extraer sus propias conclusiones acerca de las regiones más abiertas al cambio. Bastian habla de una cierta “geografía de la descatalización”, un patrón territorial según el cual los protestantes se concentran en las zonas rurales periféricas y en las periferias urbanas. En México, dice Bastian citando datos del censo de 1980, “los protestantes se ubican en los estados pioneros del norte, fronterizos con Estados Unidos, donde alcanzaban tasas de 5%, superiores al promedio nacional de 3.7%, y en el sur indígena (Tabasco, Yucatán, Quintana Roo, Chiapas y Oaxaca), donde fluctuaban entre 8% y 12% de la población global” (Bastian, 1997:57). Concluye que “los espacios de profunda y larga catolización resisten mejor al cambio religioso, ofreciendo tasas bajas de población no católica. En cambio, los espacios rurales periféricos y las zonas de concentración urbana son propicios para la expansión de nuevos movimientos religiosos” (*Ibíd.*:58). En donde Bastian se separa de Willems y Lalive es en las causas que a su juicio explican la geografía del cambio religioso. A diferencia de ellos, Bastian no hace recaer su explicación en un solo proceso socioeconómico. Para Bastian las causas son múltiples. Si bien reconoce que el rápido y desordenado proceso de urbanización es uno de los principales motivos de la explosión religiosa, le da otra lectura y añade otras causas. Incluso rechaza abiertamente la idea de Lalive d’Epinay según la cual las iglesias y sectas pentecostales, como “refugio de masas”, responden en primer lugar a los desequilibrios sociales propios de las sociedades dependientes (Bastian, 1997:18). En vista de que el crecimiento de las más grandes

¹³ Siguiendo con una vieja tradición de asistencialismo, la Convención Bautista de Nicaragua (CBN), que tiempo atrás había organizado el Proyecto de Vacunación y Desarrollo Comunal de Nicaragua (PROVADENIC), organizó junto con dirigentes de otras organizaciones religiosas, el Consejo Evangélico Pro Ayuda a Damnificados (CEPAD), que buscó canalizar ayuda internacional de socorro.(Martínez, 1989: 35).

ciudades latinoamericanas ha dejado de depender de la inmigración desde el campo, Bastian relativiza su importancia para dar más realce a la marginación *per se*.¹⁴ La ciudad crea ahora su propia población excluida y no son solamente los campesinos emigrados los que pueblan las villas-miseria que rodean a las grandes aglomeraciones latinoamericanas (*Ibíd.*:87). El mismo campo, antes considerado el último reducto de la sociedad tradicional, un campo estático y estable, es visto por Bastian como un área marcada por la marginación. La expansión de la economía del mercado ha “urbanizado culturalmente al campo”, esto es, ha erosionado los valores tradicionales, introduciendo, como antes en las ciudades, una situación de anomia propicia para la difusión y la aceptación de nuevos mensajes religiosos (*Ibíd.*:90). En resumen, siempre según Bastian, la causa primaria del cambio religioso, tanto en la ciudad como en el campo, son la desigualdad y el mantenimiento de vastas zonas de subdesarrollo y miseria.

Otras causas que Bastian añade son de índole política y religiosa. Según Bastian, en buena parte el aumento del número de protestantes, en primer lugar los pentecostales, se explica por el débil contexto de la representación política que impera en los países del área. Desde este punto de vista, la ausencia de verdaderos canales de participación política habría orillado a los marginados a unirse a sociedades protestantes en busca de una comunidad que los arroje. Esto último, porque “uno de los mecanismos de defensa de los marginados frente a la anomia endémica, consecuencia de las condiciones económicas, es el mantenimiento o recreación de los lazos comunitarios” (*Ibíd.*).

Una de las conclusiones a las que llega Bastian es que “la fractura religiosa que parece imponerse en América Latina puede ser un medio de impugnación a los lazos privilegiados que mantienen la Iglesia católica y el Estado en la mayoría de los países. En otras palabras, a las causas políticas se suman causas propias del ámbito religioso latinoamericano” (*Ibíd.*:93).

1.2. Nuevas realidades, nuevas teorías. El boom de los pentecostales y los límites de las explicaciones convencionales

A contracorriente de las predicciones de Willems y Lalive, el más rápido crecimiento del protestantismo latinoamericano está ocurriendo en las áreas rurales y zonas con una alta proporción de población indígena. En México, para citar el caso que nos interesa, las más altas tasas de protestantes se registran en el sureste indígena, no en las grandes ciudades. Si el estereotipo del protestante de los años sesenta era el de un migrante recién llegado a las ciudades, el de finales del siglo XX y principios del XXI es un campesino indígena. Se trata de un verdadero terremoto que altera profundamente los patrones de difusión observados hasta ahora. Como era de esperarse, este alejamiento de las tendencias históricas ha cambiado el foco de atención de las ciudades al campo y

¹⁴ En México, la proporción de la población nacional que vive en las ciudades aumentó del 22% en 1940 a más del 60% en el 2000. Gran parte de ese crecimiento se debe a la migración desde el campo, sobre todo en los años inmediatamente posteriores a la Segunda Guerra Mundial. Sin embargo, a medida que el país se urbaniza el aumento natural de la población ha desplazado a la inmigración como causa principal del crecimiento de las ciudades.

ha introducido al debate el tema étnico, ausente en los primeros estudios acerca del tema. También ha dado lugar, obviamente, a una profunda revisión de las interpretaciones más convencionales. Si a eso se suma el desprestigio en que ha caído la tesis de la secularización y la misma teoría de la modernización, se comprenderá por qué todo lo escrito hasta ahora es materia de revisión.

La tentación de rechazar el planteamiento clásico es fuerte, pero más fuerte ha sido el rescate y reelaboración de las viejas explicaciones para adoptarlas a las nuevas realidades. Después de todo, la aplicación en Latinoamérica de las teorías de Europa nunca fue mecánica. Los latinoamericanistas siempre han tenido una actitud ambivalente con los países desarrollados, y aunque fueron frecuentemente seducidos por la ciencia y la filosofía del Viejo Continente, antes de reproducir cualquier tesis importada la ajustaron a su propia experiencia buscando destacar la especificidad de la región. Así, por ejemplo, Jean-Pierre Bastian, uno de los autores más representativos del paradigma modernizador, dejó de lado la tesis de la secularización en sus trabajos iniciales para entender la modernización como un proceso democratizador que permitió a los primeros protestantes mexicanos rebelarse contra el monopolio espiritual de la Iglesia católica y las formas autoritarias de la dictadura Porfirista.

Por otra parte, si bien es cierto que las áreas rurales registran el mayor avance protestante, los evangélicos de las ciudades siguen aumentando. El inusitado crecimiento de los protestantes involucra tanto a la cultura urbana como a la rural. La urbanización, uno de los factores que supuestamente impulsaron el protestantismo en el pasado, continúa avanzando en el territorio latinoamericano. Se trata, claro está, de un proceso que ahora depende menos de la inmigración, pero los movimientos migratorios no se han detenido y hasta se han intensificado, instaurando circuitos migratorios permanentes del campo a la ciudad y de ésta al campo, lo que presumiblemente ha facilitado la difusión de ideas, creencias y formas de vida alternativas en zonas que habían permanecido al margen del cambio religioso. Hasta cierto punto, los viejos factores del cambio religioso siguen operando en el presente, aunque es obvio que no son ya los únicos que empujan la difusión del protestantismo. Evidentemente, algunos de estos factores han sido desechados por unos autores o han sido entendidos en una forma totalmente diferente por otros. La secularización, por ejemplo, lo mismo se niega por completo que se defiende su renovada utilidad. No es difícil encontrar autores que continúen explicando el cambio religioso en términos de la secularización. En tal caso están Oro y Semán (2000), que han descrito a la versión más reciente del pentecostalismo, los llamados neopentecostales, como una religión secularizada en el sentido de estar más orientada al mundo que los primeros pentecostales, cuyo rigorismo ético es muy conocido.

Asistimos, en cualquier caso, a un proceso de reelaboración y ampliación de las viejas explicaciones para adaptarlas a realidades que no son completamente diferentes a las anteriores sino más complejas. Ante realidades más bizarras, se imponen explicaciones más matizadas.

1.2.1. Olvidar la modernización: la tesis de Roberto Blancarte

Blancarte critica la influyente opinión de Jean-Pierre Bastian, quien considera que las sociedades protestantes en América Latina son sociedades de ideas, espacio asociativo privilegiado para la inculcación de valores modernos y prácticas democráticas. Según esta influyente opinión, la modernización se establece por vías diferentes a la secularización, por la vida de la disidencia de las ideas, es decir, por la rebeldía de las creencias. Pero Blancarte duda de las contribuciones de los protestantes a la modernidad. *“El protestantismo surge en el siglo XIX como beneficiario del liberalismo mas que como su generador”* (Blancarte, 2000:594). Blancarte recuerda que el catolicismo no es siempre tradicional y premoderno. También recuerda el conservadurismo de gran parte del movimiento protestante de Europa y, especialmente, de los Estados Unidos: *“El catolicismo es en ocasiones menos corporativo y autoritario que como generalmente se representa, y el protestantismo tradicional es menos liberador y democrático que como quisiera imaginarse”* (Ibíd.:595).

Para Blancarte, el protestantismo no se escapa de la cultura autoritaria y corporativa presente en la sociedad contemporánea. Duda que el protestantismo y el pentecostalismo sean formas más eficientes de resistencia y adaptación de la modernidad que el catolicismo popular, como lo cree Bastian.¹⁵ Para Blancarte, esta y otras explicaciones sobresimplifican las causas del inusitado crecimiento de protestantes y otras corrientes afines al protestantismo (testigos de Jehová, mormones y adventistas). Hablando del caso específico del protestantismo, Blancarte afirma que la clave para interpretarlo mejor es la eliminación o relativización del paradigma de la modernidad, ya que se trata de un “paradigma etnocentrista, orientado también hacia definir un concepto de desarrollo socioeconómico y por consiguiente, de ‘evolución’ religiosa” (Ibíd.: 602).

Si los procesos de secularización se traducen en espacios de libertad para quienes no piensan como la Iglesia principal -apunta Blancarte- debe tenerse en cuenta que en México, y en América Latina en general, ese espacio ha existido siempre en la forma de religiosidad popular. América Latina es la región más católica del mundo, pero la cristiandad romana se ha limitado por siglos a las ciudades y poblaciones importantes, dejando el resto del territorio a un catolicismo popular en el que las tradiciones religiosas han sido adaptadas por un liderazgo burocrático ligado a la jerarquía católica pero con cierto grado de autonomía (Blancarte, 2000).

¹⁵ Blancarte se refiere a la posición adoptada por Bastian en su obra *Protestantismo y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, FCE, México, 1994.

De acuerdo con este sociólogo mexicano, “las religiones de América Latina han vivido durante los últimos cinco siglos bajo la señal, al parecer contradictoria, de un monopolio de bienes de salvación en un nivel institucional y de una diversidad profunda de manifestaciones religiosas que se relacionan e interactúan entre sí”. Lo cual ha hecho propició que los cultos protestantes, las ‘religiones paracristianas’ y otro tipo de movimientos religiosos puedan introducirse fácilmente a la sociedad latinoamericana (*Ibíd.*:601).

1.2.2. Religiosidad popular y pentecostales

La opinión de Blancarte es compartida, de forma parcial o completa, por otros autores. James W. Dow, autor de una de las obras más interesantes de los últimos años, coincide con él en que el catolicismo que se practica en las zonas rurales e indígenas de Latinoamérica es un catolicismo tradicional diferente al que se practica en las ciudades. El catolicismo popular tiene poco que ver con el moderno catolicismo posterior al Concilio Vaticano II. Cuando se estudian de cerca los elementos católicos de estas tradiciones se observa que son algo superficiales y que la moderna doctrina católica está ausente en ellos (Dow, 2001:I:2). Pero eso ha sido así desde la época de la colonia española, y sólo hasta ahora ha ocurrido el dramático cambio religioso que ha sacudido al campo indígena, no obstante que los primeros misioneros protestantes llegaron a principios del siglo XX. Por esta razón, Dow no cree que el protestantismo de América Latina, concretamente el que se vive en México y Centroamérica, se oponga al catolicismo de la misma forma en que los primeros reformadores europeos se opusieron a la Iglesia de Roma (*Ibíd.*). Para este autor, el cambio religioso de Latinoamérica no es una forma de la insatisfacción con la Iglesia católica. El éxito del protestantismo de tipo congregacional y pentecostal está relacionado, de alguna manera, con su adaptación a (o compatibilidad con) las culturas nativas.¹⁶ Mucho del protestantismo que florece en las zonas indígenas de México y Centroamérica es pentecostalismo, una forma de cristianismo que está más cerca de las tradiciones nativas que el catolicismo y el protestantismo de corte más convencional. La experiencia extática pentecostal tiene paralelos en las culturas nativas que habían sido documentados desde antes del despegue protestante.

Carlos Garma ha documentado con minuciosidad esta especie de “afinidades electivas”. Garma sostiene que el pentecostalismo es atractivo para los pueblos indígenas porque tiene equivalentes en las tradiciones nativas de sanación espiritual. Dicho antropólogo, quien ha estudiado a profundidad el caso de los indígenas mexicanos de la sierra norte de Puebla, encuentra que los cultos pentecostales se adaptan bastante bien al sincretismo de la religiosidad popular indígena. Esto significa una enorme ventaja para los pentecostales sobre la Iglesia católica, que

¹⁶ Con datos de los censos mexicanos de población, Dow encuentra una alta correlación (índice de Pearson = 0.550) entre el crecimiento intercensal del porcentaje de protestantes (1970-1990) y el porcentaje de población indígena (1970).

combate las creencias de los indígenas porque las considera supersticiones que deben ser corregidas (Garma, 1987, 2001).

Los pentecostales han mostrado una gran habilidad para integrar, recodificar y promover prácticas locales y valores religiosos diversos. De ahí que su principal rasgo distintivo sea su diversidad. Al estudiar y comparar el movimiento pentecostal de los países del cono sur, Oro y Semán (2000) han destacado tres aspectos de esa diversidad. En primer lugar, la diversificación de los sujetos sociales a los que se dirige el mensaje pentecostal. El pentecostalismo aparece como un fenómeno vital que se adapta a medios sociales diversos. Si bien es cierto que las "clases bajas" siguen siendo su principal clientela, la composición de los pentecostales ha cambiado a favor de la pluralidad social. Su influencia entre las clases medias es incipiente pero sistemática (Oro y Semán, 2000:612). Aparentemente, el crecimiento entre las clases populares urbanas empieza a detenerse, pero su difusión entre los indígenas es muy grande, como lo demuestran los casos de Bolivia, Perú, Ecuador y México.

En segundo lugar, la diversidad del movimiento pentecostal es teológica. Entre una y otra Iglesia o secta pentecostal hay un mundo de diferencias en materia de teología. Sin embargo, Oro y Semán han identificado tres innovaciones teológicas que han modificado aún más la composición interna del pentecostalismo (*Ibíd.*:613). La primera innovación es la creencia en la guerra espiritual, es decir, en la existencia de poderes satánicos y el poder para vencerlos del bautismo en el espíritu santo. El mundo espiritual es un mundo en guerra. La segunda innovación es la llamada "teología de la prosperidad". Para la teología de la prosperidad las bendiciones de Dios incluyen posesiones materiales. El acto de dar es considerado un signo de sujeción a Dios y una parte necesaria del proceso de liberación que lleva a las personas a recibir las bendiciones. Los bendecidos reciben bienes materiales. La tercera innovación es el acercamiento de algunas Iglesias pentecostales a la esfera de acción del World Council of Churches.

Por último, Oro y Semán destacan el surgimiento del neopentecostalismo, un movimiento dentro del pentecostalismo que, sin embargo, es cualitativamente distinto al pentecostalismo original de los primeros años del siglo XX.¹⁷ Los neopentecostales, según Oro y Semán, son Iglesias y sectas dirigidas por líderes de personalidad fuerte (algunas veces carismáticos) que estimulan la expresividad emocional, demandan afiliación exclusiva y hacen uso intensivo de los medios masivos de comunicación. Los neopentecostales creen en la cura divina y en el exorcismo y aceptan que para realizarlos se requiere dar donativos a sus líderes e iglesias; el caso más conocido es el de la Iglesia Universal del Reino de Dios. Ambos autores agregan que entre estos pentecostales se ha dado un cierto grado de liberalización de las costumbres (disminución de las

¹⁷ En Brasil, sus principales exponentes son la Igreja Universal do Reino de Deus (conocida en México como Iglesia Universal del Reino de Dios), fundada entre los años de 1975 y 1980 por misioneros de la Universal Church of Reign of God, y Deus é Amor, fundada en 1962 por misioneros de Good is Love. Ambas Iglesias aplican un agresivo proselitismo estableciendo miles de iglesias en Brasil y el mundo.

demandas eclesíásticas) y un cambio en el criterio de santidad en relación con la tradición pentecostal (*Ibíd.*:615).¹⁸

1.2.3. El efecto unidireccional de la sociedad en la religión: un modelo en desuso

La aparición del neopentecostalismo ha provocado la revisión de los más populares supuestos, incluyendo la idea de que el cambio religioso es un reflejo del rompimiento del orden social tradicional. Si los contenidos de la corriente principal del protestantismo se han transformado al punto de hablar de un nuevo movimiento, resulta difícil continuar aplicando un modelo que ignora o relega a un lugar secundario esos contenidos. Como advierte Droogers, en un modelo anómico el interés se dirige a factores extrarreligiosos (Droogers, 1991). La religión en sí misma no importa. En este sentido, la religión es apenas un reflejo del orden social. El problema es que, a pesar de que se muestre que el pentecostalismo o el neopentecostalismo tienen el efecto de disminuir la anomia o compensar una privación, esto no dice nada acerca del contenido de estas creencias. Una buena explicación debe también considerarlas.¹⁹

Es cierto que Willems y Lalive trataron de relacionar seriamente los aspectos internos del pentecostalismo con las razones de su rápida difusión, pero también es cierto que muchos de sus resultados han sido criticados por autores que pusieron a prueba sus planteamientos. Entre éstos está Judith Hoffnagel (1978), quien al estudiar la Asamblea de Dios en Recife, Brasil, encontró que la mitad de los miembros migrantes eran ya fieles pentecostales antes de llegar a la ciudad, además de que la mayoría de los fieles que se incorporaron a la Iglesia en la ciudad ya tenían viviendo mucho tiempo en ella.

Una crítica al modelo es su falta de especificidad. Este modelo no es lo suficientemente específico porque se aplica a más de una religión. No explica la elección de una religión en oposición a otra a pesar de que supuestamente tienen la misma función: compensar una privación de orden moral. Droogers se queja de que “los modelos de anomia rara vez intentan dar una explicación específica: el mismo razonamiento seguido en el caso de las Iglesias pentecostales puede encontrarse también si se trata de explicar el crecimiento de otras religiones” (Droogers, 1991:27). Una opinión parecida sostiene Hunt, para quien “la tendencia de las teorías de la privación es ofrecer una explicación simplista para *toda* la actividad religiosa, sin especificar la religión o el contexto cultural” (Hunt, 2002b:22). Puestas a competir en el mercado de la salvación, algunas religiones son más exitosas que otras. Que así sea no puede explicarse sin una referencia explícita al contenido de sus creencias.

¹⁸ De la Igreja Universal do Reino de Deus, Oro y Semán dicen que se está transformando en una red transnacional de Iglesias (2000:607). Esta red incluye, por supuesto, a México.

¹⁹ Rolim, por ejemplo, al estudiar un suburbio de Río de Janeiro hace notar que la relevancia que entre los pentecostales tiene la Biblia explica su mayor capacidad de difusión. Según la Biblia, predicar el evangelio se vuelve una misión que cada converso debe cumplir en toda oportunidad que se presente. Cada nuevo creyente es el comienzo de un nuevo núcleo. Esta continua “diferenciación celular” es para este autor una de las claves del éxito pentecostal (Rolim, 1985).

En el caso de los pentecostales clásicos, Hunt recuerda que se ha dicho que cubren una variedad de formas de privación que los hace más atractivos que aquellos grupos religiosos que únicamente cubren un número limitado de necesidades espirituales o materiales. Aparentemente, su barroca teología les ha permitido a los pentecostales atraer a una amplia variedad de tipos de personas. Droogers coincide en este punto al postular que la “ambivalencia” del mensaje pentecostal ha hecho posible que atraigan a una “doble clientela” a la que ofrece lo que quiere (1991:39). El pentecostalismo es a menudo más dogmático y más cercano al ideal bíblico que muchas Iglesias cristianas y agrega los dones del espíritu que ofrecen una experiencia religiosa personal y un crecimiento sobrenatural (Hunt, 2002b:6). En este sentido, el movimiento neopentecostal parecería haber profundizado este atractivo al insistir en los dones carismáticos. Este énfasis por el carisma podría explicar la ventaja del neopentecostalismo sobre el pentecostalismo clásico, que al institucionalizarse se habría enfriado para el gusto de aquellos que prefieren una religión más intensa. Sin embargo, esta clase de explicaciones dependen de una lógica argumental sobresimplificada que une de forma mecánica ciertos factores sociales y psicológicos con determinadas necesidades.

Las limitaciones de un procedimiento, como el descrito con anterioridad, llegan a ser obvias cuando se considera desde la óptica latinoamericana la popular distinción que afirma que el pentecostalismo clásico se especializa en los estratos socioeconómicos más bajos con claras necesidades materiales (los pobres, el migrante urbano) y que el neopentecostalismo se concentra en los sectores de la clase media de los que se dice tienen necesidades que trascienden lo material y emocionales (valores posmateriales).²⁰ Como bien ha visto Hunt, el caso de América Latina no coincide con este estereotipo porque los mismos movimientos atraen a ricos y a pobres, a los marginados de la sociedad y a los miembros de la élite en el gobierno, a las clases medias educadas y a los empresarios exitosos. Esto parecería sugerir que la explicación es más complicada. Hunt se inclina por un modelo de doble vía entre la religión y la sociedad; aparentemente, las mutaciones religiosas responden mejor a un modelo evolutivo del tipo ensayo-error en el que los organismos se subdividen y desarrollan para mejor adaptarse a la creciente competencia. Por esta lógica de mercado, el pentecostalismo ha llegado a ser, gracias a sus constantes cismas, un movimiento plural, adaptable y comercialmente atractivo.

Bobsin comparte la misma idea propuesta por Hunt. En su opinión, el pentecostalismo brasileño crece por ruptura e influencia de otras Iglesias y se redefine frente a la competencia que se instaura en el campo de producción, circulación y consumo de bienes religiosos (Bobsin, 2002). Para explicar por qué el pentecostalismo y otras religiones compiten por la misma “clientela”

²⁰ "El término posmaterialista denota un conjunto de metas a las que la gente da importancia *después* de haber alcanzado una seguridad material, y *porque* han alcanzado esa seguridad material" (Inglehart, 1998).

interesada en una espiritualidad “caliente” y “abigarrada” con formas de organización tan opuestas, Bobsin asegura que unas y otras han tomado del “mercado de bienes de salvación” técnicas que tienen en común su probada efectividad. Es conocida la “guerra santa” que libra el pentecostalismo contra la Umbanda o el *New Age* contra cualquier forma de religión establecida. Pero Bobsin subraya sus coincidencias sobre sus diferencias de una manera que sería difícil apreciar desde una perspectiva que insista en el tema de la privación. Dicho autor habla de un fondo espiritual común, una especie de sistema de préstamos entre las principales religiones de un lugar determinado. Más exactamente, propone una visión transversal del fenómeno religioso. Él argumenta que “una idea religiosa puede estar presente en varias iglesias atravesándolas”. En busca de un concepto que permita captar la creciente porosidad de las fronteras religiosas, Bobsin rechaza los términos de transconfesionalidad, ecumenismo o diálogo interreligioso. Tales términos no son sinónimos de transversalidad. Con este concepto Bobsin se refiere a un fenómeno que traspasa las Iglesias y religiones a pesar de sus diferentes identidades, como el ser carismático, que dejó de tener un contenido específico y es una manera de expresar la fe en distintas Iglesias.

La transversalidad consiste, entonces, en que los aspectos de una religión son diseminados en otros fenómenos religiosos. El pentecostalismo, para concentrarnos en el tema que nos interesa, parece haber tomado algo del catolicismo popular y de otras tradiciones religiosas. Así, por ejemplo, la teología de la prosperidad no puede ser vista como algo específico de la Iglesia Universal del Reino de Dios, pues la ideología del éxito se presenta en muchos otros movimientos religiosos. Las técnicas para alcanzar el éxito han sido popularizadas por obras como las de Lair Ribeiro, Paulo Coelho, Lauro Trevisan, Walter Mercado, Seicho-no-Ie y muchos otros. Con algunas variantes entre sí, todos ellos proponen un camino para el éxito individual.²¹ Algunos acentúan más la religión y otras buscan fundamentos de orden más académico, como Lair Ribeiro, que es médico. De cualquier forma, para ellos el éxito se encuentra en la persona. Es necesario hacer brotar del interior la actitud para el éxito. Lauro Trevisan, ex sacerdote católico, afirma que Dios está en la mente. Basta mentalizarse para triunfar. Como vemos, la teología de una Iglesia neopentecostal está más cerca del *New Age* de lo que cualquiera podría sospechar. En este sentido, la teología de la prosperidad de la Iglesia Universal del Reino de Dios puede ser entendida como una expresión de religiosidad posmoderna, como tantos fenómenos del *New Age*. Por último, Bobsin especula que ciertas expresiones religiosas permiten juntar los contrarios, incluso los extremos aparentemente irreconciliables.

Hunt (2002b) anota una crítica más básica. Advierte que no está clara la naturaleza concreta del supuesto vínculo entre la privación y la religión. Se necesita una manera de probar estas teorías

²¹ Champion llama a éste proceso el surgimiento de una persona religiosa fluctuante, que sigue una lógica pragmática y una lógica de experiencia afectiva, siendo el objetivo final siempre el bienestar, el desarrollo personal, la dicha aquí abajo y no en el más allá (Champion, 1995: 717).

mediando emociones y actitudes. ¿Los que tienen una opinión religiosa del mundo se sienten necesariamente privados? La parte que falta de la ecuación es cómo los agentes conciben el mundo. Los peligros de un acercamiento sociológico unidimensional son muy claros. La explicación estructuralista falla en el punto más obvio: evade responder cómo se comporta la gente y cómo da a su conducta un significado religioso. Las teorías de la privación tienen el grave peligro de establecer estereotipos que son en gran parte anticuados. Para la mayor parte de los seres humanos no tienen capacidad explicativa. Ser pobre no hace a nadie necesariamente enajenado o anómico. El significado no se puede establecer examinándolo a distancia; para comprender el fenómeno religioso se requiere de la perspectiva de los actores, los que poseen interpretaciones y sensaciones. Un migrante puede vivir una vida urbana sin una sensación dislocada y enajenada y, después de todo, hacerse miembro de una Iglesia pentecostal. De la misma forma, al describir al pentecostalismo en términos de su estructura o por su orientación política como apolítico o conservador, se pierde la dimensión cultural que es el ímpetu religioso del movimiento. Para Hunt, los defectos de estas teorías se han vuelto demasiado evidentes.

Hunt concluye que los autores más influyentes tienden a olvidarse de la privación y de la clase social como variables relevantes de la difusión del pentecostalismo. “Hoy, el pentecostalismo es identificado por su variedad. Esta diversidad proviene de las subdivisiones que las diferencian cada vez más por la teología y las cualidades culturales que son las características esenciales que distinguen su identidad en el mercado religioso pluralista. Cada tipo de iglesia tiene sus características dominantes, aunque muchas son una clase que mezcla la teología, la cultura y la praxis. En este contexto, es extremadamente difícil localizar materias de la privación, y es mucho más simple hablar de la significación de la forma de vida y de la identidad” (Hunt, 2002b:24).

1.2.4. La tesis de la secularización a revisión

La tesis de la secularización es el corazón de la sociología de la religión, pero Stefano Martelli nos recuerda que es una tesis ecléctica (Martelli, 1999:156). Existen muchas versiones. La más difundida es la unidimensional o unilineal, que “vincula el avance de la modernización con la debilidad y el vacío en las funciones sociales de la religión y funda tales previsiones en los éxitos obtenidos por el progreso técnico-científico y la racionalidad instrumental, según la cual, desde la esfera de la producción, alcanzaría todos los ámbitos de la vida” (Martelli, 1999:153). Esta versión pronostica el eclipse de lo sagrado. “En pocas palabras, la tesis de la secularización unilineal ignora la vitalidad y la capacidad para adaptarse a la modernización que las grandes religiones mundiales muestran; sobre todo, supone que sucederá en todos lados, cuando ni siquiera se ha verificado en Occidente el eclipse de lo sagrado” (*Ibíd.*:156). La tesis de la secularización fue apoyada por los hechos de los años cincuenta y sesenta. Pero en los últimos decenios “numerosos hechos no

encontraron fácilmente una explicación en la versión unilineal”. Martelli destaca cuatro de estos hechos: 1) el surgimiento y la rápida difusión de los llamados nuevos movimientos religiosos, 2) el fortalecimiento de movimientos fundamentalistas, 3) el nuevo papel público de las Iglesias y 4) el renovado interés por prácticas y conocimientos hasta ahora tenidos al margen de la religión y de la sociedad, como la astrología, el ocultismo, la magia y las prácticas neorientales para obtener el bienestar psicofísico (*Ibíd.*:155).

Berger abandonó recientemente su tesis de la secularización original y adoptó una nueva versión revisada (Berger, 2001). Su razón para hacerlo fue la misma anomalía que señala Martelli: la teoría tiene cada vez menos sustento en la evidencia empírica. Algunos lugares del planeta son tan religiosos como siempre y otros son incluso más religiosos que antes. Dos hechos innegables parecen haber convencido a Berger; el resurgimiento del fundamentalismo del mundo musulmán y el dramático crecimiento del protestantismo en Latinoamérica. Estos fenómenos, según admite, son inexplicables en la teoría que defendió en los años sesenta. Pero él es muy claro en advertir que esto no significa que la secularización no exista más o que nunca hubiera existido. Significa solamente que este fenómeno no es el resultado directo e inevitable de la modernidad. La secularización no es, como creyó antes, la situación paradigmática de la religión en el mundo contemporáneo, sino una situación entre otras. Pero como sociólogo no deja de notar que la secularización se ha convertido en una excepción relevante. La secularización no es la norma moderna sino un caso extraño que requiere explicación. La pregunta que más le interesa no es, entonces, por qué el mundo está burbujeando de pasiones religiosas, sino por qué, a pesar de semejante ebullición, persiste la secularización entre ciertos círculos y ciertas regiones.

La interpretación que propone Berger es que existe “un estrato muy delgado pero muy influyente de intelectuales, definidos como personas con una educación superior de estilo occidental, especialmente en humanidad y ciencias sociales”. Son una “internacional secular” que existe en cualquier país con cierto desarrollo. Hay también una excepción geográfica a la ubicuidad religiosa que cubre el mundo, las Europas occidental y central. Europa es, en opinión de Berger, el único lugar del mundo donde la vieja teoría de la secularización sigue teniendo algún asidero empírico.²²

El excepcionalismo europeo es explicado por Berger por dos razones principales, aunque, como dice, ningún desarrollo histórico importante tiene una sola causa. Una es la definición política del problema religioso en Europa. En contraste con los Estados Unidos, el Estado se definió en oposición a una Iglesia hegemónica (católica, ortodoxa o protestante), lo que influyó para que en los

²² No obstante, Rafael Díaz-Salazar tiene una opinión diferente. Usando diversas encuestas de cobertura internacional para los años 1989 y 1991, informa de porcentajes elevados de personas religiosas en los países de la Comunidad Europea. Su conclusión es exactamente la opuesta a la de Berger: “en las sociedades europeas no existe un vacío de religiosidad, ya que persiste la religiosidad cristiana institucionalizada tanto de un modo expreso como de un modo difuso” (1994:74). Díaz-Salazar no deja lugar a dudas de cuál es su opinión, y afirma categórico: “el fracaso del ateísmo en Occidente es inmenso” (*Ibíd.*: 85).

países europeos la política tuviera un fuerte componente anticlerical. La segunda es la educación pública. Tanto en Europa como en los Estados Unidos los gobiernos nacionales impulsaron una educación de contenidos seculares, pero en Europa la educación fue centralizada mientras que en los Estados Unidos no. Las fuerzas antiseculares, a menudo locales, fueron más eficaces en los Estados Unidos porque las autoridades encargadas de la educación eran locales, mientras que en Europa poco pudieron hacer frente al poder de los gobiernos federales encargados de las escuelas. Hay algo más. En ningún lugar de Europa fue la educación más centralizada y más secular que en los expaíses socialistas. Y ahí también, sin embargo, hubo repuntes de religiosidad.

La comparación de Europa con los Estados Unidos le sirve a Berger para reconocer su error de apreciación. El problema de la vieja teoría de la secularización, “lo que entendí mal —dice Berger— es la relación del pluralismo y la secularización”. La modernidad pluraliza los mundos de vida y consecuentemente mina toda certeza. Pero esta incertidumbre no desemboca necesariamente en la secularización de la vida social. Con todo y que los Estados Unidos conforma una sociedad líder en el pluralismo moderno, está lejos de Europa en materia de secularización. Que el pluralismo provoque o no la secularización depende de varios factores. Berger no duda que el avance de la modernidad ocasiona el pluralismo; de lo que duda ahora es que esta diversificación de las opciones sociales desemboque inevitablemente en la pérdida del sentido religioso.

1.2.5. Secularización, una tendencia moderna entre otras

Lambert coincide con Berger en que la secularización no es el único efecto de la modernidad en el campo religioso (Lambert, 1999:21). Sus efectos sobre la religión son variados y complejos. Lambert menciona cuatro posibles: 1) declinación, 2) adaptación y reinterpretación, 3) reacción conservadora y 4) innovación. Sólo el primer efecto significa necesariamente secularización. De manera similar a Berger, Lambert sostiene que las tendencias modernizadoras de la racionalidad, la individualización y la diferenciación funcional no implican necesariamente una secularización. Por el contrario, la modernidad también puede originar nuevas formas religiosas. La situación presente ofrece oportunidades sin precedentes para la innovación religiosa. Existe ahora un ambiente religioso más pluralista. Una variedad de no-cristianos y cristianos no-ortodoxos desafían la hegemonía de las Iglesias más tradicionales. Lambert identifica cinco nuevas formas religiosas de esta etapa terminal de la modernidad: “(a) Sin espiritualidad, (b) Autoespiritualidad, (c) Sin jerarquización y sin dualización, (d) paracientificidad, (e) pluralista, relativista, fluctuante, buscadora de fe, y (f) Organizaciones sueltas tipo red; de hecho, de religión sin la religión (Lambert, 1999:15). Todas ellas son, según Lambert son productos genuinos de la modernidad. Un caso paradigmático lo constituyen las religiones “sin espiritualidad” (llamadas así en oposición a las

religiones de salvación, orientadas al otro mundo), entre las cuales destacan los testigos de Jehová, los mormones y los adventistas.

1.2.6. El regreso no-tradicional a la tradición religiosa

En las versiones más simples, la secularización es una tendencia progresiva e irreversible. En contra de esta idea, Martelli cree que somos testigos de una desecularización, una reversión de la tendencia secularizadora (1999:157). La razón, según él, es una crisis de integración social que afecta a las sociedades modernas. Han surgido nuevos problemas de índole ético de difícil respuesta en términos del racionalismo y del eficientismo de las sociedades contemporáneas. La aparición de nuevas religiones es una respuesta a esta crisis.

Martelli piensa que la religión es una respuesta al vacío espiritual. Detrás de su tesis de desecularización está el supuesto de que la religión llena un vacío. En pocas palabras, Martelli piensa que la modernidad ha producido un vacío existencial que habría creado una necesidad que llena la desecularización. En la sociedad contemporánea “se despotencia la ideología del progreso y se fragmentan los valores modernos, sin que otra concepción colectiva haya sabido hasta ahora tomar el lugar de la visión de un mundo optimista y eurocéntrico” (*Ibíd.*:159). “El vacío sociocultural y normativo dejado por la crisis de la ideología progresiva” es llenado “por un mosaico de *weltanschauungen* y de ideologías débiles en el entrecruzamiento de culturas y mensajes que provienen de lugares e incluso de tiempos diversos, sincréticamente relaborados y propuestos de nuevo por la industria cultural” (Martelli, 1999:159-160).

Martelli rechaza que la desecularización sea un simple retroceso de la secularización. No es así. La secularización persiste. Martelli cree que la modernidad está siendo desmantelada por una “lógica no lineal compuesta de un triple y paradójico movimiento”. Por un lado, “permanece el movimiento lineal del progreso técnico-científico y la primacía de la racionalidad instrumental en los sectores de la producción y la distribución de productos, y en la difusión de los medios de comunicación”. Por otro, surge un segundo y contemporáneo movimiento: “el reinicio o recuperación de los trazos socioculturales y de identidad tradicionales que la modernidad imaginaba que podía ignorar, cancelándolos en el proyecto universalista del individuo abstracto”. Finalmente, “una recuperación oblicua de los valores de la tradición sociocultural, es decir, una reposición ambivalente y ambigua dentro de las estructuras nacientes que aparecen como un *bricolage* de tendencias opuestas” (*Ibíd.*:160). Tales movimientos son los elementos de una lógica paradójica que preside a fenómenos religiosos tan diversos como el panorama contemporáneo nos los muestra. La desecularización obedece a una lógica de reinicio-mantenimiento-distorsión. La distorsión se produce porque se combina el arcaísmo con la modernidad. La religión recupera su importante función de cohesión y de integración social, pero la secularización persiste en la forma de

separación entre la religión y la política, en la que la política mantiene su estatus autónomo. La integración de ambos procesos es problemática, por lo que se producen distorsiones (*Ibíd.*:163). La secularización prosigue, pero por otra parte se acrecienta la búsqueda de sentido. La desecularización es el regreso no tradicional a la tradición ético-religiosa con efectos ambivalentes y distorsionantes, el redescubrimiento de la trascendencia y el reinicio o la recuperación de los valores que constituyen el sentido básico del sistema social (*Ibíd.*:165).

Como Martelli, otros autores han puesto en el centro del debate el *bricolage*²³. Daniele Hervieu-Léger ha llegado a ese camino vaciando el concepto de secularización de su significado tradicional, pues no la entiende como el retroceso de las religiones. Para ella, la secularización es “un proceso de recomposición de lo religioso en el seno de un movimiento más vasto de redistribución de las creencias en una sociedad cuya condición estructural —por el primado que confiere al cambio y a la innovación— es la incertidumbre” (Hervieu-Léger, 1996:10-11). Dicha autora no niega los fenómenos asociados al cambio social que comúnmente se encuadran en el estudio de la modernización, como la progresiva racionalización de las diversas esferas de la vida social o el creciente individualismo de la cultura contemporánea. Sin embargo, no acepta que el resultado de la modernidad sea la pérdida de terreno de la religión. Su resultado es la recomposición y reorganización de las creencias. La importancia de este punto es que Hervieu-Léger entiende la secularización como un proceso de recomposición de lo religioso que responde a la incertidumbre provocada por los procesos de cambio de la sociedad moderna (*Ibíd.*).

Esta nueva perspectiva difiere del planteamiento tradicional en que el cambio social es concebido de otra forma y ya no sólo como el avance de la razón. En términos weberianos, el cambio social conlleva la racionalización de todos los ámbitos de la vida social, lo que se traduce en una contracción del ámbito de lo religioso, el ámbito irracional por excelencia. El cambio significa necesariamente la pérdida de lo religioso. Hervieu-Léger se aparta de esta tradición y entiende el cambio social como incertidumbre.

1.2.7. El desvanecimiento de Dios, la religión ubicua

Para Émile Poulat, la nuestra es una era poscristiana. “La era poscristiana ya comenzó entre nosotros, poco a poco. El domingo se transformó en *week-end*. Las vacaciones de Navidad y de Semana Santa se convirtieron en las vacaciones de invierno y primavera. El calendario tenía un santo que se festejaba por cada día del año y, con pocas excepciones, era la reserva obligada de nombres disponibles: ésta cesó de imponerse. Siglos de historia habían obrado en la inscripción de la fe cristiana y de la presencia divina en todos los dominios de la vida pública. El movimiento en sentido inverso desembocó en el alejamiento de los espíritus de este universo religioso y el

²³ Interpretado por los antropólogos como un trabajo cuya técnica se improvisa, adaptada a los materiales y a las circunstancias

desvanecimiento de su inscripción social” (Poulat, 1998:97-98). No se trata de la muerte de la religión. Poulat lo niega: “ciertamente se necesita más para matar una religión que una decepción o una persecución. Más bien se trata de otra cosa: al deshacerse de Dios, el mundo libera lo religioso, éste se descarga sobre los individuos. Lo que era asunto de la sociedad se vuelve asunto de conciencia” (*Ibíd.*:99-100).

De acuerdo con Émile Poulat, el verdadero cambio religioso es este *desvanecimiento* de Dios, *laicización* se dice en Francia. “La *inscripción social* de lo religioso era un dato por todas partes observable; su *desvanecimiento* es un hecho mayor de nuestra cultura” (*Ibíd.*:103). Para este conocido sociólogo francés la religión no está ausente de la modernidad, pero parece haberse convertido en algo privado, un asunto de conciencia.²⁴

1.2.8. El retorno de los clásicos de la sociología de la religión. Revaloración y crítica de la obra de Weber y Durkheim

Max Weber y Emile Durkheim son autores muy citados por quienes estudian el avance protestante en América Latina. Pero recientemente algunos autores han revisado las contribuciones más duraderas de los clásicos a la luz de los últimos sucesos latinoamericanos. El balance de esta nueva revisión de los clásicos es, sin embargo, contradictorio. Unos autores llaman a olvidarlos y otros a retomarlos. Entre los primeros se encuentra Parker (1994) y entre los segundos Dow, (2001). Curiosamente, lo hacen tratando la misma anomalía teórica, el resurgimiento de la religiosidad popular entre los indígenas y campesinos pobres. Parker critica por inadecuada la distinción durkhemiana entre lo sagrado y lo profano, y Dow reformula la tesis weberiana de la contribución del protestantismo a la economía de mercado.

De frente a la pluralización del campo religioso latinoamericano, Parker critica la concepción racionalista del sujeto social de la modernidad, que no da cabida a lo mágico y lo místico (Parker, 1994:231). Para este autor los procesos de modernización en nuestras condiciones de subdesarrollo, lejos de incrementar la racionalización de la vida, alimentan la permanencia e incluso la revitalización de lo religioso. Como tantos otros sociólogos latinoamericanos, se queja de la importación acrítica de los conceptos de la sociología europea. En concreto, se queja del uso irreflexivo que se hace de la dicotomía sagrado-profano en los estudios del cambio religioso en Latinoamérica.

La opinión de éste sociólogo chileno es que las categorías dicotómicas durkhemianas se tornan insuficientes al momento de analizar las expresiones religiosas de la inmensa mayoría de los

²⁴ Rafael Díaz-Salazar tiene una opinión diferente. Con estadísticas de la encuesta internacional de valores y otras fuentes complementarias, encuentra que la religiosidad de los occidentales es menos un asunto privado que una forma de socialización. Los creyentes asisten poco a los ritos regulares y mucho más a los ritos de paso, como el bautizo, el matrimonio y los funerales. “Es en el ámbito de los rituales religiosos que acompañan los grandes acontecimientos de la vida donde las iglesias son más fuertes y relevantes” (1994: 85).

latinoamericanos. Los tres grupos mayoritarios del continente, el catolicismo popular, la fe pentecostal y los cultos afroamericanos, no distinguen de manera tajante lo sagrado de lo profano como lo hace Durkheim. Aparentemente, según mi interpretación, Parker propone sustituir la dicotomía durkhemiana con las concepciones populares e indígenas de la sanación-salvación. En opinión de este autor, estas concepciones ofrecen mejores categorías de análisis para comprender el fenómeno religioso. No obstante, Parker no es lo suficientemente explícito en este punto. Lo que a él le interesa demostrar es lo inadecuado que a su juicio resulta pensar la religiosidad popular latinoamericana en términos durkhemianos. De hecho, Parker piensa incluso que la dicotomía sagrado-profano no es útil siquiera para entender la modernidad religiosa de la sociedad postindustrial desarrollada, mucho menos para entender las manifestaciones religiosas de la sociedad subdesarrollada. Parker opone a Durkheim dos argumentos. El primero es metodológico. El uso de conceptos dualistas o dicotómicos, como lo es la distinción sagrado-profano, conduce a clasificaciones dicotómicas difíciles de aplicar a una franja gris de situaciones empíricas. En Durkheim, los conceptos sagrado-profano se excluyen mutuamente. Al tratar de entender de un modo racional un sujeto expresivo, afectivo y emocional, Durkheim les imputa una visión del mundo que clasifica las cosas, reales o ideales, en dos clases, dos géneros opuestos. La cosa sagrada es, por excelencia, aquella que lo profano no puede ser, lo que no se puede impunemente tocar. Pero en vista de que el sujeto actuante no es enteramente racional, afirma Parker, lo sagrado y lo profano no son, desde el punto de vista del sujeto, categorías lógicamente contradictorias (*Ibíd.*:240). Los contrastes dicotómicos, dice, recordando a Bendix, no funcionan en situaciones fluidas.²⁵ La experiencia latinoamericana indica que nunca lo sagrado está enteramente divorciado social y significativamente de lo profano, y viceversa (*Ibíd.*).

El segundo argumento de Parker es la “desregulación” de la administración de los bienes de salvación que caracteriza a las religiones populares. Lo sagrado no está definido y delimitado por una conciencia colectiva impersonal, sino por el estrato de especialistas de lo religioso. Lo sagrado es definido por tabúes y una casta sacerdotal, pero en el caso de las religiones populares “el simple fiel también tiene acceso, secundario, eso sí, pero no menos importante” (*Ibíd.*:243). En la experiencia cotidiana de los fieles lo sagrado no es una categoría única y unívoca: “la propia mentalidad popular posibilita la coexistencia de rasgos profanos científico-técnicos y de rasgos religiosos, sin que se dé ni separación tajante entre lo sagrado y lo profano, ni tampoco confusión

²⁵ Parker insiste en la idea de que lo sagrado y lo profano no son categorías excluyentes. Y se adhiere en este punto a la idea de que la secularización es una tendencia compleja que en ciertos ámbitos cotidianos avanza y en otros retrocede, produciendo una cosmovisión mezclada y cambiante. Él habla del “vaivén y del intercambio que se produce entre ambas realidades” (*Ibíd.*:241). En otras palabras, la dialéctica sagrado-profano de la vida cotidiana contemporánea borra y anula la distinción analítica durkhemiana (*Ibíd.*).

absoluta” (*Ibíd.*:244). En la sociedad postindustrial, desarrollada o subdesarrollada, concluye Parker, la religión está cada vez menos regulada, esto es, se ha desinstitucionalizado; por eso en lugar de desaparecer se ha vuelto difusa, ubicua, como hemos visto que lo cree también Poulat.

Por su parte, Dow tiene una opinión menos crítica de los clásicos de la sociología de la religión. Al estudiar el avance del protestantismo en México, Dow (2001) recurre a Weber para explicar por qué los pentecostales se han difundido en mayor medida entre los pobres.²⁶ Para ese autor, está claro que el avance del protestantismo en México y Centroamérica coincide con el periodo en el que arriba la economía de mercado industrial a la región.²⁷ El problema teórico es entender la conexión causal entre este hecho histórico y el cambio religioso. Para proponer una explicación plausible Dow recurre a Max Weber. El problema es que Weber notó la relación del protestantismo con el ascenso de la clase media y ahora, en Latinoamérica, a quienes está atrayendo es a las clases pobres. Las condiciones observadas en Europa durante la reforma protestante no se han reproducido en la mayoría de las regiones de América Latina hoy en día. Los campesinos indígenas y las clases urbanas pobres tienen unas circunstancias económicas diferentes. La teoría de Weber, entonces, requiere de algunos ajustes.

Dow comienza recordando que Weber reconoce que la religión puede impedir el nacimiento de las instituciones, particularmente cuando el derecho de un individuo, como miembro de una forma de gobierno, está determinado por el Dios que adora. Precisamente, eso sucede en México, donde los rituales religiosos refuerzan la obediencia en los pequeños poblados rurales a una casta político-religiosa. Muchos pueblos se organizan de acuerdo con una jerarquía que combina las fiestas religiosas con el gobierno de los asuntos públicos. Este sistema, conocido como “sistema de cargos”, obliga a los hombres jóvenes del pueblo a que entreguen su ingreso para financiar los rituales religiosos. Si se rehúsan, los ancianos que ocupan la más alta jerarquía pueden meterlos en la cárcel o incluso expulsarlos de sus tierras. El protestantismo, piensa Dow, está liberando a la población de este control político-religioso. Como es obvio, tal libertad puede ser necesaria para el cambio económico. En este sentido, aunque aparenta ser una rebelión teológica, el protestantismo rural mexicano es un movimiento de rebelión campesina contra la autoridad central que tiene implicaciones económicas. En las áreas rurales el protestantismo libera a los campesinos de un tradicionalismo económico y religioso que la mayoría de las veces son una y la misma cosa. Dow cree así haber enmendado la teoría weberiana, que hace más énfasis en los aspectos psicológicos de la actividad empresarial, que es afectada primeramente por una actitud hacia la vida y no por el

²⁶ Usando los censos mexicanos de población, Dow encuentra una alta correlación (índice de Pearson = 0.626) entre el crecimiento intercensal del porcentaje de protestantes (1970-1990) y el porcentaje de población en situación de pobreza económica (1990). Dow no encuentra relación de que el crecimiento de protestantes sea producto del cambio económico. En otras palabras, según su análisis estadístico, el protestantismo es más atractivo en las provincias con más pobres que en las provincias donde se ha producido un mayor cambio económico.

²⁷ Dow usa el término “economía de mercado” como lo entiende Karl Polany (1975). Una economía de mercado es aquella en la que los mecanismos sociales necesarios para mantener la economía están dominados por el intercambio.

aparato político y legal en el que viven. El protestantismo, según Weber, juega un papel en la liberación individual del pecado más que en la forma en que lo libera del control institucional, siendo que ambos procesos van de la mano. Por esa razón es que se concentró en las clases urbanas, comerciales, burocráticas y nobles y dejó a los campesinos fuera de su teoría del cambio religioso. Él no creía que los campesinos fueran capaces de responder al cambio religioso. Pero la experiencia latinoamericana demuestra que la cultura rural responde al mensaje religioso en una forma emprendedora. Los factores económicos, concluye Dow, también pueden explicar el avance del protestantismo evangélico en la periferia latinoamericana.

1.2.9. Los protestantes latinoamericanos en una perspectiva global.

Luego de más de un siglo de intentarlo, el protestantismo finalmente encontró su lugar en América Latina, una región de profunda tradición católica. Romper el monopolio católico costó muchos años, dinero y esfuerzo a los disidentes latinoamericanos y sus patrocinadores estadounidenses. Si hemos de creer en las teorías que revisamos, los protestantes contaron además con el apoyo involuntario de poderosas fuerzas sociales y hasta naturales, como la urbanización, la industrialización, las guerras y los desastres naturales, que alimentaron sus filas con pobres, desarraigados, refugiados y damnificados. No hay que olvidar tampoco, la metamorfosis que efectuaron en sus doctrinas y organizaciones para hacer sus propuestas más atractivas para el latinoamericano promedio. Los neopentecostales, para hablar del ejemplo más acabado de esa metamorfosis, han evitado repetir las pesadas organizaciones eclesiósticas del protestantismo histórico para dar oportunidad a los menos preparados de ocupar un lugar entre sus dirigentes y han sobrecargado su doctrina de recursos teológicos del más variado origen para atender las necesidades más diversas de sus potenciales conversos. Resumidas así, las claves del éxito protestante parecen hasta obvias. Pero no lo son.

2. Factores y modelos de difusión de cultos protestantes

Para explicar el cambio religioso se hace énfasis en diferentes causas. Sin embargo, y aunque la tendencia es la utilización de modelos multicausales, no es raro que algunos autores aíslen un solo factor para indagar con más detalle la mecánica causa-efecto del fenómeno. Tal es el caso de Dow (2001), quien ha elaborado una elegante teoría del cambio religioso en zonas indígenas para señalar que el factor demográfico es la principal causa del despertar pentecostal en tres pueblos otomíes cercanos a la ciudad de México.

2.1. Los factores de difusión

Al hacer un balance de los trabajos en los que se aborda el cambio religioso en México y América Latina, Felipe Vázquez encuentra que en ellos se analizan varios factores de difusión. La mayoría de los estudios hechos hasta el momento, dice Vázquez, utilizan un modelo unicausal con cinco variantes, una por cada factor destacado: 1) ambiental, 2) económico, 3) político, 4) cultural y 5) social. Esta clasificación es discutible, porque algunos autores han tratado más de un factor, pero la lista propuesta por esta antropóloga mexicana puede leerse como un inventario de las causas más socorridas en los análisis (Vázquez, 1991).²⁸

2.1.1. Causas ambientales

En un conjunto de estudios hechos por misioneros católicos y protestantes (algunos del Instituto Lingüístico de Verano) en zonas agrestes o tropicales, la pregunta es por qué en ocasiones el trabajo misionero fracasa y por qué otras veces tiene éxito. Su respuesta es que las condiciones geográficas o ecológicas de algunas regiones obstaculizan la propagación religiosa y las de otras no. Dado su carácter confesional, los autores que defienden esta explicación deducen de ella la necesidad de una práctica religiosa diferente que tome en consideración la influencia de los agentes naturales (la montaña, el valle, el clima, etc.). Vázquez cita como ejemplos de estos estudios las obras de Irabarren (1955), Berde (1983) y Healey (1985). Nótese que el primero de ellos escribe su obra en los años de 1950, una época en que la labor misionera en el sureste mexicano era infructuosa en términos cuantitativos. El tema de los obstáculos naturales es propio de una época de bajo crecimiento de las confesiones religiosas, no de ahora, cuando su ritmo de crecimiento es explosivo.

2.1.2. Causas económicas

Diversos estudios han referido el factor económico como elemento determinante del cambio religioso. Autores como Muratorio (1980), Rigby (1981) y Annis (1987) han argumentado que la

²⁸ Vázquez agrega a estos estudios otros que utilizan un enfoque multicausal, que incluye de forma simultánea o mezclada múltiples factores, como la urbanización, la racionalización de la vida cotidiana y la influencia de los medios de comunicación.

propagación del protestantismo se encuentra íntimamente ligada al desarrollo de nuevas prácticas de producción y de mercado. Esta situación implica de manera necesaria que, para que “estos cultos religiosos tengan aceptación, deben trastocar *por fuerza* las relaciones económicas de una comunidad o localidad” (Vázquez, 1999:18).

En la práctica, la mayoría de los estudios que utilizan ese enfoque, como bien ha establecido Martín, han derivado en interpretaciones provenientes del marxismo, que postulan un determinismo económico que convierte a la cultura y a la religión en mero reflejo de las relaciones de producción (Martin, 1990:103).

2.1.3. Causas políticas

Una vieja tradición etnográfica, que data de épocas anteriores a la llegada de los pentecostales a México, alimentó una imagen política de la religiosidad popular del campo mexicano. Los estudios etnográficos han documentado que la organización de las fiestas religiosas dedicadas a los santos católicos produjo en las comunidades rurales mexicanas un sistema de cargos religiosos que, en ocasiones, se trasmutaba en jerarquía política; en consecuencia, por atentar contra la viabilidad de este sistema, la llegada de los protestantes se interpreta como un movimiento de independencia no sólo religiosa sino política.²⁹ Entre los estudios pioneros se pueden mencionar los realizados a mediados de 1950 por Redfield (1950) y Oscar Lewis (1982).³⁰ Ambos trabajos abrieron un debate en torno a las transformaciones en el sistema de cargos y a la manera en que algunas comunidades indígenas y campesinas se dividen por motivos religiosos.³¹ Sin embargo, este tipo de interpretación ha sido cuestionada por otros autores, como Rappaport (1984), Vallado (1989) y Juárez-Cerdi (1989), para quienes el surgimiento y la propagación de cultos no católicos no ocasionan problemas en las localidades, pues se mezclan y adaptan de manera muy sutil a la vida cotidiana de los habitantes. La armonía entre católicos y protestantes, no obstante, es una hipótesis difícil de sostener, a la luz de la violencia que azota a las comunidades indígenas que sufren ese problema.

2.1.4. Causas culturales

Redfield (1950), Danson (1953), Kietzman (1958) y Marzal (1988), entre otros, han encontrado en los factores culturales un rico material de análisis para explicar cómo ciertas prácticas religiosas

²⁹ En estos estudios el elemento más importante para entender la aceptación de los nuevos cultos es la habilidad de los pentecostales para generar un antipoder político-religioso en las localidades (Vázquez, 1999:19).

³⁰ El primero señala que la introducción de un nuevo paradigma religioso creó una lucha de facciones entre las dos familias más importantes de la comunidad maya de Chan Kom, una de las cuales conservó el catolicismo mientras que la otra se convirtió al protestantismo (Redfield, 1950). Por su parte, Lewis presenta la historia de Pedro Martínez como un claro ejemplo de cómo la vida de un campesino, “autoritario” y “tradicional”, mayordomo del barrio, rezandero y ferviente católico, es transformada al adherirse a una Iglesia evangélica, al grado de originar una fractura familiar y entre los habitantes de la comunidad de Tepoztlán (Lewis, 1982:51).

³¹ Carlos Garma llevó a cabo un estudio antropológico sobre el protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla. A este autor le interesaba comprobar si la presencia de esta religión reforzaba las estructuras políticas tradicionales de poder o si las debilitaba (Garma, 1987).

generan una mayor asimilación y respuesta de los creyentes. Bajo este enfoque, “los cultos religiosos son aceptados o rechazados en la medida en que toman en cuenta o no los elementos culturales y la influencia de la cultura religiosa previa” (Vázquez, 1999:20).

Según los promotores de esta vertiente de estudio, al tratar el tema de las transformaciones ocurridas en el campo religioso mexicano lo religioso debe analizarse como una parte básica de lo cultural. Un ejemplo claro de este enfoque son los trabajos de investigación realizados por antropólogos del CIESAS en el proyecto “Religión y Sociedad en el Sureste de México”, realizado a finales de 1980 (Giménez, 1989; Fábregas, 1989).

2.1.5. Causas sociales

Para Felipe Vázquez, hay pocos trabajos que consideran las causas sociales en el estudio del cambio religioso; pero su definición de lo social es en realidad restringida y se refiere propiamente a las relaciones interpersonales que facilitan la difusión del cambio religioso y garantizan la continuidad de los cultos propiciando la cohesión entre sus miembros. Entre la larga lista de autores que utilizan este enfoque pueden mencionarse a Lenski (1988), quien analiza cómo el culto evangélico se propaga por redes de parentesco en dos comunidades otomíes, a Gerlach (1970), Schwartz y Reyna (1974), Carrasco-Malhue (1983) y Rodrigues-Brandao (1989), que analizan los movimientos sociales, las redes personales, las formas de cohesión social y las relaciones solidarias que propician la continuidad y el éxito de algunas prácticas religiosas.

2.1.6. La teoría de Dow acerca del cambio demográfico como factor desencadenante

Un estudio etnográfico realizado en tres pequeños poblados otomíes de Tenango de Doria, un municipio de la sierra de Hidalgo, muestra cómo las condiciones de vida afectan el cambio religioso (Dow, 2001). El autor, James W. Dow, estuvo en el municipio 53 meses entre 1967 y 1990, y esta larga estancia le dio oportunidad de registrar la aparición del pentecostalismo, introducido en la región por la Unión de Iglesias Evangélicas.

Los pueblos estudiados por Dow cercanos unos de otros y comparten identidad cultural. Sus habitantes son campesinos otomíes que sobreviven a duras penas en un ecosistema de montañas de mediana altura. Sin embargo, sus patrones de crecimiento económico son diferentes y han condicionado la introducción y contagio del protestantismo. El arribo de éste ocurrió en diferentes tiempos y en todos se presentó como un desafío a la jerarquía cívico-religiosa (el llamado “sistema de cargos”), la que fue desmantelada en dos de las tres comunidades pero subsistió en la tercera.³²

³² En el campo mexicano, una misma jerarquía cívico-religiosa puede gobernar a un pueblo o municipio. La jerarquía recibe su autoridad de un sistema de cargos que consiste en que hombres y mujeres se encarguen de un oficio religioso durante un año o dos. Los oficios más prestigiosos son los de Padrino y Mayordomo. Informa Carolina Rivera que en el sistema clásico de cargos rige una escala de prestigio y que los ocupantes de los cargos pagan el prestigio que reciben cediendo su dinero y esfuerzo a la organización de las fiestas religiosas. “Los gastos que se erogan conforme se

Dow observó que en dos poblados el cambio religioso ocurre después de una caída demográfica. Como consecuencia lógica, y dado que los conflictos en una jerarquía cívico-religiosa como el sistema de cargos de los otomíes se presentan como una controversia entre ancianos con poder y jóvenes sin él, el antropólogo considera la posibilidad de que el cambio demográfico en la proporción de jóvenes y ancianos hubiera tenido efectos en la religión.³³

2.2. Los modelos multicausales

Básicamente, las explicaciones del cambio religioso latinoamericano son multicausales. Pero difieren en los factores considerados y en el grado de integración de estas variables. Las explicaciones históricas, por ejemplo, hacen más énfasis que las actuales en los factores externos, lo que es comprensible por la misma transformación del fenómeno religioso, que era más dependiente del exterior en el pasado. Una diferencia de más trascendencia es la forma en que se combinan los factores incluidos. Martin (1990), para citar el ejemplo preciso, en un modelo de difusión geográfica ha combinado muchos factores interdependientes, como la doctrina teológica y la organización de metodistas y pentecostales, el tipo de converso que atraen, el contexto social donde actúan, la trayectoria que siguen al difundirse, etc. El resultado es una explicación más concisa que la simple suma de factores concurrentes.

2.2.1. El “desembarco” de los protestantes en América Latina y su difusión por países y provincias

Willems dedica su obra entera al análisis del cambio religioso en el siglo XX, aunque también habla del arribo en el siglo XIX de los primeros misioneros protestantes, para insistir en su tesis de que el cambio religioso depende del cambio social:

[...] la llegada de los primeros misioneros presbiterianos, bautistas y metodistas, la enorme distribución de Biblias y escritos religiosos hecha por los propagandistas, la predicación del Evangelio en las plazas públicas y la fundación de las primeras congregaciones protestantes compuestas de conversos del catolicismo, sólo pudieron darse en un clima de actitudes sociales cambiantes, caracterizado por el debilitamiento de los controles sociales que durante tres siglos habían impedido que las fuerzas de la reforma protestante penetrasen en las monolíticas sociedades de Latinoamérica (Willems, 1967:169).

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” (Rivera, 2001:73). Obviamente, no todo sistema de fiestas es un sistema de cargos. En este último, los hombres que ocupan un cargo en oficinas civiles legitiman su autoridad desempeñando un oficio religioso. Comoquiera que sea, en los pueblos estudiados por Dow el sistema de cargos era la regla.

³³ Dow contrasta el momento en que el coeficiente que resulta de dividir el número de jóvenes entre el número de ancianos cambia con el momento en que el sistema de cargos es desmantelado en los pueblos en estudio para confirmar que, efectivamente, el cambio demográfico antecede al rompimiento de la jerarquía cívico-religiosa. San Nicolás fue el primer pueblo en el que aparecieron los protestantes y el primero también en perder la jerarquía cívico-religiosa. En 1962 el jefe de la comuna fue elegido democráticamente y el sistema de cargos terminó. En Santa Mónica el cambio ocurrió 15 años después, en 1977, cuando hubo un último mayordomo en el pueblo. La jerarquía del tercer poblado, San Pablo, continuaba operando en 1999. En este pueblo el sistema de cargos resistió más el impacto del protestantismo porque sus rituales son menos onerosos y los servicios son completamente voluntarios (Dow, 2001:78). El cociente de la correlación jóvenes-ancianos en San Nicolás tiene su punto más bajo (1.10) en 1956, seis años antes del abandono del sistema de cargos. En Santa Mónica el punto más bajo (0.95) ocurre en 1975, dos años antes de que sirviera el último mayordomo (*ibidem*:81).

Jean Meyer ha resumido el estado de la investigación histórica del protestantismo latinoamericano. En su revisión de los orígenes destaca, por contraste con lo sucedido más recientemente, el peso de los factores externos. No podría ser de otro modo, pues el protestantismo fue durante mucho tiempo un trasplante difícil, un injerto que no lograba prender (Meyer, 1989:111). El protestantismo latinoamericano fue fruto de la predicación misionera y de la gran migración transatlántica de los pueblos europeos. Para todos los efectos, se trata de una intrusión en las sociedades latinoamericanas de una religión exógena ligada a las potencias extranjeras. En sus orígenes, el protestantismo latinoamericano fue, en palabras de Meyer, “un cristianismo diferente y mal acogido” (*idem*).

Dicho historiador ofrece una lista de las causas que permitieron el “desembarco” del protestantismo. En primer lugar, el desmantelamiento de la sociedad colonial. La historia del protestantismo en América Latina empieza con la Independencia. A la apertura de los puertos le siguió la llegada de un copioso contingente de comerciantes, banqueros y diplomáticos europeos y norteamericanos. La segunda causa, y no la menos importante, fue el neocolonialismo de las potencias dominantes de esa época: Estados Unidos, Inglaterra y Alemania. Especialmente, destaca la política expansionista de los Estados Unidos de finales del siglo XIX (Meyer, 1989:113).

Otra causa fue la adopción por parte de las élites criollas del liberalismo, ideología ligada por admiración y respeto a las potencias protestantes. Los liberales se enfrentaron a la Iglesia católica para introducir la libertad de cultos y arrebatarle la gestión en las amplias franjas de la vida social que controlaba, como los matrimonios y los cementerios.

En cuarto lugar estuvo la inmigración europea. Los gobiernos de las nuevas naciones independientes, ya fueran conservadores o liberales, estimularon la inmigración europea con la idea de insuflar vigor a una raza que los criollos creían indolente. Pero fueron los liberales, no los conservadores, quienes aceptaron la inmigración de países protestantes. Los inmigrantes venidos de la Europa protestante fundaron grandes comunidades anglicanas y luteranas en Argentina, Brasil y Uruguay (Meyer, 1989:117).

Una última causa fue la acción misionera de las Iglesias protestantes. A mediados del siglo XIX el protestantismo seguía siendo, pues, una religión de extranjeros, sin arraigo en América Latina. Con el triunfo de los liberales y la relativa estabilidad política que le siguió se dieron las primeras tentativas serias para ampliar el proselitismo protestante. Sólo hasta entonces llegaron al subcontinente los primeros misioneros. Con todo, no es sino hasta después del congreso protestante organizado en Panamá en 1916 por 40 sociedades religiosas de los Estados Unidos cuando tiene lugar el despegue del protestantismo latinoamericano. A partir de 1914 la acción misionera es ya irreversible (*Ibíd.*:121).

2.2.2. El huracán evangélico: el modelo metodista-pentecostal de Martin

Martin rastrea los orígenes europeos del “huracán evangélico” que ha “invadido” a Latinoamérica e identifica tres elementos del legado cultural europeo que primero ayudaron a los evangélicos a difundirse en los Estados Unidos y después los acompañaron en su larga marcha hacia el sur. El primero es el *voluntarismo* de la reforma calvinista, que sobrevivió a la migración transatlántica y es ahora un elemento importante del acervo cultural de América del Norte. El voluntarismo religioso, visible en la forma de independencia religiosa (y algunas veces de entusiasmo religioso), es ahora el corazón de la cultura de los Estados Unidos.

El segundo elemento de la cultura social y religiosa de los Estados Unidos que empujó la invasión evangélica hacia América Latina fue el *mesianismo político*, una idea religiosa del destino político que promete al pueblo sacarlo de la tierra baldía y llevarlo a una tierra mejor. Según Martin, la seguridad ontológica y la confianza experimentada por los misioneros evangélicos norteamericanos en América Latina tienen raíces en esa concepción mesiánica del destino político y en la mutación de esa idea en la noción de progreso.

Por último, el tercer elemento de este legado cultural es el *revivalismo*, un movimiento que sacudió las estructuras religiosas de Europa en el siglo XVII con una propuesta de vida religiosa activa, participativa, igualitaria y entusiasta. Las corrientes más importantes de este movimiento se mezclaron con el voluntarismo y el sentido de independencia religiosa de la disidencia calvinista y generaron un renacimiento evangélico en Inglaterra, que después pasó a los Estados Unidos, donde derivó hacia el metodismo. Este renacimiento ensanchó el campo religioso en ambas sociedades: en Inglaterra creó una vigorosa alternativa al monopolio anglicano y en los Estados Unidos se convirtió en el principal cauce para la religiosidad popular.

La idea de Martin es que este legado cultural es la principal causa del éxito de la difusión evangélica en América Latina. Esta idea, sin embargo, se enmarca en la tesis de secularización que plantea el autor. Para él no hay duda de que la creación en Inglaterra de una forma de fe voluntaria, participativa y entusiasta y su realización en América fue un enorme primer paso de un proceso de diferenciación cultural que se prolonga hasta nuestros días en el movimiento pentecostal, heredero directo de los metodistas. Con estas religiones de carácter autónomo y asociativo, el poder de la religión operó sobre todo en cuestiones referentes al poder de la iniciativa individual y la experiencia personal. Esto último, porque estas formas de religiosidad sacudieron las conciencias de las masas transformando y energizando a los individuos y creando redes voluntarias de apoyo y ayuda mutua. Gracias a estas formas de asociación, las élites de las pequeñas ciudades inglesas pudieron erigir las estructuras revolucionarias que desafiaron el monopolio político de la Iglesia

anglicana. Martin cree que algo similar ocurre con las Iglesias evangélicas y pentecostales en América Latina: su mera existencia desafía el monopolio de la Iglesia católica.

2.2.3. Del centro a la periferia y de la periferia a la periferia

La religión evangélica nació en Europa del Norte, refinó su *ethos* entusiasta en las Islas Británicas, cruzó el Atlántico, se instaló en los Estados Unidos y de ahí siguió su camino hacia el sur, hacia América Latina. Martin, al resumir este largo recorrido de la fe entusiasta, señala su tendencia a ocupar alternadamente regiones centrales y periféricas, hace notar el poder centralizado de las sociedades con una religión monopólica (como España y América Latina, en contraste con la ausencia de un centro cultural absoluto en Inglaterra y los Estados Unidos) y destaca la vitalidad religiosa que ciertas áreas periféricas pueden llegar a tener (como las 13 colonias norteamericanas del antiguo imperio británico, el sur de los actuales Estados Unidos y la América Latina de nuestros días).

De acuerdo con Martin, la religión evangélica a veces ocupa las regiones centrales de una sociedad y a veces se retira a regiones subordinadas o periféricas.³⁴ Algunas veces el centro se erige como un poder que borra a la periferia, pero en otras ocasiones la vitalidad cultural de la periferia desafía con éxito al poder central.

2.2.4. Del sur de los Estados Unidos a América Latina: de la periferia a la periferia

Según Martin, del Gran Sur salieron los primeros misioneros protestantes que emigraron a Sudamérica, de origen escocés muchos de ellos (Martin, 1990:277). Todavía hoy, gran parte del numeroso contingente de anglos que migran a Latinoamérica proviene de los estados del sur de los Estados Unidos, y en especial de Texas (*ídem*). Este movimiento de la fe recorre, otra vez, el camino de la periferia a la periferia. Pero esta vez es un poco diferente, pues el movimiento protestante no encuentra un territorio de fe abierto a la predicación como los metodistas lo encontraron en el sur de los Estados Unidos. En América Latina los protestantes llegaron a un territorio ocupado y controlado por una Iglesia monopólica. De hecho, la llegada de los primeros misioneros anglosajones, a finales del siglo XIX, rompió la homogeneidad religiosa latinoamericana, apuntalada hasta entonces por leyes que sancionaban con la pena de muerte la práctica de otra religión. El actual “huracán evangélico” no es más que una aceleración de un proceso de secularización que tiene ya al menos 140 años de existencia. La difusión del protestantismo en la región es, antes que nada, un desafío al erosionado monopolio religioso de la

³⁴ En el siglo XVII ocupó las áreas más avanzadas de la Gran Bretaña y reprodujo este mapa en Nueva Inglaterra: Boston, Ipswich, Cambridge, Braintree, Bedford, Hingham y Waltham. Pero en otros tiempos se ha retirado a la periferia, a las pequeñas localidades, las zonas agrícolas y las islas. En los Estados Unidos, después de ocupar las ricas ciudades del noreste, avanzó hacia el derrotado sur. Estas oscilaciones, o vacilantes retiradas, pueden ser asimiladas aunque no enteramente a las tendencias generales de secularización. Una razón más importante tiene que ver con la variable de la relación poder central-periferia (Martin, 1990:22-24).

Iglesia católica. Para Martin no hay duda de que “Este mismo proceso ocurrió hace cuatro siglos en las culturas inglesas de ambos lados del Océano Atlántico, y fue precedida por un fácil reconocimiento del espacio social” (*Ibíd.*:278). En América Latina tal vez sea un proceso más rápido y con una violencia considerable, pero para Martin es indudable que se trata, en ambos casos (la cultura británica de los siglos XVI-XVIII y la cultura latinoamericana de los siglos XX-XXI), de un proceso de secularización.

De acuerdo con Martin, la gran diferencia es que en América Latina se combinan dos patrones de secularización: uno importado vía los misioneros evangélicos de Norteamérica, que es, como se ha dicho, una diferenciación cultural centrada en el individuo autónomo, y otro, más parecido al patrón característico del sur de Europa, la Europa latina y católica. Este último patrón ha sido reproducido en América Latina en la forma de un particular movimiento de secularización radical en el que se mezclan, entre otros elementos, un populismo radical y una violenta reacción del poder político ante las pretensiones totalizadoras de la Iglesia católica. El arribo del protestantismo anglosajón significa que dos patrones de secularización, alguna vez mutuamente excluyentes, se han combinado para dar paso a un nuevo patrón. En Europa, el patrón de las Islas Británicas y el de España se desarrollaron separados; en América Latina se han reunido en un mismo espacio.

2.2.5. El modelo metodista-pentecostal y su reproducción modificada en América Latina

La batalla de la Iglesia metodista contra el poder totalizador de la Iglesia anglicana es similar a la que emprende el movimiento protestante en el territorio latinoamericano contra la Iglesia católica. Para demostrarlo, Martin reconoce la existencia de cuatro genealogías en el protestantismo latinoamericano: los evangélicos, los pentecostales, los adventistas y los mormones. Las dos primeras genealogías tienen antecedentes directos en los metodistas británicos. Sobresimplificando su prolija argumentación histórica, la conexión metodista-pentecostal es la siguiente: los metodistas de Londres se dispersaron por las Islas Británicas haciéndose fuertes en villas industriales, comunidades mineras, campos de algodón y pueblos de pescadores; se embarcaron en los puertos del oeste y viajaron a Norteamérica, donde se establecieron y crearon sus propias Iglesias; realizaron reavivamientos de forma itinerante, conforme la población de los Estados Unidos emigraba al oeste y al sur, y finalmente cruzaron el río Bravo para predicar en América Latina, al mismo tiempo casi que se transformaron en los actuales pentecostales. Los pentecostales de Azusa St. de Los Ángeles (1904) y la Iglesia Metodista Pentecostal de Santiago de Chile (1906) son los equivalentes del reavivamiento metodista de Aldersgate St. de Londres (1738). En esta estilización de la historia, la genealogía metodista-pentecostal pasa por tres etapas: primero, nace en Gran Bretaña como un movimiento de contracultura (siglos XVII-XVIII), después se convierte en el

corazón de la cultura de los Estados Unidos (siglos XVIII- XIX), y de nuevo vuelve a ser contracultura en América Latina (siglos XX-XXI).

El paralelo de la situación actual de América Latina con la situación pasada de Gran Bretaña sirve a Martin para hablar de un modelo de difusión religiosa cuya característica más destacable es la oposición que sufre el movimiento por parte de una Iglesia hegemónica con pretensiones totalizadoras, la Iglesia anglicana (que por algo era conocida como la Iglesia de Inglaterra) en las Islas Británicas y la Iglesia católica en América Latina. El modelo de difusión religiosa, que Martin llama “modelo metodista”, está descrito por los elementos de continuidad que unen a lo largo de cinco siglos a los revivalistas de las Islas Británicas, los Estados Unidos y América Latina.

Los metodistas del siglo XVIII no son lo mismo que los pentecostales del siglo XXI; el modelo ha debido pasar primero por los Estados Unidos, donde fue mejorado y reforzado.

Martin se cuida de no reducir el pentecostalismo latinoamericano a sus raíces metodistas. Antes incluye, en su descripción de la historia y la realidad actual del pentecostalismo latinoamericano, otras tradiciones del mundo hispánico-católico, las culturas amerindias y un sustrato animista de índole más universal. La excentricidad y el poder del pentecostalismo residen en su capacidad para unir elementos aparentemente modernos, como los grupos de encuentro y la medicina basada en la comunidad, con antiguas técnicas de restauración espiritual (Martin, 1990:164).

2.2.6. El caso de México

En el esquema de Martin México juega un papel secundario, después de Brasil, Chile, Guatemala y Nicaragua. No le faltan razones; en esos países la proporción de protestantes es muy superior a la que registra México o cualquier otro país latinoamericano. Sin embargo, cree que México es un buen ejemplo de su modelo. En su opinión, este país ejemplifica todas las tendencias históricas presentes en el protestantismo latinoamericano. Martin retoma las investigaciones de otros autores para utilizar a México como ejemplo que prueba su planteamiento general.

Dicho sociólogo inglés resume la historia del protestantismo mexicano haciendo uso de la obra de Jean-Pierre Bastian, Carlos Garma Navarro y Mary O’Connor. La lectura que hace de Bastian destaca el carácter reformador (incluso revolucionario) de los primeros protestantes mexicanos, el protagonismo de los metodistas, el alto aprecio de estos primeros protestantes por la escuela, el trabajo y la disciplina, y *la ruptura histórica de los años sesenta*, que llevó a los pentecostales a la cima del movimiento. En este último punto, Martin se detiene en las diferencias más notables entre los primeros protestantes y los actuales pentecostales: la cultura escrita de los primeros y la cultura oral de los segundos, y la preferencia de éstos por los iletrados, cuando aquellos buscaban preferentemente a la clase media letrada o a analfabetos ansiosos de aprender a leer y escribir.

Martin también acude a Bastian para documentar uno de los elementos de su tesis; a saber, la existencia de diferencias cruciales entre la ciudad y el campo en la forma de vivir la religiosidad. Cita a Bastian para decir que existen diferencias en el protestantismo nacional desarrollado en las grandes ciudades y los protestantismos locales que surgen en el campo (Martin, 1990:96). Las Iglesias protestantes nacionales son, en su mayoría, organizaciones burocráticas, con frecuencia conservadoras en la teología y la política y dispuestas a transmitir la influencia cultural de los Estados Unidos. En el campo la situación es diferente.

Martin acude a la obra de Carlos Garma, que ha estudiado tanto el campo como la ciudad, para documentar su tesis, y comienza citando las investigaciones de este antropólogo acerca de los protestantes de la ciudad de México. Según Garma, estos protestantes trabajan en zonas marginadas donde habitan inmigrantes del campo. Son disciplinados y rehuyen el alcohol, por lo que suelen ser una minoría social avanzada en el mar de alcoholismo en que se ahoga la mayoría de sus vecinos.³⁵ En el campo, el protestantismo cumple una función reformadora quizá más radical. Para Garma, el protestantismo del campo mexicano ofrece a sus fieles una trinchera para resistir el poder combinado del cacique y el clérigo, que se apoyan en la indolencia y el alcoholismo de la clase marginada para mantener su imperio. Al rechazar el alcohol, los protestantes se enfrentan directamente al poder establecido. Lo hacen negándose a dar dinero para el alcohol que se consume en las *fiestas patronales*, el corazón simbólico del viejo orden y su maquinaria de control social.

Martin encuentra que en el campo los indios mexicanos rechazaron a los primeros protestantes pero ahora abrazan la fe pentecostal en un número que rebasa con creces el promedio nacional.

De acuerdo con Martin, la dificultad más grande que enfrentaron los protestantes para convertir a los indígenas fue “el muy grande número de lenguas indígenas que existen en México” (Martin, 1990:97), y concluye que sus primeros intentos fracasaron por falta de misioneros que conocieran las lenguas indígenas. Los hechos parecen dar a Martin la razón: los protestantes lograron entrar al mundo indígena hasta que las lenguas indígenas fueron interpretadas y estudiadas por el gobierno mexicano, gracias al esfuerzo realizado por el Instituto Lingüístico de Verano.³⁶

Martin también usa el caso de México para documentar más en detalle la versión latinoamericana del modelo metodista-pentecostal. Según Martin, los principales elementos del sistema de comunicación del evangelismo, y más particularmente de su variante pentecostal, son cinco: curación por imposición de manos (*healing touch*), oración extática (*ecstatic speech*), historias y testimonios, música, y una atmósfera de participación en la que todas las voces, incluida la de las mujeres, pueden hacerse escuchar (Martin, 1990:163). Algunos de estos elementos

³⁵ El estudio de Garma está basado en una investigación realizada en el barrio de Iztapalapa con la participación de un grupo de estudiantes del Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana.

³⁶ Martin menciona el caso de los otomíes del estado de Hidalgo que fueron convertidos al pentecostalismo por misioneros lingüistas del Wycliffe Bible. Los lingüistas no fueron, no obstante, los primeros en hacer llegar su mensaje a los otomíes. Antes, en 1923, un minero metodista inglés que trabajaba en Pachuca convirtió a un mestizo y éste a un indio otomí. Sin embargo, hasta la llegada de los misioneros lingüistas los otomíes habían mostrado poco interés en el protestantismo.

proviene del metodismo del siglo XVIII, pero otros son recientes y de fuentes diferentes al metodismo-pentecostalismo. Como diría Martin, sus orígenes son antiguos y modernos y sus raíces son diversas.

La disposición del movimiento a tomar préstamos de culturas diversas permitió que los pentecostales de América Latina hicieran por su cuenta algunas innovaciones. Martin menciona dos que se han documentado en México: 1) la curación espiritual y 2) el hablar en lenguas.³⁷ La conclusión a la que llega es que algunas veces el pentecostalismo sirve de canal de expresión a tradiciones de la espiritualidad católica, como las apariciones del diablo, y sugiere que la *glossolalia* es una experiencia catártica para la monótona vida de los habitantes de la ciudad, como lo son para los habitantes del campo las *fiestas patronales* (Martin, 1990:175).

2.3. La frontera norte y el sureste mexicano: un contraste instructivo

La tesis de Martin no puede interpretarse como una simple tesis de contagio por contigüidad geográfica. Si así fuera, México tendría el más alto porcentaje de protestantes en América Latina y las localidades mexicanas que colindan con los Estados Unidos superarían en número de conversos a cualquier otra del país. Pero no es así: Guatemala, Brasil o Chile son países con más protestantes. Ni siquiera en México puede decirse que la franja fronteriza norte sea la región más contagiada por la disidencia religiosa que fluye del sur de los Estados Unidos, pues los más altos porcentajes de protestantes en México los registra el sureste.

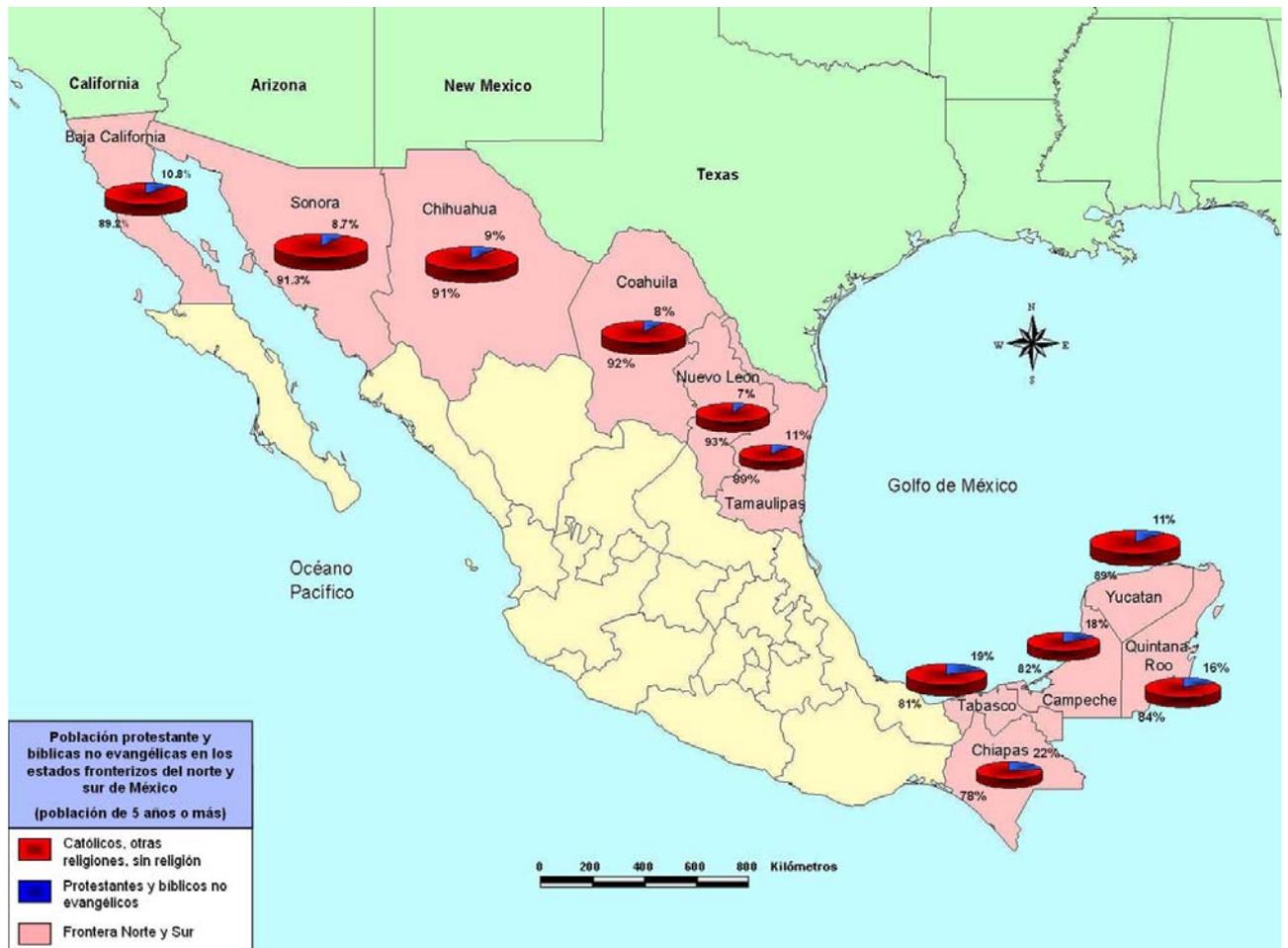
La población de los puertos fronterizos no fue la preferida en los primeros tiempos de la “invasión protestante”, y muchos de los misioneros ni siquiera entraron cruzando la frontera. La mayoría prefirió llegar por el puerto de Veracruz, la puerta a la ciudad de México. Las localidades fronterizas eran muy pequeñas para interesar a los misioneros de la época.

La vecindad con los Estados Unidos, de cualquier modo, ha favorecido la difusión de credos cristianos no católicos en la frontera norte de México y en las capitales de los estados nortños, como Monterrey, uno de los bastiones históricos del protestantismo mexicano. En años recientes, las localidades mexicanas que colindan con los Estados Unidos, a las que llamaremos “franja fronteriza norte” o simplemente “frontera norte”, han registrado un importante crecimiento, superior al promedio nacional, en el número de protestantes. Según el INEGI (2000), el 7.0% de la población de 5 años y más de los estados de la frontera norte es protestante o evangélico, mientras que el 2.1% pertenece a religiones bíblicas no evangélicas. No obstante, el cambio religioso ha sido más profundo en el sureste, especialmente en estados como Chiapas, Tabasco y Campeche, donde

³⁷ En el primer caso, dicho autor cita el trabajo de Murl Owen Dirksen sobre el sistema de salud pentecostal de Pakal-Na, un pueblo maya del sureste mexicano. La segunda innovación la extrae del estudio de Goodman.

la población protestante, evangélica y bíblica no evangélica representan el 21.9, el 18.6 y el 17.9% de la población total de cada estado, respectivamente (INEGI, 2000).

Mapa 2.1 Población en las fronteras Norte y Sur de México según religión



Fuente: Elaboración propia con base en el XII Censo General de Población y Vivienda (INEGI, 2000)

2.3.1. Dos focos de expansión

La tesis de que los protestantes se difunden de periferia a periferia encuentra en México un eco imprevisto. Los protestantes se han difundido en la mayor parte del país, pero donde mayor éxito han tenido es en los dos extremos del territorio nacional: la frontera norte y el sureste.

El caso más estudiado es el del sureste, debido a la inusitada importancia cuantitativa de los protestantes en esa región y al entrecruzamiento de otros temas relevantes en sí mismos, como el tema étnico (en el sureste reside la mayor cantidad de indígenas) y el problema de la intransigencia religiosa (ahí la violencia por motivos religiosos se ha salido del control de las autoridades). Se trata de una región que contradice las explicaciones más convencionales. Gilberto Giménez lo advierte cuando propone revisar los sobrentendidos de la tesis de la modernidad para explicar “un fenómeno sociocultural de enorme relieve en México: la expansión de nuevos movimientos religiosos de tipo secta, principalmente en el sureste del país, en contraste con los procesos de modernización y de

secularización que pueden observarse en las grandes aglomeraciones urbanas y en las regiones de mayor desarrollo tecnológico e industrial” (1996:1). En esta visión de Giménez, el sureste es una anomalía teórica.

El contraste con la frontera norte, el caso que nos interesa en esta tesis, es total. La frontera norte es un territorio urbano (la mayoría de su población vive en grandes aglomeraciones humanas) y desarrollado (bajas tasas de desempleo y altos indicadores de bienestar), mientras que el sureste es lo opuesto, un territorio rural pobremente desarrollado. El cambio religioso, sin embargo, ha sido más profundo en el sureste. ¿Por qué? El contraste con la frontera norte sugiere una configuración multicausal favorable a la disidencia religiosa diferente a la combinación de factores resumidos en el concepto de modernidad (ambiente urbano, anonimato social, secularización, educación, etc.). El mismo cambio religioso parece estar montado en diferentes supuestos. La vida urbana, tan importante en la frontera norte, es irrelevante en el sureste, no porque ahí la configuración de las causas obedezca a su ambiente opuesto, el campo, sino porque la explicación pasa por el carácter étnico de la población objetivo y no necesariamente por el tamaño de la localidad.

Las explicaciones que se han dado al auge protestante del sureste mexicano son numerosas, variadas y matizadas, pero, en honor a la sencillez, en las páginas que siguen destacaremos sólo las que se relacionan directamente con la frontera norte y obviaremos los matices ajenos a esta región.

2.3.2. ¿Dos modelos de difusión?

El contraste entre la frontera norte y el sureste revela lógicas inversas. Si se concentra la comparación en las principales determinaciones estructurales del fenómeno religioso, como la estructura socioeconómica, la conclusión es que lo que está presente en la frontera norte está ausente en el sureste, y viceversa. Diferentes causas provocan el mismo efecto (el norte es urbano y el sur es rural, pero ambas regiones tienen un alto número de protestantes) y las mismas causas producen efectos diferentes (el crecimiento de los protestantes origina intolerancia, pero sólo en el sureste, no en la frontera norte). Lo que en la frontera norte favorece el cambio, en el sureste es irrelevante, y viceversa.

Pero la frontera norte y el sureste no son casos totalmente antitéticos; comparten algunas similitudes. Ambas regiones coinciden en unos pocos pero importantes puntos, entre ellos la importancia relativa del fenómeno migratorio y su distanciamiento del centro de poder económico nacional; esto es, ambas regiones comparten una condición de periferia. Sobre este punto, José Luis Molina sugiere que el perfil disidente de la frontera norte y del sureste está asociado con su distanciamiento económico y cultural del centro hegemónico de México, la región central (Molina, 1996:36).

2.3.3. La declinación del protestantismo citadino y el redescubrimiento de los indígenas mexicanos

Autores como Wilson (1969), Willems (1967), Lalive (1969) y Bastian (1997) han señalado que la urbanización es el motor del cambio religioso. Los efectos de la vida urbana sobre la práctica religiosa se traducen, en las tesis más populares, en la pérdida de la religiosidad tradicional. La ciudad, en tanto eje de la sociedad moderna, produce un modo de vida favorable a la disidencia religiosa. La vida urbana tiene diferentes efectos en el campo religioso, pero en general tiende a facilitar el rompimiento de los individuos con sus lealtades religiosas más profundas. La ciudad genera múltiples contactos y relaciones sociales superficiales, en las que el individuo adquiere independencia y distanciamiento de las autoridades tradicionales hasta un extremo que raya en el anonimato social. La libertad propiciada por el secreto urbano crea regiones morales para la expresión marginal y, en ese sentido, fomenta la pluralidad (Molina, 1996:11).

De acuerdo con Molina, “ciertamente, no existe una relación de causalidad inequívoca entre desarrollo urbano y cambio religioso, de tal manera que no es posible afirmar que la expansión de la disidencia religiosa sea producto del desarrollo urbano o de su ausencia” (Molina, 1996:32). Pero el declive del catolicismo y el consecuente avance protestante coinciden con el despegue urbano del país³⁸ En 1940 los protestantes representaban menos del 1% de la población mexicana; con más de medio siglo en el país, apenas se notaban en las estadísticas nacionales. En el 2000, sin embargo, los protestantes-evangélicos representaron el 5.2% y los llamados bíblicos no evangélicos el 2.1%. Si dividimos la historia de los protestantes en México en dos mitades, la primera de 1870 a 1935 y la segunda de 1935 al 2000, se aprecia mejor la intensificación del crecimiento en la segunda mitad, que corresponde precisamente a la época urbana del país.³⁹

La idea es que las ciudades ofrecen a los protestantes un mejor ambiente para su multiplicación. Pero las estadísticas más recientes desmienten este popular supuesto. Los datos del censo del 2000 indican que es mayor la importancia relativa de los protestantes en las poblaciones de menos de 15 mil habitantes que en las que superan los 100 mil. Sin embargo, esto no prueba que la vida urbana haya dejado de ser un lugar propicio para el cambio religioso. Indica, eso sí, que hoy por hoy el medio rural es un mejor caldo de cultivo para las Iglesias protestantes y bíblicas no evangélicas (testigos de Jehová, mormones y adventistas). Pero este hecho no refuta las tesis de filiación modernista que hacían de la vida urbana el mejor ambiente para el pluralismo religioso. En el sureste y otras zonas rurales del país las comunidades no se acomodan bien al pluralismo, y abundan los ejemplos de intransigencia. A diferencia del modelo urbano, en el campo la descatalogización separa y excluye a los conversos, que conviven en malos términos con sus vecinos.

³⁸ Este descenso católico ha sido constante, pero no monorrítico: entre 1950 y 1960 bajó 2.3 puntos porcentuales, 0.3 en la siguiente década, 3.6 para 1980 y 2.9 para 1990 (Molina, 1966:22).

³⁹ Entre 1940 y 1950 México cruzó la línea que separa el pasado rural del presente urbano. El censo de 1950 es el primero que registra que más de la mitad de la población habitaba en localidades urbanas (mayores de 15 mil habitantes).

El campo carece del anonimato de la vida urbana, que tal vez produzca anomia pero crea zonas de permisividad moral que protegen a los disidentes de la repulsa de sus vecinos.

Se ha dicho que el auge protestante del sureste es resultado de conversiones en bloque y que los cultos no católicos crecen como resultado de una decisión de la comunidad (de sus “líderes naturales”, para decirlo mejor), que reta desde adentro a la autoridad de los caciques, quienes han distorsionado el sentido de las cofradías y el sistema de cargos por intereses personales, mientras que los convertidos ven en el protestantismo un mecanismo o estrategia de sobrevivencia para combatir la injusticia y la desigualdad económica (Bastian, 1997:211). En contraste, las conversiones urbanas son afiliaciones uno a uno, lo que supone una decisión personal. En este sentido, el auge protestante no contradice el estereotipo que identifica al campo con el colectivismo tradicional y a la ciudad con el individualismo modernista. La diferencia estaría, en todo caso, en las estrategias adecuadas a cada ambiente. Lo que se observa en México es una ampliación del repertorio de estrategias de las organizaciones protestantes, que sin abandonar el trabajo en las ciudades ahora han logrado llegar a las pequeñas comunidades con estrategias de proselitismo *ad hoc*. Podría decirse, en palabras de Martin (1990), que el “huracán evangélico” primero pasó por las poblaciones más grandes y siguió su camino dirigiéndose a poblaciones más pequeñas. No se trata de que los propagandistas de los diversos credos no católicos hubieran abandonado la ciudad para dirigirse en masa al campo. Eso es un error: las grandes aglomeraciones humanas siguen siendo el objetivo prioritario de los propagandistas de la fe. Ni siquiera se puede decir que los protestantes hubieran ignorado el campo en el pasado. La historia dice lo contrario. Las pequeñas localidades no fueron ajenas a la actividad misional de los primeros evangélicos en México.

Como quiera que sea, las estadísticas hacen justicia al verdadero sujeto central en la trama actual del cambio religioso en México. En realidad, el factor que más contribuye al cambio no es el tamaño de la localidad sino la identidad étnica. Son los indígenas quienes alimentan la marea protestante.⁴⁰ Las estadísticas censales muestran que la descatalogización es más alta en las comunidades indígenas.⁴¹ Por esta razón, autores como Molina (1996) han insistido en que el auge protestante rebasa el sureste e incluye otros estados predominantemente indígenas, como Oaxaca, Guerrero y Puebla, si bien la mayoría ha hecho notar que el caso más exitoso es Chiapas, que por obvias razones es el que más interés despierta en los antropólogos mexicanos y extranjeros.⁴²

⁴⁰ La rápida expansión del protestantismo en comunidades indígenas mexicanas ha sido abordada en los estudios realizados en Sonora, Puebla, Oaxaca y Chiapas por O'Connor (2001), Garma (2001), Rivera (2001), Hernández Casitillo (2001) y Gross (2002), entre otros.

⁴¹ Martínez García señala un ejemplo puntual. En Santiago el Pinar, un municipio donde el 99.78% de los habitantes habla una lengua indígena, apenas el 22.5% se reconoció católico. Sorprendentemente, el 63.8% dijo no tener religión (Martínez García, 2003:71). Martínez García especula que puede tratarse de un subregistro de católicos. Los indígenas llaman “costumbre” a una mezcla de prácticas religiosas indígenas con rituales católicos (*idem*). En el censo, a quien responde “costumbre” a la pregunta respectiva se le registra en el rubro de “sin religión”.

⁴² El reavivamiento religioso que experimentan las diferentes etnias de Chiapas atañe también a los mismos católicos, al trabajo proselitista de la diócesis católica de San Cristóbal de las Casas, con el obispo Samuel Ruiz a la cabeza de catequistas indígenas que difundieron la Teología de la Liberación. También toca a otros credos, aunque en estos casos se trata de ejemplos un tanto excéntricos, como el caso del pequeño núcleo de musulmanes tzotziles en la periferia de San Cristóbal de las Casas (Martínez García, 2003:72).

Cuadro 2.1 Población de habla indígena en la frontera sur según la religión.

Estado	Habla lengua indígena	Católico		No católico		Sin religión	
		Absoluto	Porcentaje	Absoluto	Porcentaje	Absoluto	Porcentaje
Campeche	92,065	62456	67.84	24679	26.81	4930	5.35
Chiapas	920,986	499564	54.24	397221	43.13	24201	2.63
Quintana Roo	175,536	121406	69.16	53805	30.65	325	0.19
Tabasco	78,723	65657	83.40	12550	15.94	516	0.66
Yucatán	559,357	460250	82.28	98106	17.54	1001	0.18

Fuente: Muestra del XII Censo General de Población y Vivienda (INEGI, 2000).

Ciertamente, la revaloración del mundo indígena es reciente. Pero no hay que olvidar que el trabajo de las Iglesias evangélicas en el sureste tiene ya más de un siglo.⁴³ Es cierto, como señala Martínez García (2003), que las Iglesias evangélicas en las zonas indígenas tienen, en general, la mitad o menos del tiempo que las Iglesias de las principales ciudades del país (México, Guadalajara y Monterrey), que, como ya se dijo, fueron los primeros objetivos de los misioneros y divulgadores espontáneos que llegaron a México para predicar los credos protestantes. Pero hay que tener cuidado en no confundir la evangelización tardía de las principales etnias del sureste con la total falta de interés en la zona por parte de las primeras Iglesias protestantes.⁴⁴

Los protestantes llegaron al sureste a finales del siglo XIX, pero, como sucedió con sus hermanos que llegaron en la misma época al norte del país, no lograron en sus primeros años más que un crecimiento marginal. No obstante, es posible hablar de una larga historia del protestantismo en el sureste mexicano. Pensemos en el caso paradigmático de Chiapas. Según el obispo de la diócesis de San Cristóbal, Samuel Ruiz, la “invasión protestante” a Chiapas se dio en tres oleadas (Ruiz, 1996:217). La primera fue resultado de la Conferencia de Cincinnati, celebrada en 1914, en la que las Iglesias evangélicas de los Estados Unidos se repartieron el territorio mexicano. Conforme a este plan, el territorio de Chiapas fue encomendado a la labor de los presbiterianos del norte, junto con Campeche, Yucatán, Tabasco y parte de otros estados del sur y del sureste de México (*ibidem*:217-218).

La segunda oleada de evangélicos “fue producto del deseo de Plutarco Elías Calles y otros caudillos de la Revolución de congraciarse con el gobierno de los Estados Unidos, por lo que otorgaron facilidades de instalación a los protestantes” (Ruiz, 1996:218). Lo cual puede ser

⁴³ Así, por ejemplo, el primer contacto de los misioneros protestantes con los mayas de Quintana Roo ocurrió en 1929 y no fue hasta 1940 cuando los misioneros lograron ganar para su causa a los primeros conversos, pues la primera vez que lo intentaron fueron rechazados tajantemente (Higuera Bonfil, 1986:56). Algo parecido sucedió con los mayas de la selva lacandona de Chiapas, que no fueron contactados por los misioneros protestantes hasta 1944, cuando se instalaron en el poblado de Nahá el norteamericano Phillip Baer y su esposa Mary (De Vos, 2000:200).

⁴⁴ En fecha tan temprana como 1896, año en que se formó el presbiterio del Golfo de México, existían ya comunidades presbiterianas en el sureste. Según Juárez Cerdí (1995:34), para 1903 este presbiterio agrupaba a mil miembros distribuidos en 20 congregaciones e iglesias. Entre éstas estaban las de Ticul y Mérida, Yucatán; Campeche, Campeche; Paraíso, Comalcalco, Cárdenas, Tortuguero, Arroyo Hondo y Santa Ana, Tabasco; Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, y Coatzacoalcos, Veracruz. El mismo Martínez García reconoce que a finales del siglo XIX y principios del XX los protestantes lograron penetrar en varias comunidades indígenas chiapanecas, principalmente en la frontera con Guatemala (Martínez García, 2003:71).

interpretado, primordialmente, como las facilidades otorgadas por el gobierno mexicano al Instituto Lingüístico de Verano (ILV).

Finalmente, la tercera oleada protestante se produce luego de la victoria sandinista en Nicaragua. Rivera informa que en los años setenta y ochenta se registró un auge en Chiapas de pentecostales, y paracristianos, sobre todo adventistas (Rivera, 2001:76).

Según parece, los misioneros protestantes, ya sean norteamericanos o mexicanos, tardaron en afiliarse a los indígenas de la zona porque inicialmente éstos los rechazaron y aquéllos no conocían su idioma. También pudo haber influido el carácter accidental que en muchos sentidos tuvieron las primeras conversiones y el desarrollo posterior de algunas congregaciones evangélicas (Véase Juárez Cerdí, 1995). Fuera de estos casos puntuales, es difícil comprometerse con una conclusión categórica; pero ya sea que la presencia de los protestantes entre los indígenas mexicanos sea temprana o tardía, lo cierto es que sólo desde 1980 los cultos no católicos han adquirido relevancia numérica entre ellos (véase Casillas, 1989; Embriz, 1994; Garma, 2001). Podemos especular, entonces, que el trabajo misional entre los indígenas sólo ha tenido éxito recientemente porque hasta hace poco fueron derribados los principales obstáculos y porque hasta ahora maduraron los primeros intentos de evangelización.

2.3.4. Descatolización e intolerancia religiosa

Martínez García recuerda la intolerancia religiosa que origina el avance protestante en las zonas indígenas. En los espacios predominantemente indígenas es donde se presentan más casos de intolerancia religiosa con uso de violencia física (Martínez García, 2003:71). En el México indígena, y particularmente en el sureste, el trabajo misional de los protestantes divide a comunidades unitariamente católicas provocando que unos (los católicos) expulsen a otros (los protestantes).⁴⁵ En Chiapas se han documentado expulsiones masivas en comunidades de Los Altos y Las Margaritas,⁴⁶ en tanto que en Oaxaca se registra un alto número de conflictos religiosos, situación que impacta a la mayor parte de sus municipios (Montes, 1999).

La causa de la violencia contra los protestantes en Chiapas es la misma que se ha señalado ya para otras regiones indígenas.⁴⁷ Las respuestas de los evangélicos, testigos de Jehová y adventistas a su exclusión y a la violencia son diversas. Unos interpretan la persecución con resignación

⁴⁵ Se calcula que existen más de 100 mil desplazados en Chiapas, pero no todos lo son por efecto de la persecución religiosa. Antes, en la década de los setenta, se dieron grandes desplazamientos por la construcción de presas hidroeléctricas. Los indígenas desplazados fueron a refugiarse en la selva (Martínez García, 1995:46).

⁴⁶ En Los Altos de Chiapas, la región que forman las comunidades que circundan San Cristóbal de las Casas, asiento de la diócesis católica, la primera agresión de que se tiene noticia ocurrió en el paraje de Yaalvacash en 1966. Se estima que entre esa fecha y 1993 habían sido sacados violentamente de los parajes de Chamula un poco más de 30 mil evangélicos (Robledo, 1997:74). En casi todos los municipios de Los Altos ha habido expulsiones de evangélicos, aunque es en Chamula donde este fenómeno alcanza características muy graves (Martínez García, 1995: 46).

⁴⁷ Antonio Higuera resume el proceso de ruptura con una mezcla de lamentación y denuncia: *Al crearse un grupo protestante en una comunidad la separación social con respecto a los católicos es casi inmediata. La celebración de distintas fiestas religiosas y el trabajo comunal sufre un fuerte descalabro. Los protestantes comienzan a realizar por separado sus faenas agrícolas; enseguida los grupos familiares comienzan a desmembrarse por diferencias y tensiones internas en este terreno. El siguiente paso es la consolidación de diversos grupos antagónicos al interior de la comunidad, lo cual genera una tensión social continua que deviene en el rompimiento en la vida comunal* (Higuera, 1986:59).

teológica; otros acuden a las leyes para defenderse en los tribunales; algunos salen en busca de nuevas tierras, y una mínima parte elige defenderse con armas de las agresiones (Martínez García, 2003:79).

Que la violencia se asocie con tasas de descatolización relativamente bajas hace más fuerte el contraste con el caso de la frontera norte. En las localidades fronterizas del norte no se reportan casos de intolerancia religiosa, no obstante que en ellas los católicos también representan una mayoría absoluta.

La explicación a la violencia religiosa que devasta al sureste y otras regiones indígenas debe buscarse, entonces, en la vocación unitaria de las localidades tocadas por la disidencia religiosa, y más precisamente en el riesgo de disolución social que los católicos ven en la descatolización. Como bien recuerda Monsiváis, el problema de la intolerancia religiosa se ha agudizado por el gran número de católicos que se han convertido al protestantismo (Monsiváis, 2003:36).

2.3.5. La política y el trabajo social

La frontera norte y el sureste coinciden en un punto importante: el rechazo de las Iglesias evangélicas a la política partidista y su contribución al bienestar material de sus miembros. En dicho contexto no se debe olvidar que existe “una larga tradición evangélica de rechazo a la política, para concentrarse más en acciones de transformación personal y grupal que no pasan por el involucramiento en las instancias político-partidistas” (Martínez García, 2003:79).⁴⁸

Aunque se destaca el carácter iletrado de la avalancha pentecostal, la rica tradición educativa de los protestantes no ha estado ausente en las zonas indígenas. Los protestantes tradujeron la Biblia a las lenguas autóctonas de los principales grupos indígenas del sureste, y prepararon cartillas para el cuidado de la salud. Es un hecho conocido que la mayoría de los misioneros enviados por la Iglesia Presbiteriana, además de las labores evangélicas, asistían a los indígenas con asesoría agrícola y les enseñaban a leer y redactar (Juárez Cerdi, 1995:40).

Pero tratándose de su compromiso con el mundo secular, los protestantes del sureste se separan un poco de sus pares de la frontera norte. Los protestantes del sureste se han mostrado más activos en la arena electoral que sus congéneres de la frontera norte, donde el apolitismo sigue siendo la regla. Martínez García observa que “la intensa participación de los indígenas protestantes [...] poco a poco va filtrándose a otros asuntos de la vida social” (Martínez García, 2003:79). A ello los ha empujado la explosiva situación social que viven sus comunidades. En Chiapas se han aliado

⁴⁸ Higuera confirma que éste es el caso de los mayas protestantes de Quintana Roo, la mayoría de los cuales no tiene una participación activa en los partidos políticos. Higuera, como muchos otros observadores que simpatizan con la izquierda, se queja de la apatía de los protestantes. En su opinión, “las sectas protestantes” del municipio de Carrillo Puerto, Quintana Roo, “han provocado la desmovilización masiva de grupos relativamente grandes y han fomentado la apatía general en lo que a participación política se refiere. El principio rector es el repudio a cualquier manifestación colectiva como forma de expresión social. Las sectas protestantes han provocado el abandono de muchas costumbres practicadas por los mayas, pero dicho abandono no ha sido sustituido, hasta la fecha, por una participación social activa” (Higuera, 1986:61-62).

con el PRI, el PRD, el EZLN y otras organizaciones sociales de carácter local, y se habla, incluso, de organizar un partido político de inspiración evangélica.

Organizaciones evangélicas como CONFRATERNICE, CEDECH y OPEACH muestran un gran activismo político, e incluso algunas de ellas han pedido que se les tome en cuenta en las negociaciones sobre los Acuerdos de San Andrés. Chiapas es también el primer estado en tener como gobernador a un practicante de la fe evangélica, Pablo Salazar Mendiguchía, quien triunfó en las elecciones del 20 de agosto del 2000.

Frente a procesos políticos electorales más competidos, los líderes evangélicos en Chiapas han jugado una estrategia de concertación.⁴⁹ Su posicionamiento en la arena política los ha llevado a establecer acuerdos y alianzas con diversas fuerzas políticas ajenas al partido oficial. Así, en muchas comunidades indígenas con una alta presencia de evangélicos el enemigo ha sido el Partido Revolucionario Institucional (PRI), pues se le considera el protector de caciques y autoridades locales que se han enriquecido manipulando el sistema de cargos.⁵⁰

En la frontera norte la presencia política de los evangélicos es poco perceptible, salvo en casos muy especiales. Las experiencias que se conocen son las de los estados de Baja California y Chihuahua. En Baja California la última intervención de los evangélicos en la escena política tuvo lugar hace más de una década. En 1989 un grupo de iglesias evangélicas pentecostales se unieron para respaldar a los candidatos del Partido Revolucionario Institucional, pero el resultado de las elecciones favoreció de manera abrumadora al Partido Acción Nacional. Desde entonces los líderes de estas Iglesias han decidido no intervenir de manera directa en la vida política regional y han dejado que los miembros de su credo voten libremente por los partidos políticos y candidatos de su preferencia.

En Chihuahua, particularmente en Ciudad Juárez, las cosas han sido un tanto diferentes. Desde hace varios años existe un acercamiento de los líderes de las iglesias evangélicas para respaldar a los candidatos del Partido Revolucionario Institucional en las elecciones locales y estatales. En cada proceso electoral estos refrendan el compromiso de que los derechos de los evangélicos serán respetados. Reyes Baeza, actual candidato del PRI a la gubernatura de ese estado, se ha comprometido con los líderes evangélicos ha que durante su gobierno será promovida la creación de una Dirección de Asuntos Religiosos, tema con el cual ha buscado concitar la simpatía de la comunidad evangélica chihuahuense.

⁴⁹ El uso instrumental de la política por los protestantes indígenas ha sido notado también por José Andrés García, quien analiza una comunidad relativamente rica de indígenas chiapanecos en la que convive una mayoría de presbiterianos y pentecostales con una minoría de católicos. En ella observa la confrontación entre pentecostales y presbiterianos cuando lo que está en juego son los puestos políticos de la comunidad, mientras que en asuntos económicos se unen contra los católicos para conservar el monopolio de las actividades productivas (García, 1999, citado por Figueroa, 1999).

⁵⁰ Un ejemplo del voto en bloque de los evangélicos sucedió en la misma elección en el municipio de San Cristóbal, pues un candidato rechazado por PRI, PAN y PRD se alió con un partido prácticamente inexistente para ganar gracias al voto de las colonias periféricas, donde se concentran los indígenas evangélicos expulsados de San Juan Chamula (Martínez García, 2003:81).

Sin embargo, un hecho que resulta claro es que en México las Iglesias evangélicas y sus dirigentes no han sido impulsores de valores democráticos y de una nueva cultura política. La regla general es que estos actores religiosos han seguido haciendo uso de las viejas estructuras corporativas y han movilizándolo a los creyentes utilizando prácticas de tipo clientelar⁵¹;

2.3.6. La condición periférica y el factor migratorio

Los estados de la frontera norte, por su articulación con la economía estadounidense, han logrado niveles de desarrollo urbano superiores a la media nacional (Molina, 1996:31). La región forma parte del “área de influencia del mercado de bienes simbólico-religioso del sur de Estados Unidos” (*ibidem*:32). La vecindad con los Estados Unidos ha resultado fundamental para la evolución de la zona. Es comprensible, entonces, el distanciamiento de la frontera norte respecto del perfil religioso de México (*idem*), como sucede también en el sureste, que comparte con la frontera norte una condición periférica. El sureste también está distanciado del centro del país y mantiene lazos importantes con sus vecinos países de Guatemala y Belice. Chiapas registra las relaciones con Centroamérica más antiguas y dinámicas. Las zonas bajas de la costa y de la baja costa, y principalmente la región del Soconusco, son las que mantienen mayor relación con el vecino país de Guatemala (Castillo 1989:128). Cada año, los municipios del Soconusco, en la frontera de Chiapas con Centroamérica, reciben a miles de campesinos guatemaltecos que llegan a trabajar en la cosecha de café y que son en su mayoría evangélicos (Rivera, 2001:80).⁵²

No es extraño que el principal impulso al protestantismo en Chiapas y otros estados del sureste hayan provenido, no del interior del país, sino de sus vecinos centroamericanos. Si la frontera norte de México es influida por el activismo religioso del sur de los Estados Unidos, la del sur ha sido igualmente influida por el activismo religioso de Centroamérica.

Los primeros protestantes en llegar a Chiapas, a finales del siglo XIX, provenían de Centroamérica. También procedentes de esa región llegaron a Tapachula, un municipio que limita al sur con Guatemala, los misioneros que fundaron en 1928 la primera congregación de la Asamblea Evangélica Cristiana en el sureste mexicano (Rivera, 2001:79). La influencia de Centroamérica no decayó en todo el siglo; antes bien, volvió a repuntar al final del mismo. Como bien supo ver Samuel Ruiz, la tercera ola de protestantismo en Chiapas tuvo su epicentro en Centroamérica. “*El mayor número de propuestas pentecostales y la constitución de iglesias de esa clase tuvieron una notable ascendencia durante la década de 1970, cuando la Guerra Fría y la*

⁵¹ El caso más conocido es el de la Iglesia La Luz del Mundo, pero existen otros.

⁵² Las plantaciones cafetaleras chiapanecas, principalmente las de la región del Soconusco, han importado mano de obra guatemalteca desde principios del siglo XX, sobre todo cuando por diversas razones el mercado local no es capaz de satisfacer la demanda de trabajadores (Castillo, 1990:174). Chiapas aporta poco más de un tercio de la producción nacional de café. De esa producción, el Soconusco contribuye con un poco más del 50% (*ibidem*:177). Existen 109 fincas cafetaleras en el municipio de Tapachula y 271 en todo el Soconusco (*idem*). Se especula que los migrantes temporales en el periodo de cosecha oscilan entre 20 mil y 100 mil, cifras que resultan sobre todo de apreciaciones personales cuyo sustento real es mínimo. Este flujo migratorio ocurre de septiembre a marzo de cada año (*idem*), tiene un carácter rural-rural, los lugares de destino son específicos y recurrentes, y los trabajos desarrollados son relativamente especializados (Castillo, 1989:131-132).

*guerra centroamericana permeaban el panorama político del momento” (Ibíd.:77). De Centroamérica también se alimentaron los adventistas y testigos de Jehová. Con la llegada de refugiados guatemaltecos, en 1982, aumentó el número de seguidores y simpatizantes mexicanos de los testigos de Jehová (Rivera, 2001).⁵³ De Centroamérica también han aprendido los promotores mexicanos del protestantismo. Carolina Rivera menciona una experiencia de los adventistas con los indios zoques que recuerda el “evangelismo del desastre” que tan puntualmente ha descrito Stoll en su estudio del caso centroamericano (*ibidem*: 82).⁵⁴*

Una influencia externa parecida sucede en la frontera norte, sobre todo en su parte occidental, en los puntos fronterizos de Baja California. Por el carácter aislado de este estado respecto al resto del país y su vínculo estrecho con California (el estado con el mayor número de denominaciones protestantes en los Estados Unidos), desde el siglo pasado han residido en su actual territorio personas adscritas a Iglesias cristianas no católicas, aunque en los primeros tiempos no se trataba de grupos religiosos en sentido estricto, sino de practicantes individuales (Molina y Hernández, 2002:342). Como quiera que sea, la formación de las primeras comunidades protestantes tiene la marca de origen estadounidense. La influencia de California puede observarse claramente en el largo dominio de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, una comunidad pentecostal que remonta sus orígenes a los avivamientos de la calle Azuza, en Los Ángeles, que dieron lugar en 1906 al movimiento pentecostal en el mundo. El mensaje escuchado en la calle Azuza fue difundido en México y con el tiempo dio lugar a esta Iglesia, que poco a poco se fue abriendo paso en la frontera hasta llegar a ser en los años cincuenta la primera denominación protestante en Tijuana y Mexicali.

La difusión del protestantismo en las fronteras norte y sur es obra, en buena medida, de los migrantes. En el caso del sureste, Rivera muestra la contribución de los migrantes mexicanos en la oleada pentecostal de las décadas de 1970 y 1980.⁵⁵ Sin embargo, no debemos perder de vista que desde mediados de 1960 un importante número de trabajadores indígenas de los Altos de Chiapas salieron de sus comunidades para laborar en las Fincas del Soconusco, y en esa región adoptaron la fe evangélica, misma que más tarde difundieron entre sus familiares y vecinos.⁵⁶

⁵³ A partir de 1981 se registró la llegada masiva de refugiados guatemaltecos. Desde 1978-1979 se había detectado la inmigración de nicaragüenses y salvadoreños que huían por los conflictos armados de sus países, iniciados antes que en Guatemala. No obstante, esta migración se asentó de manera diferenciada, ya que en su mayor parte se dirigió a otras zonas del territorio nacional o bien buscaron cruzar la frontera norte (Castillo, 1990:176). El gobierno mexicano estimó que en 1989 en los diversos campamentos reconocidos por la ACNUR y la COMAR se asentaban 46 mil refugiados guatemaltecos. Castillo agrega que a esta cifra debe sumarse un número incierto de otros refugiados, no sólo guatemaltecos, sino principalmente salvadoreños, dispersos en un amplio territorio del mismo estado de Chiapas. Otros refugiados fueron reubicados en Campeche y Quintana Roo (Castillo, 1989:132).

⁵⁴ Los adventistas arribaron a la zona zoque en 1930 y habían mantenido una presencia moderada en esa etnia hasta 1982, cuando la erupción del Chichonal provocó el éxodo de una veintena de pueblos que fueron obligados a emigrar a distintos puntos del estado y fuera de él. Al restablecerse la comunidad zoque en la región, los adventistas desplegaron una intensa campaña de ayuda que les redituó nuevos miembros. Como menciona Carolina Rivera, “quienes retornaron hallaron consuelo en la religión y ayuda en la comunidad adventista” (2001:82).

⁵⁵ Así, por ejemplo, la primera misión de las Asambleas de Dios en Chiapas llegó en 1963 proveniente de Mérida, donde tenía una presencia consolidada. También en los años sesenta arribó a Tuxtla Gutiérrez, procedente de Pachuca, el fundador de la Iglesia Sólo Cristo Salva, Jesús Castelazo, quien es ahora una figura del mundo pentecostal. Actualmente su Iglesia suma 150 templos en 60 municipios de Chiapas (Rivera, 2001:78-79).

⁵⁶ Martínez García señala que: “El monolitismo religioso de Chamula comenzó a verse modificado en 1964, cuando trabajadores salieron del municipio a laborar a otras zonas y paralelamente se convirtieron al protestantismo. Al regresar a sus localidades iniciaron esfuerzos para divulgar su nueva fe, y en 1965 tuvieron lugar las primeras reuniones en los parajes Yaalvacash y Vinicton, muy cerca de la cabecera municipal” (1995:45-46).

Esta misma historia de difusión del protestantismo se repite en los casos de Campeche y Quintana Roo, estados que han recibido una amplia corriente de migrantes procedentes de Veracruz, Tabasco y Chiapas.

Los estados del norte de México están compuestos esencialmente por población migrante, alcanzando en algunos municipios porcentajes hasta del 50 por ciento. El desplazamiento de los inmigrantes y sus familias hacía los municipios fronterizos ha implicado cambios importantes en su vida social y cultural. Muchos de estos inmigrantes, al residir en la frontera, han pasado por una reestructuración de sus prácticas religiosas, y se han encontrado también con un escenario de una gran diversidad religiosa.

La migración y el cambio religioso son dos procesos que se encuentran estrechamente ligados, y su correlación resulta especialmente importante cuando se trata de comunidades indígenas con una amplia participación en las corrientes migratorias. El caso más ilustrativo es el de los indígenas mixtecos de Oaxaca, quienes han logrado construir comunidades importantes en estados, como Sinaloa, Sonora, Baja California y Baja California Sur, y en diversas localidades de los Estados Unidos, y son estos inmigrantes los que han llevado la doctrina evangélica hacia sus localidades de origen.

2.3.7. Una comparación censal

En el XII Censo General de Población y Vivienda (INEGI, 2000), la cantidad de protestantes de los estados del norte es muy parecida a la de los que residen en el sureste. Un millón 314 mil protestantes (incluidos los evangélicos y los bíblicos no evangélicos) viven en los estados del norte y un millón 424 mil en el sureste. En el sureste representan el 18.5% de la población y en el norte el 9.1% (**Véase Cuadro 2.2**). El sureste rural supera al norte moderno en el número de protestantes y también lo supera en el número de personas sin religión (**Véase Mapa 2.1**).

Cuadro 2.2 Distribución de la población de 5 años y más según su religión en las fronteras norte y sur de México (2000).

Estados	Católica		Protestante o evangélica		Bíblica no evangélica		Otras		Ninguna		Total	
	Absoluto	%	Absoluto	%	Absoluto	%	Absoluto	%	Absoluto	%	Absoluto	%
FRONTERA NORTE												
Baja California	1,663,111	82.7	161,399	8.0	55,325	2.8	5,324	0.3	125,710	6.3	2,010,869	100
Sonora	1,763,340	87.4	138,913	6.9	35,732	1.8	2,643	0.1	77,424	3.8	2,018,053	100
Chihuahua	2,242,852	85.6	187,684	7.2	52,403	2.0	3,184	0.1	134,934	5.1	2,621,057	100
Coahuila	3,011,160	88.8	213,427	6.3	67,759	2.0	4,467	0.1	95,212	2.8	3,392,025	100
Nuevo León	1,737,304	88.8	95,479	4.9	35,837	1.8	1,877	0.1	86,120	4.4	1,956,617	100
Tamaulipas	2,032,051	83.7	212,095	8.7	58,273	2.4	4,728	0.2	120,161	5.0	2,427,309	100
Total Frontera Norte	12,449,818	86.3	1,008,998	7.0	305,329	2.1	22,224	0.2	639,561	4.4	14,425,930	100
FRONTERA SUR												
Campeche	432,457	71.8	79,994	13.3	28,407	4.7	1,103	0.2	59,973	10.0	601,934	100
Chiapas	2,099,240	64.6	457,736	14.1	261,734	8.1	1,626	0.1	429,803	13.2	3,250,139	100
Quintana Roo	552,745	74.0	84,319	11.3	34,619	4.6	2,359	0.3	72,588	9.7	746,630	100
Tabasco	1,172,469	71.0	226,683	13.7	83,111	5.0	1,401	0.1	166,993	10.1	1,650,657	100
Yucatán	1,241,108	84.9	123,162	8.4	44,097	3.0	2,257	0.2	50,841	3.5	1,461,465	100
Total Frontera Sur	5,498,019	71.3	971,894	12.6	451,968	5.9	8,746	0.1	780,198	10.1	7,710,825	100

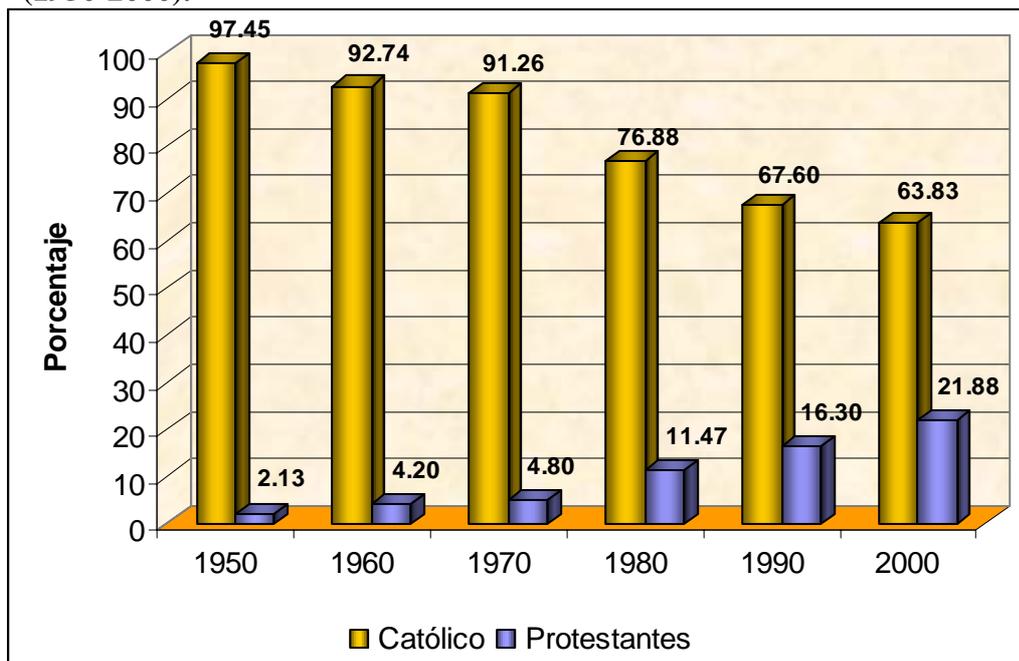
Fuente: Elaboración propia con base en el XII Censo General de Población y Vivienda (INEGI, 2000).

En los estados del norte los protestantes se aglomeran en las localidades más grandes, lo contrario que en el sureste, donde la mayoría vive en las localidades más pequeñas. Los protestantes del norte son, entonces, más urbanos que los protestantes del sur.

Las diferencias religiosas entre las regiones analizadas se hacen más visibles en el caso de Chiapas y Baja California, cuyos contrastes en términos de su estructura económica, perfil sociodemográfico, composición étnica, nivel de urbanización y grado de marginación son los más extremos del país.

En Chiapas, el porcentaje de población católica ha descendido del 97.45% en 1950 al 63.83% en el 2000. La población protestante ha tenido un repunte a partir de 1980, cuando representaba el 11.47% de la población del estado, hasta llegar a ocupar el 21.88% en el 2000 (**Véase Gráfica 3.1**), mientras que en Baja California se ha observado la misma tendencia, pero los valores no son tan altos, ya que en el 2000 la población católica representaba el 82.71% y los protestantes el 10.78% de la población total del estado (**Véase Gráfica 3.2**).

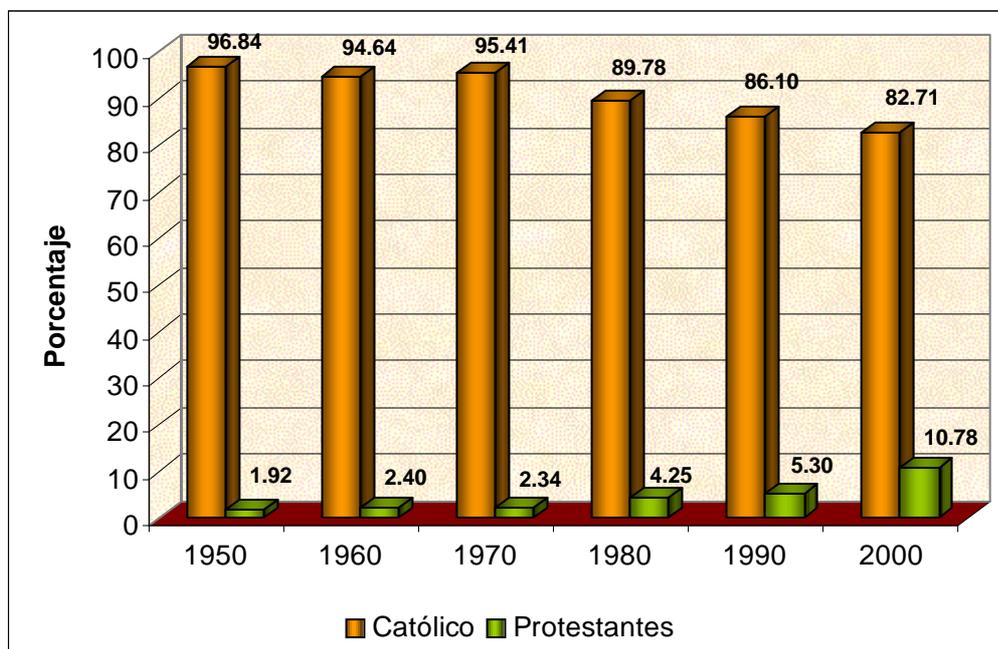
Gráfica 2.1 Evolución de la población católica y protestante en Chiapas (1950-2000).



Fuente: INEGI Censo General de Población y Vivienda, 1950 – 2000.

Nota: La población protestante incluye a protestantes evangélicos y bíblicos no evangélicos.

Gráfica 2.2 Evolución de la población católica y protestante en Baja California (1950-2000).



Fuente: INEGI Censo General de Población y Vivienda, 1950 – 2000.

Nota: La población protestante incluye a protestantes evangélicos y bíblicos no evangélicos.

3. La formación de la frontera y las primeras sociedades protestantes (1872-1910)

No hay noticias de la presencia de sociedades protestantes en la actual frontera norte de México hasta finales del siglo XIX. Su tardía presencia podría explicarse por tres razones: la oposición de la Iglesia católica, la poca población que por tanto tiempo tuvo la región y el escaso interés de las naciones protestantes en las campañas misioneras. De igual forma, la llegada del protestantismo a tierras fronterizas se explica por las razones inversas: el apoyo de los regímenes liberales, el poblamiento de la región y el repentino interés misional de las Iglesias de los Estados Unidos, la nación protestante por excelencia.

3.1. Los inicios del movimiento protestante de México

En las primeras décadas del México independiente, la Iglesia católica logró conservar el monopolio religioso que tan celosamente había logrado erigir durante la Colonia, no sólo en la actual frontera norte, sino en todo el país. La primera Constitución de México, promulgada en 1824, reforzó ese monopolio elevando la fe católica al rango de religión oficial. Desafortunadamente para la Iglesia católica, su poder absoluto acabó con el ascenso al poder de los liberales, promotores de la Ilustración y llamados así en contraposición a sus adversarios políticos, los conservadores, defensores del *statu quo* y aliados naturales del catolicismo.⁵⁷

Como sucedió en otros países de América Latina, en México las sociedades protestantes lograron establecerse gracias a la ayuda involuntaria de los liberales, quienes para hacerse del poder absoluto de la nueva República debieron primero desafiar a la Iglesia católica, expropiar sus bienes y declarar la libertad de culto.

Entre los objetivos del programa político liberal estaba transformar al país de bastión católico en un Estado laico y moderno.⁵⁸ El primer paso fue secularizar a la sociedad y separar la Iglesia y el Estado con la instrumentación de la Ley Lerdo, primera de las llamadas *Leyes de Reforma*.⁵⁹ Después vendrían otros cambios y medidas que afectarían profundamente al poder acumulado por la Iglesia católica (Morales, 2001:76).

En 1857 el Congreso de la Unión promulgó una nueva Constitución. Por ella el gobierno de Juárez debió soportar dos guerras: la llamada precisamente Guerra de Reforma o de los Tres Años (1859-1861), contra los conservadores que se oponían a su aplicación, y la denominada Guerra de la

57 Los liberales arribaron al poder tras la proclamación del Plan de Ayutla (1854) y la caída definitiva de Antonio López de Santa Ana (1855), un personaje muy controvertido de la historia mexicana. Con éste como presidente se inicia la guerra con los Estados Unidos (1846-1848), que terminó con la firma del Tratado de Guadalupe, por el cual México entrega los territorios de Nuevo México, Arizona y California.

58 Miguel y Sebastián Lerdo de Tejada, Manuel Doblado y Jesús González Ortega figuran entre los más distinguidos colaboradores del proyecto liberal, aunque Benito Juárez sería el más reconocido.

59 Entre ellas destacan la Ley de Libertad de Culto y la Ley de Desamortización de los Bienes del Clero. Específicamente, el programa enumeraba las siguientes reformas: separación de la Iglesia y el Estado, supresión de los monasterios y secularización del clero que los habitaba, abolición de cofradías y otras organizaciones de naturaleza similar, abolición del noviciado en los conventos, nacionalización de la riqueza administrada por el clero secular y regular, y exclusión de la autoridad civil en el asunto del pago de los derechos eclesiásticos (Scholes, 1976:72).

Intervención Francesa (1861-1864), contra las tropas francesas de Maximiliano de Habsburgo, a quien los conservadores habían logrado imponer como emperador de México para detener la Reforma liberal.

Al principio los liberales no buscaron la propagación del protestantismo. Promovieron, en cambio, un movimiento cismático en la Iglesia católica con la intención de crear una Iglesia reformada, nacional, autónoma de Roma, o más precisamente, independiente de la jerarquía mexicana.

En 1864, un grupo de diputados del Congreso Constituyente, y 14 sacerdotes que apoyaban al gobierno liberal, decidió fundar una Iglesia, a la que dieron por nombre “Iglesia de Jesús Militante en la Tierra” o “Iglesia Mexicana de Jesús”. El proyecto en cuestión, encabezado por el sacerdote Manuel Aguas,⁶⁰ padeció la falta de autoridades eclesiásticas que ayudaran a la ordenación de sacerdotes, por lo que buscaron el apoyo de la Iglesia Metodista Episcopal de los Estados Unidos. En diciembre de 1868, la ayuda prometida de los Episcopales, llegó en la persona de su primer misionero Henry Riley (Scott, 1994: 35).

A pesar del empeño de algunos de los más hábiles liberales y de los recursos económicos disponibles para apoyar a la Iglesia de Jesús, éste y otros intentos de romper el monopolio de la Iglesia católica no prosperaron.⁶¹

Como es natural, las sociedades protestantes sólo se pudieron establecer en México hasta que los liberales derrotaron a sus enemigos y se hicieron del control absoluto del país, en los primeros años de la República Restaurada (1864-1872).

Atraídas por la victoria de los liberales, las primeras sociedades misioneras protestantes llegaron a México desde 1869, pero sobre todo a partir de 1872, cuando a la muerte de Juárez asumió la presidencia Sebastián Lerdo de Tejada.⁶² La caída de Maximiliano de Habsburgo y sus aliados conservadores fue percibida por tales sociedades como lo que en verdad fue: la apertura de un amplio campo religioso. La Junta de Misiones Extranjeras de la Iglesia Presbiteriana de Estados Unidos (conocida como la Misión del Sur) lo advirtió así en su informe anual de 1872:

Grandes cambios han tenido lugar durante las dos últimas décadas en la vida religiosa de la gente [de México].[...] La evangelización de México es geográficamente adecuada y por lo tanto providencialmente asignada a los protestantes de los Estados Unidos. Ninguna otra nación evangélica está situada en contacto con ella. México descansa en nuestra frontera sudoeste como si fuera parte de nuestra propia tierra (citado por Martínez L., 1972).

⁶⁰ El gobierno de Juárez proporcionó recursos y locales a este grupo para que celebrara oficios religiosos (Ruiz Guerra, 1992:64).

⁶¹ Bastian menciona la falta de un liderazgo unificado y centralizado, la dispersión geográfica de las congregaciones y la posición de la Iglesia católica como los factores principales que inhibieron este proyecto. Al documentar las razones de este fracaso, Bastian menciona de paso lo que parece ser la primera disidencia religiosa en la frontera norte: “...sólo un desconocido delegado episcopal llamado Ignacio Ramírez, director de las misiones en Baja California, se unió al movimiento cismático” (Bastian, 1989:34).

⁶² Lerdo de Tejada compartió con Juárez muchos de sus ideales políticos, pero se le identificó como el más radical de los presidentes del siglo XIX por la posición que asumió ante las Leyes de Reforma (Pi-Suñer, 2001:127).

La conquista espiritual de México, de acuerdo con la doctrina del Destino Manifiesto, era resultado de una vocación y predestinación geográfica asignada a la nación americana por la Providencia misma (Ortega y Medina, 1972).

3.1.1. El espíritu del progreso y la difusión del protestantismo

Una vez roto el monopolio de la Iglesia católica, las doctrinas protestantes no se difundieron como era de esperarse. El avance fue más bien lento, y aunque los misioneros protestantes prefirieron el norte, casi no aparecieron en las localidades cercanas a su propio país. En realidad, en la frontera el verdadero obstáculo no era la Iglesia católica,⁶³ sino la escasez de pobladores que padeció la región hasta casi terminar el siglo XIX.

Hacia 1848, cuando terminó la guerra con los Estados Unidos, la recién formada frontera mexicana estaba prácticamente sin gente. Los escasos recursos de las localidades fronterizas y la fuerte competencia de sus pares del lado estadounidense las hacían víctimas de frecuentes éxodos que reducían hasta el límite el número de sus habitantes. Castellanos anota que durante los primeros años de la nueva frontera las diferencias de precios y políticas fiscales entre los Estados Unidos y México, más favorables en el primer país, “hicieron florecer el contrabando en la frontera norte de México y a su vez provocaron el éxodo constante de la población mexicana hacia las poblaciones vecinas de los Estados Unidos” (Castellanos, 1981:93).

Cuadro 3.1. Estimación de la población en los estados de la frontera norte de México en 1857, 1877 y 1895.

Estado	1857		1877		1895	
	Absoluto	%	Absoluto	%	Absoluto	%
Chihuahua	147 600	1.88	180 758	1.93	267 771	2.12
Coahuila	75 340	0.96	104 131	1.11	241 026	1.91
Nuevo León	145 779	1.86	194 861	2.08	309 252	2.45
Tamaulipas	109 673	1.40	140 000	1.49	206 502	1.63
Sonora	124 000	1.50	139 140	1.48	191 281	1.51
Baja California	9 000	0.11	23 195	0.25	42 245	0.33
Estados de la Frontera Norte	611 392	7.79	782 085	8.33	1 258 077	9.96
República Mexicana	7 853 000	100.00	9 389 000	100.00	12 632 000	100.00

Fuente: Universidad Autónoma de Baja California, *Visión histórica de la frontera norte*, tomo III, “Anexo estadístico”, Mexicali, B. C.

La frontera la componían un puñado de localidades de escasa población. A mediados del siglo XIX apenas sobrevivían Nuevo Laredo (1 283 habitantes en 1856), Reynosa (3 724 en el mismo año) y El Paso del Norte, ahora Ciudad Juárez (4 000 en 1850). Ciudades ahora importantes por su tamaño ni siquiera existían. Tijuana y Mexicali, para citar dos de las principales ciudades fronterizas mexicanas, fueron fundadas en 1889 y en 1903. El único poblado fronterizo de regular

⁶³ Como han apuntado varios autores, la frontera, o más precisamente el antiguo septentrion novohispano, nunca fue realmente controlada por la Iglesia católica. No, al menos, de la manera en que esa Iglesia controló la vida de los mexicanos del interior.

tamaño era Matamoros, con 13,740 habitantes en 1856 (aunque disminuiría a 7,390 en 1910). Pero, curiosamente, ni siquiera Matamoros era un sitio consolidado. Estaba condenado a decaer tan pronto terminara la Guerra Civil de los Estados Unidos.⁶⁴

La verdadera frontera de mediados del siglo XIX la constituían ciudades nortenas más o menos distantes de la nueva línea fronteriza: Monterrey, Saltillo, Chihuahua y Hermosillo. Siendo las más pobladas, en ellas se establecieron las capitales estatales, los únicos centros urbanos del territorio norte con una vida política y social más o menos activa. Pero ni siquiera esas localidades lograron atraer misioneros protestantes en número suficiente para originar el cambio religioso que alentaban los liberales.

Pero si la victoria de los liberales sobre los conservadores y la Iglesia católica fue el primer paso para el cambio religioso, el siguiente y definitivo lo constituyó la llegada a la Presidencia de la República del general Porfirio Díaz, también liberal como Juárez y Lerdo de Tejada, en cuyo gobierno (1876-1911) las sociedades religiosas protestantes recibieron mayores garantías y oportunidades para asentarse en México. Las políticas gubernamentales para mejorar las comunicaciones del país y abrir el campo y las ciudades a la inmigración y las inversiones foráneas favorecieron la incursión de los credos protestantes. Gran parte de esas políticas fueron enfocadas en el norte del país y sus fronteras, y algunas fallaron, como el proyecto de poblar la región con colonos de Europa y los Estados Unidos.

La que sería la primera modernización económica y social de México facilitó el trabajo de las sociedades misioneras protestantes, sobre todo en el norte del país, donde la “modernización favoreció la difusión de credos protestantes por las migraciones que provocó el progreso económico” (Bastian, 1989:119). Esta modernización contribuyó al surgimiento de nuevas poblaciones nortenas con la migración de miles de personas que del interior del país llegaron al norte de México buscando trabajo en las minas o en los campos agrícolas.⁶⁵ La existencia de pautas de difusión protestante que coincidían con las corrientes migratorias (que, a su vez, seguían las rutas del progreso económico, con las rutas de los ferrocarriles en primer lugar) fue presentada como una clara evidencia de este proceso (Baldwin, 1979).

Jean Pierre Bastian (1989:121) considera que todas las sociedades misioneras protestantes que llegaron a México le dieron gran importancia al desarrollo del ferrocarril, no sólo porque agilizaba las comunicaciones y abarataba los costos del transporte, sino porque transformaba la mentalidad tradicional en el espíritu del progreso. Sin embargo, Coastworth concluye en cambio que el

⁶⁴ Matamoros dependía en gran medida del bloqueo de los estados de la Unión (Norte) a los puertos de los estados confederados (Sur). La Guerra Civil convirtió a Matamoros en un puerto muy activo. En cierto sentido, Matamoros era un puerto de los estados confederados, que lo usaron como puerta alternativa de entrada (armas) y salida (algodón) de productos cuyo comercio impedían los estados de la Unión. Cuando la guerra terminó, se abrieron los puertos bloqueados y el comercio declinó en Matamoros.

⁶⁵ Según Bastian (1989:119), estos cambios económicos favorecieron la penetración protestante porque “crearon una sociedad dinámica, precursora y de frontera, distinta, tanto en su economía como en su mentalidad, a la del centro del país, y aún más a la del Pacífico sur indígena, que formaba el México tradicional”.

“ferrocarril no transformó la mentalidad de los peones mexicanos, sino que más bien motivó a una población ya preparada para emigrar, arrastrada por las deplorables condiciones de la vida rural” (1976:64-65).

La modernización del país y el poblamiento de su región norte no fueron una empresa fácil. Para lograrlo los liberales tuvieron que pasar por dos etapas. En la primera lograron atraer colonos campesinos de los Estados Unidos y Europa, pero nunca en el número que ambicionaban; en la segunda atrajeron a otra clase de inmigrantes, la mayoría mexicanos del interior y un buen número de inversionistas y trabajadores calificados de los Estados Unidos y Europa. La segunda etapa no fue una mera prolongación de la primera: fue una réplica. La primera, con malos resultados, buscó atraer colonos; la segunda, con mucho más éxito, se propuso atraer inversiones extranjeras. Éstas fueron las que finalmente lograron el progreso económico y social que con tanto afán buscaron los liberales, pero también originaron la invasión silenciosa de estadounidenses y protestantes que tanto temieron los conservadores.

3.1.1.1. La colonización fallida

Apenas se independizó de España, México se propuso atraer colonos europeos y estadounidenses a las zonas menos habitadas del país, la frontera norte en primer lugar. Pero la separación de los colonos texanos y otras malas experiencias con extranjeros predispusieron en su contra a una parte de la sociedad mexicana.

En tiempos de la República Restaurada (1864-1876), el tema de la colonización dividía en bandos opuestos al gobierno liberal, que promovía la inmigración de colonos de cualquier país, y a los conservadores, quienes, aunque no la rechazaban totalmente, se oponían a la inmigración de colonos de los Estados Unidos o de cualquier otro país protestante. Para los liberales la colonización y la inmigración, de cualquier parte (pero preferentemente de Europa y los Estados Unidos) y de cualquier religión (pero de preferencia protestante), deberían traducirse en progreso económico y moral. Para los conservadores el peligro era precisamente la decadencia moral, pues temían que la llegada de protestantes originara la pérdida de costumbres y valores católicos y latinos.⁶⁶

Con la restauración de la República los liberales impusieron su proyecto; eliminaron trabas a la llegada de extranjeros y cosecharon algunos pequeños triunfos.

⁶⁶ La necesidad de atraer a inmigrantes de Europa y los Estados Unidos se apoyaba primordialmente en cuatro supuestos: “la gran riqueza nacional, la escasa población, la incapacidad para aprovechar los ricos dones naturales y la mayor valía del trabajador extranjero” (González Navarro, 1973:34).

En 1877 el presidente Díaz informó al Congreso que la inmigración era una de las prioridades de su gobierno, y que para ello establecería nuevas políticas y mayores beneficios para atraer a un mayor número de extranjeros.⁶⁷

Cuadro 3.2. Colonización extranjera en México, 1821-1906.

Nombre o localización de las colonias	Año	Nacionalidad
Texas	1822	Estadounidenses
Tehuantepec, Oaxaca	1830	Franceses
San Rafael, Veracruz	1835	Franceses
Gutiérrez Zamora, Veracruz	1856	Italianos
<i>La Llave, Veracruz</i>	1857	Franceses
Acapulco, Guerrero	1881	Alemanes
Manuel González, Veracruz; Mazatepec, Puebla; Chipilo, Puebla; Aldana, D.F.; Colonia Díaz, Morelos; Ciudad del Maíz, S.L.P.	1881-1882	Italianos
Valle Nacional, Oaxaca	1882	Cubanos
Santa Rosalía, Chih.	1884	Belgas
Col. Mormona, Chih.	1885	Estadounidenses
Topolobampo, Sin.	1886	Estadounidenses
Guanajuato	1886	Espanoles
Carlos Pacheco, B.C.	1886	Canadienses
San Vicente, B.C.S.	1887	Alemanes
Mulegé, B.C.S.	1887	Franceses
Navolato, Sin.	1887	Estadounidenses
Huimanguillo, Tabasco	1889	Puertorriqueños
Metlatopueya, Puebla; Río Yaqui, Sonora	1892	Estadounidenses
Tlahualillo, Durango	1894	Estadounidenses
Escuintla, Chiapas	1895	Japoneses
Julimes, Chih.	1903	Boers
Chamal, Tamaulipas	1903	Estadounidenses
Nacimiento, Coahuila	1904	Kikapoos/masco-gos
Guadalupe, B.C.	1906	Rusos

Fuente: Aboites, 1995: 109.

Entre 1878 y 1910 se registraron 156 contratos de colonización, pero sólo llegaron a crearse 60 colonias, 10 de las cuales eran de norteamericanos y de éstas nueve estuvieron formadas por mormones (Ceballos y Taylor, 1995: 12).

La política de población de Díaz no tuvo los resultados esperados, pero la inversión de capitales extranjeros fue abundante y estratégica para impulsar la modernización del país. Desde 1871 se prohibió expresamente el establecimiento de colonos extranjeros en las fronteras mexicanas, pero la prohibición no operó para los mormones y en casos como los de las compañías deslindadoras, cuyos ejemplos más importantes fueron las que se adueñaron del actual estado de Baja California.

⁶⁷ El 15 de diciembre de 1883 el gobierno de Díaz aprobó la Ley de Colonización y Deslinde de Terrenos Baldíos, con grandes beneficios para quienes se establecieran en las zonas menos pobladas del país.

La Compañía Internacional (The International Company of Mexico) fue creada en 1883 por George Sisson, estadounidense, y Luis Huller, alemán nacionalizado mexicano.⁶⁸ Esta empresa obtuvo del gobierno mexicano una concesión que cubría 13 500 acres de Baja California, desde el paralelo 32 (la línea fronteriza) hasta el 29, con derechos sobre los minerales y la pesca de litoral.⁶⁹ La oferta de tierras atrajo a tres mil colonos extranjeros. Pero la compañía entró en crisis en 1888 por la recesión de California, que impactó negativamente el mercado de bienes raíces, y en 1890 cedió la concesión a la Compañía Mexicana de Terrenos y Colonización, que la habría de perder en 1917.

3.1.1.2. Ferrocarriles y libre comercio

La colonización no favoreció tanto a las fronteras mexicanas como las políticas de fomento económico del presidente Díaz. Éste logró atraer los capitales del vecino país del norte con una legislación liberal y facilidades fiscales. Desplegando una actividad nunca antes vista en México, los estadounidenses tendieron líneas ferroviarias y abrieron minas, fábricas y fundidoras, la mayoría en regiones cercanas a su propia frontera —como el noreste de Sonora (Cananea, Nacozari, Oputo), el centro de Chihuahua (Santa Eulalia, Parral) y el noreste de Coahuila (Monclova, Nueva Rosita)— y en las capitales de los estados del norte mexicano (Monterrey, Saltillo, Hermosillo, Chihuahua).

El auge económico provocó un sensible aumento de la población fronteriza. Surgieron nuevos asentamientos y resurgieron otros que habían decaído. Gracias a los ferrocarriles, que habrían de unir el centro de México con los Estados Unidos, las localidades fronterizas se convirtieron en verdaderos puestos de entrada y salida. Nunca como entonces la línea fronteriza había sido tan frecuentada por los nacionales de uno y otro país. Sin temor a exagerar, puede decirse que fue la primera vez que las localidades fronterizas sirvieron de puerta a México. El mismo hecho de haber sido construida por compañías estadounidenses deseosas de integrar a México (y en particular a los ricos centros mineros y agrícolas) a los mercados de su país dio a la naciente red ferroviaria nacional un trazo que privilegiaba la penetración del territorio nacional desde diversos puntos fronterizos. La frontera quedó así integrada al interior del país.⁷⁰

⁶⁸ Esta compañía abrió oficinas en Nueva York, Hartford y San Diego, y se estableció en Ensenada, la capital del entonces Partido Norte de la Baja California. El trazo de las actuales calles de Ensenada es obra de un ingeniero de la compañía, por lo que en más de un sentido esta ciudad es un producto de ella, la que también proyectó San Carlos (hoy Maneadero) y Punta Banda, en el marco de la llamada Colonia Pacheco. En 1888 fue construida la primera iglesia, de la congregación metodista episcopal, 13 años antes de que la Iglesia católica erigiera la suya.

⁶⁹ Estos empresarios compraron también las tierras del paralelo 29 al 28, con lo que su concesión llegó a cubrir totalmente lo que actualmente es el estado de Baja California.

⁷⁰ Al final del gobierno porfirista se habían construido 19,205 kilómetros de líneas férreas (Coastworth, 1976).

Mapa 3.1. Líneas de ferrocarril en 1887



Elaboración propia con base en Calderón, 1965.

En 1890 las principales rutas ferroviarias de México partían de algún punto fronterizo: de Nogales a Mazatlán (inaugurada en 1888), de Ciudad Porfirio Díaz (hoy Piedras Negras) a la ciudad de México (1884), de El Paso del Norte a la ciudad de México (1884) y de Nuevo Laredo a la ciudad de México (1888).⁷¹ Además de los ferrocarriles, la economía de las ciudades fronterizas recibió el impulso, desde 1885, de la instrumentación de la llamada Zona Libre, un régimen aduanal de excepción que ya había sido ensayado en 1858 en las localidades de Tamaulipas. Bajo este régimen los comerciantes fronterizos podían importar libres de impuestos artículos para el consumo de las poblaciones fronterizas.

Durante la vigencia de la zona libre, la frontera norte de México logró experimentar un cierto auge económico que se reflejó en un sustancial aumento de la población, como sucedió en El Paso del Norte (Ciudad Juárez).⁷²

⁷¹ “El ferrocarril en Laredo hizo su aparición en 1881 llegando desde dos direcciones: una línea desde la zona industrial del noroeste estadounidense y otra desde el puerto de Corpus Christi (Texas). El ferrocarril llegó rápidamente a Monterrey en 1882, y en 1888 se conectó con la línea que ya había iniciado desde la ciudad de México” (Alarcón, 2000:86).

⁷² Castellanos cita el caso de Ciudad Juárez, que hacia 1890, cinco años después de establecida la zona libre, había alcanzado la cifra de 12 mil habitantes, cuando unos años antes no pasaba de cuatro mil (Castellanos, 1981:94). La actividad febril que alcanzó esta localidad se vio reflejada en la transformación de talleres y comercios y en la construcción de fincas modernas, en tanto que los extranjeros se convirtieron en el elemento predominante de su vida comercial (Martínez, 1982:41-42).

Cuadro 3.3. Evolución de la población de las ciudades fronterizas, 1856, 1900 y 1910.

Localidad	1856	1900	1910
Matamoros	13 740	8 347	7 390
Reynosa	3 724	1 915	1 475
Nuevo Laredo	1 283	6 548	8 143
Porfirio Díaz (Piedras Negras)	-	7 888	8 518
El Paso del Norte (Ciudad Juárez)	4 000	8 218	10 621
Nogales	-	2 738	3 177
Mexicali	-	-	462
Tijuana	-	242	733

Fuente: Margulis y Tuirán, 1990, y Martínez, 1990.

La acción combinada del ferrocarril y el régimen de zona libre activó el comercio, la agricultura y la industria a pequeña escala en toda la frontera. Pero el régimen de zona libre fue cancelado por el gobierno mexicano en 1905, por presiones de los Estados Unidos y de los comerciantes del interior del país. Para todas las ciudades fronterizas fue un duro golpe que desplomó sus actividades comerciales, pero gracias al ferrocarril la mayoría de ellas pudo superarlo al cabo de algunos años. La excepción fue Matamoros, que por haber quedado al margen de las principales vías ferroviarias decayó notablemente y dejó su lugar de ciudad fronteriza más importante a El Paso del Norte.

3.1.1.3. Protestantes y extranjeros

La construcción de los ferrocarriles, la modernización de la minería y de la industria manufacturera y la reactivación del comercio fueron factores que favorecieron la llegada de un mayor número de extranjeros a México. En 1895 eran cerca de 50 mil y para 1910 casi alcanzaron la cantidad de 116 mil (Díaz Salazar, 1996:291).

Las principales corrientes de inmigrantes provenían de España, Francia, Gran Bretaña, Alemania y los Estados Unidos, e incluía tanto a católicos como a protestantes y judíos (Díaz Salazar, 1996:291). Españoles, franceses, alemanes e ingleses residían en una proporción muy alta en la ciudad de México, Puebla y Veracruz, en tanto que los estadounidenses se concentraban en las capitales de los estados, en los puertos y en la frontera norte (González Navarro, 1994).

La presencia de inmigrantes de origen anglosajón, contrario a lo sucedido en otros países de América Latina, no fue un factor determinante para la difusión de la doctrina protestante en México. La labor de proselitismo de estos extranjeros se restringió a pequeños círculos sociales.⁷³ Al

⁷³ Martínez López considera a esos pioneros una especie de misioneros sin Iglesia. Fundaron escuelas y congregaciones religiosas de corte evangélico pero sin afiliarse a ninguna de las muchas corrientes o denominaciones que llegarían después. Fueron ellos quienes se acercaron a las sociedades misioneras de Estados Unidos, y no a la inversa (Martínez, 1982:41-42).

parecer, los más activos fueron los diplomáticos, los dueños de pequeñas empresas⁷⁴ y los gerentes de algunas grandes compañías, como las de los ferrocarriles.⁷⁵

Cuadro 3.4. Mexicanos y extranjeros en México, 1895-1910.

Año	Habitantes totales	Extranjeros	
	Absoluto	Absoluto	%
1895	12 632 425	48 521	0.39
1900	13 607 257	57 491	0.40
1910	15 160 377	116 527	0.77

Fuente: Datos tomados de Díaz Salazar (1996:291).

A pesar de su reducido número respecto a la población mexicana, los extranjeros tenían dominio sobre la riqueza del país y llegaron a poseer la cuarta parte de las tierras en 1910 (González Navarro, 1994, vol. III:184).

3.1.2. Las primeras sociedades misioneras protestantes en México

Entre los antecedentes más importantes de la difusión de la doctrina protestante en México está la labor desarrollada durante la primera mitad del siglo XIX por el bautista escocés James D. Thomson (Bastian, 1990:103). Thomson viajó por iniciativa propia a varios países de América Latina para promover el método lancasteriano de educación, usando la Biblia como texto principal, a partir de 1818 estableció escuelas en Argentina, Uruguay, Chile y Perú; más tarde sirvió como representante de la British Foreign Bible Society en Colombia, Ecuador, México, Jamaica y Haití.⁷⁶

Thomson se trasladó a México en abril de 1827. Del puerto de Veracruz se encaminó a la ciudad de México con una caravana de 20 burros cargados de biblias. Poco después realizó viajes a localidades importantes, como Zacatecas, Pachuca, Aguascalientes, Querétaro y Guanajuato.⁷⁷ Al principio tuvo cierto éxito en su tarea, pero en 1830, debido a una fuerte hostilidad clerical seguida de revoluciones políticas, se vio obligado a salir del país. Regresó nuevamente en 1842, pero sólo permaneció una breve temporada (Anderson, 1990:16).

La representación en México de la British Foreign Bible Society fue ocupada de manera temporal por José María Luis Mora.⁷⁸ El doctor Mora es considerado una de las personalidades más distinguidas de la primera generación de políticos e intelectuales que vivieron los primeros años del México independiente. Como sacerdote criticó arduamente el papel desempeñado por el clero

⁷⁴ El caso más conocido es el de dos empresarios textiles. Uno, propietario de la fábrica de Miraflores (Estado de México) construyó un templo y una escuela protestantes y dio amplias facilidades para que sus obreros asistieran a los servicios religiosos. El otro, avecindado en Río Grande, Veracruz, invitó en 1873 a los presbiterianos a fundar una sociedad religiosa entre sus obreros (González Navarro, 1992, vol. II:26).

⁷⁵ Bastian (1989) señala que las compañías de ferrocarriles tenían la política laboral de contratar a trabajadores que profesaran la religión protestante. Esta práctica constituía una nueva forma de reclutamiento y fomentaba una nueva ética hacia el trabajo.

⁷⁶ Gracias a su esfuerzo logró la introducción del método lancasteriano en las escuelas públicas de Argentina, Chile, Uruguay, Colombia, "utilizando como materiales de lectura textos bíblicos, en una versión católica, cuya venta organiza" (Meyer, 1989:115).

⁷⁷ Según Nelson (1982:45), Thomson "avanzó silenciosamente creando las bases para la creación de las primeras comunidades protestantes en México y Argentina".

⁷⁸ Ésta es la razón por la que a Mora se le considera un destacado promotor del arraigo del protestantismo en México (Bastian, 1986,113-115; Báez-Camargo,s.f.).

mexicano, al que llegó a catalogar como una “tiranía religiosa” (Mora, 1997:41). Se dice que este distinguido intelectual rompió con su tradición religiosa para abrazar el protestantismo. Pero se “cuido mucho de exteriorizar sus convicciones; su protestantismo se quedó en el terreno de la vida privada” (Meyer, 1989:115).

El estallamiento de la guerra entre México y los Estados Unidos (1846-1848) produjo otra forma de difusión de la doctrina protestante en México, debido a que los soldados del ejército invasor repartieron Biblias entre los mexicanos (Meyer, 1989: 111). Sin embargo, se puede pensar que su impacto fue muy limitado, pues también es importante reconocer que los mexicanos adoptaron cierto recelo en contra de sus vecinos.

El paso más importante para la divulgación del protestantismo en México fue la llegada, a inicios de 1870, de 17 sociedades misioneras estadounidenses.⁷⁹ Las primeras en arribar serían dos sociedades bíblicas: la American and Foreign Christian Union (AFCU) y la American Bible Society (ABS). El objetivo esencial de ambas casas misioneras era difundir la lectura de la Biblia entre los mexicanos.⁸⁰ El interés misionero creció con la llegada de los bautistas del norte (1870), los cuáqueros (1871), los congregacionalistas (1872), los presbiterianos del norte (1872) y los metodistas del norte y del sur (1873). Más tarde se agregarían a esta corriente otras Iglesias del movimiento de Santidad y de la Restauración.

Cuadro 3.5. Origen, denominación, año de establecimiento, localidad y misioneros en México (1869-1914).

Año	Sociedad	Origen	Denominación	Destino	Misionero
1865	Sociedad Misionera Cristiana	Nueva York	Interdenominacional	Monterrey	Melinda Rankin
1869	Unión Cristiana Americana	Nueva York	Episcopal	Cd. de México	Henry Riley
1870	Sociedad Americana Doméstica	Nueva York	Bautista	Monterrey	Thomas Westrup
1871	Sociedad Misiones de los Amigos	Boston, Massachusetts	Cuáquero	Matamoros	Samuel Purdie
1872	Junta Americana Comisionados	Nueva York / San Francisco, CA	Congregacional	Guadalajara	David A. Watkins John Stephens
1872	Misión Presbiteriana del Norte	Filadelfia, Pennsylvania	Presbiteriana	Zacatecas / Cd. de México	Philips y Thompson / Pitkin y Huchinson
1873	Misión Metodista del Norte	Nueva York	Metodista	Cd. de México	William Butler

⁷⁹ Dicho acontecimiento tuvo lugar después de verse concluida la Guerra de Secesión en los Estados Unidos. Hay que recordar que este conflicto acentuó las fracturas y divisiones entre las Iglesias protestantes de los Estados Unidos. Así, ese país quedó dividido en dos grandes bloques tanto de bautistas y metodistas como de presbiterianos y otras corporaciones protestantes (Herberg, 1964:45).

⁸⁰ La American and Foreign Christian Union (AFCU), envió en 1865 a Melinda Rankin a Monterrey, Nuevo León, donde por la lucha entre liberales y conservadores permaneció poco tiempo. Henry Reiley llegó a la ciudad de México en 1869 como representante de la American Bible Society (ABS) Reiley comenzó su trabajo como misionero provisto de un cargamento de biblias, pero prefirió trabajar a favor de la Iglesia Metodista Episcopal, de la cual obtuvo nombramiento como obispo.

Continuación Cuadro 3.5

Año	Sociedad	Origen	Denominación	Destino	Misionero
1873	Misión Metodista del Sur	Nashville, Tennessee	Metodista	Cd. de México	Keener
1874	Misión Presbiteriana del Sur	Richmond, Virginia	Presbiteriana	Matamoros	Antony Graybill
1879	Iglesia Presbiteriana Reformada	Oak Hill, Alabama	Presbiteriana	Tampico	Niel Pressly
1880	Convención Bautista del Sur	Richmond, Virginia	Bautista	Múzquiz, Saltillo	John Westrup William Powel
1888	Misión Presbiteriana Cumberland	Cumberland, Maryland	Presbiteriana	Guanajuato	H. Sharp
1893	Iglesia Adventista del Séptimo Día	Charlotte, Carolina del Norte	Adventista	Guadalajara	Nd
1895	Sociedad Misionera Discípulos	Houston, Texas	Discípulos	Ciudad Juárez	Hoblit y Masson
1903	Iglesia del Nazareno	Kansas City	Nazarenos	Cd. de México	Stafford y Millar

Fuente: Lista adaptada de Bastian, 1989a p. 302.

De acuerdo con Baldwin, tres fueron los estilos de trabajo practicados por las sociedades misioneras, a los que denomina interactivo, separado y exclusivo (Baldwin, 1979:85). Cada uno de ellos correspondió a objetivos y necesidades diferentes. Las Iglesias protestantes históricas, salvo algunas excepciones, mantuvieron relaciones de cooperación entre ellas y practicaron un protestantismo de conversión. Esto hizo posible un rápido crecimiento y una pronta adaptación al escenario mexicano. La Iglesia Metodista Episcopal optó por practicar un estilo separado. Esta Iglesia se mantuvo distante de su contraparte mexicana y evitó todo tipo de cooperación con otras Iglesias protestantes. La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (mormones) practicó un estilo excluyente, pues llegó a México en búsqueda de una zona de refugio para sus miembros y se mantuvo distante de cualquier confesión religiosa.

Desde su ingreso a México, las sociedades misioneras mostraron una gran desorganización y frecuentemente compitieron en una misma localidad o territorio (Bastian, 1993:82), al tiempo que las disputas y conflictos entre los misioneros fueron constantes. Esta situación reflejaba una fragmentación confesional estimulada por diferencias en temas doctrinales, como la práctica del bautismo o la forma de gobierno eclesiástico y la adopción de posiciones políticas e ideológicas contrapuestas.

En México la difusión de la doctrina protestante enfrentó otras dificultades. El extenso territorio, su complicada geografía, la dispersión poblacional en pequeñas localidades y la existencia de más de un centenar de lenguas indígenas, así como la práctica inexistencia de caminos transitables y seguros, fueron factores que limitaron el avance de los misioneros. Además, en

algunas regiones la Iglesia católica ejerció una presión constante para combatir la difusión del protestantismo; especialmente en el centro-occidente del país.

Mapa 3.2. Puntos de ingresos de las principales sociedades misioneras (1850-1880)



Elaboración propia con base en Baldwin, 1979; Bastian, 1989a

3.1.2.1. Las misiones de las Iglesias históricas

Las tres corrientes del protestantismo histórico que aportaron más recursos económicos y enviaron el mayor número de misioneros a México fueron los bautistas, los metodistas y los presbiterianos. La división prevaleciente entre las misiones del sur y del norte de estas denominaciones en los Estados Unidos continuó siendo, como veremos más adelante, una incesante fuente de conflictos en México, originando una disputa por territorios, así como la disgregación o cisma de algunas de las congregaciones de creyentes ya constituidas.

Las primeras misiones protestantes del país fueron activas en el establecimiento de escuelas, clínicas y orfanatorios, y contaron con el respaldo de misioneros y misioneras que tenían formación de maestro, educadora, médico o enfermera. La influencia de los protestantes en la educación fue determinante para conseguir la apertura de nuevas congregaciones, que crecieron al lado de colegios y escuelas de diverso tipo (Bastian, 1986:103). También fue importante la producción de

literatura evangélica y la generación de una red de periódicos de corte confesional. Libros y periódicos servirían como vehículos de transmisión de la doctrina protestante y de los valores culturales norteamericanos.

Los misioneros metodistas consideraban que su tarea esencial era reformar moral y espiritualmente a la población mexicana; acercar a los mexicanos al “progreso” y la “civilización” para que sentaran las bases de una sociedad ideal inspirada en el modelo norteamericano (Ruiz Guerra, 1992). Pero estos valores y principios tuvieron, como veremos más adelante, un impacto reducido entre la población.

Mapa 3.3. Sociedades misioneras según localidades atendidas



Elaboración propia con base en Baldwin, 1979; Bastian, 1989a

3.1.2.1.1. Las misiones de las Iglesias bautistas

El irlandés James Hickey (1800-1866) fue el primer bautista en predicar en México (Reid, 1952:71). Después de hacerlo en los Estados Unidos, viajó por primera vez a México en 1853, donde debido a la guerra sólo permaneció unos cuantos meses (Detweiler, s.f.:126). Radicado en Brownsville, Texas, Hickey se desempeñó como agente de la American Bible Society.⁸¹ En 1861, al estallar en los Estados Unidos la Guerra de Secesión (1861-1865), Hickey cruzó de nuevo el río

⁸¹ Hickey fue el fundador de la obra bautista en México, pero siempre fue más copoltor que pastor, y desarrolló una labor itinerante por varias localidades de Tamaulipas y Nuevo León (Anderson, 1990:19).

Bravo y predicó por un tiempo en Matamoros. Al año siguiente fue invitado por un mecánico inglés, Thomas Westrup, a Monterrey para encargarse de un pequeño grupo que empezaba a reunirse para estudiar la Biblia. Hickey llegó a esa ciudad en 1862 (Detweiler, s.f.:100 y 126).

El 30 de enero de 1864 Hickey formó, con su esposa, Westrup y dos mexicanos bautizados ese mismo día, la primera Iglesia protestante en México, conocida al cabo de unos años como la Primera Iglesia Bautista de Monterrey (Detweiler, 1930:1; Reid, 1952:71).

Como sucedería con otros misioneros protestantes, que para poder cubrir varias localidades delegaban la representación de las Iglesias que creaban en alguno de los primeros bautizados, Hickey nombró como pastor de la organización religiosa a Westrup. La Iglesia creció lenta pero sostenidamente, y al cabo de un año tenía ya 23 fieles. En 1866, al resentirse de su salud, Hickey se retiró primero a Matamoros y después a Brownsville, donde moriría el 10 de diciembre de ese año. A la muerte de Hickey, Thomas Westrup se hizo totalmente cargo de la recién formada Iglesia (Detweiler, s.f.:126).

La Junta Misionera de los Bautistas del Norte invitó a Westrup para que visitara Nueva York, y a principios de 1870 lo nombraron el primer misionero de esa sociedad en México (Detweiler, en Garvin:102).⁸² Westrup permaneció un tiempo en Monterrey y después se fue a vivir a Montemorelos, desde donde comenzó a extender su labor misionera a otras poblaciones cercanas.⁸³

En 1866 llegó a Monterrey el primero de los competidores que tendría Westrup en su tarea, Melinda Rankin, de la American and Foreign Christian Union, quien con algunos de los miembros de la Iglesia de Westrup formó en Monterrey otra Iglesia (Detweiler, 1939:100; Anderson, 1990:24).

En junio de 1871 Westrup informó a la Junta Directiva la existencia de cinco templos, 110 miembros y cuatro pastores. En 1876, debido a la guerra que asolaba a México y a la grave crisis económica que padecían los Estados Unidos, la Misión del Norte suspendió su tarea en México.⁸⁴ Sin embargo, el trabajo fue continuado por Westrup y los bautistas mexicanos. Cuatro años después esta organización decidió reabrir la misión (Reid, 1952:72).⁸⁵ En los siguientes años, libre ya de los problemas que la habían azotado en su primera época, la Iglesia Bautista de Monterrey creció hasta convertirse en una de las mayores de todo México.

⁸² Antes de retornar a Monterrey, Westrup fue enviado por la sociedad bautista a España a conocer las misiones de la sociedad en ese país. Regresó a México en julio del mismo 1870, provisto de propaganda bautista en español (*idem*).

⁸³ El informe de Westrup citado por Detweiler dice textualmente: "Monterrey, 19 adults members, Pastor, F. Treviño; Cadereyta [*sic*], 32, Pastor, S. Díaz; Santa Rosa, 26, Pastor, J. M. Urango; Los Ébanos, 18, Pastor S. Díaz; Montemorelos, 15, Pastor T. M. Westrup. Altogether, they have 110 adults members. There are four ordained ministers. Each Church is an independent society, without hierarchy or seat of government in common. Those of Santa Rosa and Ebanos have a small building intended for meetings, but as yet unfinished" (*idem*). Cadereyta llegó a tener la más grande comunidad de bautistas de la región norte.

⁸⁴ Al parecer, la misión de Rankin aprovechó la falta de fondos de las comunidades bautistas para atraer a varios de sus miembros. En ese 1876, cuando los bautistas contaban con seis templos y 120 miembros, Westrup se ausentó por seis meses, y a su regreso sólo encontró 11 miembros, con los que reorganizó la Iglesia Bautista; el resto había sido absorbido por los recién llegados (Detweiler, 1939:101).

⁸⁵ Westrup fue nuevamente nombrado representante de la sociedad bautista, pero sólo "después de cuidadosas investigaciones" (Detweiler, 1939:103).

Además de en Nuevo León, la misión bautista del norte trabajó en localidades de gran importancia económica, como San Luis Potosí, León, Aguascalientes, Guadalajara y Tampico (Detweiler, 1930:2). Desde la ciudad de México, los misioneros bautistas avanzaron hacia Puebla, Oaxaca y el sureste mexicano, territorios donde había como hasta la fecha, una alta concentración de población indígena (Anderson, 1990:33).

La trayectoria seguida por el misionero William T. Green nos permite conocer los fracasos, obstáculos y éxitos que la obra bautista obtuvo en México. Este audaz misionero desarrolló un trabajo itinerante por varios puntos del territorio mexicano: de Monterrey a San Luis Potosí y la ciudad de México y de allí al sur y al sureste. Al igual que otros misioneros que llegaron a México, no hablaba español, pero se hizo acompañar de un traductor, y gracias a su labor se estableció la primera Iglesia bautista en la capital del país,⁸⁶ donde las comunidades de creyentes crecieron poco a poco, constituyendo una primera red de templos bautistas en las áreas aledañas de la ciudad capital.

Green viajó en enero de 1890 a San Cristóbal de las Casas, Chiapas, donde permaneció por espacio de un año, pero en ese apartado lugar no tuvo ningún éxito.⁸⁷ Llegó a Puebla en 1891 y allí logró fundar un templo y poco después regresó a San Luis Potosí, donde se mantuvo por tres años (Chastain, 1939:110). Su última misión la desempeñó en Nuevo Laredo, localidad fronteriza que, gracias al ferrocarril, comenzaba a tener gran auge.

Monterrey continuó siendo un punto emblemático para los bautistas del norte, pero pronto éstos se verían amenazados por la llegada de otras denominaciones, así como por las disputas internas que se generaron entre pastores.⁸⁸

En 1880 llegó a México la Southern Baptist Foreign Mission Board (FMBSBC), de Richmond, Virginia. El primero de sus misioneros fue también un inglés, John Westrup, un hermano menor de Thomas Westrup. Su historia es similar, aunque mucho más corta y trágica. Antes de ser nombrado por la sociedad de Richmond, John Westrup fue contratado por varias familias de Texas⁸⁹ que residían en el área de Múzquiz, Coahuila (Detweiler, s.f.:126). Gracias a

⁸⁶ En 1883 esta sociedad misionera envió a W. T. Green a la ciudad de México, donde fue el responsable de organizar la primera Iglesia bautista (Detweiler, 1930:2). El 14 de marzo de 1884 fue abierta esta Iglesia y en septiembre fue enviado en su ayuda el misionero W. H. Sloan (Reid, 1952:72).

⁸⁷ Vale la pena recordar que San Cristóbal era un enclave colonial en el que tenía una gran influencia la Iglesia católica. A su alrededor han existido centenares de comunidades indígenas de origen maya, por lo que la traducción de la Biblia y otros materiales evangélicos a lenguas vernáculas se convirtió desde entonces en un gran reto para las sociedades misioneras. Tiempo después la labor misionera en los Altos de Chiapas sería ocupada por los presbiterianos del norte (Detweiler, 1927:109).

⁸⁸ La Iglesia bautista de Monterrey sufrió un duro revés tras la renuncia en 1903 de Thomas Westrup, una de las figuras más simbólicas de esa Iglesia. El problema se inició en 1901 cuando Westrup fue enviado a otra misión y su lugar fue ocupado por un pastor de origen metodista. Westrup se inconformó por las sanciones impuestas por la junta directiva de esa misión cuando regresó a Monterrey e inscribió a sus hijos en la Escuela Normal y decidió ingresar junto con su familia a la misión de los Discípulos de Cristo (Anderson, 1990:36).

⁸⁹ Estas familias estadounidenses habían emigrado a México al término de la Guerra de Secesión; eran bautistas y explotaban los minerales del estado de Coahuila (Anderson, 1990:26).

ello, Westrup estableció una congregación protestante de habla inglesa, a la que se afiliaron varias familias mexicanas.⁹⁰

Las familias texanas recomendaron a John Westrup ante la Junta Misionera de Richmond, y ésta lo aceptó como su misionero, pero su labor duró poco tiempo. El 21 de diciembre de 1880, Westrup y su compañero de viaje, Basilio Flores, fueron asesinados cerca de la frontera por “indios bandidos” de Nuevo México (Reid, 1952:73).

En 1881 el misionero William M. Flournoy y su esposa fueron transferidos de Laredo (Texas) a Progreso (Coahuila), lugar donde fundaron una escuela para niños. Mas tarde erigieron el primer templo en Torreón. Poco tiempo después se agregarían a esta labor misionera John Powell y O. C. Pope.

La estrategia de trabajo seguida por Flournoy, Powell y Pope sería la de viajar a caballo y visitar comunidades cercanas a Saltillo y Torreón, buscando que alguno de los convertidos se hiciera cargo de atender a los nuevos congregantes. Powell fundaría la primera Iglesia bautista de Saltillo. Además, establecería un centro de estudios teológicos, conocido con el nombre de Instituto Zaragoza. Debido a su buena relación con el gobernador de Coahuila, Evaristo Madero, logró que éste aceptara un plan para abrir una escuela para niñas en la capital del estado.⁹¹

Sin embargo, problemas internos y de liderazgo ocasionarían graves estragos en esa casa misionera. El centro del conflicto sería la disputa entre Powell y otro misionero bautista de apellido Stelman. Esta etapa, mejor conocida como “el éxodo” (1886-1888), tuvo como resultado la pérdida de 11 misioneros, el cierre del Instituto Madero y la división de la Iglesia bautista de Saltillo (Anderson, 1990:38).⁹²

Las comunidades atendidas por los bautistas del sur eran, preferentemente, enclaves mineros y villas agrícolas en bonanza, pero a partir de 1890 extenderían su radio de acción a otras localidades importantes de México, como Toluca, Zacatecas, Guadalajara y Orizaba,⁹³ poco tiempo después constituirían la Misión Bautista en México (Chastain, 1939:131).

Una de las metas más importantes para los bautistas sería lograr la unión entre las misiones del norte y del sur. El 3 de septiembre de 1903 ambas misiones organizaron en la ciudad de México una reunión nacional, dando lugar así a la llamada Convención Nacional Bautista de México, organismo

⁹⁰ Se dice que este misionero fundó otras congregaciones en Progreso, Villa de Juárez y San Juan de Sabinas, Coahuila (Anderson, 1990:27).

⁹¹ Powell compró una propiedad en Saltillo, y en octubre de 1884 se inauguró el conocido Instituto Madero. El primer director fue José María Cárdenas, quien para asumir el puesto renunció a su cargo como superintendente de Instrucción Pública del estado de Coahuila (Anderson, 1990:31).

⁹² Otro duro golpe para los bautistas fue la apostasía de W. S. Sloan, uno de los misioneros más queridos y eficaces. Sloan dejó de publicar el periódico *La Luz* y se trasladó a Aguascalientes; después se radicó en la ciudad de México. En 1907 abandonó su fe evangélica para convertirse al catolicismo (Anderson, 1990:44).

⁹³ Powell fue transferido de Saltillo a Toluca; McCormicks partió de Zacatecas con rumbo a Morelia; J. G. Chastain dejó Matehuala para instalarse en Guadalajara. I. N. Steelman fue asignado a Oaxaca, pero las dificultades y peligros de esa zona lo obligaron a establecerse en Orizaba, Veracruz (Chastain, 1939:131).

que habría de coordinar las diferentes Iglesias de esa denominación.⁹⁴ Gracias a esa unión los bautistas ampliaron su radio de acción a estados como Durango, Guanajuato y Michoacán.

Un rasgo importante de esta fusión sería el papel desempeñado por varios bautistas mexicanos, entre los que destacan los hermanos Barocio, el doctor Cosme Montemayor, Alejandro Treviño y Roberto Porrás (Macín, 1983:48).

3.1.2.1.2. Las misiones de las Iglesias presbiterianas

La que actualmente es la Iglesia Presbiteriana de México fue iniciada por el doctor Grayson Mallet Prevost, que llegaría a ser cónsul de los Estados Unidos en Zacatecas y quien, además, habría de emparentarse por casamiento con una de las familias liberales más ricas e influyentes del centro-norte de México. Prevost era médico militar y llegó a México como parte de las fuerzas estadounidenses que invadieron el país en 1846. Una vez finalizada la guerra, decidió quedarse en México para dedicarse a los negocios, primero en Saltillo y poco después en Fresnillo. En 1850 se casó con una hija de Severo Cossío, un liberal que llegaría a ser gobernador de Zacatecas. En 1856 el gobierno de los Estados Unidos lo nombró cónsul en la ciudad de Zacatecas, adonde cambió su residencia. En ese mismo año Prevost inició su tarea evangelizadora, pero sólo entre su círculo de amistades cercanas. Poco a poco esa labor fue ampliándose hasta hacerse pública en 1867. Pronto convirtió a un grupo liberal, encabezado por su suegro, y amplió su radio de acción a Villa de Cos y Fresnillo. En 1869 los nuevos evangelizados se hicieron de una imprenta, que Prevost había solicitado en donación a sus amigos estadounidenses, y fundaron un periódico llamado *Antorcha Evangélica*. Hasta entonces, los conversos sólo se identificaban como protestantes.⁹⁵

Un paso decisivo en la historia de esta comunidad protestante sería la visita que Prevost realizó a Nueva York para solicitarles a los directivos de la American and Foreign Christian Union que se ocuparan del trabajo iniciado en Zacatecas.⁹⁶ Esta asociación nunca envió misioneros, por no disponer de uno que hablara español, pero, ante la insistencia de Prevost, en 1871 traspasó la responsabilidad a la Junta de Misiones Presbiterianas del Norte, que envió al reverendo Paul H. Pitkin, quien llegó en 1872 a Zacatecas, aunque se estableció en Villa de Cos, donde fundaría la que sería la primera misión presbiteriana en México (Martínez López, 1972:51-61).

⁹⁴ El 3 de septiembre de 1903 los bautistas del norte y del sur organizaron en la ciudad de México una convención nacional. Ésta fue una idea original de J. G. Chastain (misionero de la Southern Baptist y pastor de la Iglesia bautista de Guadalajara), Alejandro Treviño (ministro mexicano de la Iglesia Bautista de Monterrey) y J. S. Cheavens. En la creación del nuevo organismo también fue importante Sloan misionero de la Northern Baptist y pastor de la Iglesia Bautista del Distrito Federal, la segunda en el país) (Reid, 1952:75 y 76).

⁹⁵ La congregación formada tenía una membresía de 170 miembros y un edificio, el cual había sido construido por mexicanos (Rankin, 1958:118).

⁹⁶ Pensando en la visita que Prevost hizo a Nueva York para solicitar la ayuda de la Unión Cristiana, Henry Williams escribió: "Es interesante observar el hecho de que antes de que los misioneros protestantes entraran a México, los mexicanos habían enviado a un hombre a Nueva York pidiendo que un ministro protestante debía ser enviado a ellos para que predicara el Evangelio puro" (Henry Williams, citado por Martínez López, 1972:57).

A finales de 1872 los presbiterianos del norte establecieron su primera misión en la ciudad de México. Como resultado de esa labor surgió el templo de “El Divino Salvador”, asentado en lo que fuera el Hospital Real de Indios (Vidal, 1998:46).

La Misión Presbiteriana del Norte extendería su labor a los estados de San Luis Potosí, Zacatecas, Morelos, Hidalgo, Puebla, Estado de México, Guerrero, Michoacán, Oaxaca, Veracruz, Tabasco, Campeche y Yucatán (Martínez López, 1972), con lo cual cubriría una gran extensión del territorio mexicano.

Una de las tareas importantes desarrolladas por los presbiterianos era localizar lugares aptos para realizar actividades de evangelización. Las líneas del ferrocarril que conectaban a la frontera norte con localidades como Monterrey, Tampico, Zacatecas, San Luis Potosí, la ciudad de México y Veracruz resultaban puntos vitales para el desplazamiento de los misioneros hacia regiones muy extensas. Las zonas de difícil acceso, como sierras, selvas y el trópico húmedo, serían cubiertas por los misioneros realizando travesías a caballo y bordeando las comunidades indígenas.

Los presbiterianos del sur se establecieron formalmente en México en 1872. De una posición doctrinal conservadora esta misión consolidó su presencia en la parte noreste, atendiendo estados como Nuevo León, Tamaulipas, Coahuila y Durango.

Uno de los ejes de trabajo de esta casa misionera se desarrolló en Monterrey, localidad que figuraría como un importante punto de difusión de la doctrina protestante. Años atrás, Melinda Rankin, misionera que llegó por vez primera a Monterrey en 1855 y regresó a esa localidad diez años después (Baldwin, 1986:289),⁹⁷ había abierto el camino para la llegada de los presbiterianos. Ella, junto con el pastor Park, constituyeron en 1870 la Primera Iglesia Presbiteriana en Monterrey, una congregación que en gran medida fue producto del trabajo de Hickey y Westrup (Anderson, 1990:24).

El establecimiento de varias empresas petroleras en el Golfo de México, como la Standard Oil Company, produjo la llegada de un alto número de extranjeros a esa zona (Dale, 1910:79). Entre otras, la Iglesia Presbiteriana Reformada creó en 1879 una misión en Tampico, Tamaulipas, puerto de gran relevancia para el comercio y las exportaciones.

Los misioneros de esta Iglesia comenzaron a atender un extenso territorio, que cubría la costa este de Tamaulipas, el norte de Veracruz y la huasteca potosina (Dale, 1910:79). La organización del trabajo misionero se encontraba dividido en distritos; cada misionero era responsable de cubrir una extensa área geográfica y debían visitar comunidades y cantones, que generalmente se

⁹⁷ Según su autobiografía su arribo a México fue en 1855, y su trabajo en el país se prolongó por espacio de 20 años. Inicialmente, fue la representante de la American and Foreign Christian Union, aunque después tomó la camiseta de los presbiterianos. Años antes había trabajado como maestra y misionera en los valles del Mississippi, Tennessee y Río Grande, Texas.

encontraban dispersos, en busca de potenciales conversos. El misionero que tenía el nombramiento de superintendente se hacía cargo de seleccionar un lugar central accesible que sirviera como punto de contacto para cada uno de los distritos. Este centro estratégico cumplía un papel fundamental como proveedor de recursos económicos y en él se edificaba una capilla, que podría transformarse después en un templo.

En 1888, la Iglesia Presbiteriana de Cumberland se instaló en Guanajuato, zona de gran importancia histórica para el catolicismo. Su misión era atender a los ciudadanos británicos y estadounidenses que laboraban en las compañías mineras.

Al igual que otras denominaciones, el presbiterianismo llegó a México dividido, razón por la que su obra misionera fue dispersa en los primeros años. Las distintas Iglesias presbiterianas compartían una misma forma de gobierno, pero las diferenciaban puntos doctrinales. La búsqueda de proyectos que hicieran más exitosa esta obra misionera llevó a que éstas signaran algunos acuerdos. En 1883 tuvo lugar en Zacatecas la primera reunión nacional de Iglesias presbiterianas; y un año después se organizó en Tamaulipas el primer presbiterio con pastores mexicanos. En 1901 sería creado el Sínodo General de esta Iglesia (Valencia, 1992:46).

En la estructura y organización de los presbiterios comenzó a participar un número cada vez mayor de mexicanos, entre los que figuran personajes importantes, como Plutarco Arellano, Arcadio Morales, Eligio N. Granados, Leandro Garza Mora y Andrés Osuna. Moisés Sáenz sería el presbiteriano más reconocido pues fue un pedagogo de gran talento y promotor de un nuevo modelo educativo en México.

3.1.2.1.3. Las misiones de las Iglesias metodistas

El presidente de la conferencia anual del oeste de Texas comisionó el valle de Río Grande, Texas, a Alejo Hernández, originario de Aguascalientes y ex soldado de las tropas que combatieron a Maximiliano. Tan pronto como obtuvo su nombramiento, Hernández comenzó a trabajar en lo que se llamó Misión Mexicana Fronteriza, que se extendía desde Corpus Christi hasta El Paso, Texas. Allí estuvo varios años, pero poco pudo hacer para expandir la obra misionera. Gran parte de la frontera se encontraba incomunicada, y eran constantes las incursiones y asaltos de los indios. Años después de establecida la Misión Fronteriza, se envió a la ciudad de México al obispo metodista norteamericano Gilbert Haven, quien llegó de Veracruz en el recién inaugurado Ferrocarril Mexicano (Bastian, 1983:71).

El trabajo desarrollado por Haven tendría como eje principal la capital mexicana, donde, en marzo de 1873, compró el antiguo convento de San Francisco (nacionalizado como bien del Estado por el gobierno de Juárez) para establecer el cuartel general de la misión metodista (Bastian,

1983:71).⁹⁸ Poco después la labor misionera metodista se extendería hacia los pueblos mineros cercanos a Pachuca y a otras localidades donde existían fuertes intereses de empresarios ingleses y norteamericanos. En estos lugares ya existían “bases para el protestantismo”; es decir, contactos personales y redes de apoyo (Ruiz Guerra, 1992:49).

Así, los Metodistas del Sur pronto ampliaron su radio de acción en el centro y sur del país, y su labor misional abarcó el Estado de México, Morelos, Veracruz, Hidalgo, Puebla, Oaxaca, Michoacán, Colima y el Distrito Federal (Báez Zúñiga, 1954:3). Por su parte, los Metodistas del Norte mantuvieron un crecimiento lento pero ascendente. Ellos contaban con más recursos económicos, pero les faltaban pastores y misioneros que se hicieran cargo de las obras.

En 1886 la Iglesia Metodista del Sur organizó una conferencia que serviría para evaluar y replantear la estrategia misionera. El balance general era poco satisfactorio y los logros obtenidos eran exiguos. De ahí que la incorporación de los mexicanos fuera planteada como una tarea urgente y necesaria.⁹⁹

De acuerdo con Ruiz Guerra, los metodistas impulsaron la enseñanza de prácticas democráticas y la defensa de los derechos sociales y políticos entre los mexicanos. Además, su prédica misionera “puso especial atención en la lucha del converso por la perfección cristiana, y la creación de hombres nuevos, que (hicieran de México) un país más rico, dinámico y justo” (Ruiz Guerra, 1992:140).¹⁰⁰

Los misioneros metodistas se caracterizaron por un espíritu polémico que los hizo enfrentarse directamente con la Iglesia católica, lo mismo que por su preocupación por atender a los sectores sociales marginados, lo que en la práctica los llevó a manifestarse a favor de la temperancia, a crear colegios y a realizar obras de caridad. Ninguna otra denominación estableció tantas escuelas como los metodistas (Bastian, 1983:92).

La obra de los metodistas fue, sin duda, la que más trascendencia tuvo en México, pero el crecimiento numérico de esa comunidad religiosa fue siempre muy pequeño, sobre todo como para representar un contrapeso a la Iglesia católica.

3.1.2.1.4. Las misiones de la Iglesia Congregacional

El 7 de noviembre de 1872 llegaron a Guadalajara David A. Watkins y John Stephens, misioneros de la Iglesia Congregacional, cuya principal carta de presentación eran las escuelas. Watkins y Stephens acababan de graduarse del Seminario Teológico de San Francisco, California, y ésta era

⁹⁸ La compra del edificio donde estaba la Capilla de los Capuchinos fue un acto clave para consolidar la presencia metodista en la capital del país.

⁹⁹ Sóstenes Juárez y José Elías Mota fueron los primeros mexicanos en adquirir una alta responsabilidad en la estructura y gobierno de la Iglesia Metodista Episcopal de México.

¹⁰⁰ Según Nelson (1982:81), la doctrina metodista hacía énfasis en la conversión radical y en la práctica de una moral rigurosa. Entre sus miembros se exigía la fidelidad marital, la sobriedad, una manera honesta de vestir, la diligencia, y hacían hincapié en el individuo y en la doctrina del libre albedrío.

formalmente la primera misión que recibían. En la capital de Jalisco organizaron una congregación con sólo 14 miembros, pero pronto buscaron acercarse a otras poblaciones más pequeñas. En su búsqueda de comunidades abiertas y liberales, olvidaron que en Jalisco la Iglesia católica tenía una fuerte y sólida presencia.

En julio de 1874 John Stephens recibió una invitación para trabajar en Ahualulco del Mercado, población agrícola distante de Guadalajara. Allí alquiló una casa frente a la plaza de armas e instaló una escuela primaria nocturna. Algunos vecinos vieron con simpatía este proyecto, sin embargo el párroco del pueblo, alarmado por la aceptación que tenía la escuela, denunció abiertamente a los protestantes y desde el púlpito prohibió todo trato con ellos además de quemar en la plaza principal toda la propaganda evangélica. Días después, el cura Reynoso incitó a la población a expulsar a los protestantes. Los pobladores lo siguieron y ocurrió un trágico y violento incidente: Stephens fue asesinado por una turba enardecida (Santana, 1954:1-2).

Por su parte, David Watkins, con el apoyo de otros misioneros, comenzó a trabajar en las localidades jaliscienses de Atengo, Tlajomulco y Tecolotlán. Años más tarde, en 1882, en Atengo hubo un lamentable hecho de sangre. Durante la apertura de un centro de culto protestante se dio un enfrentamiento armado entre protestantes y católicos, con un saldo de varios muertos. Watkins fue acusado de actos de incendio y homicidio, por los que estuvo recluido por breve tiempo en una cárcel. Poco después de quedar libre abandonó su conexión con la Iglesia Congregacional y traspasó las congregaciones ya formadas y sus propiedades a la Iglesia Metodista Episcopal (Santana, 1954:1-2).

La Iglesia Congregacional buscó establecerse en otras regiones del norte de México.¹⁰¹ En Chihuahua las zonas atendidas serían la capital del estado, zonas mineras de importancia, como Hidalgo del Parral, Santa Bárbara y Batopilas, y pueblos de tradición liberal, y de resistencia, como Guerrero, Madera, Cuasicarachi, Namiquipa, entre otros. En Sonora la labor misionera se concentró en localidades gran tamaño y mineras, como Hermosillo, Guaymas, Nacozari, Magdalena y Cananea (Bastian, 1989:122).

Los misioneros congregacionales siguieron una estrategia de trabajo muy similar en todos los sitios donde se establecieron, pero no en todos ellos obtuvieron los mismos resultados. La base principal de su proyecto era el trabajo educativo, la construcción de escuelas, y la distribución de literatura evangélica.

En Chihuahua el trabajo misionero inició con Santiago Eaton. En noviembre de 1882 éste y su familia se instalaron en la capital del estado; donde permanecerían por espacio de dos décadas. Alquiló al llegar a esa localidad una casa cerca de la catedral, donde comenzó a realizar un trabajo

¹⁰¹ En febrero de 1882 la Iglesia Congregacional envió más misioneros a Guadalajara. Éstos siguieron trabajando en casas particulares hasta que tuvieron un lugar propio. El templo del Divino Redentor fue construido en 1891 sobre los cimientos de la vieja casa de la Inquisición (Santana, 1954:4).

de difusión y venta de publicaciones evangélicas, actividad que compartió con las funciones de maestro y misionero; fruto de su trabajo fue el Colegio Chihuahuense.¹⁰²

En 1884 el misionero Case y su esposa se establecieron en Hidalgo del Parral, famosa población minera de Chihuahua. Dos años después quedó formalmente constituida en ese lugar la primera Iglesia Congregacional del norte de México.

Otra trayectoria interesante, pero menos exitosa fue la seguida por Mateo A. Crawford. En el verano de 1888 llegó a Hermosillo el misionero Crawford, acompañado de su esposa. El cambio de clima fue brusco, pero aparentemente todo era más tranquilo y pacífico que en Guadalajara, donde el matrimonio Crawford había permanecido por algún tiempo. En una casa rentada Crawford instaló un mostrador con biblias, libros y folletos evangélicos. La estrategia de este misionero para reclutar adeptos fue invitar a los niños para que escucharan música y aprendieran a leer. Las madres de los niños se mostraron interesadas y al cabo de unas semanas comenzaron a asistir a la escuela dominical. Algunos sacerdotes se dieron cuenta de que el interés por el protestantismo crecía y realizaron una fuerte cruzada contra la que llamaron “casa de los herejes”. Crawford fue obligado a abandonar su casa. La asistencia al lugar disminuyó, pero sobrevivió una pequeña comunidad de creyentes. En uno de sus viajes este misionero contrajo la fiebre tifoidea y murió en 1894 (Santana, 1954:5).

Se dice que esta denominación religiosa reclutó a sus miembros entre mineros, comerciantes, personas de la clase media y minorías rurales, compuestas por rancheros ligados a la economía agroexportadora. De sus filas emergieron personajes políticos importantes, como Pascual Orozco en Chihuahua, el cual ejerció una influencia notable en el movimiento revolucionario de 1910. Además, algunos pastores chihuahuenses fueron miembros activos de los clubes maderistas (Bastian, 1983:110).

Al cambio de siglo, los congregacionalistas fracasarían rotundamente y quedarían convertidos en una comunidad religiosa reducida y con una influencia regional limitada.¹⁰³ Pero las restantes Iglesias históricas crecerían hasta convertirse en las cabezas indiscutibles del movimiento protestante, al menos hasta mediados del siglo XX.

3.1.3. Las misiones de las Iglesias de la Restauración

En paralelo a la llegada de las misiones protestantes históricas se asentaron en México otras Iglesias pertenecientes al llamado Movimiento de la Restauración, como la Iglesia de los Santos de los Últimos Días (mormones) y los Adventistas del Séptimo Día.¹⁰⁴ La trayectoria histórica de ambas

¹⁰² En 1885 Eaton fundó el Colegio Chihuahuense. Y en 1892 se inauguró en la ciudad de Chihuahua el templo de La Trinidad.

¹⁰³ El primer misionero mexicano de esta congregación sería Alejandro Villa, fundador del periódico Avance (Macín, 1983: 49).

¹⁰⁴ Tanto los mormones como los adventistas y los testigos de Jehová no son identificados con el protestantismo histórico ni con los evangélicos, sino que pertenecen al conjunto de Iglesias llamadas de la Restauración o paraprotestantes. De acuerdo con Henri Tincq (1995:685), en los tres casos se

Iglesias es poco conocida; sin embargo, representa un caso diferente, pues éstas se desarrollaron alejadas del resto de las misiones y su tarea no siempre fue la evangelización de los mexicanos. Los mormones prefirieron instalarse en localidades cercanas a la capital del país y en territorios aledaños a la frontera con los Estados Unidos; los adventistas, en cambio, trazaron un camino de expansión rumbo a las principales ciudades del país (Guadalajara, Monterrey, ciudad de México) y el Istmo de Tehuantepec (Oaxaca).

A partir de 1887 comenzaron a llegar los colonos mormones para protegerse de la persecución en su país por practicar la poligamia.¹⁰⁵ Dichos colonos adquirieron 70 mil hectáreas de terreno en Sonora y Chihuahua, terrenos que fueron convertidos en prósperos campos agrícolas.¹⁰⁶ Para 1908 eran nueve las colonias mormonas y cerca de cuatro mil los colonos que residían en México.¹⁰⁷

3.1.4. El arribo de los protestantes a las fronteras mexicanas

A pesar de provenir de Estados Unidos, los misioneros protestantes no mostraron ninguna preferencia por las localidades que colindaban con ese país. No todos entraron por el norte. La mayoría lo hizo por el este, por el puerto de Veracruz, como era normal en esos años, pero los pocos que ingresaron cruzando la frontera entre los dos países se aventuraron un poco más allá de la línea fronteriza.

Los misioneros protestantes prefirieron lugares más poblados, o al menos que tuvieran una economía en expansión: en primer lugar la ciudad de México, los puertos y las capitales de los estados, así como algunos centros mineros. Un caso entre muchos fue el de Melinda Rankin, misionera que pasó 13 años en Brownsville dirigiendo una escuela evangelista para señoritas de habla hispana. Aunque ella llegó a Brownsville en 1852, no fue sino hasta 1859 cuando visitó la vecina frontera de Matamoros, y esto, obligada por la ocupación militar de Brownsville por un guerrillero mexicano de nombre Juan Nepomuceno Cortinas. Su segunda visita ocurrió en 1863, y de nueva cuenta fue una visita obligada, esta vez por la toma de Brownsville por el ejército confederado. En 1865, cuando Rankin decidió internarse en México, no pensó en Matamoros, que le quedaba a unos kilómetros de distancia, sino que se dirigió directamente a Monterrey.¹⁰⁸

niegan algunas de las verdades esenciales del cristianismo, y los adventistas y mormones defienden además, la inspiración divina de los escritos de sus fundadores, Ellen White y Joseph Smith.

¹⁰⁵ Desde 1862 estaba vigente en los Estados Unidos una ley federal contra la poligamia; sin embargo, no había sido aplicada en Utah por la resistencia de las autoridades estatales, controladas por la Iglesia de los Santos de los Últimos Días. Pero la presión existía, y la posibilidad de huir a México siempre estuvo latente. En 1882 fue aprobada una segunda ley más restrictiva que obligó a los mormones a salir del país.

¹⁰⁶ Aunque los colonos mormones contaron con el apoyo del gobierno de la República, sus “vecinos mexicanos y el gobierno del estado de Chihuahua se les opusieron, por su poligamia, por el riesgo de asentarlos en la frontera y por ser norteamericanos” (Aboites, 1995:108).

¹⁰⁷ Los mormones levantaron molinos de trigo, fábricas de dulces y zapatos, y por supuesto, modernas obras de irrigación y servicios para las labores de agricultura, fruticultura y ganadería (Lozano, 1983:40).

¹⁰⁸ Melinda Rankin fue educada en Nueva Inglaterra y laboró como maestra y misionera en Kentucky y en el valle del Mississippi. Llegó en 1850 al valle de Río Grande. Según su testimonio, allí visitó las casas de cientos de mexicanos y dotó a cada familia de una Biblia. Después fundó la ya referida escuela cristiana para señoritas en Brownsville, población fronteriza vecina de Matamoros (Rankin, 1958).

Entre las razones por las que Monterrey resultaba un punto atractivo para los misioneros estaban su localización y su importancia económica. Con sus 40 mil habitantes, formaba un centro con intereses comerciales de primer orden. La entrada del ferrocarril en 1882 haría aún más relevante su posición, debido a las buenas comunicaciones que logró tener con los Estados Unidos. Además, Monterrey viviría entre 1890 y 1910 una gran etapa de desenvolvimiento industrial (Cavazos, 2002:174).

Vale decir que una de las mayores dificultades del trabajo misionero en la frontera fueron las condiciones de inseguridad y violencia que imperaban en ella tras la guerra México-Estados Unidos. Situación que en algunas localidades de Texas y Coahuila se prolongo hasta 1870. El caso de la frontera de Eagle Pass y Piedras Negras ilustra este hecho.

La historia de los inicios de Eagle Pass estuvo caracterizada por la violencia. El asentamiento y la fortaleza adjunta fueron atacados con frecuencia por los indios apaches y comanches. En el lado mexicano, Piedras Negras, establecido en 1850 a un costado de Eagle Pass, se convirtió en un asilo para los esclavos fugitivos, y se dice que las riberas del río Bravo estaban infestadas de forajidos. Las incursiones armadas en ambas localidades tuvieron lugar hasta el fin de la Guerra de Secesión. Sin embargo, en los años posteriores a esta guerra las bandas de cuatros y de fugitivos dominaron Eagle Pass, a pesar de la intensa actividad de los famosos rangers de Texas (Montejano, 1991). En 1871 Eagle Pass se convirtió en la cabecera del condado de Maverick, mientras que Piedras Negras comenzaría a tener los trazos de una localidad urbana. Sin embargo, la etapa más decisiva para ambas localidades tendría lugar una década después, con la introducción del ferrocarril. En 1882, los ferrocarriles de Galveston, Harrisburg y San Antonio, construidos de Spofford a Eagle Pass, conectaron a esta aislada comunidad con el resto de los Estados Unidos. La construcción del ferrocarril fue continuada hacia Piedras Negras, con lo cual esta pequeña localidad fronteriza quedaría conectada con las principales localidades de México. Piedras Negras comenzó a tener cierto auge gracias a las actividades de comercio internacional que propiciaban las minas de carbón, ranchos y granjas de sus alrededores.

3.1.4.1. Las misiones en Matamoros de los cuáqueros y presbiterianos

Los cuáqueros (Sociedad de los Amigos) fueron los primeros en establecer una misión en la frontera mexicana. Lo hicieron en 1871 en Matamoros, Tamaulipas. Un misionero de apellido Purdie comenzó la labor cuáquera abriendo en esa localidad fronteriza una escuela para niños, que le sirvió de señuelo para atraer a los padres de los educandos. Purdie se reveló como un misionero muy activo y de una gran capacidad de organización. Un año después de haber llegado, su congregación contaba ya con 36 miembros (Báez-Camargo, 1954). Una acción muy importante de este misionero fue la adquisición de una pequeña imprenta, donde publicaba un periódico (*El Ramo*

de Olivo), folletos religiosos y algunos libros escolares que él mismo había traducido del inglés. En 1881 Purdie inauguró en Matamoros el primer templo de los cuáqueros en México, y en 1885 se trasladó a Tula, una población ubicada al sur de Matamoros.

Los cuáqueros habían mostrado un interés constante por visitar y ayudar a los presos, así como por realizar actividades filantrópicas, pero su objetivo primordial, a diferencia de otras denominaciones protestantes, no era la búsqueda de nuevos conversos, sino la enseñanza personal e inmediata de lo que ellos denominaban “la luz interior” del ser humano (Lyman Hurlbut, 1996:178). Sin embargo, ésta fue una de las Iglesias protestantes que menos creció en México.

En el mismo Matamoros los presbiterianos establecieron su propia misión. Esta misión constituye, sin duda, un caso más interesante que el de los cuáqueros. Abierta en 1874 por Anthony Graybill, quien arribó a Matamoros el 21 de enero de ese año, la misión llegó a ser una de las más importantes del presbiterianismo en México. Su historia ilustra mejor las facilidades y dificultades que tuvieron los primeros misioneros.

Así como otros misioneros se hicieron cargo de un grupo ya evangelizado, Graybill aprovechó el trabajo que la Iglesia Presbiteriana había llevado a cabo en la vecina Brownsville. Su primer converso, Leandro Garza Mora, era hijo de una mujer bautizada en la fe presbiteriana años antes en Brownsville. Graybill también se apoyó en la Iglesia protestante ya establecida en Matamoros, la Iglesia de los Amigos, con cuya ayuda publicó libros y folletos. A finales de 1874 los conversos de Graybill sumaban siete. El 21 de marzo de 1875, cuando ya había logrado convertir a 21 mexicanos, Graybill recibió autorización del presbiterio de Western, Texas, para organizarse como Iglesia. Fue ésta la primera Iglesia presbiteriana organizada en todo el norte de México (Martínez López, 1972:170-172).

3.1.4.2. La misión en Ciudad Juárez de los Discípulos de Cristo

La entrada a México de la Iglesia de los Discípulos de Cristo tuvo lugar en la localidad fronteriza de Paso del Norte (hoy Ciudad Juárez). El trabajo fue impulsado por la influencia de un predicador de Houston, Texas, llamado Jacob Caswell Mason, quien debido al delicado estado de salud de su esposa pasaba algunos meses en El Paso, Texas. Dicho predicador descubrió en la iglesia de El Paso a Merrit Lorraine Hoblit, un joven que hablaba español y mostraba un deseo de trabajar como misionero (Hoff., s.f.).

En octubre de 1895, la Junta Directiva de los Discípulos de Cristo tomó la decisión de enviar los primeros misioneros a Ciudad Juárez. El primero de ellos fue Hoblit y luego Bertha Mason, hija de Jacob Mason. Ambos comenzaron su trabajo utilizando como métodos de evangelización las escuelas de día, clases de noche, distribución de literatura evangélica, y predicación en espacios

públicos”. Pero dos años después el trabajo en esa localidad fue abandonado (Báez-Camargo, 1954).

En 1897 Hoblit decidió trasladarse a Monterrey, ciudad que mostraba un gran crecimiento de población, debido a un auge industrial, y que gozaba de buenas conexiones de ferrocarril con los Estados Unidos. Allí estableció una escuela y al lado de ella abrió un cuarto de lectura para llevar a cabo los servicios de predicación, hacer las traducciones y crear un ministerio de impresión; también, ése sería su centro de operaciones para realizar las visitas casa por casa. El plan para la misión que estableció allí, al que llamó “la Puerta Abierta”, era ambicioso, pues superaba su capacidad física y financiera. Un grupo de mujeres cristianas de Texas le envió ayuda en 1900, pero para entonces Hoblit ya había dimitido (Hoff., s.f.).

El trabajo en Monterrey fue reanudado por Omer, Berha Mason, Clara L. Case y un evangelista mexicano de nombre Francisco Puebla.¹⁰⁹ Pero este trabajo misionero fue afectado severamente por las epidemias que se diseminaron en el área. Alvin G. Alderman y su esposa llegaron a Monterrey para remplazar a Omer, debido a que la situación de salud de éste se estaba deteriorando. Alderman tuvo un trágico final. Llegó en junio de 1901 y murió el 23 de septiembre de 1903, víctima de una epidemia de fiebre amarilla. A pesar de su corto periodo de trabajo dejó una huella importante.¹¹⁰

Samuel G. Igman se incorporó al equipo de misioneros que llegaron al Noreste de México. Una destacada formación universitaria, dotes de buen predicador y una gran iniciativa para realizar tareas educativas entre los adultos hicieron de Igman un personaje muy sobresaliente. Él y su esposa llegaron a Monterrey en 1905. Como no dominaba el idioma español, trabajó con Thomas Westrup, quien fue su profesor particular y traductor. Igman sobresalió por su trabajo en el estado de Coahuila. Bajo su dirección, los Discípulos se extendieron a algunos pueblos mineros y otras localidades cercanas a la frontera con Texas, como Fuente, Esperanzas, Rosita, Sabinas, Nava, La Agujita y Ciudad Porfirio Díaz (el actual Piedras Negras).

3.1.4.3. La misión en Piedras Negras de los Discípulos de Cristo

La obra misionera de los Discípulos de Cristo fue establecida en Piedras Negras en 1907 por Samuel G. Igman, cuya primera tarea fue fundar una escuela, el Instituto del Pueblo, institución que llegaría a ser muy famosa en el norte de Coahuila.

En el Instituto del Pueblo se impartieron clases para niños y adultos, clases de inglés, y en él se fundó un centro donde se debatían temas sociales y morales. En sus primeros años, en sus aulas

¹⁰⁹ El 14 de septiembre de 1901 se organizó la Iglesia Cristiana de Monterrey, con 18 miembros, cinco de ellos mexicanos (Hoff).

¹¹⁰ Se dice que el trabajo realizado en México por Alderman fue significativo por varias razones: “Él comenzó la publicación llamada *Llamamiento (The Call)*, que posteriormente se llamó *La Vía de Paz*, publicación que habría de dirigir y formar la Iglesia por más de medio siglo; bajo su supervisión la escuela gozó de un enorme crecimiento, aumentando de 35 a 500 estudiantes; él visualizó la necesidad de contar con construcciones permanentes y las realizó en una nueva colonia, donde no existía oposición católica; convirtió a T. M. Westrup y su familia al movimiento que llamó ‘Cristianos Solamente’” (Hoff). En 1902, Tomas Westrup y algunos de sus familiares decidieron unirse a la Iglesia de los Discípulos de Cristo, dejando atrás su herencia bautista. Westrup murió en Monterrey el 15 de noviembre de 1909.

aprendieron a leer y escribir autoridades como el alcalde de Piedras Negras, además de que de él egresaron alumnos que más tarde se incorporaron a las funciones públicas (Baldwin, 1986:299). La amistad de Samuel Igman con un personaje político de gran importancia como Venustiano Carranza le sería de gran ayuda para realizar su obra.

Una de las maestras pioneras de esta escuela escribió en sus memorias un balance del trabajo realizado con los niños de esa localidad fronteriza:

Muy pocos de los niños han aceptado al Señor pero algunos de sus padres y familiares ya lo hicieron, debido a que teníamos el deber de visitarlos y ellos estaban agradecidos por nuestra preocupación, y porque la escuela proporcionó los libros y otros materiales para ellos. El instituto ofreció también clases de inglés y música. Ésta era la fuerza de motivación que estuvo detrás de nuestro éxito (Memorias, maestra Elvira Reyna).

Matamoros, Ciudad Juárez y Piedras Negras fueron, sin embargo, excepciones a una regla bien establecida: la mayoría de los primeros misioneros prefirieron la ciudad de México y sus alrededores y otras ciudades de gran tamaño, básicamente León, Puebla, Zacatecas, Guadalajara y Monterrey.

3.2. Los resultados. El saldo de las misiones en el Siglo XIX

A pesar del apoyo de los liberales y del constante arribo de misioneros estadounidenses, el número de protestantes nunca llegó a ser considerable en México. Hacia 1911 sólo profesaban el protestantismo alrededor de 70 mil personas, 30 mil de los cuales eran adherentes. Muy pocos en realidad: menos del 0.5 por ciento de los 15 millones de habitantes que había en el país en esa época.

Cuadro 3.6. Estadísticas de la membresía protestante en México (1882-1910).

	1882	1888	1892	1907	1910
Miembros	13 096	12 135	16 250	20 638	30 000
Adherentes	27 300	26 967	49 512	38 864	40 000
Total	40 396	39 102	65 762	59 502	70 000

Fuente: Bastian, 1993: 138.

3.2.1. Los desafíos y las obras

Martín de la Rosa (1985) considera un fracaso este primer intento de difundir los credos protestantes, y enumera tres razones:

[...] en primer lugar, el protestantismo es considerado como la religión del anglosajón, culturalmente no sólo algo ajeno a lo mexicano sino la religión del enemigo.

[...] en segundo lugar, las Iglesias protestantes en México fueron creadas por misioneros norteamericanos o europeos vinculados con compañías extranjeras; de hecho, los lugares de implantación (México, D. F., y el norte) lo confirman.

[...] finalmente, la fuerte oposición de la Iglesia católica, entonces muy lejos de tener una actitud tolerante, fue un serio obstáculo al desarrollo del protestantismo en nuestro país (De la Rosa, 1985:56).

El supuesto fracaso de los protestantes es cuestionable. Los primeros protestantes eran ciertamente insignificantes en su número, pero no en cuanto a su influencia. Los misioneros eran educados y en general ocupaban un buen lugar en la escala social. Tenían instrucción y dinero en un país pobre y de pocas escuelas. Asimismo, los misioneros disponían de donativos recolectados en los Estados Unidos y entre los extranjeros residentes en México. Son conocidos los méritos educativos de los misioneros, muchos de los cuales habían estudiado en instituciones prestigiosas de los Estados Unidos. Por ello, al tiempo que fundaron templos, abrieron escuelas y publicaron periódicos, que servirían como instrumentos para difundir la doctrina protestante.

3.2.1.1. Los problemas

Los argumentos de De la Rosa resumen con precisión las opiniones (y hasta los prejuicios) más frecuentes en los estudios sobre el cambio religioso en México y Latinoamérica. En primer lugar, la idea del protestantismo como un “fenómeno de desembarco, de intrusión” (Meyer, 1989); en segundo lugar, una especie de sospecha ontológica que considera a los estadounidenses y sus aliados como “enemigos de la nación mexicana” y en general de los latinoamericanos, y por último, el choque cultural. Todo ello se resume en la intolerancia religiosa que debió enfrentar el protestantismo. Un factor que limitó la expansión de las Iglesias protestantes fue la propia competencia entre bautistas del norte y bautistas del sur, como lo fue también entre presbiterianos y metodistas del norte y del sur (Bastian, 1993:82). Las tensiones y conflictos entre los misioneros fueron una constante, lo que ocasionó la fractura y división de las primeras comunidades.

A veces, según el desarrollo de las congregaciones y las frustraciones ocurridas, algunos individuos y hasta comunidades enteras, como la de Atzala (Puebla), pasaban de una secta a otra. Esta división entre los mismos protestantes fue un poderoso argumento usado por la Iglesia católica para mostrar la debilidad de una verdad múltiple (Bastian, 1993: 82).

A finales del siglo XIX el protestantismo en México había logrado importantes avances. Vistas en su conjunto, las sociedades misioneras llegaron a conformar un capital considerable de recursos, pero las divisiones y los conflictos internos originaron severas fracturas entre ellas. La Revolución de 1910 se convertiría en una prueba de fuego para el movimiento evangélico, prueba que también habría de enfrentar la Iglesia católica.

3.2.1.1.1. La intolerancia religiosa

Los actos de intolerancia religiosa contra los primeros protestantes están bien documentados, sobre todo los asesinatos. Como todas las Iglesias en su nacimiento, en México los protestantes tuvieron sus mártires.¹¹¹ Algunos misioneros fueron linchados por los católicos. El caso más conocido es el del pastor C. J. L. Stephens y de su acompañante Jesús Islas en Ahualulco, Jalisco, a manos del cura Reynoso y más de 200 hombres, el 7 de abril de 1874 (González Navarro, vol. II:27). Otra historia semejante ocurrió en Acapulco, Guerrero. El 26 de enero de 1875 el misionero presbiteriano Merrill N. Hutchison llegó a ese puerto por invitación de un grupo de creyentes, y dos días después de su arribo un grupo de católicos, instigados por el cura local, atacaron el lugar de reunión, provocando la muerte de seis creyentes y dejando a otros mal heridos. El pastor salvó su vida, pero tuvo que huir de la región (Martínez López, 1972:119).

Sin embargo, los asesinatos de misioneros fueron la excepción, meros casos extremos. John W. Foster, embajador de los Estados Unidos, los desestimó en 1881 (González Navarro, 1992, vol. II:29). Es cierto que la jerarquía católica combatió la difusión de los protestantes, pero en ella la regla fue la tolerancia. Como la que caracterizó al arzobispo de Guadalajara, quien incluso protegió a los protestantes del fanatismo popular. González Navarro menciona que el arzobispo “ordenó a los sacerdotes que ayudaran a Lumholtz”, un misionero metodista que realizaba su labor entre los coras (González Navarro, 1992, vol. II:27). La principal oposición al protestantismo no provenía, entonces, de los sacerdotes católicos sino de las propias sociedades locales, las cuales estaban literalmente penetradas de un sentimiento de intolerancia religiosa. Thomas Westrup, uno de los misioneros bautistas que primero llegaron a Monterrey, recuerda que en sus primeros años como predicador “la gente de Monterrey era tan fanática que no podíamos conseguir casas en que reunirnos y nos echaban fuera de la casa en que vivíamos tan pronto como sabían que celebrábamos reuniones” (Westrup, 1948:5).

Una historia semejante es la del primer templo bautista en la ciudad de México, cuyo local era frecuentemente apedreado y a sus congregantes les lanzaban frutas y verduras. Más dramática es la historia del desafortunado “señor Carreón”, la primera persona en ser convertida en Ciudad Juárez por una Iglesia protestante, a quien su propia familia encarceló para evitar que persistiera en su nueva creencia. En palabras de un anónimo historiador protestante:

La primera persona convertida en Ciudad Juárez fue un hombre de regular cultura y de buena posición social en la comunidad. Se apellidaba Carreón. En uno de los servicios hizo su confesión de fe pública y prometió volver para ser bautizado. Varias semanas pasaron y el señor Carreón no volvía. Un día el señor Hoblit [misionero de la Iglesia de los Discípulos, la primera en llegar a Ciudad Juárez] estaba distribuyendo folletos en la cárcel de la ciudad, y su sorpresa fue mayúscula cuando vio entre los presos al señor Carreón. Éste rogó al señor

¹¹¹ Algunos asesinatos nunca fueron aclarados, como el de John Westrup, quien formaba parte de la Iglesia Bautista del Sur (Westrup, 1954).

Hoblit que interrogara a las autoridades para saber por qué había sido encarcelado, ya que no le permitían ver a nadie ni comunicarse con nadie, y nunca se le había dicho de qué lo acusaban. Entonces el señor Hoblit supo que había sido arrestado por una acusación de locura, presentada por su madre y su esposa, que eran unas católicas tan ardientes que prefirieron verlo en la prisión antes que dejar que se hiciera protestante. Cuando se le arregló su libertad, se le aconsejó que saliera de Ciudad Juárez, y así lo hizo (testimonio recopilado por Báez-Camargo, 1954, ICD. EPL #3).

3.2.1.1.2. Las pugnas internas

Se dice que los sacerdotes y fieles católicos hicieron todo lo posible por detener el avance protestante; pero esta afirmación, aunque correcta, da una idea incompleta del problema, pues hubo un obstáculo tan importante como la oposición de los católicos: las disputas entre los mismos protestantes.

Los misioneros competían entre sí para atraer a los primeros conversos a sus respectivas denominaciones. En ciertos casos, incluso, la rivalidad desbordó la mera competencia. Bastian asegura que “uno de los puntos más débiles del movimiento” era precisamente “la herencia denominacional que llevaba a la competencia feroz sobre el terreno y a las luchas doctrinales mordaces” (Bastian, 1991:309). Éste fue un tema que preocupó a los protestantes en sus primeros encuentros nacionales de representantes, en 1888 y 1897.

Hay testimonios más específicos, como los escritos del primer pastor de la Iglesia Bautista de Monterrey, Thomas Westrup, publicados por su hijo en 1948. Westrup, se queja en sus escritos de los misioneros presbiterianos, a los que acusa de aprovecharse de su trabajo y de engrosar sus Iglesias con personas convertidas por él. Westrup habla específicamente del doctor Prevost y de Melinda Rankin, sobre todo de ésta. Al primero apenas lo menciona, y lo hace sólo para lamentarse de su propio descuido por haber permitido que Prevost lo desplazara de Villa de Coss, en Zacatecas, cuando la misión en esa población apenas iniciaba y era, por lo tanto, muy pequeña como para predisponerlo contra el que llegaría a ser cónsul de los Estados Unidos en Zacatecas (Westrup, 1948:58). En cambio, Westrup se queja una y otra vez a lo largo de sus escritos de Rankin, a la que acusa de exagerar sus propios logros en los Estados Unidos hasta el punto de mentir y, sobre todo, de conspirar en su contra para arrebatarse su Iglesia.¹¹²

Justificadas o no, las acusaciones de Westrup tienen como fondo la competencia por un grupo absolutamente insignificante de católicos convertidos al protestantismo en relación con el número

¹¹² El rompimiento definitivo entre Rankin y Westrup ocurrió en 1869 con motivo de una disputa en apariencia teológica referente al bautismo. Westrup, como bautista que era, sólo aceptaba el bautismo por inmersión, mientras que Melinda Rankin consideraba que el bautismo de los conversos mexicanos tendría que hacerse por aspersión o rozamiento. A principios de ese año Rankin obtuvo de Westrup un compromiso de colaboración firmado, pero éste decidió darlo por roto al tener los primeros contactos con una sociedad bautista, la American Baptist Home Mission Society. El rompimiento ocurre en la misma época en que la misión de Rankin, la American and Foreign Christian Union, traspasa su trabajo a los congregacionales y éstos a su vez a los presbiterianos. Esta circunstancia la aprovechó Rankin para fundar, con apoyo de Park, la Primera Iglesia Presbiteriana de Monterrey (Rankin, 1958:134).

que debían ser convertidos. En 1864, de acuerdo con el mismo Westrup, los bautizados sumaban 22 (Westrup, 1946:46). En el mismo año Monterrey tenía más de 40 mil habitantes.

En retrospectiva, es posible explicar estas disputas como la competencia de Iglesias con abundantes recursos por un campo de misión con amplias posibilidades pero con un número muy pequeño de miembros efectivamente convertidos. En sus primeros años el protestantismo creció, sí, pero muy lentamente. En 1900 el número de protestantes en México apenas era de 51 mil incluidos los extranjeros. Si se toma 1889 como su primer año y si suponemos (a pesar de que no es así) que antes de ese año no existían protestantes en México, este dato significa que a pesar de su dinero las misiones de los Estados Unidos apenas convirtieron a 51 mil mexicanos en sus primeros 31 años: menos de dos mil por año. En un lugar donde es tan difícil la conversión al protestantismo de nuevos miembros, se vuelve más fácil que los protestantes salten a otra denominación protestante que convertir a católicos.

El caso de los protestantes de Monterrey sugiere que la rivalidad llegó a límites extremos; pero ello no significa que los rivales no se apoyaran mutuamente, al menos al principio.

En Monterrey, como pudo haber sucedido en otros lugares y de hecho sucedió en la ciudad de México y en Saltillo, la causa de las fricciones estuvo en una colaboración inicial. Las pugnas de los misioneros se relacionan con el relevo que las denominaciones hicieron de las primeras misiones interdenominacionales. Los protagonistas del enfrentamiento son misioneros de sociedades interdenominacionales, la Sociedad Bíblica (Westrup) y la Sociedad Unión Cristiana (Melinda Rankin), que se convierten, por razones diferentes, en misioneros de sociedades denominacionales, la American Baptist (Westrup) y la Sociedad Presbiteriana (Melinda Rankin). La historia de ese cambio es la historia de sus conflictos y, al mismo tiempo, la de las Iglesias denominacionales. No por nada Westrup dedica buena parte de sus escritos a reclamar para Hickey el mérito de ser el primero en predicar en Monterrey.

En la superficie, la rivalidad entre los misioneros adquirió formas de recriminación moral o divergencias teológicas; pero en el fondo era algo más que un mero choque de creencias personales. Si se peleaban por los fieles, uno y otra tenían a más de 40 mil almas para convertir y ganar para su propia Iglesia; si se peleaban por el dinero recolectado en los Estados Unidos, sobraban donantes y sociedades dispuestas a darlo a cambio de nuevos creyentes. El fondo de la disputa fue otro. Se trataba de un problema de competencia por un campo religioso “de frutos escasos”.

Otras rivalidades y disputas entre misioneros tuvieron lugar en lugares importantes como Saltillo, San Luis Potosí, Matamoros y la ciudad de México, las cuales provocarían una fractura interna entre las primeras sociedades misioneras protestantes.

3.2.1.2. Las obras sociales y de beneficencia de las primeras sociedades protestantes

3.2.1.2.1. Imprentas y publicaciones

El 25 de marzo de 1870 apareció publicado en la ciudad de México *La Estrella de Belén*, primer periódico protestante editado en México, producto de la iniciativa de un protestante mexicano de nombre Jesús Buen Romero.¹¹³ Poco tiempo después aparecerían publicados una docena de periódicos de corte evangélico, cuya historia será muy diversa.

En 1873 salió a la luz pública en Villa de Coss, Zacatecas, *La Antorcha Evangélica*, órgano de difusión de la Iglesia Presbiteriana del Sur. A este periódico le siguieron *El Bautista* (Oaxaca, 1873), *El Herald* (Toluca, 1875), *El Abogado Cristiano Ilustrado* (ciudad de México, 1877), *El Faro* (ciudad de México, 1884), *La Luz* (Guadalajara, 1885)¹¹⁴ y *El Católico Convertido* (Matehuala, 1891). En la frontera norte aparecieron *La Rama de Olivo* (Matamoros, 1872) y *El Evangelista* (Ciudad Juárez, 1896).¹¹⁵

Cuadro 3.7. Publicaciones evangélicas editadas en México (1870-1907)

Nombre del periódico	Tipo de Iglesia	Ciudad	Año
La Estrella de Belen	No Denominacional	México	1870
La Rama de Olivo	Cuáqueros	Matamoros	1872
La Antorcha Evangélica	Presbiteriana	Villa de Coss	1873
El Bautista	Bautista	Oaxaca	1873
La Lanza de San Baltazar	Congregacional	Guadalajara	1873
El Herald	Bautista	Toluca	1875
El Abogado Cristiano Ilustrado	Metodista	México	1877
El Evangelista Mexicano	Metodista Episcopal del Sur		1878
El Faro	Presbiteriana	México	1884
La Luz	Bautista	Guadalajara	1885
El Testigo	Congregacional	Guadalajara	1887
El Católico Convertido	Cuáqueros	Matehuala	1891
El Evangelista	Discípulos de Cristo	Cd. Juárez	1896
La Buena Lid		México	1898
La Vía de Paz	Discípulos de Cristo	Monterrey	1902
El Cristiano Bautista	Bautista	Monterrey	1904
La Ofrenda Escolar		San Luis Potosí	1907
La Iglesia en México	Episcopal		1907

Fuente: Anderson, 1990; Guzmán, 1996; Ruiz Guerra, 1992; Scott, 1997

El misionero y fundador del periódico *El Abogado Cristiano Ilustrado*, William Butler, expresó la urgente necesidad de contar con una prensa propia. En carta dirigida a la junta directiva de la Iglesia Metodista Episcopal expresó lo siguiente: “Necesitamos una imprenta (...) Estamos rodeados por todos lados de gente deseosa de leer. Pero henos aquí callados y sin la posibilidad de

¹¹³ Jesús Buen Romero trabajó como director, editor y redactor de este periódico (Guzmán, 1996: 38-40).

¹¹⁴ El misionero bautista W. H. Sloan inició en 1885, apoyándose en una pequeña prensa, la publicación de *La Luz*, periódico y órgano de doctrina que años más tarde sería adoptado como órgano oficial de la Convención Nacional Bautista (Reid, 1952:81).

¹¹⁵ La edición de estos periódicos fue muy irregular; sólo un número reducido de ellos logró estar en circulación por un largo tiempo. *El Faro* fue publicado de manera ininterrumpida por 25 años (1884-1909). El contenido ameno de sus editoriales, su sección de cartas y la inclusión de historietas populares, como las de Pepa y la Virgen y de Julián y la Biblia, lo hicieron popular entre la población (Guzmán, 1996:55).

replicar a los ataques que nos hacen (...) No podemos decir ni una sola palabra para aclaración o de defensa cuando se nos ataca vilmente, ni explicar nuestra misión tampoco...” (citado por Ruiz Guerra, 1992:384-385).

Bastian (1991:399-400) sostiene que la prensa protestante tenía como principio rector formar una conciencia democrática y liberal entre los mexicanos; sin embargo, buena parte de los contenidos de esta prensa era de prédica anticatólica.

Periódicos como La Luz, El Faro y El Abogado Cristiano Ilustrado ejercieron una crítica mordaz hacia la Iglesia católica. Se hablaba en ellos del fanatismo religioso, el papel de los “curas” y la protección de los indios. Por ejemplo, en los editoriales de El Faro podían encontrarse críticas y comentarios como los siguientes: “El protestantismo es la religión de la libertad; el catolicismo es la religión de la autoridad. El protestantismo es progresista e independiente; el catolicismo es conservador y tradicionalista. El protestantismo es moderno; el catolicismo es medieval” (citado por Baldwin, 1986:307).

Junto con los periódicos protestantes comenzaron a publicarse otros materiales de divulgación para niños, jóvenes y adultos, y particularmente se destacan los elaborados por la Iglesia bautista.¹¹⁶ Generalmente, “la apertura de nuevos campos de (evangelización) iba precedida de un fuerte trabajo de reparto de literatura. Los predicadores fueron en gran medida promotores de la Biblia, de libros, de folletos y también de los periódicos denominacionales” (Ruiz Guerra, 1991). Pero las personas que sabían leer y escribir en México eran una minoría.

En relación con su posición y crítica hacia el régimen porfirista, la prensa protestante fue muy cuidadosa¹¹⁷. Inclusive, algunos de estos periódicos se pronunciarían favorablemente por la segunda reelección de Díaz (Ruiz Guerra, 1991).

3.2.1.2.2. La obra educativa de los protestantes

Hacia 1870 la red de escuelas públicas en México era prácticamente inexistente y el número de personas que sabían leer y escribir en todo el país era una pequeña minoría.¹¹⁸ Durante los primeros años del gobierno de Porfirio Díaz se llevó a cabo un importante esfuerzo para lograr la formación de maestros, homologar los proyectos educativos existentes, y se pusieron en práctica mecanismos

¹¹⁶ Edward Davis, con una prensa que había comprado en Missouri, emprendió la tarea de crear una casa editorial en León, Guanajuato, actividad que posibilitaría la publicación de literatura en español para las escuelas dominicales. Este proyecto daría vida a la que más tarde sería conocida como la Casa Bautista de Publicaciones, cuya sede final sería El Paso, Texas (Reid:82).

¹¹⁷ El presidente Porfirio Díaz decidió establecer una estrategia para favorecer a los periódicos afines a su régimen, diseñando para ello una política de subsidios. La escasez de papel y la falta de apoyos económicos llevaron a que varios periódicos independientes tuvieran que dejar de editarse, como el popular *El Hijo del Ahuizote*.

¹¹⁸ Se estimaba que sólo el 10 por ciento de la población mexicana estaba alfabetizada (Hernández, 2000:263). Un hecho importante fue que las escuelas públicas triplicaron el número de estudiantes, lo que posibilitó que cerca de la mitad de los niños de seis a 10 años que había en 1910 asistiera a la escuela (Hernández, 2000:262).

para incrementar el número de escuelas.¹¹⁹ La recomposición del sistema educativo nacional posibilitó la participación de las sociedades misioneras en este nuevo proyecto.

Deborah Baldwin (1979) ha ilustrado cómo la obra educativa de las sociedades misioneras protestantes constituyó un importante motor para promover su crecimiento en México. De Nueva Inglaterra, Nueva York, Filadelfia, y San Francisco, llegaron a México pedagogos, maestros y educadoras protestantes, quienes trabajaron en el establecimiento de jardines de niños, colegios e institutos de estudios superiores. Bautistas, metodistas, presbiterianos, congregacionalistas y cuáqueros tenían amplia experiencia en la materia, pues habían fundado universidades e instituciones de prestigio, como Columbia, Yale, Boston College, Princeton, y Duke, entre otras.

Entre 1884 y 1890 la Iglesia Metodista Episcopal construyó una extensa red de colegios y escuelas. Esta labor educativa fue desarrollada primordialmente en la ciudad de México y en los estados de Hidalgo, Puebla, Tlaxcala y Querétaro, sitios donde comenzó a tener mayor influencia esta denominación (Bastian, 1983:95).

El eje del trabajo de los metodistas fueron las escuelas de educación básica, pero se promovió también la creación de institutos de estudios superiores para varones y señoritas. En la estrategia misionera metodista “la escuela y el templo eran importantes tanto para la difusión de los valores religiosos como para el reclutamiento de conversos, por lo que ambos se difundieron al mismo ritmo. Durante la semana, el templo servía de aula y el pastor tomaba el lugar del maestro” (Bastian, 1983:92-93). La primera oleada de maestros metodistas fueron norteamericanos, pero muy pronto éstos lograron formar a una generación de educadores mexicanos, quienes se harían cargo de fundar nuevas escuelas.

Otras denominaciones participaron también de manera activa en el desarrollo de los proyectos educativos, como los bautistas, congregacionales y presbiterianos. Los presbiterianos trabajaron intensamente en la promoción de obras educativas (Juárez Cerdí, 1995:33), con el fin de mejorar la educación de niños y adultos, enviaron a sus mejores cuadros a estudiar a los Estados Unidos.¹²⁰ Los bautistas establecieron, además de escuelas de educación básica, institutos de estudios superiores en localidades importantes, como Monterrey, Saltillo, San Luis Potosí, ciudad de México y Puebla.¹²¹ Los programas educativos de esos planteles tuvieron un papel importante en el proceso de socialización de las Iglesias, pues el acercamiento con los niños y jóvenes generó una mayor apertura de sus padres hacia la doctrina protestante.

¹¹⁹ Además, las escuelas lancasterianas fueron nacionalizadas y se procedió a uniformar la educación básica. A este proyecto se sumaron la Escuela Nacional de Maestros (1889) y la Escuela Nacional Preparatoria. Desde 1887 la educación en México se hizo gratuita, obligatoria y laica (Ramos Gómez).

¹²⁰ Por ejemplo, gracias a la ayuda de las misiones presbiterianas Andrés Osuna realizó estudios de posgrado en la Vanderbilt University. De 1915 a 1916 desempeñó diversos cargos en el gobierno de Carranza. En 1917 renunció al cargo que tenía para fungir como gobernador interino de Tamaulipas (Baldwin, 1986:293).

¹²¹ La primera escuela de los bautistas fue instalada en 1881 en Progreso, Coahuila. Su fundador fue W. M. Flournoy (Reid, 1952:85).

Algunos de los colegios protestantes compitieron por lograr un prestigio y ganarse el respeto de las élites locales. La creación de los llamados institutos de estudios superiores tenía como objetivo primordial reclutar a jóvenes con vocación y futuro profesional. En ciudades como Chihuahua, y Monterrey instituciones educativas, como el Instituto Laurents y el Colegio Palmore, adquirieron gran prestigio.

En Matamoros fueron tres las sociedades misioneras que realizaron actividades educativas: bautistas, cuáqueros y presbiterianos, aunque cada una de ellas trabajó por separado. En tanto que en Piedras Negras la institución educativa que más sobresalió fue el Instituto del Pueblo, fundado y dirigido por Samuel Igman.

Durante el porfiriato la educación privada encontró un camino abierto para su expansión.¹²² En 1878 las escuelas privadas tenían una matrícula de 23 mil estudiantes; cifra que en 1910 aumentó a 168 mil alumnos, lo que constituyó un periodo muy fecundo para el crecimiento de las escuelas y colegios tanto protestantes como católicos.¹²³

Educadores protestantes, como Moisés Sáenz y Andrés Osuna, lograron visualizar la importancia de participar en el diseño de un proyecto educativo nacional. Baldwin considera que el presidente Carranza aprovechó los servicios de un buen número de ministros protestantes para reconstruir el sistema educativo (Ruiz Guerra:296).

Las misiones protestantes afirmaban que en 1913 tenían 614 escuelas en México (Baldwin, 1986:292). Aunque las instituciones educativas protestantes comenzaron a tomar mayor fuerza, dicho proyecto se vio mermado con el inicio del periodo revolucionario.

3.2.1.2.3. Hospitales y asilos

Las epidemias y la falta de médicos fueron un problema grave para los misioneros. Varios de ellos y sus familias murieron como resultado de enfermedades como la erisipela, la viruela y la fiebre amarilla. La labor de asistencia médica, a diferencia de la obra educativa, fue menos importante para las misiones protestantes. Sin embargo, bautistas, metodistas y presbiterianos avanzaron de manera significativa en este terreno. En varias localidades importantes del país se construyeron clínicas y hospitales, pero los recursos necesarios para atender a las poblaciones más alejadas fueron insuficientes. Junto a la creación de clínicas y casas de salud, se fundaron algunos asilos para ancianos y casas de cuna.

El doctor Charles E. Conwell fue el primer misionero médico bautista en México, comisionado por la Northern Board en 1907, aunque ya tenía 10 años sirviendo en el país por su

¹²² En 1895, según el censo de población, el 14 por ciento de la población estaba alfabetizada, cifra que pasó a 19.7 por ciento en 1910 (Hernández, 2000:263).

¹²³ Salesianos, Hermanos Maristas, Damas del Sagrado Corazón de Jesús, Hermanas del Verbo Encarnado y Hermanas de la Compañía de Santa Teresa de Jesús fueron las órdenes religiosas católicas más importantes que llegaron a México para promover actividades educativas. Se dice que fueron muchos los colegios que sostuvieron los párrocos para los alumnos de escasos recursos, pero que estas es una historia poco conocida (Ramos Gómez, 306).

propia cuenta. Fundó el Hospital Latinoamericano en Puebla. De igual forma, el doctor W. Hooker fue el primer misionero médico de la Southern Baptist, en 1899, y sirvió en León y Guadalajara. La doctora Hallie Garret Neal, esposa de Charles L. Neal, fue comisionada en 1907 y laboró en varios lugares (Reid, 1952: 90).

La idea de abrir dispensarios médicos en localidades del estado de Guanajuato, como en la capital, Romita, Pozos y Silao, permitió a los metodistas el establecimiento y sostenimiento económico de dos fuertes congregaciones (Ruiz Guerra, 1992:61).

En el sureño estado de Tabasco los presbiterianos abrieron un importante proyecto asistencial. Décadas después los adventistas desarrollarían programas de salud que los harían muy populares en comunidades rurales de Veracruz, Tabasco y Chiapas.

3.2.1.2.4. El trabajo en prisiones

Los Discípulos de Cristo y los cuáqueros se distinguieron por el trabajo en prisiones. Sus misioneros y predicadores las visitaban para entregar comida y evangelizar a los reclusos, actividad común en el norte de México. Los cuáqueros tenían una gran experiencia en esta materia, pues su trabajo en el este de los Estados Unidos había sido notable en ese sentido. Pero ellos no buscaban conversos; sí, en cambio, conseguir que las personas que purgaban alguna condena pudieran entregarse a Dios.

3.2.2. Las primeras estadísticas censales (números y geografía)

En relación con las pautas de difusión geográfica, se ha destacado que las primeras sociedades protestantes prefirieron el norte y el centro de México. En lo que se refiere específicamente al norte, los datos censales disponibles confirman claramente esta conclusión. A principios del siglo los estados de la frontera norte concentraron gran parte (el 27 por ciento en 1900 y el 32 por ciento en 1910) de la población que se declaró protestante (51,988 en 1890 y 68,787 en 1910).

Cuadro 3.8. Población protestante en la República Mexicana y en los estados del norte en 1910.

Estados	1900			1910		
	Protestantes	Población total	%	Protestantes	Población total	%
República Mexicana	51 988	13 293 190	0.39	68 787	15 505 031	0.44
Estados del norte	13 869	1 392 784	0.99	21 822	1 647 818	0.32
Baja California	315	7 583	4.15	384	9 650	0.98
Sonora	1 913	221 660	0.86	3 419	265 344	0.28
Chihuahua	2 774	319 760	0.87	4 542	396 363	0.15
Coahuila	3 446	297 038	1.16	6 289	361 775	0.74
Nuevo León	3 062	327 807	0.93	4 491	365 084	0.23
Tamaulipas	2 359	218 936	1.08	2 697	249 602	0.08

Fuente: Censos de población de 1900 y 1910.

Esta conclusión es irrefutable, pero para ser precisos es necesario hacer dos aclaraciones. Primero, si bien el norte desde el inicio del protestantismo mexicano destacó por el número de adeptos, si la importancia relativa de éstos en esa región ha sido desde entonces superior a los promedios nacionales, la proporción de protestantes en los estados norteros es y ha sido siempre proporcionalmente pequeña. En 1900 menos del 1 por ciento de la población nortera era protestante y diez años después el porcentaje apenas era superior.

En esta primera etapa del protestantismo mexicano, los verdaderos centros de difusión fueron las capitales de provincia, además de, claro está, la ciudad de México, la capital del país. En el norte, la capital estatal donde el protestantismo avanzó más fue Monterrey. Al iniciar el siglo XX, allí se habían establecido Iglesias bautistas (1864), presbiterianas (1870), y de los Discípulos de Cristo (1897). Algo parecido sucedió en las otras capitales: Saltillo (1880); Chihuahua (1882) y Hermosillo (1888).

Pero sería erróneo ver la preferencia por las capitales, tanto la nacional como las de provincia, como una estrategia localizada en puntos específicos. En realidad, los protestantes cubrieron regiones más que localidades. Los misioneros eligieron siempre una ciudad de relativa importancia, pero desde ahí se dirigieron a los lugares aledaños, primero, y a lugares más lejanos después. Esta estrategia explica las largas ausencias de los fundadores de las respectivas Iglesias y también la existencia de formas de asociación entre un misionero que atendía la Iglesia de la localidad central y otro que se dedicaba a recorrer las localidades aledañas y las más lejanas, como Hickey y Westrup. Éstos fundaron Iglesias en varios lugares de los alrededores de Monterrey, como Cadereyta, y además se aventuraron en frecuentes viajes a lugares tan lejanos como Villa de Cos, Zacatecas, Fresnillo, Aguascalientes y Guanajuato.

Por la construcción de una extensa red ferroviaria, localidades, puertos y fronteras de México quedarían comunicadas con los Estados Unidos. Ello facilitó la llegada de más misioneros estadounidenses, quienes realizaron viajes más constantes a su país para proveerse de más ayuda y donativos para sus obras.

4. La nacionalización de los credos protestantes y su difusión en la frontera norte: los mexicanos relevan a los estadounidenses (1910 a 1964).

Los años de la Revolución y de la construcción del México posrevolucionario, son los años más difíciles pero quizá más importantes del movimiento protestante. En esta época el movimiento protestante adquirió carta de naturalización en México y dejó de ser una mera extensión de los Estados Unidos. En parte porque las primeras iglesias que llegaron a finales del siglo XIX se independizaron de sus sedes en los Estados Unidos y en parte porque las muchas otras que se establecieron a lo largo del siglo XX fueron organizadas por mexicanos, muchos de ellos, sino es que la mayoría, campesinos pobres sin educación que entraron en contacto con los credos protestantes en los Estados Unidos mientras trabajaban de braceros, es decir como inmigrantes laborales.

Paradójicamente, lo que empezó como un movimiento importado de los Estados Unidos se estableció definitivamente en la frontera norte, la región más influida por el modo de vida americano, como una religión de mexicanos. Con excepción de tres o cuatro localidades previamente alcanzadas por las primeras sociedades misioneras, el protestantismo de las localidades fronterizas, las primeras iglesias protestantes fueron establecidas por mexicanos, a nombre de su propia iglesia o a nombre de las iglesias históricas previamente nacionalizadas.

4.1. La nacionalización en perspectiva

Posiblemente, la nacionalización del movimiento protestante es el acontecimiento más importante de su corta historia, ya que prueba claramente su adaptación a una sociedad que comenzó a convertir desde afuera, con personal y dinero del extranjero.

Si se considera desde una perspectiva histórica, la nacionalización del movimiento protestante puede ser entendida como una fase intermedia de su desarrollo. En términos muy esquemáticos, y sólo para efectos de claridad analítica, puede decirse que el desarrollo de un movimiento religioso inducido desde el extranjero, siempre que tiene éxito, es una historia en tres tiempos: en el primero, el desembarco en el país de misioneros extranjeros; en el segundo, la nacionalización, es decir, el retiro de los extranjeros y su sustitución por nacionales; y , finalmente, en el tercer tiempo, el envío de misioneros nacionales a un tercer país. En estos términos, la nacionalización es siempre un proceso de independencia de los nacionales con respecto a los extranjeros. Naturalmente, es obvio que en México como en otros países, esta independencia nunca llegó a ser completa ni fue un proceso que se diera de una sola vez y para siempre. La nacionalización, como cualquier transformación fue un cambio de grado: unas iglesias se nacionalizaron por completo, otras siguieron dependiendo parcialmente de sus filiales en los Estados Unidos y hubo otras más que definitivamente no se nacionalizaron y constituyen las excepciones de cualquier proceso de índole

general. Tampoco se dio de una vez y para siempre. En vista de que el protestantismo es un movimiento de un número variable de iglesias en constante expansión que tarde o temprano salen de su país de origen para difundirse por el mundo, si se nacionalizan algunas no tardaran en llegar del extranjero otras más, como de hecho sucedió en México. Después del arribo de las primeras iglesias protestantes, siguieron llegando otras más. De hecho hasta el presente siguen llegando nuevas iglesias, y aunque muchas de estas nuevas iglesias fueron traídas a México por los mismos mexicanos, muchas siguieron ligadas a alguna iglesia con sede en los Estados Unidos y sólo se independizaron en una fecha posterior.

Naturalmente, no todo el crédito es de los propios protestantes. La nacionalización del movimiento fue también el resultado de causas que rebasaron su voluntad. Como las presiones del nuevo Estado Populista y Nacionalista que surgió de la Revolución Mexicana o como la ayuda que le significó al movimiento la creciente migración de mexicanos a los Estados Unidos. Por lo primero, las iglesias reacias a nacionalizarse fueron convencidas de lo contrario. El Estado mexicano utilizó con las iglesias protestantes de filiación foránea la misma estrategia que utilizó para nacionalizar la minería, la electricidad y la economía en general: obstaculizó el funcionamiento de los grupos extranjeros y premió con un trato especial a los que decidieran nacionalizarse. Por un lado, el Estado prohibió que extranjeros dirigieran el culto pero por otro lado, a las iglesias que cooperaran las dejó al margen de sus excesos antirreligiosos y les otorgó autorización para abrir templos o bien las toleró y no las castigó por alguna falta a la legislación religiosa de corte jacobina. Por lo segundo, es decir, por la migración de mexicanos a los Estados Unidos, las iglesias del vecino país del norte compensaron sus impulsos misioneros convirtiendo en su propio país a los mexicanos que los visitaban. En cierta forma, puede decirse que las iglesias de los Estados Unidos dejaron de enviar misioneros anglosajones a México debido a que el gobierno lo prohibió, pero a cambio los mismos mexicanos fueron a laborar a los Estados Unidos, dónde muchos de ellos serían convertidos a la fe evangélica.

La nacionalización fue entonces el resultado de dos factores coincidentes. El primero natural, en la medida de lo posible: el relevo de los misioneros extranjeros por los ministros y los fieles nacionales, que tomaron para sí la responsabilidad de dirigir y sostener su propia iglesia. El segundo inducido: el retiro de las sociedades misioneras de los Estados Unidos y las presiones del Estado Mexicano que intentó, al menos en el discurso y en las formas, reforzar la independencia de México con respecto a los Estados Unidos. Por lo primero la nacionalización puede verse como un proceso de maduración y por lo segundo puede verse también como un proceso de adaptación a condiciones de funcionamiento diferentes.

4.1.1. El tamaño de la independencia

A propósito de esta forma de ver la nacionalización, Carrasco argumentaba a principios de 1960 que “dentro de cada país” el protestantismo “tiende siempre a constituirse en un movimiento nacional, orgánicamente autónomo”. Sugiere que eso se debe a la falta de una “sede central jerárquica que le dice e imponga modalidades y líneas de acción”.

Este mismo autor evangélico no tenía dudas de que la nacionalización fuera ya un hecho cuando se publicó su libro, cerca de 1961, y afirmó en sus primera páginas: “en el transcurso del tiempo y a medida que las organizaciones evangélicas [de México] se han ido desarrollando y fortaleciendo, las Sociedades Misioneras [de los Estados Unidos] han ido disminuyendo progresivamente sus contribuciones y los protestantes mexicanos hemos ido asumiendo cada vez mayor responsabilidad en el sostenimiento financiero y la dirección de la obra, hasta llegar a constituir cuerpos de régimen y economía completamente independiente de dichas Sociedades [...] Tanto en la compra y construcción de edificios como en el sostén de sus ministros y de su obra en general, el protestantismo mexicano depende en absoluto de las contribuciones espontáneas de sus adeptos” (Carrasco, 1965:6).

Fechar el inicio de la nacionalización no es tarea fácil. Muchos acontecimientos se disputan el honor de haber estado al principio del cambio. Puede tomarse 1901, año en que los presbiterianos formaron la primera organización nacional de carácter directivo de una iglesia protestante, el Sínodo Nacional Presbiteriano de México. O, tal vez, 1917, cuando se aprobó una nueva Constitución Mexicana que entre otras nuevas prohibiciones reservó para los mexicanos la celebración de cultos religiosos, lo que significó en la práctica la expulsión de los misioneros foráneos. O mejor el año de 1919, cuando los ministros nacionales de las comunidades presbiterianas del norte de México decidieron organizarse por su propia cuenta en el llamado Sínodo Nacional Fronterizo. O todavía mejor sería la fecha de 1944, cuando la mayoría de las iglesias establecidas en nuestro país formaron el Conferencia Nacional Evangélica. Cualquiera de estas fechas podría ser elegida, pero ¿es necesario decirlo?, un cambio de esta magnitud no empieza un día y acaba en otro. Más relevante es dilucidar cuando es que podemos hablar de un movimiento nacional protestante y porqué. Lo que nos lleva a los dos significados de toda independencia: dinero y dirección.

4.1.1.1. Las dos caras del relevo nacional: dinero y dirección

La nacionalización de las iglesias protestantes debe verse como un proceso con dos significados complementarios. Como lo advirtió en su tiempo uno de los involucrados, la nacionalización fue “tomar la dirección de la obra y echarse a cuesta la responsabilidad de su sostenimiento económico” (Torres, 1940:33).

Por “tomar la dirección” se entiende el hecho de que los nacionales se reserven para sí el control y la planeación de sus propias iglesias, sin interferencias de la sede de las misiones foráneas. En este sentido, la nacionalización del movimiento protestante significó tomar el control de los órganos de dirección nacional y, de manera complementaria, sustituir a los misioneros y pastores foráneos por mexicanos. En cambio, cuando se habla de nacionalización en el sentido de “echarse a cuesta la responsabilidad de su sostenimiento económico” se está hablando de dejar de depender de fuentes foráneas para el financiamiento de la iglesia para el pago de ministros y la construcción y mantenimiento de los templos, los seminarios, las escuelas, los hospitales y los asilos. En este segundo sentido, la nacionalización consistió en sustituir los fondos foráneos por las contribuciones de los nacionales.

4.1.1.1.1. La nacionalización y el sostenimiento económico de las congregaciones

El dinero necesario para sostener y difundir los credos protestantes parece haber sido la principal dificultad del movimiento protestante en su camino a la independencia de centros foráneos. Para decirlo en pocas palabras, cuando empezaron a depender de sus propios recursos las iglesias protestantes de México, eran iglesias de pobres de un país pobre. Hacia 1940 la nacionalización había avanzado poco en materia de independencia económica. La difusión del protestantismo seguía dependiendo de los fondos extranjeros. En el Primer Congreso Nacional Evangélico de 1939 Halliday afirmó que “Entre las Iglesias que trabajan en la República Mexicana [...] muchas congregaciones todavía reciben subvenciones de misiones extranjeras (Halliday, 1940:105)”. Años más tarde, en 1952, Orvil Reid, miembro destacado de la Iglesia bautista, reconoció que los ingresos de las iglesias afiliadas a la Convención Nacional Bautista, una de las organizaciones protestantes más grandes en México, dependía en una alta proporción de fondos de la *Southern Baptist* (Reid, 1952:77).

El tema del dinero, siempre fue para los protestantes una cuestión importante y para sus adversarios un tema de frecuente irritación. En ello parecen haber contribuido los detallados informes de los protestantes. Su costumbre de hablar abiertamente del dinero ha llegado a molestar a observadores de otras religiones, más renuentes a tratar en público este tema por considerarlo incomodo o hasta prosaico. Un sacerdote jesuita, una orden religiosa generalmente más ilustrada, llegó al extremo de acusar a los protestantes de “comprar almas” (Cardoso, 1946). Según su interesada versión, los mexicanos católicos que se convertían al protestantismo lo hacían por oportunismo, para obtener dinero o una mejor posición social. En honor a las iglesias protestantes vale decir que la corrupción humana siempre es una posibilidad, pero en este caso no está probado ni es comprobable con la evidencia disponible. La evidencia sólo indica que para los propios misioneros el dinero era importante para difundir los credos protestantes porque, como es obvio, el

culto requería de edificios, propaganda, seminarios, escuelas, hospitales, asilos y pastores pagados con los recursos de su propia comunidad de fieles. Sobre todo pastores, escuelas y seminarios. Las primeras iglesias que se establecieron en México eran iglesias de cultura escrita, dirigidas por ministros que no se limitaban a impartir los cultos, sino que se dedicaban también a muchas otras tareas, como educar y asistir a sus seguidores. Por estas razones, es natural que los protestantes requirieran de profesionales dedicados exclusivamente a su iglesia y de preferencia formados por sus propias escuelas o seminarios. Todo lo cual significaba un costo importante, que durante los inicios del protestantismo era muy difícil de reunir con las contribuciones de los pocos y empobrecidos miembros de las iglesias locales. De cualquier forma, al parecer fueron la Iglesia Nacional Presbiteriana y la Metodista de México las primeras en independizarse de los fondos extranjeros (Halliday, 1940:111).

4.1.1.1.2. La nacionalización y la dirección de las iglesias y el movimiento protestante.

En este punto la independencia de los nacionales en relación a los extranjeros es más clara y evidente. No obstante, los nacionales parecen haber complementado antes que sustituido a los extranjeros. En todo el periodo considerado, las iglesias y las sociedades protestantes de los Estados Unidos mantuvieron una posición de primera línea en la difusión del protestantismo en México. La primera mitad del siglo fue incluso una época de intensa actividad misional de las iglesias y sociedades de los Estados Unidos en todo el mundo, y de manera particular en América Latina. Fue, sobre todo, una época de formación de organismos de coordinación misional, que inició en 1914 con el *Comité Latinoamericano* que acordaron formar en Nueva York las sociedades misioneras de los Estados Unidos para preparar su participación en el llamado Congreso de Panamá que habría de celebrarse dos años más tarde. En 1916, cuando se realizó el congreso sus participantes acordaron darle continuidad al esfuerzo de coordinación de las misiones y formaron el llamado *Comité de cooperación entre las fuerzas misioneras de la América Latina*, en el que habrían de estar representadas las iglesias y sociedades con intereses misionales en el subcontinente americano. Este Consejo, habría de tener un gran papel en México a través de su representación en el país, el llamado *Comité Regional de Cooperación*, fundado en 1917. De hecho, puede decirse que éste fue el principal órgano de dirección del movimiento protestante en México hasta 1939, cuando las direcciones nacionales de las iglesias locales decidieron organizarse en el llamado *Concilio Nacional de Iglesias Evangélicas* o *Convención Nacional Evangélica* o *Concilio Evangélico de México*.¹²⁴

¹²⁴ Román Torres le llama de la primera manera, Joaquín Cardoso de la segunda y Rivera de la tercera. Por otra parte, en el Primer Congreso Nacional Evangélico celebrado en la ciudad de México del 10 al 18 de octubre de 1939, las iglesias representadas decidieron dejarse de llamarse protestantes y cambiar a evangélicos.

Visto en retrospectiva, la Convención Nacional Evangélica es la culminación de una serie de iniciativas de los nacionales para tomar la dirección de sus propias iglesias. Sus antecedentes podrían rastrearse desde la formación del *Sínodo Nacional Presbiteriano*, en 1901, el *Consejo Nacional Bautista*, en 1903 y la reunión de las diferentes comunidades metodistas en la llamada *Iglesia Nacional Metodista* en 1909. Estos órganos de dirección nacional no sustituyeron totalmente a las sociedades misioneras de los Estados Unidos, que siguieron manteniendo su propia representación en el país, pero podría decirse que su organización le permitió a los nacionales hacerse cargo de las iglesias ya establecidas al tiempo que los extranjeros se reservaban para sí la conquista de nuevos conversos. Con el paso del tiempo ninguno de estos primeros órganos de dirección nacional conservaron la representación de todas las iglesias que su nombre sugiere, pero sin duda en todos los casos mantuvieron a la mayoría. Lo mismo sucedió con el Concilio Nacional de Iglesias Evangélicas que apenas fue formado con la representación de siete organizaciones (Torres, 1940:36). En 1961, Rivera estimó que el Concilio Evangélico de México coordinaba al 60 por ciento de toda la obra evangélica de ese país (Rivera, 1961:34).

Con la Convención Nacional Evangélica y el Comité Regional de Cooperación se repitió la división del trabajo entre mexicanos y extranjeros. A estos últimos le siguió correspondiendo la conquista de nuevos conversos y a los nacionales la dirección de las iglesias ya establecidas. Pero ya no de forma tan tajante como en el pasado. La Convención mantuvo una especie de dirección de misiones domésticas, al margen del Comité Regional de Cooperación. Dentro de las mismas iglesias se abrieron misiones domésticas, como en la Convención Nacional Bautista que abrió misiones en el sureste hacia 1953.

Con estas iniciativas, de forma lenta pero sostenida, los mexicanos empezaron a desplazar a los foráneos, aunque claro está, sólo en la medida en que fuera posible desplazar de la dirección a quienes contribuyen con la mayor cantidad de fondos monetarios.

4.1.1.2. La adaptación del movimiento protestante al México posrevolucionario

La nacionalización también es producto de su tiempo, específicamente, es el resultado de la relación del movimiento protestante con el poder temporal. Los generales revolucionarios que se hicieron del poder en 1920 y los civiles que los sucedieron a partir de 1946, heredaron de los liberales del XIX, su desconfianza hacia la Iglesia católica, pero su talante fue más radical. Porque si bien es cierto que los liberales fueron anticlericales, también es cierto que fueron en su mayoría hombres profundamente religiosos. De ahí su apoyo a las iglesias protestantes o al “clero católico progresista”. En cambio, los generales revolucionarios fueron antireligiosos. Por eso su jacobinismo. Todavía peor para las iglesias protestantes fue que los revolucionarios no imitaron a los liberales en su simpatía por los Estados Unidos. Los revolucionarios fueron menos abiertos a la

influencia de los Estados Unidos que los liberales. Fueron hasta antiestadunidenses. Por eso, a diferencia de los liberales que simpatizaban con los protestantes por su origen, los revolucionarios desconfiaron de ellos por lo mismo. El cambio de siglo fue para los protestantes equivalente a un cambio de país. En cierta forma lo fue. Los regímenes posrevolucionarios reconstruyeron al país con un programa político muy diferente al de los liberales. Como aquellos creían en la necesidad de promover el progreso económico de la sociedad mexicana, mientras que los revolucionarios creían que al Estado le correspondía más que atraer inversiones y brindar un clima de confianza y respeto a la ley. Creían en los supuestos beneficios de un Estado fuerte, de amplios poderes. En la consecución de sus fines, los revolucionarios no dudaron en construir un partido de Estado, de amplio consenso social. El Estado Nacionalista y Populista que resultó de sus intenciones fue un Estado profundamente antireligioso, que llegó tan lejos como las masas lo siguieron. En buena medida, la nacionalización del movimiento protestante es una respuesta adaptativa al nacionalismo jacobino de ese nuevo Estado.

Pero, a pesar de lo antes dicho, hay que tener buen cuidado de no exagerar el talante antireligioso de los regímenes posrevolucionarios. En realidad, la mayoría de las leyes y acciones de los antiguos revolucionarios en contra de las religiones estaban dirigidas contra el poder de la Iglesia católica, a la que juzgaban oscurantista y rebelde a la autoridad de la “Revolución hecha gobierno”. Aunque muchos de ellos despreciaban por igual a católicos y protestantes, no todos los antiguos revolucionarios se enfrentaron a los protestantes. De hecho, algunos protestantes fueron revolucionarios y después de la guerra conservaron sus creencias sin que por ello hubieran roto con sus antiguos compañeros de armas. Algunos protestantes hasta llegaron a ocupar puestos de importancia en los gobiernos federales o estatales como Andrés Osuna y los hermanos Moises y Aáron Saénz (Bastian, 1989).¹²⁵

Cuando se dice que los protestantes debieron de adaptarse a un clima político antireligioso, debe entenderse el hecho de adaptarse a reglas de funcionamiento restrictivas de carácter general. Concretamente, los regímenes emanados de la Revolución prohibieron primero las escuelas religiosas y la enseñanza de la religión en cualquier escuela fuera pública o privada. Más tarde se prohibió a los extranjeros impartir cultos en México y por último se prohibió el culto fuera de los templos.

4.1.1.2.1. Los protestantes y la Revolución Mexicana (1910-1920)

Las iglesias protestantes se abstuvieron de participar colectivamente en la guerra civil mexicana de 1910-1921. Al parecer, ninguna iglesia se pronunció públicamente por algún bando. Pero se sabe

¹²⁵ El primero, Andrés Osuna, fue ministro de educación de los gobiernos estatales de Nuevo León y Tamaulipas. El segundo, Moises Saénz, fue ministro de educación y embajador de México en Ecuador. Por último el tercero, Aarón Saénz, fue Gobernador de Nuevo León.

que muchos protestantes se involucraron en el movimiento armado, la mayoría al lado de los bandos más liberales y reformistas de la Revolución. Sus simpatías por la revolución parecen haber sido resultado natural de su formación política, que por su instrucción y la historia de sus propias iglesias, era definitivamente proclive a los movimientos de reforma social. De cualquier forma, según indica la evidencia disponible, los protestantes no participaron a título de protestantes o de miembros de una denominación protestantes, participaron por su propia cuenta, a título de ciudadanos de un país en guerra civil. La falta de una definición oficial no quiere decir que no se dieran casos de congregaciones enteras de protestantes que se comprometieran públicamente con la Revolución. En muchos casos, la distinción entre la participación individual y colectiva fue borrada por la fuerza de las circunstancias, que obligaron a los estudiantes protestantes a comprometerse en masa con la causa por la que simpatizaban. Este fue el caso del Colegio Metodista de Puebla, el Instituto del Pueblo de Piedras Negras; el Colegio Internacional de Guadalajara; el Colegio Wesleyano de San Luis Potosí; y el Colegio Presbiteriano de Coyoacán en la Ciudad de México (Igman, s.f.:33). Si bien grupos de jóvenes y obreros protestantes tomaron parte activa en la lucha revolucionaria, la mayoría de ellos apoyó al movimiento constitucionalista de la Revolución (Bastian, 1983:184).

Para los bautistas, al igual que otras denominaciones, el proceso revolucionario fue una dura prueba de fuego. Gran parte de sus misioneros se vieron obligados a regresar a los Estados Unidos. Mientras que otros se replegaron hacia el norte (Torreón, Saltillo, Monterrey, Nuevo Laredo y Guaymas). La falta de comunicación y de medios de transporte dejó a varias congregaciones e iglesias aisladas, además de que algunas de sus escuelas y propiedades fueron destruidas (Anderson, 1990:47-48).

4.1.1.2.2. El radicalismo antireligioso de los primeros regímenes posrevolucionarios (1926-1938)

En la reconstrucción del México destruido por la guerra de 1910-1920, los antiguos revolucionarios no dudaron en descargar todo su acrecentado poder contra la Iglesia católica. El pretexto fue la campaña del Estado Mexicano contra el supuesto fanatismo y la degradación moral de las masas mexicanas, que en la óptica jacobina de los antiguos revolucionarios era causada en parte por la jerarquía católica. Según, Rocío Guadarrama y coautoras: “para lograr sus objetivos el Estado requería ampliar sus bases [sociales de apoyo] y someter a quienes se opusieran a sus planes políticos y económicos. Este último fue el caso de la Iglesia, que pretendía seguir administrando las cosas del espíritu, cuando ya el Estado había desatado una revolución psicológica para apropiarse de las conciencias de los niños y de los jóvenes” (Guadarrama *et-al*, 1985:96).

Para mala fortuna de los protestantes, lo que empezó como una mera actualización de la vieja disputa de los liberales contra la Iglesia católica muy pronto degeneró en un movimiento de intolerancia dirigido en contra de la totalidad de las iglesias. Este movimiento puede explicarse siguiendo varios hitos históricos. El primero es la promulgación de la tercera Constitución Mexicana en 1917. Aunque la nueva carta magna tenía más de cien artículos fueron sólo dos, el 3º y el 130, los que estaban destinados a desencadenar un conflicto del Estado contra la Iglesia católica primero y después contra todas las iglesias, incluyendo las protestantes. En el artículo tercero se prohibieron la educación religiosa en las escuelas y las escuelas dirigidas por religiosos a título personal o a nombre de alguna iglesia. En el artículo 130 se reglamentó la impartición de cultos, limitando este derecho a los ministros mexicanos y obligándolos a registrarse ante el gobierno. Como es obvio, estas nuevas leyes eran una mera prolongación del conflicto de los antiguos liberales, ahora convertidos en revolucionarios, contra la Iglesia católica. No obstante, esta vez “la disputa por las conciencias de los mexicanos” afectó también a los protestantes. Las leyes eran de carácter general y no sólo en contra de la Iglesia católica. Algunas prohibiciones incluso afectaban más a los protestantes, como la prohibición de ministros extranjeros y de escuelas religiosas. Muchos años después un ministro bautista recordaría que estas nuevas leyes provocaron “el cierre de las escuelas bautistas y el retiro de los misioneros bautistas de los Estados Unidos” (Reid, 1952).

El segundo hito histórico es una revuelta armada de campesinos católicos, que duró tres años y que fue conocida como la "rebelión cristera", "guerra de cristeros", o Cristiada. Los principales focos de la rebelión cristera se localizaron en Jalisco, Guanajuato, Colima y Michoacán, y movilizaron a casi 20 mil seguidores que se levantaron al grito de ¡Viva Cristo Rey!, ¡Viva la Virgen de Guadalupe! (Valenzuela, 2001:209). La guerra inició en 1926 desencadenada por un fallo de la Suprema Corte de Justicia de la nación que afectaba a la Iglesia católica, que reaccionó cerrando sus templos esperando que el gobierno rectificara presionado por el pueblo. El gobierno del Presidente General Plutarco Elías Calles, lejos de rectificar el fallo de la corte decretó la prohibición de celebrar cultos fuera de los templos.¹²⁶ Al poco tiempo cuando los campesinos se enfrentaron al gobierno éste respondió con las armas y además trató a los sacerdotes católicos como parte beligerante, es decir, los persiguió y encarceló considerando que violaban la ley y celebran ceremonias religiosas en domicilios privados.¹²⁷

¹²⁶ El gobierno del presidente Calles "ordenó la expulsión de 200 sacerdotes y monjas extranjeras, procedió a la reglamentación y aplicación estricta de los artículos 27 y 123 constitucionales y aceleró las reformas al Código Penal en lo concerniente a las actividades públicas de la Iglesia católica" (Valenzuela, 2001:209).

¹²⁷ Jean Meyer ha interpretado la cristiada como un gran error del presidente Calles, que según él exageró su reacción contra el desafío de la Iglesia católica. La aversión de Calles por la Iglesia católica lo llevó a apoyar, en 1925, a la central sindical de filiación gubernamental, la Confederación Revolucionaria de Obreros de México (CROM) cuando ésta fundó una iglesia cismática. Pero Meyer ha tenido buen cuidado de advertir que Calles exageró precisamente porque enfrentaba una crisis de grandes proporciones en varios frentes. Calles, debió sumar, cuando ya la guerra cristera había estallado, un movimiento huelguístico de dimensiones nacionales encabezados por el poderoso sindicato ferrocarrilero, de filiación comunista, en respuesta al intento de CROM de acabar con los sindicatos liderados por comunista (Meyer, 1989b:6).

Para los protestantes la prohibición de celebrar cultos privados fue una medida que pudo haberlos hecho suspender el culto en muchas de sus comunidades. Como cualquiera sabe, las comunidades protestantes cuando inician acostumbran a reunirse en domicilios privados, y sólo cuando la comunidad crece y puede hacerse de un capital construye su templo. De ahí que cuando Calles decretó la prohibición de celebrar ceremonias religiosas fuera de los templos, con todo y ser una medida dirigida a la Iglesia católica, afectó directamente a los protestantes.¹²⁸

El tercer hito histórico, es la promulgación, a partir de 1932, de un nuevo paquete de leyes anticlericales aprobadas en todos los estados de la República, que limitaron el número de sacerdotes y sometieron a una estricta vigilancia las prácticas religiosas. Al mismo tiempo, a nivel nacional, se avivó la campaña desde el gobierno federal en contra del fanatismo religioso, con una reforma al artículo 3º de la Constitución Mexicana que pretendía una mayor presencia de las escuelas y los maestros en la sociedad mexicana. Amparado en esta reforma constitucional, el gobierno federal estableció un programa de adoctrinamiento en las escuelas públicas que buscaba erradicar los contenidos religiosos de la educación elemental, reforzar el nacionalismo de los infantes y estimular su adhesión a los regímenes posrevolucionarios. Como era de esperarse, en vista de los resentimientos acumulados en ambos bandos, la reforma al artículo tercero rompió la breve tregua que había puesto fin a la guerra de los cristeros.

De nuevo, como lo había sido unos años antes, el objetivo de “La Revolución hecha Gobierno” era el poder terrenal de la Iglesia católica. No obstante, el movimiento antireligioso también afectó a las iglesias protestantes. El cierre de templos y las cuotas de ministros por denominación dificultó su labor y les restó posibilidades de crecimiento.

En Sonora, Tabasco y otros estados gobernados por radicales antireligiosos este nuevo brote anticlerical llegó a concitar la simpatía y la activa colaboración de la población civil. En Sonora, por citar el estado de la facción que se hizo del poder al terminó de la Revolución, la campaña anticlerical derivó en persecución religiosa, no sólo contra los católicos sino también contra los evangélicos. La campaña fue más virulenta en tanto fue promovida por una de las figuras más comprometidas con el jacobinismo revolucionario, Rodolfo Elías Calles, quien había llegado a ser gobernador del estado con el apoyo de su padre, el ex-presidente Plutarco Elías Calles, el mismo general que había desencadenado la guerra de los cristeros y que seguía gobernando el país por encima del verdadero Presidente con el pomposo título de Jefe Máximo de la Revolución que recibió de un periodista servil.

La campaña antireligiosa fue una de las prioridades del gobierno de Rodolfo Elías Calles en Sonora desde 1931, cuando fue electo gobernador, hasta 1935, cuando renunció para hacerse cargo

¹²⁸ Una historiadora de las Asambleas de Dios recuerda que en 1926, cuando el gobierno prohibió que las iglesias celebraran sus cultos religiosos fuera de los templos había ya 25 iglesias de esa denominación, “pero sólo cuatro se reunían en templos” (Jeter, 1990:23).

de la Secretaría de Obras Públicas del gobierno nacional. El 5 de diciembre de 1931, apenas instalado en el palacio de gobierno estatal, Rodolfo Calles hizo aprobar en el congreso del estado la llamada Ley 22 que fijó un límite máximo de 1 ministro religioso por cada 20,000 habitantes y además prohibió a cada “religión o secta” registrar mas de un ministro por municipio, con lo cual el número máximo de ministros que una “religión o secta” podía aspirar en todo el estado era apenas 73, aunque un año después por una drástica reducción en el número de municipios esta cifra disminuyó a 16 (Guadarrama *et al*: 1985:97).

Datos del Registro de templos existentes en el estado de Sonora, indican que para julio de 1930 había 96 templos y capillas de la Iglesia católica y de otras religiones, registrados en 73 municipios del estado. Según Guadarrama y Martínez, “hacia finales de 1932 la mayoría de los templos habían sido clausurados mientras que un gran número de sacerdotes comenzaron a officiar en la clandestinidad bajo el riesgo de ser denunciados” (Guadarrama, Martínez y Martínez: 1985:97). Entre 1933 y 1934 un tercio de estos locales pasaron a manos de sindicatos, comités agrarios, comités del PNR (Partido Nacional Revolucionario, el origen del actual partido oficial Partido Revolucionario Institucional) o simplemente de juntas de vecinos.

Cuadro 4.1 Templos protestantes clausurados en Sonora, 1932-1939.

Municipio	Observaciones
Cananea.	El 24 de julio de 1934 los sindicatos de una empresa minera local de capital estadounidense, toman el templo protestante y tres más de fe católica.
Cumpas	Ocupada en una fecha anterior al mes de agosto de 1934 por la Liga Campesina de Mejoramiento Comunal.
Hermosillo	Ocupada en una fecha anterior al mes de agosto de 1934 por la Federación de Obreros y Campesinos de Hermosillo.
Magdalena	En agosto de 1934 fue solicitado por agrupaciones campesinas y por el Sindicato de Oficios Varios.

Fuente: Guadarrama, Martínez y Martínez, 1985, apéndice paginas 105-107.

Nota: la lista no es exhaustiva, es posible que otros templos protestantes hubiera sido cerrado en Navojoa, Nogales, Nacoziari, Rayón o Saric.

Guadarrama y Martínez consideran que la campaña antireligiosa degeneró en excesos que terminaron por predisponer a la población en general contra el gobierno. En 1936, el descontento era tan abierto que el nuevo presidente Lázaro Cárdenas suprimió el acoso gubernamental contra las iglesias como una forma de hacerse del apoyo de las masas rurales y urbanas en su lucha para afirmarse en el poder y expulsar del país a Plutarco Elías Calles. En el mismo año, en Sonora, el gobierno estatal inició una campaña de devolución de templos (Guadarrama y Martínez, 1985:12 y 97).

Roberto Blancarte ha señalado que “después de esta primera etapa posrevolucionaria que concluye en 1937-1938, se inicia un nuevo periodo en el que el gobierno mexicano y la Iglesia católica, llegan a un nuevo acuerdo que se denomina *modus vivendi*” (Blancarte, 1999:254).

4.1.1.2.3. El acuerdo con el nuevo Estado Nacionalista y Populista: la ilegalidad tolerada

Orvil W. Reid, un misionero bautista, afirmó en 1952 que los metodistas y los presbiterianos “tienen mayor riqueza y cultura” que los bautistas y otros protestantes por su énfasis en las escuelas, y que los bautistas acataron la constitución de 1917 que prohibió las iglesias religiosas y en general la enseñanza de la religión en las escuelas, lo que significó que “prácticamente todas las escuelas bautistas fueran cerradas y sus misioneros regresaran a los Estados Unidos” (Reid, 1952:69). Pero agrega que “las otras denominaciones mantuvieron sus escuelas adaptándolas a las circunstancias”. Con la frase adaptarse a las circunstancias Reid quería decir violar la ley y simular ante la opinión pública y el gobierno que sus escuelas no eran propiedad de iglesia alguna. Este fue una salida a tono con la ilegalidad tolerada que priva en México desde que terminó la persecución religiosa.

En efecto, hasta 1992 cuando se reformó el artículo 130, el gobierno mantuvo su control sobre las diferentes iglesias, incluyendo las protestantes, gracias a una suerte de acuerdo de simulación, por el cual tolera a las iglesias sus evidentes violaciones a la ley religiosa a cambio de reservarse para sí la facultad de hacer valer la ley en el caso de una eventual rebeldía de las iglesias. Un recurso muy propio de regímenes autoritarios pero populistas: la discrecionalidad en la aplicación de las leyes.

Los protestantes siguieron manteniendo escuelas, hospitales y otras obras, que no eran en rigor obras religiosas. No es que las nuevas circunstancias no los hubieran afectado. Claro que los afectó. Simular que sus propiedades no les pertenecían era ya un problema. Sobre todo fue un problema para los protestantes que sus escuelas estuvieran fuera de la ley, pues debieron de renunciar a enseñar en ellas su religión para evitar ser denunciados, lo que hubiera obligado al gobierno a hacer cumplir la ley. Por lo demás, todo indica que los protestantes, también violaron la ley al continuar recibiendo misioneros de los Estados Unidos. Aunque su mera presencia no violaba la ley, la prohibición a los extranjeros de impartir cultos prácticamente los colocaba en la ilegalidad.

Por estas razones y por motivos que tienen que ver más con la competencia por las conciencias de los mexicanos, la Iglesia católica acusó a los protestantes de mantener una relación culposa con los regímenes posrevolucionarios. No faltaron teorías conspiratorias. Como la del padre Carrasco quién afirmó que “la Revolución de 1914” fue uno de “los primeros frutos de la campaña protestante”, organizada a raíz de la formación del Comité de Cooperación en 1916 y el Comité Regional de Cooperación en 1917 (Carrasco, 1965:18). A pesar de lo extraño de esta acusación, a Carrasco no le faltaron declaraciones de protestantes con las cuales argumentar su teoría, en vista de que algunos protestantes se vanagloriaron de contar con el apoyo de los regímenes posrevolucionarios.

4.1.1.2.4. La contribución de los protestantes al proyecto social de los regímenes posrevolucionarios

Los protestantes y los regímenes revolucionarios coincidieron en el proyecto social de estos últimos, que al margen de sus impulsos antireligiosos y antiestadunidenses era muy parecido a lo que hasta entonces habían promovido los protestantes. Al menos en lo que respecta a la intención de elevar la calidad moral de las empobrecidas masas de mexicanos.

A partir de 1934 las iglesias evangélicas buscaron reorientar el trabajo misionero en zonas indígenas, donde el gobierno buscaba apoyo. Se lanza así la idea de la creación de la escuela misionera rural, en la que logran participar maestros evangélicos de distintas iglesias (Bastian, 1983:193).

En lo que concierne a los indios, quizá la colaboración más estrecha entre el nuevo Estado y los protestantes fue la del *Summer Institute of Linguistics*, mejor conocido como Instituto Lingüístico de Verano (ILV). Al margen de sus afinidades, el Instituto prestó una valiosa ayuda al gobierno mexicano en vista de que llegó a México con un programa especial de traducción de la Biblia a lenguas indígenas, y apoyó las labores de alfabetización en comunidades apartadas o de difícil acceso (Bowen, 1996:46). En rigor no fue una sociedad misionera en toda la extensión de la palabra pues se limitó a traducir y repartir la Biblia.

El rápido avance del ILV fue tremendo. El trabajo inicial tuvo lugar en dos comunidades tzeltales de los Altos de Chiapas, para proseguir en muchas otras regiones del país. A inicios de los sesenta el ILV contaban con recursos humanos y materiales poco comunes en las primeras misiones que llegaron a México: cerca de 250 especialistas (antropólogos, lingüistas, etcétera), oficinas en la ciudad capital, campamentos en catorce estados y 18 avionetas. Asimismo, el personal de éste Instituto había avanzado notablemente en la elaboración de diccionarios, manuales de gramática, y traducciones de la Biblia en cerca de 60 lenguas indígenas (Rivera, 1961:77-78).

El trabajo realizado por el ILV posibilitó la llegada de misioneros presbiterianos y adventistas, principalmente, a centenares de comunidades indígenas. Junto con ello tuvo lugar el establecimiento de brigadas médicas, y la puesta en práctica de campañas contra el uso y abuso del alcohol en amplias regiones del sureste mexicano.

4.1.2. La historia y sus ejemplos.

En rigor, la nacionalización no fue un proceso, sino dos. Por una parte, fue labor de la reorganización de las iglesias establecidas en el siglo XIX. En esas iglesias, los primeros misioneros extranjeros fueron relevados por mexicanos convertidos y formados en el seno de las mismas iglesias, en sus escuelas bíblicas y en sus seminarios. Hasta cierto punto fue un resultado natural de la maduración de las primeras iglesias establecidas en México. Paulatinamente, las mismas iglesias

ordenaron a sus propios ministros nacionales. Pero, al mismo tiempo, fue un producto forzado por la guerra de Revolución que obligó a los extranjeros a dejar el país y por la decisión de las propias misiones de los Estados Unidos que acordaron en 1914 replantear su trabajo en México, reduciendo su apoyo y su presencia.

Por otra parte, la nacionalización fue obra de mexicanos convertidos en los Estados Unidos que regresaron a México y organizaron nuevas iglesias. Las iglesias de los repatriados fueron en apariencia meras prolongaciones de otras nacidas en los Estados Unidos, aunque en buena medida fueron creaciones propias. Las iglesias de los repatriados fueron diferentes a las fundadas por los misioneros estadounidenses que les precedieron en la difusión del protestantismo en México. Prueba evidente fue la filiación pentecostal de la mayoría de las iglesias fundadas por los repatriados que los alejó de las tradiciones de las iglesias históricas.

4.1.2.1. Los mexicanos reorganizan las iglesias históricas y relevan a los misioneros de los Estados Unidos

Al estallar la Revolución de 1910 los mexicanos ocupaban ya algunas posiciones en las iglesias protestantes. Muchos ministros nacionales habían sido ordenados y atendían ya su propia congregación. Se estima que para 1910 el 62 por ciento de las estaciones misioneras estaban en manos de predicadores mexicanos, desplazando con ello a un buen número de misioneros extranjeros (Baldwin, 1990:101). De hecho, esto estaba contemplado en los planes iniciales de los propios misioneros estadounidenses. Por la forma en que realizaban su trabajo, estaba sobrentendido que tarde o temprano habría de dejar su lugar a los mexicanos que ellos mismos formaban en sus propias escuelas y seminarios. Su relevo por mexicanos fue, entonces, hasta natural. Pero, lo fue sólo hasta cierto punto. En realidad los mexicanos seguían dependiendo de los misioneros y sus apoyos externos. Los ministros mexicanos eran parte de comunidades encabezadas por el misionero o representante de alguna misión foránea. La Revolución primero y después la imposibilidad de seguir sosteniendo a un campo creciente habrían de forzar a las misiones foráneas a ceder mayores responsabilidades a los mexicanos.

4.1.2.1.1. Los ministros mexicanos

Fuera de los cuáqueros y los menonitas, los extranjeros que predicaron en México la religión protestante lo hicieron buscando convertir a nacionales, de los que esperaban que a su vez convirtieran a sus conacionales (previa instrucción que dependiendo de la denominación y del tamaño de la misión era su formalidad y extensidad).

En la historia de todos los misioneros hay un grupo de colaboradores cercanos que los ayudaron a difundir su credo en una suerte de organización piramidal, donde, con muy pocas excepciones, el

misionero conservaba para sí la primera posición. Naturalmente no todos los colaboradores destacaron. La suerte última de estos primeros ministros mexicanos dependió de su propia historia.

Sea como sea, muchos de estos ministros han sido rescatados del olvido por los propios historiadores de las iglesias protestantes. Forman una lista larga, aunque, como es obvio, algunos destacan sobre los otros.

Uno de los más interesantes es Leandro Garza Mora, un cercano colaborador de Anthony Graybill. Garza ocupó las primeras posiciones de la iglesia fundada por Graybill, la iglesia presbiteriana de Matamoros. Dicho personaje fue ordenado ministro el 6 de marzo de 1879, y siete días después fue nombrado pastor de la iglesia de Matamoros (Martínez, 1972:181). A principios de 1880 fue enviado a Santander Jiménez, Tamaulipas, donde se esperaba formara una nueva comunidad presbiteriana, lo cual cumplió el 29 de junio de 1882, cuando fue declarada formalmente organizada en iglesia la congregación presbiteriana de Jiménez (Martínez, 1972:185). El 21 de abril de 1884, cuando fue organizado el presbiterio de Tamaulipas, Garza Mora fue elegido presidente propietario.

Pero, contra la idea de una absoluta independencia conspiran muchas otras evidencias. Graybill y el resto de los misioneros tuvieron un poder muy superior al de los nacionales que formalmente dirigían la iglesia. Su posición de enlace con la misión en los Estados Unidos los convertía en representantes de una organización con muchos recursos logísticos y monetarios. De la misma manera, las Misiones de los Estados Unidos parecen haberse aprovechado de su mejor posición para actuar con mucha independencia de las autoridades formales de las iglesias en México.

4.1.2.1.2. La Convención de Cincinnati y la reorganización del trabajo de las misiones

La Revolución habría de acelerar la independencia de los nacionales. A mediados de 1914 un oscuro general de apellido Huerta encabezó un cruento golpe de estado contra el Presidente Madero, el mismo que había comandado la rebelión contra el anterior dictador Porfirio Díaz. Pero Huerta no pudo gobernar de la forma en que hubiera querido. Inmediatamente después de la caída de Madero, sus antiguos compañeros de armas se levantaron en el norte y el sur del país. Temiendo un descontrol mayor los *marines* ocuparon el puerto de Veracruz y pidieron a sus conciudadanos, que abandonaran al país. En acatamiento a esa recomendación los misioneros protestantes salieron de México y dejaron las misiones en manos de los nacionales.

Pero no fue este el fin de la historia sino el principio. Estando en los Estados Unidos y temiendo que sus esfuerzos en México se fueran a la basura, los misioneros organizaron una reunión en Cincinnati. La Convención de Cincinnati tuvo lugar del 30 de junio al 1 de julio de 1914. Estuvieron representadas las denominaciones de las iglesias presbiteriana, metodista Episcopal, bautista, congregacional, de los discípulos y de los cuáqueros.

La Convención llegó a varios acuerdos que pretendían rescatar el trabajo de las misiones en México, en primer lugar el reordenamiento territorial de los campos de influencia de cada denominación representada.¹²⁹ Por este acuerdo las iglesias deberían de intercambiar sus misiones en un territorio por otro, es decir abandonar a favor de otra iglesia algunas de sus misiones en ciertos lugares para recibir a cambio otras en otros lugares. La propuesta original fue aprobada sujeta a los cambios que fueran necesarios para su mejor aplicación.

Cuadro 4.2 Convención de Cincinnati, 1917. Propuesta del Comité de División Territorial

Denominación	Lugares definidos
Congregacionales	Baja California, Sonora, Chihuahua y parte de Sinaloa
Bautistas	Coahuila, Nuevo León, Zacatecas, Durango, Estado de México, Distrito Federal y Aguascalientes
Discípulos	Parte de Coahuila (de Piedras Negras al sur siguiendo la línea internacional del ferrocarril a Monterrey y Torreón, llegando hasta el norte de Jiménez en Tamaulipas, incluyendo Sierra Mojada) y Nuevo León
Amigos y Presbiterianos del Sur	San Luis Potosí, Tamaulipas y Nuevo León.
Metodistas	San Luis Potosí, Guanajuato, Jalisco, Colima, Estado de México, Distrito Federal, Puebla, Querétaro, Tlaxcala, Nayarit y parte de Sinaloa
Presbiteriana Asociada Reformada	Tamaulipas, Veracruz y parte de San Luis Potosí
Presbiteriana Unida del Norte	Estado de México, Distrito Federal, Veracruz, Morelos, Campeche, Guerrero, Oaxaca, Chiapas, Tabasco y Yucatán

Fuente: Martínez, 1972:207-208

No todos los involucrados aceptaron estos cambios. Se sabe al menos que se inconformaron los misioneros de la sociedad presbiteriana del sur y algunos ministros mexicanos de la misma iglesia (Martínez, 1972:208-209). Para los mexicanos el plan de Cincinnati significaba cambiar de lugar, o en caso de permanecer en su propia tierra, cambiar doctrinas y de formas de gobierno eclesiástico.

4.1.2.1.3. La respuesta de los nacionales a la Convención de Cincinnati.

De los nacionales destacan la respuesta de los presbiterianos, una iglesia que, al menos formalmente, era ya dirigida por nacionales.

La primera posición del Sínodo Presbiteriano fue no atender el acuerdo de repartición hasta en tanto no fuera analizada en el seno de la iglesia. Pero la decisión final fue tomada por Junta Presbiteriana de Nueva York, que aprobó sin reservas dicho Plan.

Los efectos inmediatos de la consumación del plan de Cincinnati para los presbiterianos fueron, según Martínez (1972:218-219), los siguientes:

¹²⁹ Entre los acuerdos establecidos destacan la unificación de seminarios, unificación de órganos de prensa, creación de un comité encargado de atender los asuntos educativos de las misiones, creación de empresas de salud unidas, pero el más notorio fue el reparto del territorio (Ruiz Guerra, 1992: 63).

- a. División de los presbiterianos en dos ideologías los conservadores y los cooperativistas.
- b. Pérdida de membresía
- c. Pérdida de muchas escuelas diarias o de instrucción elemental
- d. Pérdida de la escuela memorial Graybill en Matamoros.
- e. Pérdida de la escuela industrial de Montemorelos
- f. Pérdida de la escuela normal presbiteriana de Saltillo
- g. Pérdida de la escuela normal de Aguascalientes llamada Colegio Morelos
- h. Pérdida de la editorial El Faro
- i. Pérdida de algunas propiedades en la Ciudad de México incluyendo las de Coyoacán
- j. Para la Junta de Misiones de los Estados Unidos una deuda de un millón de dólares.
- k. La eliminación del trabajo misionero en todo el norte de la República.

En pocas palabras, el plan de Cincinnati significaba el retiro de los misioneros extranjeros de fe presbiteriana de todos los estados del norte del país y la cesión de sus templos y escuelas a otras iglesias, es decir el desmantelamiento de los presbiterios de Tamaulipas y Zacatecas. Hasta la celebración del congreso de Panamá, que habría de avalar o rechazar el plan de Cincinnati, los mexicanos y los foráneos en desacuerdo intentaron convencer a las juntas misioneras de los Estados Unidos pero fue inútil. En abril de 1919 los misioneros presbiterianos abandonaron Matamoros.

No obstante los nacionales decidieron reorganizarse por su propia cuenta, sin ayuda foránea. En una reunión extraordinaria celebrada en Monterrey del 12 al 15 de agosto de 1919, los antiguos ministros de los presbiterios afectados decidieron fundar el Presbiterio Nacional Fronterizo, con sede en Matamoros. (Martínez, 1972:233). Su primer presidente fue Leandro Garza Mora.¹³⁰

En el caso de la Iglesia Metodista Episcopal su situación no resultó nada sencilla, pues su labor misionera perdió influencia en todo el país. La aplicación del Plan de Cincinnati, el cierre de sus escuelas y obras asistenciales, así como la reducción sustancial de los presupuestos misioneros a partir de 1924, redujeron sus actividades de una manera sustancial.

4.1.2.1.4. El regreso de las juntas misioneras y su mexicanización

Después de la Convención de Cincinnati y el Congreso de Panamá, y una vez concluida la fase armada de la Revolución Mexicana, las iglesias históricas debieron hacer frente a los nuevos tiempos que como se dijo antes no les eran del todo favorables. Aún así, los protestantes supieron salir al paso. En sus iglesias y en sus sociedades operó una suerte de adaptación que les permito seguir difundiendo su religión, aunque claro esta de una forma que no llamara la atención en su contra. Los bautistas que presumían de respetar la ley son un buen ejemplo. Según Charles S. Detweiler, la Northern Baptist siguió sosteniendo misiones en México, pero lo hizo con personal mexicano para no violentar la ley. Fue una especie de mexicanización limitada, pero

¹³⁰ En 1923 el Presbiterio Nacional Fronterizo reportó 27 iglesias en 9 estados (Tamaulipas, Nuevo León, Coahuila, Chihuahua, San Luis, Zacatecas, Durango, Aguascalientes, Veracruz), con un total de miembros de 2,172. Se ignora la suerte posterior de este presbiterio, aunque todo indica que sobrevivió a la muerte de Leandro, el 19 de diciembre de 1938, pues el llamado Círculo de Estudios del Protestantismo del Seminario católico Montezuma (sic) lo menciona en una compilación estadística fechada en 1941, aunque lo llama de otra manera, lo llama Presbiterio del Norte de México.

mexicanización al fin de cuentas. Por una lista proporcionada por el mismo Detweiler sabemos que tales misiones fueron tan numerosas como en los años previos a la prohibición legal de predicadores extranjeros, puesto que para el 1° de abril de 1930 las misiones de la Northern Baptist sumaban 28 iglesias y 48 estaciones con 2,406 miembros en 10 estados de la República (Detweiler, 1930:3). Al parecer esto continuó por muchos años, pues otro autor bautista reconoció en 1952, que la Northern Baptist seguía en México, aunque no ya en 10 estados de la República como en 1930 sino en 8, y agregó que la otra sociedad bautista, la Southern Baptist también seguía presente, en otros 13 estados (Reid, 1952:76).

No existe suficiente información para aventurar conclusiones más sólidas en este sentido pero todo indica que las sociedades misioneras dejaron a los nacionales la mayor parte de su antiguo trabajo.

Según Detweiler, los mexicanos no solo llevaban a cabo el trabajo misional sino que también lo dirigían. Al parecer y dependiendo de cada caso en específico, las sociedades misionales se replegaron a tareas de recolección de dinero en los Estados Unidos y la supervisión de su uso en México, pero que fueron las contrapartes mexicanas las que asumieron la responsabilidad del trabajo.

4.1.2.2. Los mexicanos organizan nuevas iglesias.

De la Rosa sostiene que ha principios del siglo XX “aparece una nueva forma, sociológicamente hablando, de protestantismo: una religión promovida por mexicanos pobres” (De la Rosa, 1989:56). En apoyo a esta tesis, que toma de otros autores, cita el caso de una iglesia protestante de corte pentecostal, la *Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús*, fundada oficialmente hacia 1928, pero con antecedentes desde 1914. Según De la Rosa, la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, es “considerada la organización pentecostal más antigua de México” y su historia es la siguiente:

Una inmigrante mexicana, Romana de Valenzuela (“Romanita”), tiene contacto con el movimiento pentecostal en los Ángeles, California, en la iglesia de la calle Azuza. Ahí se convierte dejando su antigua religión católica. Vuelve a su pueblo natal, Villa Aldama, Chihuahua, en 1914. [En ese lugar] compartió con su familia y amistades su testimonio y como resultado de ello el 1ero de noviembre del mismo año, doce personas [obsérvese el simbolismo del número] recibieron el bautismo del Espíritu Santo, con la señal de hablar en otras lenguas, como el Pentecostés.

Romanita se dio a la tarea de buscar un pastor para la comunidad. En Chihuahua encontró a Rubén Ortega, pastor del Templo Metodista Betel, quién fue el líder de la nueva iglesia hasta su muerte en 1918. Le sucede Miguel García, sobrino de Romanita y el grupo se traslada a Gómez Palacio, Durango, para evitar la persecución no sólo del clero romano sino también de los mismos protestantes pues las iglesias establecidas veían al grupo como una nueva herejía [...] Al principio García era bien recibido en las Iglesias Metodistas de Lerdo y

Torreón [ambas colindantes con Gómez Palacio, con la cual forma la región conocida como La Laguna], así como la Iglesia Bautista y la Presbiteriana de esta última ciudad.

Los grupos que compartían la experiencia pentecostal se multiplicaron [...] Después de un período de división y confusión estos grupos sienten la necesidad de unificarse. En 1928 estos grupos se agrupan [sic] con el nombre de Asamblea Apostólica de la Fe en Cristo Jesús. Para 1932 es posible distinguir tres distintos grupos de iglesias que luego conformarían la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús: por una parte las congregaciones de Chihuahua, Coahuila, Durango y el oriente del país, cuyo centro era Torreón [y cuya cabeza era Rivas]; por otra las congregaciones de Mexicali, Colonia Zaragoza y Tijuana, supervisadas desde los Estados Unidos por Antonio Nava; finalmente las iglesias de Sinaloa en las que estaban Tiburcio Santos y Maclovio Gaxiola, como líderes (De la Rosa, 1989:56,57).

En la narración de De la Rosa destaca la importancia que en éste y en otros movimientos similares tuvieron los inmigrantes mexicanos. En realidad, gran parte de los avances protestantes de esta época se debieron a los inmigrantes. Como Romana de Valenzuela, muchos mexicanos emigraron a los Estados Unidos, entraron en contacto con los credos protestantes y regresaron a México a difundir sus nuevas creencias entre sus familiares y amigos. Algunos incluso se dedicaron de tiempo completo a la evangelización de nuevos conversos. Los más activos de estos primeros pentecostales fueron migrantes toda su vida, pues cuando regresaron a México cambiaron con frecuencia de lugar de residencia y predicación. Aunque eran pocos y no tuvieron inicialmente mucho éxito, sus constantes cambios de residencia les permitieron cubrir a lo largo de su vida una dilatada geografía y participar en la organización de más de una iglesia.

La historia de los repatriados que fundaron sus propias iglesias tiene algún parecido a la historia de los primeros misioneros protestantes. Unos y otros llegaron de los Estados Unidos. Pero los repatriados, a diferencia de los primeros misioneros, eran mexicanos que no contaron con el apoyo de una sólida educación ni del dinero de las iglesias de los Estados Unidos. Los repatriados eran, en general, campesinos pobres sin educación que habiendo emigrado en busca de trabajo a los Estados Unidos entraron en contacto con los credos pentecostales, una vertiente del protestantismo hasta entonces desconocida en México. Muchos de los repatriados no estaban interesados en fundar nuevas iglesias sino que apenas aspiraban a convertir a sus familiares y amigos cercanos. De ahí que uno de sus historiadores advierta que después de convertir a sus familiares y conocidos “la mayoría de estos inmigrantes pasaron a segundo término y sólo en casos aislados se constituyeron en líderes del movimiento que ellos habían iniciado” (Gaxiola, 1970:4).

Es posible que el pentecostalismo estuviera más cerca que otros credos protestantes de la religiosidad supersticiosa y fatalista de los empobrecidos campesinos mexicanos, pero lo cierto es que estos credos no fueron tan bien recibidos como esa idea sugiere. Su penetración en el campo mexicano fue lenta, sobre todo en los primeros tiempos, cuando fueron o ignorados o atacados, no

sólo por la Iglesia católica sino hasta por las iglesias protestantes previamente establecidas las cuales descalificaban sus creencias por considerarlas equivocadas.

Entre las más importantes iglesias pentecostales fundadas por mexicanos destacan la ya mencionada *Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús*, que alcanzo rápidamente la frontera mexicana y abrió iglesias en Tijuana y Mexicali en los años de 1920; y la *Iglesia la Luz del Mundo*, uno de sus desprendimientos más fructíferos. Sin embargo, los casos de estas iglesias no fueron los más frecuentes, antes bien parecen haber sido los casos mejor logrados de la mexicanización pero de ninguna manera los más representativos de lo que sucedió en realidad. Como todo cambió, la nacionalización fue una cuestión de grado que admitió excepciones y matices. La mayoría de las nuevas iglesias fueron organizadas por inmigrantes, en representación de iglesias con sede en los Estados Unidos. Casos de naturaleza mixta, que sin dejar de ser iglesias de inmigrantes eran misiones de iglesias estadounidenses. Unas se nacionalizaron después, pero otras no. Con misioneros mexicanos llegaron varias iglesias con sede en los Estados Unidos, muchas de ellas de corte pentecostal. Posiblemente las más interesantes de estas iglesias fueron las Asambleas de Dios, la Iglesia de Dios del Evangelio Completo y la Iglesia de Dios de la Profecía. Todas ellas ilustran tres casos intermedios en un hipotético espectro de posibilidades que forman en un extremo iglesias que nacieron mexicanas, es decir fundadas por mexicanos en su propio nombre, y en otro extremo las sociedades misioneras que siguieron llegando a México con sus propios misioneros.

Las Asambleas de Dios ilustran una forma de entrar a México al parecer más frecuente. Las Asambleas reclutaron en los Estados Unidos a mexicanos convertidos en sus iglesias y los enviaron como misioneros a México. En cambio, la Iglesia de Dios del Evangelio Completo, ilustra una segunda posibilidad siempre abierta para las iglesias de los Estados Unidos, que consistió en esperar que fueran los propios mexicanos quienes les pidieran representarlos en México. Para entrar a México, la Iglesia de Dios del Evangelio sólo tuvo que esperar que algunos de los mexicanos reclutados en los Estados Unidos por las Asambleas de Dios, rompieran con esta, cuando ya había logrado organizar varias iglesias en México. Finalmente, el caso de la Iglesia de Dios de la Profecía ilustra una tercera posibilidad, que fue la de unirse a una iglesia de mexicanos residentes en los Estados Unidos pero con presencia en México. Para entrar a México, la Iglesia de la Profecía, prácticamente anexo a sus filas a un movimiento pentecostal fundado en California por mexicanos emigrados a ese estado y que entonces habían empezado a expandir su iglesia a México. Una vez en el país, la historia de estas iglesias siguió un camino parecido al de las iglesias establecidas en el siglo XIX. Tarde o temprano, cuando maduraron lo suficiente para sostenerse por si mismas, se nacionalizaron.

4.1.2.2.1. La Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús.

Los orígenes de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús (en adelante Iglesia Apostólica) son modestos, tanto que la memoria de su pretendida fundadora ha sido preservada por sus historiadores más por un sentido de deferencia para la primera repatriada en predicar los credos pentecostales y menos por que efectivamente ella hubiera construido la iglesia. Romanita creó una pequeña congregación con 12 de sus familiares convertidos en una visita que ella hizo en 1914 a Villa Aldama, un pueblo cercano a la ciudad de Chihuahua. Pero, al poco tiempo regresó a los Estados Unidos, donde su esposo la reclamaba, y traspasó la comunidad a Rubén Ortega, un pastor metodista de Chihuahua convencido por la misma Romanita de las supuestas bondades de la fe pentecostal. Ortega no logró grandes avances y después de dos años “perdió la mente y murió” (Gaxiola, 1970:7). Probablemente aquí hubiera terminado la historia de la que en ese entonces se hacía llamar *Iglesia Evangélica Espiritual*, pero uno de los miembros de la congregación, Miguel García, sobrino de Romana decidió abandonar Villa Aldama en 1918 (No todo el grupo como aventura De la Rosa, sólo García).

García emigró a la región de La Laguna, un rico valle agrícola que comparten los estados de Durango y Coahuila. Se puede decir que García refundó la iglesia, pues creó una nueva congregación con antiguos protestantes de las principales localidades de la región. Para 1922, cuando García decidió emigrar a los Estados Unidos, había logrado establecer iglesias en Torreón (Coahuila), Gómez Palacio (Durango) y San Pedro de la Colonias (Coahuila). En la primera de esas localidades, la iglesia de García contaba en ese año con más de 60 miembros bautizados, la mayoría de ellos convertidos por el mismo García en las iglesias metodista, bautista y presbiteriana de la localidad, iglesias donde había logrado predicar algún tiempo (Gaxiola, 1970:8).

Pero tampoco fue Miguel García el verdadero fundador de la Iglesia Apostólica. La llamada *Iglesia Evangélica Espiritual* no es el único antecedente de la actual Iglesia Apostólica. Existieron otras congregaciones. Entre los más importantes están las congregaciones establecidas, también por emigrados, a lo largo del pacífico mexicano, desde Tijuana hasta Guadalajara.

Cuadro 4.3 Repatriados precursores de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús

Año	Nombre	Localidad y estado
1914	Romana de Valenzuela	Villa Aldama, Chihuahua
1922	Antonio Nava y Ramón Ocampo	Mexicali, Baja California
1924	Ramón Ocampo	Santa Rosalía, Baja California Sur
1925	Tiburcio Santos	Baromena, Sinaloa
1926	J. C. Arballo	Tijuana, Baja California
1931	Guadalupe García	San Juan Guadalupe, Durango
1932	Francisco Ávalos	Yago, Nayarit
1932	Huerta y Várela	Guadalajara, Jalisco

Fuente: Gaxiola, Manuel, 1970:2.

Las iglesias pentecostales de Mexicali y Tijuana también fueron fundadas por mexicanos, pero de una clase diferente. Estos inmigrantes siguieron viviendo en los Estados Unidos y crearon en ese país una iglesia de mexicanos. Su incursión a México fue entonces, una mera extensión de su propia iglesia.

En 1922, el mismo año que García emigraba a los Estados Unidos, dos mexicanos residentes en California, Antonio Nava, y Ramón Ocampo, “comenzaron a tener contactos y a celebrar cultos en los hogares de personas que vivían tanto en Mexicali como en la colonia Zaragoza; localizada a 17 kilómetros al poniente de Mexicali” (Gaxiola, 1970:22). No obstante, al poco tiempo, cuando creció el número de adeptos, los cultos se trasladaron a la vecina Calexico, en los Estados Unidos, debido a la persecución gubernamental contra las iglesias. Según Gaxiola, la oposición de las autoridades gubernamentales era tal que hasta 1943 se consiguió permiso para construir una iglesia en Mexicali (*Ídem*). Ocampo también intentó crear en esos años, en 1924 para ser exactos, una nueva iglesia en Santa Rosalía, al sur de la península de Baja California, donde existía un pueblo minero explotado por franceses, pero al parecer tuvo muy poca suerte.

Tanto Nava como Ocampo pertenecían a una comunidad pentecostal formada exclusivamente por mexicanos, aunque por un tiempo estuvieron asociados a una iglesia anglosajona con sede en Indianápolis, la *Pentecostal Assemblies of the World*. En 1925 estos mexicanos decidieron separarse y crear su propia iglesia a la que llamaron *Iglesia de la Fe Apostólica Pentecostés*. La nueva iglesia, a la que por otra parte se sumó Miguel García, incluyó a los grupos de Mexicali y la Colonia Zaragoza pero, por supuesto la mayoría de sus contingentes se encontraba al otro lado de la frontera, en California, Nuevo México, Arizona.

Esta Iglesia pronto se extendió a Tijuana. En 1926, Jesús Arballo, que en ese entonces era pastor de la iglesia apostólica en Otay, California, cruzó la frontera y estableció en Tijuana cultos en los hogares. Los primeros convertidos fueron pocos, y eran gente de escasos recursos económicos (Gaxiola, 1970:22).

La *Iglesia de la Fe Apostólica Pentecostés* fue una de las principales promotoras de lo que más tarde sería la *Iglesia Apostólica de México* pero lo hizo de manera indirecta. De una forma casi accidental, convirtiendo a emigrantes mexicanos que al regresar a México formaron sus propias comunidades pentecostales.¹³¹

¹³¹ Uno de ellos fue Tiburcio Santos que trabajando como bracero en California se convirtió en la iglesia apostólica de Westmorland, el 29 de enero de 1924 (Gaxiola, 1970:26) Al año siguiente Santos regresó a México y se estableció en Baromena, su pueblo natal, a una distancia de 50 kilómetros al norte de Guamúchil, Sinaloa. El 20 de agosto de 1925 bautizó a los primeros apostólicos en el estado. Otro más fue Ávalos, el primero en abrir una iglesia apostólica en Nayarit. Ávalos tuvo su primer contacto con los apostólicos en Ocean Side, aunque fue bautizado en Los Ángeles. Regresó en 1928 y se estableció en Yago, Nayarit, una pequeña estación ferroviaria entre Ruiz y Tepic. Por último, aunque desde luego hubo otros más, los fundadores de la primera iglesia apostólica en Guadalajara, Guadalupe García y Merced Huerta, también fueron convertidos a la fe pentecostal por la Iglesia apostólica de los Estados Unidos.

Hasta 1933 todas estas congregaciones funcionaron de manera independiente. Pero, poco a poco, en una accidentada historia que parece más militar que religiosa, la iglesia fundada por Miguel García en Torreón puso bajo su dirección al resto de sus congéneres.

En retrospectiva la iglesia de Torreón no parecía tener posibilidades de convertirse en cabeza de una iglesia más grande. Al emigrar, en 1922, García dejó en su lugar a Rodríguez pero éste, apenas un par de años después, perdió el poder en manos de dos recién llegados, Saulo y Silas, dos "mugrosos y barbudos profetas de túnicas estrafalarias" (Gaxiola, 1970:9). Con Saulo y Silas, la iglesia de Torreón pasó por una fase de extremismo y fanatismo, problema que por otra parte no es extraño en las iglesias pentecostales. Saulo y Silas "creían que los cristianos deberían mostrar su humildad en formas externas muy extremas" (*Ibíd.*:10). Prohibieron peinarse y usar calcetines y zapatos. También creían que la salud era cosa de fe y a las prohibiciones anteriores sumaron la de usar medicinas y visitar doctores. Para su propia fortuna, la iglesia de Torreón cerró este paréntesis de extremismo en 1925, cuando Saulo y Silas decidieron irse a Monterrey y Rodríguez renunció como pastor general a favor de Rivas (*Ibíd.*:15).

Con Rivas, se inicia la verdadera formación de lo que ahora es la Iglesia Apostólica. Hasta entonces la llamada *Iglesia Cristiana Espiritual*, no pasaba de ser una pequeña congregación. Pero en 1928 Rivas se alió con Antonio Nava, que para entonces había sido nombrado Pastor de la Iglesia de los Estados Unidos. La iglesia de Nava era vista por Rivas y otras congregaciones de otras partes de México como su iglesia de origen. Naturalmente, había razones para eso. Como ya se dijo antes, algunos de los repatriados que formaron comunidades religiosas en México habían pertenecido a la Iglesia de los Estados Unidos. Además, como también se ha dicho, parte de las congregaciones pentecostales mexicanas eran efectivamente controladas por la iglesia de los Estados Unidos, caso de las congregaciones de Mexicali y Tijuana. Como quiera que sea, la alianza de Rivas con Nava le permitió unificar en torno a él al resto de las congregaciones de raíces apostólicas.

En 1928 Rivas adoptó para su iglesia el nombre de *Asamblea Apostólica de la Fe en Cristo Jesús*, (el cambio de *Asamblea* por *Iglesia* se realizaría hasta 1944) el mismo nombre que la iglesia de los Estados Unidos adoptaría en 1930 (Gaxiola, 1970:33). Para entonces, algunos de sus miembros habían extendido la influencia de Rivas llevando el credo apostólico a Nuevo León, Tamaulipas, Zacatecas, Veracruz y hasta Texas.

En 1932, en pleno ascenso, Rivas sufrió un revés, cuando organizó la Primera Convención General de la Iglesia Apostólica. A la convención no asistieron las comunidades de la costa del Pacífico y, tampoco, como es natural, las de Baja California, que seguían siendo parte de la iglesia de los Estados Unidos.

No obstante, en 1933, Rivas fue invitado a la Séptima Convención General de la Asamblea Apostólica de la iglesia de los Estados Unidos, en Tularne California. La convención lo elevó como cabeza de la iglesia en México. Por una parte la convención reconoció a Rivas como Pastor General de la Iglesia de México, acuerdo al que por otra parte se sometieron los poderosos ministros de Nayarit y Sinaloa. De manera complementaria, la convención acordó transferir las iglesias de Baja California al control de Rivas a cambio de las iglesias del valle de Río Grande Texas que entonces eran supervisadas por el mismo Rivas. Al año siguiente, Rivas pudo reunir a toda la iglesia en Torreón.

Con todo, a pesar de su flamante unificación, la iglesia apostólica seguía siendo una iglesia pequeña. Según Gaxiola en la convención de 1934 “se reportó una membresía comulgante de 824 personas [...] Torreón era la congregación más numerosas, con 179 comulgantes, y Colonia Zaragoza, Baja California, ocupaba el segundo lugar con sólo 139 comulgantes”; se advertía que existían 34 iglesias de esta denominación en todo México (Gaxiola, 1970:59).

4.1.2.2.2. La Luz del Mundo

De la Iglesia Apostólica se han desprendido varias iglesias. En 1928 y 1963, disidentes de Torreón y de Tijuana se separaron y fundaron sus propias iglesias (Ortega, 1998). Estos rompimientos pusieron en riesgo, en su momento, la unidad y la viabilidad de la Iglesia Apostólica pero, sin embargo, no tuvieron suerte en su desarrollo posterior. Los disidentes de 1928, tomaron el templo de Torreón y formaron la Iglesia Evangélica del Consejo Espiritual, encabezada por Irineo Rojas y Francisco Borrego (Gaxiola, 1970:33-34). Por su parte los disidentes de 1963, también tomaron un templo, el de Tijuana, y formaron la Iglesia Apostólica de la Fe en Jesucristo, que al parecer tuvieron mas suerte que la Iglesia del Consejo.

A la postre, la más importante iglesia desprendida de los apostólicos fue La Luz del Mundo, una iglesia fundada no por un disidente sino por un convertido que siguió su propio camino, Eusebio Joaquín González.

Cuadro 4.4 Iglesias desprendidas de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús. 1926,1928,1963

Año	Nombre del fundador	Nombre nueva Iglesia	Sede
1926	Eusebio Joaquín (a) Aarón	Iglesia de la Luz del Mundo	Guadalajara, Jalisco
1928	Francisco Borrego	Iglesia Evangélica del Consejo Espiritual	Torreón, Coahuila
1963	Cázares	Iglesia Apostólica de la Fe en Jesucristo	Tijuana, Baja California

Fuente: Gaxiola, Manuel, 1970.

La historia de Eusebio Joaquín González y su iglesia es bien conocida. La iglesia de González puede considerarse también una iglesia de migrantes. Aunque el mismo no parece haber residido nunca en los Estados Unidos, cambió en México tantas veces de residencia como los inmigrantes que salieron del país. Nació en un poblado de Jalisco, en el occidente del país, a finales del siglo XIX, el 14 de agosto de 1891. En 1917 se sumó a la guerra de Revolución. Participó en los ejércitos de Carranza, Obregón y Calles, por lo que puede especularse que conoció gran parte del norte y del centro del país.

Según la versión de la Luz del Mundo, en el Ejército Mexicano Eusebio llegó a ocupar el grado de sargento, pero De la Torre (1985), advierte que según otras versiones pudo haber llegado a “oficial de pelotón” o, incluso, a un rango superior. Como haya sido, durante su estancia en el Ejército estableció redituables amistades con futuros políticos que llegarían a ocupar cargos de importancia en los gobiernos posrevolucionarios. En su momento tales amistades le ayudarían a desarrollar su iglesia, caso de su amistad con el General García Barragán, quien llegó a ser titular de la Secretaría de la Defensa Nacional, y antes Gobernador del Estado de Jalisco, precisamente el estado donde Aarón estableció su iglesia.

La Luz del Mundo, como ya se dijo antes, puede ser considerada un desprendimiento de la Iglesia Apostólica, pero en rigor, no lo es. La realidad es que Eusebio fue convertido a la fe pentecostal por Saulo y Silas en 1925 según Gaxiola (1970:16) o en 1926 según De la Torre (1985), cuando aquellos se habían apoderado del templo apostólico de Torreón, pero al poco tiempo los abandonó, al parecer sin ruptura de por medio, para fundar su propia iglesia en otro lugar. En esa época Eusebio prestaba servicio en un destacamento de la zona militar de La Laguna, pero al convertirse decidió abandonar el Ejército y dedicarse a difundir su nueva fe. En busca de prosélitos, Eusebio se fue a Monterrey, donde diría haber tenido, el 6 de abril de 1926, una revelación donde Dios le habría cambiado su nombre por el de Aarón y pedido fundar una nueva iglesia en un lugar que él habría de señalarle después y que resulto ser Guadalajara, ciudad en donde residían los padres y los suegros del ahora llamado Aarón. Caminó por varios meses hasta llegar a Guadalajara el 12 de diciembre de 1926. Rechazado por sus propios familiares y sin recursos, Aarón pasó un largo tiempo de penurias antes de hacerse de discípulos

En 1931, cuando la iglesia era aún muy pequeña, sufrió su primer cisma. 20 miembros abandonaron la Luz del Mundo y formaron su propia iglesia. Pero no fue el último desafío a su autoridad que debió enfrentar Aarón. Un año después, otros 24 creyentes abandonaron la iglesia. Pero, a pesar de todo, Aarón logro seguir con su iglesia y en 1934 abrió, con el permiso del gobierno federal el primer templo de la Iglesia de la Luz del Mundo en un populoso barrio de Guadalajara, el barrio de San Juan de Dios. A finales de 1930 la iglesia reportaba un total de 90 miembros (De la Torre, 1985:64).

Todavía en 1942, Aarón debió de enfrentar un tercer desprendimiento. De este nuevo cisma nació la Iglesia El Buen Pastor, que años después vendría a ser una de las de más activas en la frontera norte.

En la consolidación de la iglesia de Aarón fue determinante la construcción, en 1952, de la llamada colonia Hermosa Provincia, un fraccionamiento urbano de 14 hectáreas. Con la ayuda del Gobernador del Estado de Jalisco, el General García Barragán, Aarón compró el terreno, lo fraccionó y vendió en lotes a sus seguidores. De la Torre estima que 2,000 arribistas de Guadalajara se cambiaron al nuevo fraccionamiento (1985:65). Esta misma autora añade que la nueva vida en común de los miembros integró más a la iglesia. Lo cual es cierto pero más importante parece haber sido que la colonia se convirtió en un centro de artesanos dedicados a los servicios de reparación de casas y aparatos electrodomésticos.

En 1964, cuando murió Aarón y su hijo Samuel lo sucedió en el cargo, la Iglesia de la Luz del Mundo había logrado superar la difícil prueba de sobrevivencia que para esta clase de iglesia significan los primeros años. En los siguientes años, sus recursos económicos y sus relaciones con los políticos posrevolucionarios les permitieron iniciar su despegue al resto de México y Centroamérica y los Estados Unidos. Como se verá más adelante, actualmente, la Iglesia de la Luz del Mundo es una de las principales iglesias pentecostales de México.

4.1.2.2.3. Las Asambleas de Dios.

A pesar de los testimonios escritos que se conservan, los orígenes de las Asambleas de Dios en México son inciertos. En parte por el confuso estilo narrativo de sus historiadores; en parte porque no fue obra de un plan coordinado sino de esfuerzos diversos y espontáneos, que lo mismo incluyeron a misioneros extranjeros que a emigrantes que regresaron a México a predicar en su nombre; y por último, también es difícil hablar con seguridad de los inicios en México de las Asambleas de Dios porque algunos de sus pioneros la abandonaron para afiliarse a otras iglesias.

Según Luisa Jeter la primera iglesia de las Asambleas de Dios que ha perdurado en México fue organizada en 1917 por Miguel Guillén y Felipe Douglas Millsted en Villanueva, una localidad distante 30 kilómetros de Matamoros (1990:17). Pero para esa época, quizá desde un año antes, en 1916, Timoteo Anaya uno de sus miembros, dirigía una iglesia en Nogales Arizona, y desde ahí había iniciado trabajos a nombre de las Asambleas en el área de Nogales, Sonora (Molina, 1983). También se tiene conocimiento que entre 1915 y 1918 tres inmigrantes mexicanos predicaron en la parte norte del estado de Sonora.

Por lo demás, la historia de las Asambleas de Dios es relativamente clara. Su centro de difusión fue Brownsville (desde 1917 y hasta 1920) y a partir de 1920, San Antonio, ambas localidades en el estado de Texas, donde residió H.C. Ball, “el primer superintendente de la obra hispana de las

Asambleas de Dios en los Estados Unidos” (Jeter, 1990). Por su cercanía con Brownsville es probable que el mismo Ball hubiera sido el verdadero promotor de la primera iglesia de las Asambleas, la que se organizó en el poblado de Villanueva en 1917.

Según Jeter, en el mes de septiembre de 1917 Ball envió por tren a Monterrey a “las primeras misioneras enviadas a México por las Asambleas de Dios”, Alice Luce, quien había servido ya como misionera en la India, y Sunshine Marshall, quien poco después se casaría con Ball. Aunque la violencia armada hizo regresar a sus primeras enviadas, Ball siguió enviando misioneros y misioneras, entre ellas Minnie Varner y Ana Sanders. Varner trabajó en San Luis Potosí y Guadalajara, pero al cabo de poco tiempo abandonó su obra. Ana Sanders se hizo responsable del trabajo en la ciudad de México. Gracias a la ayuda de David Ruesga fundó un templo en el barrio de Peralvillo, uno de los barrios más populares de esa ciudad. Al poco tiempo de haberse constituido la iglesia, Sanders fue despojada por tres norteamericanas de la “Nueva Luz”, pero después de unos años logró recuperarla y expulsar a sus competidoras (Jeter, 1990:19-20).

Asimismo, en 1918 llegaron a México los esposos Blaisdell, quienes abrieron una obra misionera en Tula, Hidalgo, (en ese entonces sede de una fábrica de cemento de capital inglés) y después en San Luis Potosí, hasta 1929, año en que parecen haber abandonado el país (Jeter, 1990:18).

Por sus misioneros extranjeros, las Asambleas de Dios se parecen más a las primeras iglesias históricas que llegaron con sus propios misioneros. Aparecieron como una representación en México de una iglesia de los Estados Unidos y no se independizaron formalmente hasta 1929, cuando se organizó en Monterrey el Concilio de las Asambleas de Dios en México.

La participación de los mexicanos en el establecimiento de las Asambleas en México es numerosa. Además de los ya mencionados y de otros de los que hablaremos más adelante, en la historia de esta iglesia destacan los nombres de tres emigrantes mexicanos: David Ruesga, primer dirigente nacional, Rodolfo Orozco, segundo dirigente nacional (y además padre del tercer dirigente nacional) y Cesáreo Burciaga, quien fundó y fue el primer dirigente de las iglesias del área de Piedras Negras, Coahuila.

Cuadro 4.5 Repatriados precursores de las Asambleas de Dios en México

Año	Nombre	Localidad y estado
1915	Antonio Delarré	Agua Prieta, Sonora
1915	Fermín Escárcega	Tacupeto, Sonora
1916	Timoteo Anaya	Nogales, Sonora (desde Nogales, Arizona)
1917	Miguel Guillén y Felipe Douglas	Villanueva (Matamoros), Tamaulipas
1921	David Ruesga	Ciudad de México, Distrito Federal
1921	Cesáreo Burciaga	Piedras Negras, Coahuila
1922	Rodolfo Orozco	Monterrey, Nuevo León
1927	Octavio Loustanau	Agua Prieta, Sonora

Fuente: Jeter (1990) y Molina (1983)

David Ruesga, quién colaboró con Ana Sanders en la organización de la primera iglesia de las Asambleas en la ciudad de México en 1921, se convirtió junto con su esposa en los Estados Unidos un año antes, donde habían emigrado en busca de trabajo. Cuando las Asambleas de Dios se declararon una iglesia nacional, en 1929, David Ruesga fue elegido por sus compañeros como su primer Superintendente (1929-1930). En 1930, por motivo que no explica Luisa Jeter, David Ruesga se separó de las Asambleas de Dios, “quedándose con el templo [de la ciudad de México] y la congregación y llevándose consigo a varios pastores, para formar su propia organización” (Jeter, 1990:24).

Su sustituto fue otro de los migrantes destacados. Rodolfo Orozco, el segundo superintendente de las Asambleas de Dios en México (1930-1940), nació en Monterrey a finales del siglo XIX y emigró a Texas en 1915. En ese mismo año, en Pasadena, Texas, Orozco se convirtió a la fe pentecostal. De 1917 a 1920 predicó en Houston y luego en San Antonio, donde fue copastor de la iglesia de Ball. En 1922, a la muerte de su esposa decidió regresar a Monterrey, donde fundó una iglesia. Gracias a Orozco, Monterrey habría de convertirse en uno de los principales centros de las Asambleas en México.

Por último destaca Cesáreo Burciaga, quien fue bautizado por Orozco en Houston, en 1918. En 1921 Burciaga regresó a México. Su primera labor como misionero la realizó en Agujitas y Múzquiz, Coahuila. Más tarde fundó la iglesia en Piedras Negras.

Mientras las Asambleas fueron una comunidad pequeña no parecen haber resentido el clima anticlerical de los años veinte. No obstante, cuando sus modestos números las hicieron apenas visibles debieron reconocer tales presiones. En 1926, cuando el gobierno prohibió que las iglesias celebraran sus cultos religiosos fuera de los templos, había ya 25 iglesias asambleístas, “pero sólo cuatro se reunían en templos”. Para hacer frente a esta nueva exigencia, los asambleístas celebraron una convención nacional que acordó crear un fondo para construir templos y casas pastorales con aportaciones de cada una las iglesias equivalentes a la sexta parte de sus ingresos. La asamblea

también acordó que, una vez construido su respectivo templo y casa pastoral, las iglesias se sostuvieran por si mismas (Jeter, 1990:23) Las mismas leyes anticlericales convencieron a los asambleístas a adoptar mayores distancias de su sede en los Estados Unidos. De 1920 a 1929, las iglesias asambleístas de México, formaron parte de una de las unidades de coordinación en que las Asambleas dividían sus misiones del mundo, el Distrito Latinoamericano, al que por otro lado también pertenecían las iglesias hispanas de los Estados Unidos. No obstante, en 1929, para independizar a las iglesias locales de ese control foráneo se organizó en Monterrey el Concilio de las Asambleas de Dios en México, acto con el que se consideró nacionalizada esta iglesia. Según admite Luisa Jeter, la nacionalización era necesaria en vista de que “la cooperación internacional era buena, pero hacía falta una representación mexicana ante el gobierno para obtener la autorización para cultos y protección” (*Ibíd.*:23).

Las Asambleas de Dios fueron de las primeras iglesias “nacionalizadas” en enviar misioneros mexicanos a Centroamérica. En 1929, en misma convención donde las Asambleas se declararon formalmente mexicanizadas, también decidieron enviar a Nicaragua sus primeros tres misioneros.

4.1.2.2.4. La Iglesia de Dios del Evangelio Completo

La Iglesia de Dios del Evangelio Completo fue establecida en Sonora y México por dos mexicanos y una mexicana que emigraron y vivieron un tiempo en Douglas, Arizona, localidad vecina de Agua Prieta, Sonora: Timoteo Anaya, Octavio Loustanau y María W. Atkinson. Todos ellos, predicaron inicialmente a nombre de las Asambleas de Dios, pero en diferentes momentos y por diferentes razones, a partir de 1931, las abandonaron y entraron, a partir de 1932, a la *Church of God* (Iglesia de Dios del Evangelio Completo).

Cuadro 4.6 Emigrados precursores de la Iglesia de Dios, disidente de las Asambleas de Dios en México

Año	Nombre	Localidad y estado
1913	Timoteo Anaya	Nogales, Sonora
1927	María W. Atkinson	Nogales, Hermosillo y Ciudad Obregón
1927	Octavio Loustanau	Agua Prieta, Sonora

Fuente: Molina, 1983

Notas: Timoteo Anaya, desde Nogales Arizona, a nombre de las Asambleas de Dios. En los años de 1940's se adhiere a la Iglesia de Dios; María W. Atkinson, a nombre de las Asambleas de Dios. En 1930 es expulsada de las Asambleas de Dios. En 1931 se adhiere a la Iglesia de Dios y se radica en Ciudad Obregón; y Octavio Loustanau, a nombre de las Asambleas de Dios. En 1930 se separa de las Asambleas de Dios. En 1941 se adhiere a la Iglesia de Dios.

El primero de ellos, Timoteo Anaya, emigró a los Estados Unidos principios de 1910. Vivió en Douglas, Arizona (frontera con Agua Prieta, Sonora) donde trabajó en una fundidora. Se afilió al movimiento de las *Assemblies of God* y luego de un tiempo cambió su residencia a Nogales, Arizona desde donde llevó a cabo “la evangelización del sector rural circunvecino a la ciudad de

Nogales, Sonora” (Molina, 1983:25). Molina especula que “los primeros trabajos evangélicos de Anaya se remontan hacia 1916, con la posibilidad de que se trataran de trabajos de extensión de las *Assemblies of God*” (*Ibid.* 23-24), y que debió tener sus diferendos con los principales líderes de las *Assemblies of God* (a causa de su extremismo en cuestiones éticas principalmente en aquellas de la presentación personal de los cristianos o por causas doctrinales o de organización ministerial) en vista de que realizaba su trabajo con independencia y que aconsejaba a sus seguidores no identificarse con ninguna institución pentecostal. Según Molina, esto último le causó muchos problemas con otros grupos religiosos quienes se aprovechaban de su trabajo.

Con respecto a este posible acto de piratería, Gaxiola acepta que los apostólicos se aprovecharon de trabajos previos de evangelización, pero no menciona a las Asambleas de Dios y si en cambio a los constructores del ferrocarril que une la costa del Pacífico desde Nogales a Guadalajara. La fecha en que penetraron los apostólicos a Sonora es por otra parte posterior a los hechos narrados por Molina. En palabras de Gaxiola: Empalme, centro ferrocarrilero cercano al puerto de Guaymas y a Ciudad Obregón, “fue la primera ciudad donde se estableció la Iglesia Apostólica en 1933. Los primeros conversos eran ferrocarrileros, y esto nos hace entender que las semillas del evangelio habían sido sembradas inicialmente entre Nogales y Guadalajara por algunos de los norteamericanos que construyeron el Ferrocarril Sud Pacífico, y que fueron los apostólicos los que cosecharon el principal fruto de tal trabajo” (Gaxiola, 1970:54).

El “método” usado por Anaya no fue nada diferente a los usados por los evangelistas de las iglesias históricas, con una salvedad: su énfasis en la curación mediante la oración. Molina narra: “T. Anaya tenía como método de trabajo evangelístico recorrer los ranchos aledaños a Nogales, compartiendo personalmente su experiencia evangelística, regalando Biblias (que conseguía en los Estados Unidos) y orando por los enfermos; siendo esto último uno de los elementos que le daban mayor entrada entre los sectores campesinos marginados de las rancherías. Una vez que integraba un pequeño grupo de aceptadores de la fe pentecostal, nombraba a uno de la misma comunidad como el encargado de la continuidad del culto y conservación de los alcanzados” (Molina, 1983:25-26). A pesar de estar formalmente afiliado a las Asambleas de Dios, Anaya se conservó relativamente independiente hasta bien entrados los años de 1940's. Pero finalmente decidió adherirse con sus comunidades a la Iglesia de Dios Evangelio Completo, que para ese entonces era ya una iglesia relativamente numerosa y poderosa (*Ibid.*26).

La figura de María W. Atkinson es más interesante y a la postre resultó más importante que Anaya. Atkinson nació en Álamos Sonora en el seno de una familia acomodada. Su nombre original fue María Ángeles Rivero, lo de Atkinson le viene del apellido de su segundo marido, Mark Wheeler Atkinson, con quien se casó en Douglas, Arizona, a donde María había emigrado. Convertida al protestantismo, quizá por su esposo, realizó varios viajes a su tierra para intentar

convertir a sus familiares. En 1926 se integró al movimiento pentecostal de las Asambleas de Dios, luego de haber sido supuestamente curada de un cáncer que padecía. En ese mismo año, y a nombre de su nueva iglesia, se dedicó de tiempo completo a recorrer Sonora formando grupos de oración en Nogales, Hermosillo y Ciudad Obregón. En 1931, después de haber sido expulsada de las Asambleas de Dios, se adhirió a la *Church of God*.¹³² Después de su ingreso a esta Iglesia Atkinson siguió trabajando en Douglas, Arizona y Nogales, Sonora. Pero, a partir de 1931 se repatrió definitivamente para formar en Ciudad Obregón lo que vendría a ser el centro evangelizador de la iglesia de Dios en México (Molina, 1983:33).

Octavio Loustaunau, el tercero de los pioneros de las Asambleas de Dios y de la Iglesia de Dios, inició sus campañas de proselitismo religioso casi al mismo tiempo que Atkinson, pero ésta tuvo gran influencia en él y terminó ganándolo para su propia iglesia. Loustanau emigró a los Estados Unidos en 1918, cuando contaba con 18 años. Trabajó como obrero en una fábrica en Douglas Arizona. En 1919 se integró a la Iglesia Metodista. En 1921 fue ordenado ministro de la misma iglesia. En 1925 fue destinado a una misión de habla hispana en Douglas, frente a la misión de las Assemblies of God que era atendida por María W. Atkinson. Ésta lo convenció de convertirse al pentecostalismo. Fue expulsado de la Iglesia Metodista. Se unió a Atkinson y promocionó la fe pentecostal entre sus compatriotas hasta 1926. Se repatrió a Agua Prieta en 1927 e inició los trabajos de las Asambleas de Dios. En 1930 se separó de las Asambleas de Dios, al parecer su separación fue motivada por quejas de sus congregaciones que lo habrían acusado de gustar demasiado de la buena vida. En 1941, Atkinson lo invitó a reintegrarse al pastoreo de almas, pero esta vez con la *Church of God*. (*Ibid.*:28-29). Se asentó en Agua Prieta, pero se convirtió en “predicador ambulante”, y erigió trabajos de evangelización en las comunidades de Kilómetro 10, Fronteras, Turicachi, Pilares, Cumpas, Naco, Moctezuma, y Cananea, todas en el estado de Sonora.

Sin duda es María Atkinson la figura que explica la entrada a México de la Church of God. Sus recursos y sus aliados le permitieron una posición de primera línea en la naciente iglesia. Fue ella la que se relacionó con los dirigentes de la *Church of God*, a quienes convenció, en 1932, de reconocer como parte de la misma a la congregación que ella había fundado en Ciudad Obregón. Sobre cualquiera de sus correligionarios, Atkinson tenía la gran ventaja de sus orígenes aristocráticos y su educación como maestra de primaria y secundaria. Sus contactos con los más acomodados le permitieron cierto margen de maniobra que utilizó a favor de su iglesia cuando pudo. Molina menciona que durante el cierre de templos de 1934 a 1936, Atkinson se aprovechó de su parentesco lejano con el gobernador de Sonora para evadir la prohibición. Pero fue probablemente su educación lo que le sirvió más a sus propósitos. Molina menciona que Atkinson

¹³² Su expulsión estuvo acompañada de rumores sobre su supuesta infidelidad conyugal, aunque sólo se le juzgó por abandono de hogar (Molina, 1983: 32).

se abrió camino en Ciudad Obregón anunciándose como conferencista en Ciencias Naturales y que una vez reunido su auditorio les predicaba su fe. La educación de Atkinson también le favoreció a la hora de formar a sus propios ministros. Dicha misionera se dio a la tarea de instruir a sus colaboradores más cercanos en sus asuntos relacionados con métodos y contenidos del evangelismo personal, así como en elementos homiléticos (cómo preparar un sermón lógicamente), hábitos del predicador, etc. Reunía a algunos de ellos para cursos intensivos en estas materias y, una vez que se observaban mejoras se les declaraba aptos para la tarea de predicación" (*Ibíd.*:48-49)

La influencia de Atkinson se observa también en la centralidad que tuvo su misión en Ciudad Obregón. Según Molina, "hasta 1936, cuando se levanta el cierre de templos religiosos, ordenado por Calles, la Iglesia de Dios se desarrolla como un grupo centrado en la autoridad carismática de la persona de María Atkinson y este desarrollo se ha circunscrito a la región de Ciudad Obregón" (Molina, 1983:47) A la iglesia de Ciudad Obregón le corresponde en rigor haber sido el primer núcleo de congregantes de la Iglesia de Dios en México.

Ciudad Obregón siguió conservando su importancia incluso cuando Atkinson decidió extenderse más allá. Inicialmente Atkinson no pidió a sus representantes que radicaran en las nuevas congregaciones. Lo que hizo fue formar a un pequeño grupo de ministros itinerantes que conservaron a Ciudad Obregón como especie de estación central. Según Molina "Cada recorrido se iniciaba y terminaba en esta comunidad". Esto explica que Atkinson solo se extendiera hasta el norte del estado con Anaya y Loustonau hasta etapas posteriores de la formación de su iglesia.

Con sus recursos y la legitimidad que le daba ser el enlace en México de una iglesia extranjera, Atkinson logró consolidar su iglesia hacia 1941, cuando celebró la Primera Convención de la Iglesia de Dios en México. Por la misma época la iglesia se amplió al centro del país, con la anexión de los trabajos de un disidente de la Asamblea de Dios.

No obstante, el crecimiento de la Iglesia de Dios parece haber sido un proceso menos inducido y controlado. Como otros grupos pentecostales los nuevos convertidos "eran exhortados a dar inmediatamente testimonio de ella, lo cual resultó ser un método de publicidad y propagación efectiva" (Molina, 1983:40). Es curioso pero Molina, como otros historiadores evangélicos, repite una anécdota que parece copiada de iglesia en iglesia: "Hubo quienes preguntaban sobre qué le hablarían a la gente si no tenían educación y eran pobres, María Atkinson les contestó que hablaran simplemente de lo que Dios había hecho con ellos, eso traería a otros a conocer en el templo el Evangelio Completo" (*Ibíd.*:41).

El crecimiento de la Iglesia de Dios fue también menos autónomo de lo que se reconoce. De manera similar a la Iglesia Apostólica, la Iglesia de Dios-Evangelio Completo tuvo una relación bastante peculiar con su contraparte en los Estados Unidos. Molina, como Gaxiola en el caso de la Iglesia Apostólica, dice que el desarrollo de la Iglesia de Dios fue "un proceso autónomo de

desarrollo con respecto al proceso de la *Church of God* de los Estados Unidos” (*Ibíd.*:55). Todo indica que así fue pero, de nuevo como sucedió con los apostólicos, la Iglesia de Dios dependió de la *legitimación* de su contraparte en los Estados Unidos, acto que se consumó en 1932 cuando un representante de la *Church of God* fue enviado a Ciudad Obregón.

4.1.2.2.5. La Iglesia de Dios de la Profecía

La Iglesia de Dios de la Profecía es una iglesia pentecostal con origen en los Estados Unidos, como las *Asambleas de Dios* y como la *Iglesia de Dios del Evangelio*. Al igual que éstas, la Iglesia de la Profecía entró a México apoyada en misioneros mexicanos. Pero a diferencia de las Asambleas que establecieron una especie de reclutador de mexicanos en los Estados Unidos o a diferencia de la Iglesia del Evangelio que para entrar a México no hizo nada más que esperar que varios mexicanos rompieran con las Asambleas, esta Iglesia entró a México en 1943 anexándose a una iglesia de mexicanos con sede en California y “con 4 o 6 iglesias en México”.

El origen de esta iglesia anexada, de nombre *Movimiento Pentecostal Libre Inc* [sic], no se conoce. Pero es posible que hubiera sido fruto de los trabajos de Francisco Olazabal, pues su dirigente, Eduardo Rodríguez, se reconocía como su discípulo. Olazabal, según Luisa Jeter trabajaba en “ambos lados de la frontera” de México y los Estados Unidos, aunque no dice más. Salomón Hernández dice que Olazabal era un mexicano famoso por sus dones de “sanación y de lenguas” que se unió a la Iglesia de la Profecía en 1936 y que fue enviado como misionero a México ese mismo año, aunque su obra no prosperó porque murió al año siguiente de su llegada.

En 1943, cuando entró a México por medio de Rodríguez y sus iglesias, la Iglesia de Dios de la Profecía era una iglesia con pocos años de existencia, apenas 39 años antes había sido organizada en el condado de Cherokee, en Carolina del Norte, por Tomlinson.

En contra de las intenciones de su fundador, la llegada a México de esta Iglesia fue accidentada y tardía. Muchos años antes, la Iglesia de la Profecía había logrado establecerse en las Bahamas (1910), Jamaica (1917), y Argentina (1919). En cambio, aunque lo había intentado, no había logrado llegar a México, su vecino del sur. Sus primeros intentos de arribar a México, fracasaron. En 1936 Tomlinson convenció de unirse a la Iglesia de la Profecía a Francisco Olazabal, quien decía dirigir varias iglesias en el noreste de México, pero que murió apenas un año después, en 1937. Con la muerte de Olazabal, Tomlinson abandonó temporalmente su proyecto de llegar con su iglesia a México. Pero siete años después, en 1943, lo volvió a intentar y esta vez tuvo suerte. En abril de ese año de 1943, Tomlinson, comisionó al supervisor en California, John A Stubbs para que entrara en contacto con alguna iglesia pentecostal de hispanos que pudieran trabajar para la Iglesia de Dios de la Profecía entre los hispanos de California y, simultáneamente, enviara misioneros, a nombre de tal iglesia, a los siete estados mexicanos de la frontera (Hernández, 1977:17-18). Unas

semanas después, Stubbs entró en contacto y convenció a Eduardo Rodríguez, presidente del *Movimiento Pentecostal Libre, Inc.* (sic) una iglesia de mexicoamericanos con templos en California, Arizona, Nuevo México y México, de unirse a la Iglesia de Dios de la Profecía. Rodríguez que en esa época habría de tener 35 años se decía discípulo de Olazabal y dirigía cerca de 30 congregaciones, 22 en California y 4 o 6 en México (*Ibíd.*:19-20).

La anexión del movimiento de Rodríguez a la Iglesia de la Profecía ilustra la posibilidad de una tercera forma de entrar a México. Rodríguez empezó a colaborar inmediatamente con sus nuevos correligionarios. Después de una corta estancia en la Escuela Bíblica de Cleveland, Rodríguez fue nombrado primer Supervisor Nacional para México el 24 de febrero de 1944. Sus tareas iniciales consistieron en la organización de la Primera Convención en México, celebrada en Tijuana del 26 al 28 de mayo de 1944; y, como parte de esa misma convención, la organización de la primera Iglesia en México, en la colonia Hidalgo de esa ciudad (*Ibíd.*:27).

En los primeros pasos en México de la Iglesia de la Profecía se aprecia un apego por las formas institucionales, algo que a la luz de los actuales grupos pentecostales parece extraño. Hay incluso un exceso de formalidad en la organización de la primera iglesia. Más que el surgimiento de una nueva comunidad eclesial, la organización de la iglesia fue un acto meramente ceremonial. La Iglesia de Tijuana ya existía desde tiempo atrás. La había formado el mismo Rodríguez antes de unirse a la Iglesia de la Profecía, como parte de su movimiento pentecostal. Fue además una ceremonia en cierta forma redundante pues unos meses antes, el 31 de octubre de 1943, esta misma iglesia ya había sido *dedicada* como la Primera Iglesia de Dios de la Profecía en México. Según parece, aunque las evidencias no son concluyentes, la segunda iglesia en México fue establecida en Mexicali (*Ibíd.*:31).

La tercera en Ciudad Juárez en 1944, organizada por Alfredo Carrasco, quién era nativo de la ciudad de Delicias Chihuahua y había emigrado a Los Ángeles, donde según parece se unió a la Iglesia de Dios de la Profecía. Previamente a Carrasco otros miembros de la Iglesia de Dios de la Profecía habían hecho trabajo en Ciudad Juárez, entre ellos un portorriqueño, Carlos Colón. Después de dejar Ciudad Juárez, Colón regresó a la Ciudad de México y desde ahí extendió el radio de acción de la Iglesia de la Profecía a todo el centro y el sur del país. Inicialmente fue rechazado por sus anteriores condiscípulos pentecostales, por lo cual decidió predicar en otras localidades.

En 1945, la Iglesia de Dios de la Profecía de México, era una pequeña comunidad religiosa, la cual contaba con 6 iglesias, 194 miembros y 13 ministros (Hernández, 1977:32). Un año después, en 1946, Rodríguez rompió con sus correligionarios, renunció a su cargo de Supervisor y se separó de la Iglesia de la Profecía, llevándose con él a “muchos de sus ministros e Iglesias, con las que se había unido” (*Ibíd.*:35). Rodríguez fundó en Tijuana lo que se conocería como Primera Iglesia Pentecostés.

La Iglesia de Dios de la Profecía sustituyó a Rodríguez con J.A. Jiménez, un mexicano que había vivido en los Estados Unidos. Jiménez, el segundo Supervisor de México (1946-1953), era como Carrasco un migrante. Jiménez nació en Guadalupe Victoria en Chihuahua el 12 de septiembre de 1905 y murió en los Estados Unidos el 6 de marzo de 1970. Emigró a los Estados Unidos donde se casó en San Bernardino, California en el mes de junio de 1926. Se unió a la Iglesia de Dios de la Profecía el 28 de mayo de 1944 y se licenció como ministro el 3 de abril de 1945. Antes de ser nombrado supervisor en México, en la Asamblea de septiembre de 1946, fue pastor en Casa Blanca, California. Se mantuvo en el cargo hasta 1953, cuando regresó a los Estados Unidos para ocupar un nuevo cargo de Secretario de Campo para el Pueblo de Habla Hispana Este último cargo es a todas luces un ascenso en la jerarquía de la Iglesia de la Profecía, pues suponía la coordinación de las iglesias hispanas en los Estados Unidos, México, Centroamérica y Sudamérica. En su último informe como supervisor Nacional de México, Jiménez reportó para 1953 de 26 iglesias, con 1117 miembros y 27 ministros (*Ibíd.*:35-36).

Jiménez fue sustituido por Samuel Galindo, originario del estado de Jalisco y antes de llegar a la iglesia fue miembro de las Asambleas de Dios. Galindo, el tercer Supervisor Nacional de México (1953-1960), fue también el último por mucho tiempo, ya que en 1960 el país fue dividido en dos territorios, norte y sur, como señal de la mayor importancia que en los Estados Unidos se daba al sur de México,

Hasta bien entrados los años setenta, la Iglesia de Dios de la Profecía fue una pequeña iglesia. En 1964, “en la Asamblea de este año el Norte de México reportó una membresía de 375 en 21 iglesias y 18 ministros licenciados”. Por su parte el Sur de México “reportó 1420 miembros en 29 iglesias con 47 ministros” Lo que suman un gran total de 1,795 miembros, 47 iglesias y 65 ministros (Hernández, 1970:99).

4.1.3. La llegada de los migrantes y sus iglesias a la frontera norte.

En 1910, las fronteras seguían siendo pequeñas localidades. La más grande, Paso del Norte (hoy Ciudad Juárez), era una localidad de apenas 10 mil almas. No obstante a lo largo de los siguientes cincuenta años, gracias a las corrientes migratorias, las fronteras mexicanas crecieron hasta convertirse en ciudades de regular tamaño. Fue en esta época que las fronteras del norte se consolidaron como lugares de paso y de destino de las grandes corrientes migratorias que cruzan a México. Son estas corrientes las que pusieron definitivamente a las fronteras en el mapa protestante, pues con los hombres que pasaban a los Estados Unidos o que regresaban al interior del país, llegaron otros para quedarse, y entre estos algunos protestantes que abrieron nuevas iglesias, sobre todo de corte pentecostal. Hasta ese momento las fronteras habían sido literalmente ignoradas por las primeras sociedades misioneras. En 1913, según la información contenida en el *Cuadro 4.7*

existían 36 misiones en el norte de México, pero sólo cinco en localidades fronterizas: dos en Matamoros (Amigos y Presbiterianos) y una en Nuevo Laredo (Bautistas), una en Piedras Negras (Discípulos) y otra más en Ciudad Juárez (Bautistas).

Cuadro 4.7 Estaciones misioneras protestantes en el Norte de México. 1913

No. de Estación	Localidad	Estado	Iglesia
Localidades fronterizas			
1	Cd. Juárez	Chihuahua	Bautistas (Sur)
2	Piedras Negras	Coahuila	Discípulos
3	Matamoros	Tamaulipas	Presbiterianos (Sur)
4	Matamoros	Tamaulipas	Amigos
5	Nuevo Laredo	Tamaulipas	Bautistas (Sur)
Resto de los estados fronterizos			
6	Chihuahua	Chihuahua	Congregacionales
7	Chihuahua	Chihuahua	Metodistas (Sur)
8	Chihuahua	Chihuahua	Episcopal
9	Chihuahua	Chihuahua	Bautista (Sur)
10	Camargo	Chihuahua	Bautista (Sur)
11	Parral	Chihuahua	Congregacional
12	Sabinas	Coahuila	Discípulos
13	Sabinas	Coahuila	Bautistas (Norte)
14	Saltillo	Coahuila	Bautistas (Sur)
15	Saltillo	Coahuila	Discípulos
16	Saltillo	Coahuila	Metodistas (Sur)
17	Saltillo	Coahuila	Presbiterianos (Norte)
18	Torreón	Coahuila	Bautistas (Sur)
19	Torreón	Coahuila	Metodistas (Sur)
20	Torreón	Coahuila	Episcopales
21	Monterrey	Nuevo León	Bautistas (Norte)
22	Monterrey	Nuevo León	Adventistas
23	Monterrey	Nuevo León	Discípulos
24	Monterrey	Nuevo León	Metodistas (Sur)
25	Monterrey	Nuevo León	Episcopal
26	Linares	Nuevo León	Presbiterianos (Sur)
27	Linares	Nuevo León	Bautistas (Norte)
28	Montemorelos	Nuevo León	Presbiterianos (Sur)
29	Hermosillo	Sonora	Congregacionales
30	Guaymas	Sonora	Bautistas (Sur)
31	Guaymas	Sonora	Metodistas (Sur)
32	Nacozari	Sonora	Episcopal
33	Victoria,	Tamaulipas	Amigos
34	Victoria	Tamaulipas	Presbiterianos (Sur)
35	Tampico	Tamaulipas	Episcopal
36	Tampico	Tamaulipas	Bautistas (Norte)

Fuente: Adaptado de Baldwin, pp 98-100, table 2.

Es posible que esta falta de atención de las sociedades misioneras de los Estados Unidos por las fronteras mexicanas estuviera relacionada con una probable intención de optimizar sus insuficientes recursos, dedicándolos a otras localidades más grandes o más prometedoras. Esto explicaría que en ciudades como Monterrey, mucho más grande y más rica que cualquier frontera, a principios del siglo existieran cinco misiones de cinco denominaciones rivales.

En realidad las fronteras mexicanas nunca fueron una prioridad en las sociedades misioneras de los Estados Unidos, ni siquiera cuando empezaron a emplear misioneros mexicanos. En una lista que proporciona Detweiler de las 28 misiones que mantenía la Northern Baptist en 1930 solo dos se ubicaban en localidades de la frontera norte: una en Nuevo Laredo, Tamaulipas con 104 miembros y otra en Reynosa, Tamaulipas con 84 miembros.

Pero después de la revolución, con la llegada de las iglesias de corte pentecostal, los credos protestantes se difundieron por toda la frontera norte. A partir de entonces se abrieron iglesias protestantes en la mayoría de las localidades de la frontera norte. Una difusión que por otra parte, será apoyada, casi totalmente, en las grandes corrientes migratorias. Serán los migrantes, verdaderos predicadores ambulantes, los que llevaran a la frontera norte los credos protestantes. Y serán ellos, también los que por otra parte harán crecer sus localidades hasta la categoría de verdaderas ciudades, volviéndolas así más atractivas para otros predicadores.

4.1.3.1. Los migrantes llegan a la frontera

En términos generales, puede decirse que los migrantes no han cesado de llegar a la frontera (y de cruzar por ella) desde finales del siglo XIX. Pero, es relativamente fácil distinguir varios periodos de intenso movimiento, que han afectado, para bien o para mal, al movimiento protestante. Todas estas grandes inmigraciones, provocaron un impresionante aumento en el número de habitantes de las localidades fronterizas, que como veremos más adelante, se reflejó claramente en los censos. Menos conocido y menos fácil de apreciar a primera vista es el correlato de esas inmigraciones, esto es, la constante llegada a la frontera de predicadores protestantes.

4.1.3.1.1. Del interior de México a la frontera y más allá: los refugiados de la Revolución Mexicana

La primera gran ola de migrantes del siglo llegó con la guerra civil de 1910, la llamada Revolución Mexicana. Independiente de las energías sociales que desató, la Revolución fue una guerra cruenta y larga en exceso. Con breves treguas y varios reagrupamientos de los combatientes, la guerra se prolongó hasta 1920, mucho tiempo después de la derrota y el destierro del dictador Porfirio Díaz. Para los mexicanos en general, y para los protestantes en particular, estos diez años de guerra civil significaron grandes pérdidas humanas y materiales. De acuerdo a las estadísticas censales y otras fuentes conocidas, la Revolución provocó la muerte de 1 millón de habitantes en un país que al comenzar la guerra tenía poco más de 15 millones.

La Revolución también detuvo el avance numérico de los credos protestantes entre los mexicanos. En los estados del norte los protestantes prácticamente se estancaron, ya que sus números disminuyeron ligeramente, tanto en términos absolutos como en términos porcentuales. En

el censo de 1921, sólo registra 21 mil 220 protestantes residentes en los estados del norte, 602 protestantes menos que en 1910 (**Véase Cuadro 4.8**). Aunque los censos de población no lo registran por falta de información a nivel municipal, es probable que los mexicanos protestantes que hasta entonces vivían en las capitales provinciales del norte y de otras localidades importantes se hubieran trasladado a las fronteras. En este caso, a las fronteras podrían haber llegado protestantes del interior de los estados del norte, especialmente de los grandes centros promotores del protestantismo, como Monterrey, Chihuahua y Torreón. No obstante, la información disponible no permite confirmar esta suposición. Lo único que está suficientemente claro es que el éxodo masivo de las zonas en guerra tuvo como uno de sus destinos principales a las localidades de la frontera norte. Por ejemplo, Martínez menciona que el gobierno y la población de Chihuahua se trasladó por algunos meses a Ciudad Juárez (Martínez, 1982).

La única conclusión que permite hacer la información disponible es que las localidades fronterizas crecieron explosivamente debido a los mexicanos que huían de la Revolución. Entre 1910 y 1921, 5 localidades fronterizas superaron los 5,000 habitantes. Mexicali y Nogales fueron las ciudades que tuvieron mayor crecimiento (**Véase Cuadro 4.8**).

Cuadro 4.8 Población de los municipios de la frontera norte seleccionados (1910 y 1921)

Municipios	Población		Tasa de crecimiento
	1910	1921	
Ciudad Juárez	10,621	19,457	5.50
Nuevo Laredo	8,143	14,998	5.55
Matamoros	7,390	9,215	2.01
Mexicali	462	6,782	24.42
Nogales	3,177	13,475	13.14
Tijuana	733	1,028	3.07

Fuente: Censo de Población y Vivienda, 1910 y 1921

Pero no todos los mexicanos que huían de la guerra se detuvieron en las fronteras mexicanas. Algunos siguieron hasta Estados Unidos, principalmente a Los Ángeles, California, San Antonio y las fronteras de El Paso y Brownsville en el estado de Texas. Por otra parte y como es obvio, los mexicanos no fueron los únicos en huir, también los hicieron los extranjeros que entonces residían en México. Muchos extranjeros abandonaron el país por temor a la violencia armada, entre ellos la mayoría de los misioneros protestantes de los Estados Unidos. La frontera misma sufrió pérdidas de población por este motivo, aunque fueron pérdidas compensadas con creces por la llegada de los refugiados de la guerra. Castellanos menciona que durante estos años y por temor a la violencia abandonaron el país los colonos mormones que se habían establecido en la frontera de Chihuahua. (Castellanos, 1981:75). Este exilio masivo de mexicanos en los Estados Unidos parece haber sido aprovechado por las iglesias protestantes de los Estados Unidos para sus labores de proselitismo.

Algunos autores afirman que esas iglesias entraron en contacto con los mexicanos. Martínez, por ejemplo, habla de que las iglesias protestantes de El Paso se involucraron en la asistencia social de los mexicanos refugiados en esa frontera texana (Martínez, 1982).

4.1.3.1.2. De los Estados Unidos a la frontera: Los evasores de las leyes prohibicionistas y los braceros repatriados

Casi al terminar la Revolución, con las fronteras llenas de refugiados, tuvo lugar la promulgación en los Estados Unidos de la famosa Ley Volsted o "Ley Seca" (1920), que prohibía la producción y venta de bebidas alcohólicas en ese país. Para las localidades fronterizas, la llamada época de la prohibición significó simple y llanamente un nuevo impulso para su economía. Las ciudades más beneficiadas pudieron ser Tijuana (antes llamada Tía Juana), Mexicali y Ciudad Juárez.

En el caso de Tijuana y Mexicali:

La prohibición trajo consecuencias inmediatas para Baja California. Además del traslado de numerosos empresarios californianos vinculados con la bebida, las casas de juego y la prostitución, los propios empresarios de la región incursionaron en los negocios prohibicionistas, como también los hicieron muchos respetables ciudadanos prohibicionistas que por primera vez se aventuraron en los negocios. De la noche a la mañana Tijuana y Mexicali vieron proliferar por sus desaliñadas calles las cantinas, licorerías, casinos, prostíbulos y muchos otros negocios dedicados a satisfacer la infatigable demanda de un turismo tan fugaz como lucrativo. Aún los capitales más modestos tuvieron cabida en aquel mercado infalible (Zenteno, 1995:109).

Según asienta René Zenteno (1995:110), el auge económico provocado por la prohibición derivó en un importante aumento población de la localidad de Tijuana, pasando de 1028 en 1921 a 8384 en 1930.

La mala fama de las fronteras mexicanas escandalizó a muchos moralistas estadounidenses. Por ejemplo, el cónsul norteamericano en Ciudad Juárez observó en 1921 que:

“Juárez es el lugar más inmoral, degenerado y perverso que he visto u oído en mis viajes [...] Ocurren a diario asesinatos y robos. Continuamente se practican juegos de azar, se consumen y se venden drogas heroicas, se bebe en exceso y hay degeneración sexual. Es la meca de los criminales y los degenerados de ambos lados de la frontera” (John W. Dye, citado por Martínez, 1982:84).

Por su parte, en Tijuana, la Junta de la Junta de Temperancia, Prohibición y Moral Pública de la Iglesia Metodista, con sede en San Diego, California, advirtió en 1920:

“Todo puede suceder en Tía Juana. Hay docenas de garitos, grandes cantinas, salones de baile, cervecerías, casas de camas, peleas de gallos, peleas de perros, corridas de toros... El pueblo es la Meca de las prostitutas, de los vendedores de licores, de los tahúres y otras sabandijas norteamericanas” (Citado por Martínez, 1982:85).

Aunque no parece haber contribuido a la atracción de inmigrantes en la medida en que lo hizo la Revolución, la prohibición dio a las localidades fronterizas un sustento económico que le permitió mantener el nivel de población que había alcanzado. Pero los pocos migrantes que atrajo eran de una naturaleza totalmente distinta a la de los años anteriores. Esta vez los migrantes que llegaron a las localidades fronterizas para quedarse en ellas, lo hicieron atraídos por las oportunidades de trabajo que desde entonces genera su economía en un número comparativamente grande. No sólo del interior de México, sino también del sur de los Estados Unidos. Las fábricas de cerveza y licor, los casinos, las cantinas y los prostíbulos crearon empleos que los migrantes buscaron, aunque pocos lograron lo que querían. Los mexicanos definitivamente tuvieron poca suerte. Había empleos reservados para extranjeros.

Con todo, la llegada de nuevas iglesias en estos años no parece haber estado ligada al efecto prohibicionista sino a las constantes emigraciones de mexicanos a los Estados Unidos, la que parecen haber provocado una especie de mexicanización de las iglesias de ese país en aquellas áreas con altas concentraciones de inmigrantes mexicanos. En Los Ángeles, San Antonio, Chicago y otras grandes metrópolis se abrieron iglesias para los hispanohablantes mexicanos, como ya existían desde fines del siglo anterior en algunas fronteras del sur de los Estados Unidos.

En los Ángeles, se abrieron varias iglesias “hispanas” de corte pentecostal que con los años tendrían una gran importancia para México. Una de ellas fue la ya citada Iglesia de la Fe Apostólica Pentecostés, creada en 1925 por mexicanos separados de la anglosajona Pentecostal Assemblies of the World y que años después ayudarían a organizar la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús de México. De esta época datan las primeras iglesias apostólicas de Mexicali (1925) y Tijuana (1926).

Otras iglesias hispanoparlantes que fueron importantes para introducir en México los credos protestantes fueron las iglesias pentecostales de Nogales y Douglas Arizona y de Borwsville y San Antonio Texas. De unas y otras se habló ya al tratar la historia de las Asambleas de Dios y de sus disidentes que terminarían aliándose a la Iglesia de Dios del Evangelio Completo. En Nogales Arizona se formaron Timoteo Anaya y María Atkinson quienes predicaron en Nogales Sonora, el primero a partir de 1918 y la segunda por breve tiempo en 1927; en Douglas Arizona se formó Octavio Loustanau que predicaría en Agua Prieta en 1927 y finalmente en Browsville y San Antonio Texas, tuvo su central, el Supervisor para México de las Asambleas de Dios.

Vigentes aún las leyes prohibicionistas, llegaron a la frontera, a partir de 1929, una nueva oleada de inmigrantes mexicanos, pero a diferencia de lo que había sucedido hasta entonces o de lo que sucedería después, esta vez venían del norte, repatriados por las autoridades estadounidenses por efectos de la gran depresión económica iniciada ese año con el martes negro de la Bolsa de Valores

de Nueva York. Según Margulis y Tuirán (1986), la crisis de 1929 produjo la deportación y repatriación más o menos voluntaria de cientos de miles de mexicanos. Martínez calcula medio millón de personas deportadas entre 1929 y 1935 (Martínez, 1982). Las cifras de Martínez coinciden en lo general con las estimadas por Castellanos, aunque esta autora habla de “más de medio millón deportados de 1929 a 1934”, y agrega que las autoridades estadounidenses restringieron también la emigración a ese país causando daños a México y la región fronteriza (Castellanos, 1981).

Cuadro 4.9 Población de municipios de la frontera norte seleccionados, 1921, 1930, 1940.

Municipio	Población			Tasa de crecimiento	
	1921	1930	1940	1921-30	1930-40
Ciudad Juárez	19,457	46,529	60,256	9.69	2.59
Nuevo Laredo	14,998	21,636	28,872	4.07	2.89
Matamoros	9,215	26,928	59,386	11.91	7.91
Mexicali	6,782	32,406	48,957	17.38	4.13
Nogales	13,475	16,803	16,836	2.45	0.02
Tijuana	1,028	12,181	24,233	27.47	6.88
Total municipios de la frontera norte	64,955	201,293	303,368	12.57	4.10

Fuente: Censos de Población: 1921, 1930, 1940

La repatriación parece haber acelerado la difusión de los credos protestantes. Hacia 1939, las principales fronteras mexicanas tenían al menos una misión o comunidad protestante, sobre todo aquellas de corte pentecostal. La Iglesia Apostólica seguía funcionando en Tijuana y Mexicali y para 1932 se había extendido a Nuevo Laredo. Por su parte las Asambleas de Dios seguían en Nogales, Agua Prieta, Piedras Negras y Matamoros. En esta época también llegan las llamadas iglesias de la santidad: antes de 1930 los Adventistas se instalaron en Ciudad Juárez y Nuevo Laredo y la Iglesia del Nazareno en Ciudad Juárez. Las iglesias históricas nacionalizadas, como la Convención Nacional Bautista, de igual forma aprovecharon esta época y antes de 1930 llegaron a Piedras Negras, Reynosa y Matamoros, mientras que la Iglesia Metodista de México para 1939 tenía iglesias en Villa Acuña (ahora Ciudad Acuña), Piedras Negras y Nuevo Laredo. Fue una época de gran proselitismo pues hasta las viejas sociedades misioneras de los Estados Unidos establecieron misiones en la frontera, al menos así lo hizo la Southern Baptist que como ya se dijo antes, tenía en 1930 dos misiones atendidas por mexicanos, una en Reynosa y otra en Nuevo Laredo.¹³³

¹³³ Para más información véase el cuadro que aparece en el apartado 2.1.3.

4.1.3.1.3. Otra vez del interior de México a la frontera y más allá: Los braceros y los inmigrantes del auge bélico y posbélico

Para muchos autores el verdadero arranque de las ciudades de la frontera norte fue provocado por la segunda guerra mundial:

“Como resultado indirecto de la segunda guerra mundial, las ciudades de la zona fronteriza mexicana experimentaron un gran crecimiento que han mantenido hasta el presente. Tijuana, Mexicali, Nuevo Laredo y Matamoros se convirtieron en centro de servicios, de comercio, y de diversión para millones de soldados estadounidenses apostados en varias bases militares en Texas y el sudoeste. Las economías de todas estas poblaciones, especialmente en lo referente a la agricultura y la ganadería, se robustecieron debido al aumento en las exportaciones mexicanas a los Estados Unidos a raíz de las necesidades materiales de los países aliados. Migrantes del centro y sur de México se mudaron al norte en busca de empleo. El gobierno estableció políticas de apoyo para los pequeños propietarios, invirtió cuantiosas sumas de dinero en obras de riego (sobre todo en el norte y el noroeste), amplió los sistemas de créditos agrícola, y expandió las redes existentes de energía eléctrica y de carreteras. Esta combinación de circunstancias condujo a una rápida urbanización en los estados fronterizos, con un marcado crecimiento poblacional en algunas ciudades...” (Ceballos y Douglas, 1992:18.)

Los años cuarenta son los años del despegue urbano. En esos años las localidades fronterizas experimentaron un explosivo crecimiento. Sobre todo en el decenio que va de 1940 a 1950, cuando la población de los municipios fronterizos se multiplicó por dos, pasando de 303 mil a 712 mil (Véase Cuadro 4.10). Entre los municipios que tuvieron mayor crecimiento están los que ahora son las principales fronteras mexicanas: Tijuana, Mexicali, Ciudad Juárez y Matamoros. Todos ellos superaron en 1960 los 150 mil habitantes.

Cuadro 4.10 Población de municipios seleccionados de la frontera norte, 1940, 1950, 1960.

Municipio	Población			Tasa de crecimiento	
	1940	1950	1960	1940-50	1950-60
Ciudad Juárez	60,256	139,964	295,306	8.79	7.75
Nuevo Laredo	28,872				
Matamoros	59,386	136,924	152,484	8.71	1.08
Mexicali	48,957	133,182	300,694	10.53	8.48
Nogales	16,836	27,733	42,459	5.12	4.35
Tijuana	24,233	69,999	177,092	11.19	9.73
Total municipios de la frontera norte	303,368	712,366	1'335,154	8.91	6.48

Fuente: Corona, Rodolfo (1991).

Nota: Los municipios de la frontera norte suman 36.

En ese mismo periodo, la parte oeste de la frontera mexicana fue la que tuvo un mayor crecimiento (Véase Cuadro 4.11). En cierto sentido, la frontera se desplazó del este al oeste: de las fronteras con Texas (Matamoros y Ciudad Juárez, entre otras) a las fronteras con California y Arizona (Tijuana, Mexicali y Nogales, entre otras).

Cuadro 4.11 Población en los municipios fronterizos por zonas (1940, 1950 y 1960)

Municipios fronterizos	Población			Tasa de crecimiento	
	1940	1950	1960	1940-50	1950-60
Zona Norte Oeste	115,285	284,147	597,496	9.02	7.43
Zona Norte Centro	84,232	170,249	323,464	7.04	6.42
Zona Norte Este	183,551	374,901	559,536	7.14	4.00
Total municipios	383,068	829,297	1'480,496		

Fuente: Estrella, Gabriel (1984:396).

Nota: La zona norte-oeste incluye 13 municipios de los estados de Baja California y Sonora; la zona Norte-centro incluye 6 municipios del estado de Chihuahua; la zona norte-este incluye 17 municipios de Coahuila, Nuevo León y Tamaulipas.

La causa primera de este ritmo y esta pauta de crecimiento poblacional es el continuo arribo de migrantes a las fronteras. A partir de 1940, primer año que esta información aparece en los censos de población, la participación de los inmigrantes en el total de la población fronteriza se acerca al 50%.

Cuadro 4.12 Población en los municipios fronterizos por origen (1940, 1950 y 1960)

Municipios fronterizos	1940		1950		1960	
	Absoluto	%	Absoluto	%	Absoluto	%
Población nativa	240,161	62.7	449,215	54.2	819,158	55.3
Población no nativa	142,907	37.3	380,082	45.8	661,338	44.7
Total municipios	383,068	100.0	829,297	100	1,480,496	100

Fuente: Estrella, Gabriel (1984:396)

Castellanos resume en dos los factores de atracción migratoria que favorecieron el crecimiento de las ciudades fronterizas. Por una parte la demanda de mano de obra en los centros agrícolas del norte del país y del sureste de los Estados Unidos. Por otra parte la expansión del comercio y los servicios provocada a su vez por las breves pero frecuentes visitas a las fronteras mexicanas de turistas estadounidenses, sobre todo las visitas de los soldados estacionados en las bases militares cercanas a la línea fronteriza (Castellanos, 1984:109).

Es importante diferenciar la expansión de los servicios a los turistas estadounidenses y la demanda de mano de obra agrícola. Por la primera de estas cuestiones las ciudades fronterizas se formaron entre los estadounidenses una bien ganada fama de “ciudades de perdición”, por llamarlas como aún ahora las nombran los más conservadores. En San Luis Río Colorado, Agua Prieta y Ciudad Juárez proliferaron los burdeles y las cantinas, sitios que por obvias razones tenían mayor demanda entre los soldados extranjeros. La frontera mexicana era vista así como el lugar donde se permitía lo prohibido, un sitio donde poder extralimitarse sin peligro de condenas morales. Como quiera que sea, lo importante es que la orientación de las actividades económicas de estas ciudades podrían haber relativizado los controles morales que existían en las ciudades mexicanas del interior.

En contraste, la demanda de mano de obra agrícola provocó la expansión de una economía de servicios menos comprometida con los giros negros y más orientado al comercio y los transportes. Aunque en esta demanda de mano de obra también habría que hacer una distinción pues, a pesar de que se trataba de migrantes del interior de México, unos se quedaban a radicar en la parte mexicana y otros seguían su camino hasta llegar a los Estados Unidos. Se trataba en consecuencia de una sola corriente migratoria pero con dos destinos claramente diferenciados. Aunque los primeros eran los menos, su mera existencia es ilustrativa de la importancia relativa que habían alcanzado la frontera mexicana. Como en la época de la Revolución, la frontera volvía a ser, por si misma, uno de los principales destinos de la población mexicana que se decidía a cambiar su lugar de residencia. Pero esta vez a diferencia de los años diez, se trataba de migrantes económicos y no de simples desplazados de guerra, lo cual habla ya de la capacidad de la economía fronteriza para crear nuevos empleos.

Con todo, el grueso de los migrantes del interior de México que llegaban a las localidades fronterizas no lo hacían para radicar en ellas sino para cruzar la línea y trabajar en los campos estadounidenses. En esta época existieron las mayores facilidades para emigrar legalmente a los Estados Unidos, aunque solo de manera temporal. En 1942, los gobiernos de México y Estados Unidos firmaron el llamado Programa de Braceros, un programa que permitía ciertas cuotas por año de emigrados temporales y que ambos gobiernos habrían de prorrogar hasta 1964, por la continuada carencia de mano de obra en los campos de los Estados Unidos. Según Ceballos y Douglas, por este programa volvieron a los Estados Unidos gran parte de los deportados por la depresión de 1929 (Ceballos y Douglas, 1991:35). El número de mexicanos que dio empleo temporal este programa fue muy grande. Taylor estima que durante la segunda guerra mundial el número de braceros excedió los 175 mil por año (Taylor, 1962:1). El mismo autor indica que a partir de 1951, cuando el programa fue una vez más prolongado por acuerdo de los dos gobiernos (y en los Estados Unidos aprobada esta nueva extensión por la llamada Ley Pública 78) el número de braceros subió hasta representar un promedio aproximado de 400 mil por año.

Tal como sucedió en los años veinte, los mexicanos que primero emigraron a los Estados Unidos y después regresaron a su tierra dieron un gran servicio a la difusión del protestantismo en México. Taylor reconoce que “medir el impacto espiritual” del programa de braceros “es una tarea imposible”, pero asegura que existen “abundantes evidencias” de que la evangelización de los braceros en los Estados Unidos provocó el crecimiento de las iglesias protestantes establecidas en México (Taylor, 1962:55). Taylor destaca cuatro de estas evidencias. La primera, es sin embargo una simple percepción. Taylor dice que existe el consenso entre los misioneros y dirigentes nacionales que México es más liberal que antes. La segunda evidencia es menos subjetiva: el extraordinario crecimiento del número de protestantes ocurrido de 1951 a 1961. Según Taylor, de

1920 a 1938, los miembros de las iglesias protestantes pasaron de 29 mil a 46 mil. En contraste, durante los años del programa de braceros (es decir, a partir del inicio de la segunda guerra mundial y hasta principios de los años 1962) el número de protestantes alcanzó la cifra de 250 mil. La tercera evidencia son los testimonios personales de misioneros y otros observadores del impacto de los braceros en México. La cuarta evidencia es más clara. Según Taylor las denominaciones establecidas en las zonas que contribuyeron con los mayores contingentes de braceros han crecido rápidamente. Este autor cita el caso de la iglesia bautista (con presencia en los estados que contribuían con las mayores cantidades de braceros, esto es: Chihuahua, Coahuila, Michoacán, Jalisco, Guerrero y Guanajuato) que se benefició, a raíz del programa de braceros, de un sustancial aumento de su número de militantes.

Taylor explica que la contraparte en los Estados Unidos de la iglesia bautista tenía un programa de evangelización explícitamente diseñado para convertir a los braceros mexicanos que laboraban en los campos de Texas, Arkansas y otros estados del país del norte.

Precisamente, la gran diferencia con la evangelización vía migrantes de los años veinte y treinta es el papel que llegaron a desempeñar en los cuarenta y cincuenta las iglesias protestantes, tanto en los Estados Unidos como en México. Hasta cierto punto, puede decirse que en los veinte y treinta la evangelización de los migrantes mexicanos fue espontánea mientras que la evangelización de los cuarenta y cincuenta fue una acción organizada, planeada por las iglesias protestantes para aprovecharse de un fenómeno migratorio de grandes magnitudes como lo fue el programa de braceros.

En los Estados Unidos, las llamadas iglesias históricas se acercaron a los braceros mexicanos, visitando los campos donde estos trabajaban, repartiendo biblias, asistiéndoles en sus necesidades materiales y dándoles a conocer sus prácticas religiosas. En Arkansas los bautistas del sur montaron una bien organizada estructura de evangelización expresamente orientada a los braceros. Los bautistas de ese estado fundaron en 1951, cuando el programa de braceros fue prorrogado por tercera ocasión, un programa de evangelización específicamente orientado a los braceros.

No obstante, el esfuerzo de las iglesias de los Estados Unidos fue en realidad limitado. En muchos casos, sus programas de evangelización de braceros fueron una mera extensión de otros programas diseñados para atender a los llamados “migrantes domésticos”, una categoría similar a los braceros, en tanto migrantes laborales, pero con la enorme diferencia de tratarse de estadounidenses que además viajaban acompañados de su familia, y no solos, sin compañía, como viajaban los braceros.

En México, previo a su partida a los Estados Unidos, los braceros eran abordados por misioneros protestantes en los llamados centros de reclutamiento de Empalme (Sonora), Chihuahua (Chihuahua) y Monterrey (Nuevo León). En Monterrey, Robert Alarid predicó durante más de siete

años a los migrantes mientras estos esperaban obtener el contrato necesario para seguir su camino a los Estados Unidos. En Empalme, Michael Hines y David Tolladay, de la Iglesia de Dios, hicieron algo similar. Aprovechando los 3 semanas a 3 meses que los braceros debían esperar para seguir a los Estados Unidos, Hines y Tolladay repartieron casi una tonelada de literatura bíblica y atendieron a cerca de 60 mil personas (Taylor, 1962:62).

De nuevo, como en el caso de las iglesias establecidas en los Estados Unidos, es necesario no exagerar la atención que recibieron los braceros de las iglesias establecidas en México. En realidad su atención fue limitada. Muchos ministros y dirigentes protestantes los ignoraron y otros hasta los vieron mal. Según Taylor la mayoría de las iglesias históricas (que “representaban al 70% de los evangelistas de México”) los ignoraron. Taylor enumera tres razones de esta falta de atención. En primer lugar, las iglesias establecidas no tenían el suficiente interés por las masas, de las cuales los braceros eran parte indiscutible. En segundo lugar su estilo de evangelización era inadecuado para atraer a los braceros. Por último los misioneros y los ministros nacionales estaban demasiado ocupados en la atención de sus respectivas iglesias. Ellos consideraban que los braceros, en tanto se dirigían a los Estados Unidos, deberían ser atendidos por las iglesias de esos países, además de que consideraban al programa de braceros como algo temporal, como de hecho sucedió.

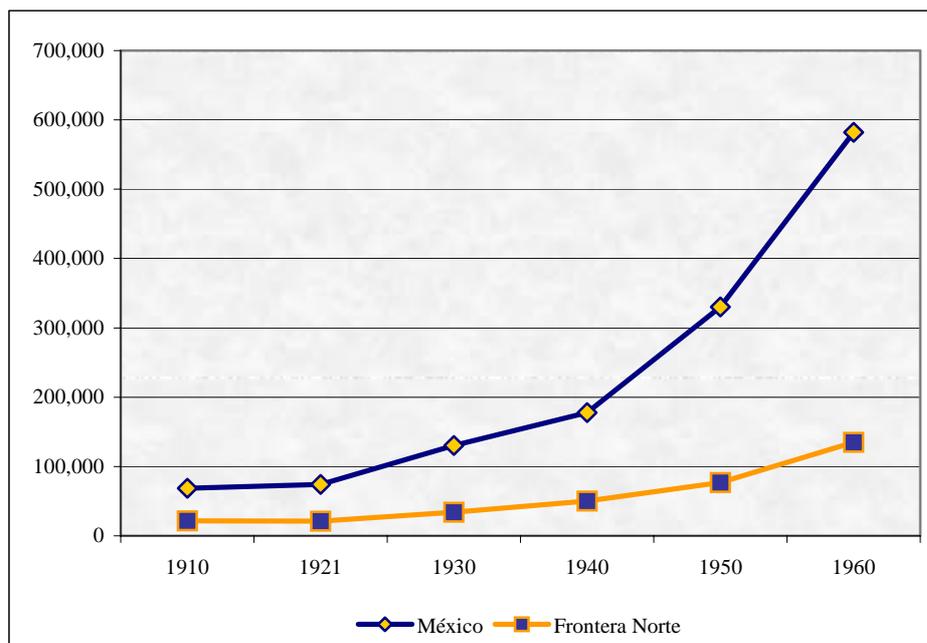
Para las iglesias protestantes de la frontera norte, los años que cubre el llamado programa de braceros son años de crecimiento. La acción combinada del programa de evangelización de braceros en los Estados Unidos, la intensificación de los lazos de los mexicanos residentes en ambos lados de la línea fronteriza y la mexicanización de las iglesias de los Estados Unidos, provocó un sustancial aumento de la actividad protestante. Lo mismo llegaron a la frontera mexicana iglesias de raíces anglosajonas como la Baptist Church que otras formadas íntegramente por mexicanos o mexicanoamericanos, como el Movimiento Pentecostal Libre Inc. Reid (1982) dice que en 1952 la Southern Baptist Church sostenía varias iglesias bautistas en Baja California, al margen del control que la Convención Nacional Bautista tenía en el resto del territorio nacional. También en Baja California, como ya se habló antes, el Movimiento Pentecostal Libre Inc. con sede en California tenía en 1943, al momento de unirse a la Iglesia de Dios de la Profecía, una iglesia en Tijuana y probablemente otra en Mexicali.

4.1.4. El saldo de los años 1910-1964

Para los protestantes del norte de México y su franja fronteriza, el balance de esta primera mitad del siglo XX está lejos de ser satisfactorio. En retrospectiva, su crecimiento es apenas aceptable. A nivel nacional, los protestantes crecieron con rapidez de 1910 a 1960: de 68,839 a 582,317. Este resultado equivale a multiplicar por 8.5 el número original de conversos, una tasa sin duda alta. Una forma más fácil de apreciar este resultado es considerarlo equivale a convertir cada año a 10,270

nuevos miembros (menos los nacimientos de los hijos de las parejas ya convertidas y más otros miembros en número necesario para sustituir a los miembros que mueran, emigren o abandonen la fe protestante), un número sin duda importante. Pero en la parte Norte del país el resultado es menos satisfactorio. El número de protestantes se incrementó de 21,822 en 1910 a 134,144 en 1960. Algo así como 2,250 nuevos conversos cada año.

Gráfica 4.1 Población protestante en México y los estados de la Frontera Norte (1910-1960)



Fuente: Censos de Población 1910, 1921, 1930, 1940, 1950 y 1960.

4.1.4.1. Los desafíos y las obras

Uno de los mayores problemas que enfrentaron los protestantes fue sin duda la Revolución. La guerra de Revolución mató a unos protestantes y a otros los hizo emigrar. Probablemente fue un número importante considerando que en algunas regiones, como la parte norte del país, el número de protestantes disminuyó durante la guerra (1910-1920). Todavía más importante fue el conflicto del Estado Mexicano con la Iglesia católica que habría de degenerar en una legislación de corte antireligiosa que lo mismo afectó a católicos y protestantes. Para los protestantes, la nueva legislación obligó al cierre de escuelas, o al menos debieron simular su venta a particulares, y de plano les impidió abrir otras nuevas. Al mismo tiempo, las restricciones al trabajo de las misiones foráneas y el celo nacionalista de los regímenes posrevolucionarios hizo decaer las obras de carácter asistencial que tanto valoraban los protestantes. Además de estos problemas los protestantes debieron lidiar con ellos mismos pues a pesar de todos sus esfuerzos de unidad no faltaron los conflictos entre las diferentes denominaciones, sobre todo fueron frecuentes los ataques que recibieron los pentecostales del resto de sus congéneres de las iglesias históricas.

Naturalmente, no todo fueron problemas para los protestantes, en retrospectiva estos años fueron de los más fructíferos, ya que alcanzaron la mayoría de las localidades fronterizas; se abrieron nuevos espacios con las misiones en territorios de indígenas; y las iglesias avanzaron en la construcción de organismos de dirección comunes, lo que le dio al movimiento una mayor coherencia y, sobre todo, un carácter nacional que parece haberles abierto puertas en el gobierno mexicano.

4.1.4.1.1. Los viejos y los nuevos problemas

4.1.4.1.1.1. Las pugnas internas

No fue poca la responsabilidad de los protestantes en sus problemas. En cierto sentido, los protestantes siguieron siendo sus propios enemigos. Los dañaron sus conflictos. Por una parte, la redistribución territorial de los campos de misión acordada en Cincinnati, en 1917, provocó enfrentamientos entre las denominaciones. Al parecer algunas denominaciones entregaron sus misiones en unos lugares y al intentar recibir la que les correspondían en otros les fueron negadas.

Por otra parte la aparición de los pentecostales provocó fricciones con el resto de los protestantes. Como las campañas de bautistas contra el movimiento de la Iglesia de Dios. Según Molina, un pastor bautista y propietario del periódico *Heraldo Yaqui*, desató una campaña de desprestigio contra María Atkinson y su grupo (Molina, 1983:43) y llegó a acusar a Atkinson de aprovecharse de su supuesta nacionalidad americana para el tráfico de narcóticos y a su iglesia de practicar la hechicería y el hipnotismo. (*Ibíd.*:42). Aparentemente, como sucedió antes, los motivos de los conflictos no eran doctrinales sino meras disputas por las potenciales almas a ser convertidas.

Los mismos pentecostales se enfrentaron entre sí. Según Molina los apostólicos atacaron a la iglesia de Dios “porque eran frutos de los trabajos y ministerio de una mujer” (*Ibíd.*:43). Pero no es extraño que las disputas hubieran comenzado cuando los apostólicos intentaron ocupar la zona previamente ocupada por la iglesia de Dios. Los apostólicos llegaron a la zona de Ciudad Obregón poco después de Atkinson. Gaxiola dice que “alrededor de 1935 Ciudad Obregón comenzó a atraer campesinos de diferentes partes de Sonora y también de Sinaloa. Entre los que se trasladaron a Ciudad Obregón y lugares circunvecinos se encontraban varios apostólicos que comenzaron a fundar nuevas iglesias y para 1936 ya había congregaciones en Bacobampo, Navojoa, Ciudad Obregón, Guaymas, Empalme, Hermosillo y Nogales” (Gaxiola, 1970:54).

Aún dentro de las propias iglesias surgieron conflictos de consideración. Dentro de la Iglesia de Dios, el primer pastor de la congregación de Ciudad Obregón, David Burgos (quien había sido bautista) acusó a Atkinson ante las autoridades municipales de burlar las leyes mexicanas en materia religiosa.

4.1.4.1.1.2.El cierre de las escuelas y la decadencia de las obras de carácter asistencial

En el Primer Congreso Nacional Evangelista, Epigmenio Velasco, su presidente se quejaba en su discurso inaugural de los problemas que les habían causado las leyes antireligiosas con estas palabras:

“Esta tendencia totalitaria del Estado, tratando de controlar toda la educación del pueblo para imprimir en él una ideología materialista y antireligiosa, ¿no es un problema serio para la Iglesia? ¿No se le ha quitado al pueblo cristiano la oportunidad de usar sus propias escuelas para dar a la niñez y a su juventud una educación cristiana, como estaba procurando hacerlo en tiempos pretéritos? Por acción de la ley, ¿la Iglesia acaso no se siente restringida y limitada a hacer esa labor únicamente dentro del recinto del hogar y de la Iglesia? ¿No es esta una situación crítica en la cual se halla el pueblo creyente, no acertando todavía a ver lo que debe hacer para dar a su niñez y a su juventud la educación cristiana que deseara? (Velasco, 1940:12).

En el mismo congreso otro ponente advertía que las pérdidas de los protestantes no se limitaban a las escuelas ni sus causas era responsabilidad exclusiva de la ley: “Nuestro servicio médico se ha visto bastante restringido, y en casos suprimido por completo, debido a que por causas muy complejas las Juntas Misioneras se han visto en la necesidad de retirar gran parte de los fondos destinados a este objeto, y también a que el movimiento de nacionalización de la obra evangélica en México aún no ha cobrado suficientes fuerzas como para sostener en toda forma un trabajo de esta clase (Torres, 1940:35).

4.1.4.2. Las nuevas misiones, las nuevas obras y los nuevos territorios mexicanos del protestantismo

No todo fueron problemas y retrocesos, los protestantes alcanzaron nuevos territorios. Uno de ellos fueron la mayoría de las localidades de la frontera norte, que como ya se dijo antes había sido prácticamente ignorada por los misioneros hasta el inicio de la Revolución. Otro territorio, que a la postre resultó en el campo más fértil para el movimiento protestante fueron las zonas indígenas, no por nada el crecimiento explosivo de lo que ahora es el área de México con mayor concentración de protestantes, es el Sureste, la zona indígena por excelencia de México. Por último, aunque puede parecer extraño, los Estados Unidos fueron ganados para la causa del protestantismo mexicano. En otras palabras, esto quiere decir que las principales iglesias de los Estados Unidos abrieron un espacio para los inmigrantes en sus propias organizaciones y todas las ciudades con grandes concentraciones de latinoamericanos se levantaron nuevos templos dedicados a los hispanoparlantes, como Chicago, San Antonio y Los Ángeles, donde los mexicanos se hicieron de un lugar.

Al mismo tiempo, llegaron a México nuevas misiones con nuevas obras que sustituyeron las pérdidas ocasionadas por el retiro de los primeros misioneros y las nuevas restricciones legales.

4.1.4.2.1. La frontera alcanzada: la difusión de los protestantes en la frontera norte.

Por una parte, las viejas misiones maduraron y consolidaron su presencia en sus respectivas localidades. En la frontera norte, las pocas misiones fundadas en el siglo XIX sobrevivieron el cambio de siglo, y la más sólida de ellas, la misión de la Iglesia presbiteriana en Matamoros se consolidó como centro regional, a pesar de la decadencia de la localidad y el retiro de los misioneros extranjeros. De manera complementaria, nuevas localidades fueron alcanzadas. En la frontera norte, el protestantismo llegó a nuevas localidades, unas que habían sido ignoradas (como Nogales y Agua Prieta) y otras que apenas se formaron (como Tijuana y Mexicali).

Cuadro 4.13 Iglesias y misiones protestantes en la frontera norte en 1964.

Localidad	Estado	Iglesia	Inicio	Fuentes
Tijuana	B. C.	Iglesia de la Fe Apostólica Pentecostés	1926	Gaxiola
Tijuana	B. C.	Iglesia Apostólica de la Fe en Jesucristo	1963	Gaxiola
Tijuana	B. C.	Iglesia de Dios de la Profecía	1943	Hernández
Tijuana	B.C.	Primera Iglesia Pentecostés	1946	Hernández
Tijuana	B. C.	Southern Baptist Church of California	1952 o antes	Reid
Mexicali	B. C.	Iglesia de la Fe Apostólica Pentecostés	1922	Gaxiola
Nogales	Son.	Asambleas de Dios	Cerca de 1916	Molina
Nogales	Son.	Iglesias de Dios del Evangelio Completo	En los 1940's	Molina
Nogales	Son.	Convención Nacional Bautista	1930 o antes	S. Montezuma
Agua Prieta	Son.	Asambleas de Dios	1927	Molina
Agua Prieta	Son.	Iglesia de Dios del Evangelio Completo	1941	Molina
Ciudad Juárez	Chih.	Iglesia del Nazareno	1930 o antes	S. Montezuma
Ciudad Juárez	Chih.	Iglesia de Dios de la Profecía	1944	Hernández
Ciudad Juárez	Chih.	Convención Nacional Bautista	1913 o antes	Baldwin
Ciudad Juárez	Chih.	Iglesia Adventista del Séptimo Día	1929 o antes	S. Montezuma
Ciudad Acuña	Coah.	Iglesia Metodista de México	1939 o antes	S. Montezuma
Piedras Negras	Coah.	Discípulos	1913 o antes	Baldwin
Piedras Negras	Coah.	Asambleas de Dios	1921	Jeter
Piedras Negras	Coah.	Convención Nacional Bautista	1930 o antes	S. Montezuma
Piedras Negras	Coah.	Iglesia Metodista de México	1939 o antes	S. Montezuma
Nuevo Laredo	Tamps	Southern Baptist Mission	1930 o antes	Detweiler
Nuevo Laredo	Tamps	Convención Nacional Bautista	1930 o antes	S. Montezuma
Nuevo Laredo	Tamps	Iglesia Metodista de México	1939 o antes	S. Montezuma
Nuevo Laredo	Tamps	Iglesia Adventista del Séptimo Día	1929 o antes	S. Montezuma
Nuevo Laredo	Tamps	Asamblea Apostólica de la Fe en Cristo		
Reynosa	Tamps	Southern Baptist Mission	1930 o antes	Detweiler
Reynosa	Tamps	Convención Nacional Bautista	1930 o antes	S. Montezuma
Reynosa	Tamps	Iglesia Pentecostal de Santidad	1939 o antes	S. Montezuma
Matamoros	Tamps	Iglesia Nacional Presbiteriana	1913 o antes	Baldwin
Matamoros	Tamps	Asambleas de Dios	1917	Jeter
Matamoros	Tamps	Convención Nacional Bautista	1930 o antes	S. Montezuma
Matamoros	Tamps	Cuáqueros de la Conferencia Quinquenal	1913 o antes	Baldwin

Fuente: Molina, Jeter, Círculo de Estudios del Protestantismo en México del Seminario Montezuma, Gaxiola, Detweiler, Reid

4.1.4.2.2. La otra frontera alcanzada: las misiones con los indios mexicanos

Aunque la labor de los protestantes con los indígenas data de sus primeros años en México, y aunque durante el porfiriato fueron de los más activos, sino es que los únicos activos entre este grupo de marginados, es al terminar la Revolución cuando los protestantes desarrollaron sus mayores esfuerzos en este campo. Aunque la experiencia más destacada en este campo fue el Instituto Lingüístico de Verano, del que ya hablamos antes, de ninguna manera fueron los únicos.

Una misión de objetivos similares, aunque de carácter más misional que asistencial fue la Asociación Evangélica Mexicana, también llamada Misión Mexicana para Indios (Mexicana Indian Mission), fundada en Nueva York y sede en Tamazunchale, San Luis Potosí. Su actividad se extiende por siete estados de la República y de su escuela bíblica han salido más de 60 pastores y evangelistas. Por otra parte, sus éxitos religiosos no son nada despreciables si consideramos que ha establecido más de 60 iglesias y unos 140 puestos misionales en toda la región de la Huasteca” (Rivera, 1961:44).

Entre las iglesias históricas que trabajaron con las comunidades indígenas destacan los bautistas y presbiterianos. Los primeros intensificaron su labor en seis estados del país, y partir de 1950, la Convención Nacional Bautista empezó a trabajar con los indios de Yucatán (Reid, 1952:76). Los presbiterianos aprovecharon la labor desarrollada por el ILV e intensificaron su trabajo en las comunidades atendidas por esta organización.

En el caso de la Iglesia de Dios del Evangelio Completo se dice que ésta fue una de las primeras iglesias pentecostales en trabajar con comunidades indígenas. Esta Iglesia trabajó entre los indios mayos en el valle agrícola que rodea a Ciudad Obregón, en Sonora. La conversión de los indios mayos fue realizada por familias que habiéndose convertido en Ciudad Obregón se trasladaron posteriormente al Valle del Mayo, por razones de negocios, ya que algunos eran comerciantes(Molina, 1983:54).

4.1.4.2.3. Más allá de la frontera: la mexicanización de las iglesias de los Estados Unidos

Aunque ha sido poco estudiada, o al menos no se conocen estudios que se ocupen de ella, la mexicanización de las iglesias de los Estados Unidos es para los protestantes de México quizá más importante que la misma nacionalización de sus propias iglesias. Es claramente un fenómeno asociado a las migraciones de México a los Estados Unidos. Se trata de un fenómeno de extranjeros que abren para sí un lugar en las instituciones sociales del país que los recibe. Es posible, aunque tampoco se tienen datos que lo confirmen, que algo parecido pasó con las comunidades portorriqueñas en New York y cubanas en Florida. Todo lo anterior no quiere decir que esta idea sea una mera sospecha. La comunidad de mexicoamericanos protestantes es en nuestros días una realidad tan evidente que nadie puede negar su existencia. Por lo demás, los trabajos citados a lo

largo de este capítulo hacen referencias a comunidades de mexicanos protestantes al otro lado de la frontera, sobre todo de los pentecostales de la costa de California.

Por el lado de las llamadas iglesias históricas tampoco faltan ejemplos. Uno de ellos es Lorenzo Cantú, un pastor bautista que predicó en varias ciudades de Texas y cuyo caso cita Gamio, un sociólogo mexicano que recopiló una muestra representativa de la historia de los braceros mexicanos. Su historia ilustra una de las tantas trayectorias que siguieron los mexicanos que se aventuraron al norte. Al momento de la entrevista con Gamio, Lorenzo Cantú se desempeñaba como ministro Bautista en una localidad del suroeste americano. Él había nacido en Durango y cuando tenía 14 años empezó a frecuentar un templo bautista de su localidad. Abandonó su casa y entró a un seminario bautista de la misma localidad. En el seminario estudió teología y aprendió inglés. Su manutención corrió a cargo de los donativos de “algunos hermanos” y de los ingresos que recibía por su propio trabajo como empleado contable de una casa comercial y por trabajos que hacía para el mismo seminario. Tiempo después se trasladó a El Paso, donde “con la ayuda de algunos hermanos” fue admitido en la escuela de Waco, Texas. Para sostenerse hizo toda clase de trabajos “hasta lavar pisos”. Después logró pasar a la universidad bautista de Missouri. En ese lugar se sostuvo dando clases de inglés y español. Al terminar se fue a “otra ciudad del norte” en donde fundó la “primera Iglesia Bautista Mexicana en ese lugar”. Además de predicar en esa iglesia estableció y organizó “varias sociedades de ayuda mutua” (Gamio, s.f:214-216).

4.1.4.2.4. Las nuevas misiones y las nuevas obras

Adicionalmente a los nuevos espacios ganados para la causa protestante, llegaron a México nuevas sociedades de un carácter hasta entonces desconocido en el país. Las principales fueron las dos organizaciones complementarias de asistencia y esparcimiento para jóvenes, la *Young Man Christian Association* (YMCA) y la *Young Woman Christian Association* (YWCA). Otra sociedad de filiación protestante que llegó a México en aquellos años fue el Ejército de Salvación. Como las antes mencionadas, el Ejército de Salvación no es propiamente una sociedad misionera, es una sociedad de carácter asistencial que hacia 1960 tenía en México, clínicas, orfanatorios, dormitorios y comedores públicos, posiblemente todos en la ciudad de México. Por último, vale citar a la Hermandad de Aviadores Misioneros, una sociedad misionera pero de una clase que podríamos llamar logística, pues estaba formada no por misioneros sino por una flotilla de aviones a disposición de los misioneros de cualquier otra sociedad protestantes que los necesitaran para transportarse a los lugares más apartados del país (Rivera, 1961:35).

4.1.5. Estadísticas censales

En relación de la época porfirista, los protestantes tuvieron más obstáculos que facilidades en su intención de convertirse en una religión de mexicanos. Sus números lo reflejan. Especialmente los números que recogen los diferentes Censos de Población y Vivienda, las fuentes más precisas del avance protestante, con todos sus defectos de los que ya hablaremos después.

4.1.5.1. Las Estadísticas censales a nivel estatal

De acuerdo a las estadísticas censales, la guerra de Revolución detuvo el avance numérico de los credos protestantes. En los estados del norte, los protestantes prácticamente se estancaron, ya que su número disminuyó ligeramente, tanto en términos absolutos como en términos porcentuales. En el censo de 1921 solo 21,220 mexicanos residentes en el norte admitieron profesar algún credo protestante, en contraste con los 21,822 que así lo declararon en el censo de 1910. Las únicas excepciones en el norte fueron los estados de Baja California, situado al extremo oeste, y Tamaulipas en el extremo este, donde se aumentó el número de protestantes durante la Revolución. Al primer estado le favoreció su relativo aislamiento geográfico, pues la guerra prácticamente no lo involucró, salvo una breve campaña, en 1911. De cualquier forma, en este caso, el aumento es tan pequeño (de 384 a 539) que cualquiera que hubiera sido su causa tiene poca importancia. Pero en el caso de Tamaulipas el aumento es considerable (de 2697 a 5609) y la explicación no puede ser la misma. En términos de geografía Tamaulipas es casi lo opuesto a Baja California, que es el estado fronterizo más alejado del centro del país y una de sus localidades, Tijuana es la frontera más al norte de México. En cambio, Tamaulipas es el estado fronterizo más cercano al centro del país. Ciudad Victoria, su capital, esta a pocos kilómetros del Trópico de Cáncer. Durante la Revolución fue uno de los refugios más accesibles a los mexicanos del interior que huían de la guerra. Su colindancia con las ciudades y los campos agrícolas de la costa de Texas, lo hacían mas atractivo para los que huían de la guerra. Es probable que esta corriente de migrantes, hubiera favorecido el crecimiento de las comunidades protestantes de ese estado. No obstante, también es posible que hubieran sido más importantes otras causas. Como se dijo antes, Tamaulipas fue uno de los primeros estados en ser alcanzado por las misiones protestantes de los Estados Unidos. Al estallar la Revolución los protestantes tenían iglesias en Matamoros y otras localidades importantes de la costa de Tamaulipas. Al mismo tiempo en la frontera texana de Brownsville, al otro lado de Matamoros, las iglesias históricas atendían a mexicanos residentes o visitantes y mantenían comunicación con las iglesias de Tamaulipas. Estos indicios permiten especular que las causas principales del crecimiento de los protestantes de Tamaulipas en los años de la Revolución pudieron haber sido la maduración de las iglesias ahí establecidas y el apoyo de los protestantes apostados en las fronteras de Texas. No obstante, en términos generales, por la Revolución, las iglesias protestantes se

estancaron y no lograron compensar las muertes y las deserciones de sus miembros. El número de protestantes captados en los censos de 1910 y 1921 indica una disminución en esos años.

Después de la Revolución, las iglesias protestantes retomaron la senda de crecimiento, pero a un ritmo mucho menor, al que lo venían haciendo, a pesar de la constante llegada de emigrantes mexicanos convertidos a los credos pentecostales en los Estados Unidos. En 1940, los protestantes de los estados fronterizos apenas eran 50 mil. Sus iglesias habían necesitado casi veinte años en duplicar el pequeño número de creyentes que tenían al finalizar la guerra de Revolución. Es probable que el clima antireligioso de esta época hubiera detenido el avance protestante, como antes lo hizo la Revolución. Esta época tampoco fue buena para el resto de las iglesias establecidas en México. El número de católicos, por citar el mayor grupo religioso del país, creció a un ritmo mas lento que el de los protestantes. En claro contraste, las estadísticas censales muestran un aumento importante de los mexicanos sin religión durante los años de mayor persecución religiosa . De 1921 a 1930 su número se duplicó y nuevamente lo hizo de 1930 a 1940. Pero posiblemente esta no hubiera sido la única ni la principal razón del lento crecimiento de los protestantes. En todos los estados fronterizos los protestantes siguieron aumentando su número. La única excepción es Baja California, donde los pocos protestantes, apenas un millar en 1930, se redujeron a la mitad diez años después. Aunque fueron estos años los años de mayor intolerancia religiosa, esta disminución debe de tener otra causa, puesto que en Baja California las medidas contra los cultos nunca alcanzaron los niveles que alcanzaron en los otros estados. En Sonora, por ejemplo, los ataques contra las distintas iglesias fueron mas drásticos y no se produjo una disminución como la comentada.

Cuadro 4.14 Estadísticas censales de la población protestante en México y su región norte¹

Año	Número de protestantes (A)	Número de habitantes (B)	Participación en el total de habitantes $C=(A/B)*100$	Tasa de crecimiento anual	
				Protestantes	Habitantes
Región Norte					
1910	21,822	1,646,420	1.32	-	-
1921	21,220	1,696,645	1.25	-0.25	0.27
1930	34,231	2,037,993	1.68	5.31	2.04
1940	50,015	2,565,637	1.95	3.79	2.30
1950	77,097	3,760,963	2.05	4.33	3.82
1960	134,144	5,871,482	2.28	5.54	4.45
México					
1910	68,839	15,160,369	0.45	-	-
1921	73,951	14,834,760	0.50	0.65	-0.20
1930	130,322	16,552,722	0.79	6.30	1.22
1940	177,954	19,653,552	0.91	3.12	1.72
1950	330,026	25,791,017	1.28	6.18	2.72
1960	582,317	34,923,129	1.67	5.68	3.03

Fuente: Censos de Población 1910, 1921, 1930, 1940, 1950 y 1960.

Nota: ¹ La región norte agrupa a las zonas que colindan con los Estados Unidos. En términos de las estadísticas oficiales disponibles esta región esta formada de seis estados, por orden alfabético: Baja California, Coahuila, Chihuahua, Nuevo León, Sonora, Tamaulipas.

Pero a partir de 1940 los censos reflejan un sensible aumento de protestantes en los estados colindantes con los Estados Unidos. El punto más alto de este nuevo *boom* protestante ocurre en la década de los 50's. En los años que van de 1950 a 1960, cuando los protestantes tuvieron su mas importante avance numérico en el norte. En 10 años su número casi se duplicó. Nunca antes se había registrado en el norte un salto cuantitativo de esta magnitud. En la década anterior, su avance había sido rápido pero de ninguna manera comparable. Sin descartar el trabajo de las propias iglesias establecidas en México y si las evidencias han sido bien interpretadas, todo indica que esta revitalización del movimiento protestante fue provocada por el programa de migración laboral de México y los Estados Unidos y, concretamente, por el activismo de las misiones domésticas de los Estados Unidos que entraron en contacto con los trabajadores mexicanos mientras vivieron en aquel país.

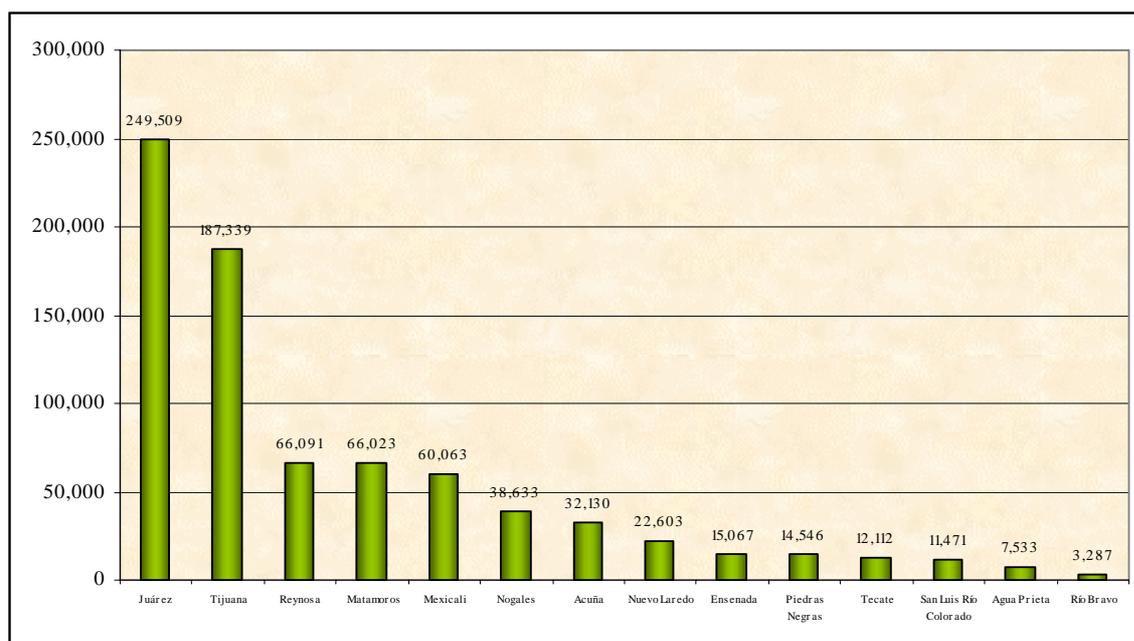
5. Expansión del protestantismo y rápido crecimiento industrial (1964-2000)

5.1. Desarrollo urbano y crecimiento de la industria maquiladora

Después de 1964, las ciudades fronterizas han seguido dependiendo de los servicios turísticos y comerciales, pero al mismo tiempo han ampliado sus actividades económicas para incluir a la industria. De manera paralela, las Iglesias protestantes han proliferado y han consolidado su presencia en la región.

Sin embargo, no parece existir una relación causal directa entre la industrialización de las ciudades fronterizas y el nuevo impulso del protestantismo. Son fenómenos que en apariencia obedecen a dinámicas distintas. Pero tampoco son totalmente ajenos, en la medida en que la industrialización ha proporcionado la base económica suficiente para absorber el crecimiento natural de la población y la continua inmigración del interior del país. Esto es particularmente evidente cuando se observa que las denominadas “maquiladoras” (en realidad, plantas ensambladoras de productos para el mercado mundial) se concentran en un número limitado de ciudades y que son precisamente esas ciudades las que más han progresado en términos de bienestar social. Un ejemplo bastante ilustrativo es la contribución de las maquiladoras a la creación de empleo en esas ciudades. En Tijuana y Ciudad Juárez, para ser más específicos, donde se concentra el 40% del empleo maquilador, el desempleo es menor al 3%, cifra muy inferior al promedio nacional de 8%.

Gráfica 5.1 Personal ocupado por la industria maquiladora de exportación en los principales municipios fronterizos, 2000.



Fuente: Estadística de la Industria Maquiladora de Exportación 1995-2000, INEGI, 2001.

Aunque es difícil comprobarlo, es posible que estas industrias estén generando una cultura más proclive al protestantismo. Así, por ejemplo, algunos autores se inclinan a pensar que estas industrias están formando a una clase obrera con una cultura industrial diferente a la que se observa en el resto de los colectivos del país, menos politizada y con menor tendencia a afiliarse a sindicatos; esto, en vista de que se trata de industrias de rápido crecimiento que se inclinan por contratar y formar “nuevos” trabajadores. Además, y a diferencia del resto de la industria nacional, las maquiladoras cuentan entre sus empleados a una proporción mayoritaria de mujeres, jóvenes e inmigrantes (De la Garza, 1989).

De cualquier manera, lo cierto es que la urbanización fronteriza ha entrado en una nueva fase, menos acelerada, en la que el crecimiento de la filiación protestante adquirió ya una gran visibilidad social. Como veremos más adelante, el crecimiento de la población protestante ha tenido lugar en los municipios de mayor tamaño y en aquellos donde la industria maquiladora ha comenzado a crecer.

5.2. Nuevas corrientes migratorias hacia la frontera

Trabajos recientes han demostrado que la Frontera Norte sigue arrojando un saldo migratorio positivo, ya que esa zona continúa recibiendo a más inmigrantes con respecto a la población que emigra de ella. En cambio, las regiones Centro y Sur prolongan su papel como las principales proveedoras de emigrantes de México (Lozano, 2002:89).

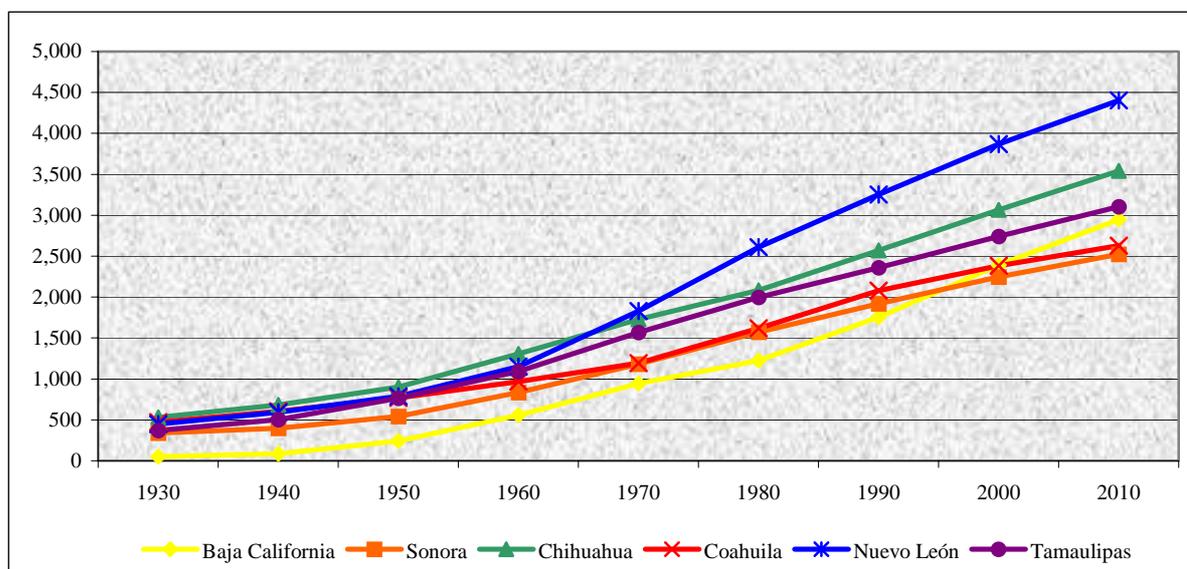
En el periodo comprendido entre 1970 y 2000 la población de los seis estados fronterizos colindantes con los Estados Unidos ha mostrado un elevado crecimiento demográfico, como producto de las migraciones de carácter permanente hacia esta región (**Véase Gráfica 5.2**).¹³⁴ Los habitantes de los estados de Baja California, Sonora, Chihuahua, Coahuila, Nuevo León y Tamaulipas aumentaron de manera considerable su número, de 13.9 millones en 1990 a 16.7 millones en el año 2000 (Corona, 2003:3). Sin embargo, un hecho muy significativo es que este rápido aumento poblacional tuvo lugar de manera más pronunciada en los municipios que conforman la llamada franja fronteriza.

La franja fronteriza está integrada por 39 municipios distribuidos en seis estados, pero solo un número reducido de estos municipios desarrolla una actividad económica importante o su tamaño poblacional resulta significativo. Un indicador básico de este divergente escenario es la alta concentración poblacional: 11 municipios concentran el 90 por ciento de la población.

¹³⁴ Dicho crecimiento poblacional es “superior aún al observado en todo la República Mexicana y sólo comparable con el que tuvieron las áreas metropolitanas del país en sus épocas de mayor expansión (Corona, 2003: 3).

Un rasgo que caracteriza a estos 11 municipios es su renovado dinamismo económico. En ellos se concentran la mayor parte de la industria maquiladora, las actividades del comercio internacional, y cinco de estos municipios son receptores de un flujo importante de visitantes del vecino país. Este gran dinamismo económico ha generado un foco de atracción para los trabajadores de otras regiones.

Gráfica 5.2 Población residente en los estados fronterizos, 1930-2010.



Fuente: Corona, 2004.

Nota: Población referida al 30 de junio de cada año: de 1930 al 2000, con base en los censos de población, y para 2010, a partir de las proyecciones de población por entidad federativa del Consejo Nacional de Población elaboradas en el 2000.

En cuanto a su tamaño poblacional, las ciudades más importantes son Ciudad Juárez, Tijuana, y Mexicali; juntas concentran el 60.9 por ciento de la población residente en toda la franja fronteriza (Véase Cuadro 5.1). Sin embargo, vale la pena no perder de vista que existen otras localidades urbanas de menor tamaño, las cuales durante las últimas dos décadas revelan tasas de crecimiento demográfico elevadas. Ciudades como San Luis Río Colorado, Nogales, Ciudad Acuña, Reynosa, y Matamoros, han venido creciendo a un ritmo que varía entre 2.54 y un 4.09 por ciento anual (Véase Corona, 2003).

Cuadro 5.1 Población residente en los municipios fronterizos de 100,000 habitantes o más, 2000.

Municipio	Población	
	Absoluto	%
Juárez	1'159,780	22.94
Tijuana	1'134,772	22.45
Mexicali	763,168	15.10
Otros municipios	1'996,953	39.51
Total	5'054,673	100.00

Fuente: Corona, 2003.

La llegada de amplias corrientes migratorias a ciudades como Tijuana, Nogales, Ciudad Juárez, Ciudad Acuña, Reynosa y Matamoros ha propiciado un crecimiento voraz de la mancha urbana fronteriza. En todos los casos, la carencia de vivienda y la falta de instituciones sociales públicas son evidentes. En este contexto, resalta la extraordinaria facilidad que han encontrado las Iglesias evangélicas para crecer en asentamientos irregulares y, en general, en la zona periférica de estas ciudades.

Parece claro, entonces, que el dinamismo de la frontera norte proporcionó una base económica de cierta importancia a los evangélicos, pero es posible que la contribución regional a la expansión de esos credos disidentes no haya sido tan directa. Lo cierto es que las Iglesias evangélicas parecen haber contado con condiciones en extremo favorables en la continua urbanización regional, donde proliferan pobladores con recursos económicos dispuestos a sostener el culto hasta una masa de inmigrantes y repatriados dispuestos a ser convertidos. Se supone que estas características influyen en la capacidad del protestantismo para mantener o aumentar el número de sus adeptos con nuevas conversiones, como afirman ciertos autores (Lalive, 1968; Meyer, 1989, entre otros).

5.3. Cambios en las preferencias religiosas de la población

Casi toda la región fronteriza tiene un porcentaje relativamente alto de protestantes. La mayor parte de los 39 municipios mexicanos que colindan con los Estados Unidos mantienen una proporción de protestantes superior a la media nacional (Véase *Cuadro 5.2*).¹³⁵

Cuadro 5.2 Población protestante en los municipios de la Frontera Norte (1990)

Municipio	Población protestante	Población de 5 años y más	%
Mexicali	22,524	451,539	4.99
Tecate	4,059	35,557	11.42
Tijuana	31,653	557,762	5.68
Subtotal Frontera de Baja California	58,236	1,044,858	5.57
Agua Prieta	2,242	28,883	7.76
Altar	118	5,236	2.25
Caborca	1,859	45,749	4.06
Cananea	632	21,916	2.88
Gral. Plutarco Elías Calles	917	6,706	13.67
Naco	228	3,548	6.43
Nogales	4,248	82,321	5.16
Puerto Peñasco	1,215	20,136	6.03
San Luis Río Colorado	4,488	82,494	5.44
Santa Cruz	15	1,267	1.18
Sáric	68	1,650	4.12
Subtotal Frontera de Sonora	16,030	299,906	5.35

¹³⁵ En 1990 este rango variaba de 1.15 a 31.9%. Janos, en Chihuahua, era el municipio con mayor porcentaje de protestantes; sin embargo, se trata de un pequeño municipio en el que radican varias comunidades de menonitas.

Continuación del Cuadro 5.2

Ascensión	717	12,482	5.74
Guadalupe	909	5,896	15.42
Janos	2,931	5,779	50.72
Juárez	40,028	579,050	6.91
Manuel Benavides	81	2,077	3.90
Ojinaga	1,169	18,271	6.40
Praxedis G. Guerrero	609	5,873	10.37
Subtotal Frontera de Chihuahua	46,444	629,428	7.38
Acuña	4,628	39,193	11.81
Guerrero	109	1,832	5.95
Hidalgo	138	792	17.42
Jiménez	749	5,735	13.06
Nava	1,189	12,066	9.85
Ocampo	685	5,604	12.22
Piedras Negras	7,326	72,576	10.09
Subtotal Frontera de Coahuila	14,824	137,798	10.76
Anáhuac	1,129	13,572	8.32
Subtotal Frontera de Nuevo León	1,129	13,572	8.32
Camargo	809	11,502	7.03
Guerrero	216	2,709	7.97
Gustavo Díaz Ordaz	1,322	13,209	10.01
Matamoros	25,126	221,240	11.36
Mier	211	4,424	4.77
Miguel Alemán	1,112	15,304	7.27
Nuevo Laredo	12,707	165,791	7.66
Reynosa	22,343	204,850	10.91
Río Bravo	8,697	66,664	13.05
Valle Hermoso	4,363	37,582	11.61
Subtotal Frontera de Tamaulipas	76,906	743,275	10.35
Total nacional	3'447,507	70'562,202	4.89

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

A partir de 1960 las tasas de crecimiento intercensal de la población que se declara protestante son superiores al crecimiento de la población. Este dato estadístico revela una difusión del protestantismo más rápida que el simple crecimiento de la población, lo cual indica, a su vez, que la disidencia religiosa es un fenómeno creciente en las ciudades de la frontera mexicana con los Estados Unidos.

5.4. Control gubernamental hacia las Iglesias evangélicas

Hacia finales de 1980 la vida de las comunidades religiosas evangélicas en México se daba en un virtual anonimato. Muchas de ellas vivían en estado de clandestinidad, ocultas o bajo el cobijo de asociaciones civiles o culturales. Varias fueron las razones para ello, pero quizá la más importante eran las restricciones contenidas en la Constitución Política del país, las cuales habían generado un ambiente de incertidumbre entre las organizaciones religiosas no católicas. Otro de los motivos era el diseño anacrónico del organismo oficial encargado de atender los asuntos religiosos, que hasta finales de 1992 ostentaba el equívoco nombre de Departamento de Armas, Explosivos y Asuntos Religiosos, dependiente de la Secretaría de Gobernación.

En la frontera norte, al igual que en otras regiones de México, existió durante mucho tiempo una falta de información respecto a las dimensiones y características de las Iglesias evangélicas, pues muy pocos templos se conocían por su nombre y adscripción denominacional, y la mayor parte de los locales de culto no se encontraban registrados ante las autoridades locales o federal. Sin embargo, esta situación cambió de manera radical a partir de 1993 como consecuencia de las modificaciones constitucionales que se hicieron en materia religiosa.

Las reformas constitucionales a los artículos 3, 5, 24, 27 y 130 emprendidas en 1992 produjeron un cambio sustancial en las relaciones entre el Estado y las Iglesias. Desde entonces, muchas Iglesias y otras agrupaciones obtuvieron su registro como *asociaciones religiosas*, además de que conquistaron derechos que hasta entonces les habían negado. Este nuevo panorama generó mayor confianza y certidumbre en las Iglesias evangélicas.

5.5. Presencia de la Iglesia católica

Desde inicios de 1980 la situación de la Iglesia católica en México comenzó a modificarse rápidamente y la institución perdió influencia en algunas regiones. Su indiferencia para visualizar y atender los problemas sociales, su déficit en el trabajo de pastoral social, su enorme dificultad para entender a una población joven y con altas tasas de escolaridad, su objeción a reconocer el uso de métodos científicos de planificación familiar y su temor a criticar al gobierno hicieron que muchos creyentes mantuvieran una relación de mayor distanciamiento con la autoridad eclesiástica. Además, esta institución vivió una crisis de identidad que propició el surgimiento de dos corrientes internas: la Teología de la Liberación y el Movimiento de Renovación Carismática en el Espíritu Santo.

En la frontera norte, a diferencia de como ocurrió en el sureste, la Teología de la Liberación no alcanzó a tener ningún impacto, en tanto que el movimiento carismático se hizo visible solamente en unas cuantas localidades y parroquias. En Ciudad Juárez este movimiento vivió una etapa de gran efervescencia a mediados de 1980, pero al cabo de un tiempo perdió influencia (Muro, 1997), y en otras ciudades, como Tijuana, tuvieron que transcurrir dos décadas para que el movimiento carismático se hiciera presente.

Uno de las mayores dificultades que ha tenido la Iglesia católica en la frontera norte es su reducida capacidad para atender a una población que ha seguido creciendo a un ritmo desorbitado. Allí el catolicismo sufre un fuerte déficit de sacerdotes y cuenta con pocos templos, pero, sobre todo, la jerarquía eclesiástica se encuentra alejada de los problemas que padecen los residentes. Esta situación es la que prevalece en el caso de Tijuana.

La Iglesia católica ha encontrado en Tijuana un gran reto para su crecimiento y expansión; es decir, allí tiene que emprender la enorme tarea de reproducir su hegemonía en una sociedad surgida

de la inmigración. El déficit de sacerdotes en Tijuana es alto, pero el principal problema que tiene la Iglesia católica es articular su trabajo pastoral con las necesidades de la sociedad local. El reto persiste, sin embargo, pese al gran número de órdenes religiosas que ya participan en proyectos educativos y de carácter asistencial.¹³⁶

5.6. Pluralidad y diversificación de la oferta religiosa

La representación territorial de las Iglesias evangélicas en México es muy diversa. Sin embargo, sólo un reducido número de ellas ha logrado mantener presencia nacional con una actividad que ha sido consolidada a lo largo de varias décadas. Los presbiterianos mantienen una sólida presencia en el sureste del país, pero su influencia en la frontera norte es más bien simbólica. Los bautistas se distribuyen de una manera más homogénea en todo el territorio nacional; los nazarenos, en cambio, sólo están presentes en algunos estados. Los metodistas han seguido perdiendo terreno, aspecto que resalta especialmente después de haber sido una de las Iglesias protestantes más importantes de México. En conjunto, las Iglesias históricas continúan luchando por participar en un espacio cada vez más competido y de mayor pluralidad, en el que han ganado terreno las Iglesias pentecostales.

5.6.1. Desplazamiento de las Iglesias protestantes históricas

En la frontera norte, al igual que en otras regiones de México, el crecimiento de las Iglesias protestantes históricas se ha visto detenido. En ciudades como Matamoros, Nuevo Laredo, Ciudad Juárez y Tijuana la Iglesia bautista ha seguido perdiendo adeptos, y muchas de sus congregaciones se han visto obligadas a utilizar los métodos pentecostales a fin de hacerse más atractivas para los jóvenes y otro tipo de público. La Iglesia presbiteriana sólo tiene presencia importante en Matamoros y otras localidades del norte de Tamaulipas. En tanto que la representación de la Iglesia metodista en toda la frontera es cada vez más simbólica; algunos de sus templos se han desprendido de esa tradición, para adherirse a la corriente neopentecostal.

5.6.2. Consolidación y crecimiento de las Iglesias pentecostales

El cambio más significativo que se puede observar en el campo religioso fronterizo es el avance constante de las Iglesias pentecostales, cuya capacidad de reproducción resulta sorprendente. Las Iglesias de mayor crecimiento son las Asambleas de Dios, la Iglesia del Evangelio Cuadrangular, la Iglesia Pentecostal Unida de México, la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, las Iglesias Evangélicas Independientes, la Iglesia del Evangelio Completo y la Iglesia del Buen Pastor. Junto con ellas existe una gran variedad de Iglesias pequeñas que han venido a hacer a un más complejo este escenario.

¹³⁶ En la ciudad existen 106 órdenes religiosas dedicadas a trabajos de carácter educativo y atención comunitaria. El seminario diocesano es uno de los más importantes del noroeste de México; sin embargo, los seminaristas no son originarios de la región.

Dos estudios sociográficos realizados en 1987 y 1989 en las ciudades de Tijuana, Nogales, Ciudad, Juárez, Nuevo Laredo, y Matamoros, vinieron a demostrar la gran diversidad de Iglesias evangélicas presentes en el escenario fronterizo (Hernández y Guillén, 1987; Hernández 1989). Ninguna otra región de México presentaba hasta entonces tal diversidad, pero quizá lo más sorprende de este hecho era la visibilidad o posicionamiento logrado por las Iglesias de tipo pentecostal.

En 1987 en la ciudad de Tijuana existían 322 templos y lugares de culto evangélico, entre los cuales destacan por su importancia los de corte pentecostal (**Véase Cuadro 5.3**). El origen y composición de estas Iglesias eran muy diversos, pero como veremos más adelante, no todas lograron crecer de manera igual.¹³⁷ Los hallazgos encontrados en esa ciudad fueron muy semejantes a los que se observaron en Ciudad Juárez, con la diferencia que en Tijuana la implantación de las iglesias evangélicas pentecostales tuvo lugar poco después de 1930.

Cuadro 5.3 Iglesias evangélicas establecidas en Tijuana en el periodo 1960-1987.

Denominación	Año de fundación	Número de templos
Cruzada Evangélica Mundial	1960	2
Nueva Jerusalem	1960	2
Iglesia Evangélica Betania	1960	1
Iglesia Jerusalem	1960	2
Iglesia Luz del Mundo	1961	6
Iglesia Pentecostés El Siloé	1962	1
Iglesia Santa Pentecostés Nuevo Renacimiento	1962	1
Rosa de Sarón	1963	3
Iglesia Evangélica Pentecostés	1965	8
Iglesia Bautista Conservadora	1965	2
Iglesia Getsemaní	1966	1
Iglesia La Hermosa	1967	1
Nueva Iglesia Apostólica	1967	1
Iglesia de Dios en Cristo	1968	3
Iglesia de Jesucristo	1968	1
Pentecostés	1969	19
Iglesia de los Hermanos el Divino Maestro	1969	1
Iglesia Nacional Presbiteriana	1970	1
Iglesia Universal de Jesucristo	1972	3
Iglesia Bautista Betel	1972	1
Iglesia Apostólica	1974	4
Iglesia Evangélica Cristiana	1975	2
Iglesia Cristiana El Refugio	1976	1
Iglesia Evangélica Bethel	1977	2
Iglesia Independiente Evangélica	1977	1
Iglesia Evangélica del Buen Pastor	1978	1
Iglesia Aposento Alto	1978	1
Iglesia Cristiana Príncipe de Paz	1978	1

¹³⁷ En el caso de Tijuana, podemos observar un rápido ascenso de las Asambleas de Dios. En 1962, esta denominación contaba con sólo dos templos en toda la ciudad, pero para el 2000 su número ascendió a 56 (entrevista con la pastora María de Garay).

Continuación del Cuadro 5.3

Iglesia Eben-Ezer (Pentecostés)	1979	4
Iglesia Bautista Eben-Ezer	1980	3
Iglesia Luterana	1980	1
Cristiana	1981	9
Centro Cristiano la Puerta	1981	4
Interdenominacional	1981	1
Alcance Victoria	1981	1
Seguidores de Cristo	1982	1
Misión Evangélica Mexicana	1982	1
Misión Bautista Internacional	1982	1
Iglesia Presbiteriana Independiente de México	1982	1
Iglesia Evangélica Nuevo Renacimiento	1982	1
Amistad Cristiana	1983	2
Iglesias Cristianas Evangelistas	1983	2
Misión Cristiana Filadelfia	1983	1
Iglesia del Evangelio Cuadrangular	1983	1
Iglesia Bautista Independiente	1983	2
Iglesia Bautista Embajadores de Cristo	1983	2
Iglesia Bautista SINAB	1983	1
Iglesia Bautista El Divino Redentor	1983	1
Iglesia Cristiana Interdimensional	1984	1
Iglesia del Evangelio de Cristo	1984	1
Iglesia de la Comunidad Metropolitana	1984	1
Iglesia Cristiana Bautista	1985	1
Iglesia Bíblica Fundamental	1985	1
Centro Cristiano	1985	2
Iglesia Evangélica Gentil de Cristo	1985	1
Iglesia Evangélica San Pablo	1985	1
Iglesia Evangélica Monte SINAI	1986	1
Iglesia Universal Cristiana	1986	1
Iglesia de Jesucristo en las Américas	1986	1
Iglesia Reestructurada del Espíritu, Pureza y Amor	1986	1
Iglesia Evangélica Internacional Soldados de la Cruz de Cristo	1986	1
Iglesia Cristiana Emmanuel	1987	1
Iglesia Cristiana Evangélica Pentecostés	1987	1
Iglesia Cristiana Genezareth en la República Mexicana	1987	1

Fuente: Inventario de Organizaciones Católicas en la Frontera Norte realizado por El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana, B.C., México, 1987.

Iglesias pentecostales y neopentecostales
 Iglesias históricas y cuerpos reformados
 Otras Iglesias

Desde de 1980 el movimiento evangélico en todas las ciudades fronterizas comenzó a experimentar un rápido crecimiento, produciendo entre éste una mayor complejidad. Los rasgos que a partir de entonces pudimos observar fueron los de un alto grado de heterogeneidad de las Iglesias, sobre todo en lo correspondiente al tamaño, crecimiento y representación territorial. El desprendimiento o cisma constante entre las Iglesias pentecostales vino a hacer aún más difícil su clasificación y análisis.

En cada una de las ciudades estudiadas obtuvimos una lista de Iglesias que habían sido producto de un cisma, y cuya representación territorial era muy local, pues no existían más allá del ámbito de una pequeña circunscripción. Sin embargo, su origen y conformación era tremendamente diferentes.

Con el fin de ilustrar este hecho, comentaremos los ejemplos de la Iglesia Latinoamericana, la Iglesia de Nuevo Laredo y Fiesta Pentecostal.

La Iglesia Latinoamericana fue establecida en Nuevo Laredo por un ex trabajador ferrocarrilero que durante su estancia en prisión fue convertido a la fe evangélica por un pastor de Texas y que al salir comenzó a asistir a una Iglesia metodista. Poco después conoció a una pareja de inmigrantes centroamericanos que habían llegado a la frontera para cruzar de manera ilegal a los Estados Unidos. Estas personas le prometieron que si tenían suerte y llegaban a su destino lo ayudarían a establecer un templo en su colonia. La promesa fue cumplida enviándole asesoría y ayuda económica desde Los Ángeles, California. El dirigente de esta Iglesia obtuvo su formación como pastor mediante cursos por correspondencia.

Un caso diferente es el de la Iglesia de Nuevo Laredo, cuyo origen fue una disputa entre un pastor y una diaconisa de la Iglesia pentecostal. El motivo de las diferencias fue la posición que ambos adoptaban respecto a si las mujeres debían ser ordenadas o no como ministros de culto. La congregación se dividió en dos segmentos: por un lado, quienes simpatizaban con la idea de que una mujer pudiera ser la cabeza de una iglesia y, por otro, los que se oponían rotundamente.

Finalmente, en el caso de Fiesta Pentecostal podemos observar una historia diferente a las dos anteriores. Esta pequeña congregación fue fundada por un grupo de evangélicos que buscaban separarse de las formas solemnes y rígidas de sus Iglesias. Su primer paso fue solicitar ayuda a la Iglesia Pentecostal Unida de México, la cual designó a un pastor para que se hiciera cargo de la congregación. En Fiesta Pentecostal los cultos se desarrollaban de manera flexible y alegre; los himnos tradicionales fueron remplazados para dar lugar a cánticos repetitivos, aplausos y expresiones emotivas que producían una gran euforia en los asistentes. En este tenor, esta pequeña comunidad religiosa adquirió total autonomía respecto de otras Iglesias.

Como ya ha sido destacado con anterioridad por diversos autores, la posibilidad que el pentecostalismo tiene de incorporar elementos culturales locales (música, cantos, manifestaciones del folklore, y cultos indígenas) dan vida a nuevas formas litúrgicas, las cuales corresponden a formas menos rígidas de vivir la religiosidad. De ahí que desde 1960 se habló de la inclinación de este movimiento religioso a "indigenizar" el culto, así como a oponerse a las formas rígidamente establecidas por el orden ritual escrito, propio de las llamadas iglesias protestantes históricas (Conteris, 1969,15).

5.6.3. La diseminación de las Iglesias neopentecostales

El neopentecostalismo es un fenómeno religioso de reciente impacto en México, pero en países como Brasil ha cobrado ya gran fuerza. Uno de los aspectos innovadores de este movimiento es su conexión o apego a la llamada "teología de la prosperidad". Para esta doctrina las bendiciones de

Dios incluyen posesiones materiales. El acto de dar es considerado un signo de sujeción a Dios y una parte necesaria del proceso de liberación que lleva a las personas a recibir las bendiciones. Los bendecidos reciben bienes materiales.

El surgimiento del movimiento neopentecostal está en abierta oposición al tradicional rigorismo ético de los pentecostales y su consecuente distanciamiento del mundo secular. Gracias a su capacidad para adaptarse a medios y tradiciones diversas, las Iglesias neopentecostales han penetrado una serie de instituciones políticas, sociales y culturales y han adquirido densidad cultural. Pero la han adquirido gracias a una menor distancia con el mundo (*Ibíd.*:605). El neopentecostalismo se ha vuelto más secular (Oro y Semán, 2000:613). La teología de la prosperidad reduce la distancia con el mundo, para inducir en la gente un cierto nivel de consumo, y acerca a la Iglesia a cierta clase de gente para la cual la búsqueda religiosa está relacionada con su situación económica (*Ibíd.*:614). Sin embargo, este acercamiento al mundo secular es más complejo de lo que parece a simple vista, pues ha revitalizado a las culturas religiosas locales.¹³⁸

Las Iglesias neopentecostales generalmente son dirigidas por líderes de personalidad fuerte (algunas veces carismáticos), que estimulan la expresividad emocional, demandan afiliación exclusiva y hacen uso intensivo de los medios masivos de comunicación. Un detalle significativo es que varias de estas Iglesias han surgido tanto de denominaciones pentecostales como de las llamadas Iglesias históricas, dando lugar a una mezcla de tradiciones y expresiones muy diversas. Otro rasgo característico de estas Iglesias es su propensión a atraer gente de la clase media y de altos ingresos. Les gusta rodearse de un ambiente de éxito y prosperidad. Algunos de sus dirigentes y pastores han sido empresarios, profesionistas y hombres de negocios.

En ciudades del norte de México como Monterrey, Ciudad Juárez, Tijuana y Mexicali han comenzado a proliferar este tipo de comunidades religiosas. Entre ellas destacan a nivel nacional Amistad Cristiana, Casa de Oración Palabra de Fe, Centro de Fe, Esperanza y Amor, y en los ámbitos regionales son importantes Vino Nuevo, Castillo del Rey, Centro Familiar Nueva Esperanza y Templo Evangélico San Pablo, entre otras.

La gran versatilidad con la que se mueven estas Iglesias es uno de los aspectos que han resultado atractivos para jóvenes y amas de casa. La escuela dominical, fundamento de la formación doctrinaria de las Iglesias históricas, ha sido sustituida por reuniones sociales, conciertos o seminarios de fin de semana, que responden de una manera más efectiva a lo que podría llamarse una “sociedad moderna”. Además, resulta interesante la forma en que estas Iglesias tratan temas de actualidad o de interés para un público con mayores niveles educativos.

¹³⁸ “Las iglesias neopentecostales se esfuerzan por definirse a sí mismas como intermediarios religiosos cuyas metas seculares superiores y legítimas se adaptan a las otras tendencias de la cultura moderna. A cambio, este esfuerzo -enmarcado por la Guerra Espiritual- revitaliza a las culturas religiosas locales” (Oro y Semán, 2000:616).

El Grupo de Unidad Cristiana de México es una de las Iglesias neopentecostales más activas en Tijuana. Su fundador y líder espiritual es Fermín García, egresado del Tecnológico de Monterrey y profesionalista exitoso que dejó su actividad empresarial para dedicarse a esta Iglesia. El Grupo de Unidad Cristiana comenzó operando en la Arena Tijuana, un local originalmente dedicado a la lucha libre y al box que más tarde fue adquirido por esta organización. Por su gran versatilidad y dinamismo, esta organización religiosa ha establecido una escuela para niños y jóvenes, además de que utiliza espacios e instalaciones en hoteles de lujo para realizar eventos de toda índole. Con una labor muy estrecha con mujeres de la clase media, el grupo imparte cursos sobre cómo ser “una mujer segura” y acerca del “reto de ser mujer”, y realiza de manera periódica encuentros informales con ellas (los “cafecitos de los martes”). El ambiente acogedor que prevalece en el Grupo de Unidad Cristiana, el carisma del líder, el clima de prosperidad del que presumen sus congregantes y la constante actividad para atraer a nuevos miembros han hecho que esta Iglesia supere ya la cifra de mil miembros.

5.7. Estructura, organización y mapa de acción de las Iglesias evangélicas

5.7.1. Características y tamaño de las Iglesias

Si algo distingue a la vida religiosa fronteriza es su gran diversidad, que la hace diferente a la de otras regiones de México. Esta diversidad se expresa en una amplia corriente de Iglesias afines a la cristiandad, la gran mayoría de tipo pentecostal y con varios estilos y formas de organización. Así, podemos encontrar desde Iglesias con estructuras verticales altamente burocratizadas hasta otras que poseen una estructura horizontal, versátil y flexible.

La estructura y organización de algunas Iglesias evangélicas llega a ser un asunto bastante complejo. Algunas de ellas poseen una rígida estructura piramidal, cuyas jerarquías son muy marcadas, y el papel desempeñado por los laicos llega a ser muy limitado. El caso más representativo corresponde a la Iglesia de Dios Vivo Columna y Apoyo de la Verdad, mejor conocida como Luz del Mundo. Esta muestra una gran verticalidad, posee un estilo marcadamente autoritario, sus pastores tienen un escaso poder de decisión y las mujeres no tienen acceso a ningún cargo de dirección. Todos los templos de la Luz del Mundo existentes en México, en los Estados Unidos y en Centroamérica se rigen por decisiones tomadas en la sede central de esta Iglesia, en Guadalajara, Jalisco.

Un caso opuesto al anterior es el de las Asambleas de Dios, Iglesia con un origen estadounidense, pero con varias décadas de implantación en México. En las Asambleas de Dios cada templo y congregación es autónoma, congregacional y representativa. Además, las mujeres sí tienen derecho a ocupar cargos directivos y a desempeñarse como ministros de culto.

En el caso de las Iglesias protestantes históricas podemos observar también grandes contrastes. Mientras que las Iglesias metodistas expresan una estructura rígida, jerarquizada y burocrática, las Iglesias bautistas poseen un alto grado de autonomía, pues todas las decisiones que se toman, incluida la designación de un pastor, las llevan a cabo los integrantes de cada congregación.

La tendencia hacia la pluralización del campo religioso coincide también con una clara división entre Iglesias de gran tamaño, bien representadas territorialmente y con grandes estructuras de organización, e Iglesias, quizá la mayoría, con presencia local y cuyo número de congregantes no supera las 100 personas. Pero también existen Iglesias de tamaño mínimo, constituidas mediante redes familiares o de vecinos.

Una dificultad que tienen las Iglesias pentecostales, sobre todo las más pequeñas, es la alta movilidad de las personas que ingresan y salen de ellas, lo que hace aún más difícil contar con datos confiables acerca de su membresía.

Respecto a las Iglesias neopentecostales, encontramos que el tamaño promedio de su membresía supera las 100 personas, e incluso, también hay organizaciones que se conocen como “megaiglesias”. Éstas se caracterizan por tener congregaciones mayores de mil miembros, un equipo pastoral numeroso y voluminosos presupuestos de operación, así como por poseer grandes y modernas instalaciones.

5.7.2. Líderes religiosos

En el escenario pentecostal, pero sobre todo en el neopentecostal, siguen dominando los liderazgos de tipo carismático. Las personalidades fuertes, que afirman tener poderes o cualidades específicamente excepcionales, continúan conquistando la fe y el corazón de cientos y miles de personas. En el norte de México podemos encontrar varios ejemplos de estos líderes carismáticos, pero quizá el caso más ilustrativo sea el que nos ofrece la Iglesia Castillo del Rey, fundada en Monterrey hace poco más de dos décadas por el estadounidense Roger T. Wolcott, hijo de un pastor que predicó durante largo tiempo en esa misma ciudad.

Wolcott viajó a inicios de 1980 a Monterrey por invitación de una familia rica de la Colonia del Valle. A su llegada dio inicio a una semana de oración, acompañada de una predicación que rompió con los esquemas establecidos por otras Iglesias. La forma ecléctica de presentar y llevar a cabo los servicios religiosos, junto con la mezcla de actividades como aplaudir, bailar y cantar, hizo que sus reuniones resultaran atractivas. Su gran carisma, aunado a sus dotes histriónicas, hizo de Wolcott un personaje que atrajo a un gran número de visitantes, entre niños, jóvenes y adultos, todos de clase media. Pero el local de la Colonia del Valle donde se celebraban los cultos pronto resultó insuficiente, de manera que muy pronto se buscaron nuevas instalaciones. El local elegido fue un hotel a las afueras de la ciudad, el cual, dándole una forma de castillo y adornándolo con murallas y

almenas, se convirtió en el cuartel general del movimiento. Asistido por un equipo de colaboradores mexicanos, Wolcott consiguió proyectar un movimiento religioso que alcanzaría gran notoriedad entre la gente de la próspera Monterrey (Zapata, 1990:203). Rodeada de predicadores y pastores muy dinámicos, con gran manejo de las artes del espectáculo, la Iglesia abrió espacios y actividades para niños, jóvenes y adultos, tales como campamentos, conciertos, viajes y cursos de todo tipo. Además, los espacios de intervención social se fueron ampliando, de manera que al movimiento también fueron incorporados empleados y obreros.

Una historia similar es la del Centro Cristiano Vino Nuevo, Iglesia fundada en Ciudad Juárez a mediados de 1980 por dos estadounidenses: Víctor Richards y su esposa Gloria. Richards es un líder carismático con un amplio manejo del escenario, muestra una gran habilidad para influir en los públicos más diversos y ha buscado imprimirle un carácter innovador a su Iglesia. El crecimiento de Vino Nuevo ha sido sorprendente, y ahora busca extenderse a otras ciudades de México.

5.7.3. Pastores

La base y representación de muchas Iglesias evangélicas sigue teniendo como sustento principal el trabajo realizado por los pastores. Su formación, nombramiento y evaluación de desempeño muestra grandes contrastes, debido a que cada denominación e iglesia tiene reglas diferentes para esto. Mientras las Iglesias históricas siguen estrictas reglas para la formación y preparación teológica de sus pastores, la gran mayoría de las Iglesias pentecostales no han desarrollado algo parecido. Son muy pocas las Iglesias pentecostales que poseen seminarios de formación teológica; la mayoría de ellas considera que un pastor se forma como un acto divino, no como parte de un programa de preparación o de instrucción formal. Para las Iglesias pentecostales más pequeñas el verdadero pastor es aquel que se forma en las calles, que atiende a la gente de manera espiritual en sus necesidades y que no recibe una remuneración por ejercer su oficio. La mayoría de este tipo de pastores alterna esta labor con trabajos de artesano, comerciante, maestro, empleado u obrero.

Existen Iglesias en las que los pastores tienen una gran libertad para manejar los asuntos de su congregación y otras cuyo margen de actuación es muy limitado. La Iglesia Luz del Mundo, por ejemplo, mantiene un estricto control sobre sus pastores, quienes son rotados de manera periódica hacia otras regiones y cuyas decisiones, aun la más insignificante, deben ser consultadas con las autoridades de distrito o con la sede central en Guadalajara. En otras Iglesias evangélicas se cuida mucho el reconocimiento a los méritos y trabajo realizado por los pastores, y estos pueden desempeñar con amplia libertad su trabajo.

Un aspecto que resulta muy importante comentar es que en algunas Iglesias existe detrás de los pastores una amplia estructura de apoyo, que hace posible un trabajo coordinado, bien planeado, y que permite avances importantes para el crecimiento de las Iglesias. Generalmente, este soporte esta

dado por la participación de diáconos, diaconisas, diáconos principales, diaconisas principales y ancianos. Se trata de una participación directa de los laicos en las actividades de las Iglesias. Los requisitos y los procedimientos para entrar al servicio laico y ascender sus peldaños pueden llegar a ser muy rigurosos, pero en todo caso se requiere de una asistencia puntual a las reuniones, actos de bondad para con otros miembros, pero sobre todo un probado compromiso para dedicar buena parte de su tiempo libre a las actividades que le sean encomendadas.

Finalmente, un aspecto que merece un comentario es el que se refiere los conflictos entre líderes religiosos y pastores. Un acontecimiento recurrente en la vida de las congregaciones evangélicas es la ruptura o conflicto de un pastor con las autoridades de su Iglesia. Muchas veces ello produce un cisma dentro de las congregaciones, lo que hace que el pastor se lleve consigo parte de los fieles y cree con ellos una nueva congregación.

5.7.4. Presencia social de las Iglesias evangélicas

La imagen tan persistente en México de los protestantes como una religión marginal con adeptos educados ha cambiado con el tiempo. Los primeros protestantes del país eran inmigrantes extranjeros, la mayoría empresarios, comerciantes y profesionistas; más tarde, los mexicanos que se adhirieron a esta religión fueron reclutados entre trabajadores de los ferrocarriles, obreros textiles, mineros, educadores y empleados de oficina. Pero las clases medias y altas de las ciudades no son ya los únicos grupos sociales afectos a la disidencia religiosa. El *boom* protestante de los últimos 20 años ha roto con esa imagen, pero ha impuesto otras. Ahora se percibe al protestantismo de una manera casi opuesta a como se percibía en el pasado; ahora proyecta una imagen de pobreza: pobre es su doctrina y pobres son sus adeptos.¹³⁹

Las sociedades religiosas evangélicas se inclinan en su gran mayoría por los estratos sociales de menor ingreso. Esta percepción es muy generalizada, pero requiere también algunas precisiones. El inventario de organizaciones protestantes realizado en Tijuana, Nogales, Ciudad Juárez, Nuevo Laredo y Matamoros indica, por un lado, que los centros de culto se localizan en colonias populares y zonas marginadas, y por otro, que los asistentes a esos lugares son personas de bajos ingresos (Hernández, 1996:114). La opción de trabajar con los pobres y marginados, sin embargo, no es extensiva a todas las denominaciones evangélicas. Por ejemplo, las Iglesias pentecostales se enfocan en zonas de bajos ingresos y no mantienen ninguna presencia en las de más alto ingreso.

¹³⁹ En las descripciones de los movimientos disidentes, Willems (1969) aventura algunas hipótesis acerca de las posibles causas de que ciertas denominaciones y sectas evangélicas se hayan difundido en ciertas clases sociales y no otras. Entre ellas destaco la idea de las sectas como refugio y comunidad de apoyo. Alrededor de esta tesis, encuentro un presupuesto y un efecto causal implícitos. El presupuesto es que las clases menos favorecidas y los inmigrantes económicos hayan alivio a su situación de privación económica en las comunidades religiosas no-católicas y que por lo tanto las religiones no-católicas avancen más entre las clases pobres y entre los inmigrantes recién llegados.

Por el contrario, las Iglesias protestantes históricas se concentran en zonas residenciales de clase media, así como en la zona centro y en las viejas colonias de las ciudades fronterizas.

No obstante, en los últimos años se ha desarrollado con mayor fuerza el llamado neopentecostalismo, cuyo centro de acción evangelizadora ya no son los pobres y marginados, sino las clases medias y los estratos sociales de más altos ingresos. Este movimiento promueve y enfatiza la construcción de “iglesias poderosas” o “superiglesias”, importantes por el número de adeptos y por los recursos que manejan.

5.7.5. Formas de financiamiento

La idea de que las Iglesias evangélicas en México se siguen sosteniendo gracias a la ayuda financiera de organizaciones misioneras estadounidenses es una vieja tesis que durante mucho tiempo ha sido apoyada por la Iglesia católica. Los estudios sociográficos realizados por El Colegio de la Frontera Norte a finales de 1980 en varias ciudades fronterizas demostraron, sin embargo, que la inmensa mayoría de las congregaciones evangélicas se mantenían gracias a la ayuda directa de sus miembros. De la misma forma, el inventario de organizaciones no católicas hecho en 2002 por José Luis Molina en Mexicali vino a corroborar esa afirmación.

Como se sabe, existen Iglesias que disponen de abundantes recursos económicos, mientras otras enfrentan dificultades para sufragar gastos tan sencillos como la renta del local o el transporte del pastor y cubrir el pago de servicios como luz o agua. Entre las Iglesias con más copiosos recursos destacan las de tipo neopentecostal, pues las contribuciones de sus miembros, así como las inversiones financieras o en bienes raíces que realizan, las colocan en una posición privilegiada.

La mayor parte de las Iglesias evangélicas se financian con diezmos. La entrega de un sobre cerrado con una cantidad específica de dinero, que representa el 10 por ciento de los ingresos o percepciones de cada miembro, es la contribución más común que hacen los miembros de cada congregación para el sostenimiento de su Iglesia. En algunas de ellas la entrega es muy rigurosa, y las sanciones que se imponen para quienes no llegan a cumplir con esta obligación son severas. Nuevamente, en el caso de los neopentecostales, las contribuciones de sus miembros pueden ser cuantiosas, pues se trata muchas veces de empresarios o bien de personas que cuentan con elevados ingresos.

El trabajo voluntario o sin remuneración también es una práctica frecuente en la mayoría de las Iglesias evangélicas. Limpiar terrenos, ayudar a construir locales para el culto, reparar o acondicionar templos, realizar colectas, vender productos que generen ingresos extraordinarios para obras sociales o prestar algún otro servicio de manera gratuita son tareas que movilizan a decenas de creyentes.

Los miembros de algunas Iglesias evangélicas dedican muchas horas a la evangelización entre semana, después de cumplir su jornada de trabajo, que por lo general incluye varias horas extras, y algunos donan más tiempo a la iglesia los domingos, luego de asistir al culto semanal.

5.7.6. Relaciones y vínculos de las Iglesias Evangélicas con los Estados Unidos

En la franja fronteriza existen 14 pares de ciudades, mejor conocidas como ciudades gemelas. Estas ciudades se caracterizan por mantener una estrecha relación social, económica, y comercial, lo cual genera que todos los días se genere una intensa movilización de personas y de vehículos en ambos sentidos. Derivado de esta intensa interacción económica y comercial que viven las ciudades fronterizas mexicanas se ha generado la idea de que existe un fuerte fenómeno de aculturación, que ha hecho que los residentes fronterizos mexicanos adopten ciertos patrones de consumo y se identifiquen con el estilo de vida norteamericano.

Esta interpretación se ciñe a varios aspectos del ámbito cultural, y por consecuencia tiene cierto impacto en la forma en la que se interpretan los cambios en la vida religiosa de la población, especialmente por lo que corresponde al crecimiento de la fe evangélica. Sin embargo, esta asociación no parece ser automática ni directa.

En la frontera norte los vínculos formales de las Iglesias evangélicas con el exterior (concretamente, con los Estados Unidos) pueden ser muy variables. La constante, sin embargo, es que la gran mayoría de estas Iglesias mantienen un alto grado de independencia o autonomía. Un número menor de ellas conserva lazos fraternales o de colaboración esporádica con Iglesias de los Estados Unidos, sobre todo porque reciben de ellas donaciones en equipo electrónico, vehículos usados u otro tipo de ayuda, como ropa, alimentos y folletos, y sólo un número reducido depende de manera directa de alguna Iglesia protestante o evangélica con sede en el vecino país.

Sin embargo, el éxito o crecimiento de una Iglesia evangélica no puede ser considerado o estar estrechamente relacionado con el patrocinio o influencia de alguna casa misionera de los Estados Unidos. A pesar de que algunas Iglesias evangélicas en México han recibido, o reciben ayuda de algunas Iglesias mundialmente conocidas, como las Asambleas de Dios, el grado de autonomía e independencia que estas Iglesias mantienen ahora resulta incuestionable.

Los ejemplos de cómo las Iglesias evangélicas en otros países del mundo han adquirido gran autonomía y su crecimiento es producto del apoyo de sus congregantes, y no de los recursos externos, resulta sorprendente. La historia más conocida es el caso de la Iglesia del Evangelio Completo de Yoido; fundada y desarrollada por el doctor Cho; un exitoso predicador coreano convertido al cristianismo poco después de concluida la guerra de Corea (1950-53). En menos de medio siglo esta Iglesia pasó de 5 fieles a 1 millón (Hurston, 1996: 204). A pesar de haber recibido

un impulso inicial por parte de las Asambleas de Dios esta iglesia conservó desde su origen la autonomía y el atractivo de ser una iglesia local, hecha por coreanos para coreanos.

Finalmente, la tendencia que podemos observar es el surgimiento de un número mayor de Iglesias evangélicas nacionales, que en la actualidad salen de México para realizar su labor misionera en Centroamérica o en aquellas localidades de los Estados Unidos donde existe un elevado número de población hispana.

5.8. Actividades y estrategias de crecimiento de las Iglesias evangélicas

5.8.1. Principales actividades

En todas las ciudades fronterizas son comunes el hacinamiento y los cinturones de miseria, y el equipamiento urbano de algunas de ellas muestra grandes rezagos. La oportunidad que algunas Iglesias evangélicas tienen para intervenir y atender algunas de estas áreas resulta sorprendente. Existen Iglesias y organizaciones misioneras que se encargan de la construcción de casas para familias de escasos recursos, manejan dispensarios y clínicas con servicios a bajo costo o gratuitos, asumen labores de enseñanza, o funcionan como gestores ante el gobierno local para la provisión de algún servicio público. Asimismo, existen otras que se dedican en forma habitual a repartir despensas, ropa y comida entre familias pobres, indigentes y niños de la calle. Una gran parte de estas actividades se realiza gracias al apoyo de alguna sociedad misionera de los Estados Unidos. Pero, en todo caso, es importante comentar que se trata de una ayuda esporádica, ya que los proveedores o donatarios no siempre tienen la oportunidad de ofrecerla. Además, en algunos casos dichas donaciones, especialmente de ropa y alimentos, quedan retenidas en las aduanas fronterizas al no contar con los permisos requeridos para su ingreso a México.

Bowen recuerda la frase “*bread and dollars*”, acuñada por un autor estadounidense para referirse a los alimentos, ropa y otros beneficios materiales que usan los evangélicos para atraer a nuevos conversos (Bowen, 1999). Este sociólogo no niega que los nuevos evangélicos se benefician materialmente de su conversión, pero afirma que es un error creer que esos beneficios sean lo que los conversos buscan y encuentran en las Iglesias evangélicas. También buscan, asevera, bienes de salvación, y las comunidades religiosas ofrecen precisamente eso. Vale la pena señalar que existe una corriente de Iglesias evangélicas que no recurren al uso de prácticas asistencialistas o de socorros mutuos; inclusive, ven con malos ojos la utilización de este tipo de prácticas, a las que consideran de origen anglosajón y que no siempre llegan a arrojar buenos resultados.¹⁴⁰

Una de las prácticas recurrentes en gran parte de las congregaciones evangélicas es la entrega de ofrendas. Se trata de colectas llevadas a cabo para apoyar a algún miembro de una congregación

¹⁴⁰ Iglesias como las Asambleas de Dios señalan que ésta es una práctica muy anglosajona y que su implementación ofrece buenos resultados. Algunas otras Iglesias evangélicas realizan actividades asistenciales, pero sólo de manera muy esporádica.

que pasa por una dificultad económica o que requiere hacer un gasto extraordinario debido a una intervención quirúrgica, a un accidente o a la defunción de algún familiar. Se trata de un apoyo que, cuando se necesita, se otorgan de manera recíproca todos los miembros de una congregación.

Uno de los aspectos que merece un comentario adicional es el que se refiere a la diversificación de actividades realizadas por las Iglesias evangélicas, la cual nos ofrece grandes contrastes, como puede ser observado en varias ciudades fronterizas.

En Tijuana existen múltiples ejemplos del trabajo asistencial, especialmente en colonias marginadas y asentamientos irregulares. Valle Verde es una de las colonias donde se ha vuelto común la imagen del reparto de despensas y ropa usada, provistas la mayor parte por “hermanos evangélicos” del sur de California.

La Iglesia Cristiana Armadura de Cristo puede servirnos como punto de referencia. Elwin Rodríguez es el fundador de esta Iglesia, establecida hace casi dos décadas en Valle Verde, una colonia marginal poblada principalmente por inmigrantes del sur de México. Este pastor de origen puertorriqueño se dedica a obsequiar una vez por semana ropa usada y despensas a la gente necesitada, aunque reconoce que no siempre recibe con la misma periodicidad estos donativos. También reconoce que son pocas las personas que después de recibir ayuda asisten de manera regular al templo. De todas maneras, cada vez son más las personas que lo visitan para conseguir apoyo para resolver problemas de la más diversa índole, como los relacionados con el abuso del alcohol o la adicción a las drogas, o que le piden ayuda para enfrentar la violencia intrafamiliar.

En Tijuana, el número de congregaciones religiosas no católicas que atienden específicamente tópicos sobre la mujer y la familia ha crecido. Estas congregaciones consideran en su agenda de trabajo temas como violencia, crecimiento personal, valores humanos y educación de los hijos, con lo que se busca trascender las viejas congregaciones femeninas de los círculos religiosos tradicionales para estar más acordes con la realidad actual.

En el caso de Ciudad Juárez podemos observar también una gran versatilidad en algunas Iglesias evangélicas, para intervenir en espacios sociales muy heterogéneos, así como para desarrollar actividades diversas, que van desde las labores asistenciales y educativas hasta las de gestoría y el manejo de medios de comunicación.

5.8.2. El evangelismo de las adicciones

Tijuana y Ciudad Juárez se encuentran entre las principales ciudades de México donde ha crecido la adicción a drogas como cristal, cocaína y heroína. Gran parte del trabajo de recuperación de jóvenes y adultos con problemas de adicción que se realiza en ellas se canaliza por una red de centros y albergues pertenecientes a alguna denominación cristiana-evangélica. Iglesias como Asambleas de Dios, Vino Nuevo, Casa del Alfarero, Tesoros Escondidos, Centro Cristiano La Puerta, Verdaderos

Soldados de Cristo y Alcance Victoria constituyen parte de este amplio espectro de alternativas no gubernamentales para atender un problema social que ha rebasado la capacidad de respuesta del gobierno.

En Monterrey han surgido también este tipo de organizaciones, pero con un carácter más informal, como los Cristoadictos, dedicados a trabajar de manera exclusiva con jóvenes. Sin embargo, dos organizaciones que han alcanzado gran proyección en este campo son Alcance Victoria (Outrech Victory) y Centro Cristiano La Puerta, ambas con un origen diferente. Alcance Victoria es una organización evangélica internacional surgida en Nueva York, cuya principal misión es la recuperación de jóvenes con problemas de adicción a las drogas. Dicha organización se ha expandido por todo el mundo, pero avanza de manera significativa en todas las ciudades importantes de América Latina. En Tijuana ha establecido una oficina central y opera diez albergues. El Centro Cristiano La Puerta (antes Iglesia de la Onda) es una organización religiosa que tiene su origen en la ciudad fronteriza mexicana de Nogales, Sonora. Esta organización pentecostal fue fundada en 1974 por el señor Cruz Miguel Guerrero, quien a la edad de 38 años fuera convertido por su esposa a la religión evangélica, para poco tiempo después iniciar un movimiento que alcanzaría gran expansión en México y Centroamérica.

5.8.3. Métodos y estrategias de crecimiento

En América Latina, las tradicionales campañas evangélicas se fueron transformando para adaptarse a cada uno de los países de la región. Primero los puntos de predicación fueron instalados al aire libre; después requirieron la colocación de carpas o casas de campaña, que funcionaban durante semanas o meses, y más tarde, si la obra fructificaba, se instalaba una misión. Junto con ello se utilizaron campañas masivas recurriendo al uso de estadios deportivos, los cuales podrían aglutinar a miles de personas.

Aunque la Iglesia católica generalmente hizo caso omiso de ellas, las leyes mexicanas eran muy estrictas respecto al uso de espacios públicos con fines de culto. Por ello, la utilización de esos espacios por las organizaciones evangélicas fue un proceso lento y sinuoso en México, pues en algunas regiones enfrentó la resistencia de las autoridades locales. Las Iglesias evangélicas tuvieron que desarrollarse, pues, en un ambiente de clandestinidad durante mucho tiempo, por lo que los eventos masivos que organizaron no fueron tan comunes como en otros países latinoamericanos, el compás de espera se fue abriendo en la medida en que sus líderes y organizaciones lograron abrir nuevos espacios de interlocución con el gobierno. Pero, sobre todo, esto fue más fácil gracias a la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público aprobada en 1992.

En las ciudades fronterizas una alta proporción de Iglesias evangélicas, sobre todo de tipo pentecostal, realizan actividades de predicación en espacios públicos. El establecimiento de

“campos blancos” o puntos de predicación tiene lugar en sitios con una gran afluencia de personas, como centros comerciales, estaciones de autobuses, canchas deportivas e instalaciones recreativas.

Cada Iglesia tiene una estrategia diferente para crecer y expandir sus actividades. El punto elegido para trabajar a veces es cuidadosamente seleccionado por los dirigentes de una iglesia, pero en ocasiones es producto de la mera casualidad. Generalmente, una congregación evangélica se inicia con el establecimiento de una misión a la que se le dota de un número limitado de recursos. Una vez consolidada esta misión, el paso siguiente será su transformación en un templo, que deberá ser mantenido con la ayuda de todos sus miembros.

Algunas Iglesias pentecostales han tendido a crecer en espacios de reciente creación, pues en ellos han encontrado una mayor facilidad para conseguir lotes a bajo costo, locales proporcionados en calidad de préstamo por algún miembro de la congregación, o bien porque se han sumado a la lista de invasores de terrenos, que tanto abundan en la frontera. Existe también otro tipo de Iglesias: las que cuentan con los recursos necesarios para funcionar pero que no encuentran suficientes personas para desarrollarse. Este caso lo pudimos observar con gran claridad en Nogales.

En algunas colonias populares y asentamientos irregulares se observa una competencia entre las Iglesias evangélicas, lo cual llega a producir una gran rivalidad y una enconada disputa entre sus congregantes. Las diferencias pueden ser muy sencillas, en aspectos tales como el uso de instrumentos musicales en los cultos, la forma de saludarse, el consumo de ciertos alimentos, o pueden convertirse en graves desacuerdos, como los que tienen que ver con las prácticas de bautismo y algunos puntos doctrinales.

5.8.4. Estrategias de difusión

En Ciudad Juárez, Matamoros y Tijuana prolifera la propaganda que hacen los grupos religiosos no católicos, que incluye el uso de una gran diversidad de medios, e incluso los postes de luz y las bardas son utilizados por los evangélicos para difundir su credo.

Así, en el cerro más alto de Ciudad Juárez se encuentra pintado un enorme anuncio que señala “Jesucristo salva”, el cual puede ser apreciado desde cualquier sitio de la ciudad.

De tal manera, la difusión de programas de radio y televisivos, las concentraciones en estadios y plazas de toros, la colocación de anuncios en los postes de luz, la propaganda en las unidades del transporte público, la prédica en calles y avenidas transitadas, así como la visita casa por casa, constituyen las estrategias de las organizaciones evangélicas para dar a conocer entre la población su oferta religiosa.

5.8.5. Las campañas de sanación o curación divina

Uno de los factores que más pesaron para que las Iglesias pentecostales tuvieran éxito en las comunidades rurales fueron las prácticas de curación llevadas a cabo por pastores que decían poseer un don divino para sanar a los enfermos. Esas mismas prácticas fueron llevadas a las localidades urbanas donde se utilizaron en campañas propagandísticas con las que se convocaba a la población a llevar a los enfermos a una Cruzada de Sanación donde se remediarían sus males. Fue así como algunos sanadores, que supuestamente realizaban grandes milagros, han llegado a ser muy conocidos.

Figura 5.1 Iglesias evangélicas de Tijuana que realizan de manera permanente campañas de sanidad o curación divina.



Instalaciones deportivas, como estadios y campos de fútbol, se convirtieron en el espacio de recepción de cientos de personas que se congregaron para ser testigos directos de un acto de fe que haría caminar a los parálíticos, devolvería la vista a los ciegos y curaría aun los padecimientos más difíciles, como el cáncer o el sida. Al frente de estos eventos aparecerían los predicadores y pastores invocando a todos los asistentes a una oración por los enfermos y practicando lo que se conoce en el ámbito pentecostal como “curación por imposición de manos”. Todo lo sucedido en esos lugares

resultaba muy emotivo e inspiraba esperanzas en las personas que padecían una enfermedad o que sufrían un dolor y no habían encontrado remedio.

En la frontera norte, la idea de alcanzar a más personas para que se convirtieran a la fe evangélica encontró en las Cruzadas de Sanación un camino importante. Algunas Iglesias dedicaron parte de sus esfuerzos a emprender de manera apremiante esta tarea. Lugares improvisados, como carpas de circo, o locales bien establecidos sirvieron como espacios para dar albergue a grupos de invitados que buscaban una ayuda diferente a la proporcionada por la medicina moderna y exploraban nuevos métodos para remediar sus dolencias.

Utilizando nombres como La Carpa de los Milagros o La Iglesia donde suceden Milagros, en las zonas más pobres de Tijuana fueron creciendo congregaciones pentecostales dedicadas de manera exclusiva a orar por los enfermos y a realizar actividades de sanación. A ellas se sumaron otras Iglesias procedentes de sitios lejanos, como la Iglesia Universal del Reino de Dios, que extendió su representación a las ciudades de Tijuana y San Diego.

La Iglesia Universal del Reino de Dios, de origen brasileño, acondicionó las instalaciones de un céntrico cine para hacer más visible su presencia en la ciudad de Tijuana. A las afueras de este recinto se reparte a los peatones y automovilistas “rosas bendecidas” y otros amuletos para protegerse de las enfermedades, las envidias y la mala suerte. Sus congregantes son en su gran mayoría amas de casa, taxistas, obreras de las maquiladoras y gente de la tercera edad. Pero esta Iglesia es más conocida por su programa televisivo *Pare de Sufrir*, el cual se transmite en la región Tijuana-San Diego por la cadena Telemundo. Los predicadores de esta Iglesia afirman que con su labor han conseguido salvar muchas vidas y han expulsado de muchos de los hogares lo negativo y maligno que privaba en ellos. Al igual que en otros lugares de América Latina, la Iglesia Universal del Reino de Dios ha sido acusada de enriquecerse de los donativos entregados por sus fervientes feligreses y existe un amplio sector de las Iglesias evangélicas que se han desvinculado de esta organización.

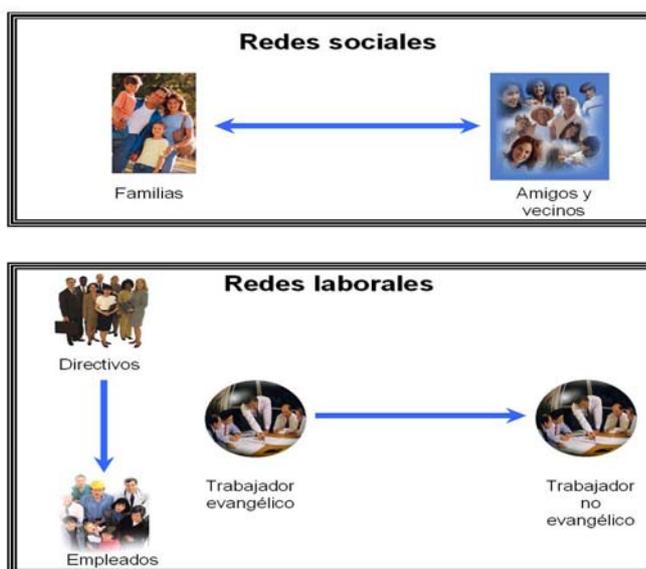
5.8.6. Movilidad y formas de crecimiento

La diversidad de opciones y ofertas religiosas presentes en la frontera ha generado una gran movilidad de personas entre una y otra Iglesia. El paradigma de un mundo cerrado, donde lo católico y lo evangélico se veían como dos polos distantes, ha venido cambiando. Lo fundamental es que podemos observar una amplia corriente de personas que buscan, prueban, ingresan, o salen de las Iglesias evangélicas, produciendo con ello un dinámico proceso de cultura religiosa.

En este ámbito de religiosidad sucede lo que en los procesos migratorios, en los que el hecho de que un individuo tome la decisión de emigrar a alguna parte lo hace más susceptible a elegir nuevos destinos. La gente que cambia de religión, sobre todo de católica a evangélica, tiende a entrar y salir

de las congregaciones evangélicas con mayor frecuencia. Si las instituciones religiosas no son capaces de darle cabida o no atienden sus demandas, esas personas seguramente se irán a otro sitio. De ahí que muchas de las Iglesias evangélicas compiten a menudo por buscar como resultar más atractivas a algunos sectores de la población.

Figura 5.2 Redes de difusión de la fe evangélica



El ingreso a las Iglesias evangélicas sigue manteniendo una diversidad de formas, pero en la mayoría de los casos el aporte principal lo constituyen las redes familiares y de vecinos. Asimismo, se observa cada vez con más frecuencia observar el empleo de redes laborales para atraer a nuevos congregantes. Los empresarios, gerentes y trabajadores que ya son evangélicos buscan a menudo mostrar las bondades de su religión a sus subordinados o compañeros de trabajo. Su labor es muy persistente, y no desisten hasta conseguir algunos candidatos. Sin embargo, esta misma práctica puede llegar a producir un efecto contrario, pues algunos católicos se sienten hostigados u ofendidos cuando se les trata de convencer de que abandonen sus creencias.

5.8.7. Nuevas estrategias de crecimiento

Las formas de crecimiento de las Iglesias evangélicas muestran cambios importantes en lo que respecta a su expansión en las ciudades fronterizas. Por ejemplo, en Tijuana los líderes de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús trazaron una ruta de trabajo que correspondía o era similar a la metodología utilizada por los desarrolladores urbanos. El entender la lógica del crecimiento de la ciudad, especialmente de los asentamientos populares, derivó en una rápida apertura de nuevas

misiones. Familias de congregantes de esta Iglesia fueron trasladadas a los nuevos asentamientos, favoreciendo con ello un trabajo de difusión que hacía más fácil el acercamiento entre vecinos.

5.8.8. La estrategia del crecimiento celular

A partir del frondoso movimiento de las Asambleas de Dios han surgido diversas Iglesias evangélicas en otras partes del mundo que han innovado y propuesto nuevas estrategias de crecimiento, como la demuestra el caso de la Iglesia del Evangelio de Yoido. Lo más trascendente de ello es que estos modelos implementados en un país asiático, como Corea del Sur, fueron adaptados más tarde a los Estados Unidos, y a diversos países de América Latina, incluido México.

La estrategia del crecimiento celular tuvo su origen a mediados de 1960 en Corea del Sur, y fue desarrollada por el doctor Yonggi Cho. Su delicada situación de salud y el extenso número de horas que el doctor pasaba en el púlpito lo obligaron a transferir parte de sus actividades de predicación y evangelización a los laicos. La idea era que los diáconos y diaconisas predicaran en sus propios hogares a los fieles de su vecindario para dejar que Cho predicara en su iglesia únicamente el miércoles por la noche y el domingo por la mañana y no durante toda la semana como lo venía haciendo hasta entonces. El modelo de grupos de hogares comenzó a ser muy popular en Corea, pero este fue perfeccionado con el tiempo, hasta alcanzar un alto nivel de complejidad. Desde su implementación el número de grupos de hogares no ha dejado de crecer. Su diseño se presta a ello; en vista de que su principal función es atraer nuevos conversos lo normal es que tarde o temprano aumenten su tamaño y dada la regla de dividirse los grupos en dos al superar un límite de integrantes, es natural que se multipliquen constantemente, como hacen las células vivientes. De ahí que sean mejor conocidos como grupos de células o células de vecindario.

A través de los años, la Iglesia de Yoido desarrolló cuatro tipos de grupos homogéneos, cada uno compuestos exclusivamente por hombres, mujeres, jóvenes o niños. Modelo que fue adoptado también en otros países. Los grupos predominantes siguen siendo los de mujeres.

Vistas en su conjunto, células y fraternidades, son redes que cumplen tres funciones cruciales para la Iglesia de Yoido: dotan de un sentido de comunidad a los miembros de la iglesia, cargan con el peso del esfuerzo evangelizador de la iglesia y por último sirven como redes de financiamiento. Sin embargo, no debemos perder de vista que uno más de los éxitos de esta Iglesia es la práctica de visitar hogares y establecer “relaciones afectuosas” con los potenciales conversos. En estas visitas los líderes laicos tratan de reclutar nuevos conversos, aunque no se trata de su único objetivo porque también consuelan a los abatidos, animan a los que tienen problemas y brindan amistad a los solitarios, la clave de todo ello es lograr la confianza de los futuros conversos. Lograda la confianza, la conversión es cuestión de tiempo y perseverancia.

En las ciudades fronterizas estudiadas una parte importante de las iglesias neopentecostales, y algunas de tipo pentecostal, han puesto en práctica el modelo de crecimiento celular, obteniendo buenos resultados. De los casos que han alcanzado un mayor nivel de complejidad podemos mencionar el de Vino Nuevo.

En Ciudad Juárez Vino Nuevo ha logrado crecer más rápidamente gracias a la estrategia del crecimiento celular. Esta incluye la formación de células en hogares, oficinas; los jóvenes y amas de casa desarrollan una labor fundamental para el reclutamiento de nuevos miembros. Los espacios donde se reúnen los jóvenes tienen un ambiente muy acogedor, mientras que cada vez son más los espacios públicos, como cafés y restaurantes, donde se llevan a cabo reuniones organizadas por esta Iglesia para tratar temas de interés para mujeres, hombres de negocios y profesionistas.

En el caso de Asambleas de Dios podemos observar también un uso constante del modelo o método de crecimiento celular. Este método consiste en la creación de células de hogares, cada una con cuatro a seis miembros. La mayoría de los miembros de una célula dedican por lo menos un día de la semana a visitar los hogares del respectivo vecindario. Es común que a estos cultos hogareños asistan amigos y vecinos que resultan potenciales conversos. Una vez constituidas cuatro células, pasan a formar parte de un pastor, quien a su vez depende de otra persona de mayor rango. El trabajo realizado en los hogares suele ser muy efectivo para conseguir adeptos; pero, además, es una forma de controlar la vida de los miembros, sobre todo de aquellos que intentan alejarse de la congregación.

5.8.9. Nuevos ejes de movilización de las Iglesias (rutas de su expansión)

La idea de que las Iglesias evangélicas continúan ostentando un origen estadounidense es una afirmación que en la frontera norte ha perdido vigor. El origen y las rutas de expansión de las Iglesias y sociedades misioneras ya no siguen un solo recorrido; su origen y destino es tan complejo y diverso, como lo son los flujos de personas que llegan y emigran de esa dinámica región colindante con los Estados Unidos.

La frontera norte no sólo figura como un punto importante de atracción para muchos inmigrantes de otras regiones de México, porque en ella existen abundantes empleos, sino también es un sitio de paso para inmigrantes mexicanos y centroamericanos que van en búsqueda del llamado “sueño americano”. Esta migración de carácter internacional ha propiciado el crecimiento de los que algunos han dado denominar “Iglesias evangélicas transnacionales”, cuyo origen es netamente mexicano (véase Scott, Lindy, 2003). Los ejemplos, más importantes, como ya ha sido señalado, son la Iglesia Luz del Mundo y la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, cuya cobertura y expansión en los Estados Unidos resulta hasta ahora sorprendente.

Vale la pena recordar también que el origen de varias de la Iglesias pentecostales tuvo lugar en alguna de las ciudades fronterizas mexicanas, primordialmente Matamoros, Ciudad Juárez, Nogales, Mexicali y Tijuana. Tampoco podemos perder de vista la importancia que ha tenido en ello, a lo largo de mucho tiempo, la ciudad de Monterrey.

En el caso de la frontera norte, podemos observar también el nacimiento de Iglesias étnicas, fundadas por inmigrantes indígenas, sobre todo mixtecos, y que ahora han partido hacia sus lugares de origen para difundir la fe evangélica. Se trata de Iglesias de muy reciente creación que comienzan a establecer un trabajo misionero en los estados de Oaxaca y Guerrero.

El crecimiento y diversificación de las Iglesias evangélicas es también resultado de la llegada de Iglesias de otras regiones de México. En la medida en que ha aumentado la migración hacia la frontera de población originaria de estados con un alto componente de evangélicos, como Veracruz, Tabasco y Chiapas, también han aparecido nuevas Iglesias. A ellas debemos agregar algunas Iglesias evangélicas procedentes de países como El Salvador, Guatemala y Brasil.

Mapa 5.1 Nuevas rutas de difusión de la fe evangélica en México



Fuente: Elaboración propia con base en La información del Registro de Asociaciones Religiosas, Secretaría de Gobernación, México, 2000.

Mapa 5.2 Nuevas rutas de difusión de la fe evangélica desde la frontera norte



Fuente: Elaboración propia con base en La información del Registro de Asociaciones Religiosas, Secretaría de Gobernación, México, 2000.

5.8.10. Balance del crecimiento evangélico en las principales localidades fronterizas

En la frontera norte el mercado de la predicación se ha abierto a una multiplicidad de expresiones religiosas. Iglesias de reciente creación y antiguas iglesias, nacionales y de origen extranjero, grandes y pequeñas, con estrategias de penetración diferentes y recursos económicos desiguales, son parte de este nuevo campo religioso.

De acuerdo con los últimos datos del Censo de población del 2000 se observa una caída pronunciada de la población católica en todos los municipios fronterizos mayores de 65 mil habitantes. Los municipios con menor porcentaje de católicos son Ciudad Acuña, Reynosa, Río Bravo, Tecate y Ensenada. Estos cinco municipios se encuentran muy distantes entre si, pero uno de los aspectos que los identifican es que se han convertido en nuevos sitios receptores de inmigrantes, sobre todo de los estados del sur y sureste de México.

En todos los municipios fronterizos los protestantes evangélicos han seguido creciendo, constituyendo una población que adquiere cada vez más mayor visibilidad social. Los porcentajes más altos elevados de protestantes se observan en los municipios fronterizos de la Región Noreste, donde alcanza cifras hasta el 13.6 por ciento. Los municipios de mayor tamaño, como Ciudad

Juárez, Tijuana, y Mexicali muestran tendencias muy distintas, pues en cada uno de ellos la proporción de protestantes resulta diferente (Véase *Gráfica 5.3*).

Los datos del Censo del 2000 nos muestran de una manera clara el avance logrado por las llamadas Iglesias bíblicas no evangélicas (Testigos de Jehová, mormones, y adventistas). Estos tres movimientos compiten muy de cerca con las Iglesia evangélicas, y continúan conseguido gran parte de sus adeptos entre la Iglesia católica.

Uno de los aspectos que llaman mucho la atención es el bajo porcentaje de personas que en la frontera norte declararon en el Censo del 2000 no profesar ninguna religión (Véase *Gráfica 5.3*). Este hecho refleja que la gran mayoría de los residentes fronterizos siguen declarándose como personas que profesan una religión, por lo que son muy pocas las personas que se declaran como no religiosas o ateos.

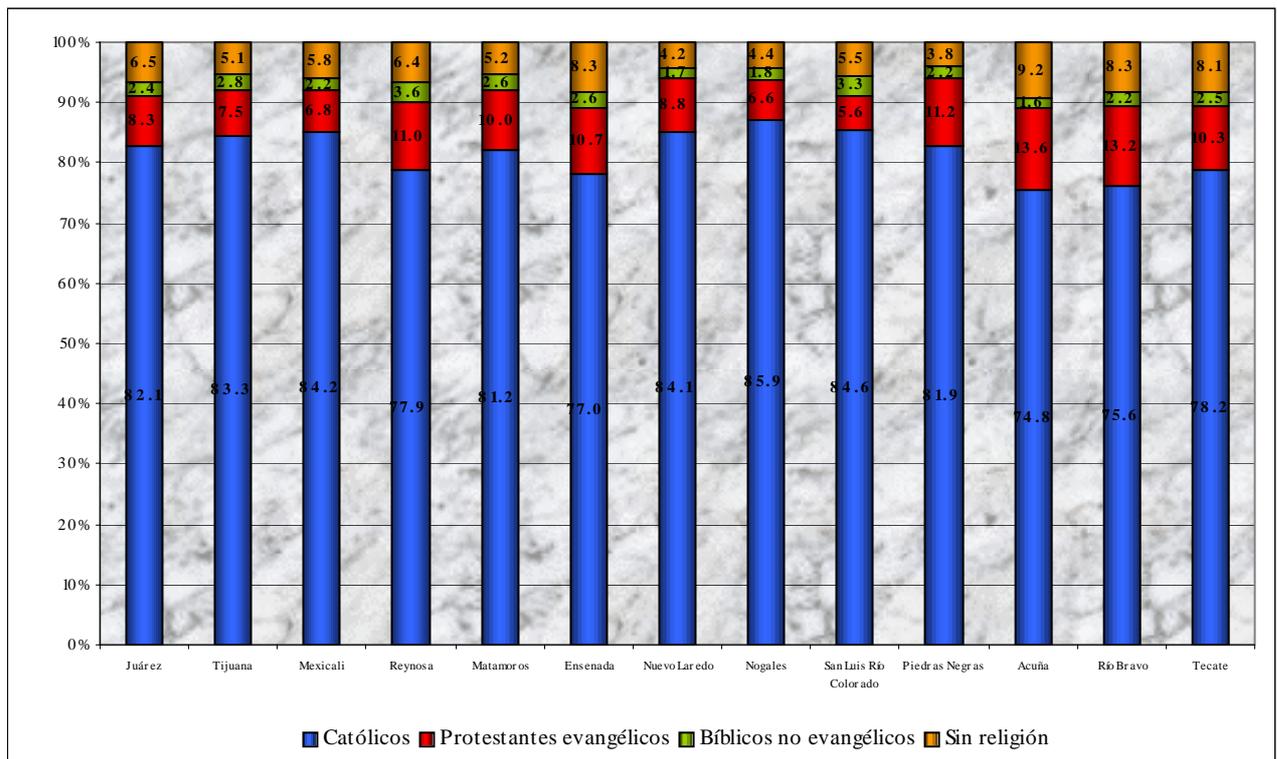
Conviene añadir que los movimientos migratorios hacia la frontera siguen teniendo un fuerte impacto en la dinámica demográfica de esta región. La llegada y salida de cantidades importantes de personas sigue configurando un espectro social de grandes cambios, donde lo cultural y lo religioso no parece ser la excepción.

Mapa 5.3 Densidad de la población protestante en los municipios de la frontera norte con más de 65,000 habitantes.



Fuente: Elaboración propia con base en el XII Censo General de Población y Vivienda, INEGI 2000

Gráfica 5.3 Distribución de la población de 5 años o más, por tipo de religión, en los municipios fronterizos mayores de 65,000 habitantes (2000).



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

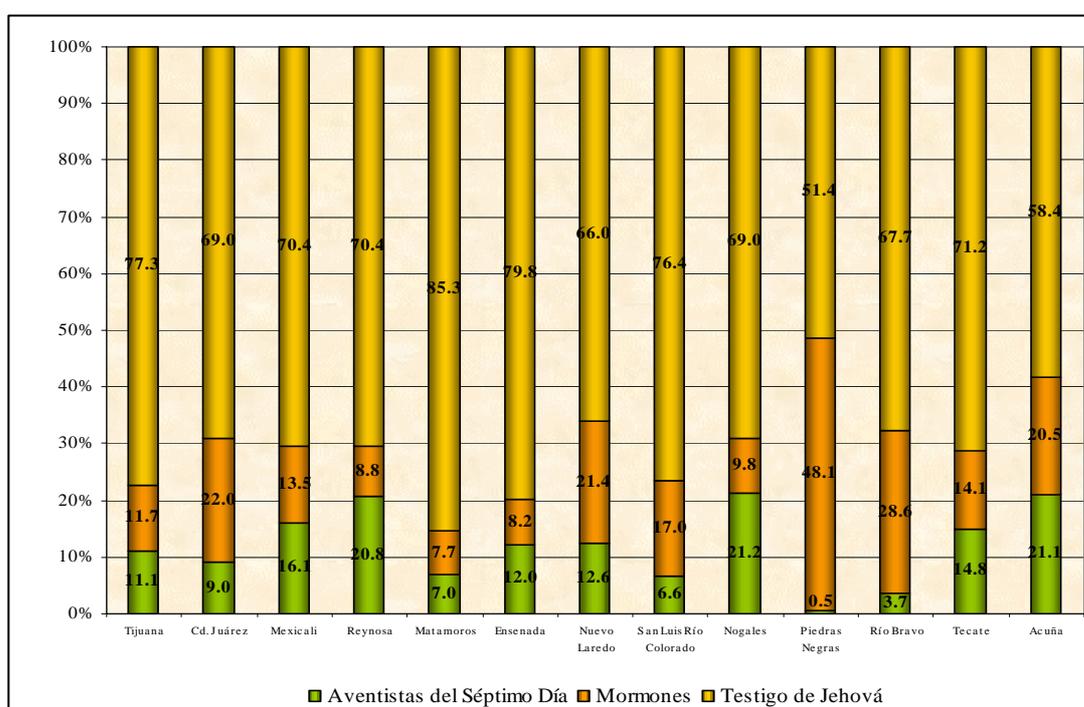
5.8.11. Expansión de las Iglesias Bíblicas no Evangélicas o poscristianas

Provenientes de los Estados Unidos, los testigos de Jehová, mormones y adventistas lograron construir importantes enclaves en varios países de América Latina para convertirse en la tercera fuerza misional, siguiendo muy de cerca a las Iglesias evangélicas. El objetivo de estos tres movimientos ha sido aumentar el número de fieles en territorios predominantemente católicos a través de una fuerte y efectiva labor misionera. La mayoría de las comunidades formadas cuentan con el financiamiento de sus sedes en el país de origen y con el respaldo de organizaciones bien administradas, estructuradas y eficientes. Gran parte del crecimiento y futuro de los testigos de Jehová y de los mormones está en Latinoamérica.

En México, los adventistas han concentrado su mayor esfuerzo en atender a comunidades rurales, realizando de manera paralela labores de evangelización y acciones educativas y de asistencia médica. Los testigos de Jehová se han hecho presentes en áreas geográficas alejadas o de difícil acceso, como selvas, sierras y montañas, pero también han mostrado gran habilidad para cubrir pequeñas y medianas localidades urbanas y grandes metrópolis. Los mormones, por su lado, han cambiado su estrategia de proselitismo, pues desde hace algunos años ampliaron su universo de trabajo misionero para incluir a los sectores populares urbanos o de menor ingreso.

En la frontera norte la presencia de los adventistas es poco perceptible, salvo en algunas localidades del estado de Nuevo León. Sin embargo, los testigos de Jehová han incrementado de una manera sustancial el número de sus congregaciones, y quizá el estado donde más han crecido es en Baja California (Véase Gráfica 5.4). Los llamados Salones del Reino han sufrido una transformación radical para convertirse en locales muy modernos y funcionales. En el caso de los mormones se observa también un rápido crecimiento. Entre los dos últimos grupos, la labor de evangelización casa por casa ha seguido siendo un método efectivo para conseguir adeptos.

Gráfica 5.4 Distribución de la población adherente a las Iglesias bíblicas no evangélicas en los municipios fronterizos de más de 65,000 habitantes de 5 años o más (2000).



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

Cuadro 5.4 Población mayor de 5 años y que profesan las religiones bíblicas no evangélicas en los municipios fronterizos, 2000.

Municipio	Población mayor de 5 años	Bíblicos no evangélicos
Juárez	1,068,900	25,739
Tijuana	1,059,356	29,328
Mexicali	680,611	14,883
Reynosa	367,001	13,092
Matamoros	364,740	9,564
Ensenada	324,703	8,567
Nuevo Laredo	269,301	4,466
Nogales	134,486	2,464
San Luis Río Colorado	127,782	4,266
Piedras Negras	111,017	2,397
Acuña	96,005	1,546
Río Bravo	91,744	2,006
Tecate	67,380	1,671

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

6. El cambio religioso como un fenómeno personal de conversión. Etnografía del converso que deja el catolicismo para abrazar otra fe cristiana.

6.1. El tema de la conversión

6.1.1. La conversión y el cambio de adscripción religiosa

Podemos definir la conversión, como el proceso de transformación interior que conduce a una persona a cambiar de adscripción religiosa. En *strictus sensus* el converso toma varias decisiones antes de decidir unirse a una nueva congregación religiosa, pero tradicionalmente se llama conversión al momento en que una persona reconoce haber adoptado una nueva creencia y decide actuar en consecuencia. Los cristianos protestantes describen ese punto como el momento en que decidieron “aceptar a Cristo como salvador”. En algunos significa simplemente aceptar que Dios existe. Pero para efectos del cambio religioso, la conversión es un proceso que termina en un momento posterior, con el ingreso oficial del converso a su nueva iglesia. En las iglesias cristianas (y no sólo las protestantes, también la católica y la ortodoxa), la salvación comienza con el bautismo. Una iglesia cristiana no considera a sus fieles como miembros con todos los derechos y obligaciones hasta que no se bautizan. Situar el fin del proceso de conversión en este punto, es de todas formas una convención, porque para muchos conversos no termina aquí su conversión. Si se acepta que la conversión involucra una metamorfosis personal, el proceso no necesariamente termina con el ingreso formal a una nueva iglesia, sino hasta mucho después, cuando el converso ha modelado su carácter y su vida entera de modo que se ajuste a las exigencias de su nueva fe.¹⁴¹

6.1.2. El punto de vista del creyente

Pensar el cambio religioso como la suma de innumerables actos personales complementa y corrige el punto de vista del observador con el punto de vista de los participantes. El problema de un enfoque como éste son las dificultades metodológicas que impone ensamblar los planos micro y macro de la acción social. Lo usual es entrevistar a tantas personas como sea posible y destacar sus coincidencias en una serie de temas predeterminados. Lo primero, decidir el número de entrevistas y elegir a los entrevistados, es un clásico problema de muestreo de una n pequeña (pocos casos) con muchas variables (incluyendo variables de control demográficas) para lo cual existe la solución del muestreo teórico (sumar uno a uno cada nuevo caso hasta llegar al caso que deje de añadir información al conjunto). Lo segundo, descubrir regularidades en una serie de temas predeterminados, es el verdadero problema. Existe la tentación de partir del plano macrosociológico

¹⁴¹ Obviamente, las exigencias cambian de iglesia a iglesia, de congregación en congregación. Existen gradaciones en el puritanismo moral que cada iglesia exige a sus fieles. También existen diferencias en el grado de compromiso de cada fiel con los dogmas de su iglesia; cada creyente decide hasta donde ajustar su vida. No todos hacen lo que se les pide en el pulpito y en las reuniones con sus compañeros de fe. Eso sucede en cualquier religión, como ocurre con las mujeres católicas que toman anticonceptivos a pesar de la prohibición del Vaticano. La *negociación* de las creencias es un tema conocido en el estudio de las religiones; se sabe que los creyentes desarrollan cierta tolerancia a determinadas transgresiones. En el caso de los protestantes mexicanos es posible que el cambio personal sea muy variable. Después de todo, el protestantismo mexicano es heredero del protestantismo estadounidense que pide a los creyentes interpretan la verdad revelada de forma personal.

para imponer una agenda de temas básicos al diseño de las entrevistas, pero imponer a los entrevistados un cuestionario predeterminado tiene serias desventajas al tratar un problema tan complejo y diverso como la conversión personal. No hay un modelo único de conversión porque cada época y cada sociedad propician un modelo propio. Para un fenómeno así, un cuestionario cerrado es contraproducente porque se pierden los detalles, se pierden los matices importantes. Lo contrario también es un problema incluso más grave, porque dejar totalmente abierta la entrevista reduce cualquier oportunidad de comparación entre los testimonios, además de que la renuncia a conducir la entrevista incrementa exponencialmente la imprecisión e idealización que suelen tener los relatos de recuerdos personales. La solución, naturalmente, es el equilibrio, estructurando la entrevista hasta un grado que permita recoger el detalle personal, la anécdota ilustrativa. Pero trabajando en campo, el equilibrio adecuado se encuentra después de entrevistar a muchas personas, sólo entonces es posible estructurar la guía de entrevistas más adecuada a la idiosincrasia de los participantes en la acción observada.¹⁴²

6.1.3. El tema de conversión en el mundo

Afortunadamente, el tema de la conversión ha sido muy estudiado en Europa y Estados Unidos, así que con todas las salvedades que imponen las extrapolaciones internacionales, tenemos ya algunos modelos de análisis que podemos usar como guías en el estudio particular del converso latinoamericano.

La Biblia misma contiene modelos de conversión que algunos autores han usado como primeras aproximaciones al problema. No faltan razones, si los conversos asumen la Biblia como máxima autoridad no es raro que acomoden su experiencia a los modelos que ahí encuentran. Pratt destaca dos tipos de conversiones cargadas de emotividad descritas en la Biblia. La conversión de Saulo de Tarso en Pablo, uno de los 12 apóstoles de Cristo (Hechos de los Apóstoles, 9:1-27) y la conversión de tres mil personas que se bautizan después de oír pronunciar un vigoroso discurso al apóstol Pedro (Hechos de los Apóstoles 2:37-41). En el primer caso un hombre se transforma de forma súbita y radical. La conversión es un acontecimiento único que ocurre en un ambiente cargado de emotividad. El sujeto se percibe transformado a pesar de que sus condiciones externas continúen sin cambios. En el segundo caso una multitud se transforma en un ambiente igualmente cargado de emotividad. Pratt contrasta ambas experiencias para rotularlas como dos modelos diferentes: la conversión de Saulo de Tarso es súbita y radical, pero personal mientras que la segunda es multitudinaria (Pratt:1997). Del primer modelo Pratt afirma que es el prototipo en occidente y del

¹⁴² Otro problema, contra el que existe pocas defensas es el riesgo de depender de recuerdos lejanos. La memoria falla, selecciona y hasta miente. Como lo ha señalado ya Renée de la Torre, los testimonios de conversión tratan más sobre los recuerdos de la conversión que de la conversión misma. Esto se debe a que existe una resignificación *a posteriori* de los sucesos y vivencias que son objeto de la narración (De la Torre, 1996: 115).

segundo dice que se asocia con los grupos carismáticos, la Iglesia de Filadelfia y otros grupos fundamentalistas.

Lofland y Skonovd (1981) confirmaron la existencia de este par de modelos de conversión, a los que llaman místico el primero y revivalista el segundo, y agregaron otros cuatro tipos. En un artículo de 1983 titulado *Patterns of Conversion*, identificaron 6 grandes tipos de conversión, llamados *conversion carrers*: intelectual (un individuo descubre por sí mismo una teodicea alternativa), mística (la conversión ocurre en un momento de shock en el que se mezclan sentimientos intensos), experimental (el individuo espera pruebas antes de decidirse a creer), afectiva (las relaciones previas del converso juegan un papel fundamental en la incorporación al grupo), revivalista (conversiones realizadas en ceremonias colectivas con un alto componente emotivo) y coercitiva (que depende de técnicas de control mental). La clasificación se deriva de cinco variables: grado de presión social presente en la conversión; duración temporal de la experiencia; nivel de excitación implícito durante el proceso; el tono o contenido afectivo del mismo y; el nivel de participación de la doctrina.

6.1.4. ¿Lavado de cerebro o libre elección?

De todos los factores involucrados en el proceso de conversión, la presión social es la que más atención ha recibido. Richardson (1985) divide incluso en dos las aproximaciones al fenómeno de la conversión. La primera enfoca el problema desde la perspectiva del lavado de cerebro o el control mental. Este enfoque domina las concepciones populares de por qué las personas son reclutadas en nuevas religiones. Su fusión con la tradición psicopatológica focaliza el problema en misteriosas técnicas psíquicas supuestamente usadas por los líderes de las nuevas religiones. La segunda asume que las personas tienen relativo control de la situación. Es un modelo más centrado en el sujeto que considera la conversión como una decisión del participante, basado en un sistemático análisis de alternativas y en la negociación de las creencias que el miembro considera adecuadas. El primer enfoque goza de popularidad. Cada cierto tiempo renace el temor por el avance de las minorías religiosas y crece la sospecha de que sus conversiones son un producto espurio de la manipulación y la coerción. La academia refleja estos temores y debate regularmente el tema de la libertad religiosa. ¿Es voluntaria y conciente la decisión de abrazar una nueva fe?, esa es la pregunta que alimenta el debate. Es una vieja pregunta, que conocemos bien en el subcontinente. Los primeros estudios del protestantismo latinoamericano estuvieron marcados por la sospecha de que las iglesias y sectas compraban almas ofreciendo pequeños beneficios materiales a personas en la miseria. No es extraño que Lofland y Skonovd hayan visto presión social en la mitad de sus tipos de conversión (la presión social es baja en conversiones de tipo intelectual, mística, experimental, pero es alta en conversiones de tipo afectiva, revivalista y coercitiva). Quienes descartan que la conversión sea

producto de la voluntad de los individuos creen que los reclutadores de iglesias y sectas usan técnicas de manipulación psicológica (Singer y Lalich, 1997).

La bibliografía anglosajona publicada inmediatamente después del despertar espiritual de los años sesentas fue alimentada por esta sospecha. El crecimiento de sectas entre los jóvenes que rompían con sus familias y amistades para refugiarse en comunas apartadas del mundo fue tratado por la psicología con un enfoque clínico que le dio trato de enfermedad mental. El brutal asesinato de Sharon Tate, Jay y Gibby Folger y Wojtek Frykowski a manos de Charles Manson y su grupo, y el suicidio colectivo en la selva de Guayana de mas de 900 seguidores de James Warren Jones, alimentaron esta sospecha hasta bien entrados los años 90. Enfoques más recientes integran una visión más completa del problema que no descarta las técnicas de lavado de cerebro pero minimiza su importancia.

Rambo, un psicólogo que rechaza el enfoque clínico de la psicología de la religión, piensa que los cambios de adscripción religiosa es obra de la voluntad del converso y no de la coerción del reclutador. En su opinión la antipatía y animadversión contra los conversos es un caso de mayorías contra minorías (Rambo, 1998). La mayoría de las personas no se convierten, en Estados Unidos, Europa y Latinoamérica se mantienen en la religión en la que nacieron. Los conversos son una excepción, una minoría diferente a la mayoría. La conversión es un tema tan controvertido que provoca alarma social porque con frecuencia es un hecho disruptivo en la vida de las personas. Los ajustes que introduce el converso en su vida lo alejan de las tradiciones familiares. No es extraño que una familia que sufre la conversión de uno de sus miembros, vea la nueva fe como algo esotérico. Pero Rambo insiste en la voluntad del converso. En el converso hay motivos personales y voluntad manifiesta en un cambio que rompe con sus tradiciones y afectos. El converso es un agente pasivo y no una victima pasiva (Rambo, 1998).

La idea de que el converso es un sujeto activo, un explorador que busca y elige no significa necesariamente sacrificar el punto de vista de la iglesia y los mecanismos que activa en aras de sus objetivos proselitistas, antes bien, la metáfora del mercado religioso nos recuerda la complementariedad entre el individuo que busca y la congregación religiosa que le ofrece lo que busca. Que un converso llegue a una iglesia dependerá de una coincidencia entre las necesidades del primero y el atractivo de la segunda. No olvidamos el papel que juegan las iglesias y sectas, pero nos concentramos en el punto de vista del converso, porque es lo que procede cuando se estudian biografías personales.

6.1.5. Los estudios latinoamericanos

El punto de vista del converso aparece con frecuencia en la bibliografía del cambio religioso latinoamericano, aunque los especialistas insisten en destacar la presencia de poderosas fuerzas

sociales que modelan las preferencias de las personas reclutadas. Este énfasis por las fuerzas impersonales se alimenta del viejo estereotipo que sostiene que el latinoamericano es menos individualista que los estadounidenses y europeos. No faltan razones. El mismo Rambo advierte que los estudios psicológicos de la conversión son inadecuados para países no occidentales porque se han hecho con personas de Europa y Estados Unidos de raza y cultura que no necesariamente son las mismas de las personas que nacieron en otros países (Rambo, 1999). La diferencia fundamental radica en los rasgos de personalidad que varían en cada país y cada época. En la población urbana educada de Occidente, los componentes individuales de la personalidad tienen un status especial. En la India y Japón, los componentes familiares de la personalidad están más desarrollados. La norma en Occidente es la persona autónoma, aislada que hace decisiones basadas en cálculos racionales, separado de las presiones familiares y al margen de las restricciones de la religión tradicional. El riesgo de aplicar esta norma a otros países es minimizar las conversiones en grupo o las conversiones de familias enteras (Rambo, 1999).

De cualquier modo, los estudios focalizados en la experiencia de los conversos mexicanos son prácticamente inexistentes. Son por lo demás trabajos de escaso interés. En los pocos estudios que logramos encontrar abundan las hipótesis y las especulaciones pero la investigación empírica brilla por su ausencia. Son, por lo general, ensayos carentes de sustancia. Únicamente encontramos tres estudios que presentan información de campo, uno de Patricia Fortuny Loret de Mola, basado en entrevistas a indígenas mayas de las iglesias de los Santos de los Últimos Días y Presbiteriana (Fortuny, 1988), otro de Renée de la Torre, basado en entrevistas a residentes de la Colonia Hermosa Provincia de la Luz del Mundo en Guadalajara (De la Torre, 1996) y finalmente un estudio realizado por Mary O'Connor entre los indios mayos de Sonora (O'Connor, 1996). Lamentablemente sus autoras usan muy pocos casos, apenas 4 o 5, y en honor a la verdad son hasta menos pues ellas incluyen en su cuenta biografías de inconversos. Otros trabajos no discuten en detalle las historias de vida que aparentemente guían sus hipótesis de trabajo, de ahí que sus conclusiones parezcan excesivas, aunque plausibles, es cierto. Es el caso del estudio de Claudia Molinari, autora de una documentada investigación de campo con indígenas Raramuris de la sierra Tarahumara, investigación que sin embargo no discute en su desbordada propuesta una “teoría de la conversión” latinoamericana (Molinari, 1988).

La preocupación mayor de latinoamericanistas y mexicanistas es el tema de la identidad, esto es, la definición que hace de sí mismo el converso. La identidad es un gran tema alrededor del cual se ha tejido una larga tradición analítica que sobrepasa el campo de los estudios religiosos. En lo que se refiere al tema particular de la conversión religiosa, el fenómeno de la identidad aparece relacionado con frecuencia al tema de los indígenas. Dada la alta valoración que tanto la identidad como el mundo indígena tienen entre los académicos mexicanos, sobre todo los antropólogos, el

tema de la conversión religiosa se ha subordinado a líneas de investigación preexistentes. Fortuny, por ejemplo, estudia este fenómeno teniendo en mente la oposición entre una identidad conciente positiva (ser protestante) y otra identidad conciente negativa (ser indígena). Los indígenas, vistos con este prisma, tienden a ocultar su verdadera identidad porque se sienten estigmatizados con ella y tratan de adoptar otra identidad que sea socialmente respetable, que en este caso no es más que su identificación como protestante. Dicha antropóloga discute la plausibilidad de esta oposición apoyado en cuatro historias de vida. Sus resultados, como era de esperarse, sugieren una situación más compleja. Los cuatro protestantes cuya historia discute se han distanciado de sus hermanos de sangre, se sienten en cierta manera superiores a ellos, pero únicamente uno de ellos niega su origen maya. Fulgencio, un excampesino Maya que “nació y fue educado en la creencia presbiteriana”, Ignacio, un pastor de una congregación presbiteriana en una colonia de Mérida, y Carlos un testigo de Jehová que reside en Guadalajara, hablan la lengua maya. El pastor es incluso autor de traducciones del maya al español y viceversa. En cambio, Benancio, un pequeño comerciante que vive en Mérida, “exhibió una identidad negativa con respecto a su origen, a sus vínculos con su pasado de pre-converso o con aquello que no estuviese relacionado con la iglesia” (Fortuny, 1988:140). Explica Fortuny que como Benancio asocia el bajo rango social que ocupaba antes de convertirse con su origen maya, niega su identidad étnica y reafirma su identidad religiosa, para tratar de mejorar su posición social a los ojos de los demás. A la hora de sacar conclusiones, no obstante, la autora se olvida de este último caso. Los indígenas, dice la autora, parecen más bien “vivir una multipertenencia que hace posible la coexistencia de contrarios. Es por ello que es posible ser tradicional (maya) y moderno (mormón, presbiteriano, testigo de Jehová) a la vez, sin que por aquellos que asumen estas identidades sobrepuestas, las vivan de formas esquizofrenicas” (*Ibidem*:151).

La hipótesis de la multipertenencia es llevada por Molinari un paso más allá. Ella encontró entre los Raramuris una doble afiliación religiosa. Tradicionalmente, los Raramuris se han dividido en dos clases, según su respuesta a la cristianización que en sucesivas olas han impulsado los diferentes misioneros católicos que han visitado la región Tarahumara desde el siglo XVI: 1) Los pagótame, pueblos convertidos al catolicismo, cuyo nombre significa el que es limpio o lavado, es decir bautizado y 2) Los gentiles o apostatas, que se llaman a si mismo cimaroni (del término cimarrón). Únicamente los primeros reconocen a la iglesia y celebran las fiestas de Semana Santa, tan documentadas como analizadas por los indigenistas mexicanos y extranjeros. La llegada de los primeros misioneros protestantes, entre 1888 y 1910, la apertura de la misión evangélica del Instituto Lingüístico de Verano en los años 40 del siglo pasado y los misioneros que la Iglesia Bautista de Monterrey envió a la sierra a finales de 1970 no lograron romper esta clásica división entre pagótame y cimaroni. Con el tiempo, sin embargo, los pentecostales aparecieron en la sierra y

aparentemente los protestantes suman ahora un porcentaje significativo entre los Raramuris. Molinari se pregunta si esta nueva ola de protestantes alteró las identidades tradicionales. Ella encontró que la mayoría de los conversos al protestantismo no se asumen como miembros de una sola y única religión (la protestante), sino que afirman pertenecer a dos religiones diferentes y contrapuestas: la religión tradicional (pagótame) y la protestante. Aún cuando estos conversos asisten a los cultos y se identifican con el discurso y el estilo protestante, no han dejado de ingerir tesgüino (cerveza de maíz con connotación sagrada) en las fiestas religiosas o faenas comunitarias (Molinari, 1988:194-195). Dicha antropóloga explica que “los conversos al protestantismo participan en rituales y relaciones sociales de dos sistemas religiosos distintos y contradictorios porque ambos les resultan necesarios. Requieren de la religión protestante el estatus de modernidad, la seguridad emocional, los elementos discursivos que le permiten reelaborar su biografía, la capacidad emocional de controlar los eventos de su vida, o bien el acceso a puestos de poder al interior de la empresa forestal (ocupada preferentemente por mestizos o protestante). Por otra parte la tesgüinada sigue representado para los indígenas conversos la posibilidad de reproducirse material y culturalmente. La tesgüinada constituye la alternativa más viable para la realización de trabajos que sobrepasan la capacidad física de una familia: varias personas trabajan para una familia durante una faena en la que se bebe tesgüino hasta culminar en un ambiente de fiesta. Dentro de la tesgüinada se reproduce muchas de las relaciones sociales de los conversos. Se conocen nuevas personas, se transmite información de todo tipo, se discute sobre los asuntos del pueblo” (Molinari, 1988:195-196).

Tratándose de conversos urbanos, el mejor trabajo es el de Renée de la Torre (De la Torre, 1996). Ella estudia el impacto del primer contacto de los creyentes con los líderes carismáticos de la Iglesia La Luz del Mundo de Guadalajara. Su intención es demostrar que este primer encuentro ocupa un lugar central en los recuerdos que tienen los creyentes de su conversión. Aparentemente, los conversos le asignan un significado crucial a ese momento. Los creyentes, según de la Torre, rememoran este momento de forma que ordena y explica sus motivos para integrarse a la iglesia, contribuye a establecer lealtades y lazos afectivos que cohesionan a la comunidad y los orienta en su vida religiosa posterior. Esta sugestiva hipótesis tiene como fondo, según creo, la idea de que el converso se compromete con sus nuevas creencias dependiendo del grado de identificación que asuma con su líder espiritual y de la forma en que interprete su mensaje. El converso, dice de la Torre, construye su propia forma de encarnar o vivir la experiencia del ‘maestro’ (*Ibidem*:114).

Renée de la Torre entrevistó a cuatro creyentes de la Luz del Mundo en Guadalajara. Todos ellos recuerdan el encuentro con su líder como “una vivencia íntima e intensa”. Uno de ellos, Juan, incluso se identifica personalmente con Aarón, con quien comparte un pasado similar, mientras Juan fue policía judicial, Aarón fue soldado. De la Torre, no obstante, no logra mostrar con claridad

cómo esa identificación se traduce en el compromiso religioso de los creyentes. Lo que si hace la autora es mostrar la conexión entre la oferta institucional y las necesidades y motivaciones subjetivas de los conversos. La autora confirma la vieja sospecha de que el compromiso religioso está determinado por los motivos que impulsan al sujeto a convertirse. No es extraño que esto lo compruebe la autora cuando decide “ir más allá del análisis de la relación carismática” (De la Torre, 1996:121). Cuando la autora abandona su hipótesis de partida, encuentra que “cada uno de los actores encontró en la Luz del Mundo lo que andaba buscando. En todos los casos los conversos son sujetos que están buscando una respuesta a sus necesidades, problemas y angustias más apremiantes” (*Ibíd.*:122). Julio, con una vida marcada por el desarraigo y la inestabilidad de su vida anterior encontró en la iglesia una vida ordenada; María que padeció de abandono, agresiones y falta de protecciones encontró en la iglesia la misericordia, caridad y ayuda que no tenía en su familia; y Juan con un pasado de vicios, violencia e inestabilidad familiar encontró en la Luz del Mundo un marco normativo para rehacer su vida (*Ibíd.*:122).

La idea de colocar en el centro del proceso de conversión al líder carismático tiene sentido en el caso de una iglesia como La Luz del Mundo que ha logrado reproducir a una escala mayor el gobierno autocrático y la vocación excluyente que definen a las sectas (entendidas éstas en un sentido sociológico, como grupos religiosos pequeños, cerrados al mundo y centrados en un líder carismático). Pero es posible que carezca de sentido en otras iglesias cristianas no católicas de rasgos más institucionales. En el caso de la Luz del Mundo, por circunstancias extraordinarias que no viene al caso comentar, la ritualización del carisma que Weber identifica con el paso de secta a iglesia no ha ocurrido o no ha logrado menguar el poder y la centralidad de su liderazgo, encarnado primero en su fundador Aarón Joaquín y luego en su hijo Samuel, su sucesor. También surgen dudas de la utilidad de este esquema en comunidades donde el líder carismático es una figura lejana, a la que quizá nunca se conozca personalmente.

Otros autores han recurrido a las historias de vida de los creyentes para tratar otros temas asociados a la conversión, si bien la conversión no es en sí misma el objeto de su investigación, ofrecen algunas conclusiones que convendría tener en cuenta. Un ejemplo es Manuel Ossa quien estudia la relación entre la identidad pentecostal y el trabajo (Ossa, 1991). Este autor propone una interpretación del significado del trabajo que a pesar de su originalidad está emparentada con la tradicional explicación weberiana del ascetismo protestante. Para los pentecostales, afirma Ossa, el trabajo es a la vez un castigo y una bendición. El trabajo es, para el pentecostal, un castigo; pero al aceptarlo, el creyente obedece a Dios, se redime del pecado y adquiere el derecho de disfrutar sus beneficios. En otras palabras, dice Ossa, quien trabaja fue castigado por pecador; pero al aceptar tal castigo en una actitud de obediencia, ha sido bendecido en su mismo trabajo. Esta “teología laboral” explicaría, según Ossa, tanto el doble y contradictorio significado que los pentecostales dan al

trabajo, como la fama de buenos trabajadores que tienen con sus empleadores. Más interesante es la distinción que Ossa ha descubierto. Según él, los pentecostales confunde en el término trabajo, tanto el trabajo evangélico como el trabajo por dinero. El primero es, obviamente, de una jerarquía superior que el segundo. De ahí que el trabajo por dinero siendo importante en sí mismo no lo es todo para el pentecostal. Más importante es el trabajo de divulgar el evangelio y ayudar a sus hermanos de fe. Por esta división interna del concepto se entiende, afirma Ossa, que siendo buenos trabajadores los pentecostales prefieran trabajos por su propia cuenta. Trabajar sin patrones ni horarios, les permiten invertir más tiempo en la obra de Dios. Su lealtad no es con el patrón es con el oficio, y sólo pueden trabajar por su comunidad en el tiempo libre.

6.2. Antes y después de la conversión: la idea de la conversión como metamorfosis

La conversión es un proceso súbito o gradual que divide la biografía del converso en un antes denigrado y un después ensalzado (Pratt, 1997). El momento que separa al antes del después es precisamente el momento de cambio en el que se piensa quienes imaginan la conversión como un instante iluminador; aunque hemos visto que la conversión es más bien un proceso, este momento es para todos los efectos el más importante en la historia personal del converso; pensando la conversión como un proceso diremos que este momento es un punto de inflexión en la vida del converso, que es el punto de su proceso de conversión que cruza en algún momento de alta conciencia para dejar atrás la iglesia de su infancia y abrazar la fe de su nueva iglesia.

6.2.1. Las fases del proceso de conversión.

El modelo más influyente es el propuesto en 1965 por John Lofland y Rodney Stark en *Becoming a World-Saver: A theory of conversion to a deviant perspective*. Lofland y Stark dividen el proceso en siete etapas consecutivas: 1) el pre-converso experimenta graves problemas en su vida, 2) el pre-converso intuye una solución religiosa a sus problemas, 3) el pre-converso busca una solución religiosa a sus problemas, 4) punto de inflexión (*turner-point*) en el que se encuentra la oportunidad de hacer algo distinto en la vida, 5) el converso establece relaciones afectivas con los otros miembros de su nueva congregación, 6) el converso resuelve los conflictos afectivos que le provoca con sus viejos conocidos sus nuevas creencias, 7) el converso intensifica sus contactos con los otros miembros de su nueva congregación.¹⁴³

¹⁴³ El modelo "World-Saver" fue replanteado y ligeramente modificado por Lofland en trabajos posteriores (Lofland, 1966; Lofland, 1978; y Lofland y Skonovd 1981). Las pruebas del modelo han revelado, no obstante, que tiene serios problemas empíricos, especialmente en las primeras tres fases (Richardson, 1985).

6.2.2. La metamorfosis

Cambiar de fe acarrea cambios en los hábitos y costumbres de los convertidos, se abandonan aquellos que están prohibidos por su nueva congregación religiosa y se adoptan otros que la misma congregación juzga deseables. Esta metamorfosis, vista en el conjunto de una etnia, un vecindario o una familia, provoca ajustes en el rol social que juega el converso. De todos los efectos agregados de esta suma de metamorfosis personales dos han sido destacados en el estudio de la difusión del protestantismo en el mundo. Uno: la división de las sociedades en grupos religiosos rivales, con el consecuente ajuste de las identidades colectivas; y dos: la posibilidad de que el protestantismo regenere el tejido social erradicando vicios y comportamientos antisociales; sobre todo, la posibilidad de que el protestantismo suprima la inequidad de género reformando el machismo, aunque hay quienes sostienen lo contrario, que el protestantismo reduce las libertades que gozan las mujeres por su rigorismo moral que refuerza su sometimiento al hombre y la autoridad establecida.

Estudiando el cambio religioso de los gitanos en España, Manuela Cantón encontró que los gitanos convertidos al pentecostalismo han redefinido su identidad rompiendo con la tradición al negarse a engañar a los no-gitanos, como acostumbra este pueblo al comerciar con otros (Cantón, 2001).

Se ha dicho que las congregaciones protestantes moderan los efectos nocivos del machismo, como la violencia doméstica y el abandono de los hijos (Brusco, 1995). La mayoría de las iglesias protestantes tiene una cruzada permanente contra el alcohol y el adulterio, componentes esenciales del machismo. El efecto, obviamente, depende del grado de rigor moral que practica cada congregación pero en general, el protestantismo es un enemigo activo del machismo como no lo es el catolicismo tradicional. No obstante, es dudoso que el protestantismo suprima al machismo y establezca roles de género diferentes a los tradicionales. El machismo es una expresión patológica del sometimiento de un género por otro, pero en más de un sentido es incompatible con los roles tradicionales. Estos roles asignan al Hombre el papel de proveedor que incumple cuando actúa como macho. Cuando un macho renuncia a serlo adquiere súbitamente más recursos para cumplir con ese rol de proveedor. Dejar de beber alcohol, significa dinero disponible para el hogar. Lo mismo sucede cuando el macho cierra su “casa chica” y deja de asistir a prostíbulos. Más dinero y menos ocasiones para pelear con el cónyuge son motivos más que suficientes para hablar de una vida más humana. La reforma al machismo, no obstante, deja en pie muchas estructuras de inequidad.

6.3. Conversos típicos, conversos atípicos e inconversos

Teóricamente, los miembros de una congregación religiosa pueden dividirse en dos clases, según sean conversos o inconversos, es decir, personas que toda su vida han profesado la fe de la

congregación. Esta fue nuestra idea original al comenzar a entrevistar a protestantes en Matamoros, en 1999. Pero observamos que dentro de los conversos había tres subclases, aunque una más frecuente que las otras. Casi todos los conversos entrevistados se convirtieron a una edad joven o adulta, pero un par de conversos afirmaron haberse convertido en su infancia y uno más dijo haberse convertido al mismo tiempo que su mujer. Cuando reanudamos el programa de entrevistas en Tijuana, decidimos concentrarnos en una pocas denominaciones para tener una mayor oportunidad de encontrar una mayor cantidad de conversos atípicos.

Las categorías de conversos son: 1) Converso típico: personas que dicen haberse convertido de forma voluntaria a una edad superior a los 14 años, 2) Converso temprano: personas que dicen haberse convertido a una edad inferior a 15 años, influido por la conversión previa de sus padres y, 3) Converso de pareja: convertidos en pareja con su cónyuge, de forma simultánea. Como inconversos se considera a las personas que toda la vida han profesado la misma fe, que asisten a la iglesia desde que tienen uso de razón por ser hijos de miembros de la iglesia

Cuadro 6.1. Personas entrevistadas por tipo de converso

Nombre de la iglesia	Denominación	Conversos típicos	Conversos tempranos	Conversos en pareja	Inconversos	Total
Matamoros						
Sendero de la Luz	Pentecostés	5	0	1	0	6
Sendero de Salvación	Pentecostés	2	0	0	0	2
Puerta del Cielo	Pentecostés	3	0	0	0	3
Monte Sinaí	Presbiteriano	2	0	0	1	3
Príncipe de la Paz	Presbiteriano	1	0	0	0	1
El Buen Samaritano	Metodista	1	0	0	1	2
Iglesia de Cristo	ND	2	2	0	0	4
Subtotal Matamoros		16	2	1	2	21
Tijuana						
Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús	Pentecostés	8	1	2	0	11
Luz del Mundo	Pentecostés	8	4	2	5	19
Subtotal Tijuana		17	5	4	5	30
Total		32	7	5	7	51

Fuente: Investigación realizada por el autor en las ciudades de Matamoros (1999) y Tijuana (2001)

6.3.1. El converso típico-ideal

El converso típico-ideal que tiene interés para el estudio del cambio religioso en un país tradicionalmente católico que comienza a dejar de serlo, es *una persona formada en un ambiente familiar católico, que en un momento de su vida decide, de forma conciente y voluntaria, unirse a una iglesia no católica* (de filiación cristiana; iglesia a la que el converso llama evangélica, protestante o simplemente cristiana). Se entiende que es una persona adulta o que al menos cuenta con una edad mínima que garantice cierta conciencia y suficiente independencia personal para hablar de una decisión voluntaria. Para efectos de precisión empírica digamos que son personas

mayores de 14 años, edad en que algunas iglesias preguntan a los hijos de sus miembros activos si desean ingresar plenamente a la iglesia (caso de la Luz del Mundo).

Contamos con el testimonio de 32 conversos que se ajustan a esta descripción ideal, 16 entrevistados en Matamoros y 16 en Tijuana.¹⁴⁴ De este conjunto de biografías hemos deducido algunas claves microsociológicas del cambio religioso que ha provocado el repunte de los credos *protestantes* en la frontera mexicana con Estados Unidos. Escondidas bajo la diversidad de los testimonios recopilados encontramos algunas regularidades que nos permiten agregar otros detalles al retrato mínimo del converso típico ideal. El converso-promedio es una persona bautizada católica que antes de abrazar su nueva fe asistía poco a las ceremonias religiosas. La madre del converso-promedio es por regla general más religiosa que el padre, lo que se relaciona con la preeminencia de las figuras femeninas en el mundo religioso del converso. El converso típico-ideal es, por supuesto, una *persona nueva*, alguien que ha modificado radicalmente sus hábitos de conducta para adecuar su vieja vida a su nueva fe; por eso deja de beber, deja de recurrir a la violencia para resolver sus problemas y eliminan de su vocabulario las palabras altisonantes. Ciertamente, no ha cambiado sin ayuda, los testimonios recopilados confirman el estereotipo que describe al converso-promedio como un inmigrante que lejos de los suyos se enrola a congregaciones que le ofrecen lo que no tiene (abrigo y cobijo, trabajo, aceptación, salud, tranquilidad espiritual e identidad).

Cuadro 6.2 Características básicas de los conversos entrevistados

No	Localidad	Iglesia	Nombre	Sexo	Edad	Estado civil	Condición migratoria
01	Matamoros	SL	Margarita Pérez	M	32	Unión libre	Inmigrante
02	Matamoros	SL	Armida Valdez	M	49	Casada	Inmigrante
03	Matamoros	SL	Rosario Estrada	M	56	Casada	Inmigrante
04	Matamoros	SL	Eugenia Torres	M	42	Unión libre	Inmigrante
05	Matamoros	SL	Alejandra Corral	M	49	Casada	Inmigrante
06	Matamoros	SS	Enriqueta Ramos	M	50	Casada	Inmigrante
07	Matamoros	SS	Teresita Contreras	M	50	Casada	Inmigrante
08	Matamoros	PC	Joaquín Torres	H	37	Separado	Inmigrante
09	Matamoros	PC	Daniel Méndez	H	40	Casado	Inmigrante
10	Matamoros	PC	Graciela Duran	M	38	Casada	Nativa
11	Matamoros	MS	Agustín Valencia	H	39	Casado	Inmigrante
12	Matamoros	MS	Carlos Melo	H	48	Casado	Inmigrante
13	Matamoros	PP	Elizabeth Aldama	M	ND	Casada	Inmigrante
14	Matamoros	BS	Rosa Elvia Rivera	M	70	Viuda	Nativa
15	Matamoros	IC	Guadalupe María Almada	M	42	Casada [#]	Nativa
16	Matamoros	IC	Roque Chávez	H	36	Casado	Nativo
17	Tijuana	IAFCJ	Patricia Pimentel	M	49	Casada	Inmigrante
18	Tijuana	IAFCJ	Ernesto Gutiérrez	H	40	Casado [#]	Inmigrante
19	Tijuana	IAFCJ	Norma Ofelia Estudillo	M	28	Casada	Inmigrante
20	Tijuana	IAFCJ	Osiris Méndez	M	ND	Soltera	Inmigrante
21	Tijuana	IAFCJ	Cristina Franco	M	30	Unión libre	Inmigrante
22	Tijuana	IAFCJ	Claudia Estrada	M	33	Casada [#]	Inmigrante
23	Tijuana	IAFCJ	Jovita López	M	33	Casada	Inmigrante
24	Tijuana	IAFCJ	Iliana Archuleta	M	34	Casada	Inmigrante

¹⁴⁴ Las entrevistas de Matamoros fueron realizadas en 1999 y las de Tijuana durante el 2001.

Continuación del Cuadro 6.2

No	Localidad	Iglesia	Nombre	Sexo	Edad	Estado civil	Condición migratoria
25	Tijuana	LM	Fernando Cárdenas	H	32	Casado	Inmigrante
26	Tijuana	LM	Tomás Olivas	H	28	Casado	Inmigrante
27	Tijuana	LM	Heriberto Rodríguez	H	22	Soltero	Inmigrante
28	Tijuana	LM	Carlos Rivera	H	36	Casado	Inmigrante
29	Tijuana	LM	Dionisio Hermosillo	H	30	Casado	Inmigrante
30	Tijuana	LM	Iván Jiménez	H	44	Casado	Inmigrante
31	Tijuana	LM	Esperanza Márquez	M	39	Viuda	Inmigrante
32	Tijuana	LM	Rubén Linares	H	35	Casado	Inmigrante

Nota: La edad reportada al momento de la entrevista.

Antes de casarse vivió en unión libre con su actual pareja

6.3.1.1. El antes de la conversión: cuando la vida era miserable y no tenía sentido.

Para convertirse, el sujeto debe primero imaginar la posibilidad de abrazar una nueva fe. Esta etapa previa corresponde a las fases 1, 2 y 3 del modelo causal de conversión de Lofland y Stark. Estos autores dataron el inicio del proceso en el momento que el preconverso experimenta tensiones agudas en su vida. En ese momento, los preconversos experimentan una profunda discrepancia entre lo que quieren y lo que realmente viven. En el caso de los conversos que entrevistamos, apenas una minoría reconoce haber pasado por una crisis existencial (entendida como una depresión aguda provocada por el reconocimiento de que la propia vida no tiene sentido) antes de su conversión, pero la mayoría recuerda haber pasado por una etapa particularmente amarga antes de volverse protestante.

Yo estaba desesperada porque mi marido no dejaba de tomar, mi mayor enemigo era el vicio, era la cerveza ... entonces me hablaron de Jesucristo que el sanaba y él cambiaba a las personas viciosas (Margarita Pérez, Sendero de la Cruz-Matamoros)

Yo tenía muchos problemas en la vida (Graciela Duran, Puerta del Cielo-Matamoros)

La vida de los conversos entrevistados parece confirmar la hipótesis que postula la teoría de la modernización adaptada para el caso de Latinoamérica de que la anomia por urbanización es la clave del mecanismo causal del cambio religioso. Todos ellos pueden ser clasificados de vulnerables en el momento previo de su conversión. Pero su vida está más marcada por la miseria y la frustración que por la depresión clase-mediera en la que pensaban Lofland y Stark. En sus biografías también hay elementos para el enfoque clínico de la psicología que asocia adicciones, traumatismos infantiles y situaciones de orfandad con el comportamiento considerado problema. Pero maltrato infantil, hambre, frío y alcoholismo pueden tratarse como derivados de la situación de pobreza y marginación, si lo que se busca es una causa última.

6.3.1.2. Buscando una solución: la búsqueda de alternativas religiosas

A pregunta expresa, algunos entrevistados recordaron la etapa previa a su conversión como una etapa de búsqueda. Como prevé el modelo de Lofland y Stark los conversos se vieron a sí mismos buscando una solución religiosa. No es una búsqueda muy larga, es más bien corta, de una a tres iglesias fueron contactadas por el preconverso antes de unirse a su actual iglesia. No es siempre una búsqueda conciente, más bien es accidental. En realidad, la imagen del *buscador* como una persona curiosa que prueba una serie de opciones antes de decidir la iglesia que más le conviene no es del todo cierta. Parte de los primeros contactos religiosos de un buscador no son ni siquiera un producto de su iniciativa, no es que elijan una iglesia, asisten a ella y prueban, a veces nada más acepta que un predicador lo visite y le hable de la Biblia en su casa.

Esto no significa que nuestros casos no se ajusten al modelo de buscador propuesto por Lofland y Stark, digamos que se trata de personas un tanto más complicadas que lo que sugiere el estereotipo, con motivos diversos, algunos hasta extraños, que a veces comienzan su búsqueda con alguna forma de terapia o esoterismo, y que otras veces ni siquiera buscan, que en realidad son encontrados por alguien que buscaba a personas como ellos, un reclutador. Así, por ejemplo, podemos citar el caso de una enfermera que comenzó buscando en la Iglesia metodista, a la que eligió entre otras iglesias porque tenían personal para atender a sus hijos mientras asistía al servicio religioso; que luego probó con los Testigos de Jehová, porque una hermana la invitó a reunirse con un grupo de estudio de esa iglesia; y que finalmente terminó en la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús (IAFCJ) por invitación de un extraño que conoció en su trabajo. O el caso de un chofer que buscó primero ayuda psiquiátrica para resolver los problemas que le ocasionaba su mal carácter, en neuróticos anónimos y un terapeuta privado, y sólo después de haber fracasado en estos primeros intentos buscó ayuda en la religión, primero con los pentecostales y después con una iglesia pentecostal mas moderada, la IAFCJ.

El azar gobierna la búsqueda. Cuando una persona comienza a buscar, es difícil pronosticar en que iglesia habrá de terminar, cualquiera podría ser la elegida. Los atractivos de una iglesia que seducen a un buscador son tan diversos, como sus propios motivos:

yo quería que mis hijos tuvieran una educación religiosa, que no crecieran así como nosotros así sin nada y empecé a ir a varias iglesias antes de quedarme en esta iglesia porque yo me acerqué primero a la Iglesia metodista, en cierta forma por comodidad porque ellos tenían cunas y cuidaban a los niños; estuve asistiendo un tiempo ahí pero después me alejé porque no me adapté (Patricia Pimentel, IAFCJ-Tijuana).

Es obvio que las iglesias con los proselitistas más activos y persuasivos tiene más oportunidades de captar a más cantidad de buscadores. Los buscadores muchas veces llegan solos a la iglesia elegida pero con más frecuencia son invitados por un reclutador que vio en ellos un buen prospecto.

Cuando ya era enfermera, conocí a una muchacha que estaba deshidratada y yo le puse suero y ahí conocí a su suegro. En ese entonces yo sentía que hacía cosas buenas, a los necesitados no les cobraba, yo ayudaba a la gente, lo más que podía. Cuando platique con él, me dijo, aunque usted sea muy buena persona, si no acepta a Cristo como su salvador nada de lo que haga tendrá validez. Pero cómo que esto no tiene validez, le dije, tiene que tener alguna validez, si estoy haciendo algo bueno y si ocupan una inyección, si ocupan esto, incluso dinero, yo les ayudo lo más que puedo y me siento bien... Él y su esposa empezaron a ir a mi casa para hablarme de la Biblia, eran unas personas ya grandes... Entonces yo si creí todo. Fui a la iglesia y me gustó (Patricia Pimentel, IAFCJ-Tijuana).

Como Weber observó hace casi un siglo, las creencias religiosas no son irracionales mientras el sujeto de la fe recibe lo que busca. En el caso de nuestro entrevistados, el Dios que buscaban y dicen haber encontrado es un Dios poderoso que resuelve problemas diversos. Los problemas que buscaba solucionar el converso cuando decidió abandonar su pasado católico son, sobre todo, problemas maritales y de salud.

Mi esposa y yo tuvimos unos problemas en el 85, ella se fue y yo me quedé solo en el departamento, entonces yo me encomendé a los santos, a las imágenes que me enseñaron pero nunca me contestaron y como yo soy muy desesperado y soy muy corajudo y captó las cosas así entonces digo a lo mejor ni me escuchan a lo mejor nomás me están viendo y no hacen nada por mí y fue por casualidad que conocí a un pastor pentecostés, el me dijo esos no tienen poder ni te escuchan dice mejor pídele a Dios como me estas diciendo a mí y así pídeselo[...] Conocí al pastor por casualidad porque yo estaba buscando a mi mujer, fui a casa de una de sus amigas cristianas y ahí fue donde conocí al pastor. Hablamos de Dios. Cuando me regresé al apartamento, en la noche me dije a ver si es cierto, me acuerdo que me postre en el apartamento voltee hacia el techo y le dije si tu me regresas a mi compañera yo sigo tu palabra y voy a la iglesia, yo creo fue en un momento de desesperación que yo busqué a Dios para pedirle que me regresara a mi mujer, a mi compañera, a la que hoy es mi esposa y me acuerdo que se lo pedí en la noche y al otro día llegó ella y dije mira nomás, entonces de ahí ya empecé a creer en Dios (José Antonio Vázquez, IAFCJ-Tijuana).

A título de hipótesis para futuras investigaciones podría especularse que los buscadores van de iglesia a iglesia porque la solución a sus problemas depende de un cambio de hábitos y costumbres que no es fácil realizar de modo que sufren recaídas e imputan su propio fracaso a la opción elegida por lo que deben una vez más reiniciar su búsqueda. Al menos este es el caso de un hombre que tenía serios problemas conyugales por su mal carácter. En el caso del marido abandonado por su mal carácter, unirse a una iglesia pentecostal no le resolvió su problema de fondo porque siguió embriagándose y golpeando a su mujer y entonces, al reconocer que su nueva fe no le resolvía su problema, dio por hecho que algo andaba mal en su doctrina y reinició su búsqueda.

El pastor pentecostal me bautizó cuando vivía en unión libre, pero eso estuvo mal. El bautismo así no procede, el pastor debió primero casarme y luego bautizarmeeso me hizo dudar y deje de ir a la iglesia [...] En 1991 o 1992 me pare frente a un templo apostólico y 2 hermanos se me acercaron. Me dijeron que me casara, me dijeron 'si con Dios quiere estar primero cásese con su compañera que esta viviendo en pecado delante de Dios' y yo entendí eso y nos casamos... y ya casado me bauticé (José Antonio Vázquez, IAFCJ-Tijuana).

6.3.1.3. Los caminos de la fe: el papel de la familia y las redes sociales en el cambio religioso.

Ninguno de los conversos entrevistados corresponde a los tipos de conversión *coercitiva* de la tipología de seis carreras de conversión propuesta por “Lofland y Skonovd (1983), en “*Patterns of Conversion*”. Entre los entrevistados hay casos que corresponderían a los tipos intelectual, místico, experimental, afectivo y *revivalista* de la tipología de Lofland y Skonovd. La vía mística, dice Pratt, es el prototipo de la conversión en occidente. La afectiva es no obstante, la trayectoria más interesante porque su análisis podría iluminar la manera en que las redes sociales sirven a las iglesias para convertir familias enteras a partir de un primer sujeto.

Quien recluta al converso es alguien cercano: un familiar (madre o abuela, principalmente), el cónyuge, un familiar del cónyuge (suegra o cuñadas, principalmente) o un compañero de trabajo. No faltan quiénes fueron reclutados por desconocidos, pero en la mayoría fue una persona de confianza. En algunos casos, fue un familiar con más tiempo de residir en la ciudad que fue el mismo que les prestó apoyo cuando ellos llegaron del sur a la frontera. No obstante, sería un exceso decir que las redes de acceso a la iglesia son las mismas que los conversos usaron para avanzar en sus recorridos migratorios. Casi todos son inmigrantes, pero algunos de ellos fueron convertidos en sus lugares de origen (y los que fueron convertidos en la frontera no conocen ni han trabajado en los Estados Unidos, lo que resta fuerza a la idea del contacto con ese país como un factor determinante del cambio religioso). Es interesante observar que algunas mujeres que se casaron con cristianos alejados de su iglesia, llegaron a convertirse por su propia cuenta y luego convencieron a su pareja de incorporarse a su iglesia y no al revés como podría esperarse. En estos casos, no obstante, la suegra llega a jugar un papel muy activo, invitando a su nuera a su iglesia.

Que el reclutador sea una persona cercana al converso es una idea que alimenta la hipótesis de que las iglesias protestantes avanzan colonizando redes sociales completas, comenzando por una persona y continuando con la mayor cantidad de sus familiares, amigos y conocidos. Esto contradice la imagen de un inmigrante recién llegado lejos de lo suyos que por su aislamiento vive una situación anómica. La verdad es que mucho de los migrantes convertidos que entrevistamos no eran recién llegados, tenían ya muchos años viviendo en la frontera. No obstante, su conversión puede seguirse viendo como una forma de integración a la sociedad urbana, que el cambio de adscripción religiosa le venga de familiares o de otros inmigrantes habla de una comunidad de

migrantes que ve la conversión como una de las tantas ayudas que los primeros en emigrar dan a sus familiares y paisanos que llegan después que ellos a la ciudad.

6.3.1.4. El momento de la conversión.

Sólo algunos recuerdan el momento exacto de la conversión. Pero hay quienes recuerdan hasta el día y la hora.

Me convertí el miércoles 17 de abril de 1996 a las diez de la mañana (Joaquín Torres, Puerta del Cielo-Matamoros)

Yo recuerdo que fue el jueves 12 de diciembre de 1987, cuando decidí que iba a pertenecer a la iglesia. (Sergio Octavio Velazco, Luz del Mundo-Tijuana).

Quiénes recuerdan el momento lo sitúan en cualquier punto del continuum que une su pasado católico con su presente cristiano-evangélico, ya sea poco o mucho después de que el primer reclutador les predicó el evangelio. Algunos informan haberse convertido en la primera visita a un templo no-católico pero admiten que su primer contacto con miembros de la iglesia fue muy anterior a esa visita. Estos conversos parecen haber sido sujetos de una larga labor de convencimiento por parte de su reclutador. Muchos de quiénes se convirtieron en su primera visita, recibieron en su casa a un evangelista o asistieron a otro hogar a estudiar la Biblia y no asistieron a un templo hasta después de sentirse que sus nuevas creencias habían madurado.

No todos recordaron el momento de su conversión, el turner-point del que hablan Lofland y Stark (1965). Una razón es que algunos tardaron tanto tiempo buscando o decidiendo que se puede decir que su ingreso a la iglesia fue paulatino. Obligados a identificar el momento de su conversión los conversos tienden a indicar el primer día que asistieron al templo, aunque hay excepciones que lo sitúan antes (cuando entraron en contacto con un miembro de la iglesia que sirvió de reclutador) o después de esa primera visita.

Yo lo sentí hasta la tercera visita, era un domingo, las palabras del predicador comenzaron a llenar mi vida, entonces me dije, lo único que quiero es hacer lo mismo que hacen ellos. Yo pensaba que ya había aceptado al Señor, pero estaba muy incrédula, como que no quería creer, yo quería ver para creer, yo quería sentir y eso fue lo que me pasó ese día. Cuando el predicador puso su mano en mi cabeza yo sentí algo bien caliente dentro de mí que ardía y comencé a hablar, comencé a gritar, no sé que pasó. Era como las 10 de la noche y yo de ahí me levante a la 1 de la mañana [...] esa noche el señor me cambió definitivamente (Graciela Duran, Puerta del Cielo-Matamoros).

Se ha dicho que la intensa emoción que despliegan los pentecostales en sus ceremonias es uno de sus principales atractivos. Encontramos testimonios que confirman que para algunos así sucede. Pero también descubrimos que algunos pentecostales encontraron cierta incomodidad al convivir la

primera vez con semejante explosión de emociones. En su primera visita a un templo pentecostal les pareció que se incurría en una manifestación excesiva de emociones. Esto no impidió que se unieran a la iglesia pero pudo haber retrasado su conversión.

Me asuste porque era muy diferente, allá con los católicos no sientes tantas emociones, cuando yo empecé a ver que la gente lloraba, que pasaba al altar y cuando oraban por ellos pues yo decía ¡qué pasa! No entendía (Osiris Méndez, IAFCJ-Tijuana).

Y cuando comenzaron los cantos veía como alababan a Dios, como lo adoraban, la gente lloraba y dije por qué están llorando, yo me preguntaba por qué lloran, les estarán pellizcando o algo les están haciendo, les estarán pegando fue lo que pensé (Graciela Duran, Puerta del Cielo-Matamoros)

Fui con una amiga que me invitó, no platique con nadie. Y le decía a mi amiga ¿qué pasa aquí?(Jovita López, IAFCJ-Tijuana)

6.3.1.5. Cambio de religión y despertar religioso

Todos los entrevistados fueron católicos antes de convertirse al protestantismo, pero con excepción de 8 personas que admiten haber sido muy religiosas, todos dicen que eran católicos por tradición no por convicción. La conversión significa el nacimiento de una religiosidad desconocida para el converso, hay quienes incluso niegan haber tenido antes una religión, no obstante que reconoce que sus padres y abuelos eran católicos y que asistían a ceremonias de la iglesia como bautismos, primeras comuniones, quinceaños, bodas y funerales.

6.3.1.6. La metamorfosis: los cambios posteriores a la conversión

Como Pratt lo habría previsto, los conversos entrevistados para esta tesis dividen la biografía personal en un antes denostado y un después ensalzado. Un hombre entrevistado de la Luz del Mundo lo dijo claramente.

Conocer esta iglesia cambio mi vida, ahora me siento feliz, en armonía y conozco la verdadera realidad y lo que tiene valor, la vida. Porque antes de que conociera la iglesia yo no sabía lo que era vivir (Heriberto Rodríguez, Luz del Mundo-Tijuana).

Los principales cambios personales de un converso típico son algunos muy grandes, como dejar de beber, y otros, la mayoría, muy pequeños pero significativo desde el punto de vista del propio converso, como dejar de proferir malas palabras y vestirse-- las mujeres-- de una forma más recatada.

Las modificaciones en el comportamiento que los conversos mencionan refutan el enfoque clínico que ve a la conversión como una enfermedad mental que requiere tratamiento. Algunos

conversos eran decididamente neuróticos que moderaron su conducta agresiva al congregarse con sus nuevos compañeros de iglesia.

He cambiado, antes me enojaba y no quería reconocer mis errores y faltas ante los demás, a veces lastimaba a personas y no me importaba como se iba a sentir esa persona. Ahora ya no hago eso (Osiris Méndez, IAFCJ-Tijuana).

Mis relaciones con mi esposo han mejorado bastante, porque ya tengo más paciencia con él, ya no le grito como antes y no por él sino por Dios (Patricia Pimentel, IAFCJ-Tijuana)

Estas personas dicen haber corregido su conducta a raíz de su conversión. En esta medida, las congregaciones de conversos funcionan como grupos para adictos, como Alcohólicos Anónimos y Neuróticos Anónimos. Así lo sugiere el que muchos de los hombres y algunas mujeres acepten haber dejado de beber a raíz de su conversión.

En los cambios personales más citados por los entrevistados está el de hablar mejor y haber adquirido el hábito de leer la Biblia. Sus testimonios sugieren que la conversión mejora ciertas habilidades sociales, como la capacidad de lectura y la comunicación verbal.¹⁴⁵ El lenguaje es crucial para quienes adoptan un texto escrito como autoridad máxima y se unen a una religión de proselitistas como el protestantismo, cuyos fieles se sienten obligados a convertir a otros *hablándoles* de lo que dice la *letra escrita* del texto sagrado. En este cambio debe encuadrarse el significado que los conversos le dan a dejar de ser “mal hablado”, de proferir “malas palabras” o “groserías”¹⁴⁶.

El cambio mayor no radica en la apariencia y el comportamiento de los conversos, radica en su actitud ante la vida y en el significado que le dan a ella. *Cuando uno empieza a conocer la palabra de Dios ya cambia todo, ideas, forma de pensar, de ver las cosas, de valorar la vida (Osiris Méndez, IAFCJ-Tijuana).* Los conversos renuncian a odios acendrados y superan viejas rencillas. *Ahora tengo en mi mente el pensamiento constante de hacer el bien en vez de hacer el mal (Iliana Archuleta, IAFCJ-Tijuana)* Se vuelven más agradecidos con la vida. Interpretan su situación personal de una forma menos trágica, su vida misma se vuelve más llevadera, a pesar de continuar, la mayoría, sumidos en la pobreza material. *Hasta ahora la felicidad nadie nos la había dado, sólo Jesucristo ...y ahora somos muy felices...al menos yo soy muy feliz (Margarita Pérez, Sendero de la Cruz-Matamoros).* Esta opinión nos recuerda el enfoque que estudia la conversión como un problema que se refiere al sentido que las personas dan a su vida; en línea con la idea de que la religión es un fenómeno de imputación de sentido.

¹⁴⁵ Aunque los entrevistados más claros, ordenados y explícitos en su testimonio fueron los de mayor escolaridad.

¹⁴⁶ Hipotéticamente, podríamos decir que este cambio enriquece las habilidades comunicativas del converso. Erradicar del lenguaje unas palabras tan usadas para sustituirlas por otras virtualmente nuevas dota al converso de un vocabulario alterno quizá más preciso y rico en matices. Esto porque las “groserías” tienen muchos significados y su uso frecuente reduce el vocabulario requerido para hablar de las cosas a que nombran. Tómese por ejemplo el verbo “chingar”, que significa molestar, ganar o violar sexualmente. Para erradicarla de su lenguaje el converso necesita incorporar a su vocabulario tres palabras y restar sólo una, obteniendo una ganancia de dos palabras...y más todavía si se consideran también las palabras derivadas como el sustantivo “chingado” (hostigado, vencido y violado) y el adjetivo “chingón” (bueno, mejor).

La metamorfosis, no obstante, apenas si toca lo cimientos del machismo. Dejar de beber no reformula la definición de roles tradicionales, al contrario permite que emerjan con mayor claridad. Los hombres convertidos encuentran la manera de conciliar el maltrato hacia sus mujeres con su nueva fe. *Le doy gracias a Dios porque tengo una compañera que ha aguantado lo que le he hecho, me ayuda me ha dado dos hijos hermosos gracias a ella y a Dios porque me ha dado una familia que no merecía* (Ernesto Gutiérrez, IAFCJ-Tijuana). Las mujeres de conversos observan que ellos son más hogareños y cumplen mejor su papel de proveedor y se abandonan agradecidas a las tareas domesticas con la tranquilidad de tener ahora un buen proveedor. *Lo que a mí me interesa es tener mi casa limpia* (Margarita Pérez, Sendero de la Cruz-Matamoros).

Los conversos entrevistados no son todos puritanos, pero en general son conservadores. Esto es posiblemente, un efecto del tipo de iglesia donde encontramos a nuestros entrevistados, las dos que elegimos en Tijuana, son muy conocidas por su rigorismo, sobre todo la Luz del Mundo, que prohíbe bailar, desalienta el uso de maquillaje y recomienda el uso de faldas largas. Algunas mujeres dicen no bailar y vestirse recatadamente¹⁴⁷, otras se lamentan de la liberación sexual y la falta de recato de las mujeres que ven en las calles, como una mujer de la Luz del Mundo que afirma que el principal problema de sus vecindarios es que *hay muchas mujeres liberales (...)* Entre las mujeres entrevistadas no falta quienes vean en el matrimonio y la maternidad su destino natural: *yo pienso que la finalidad de toda mujer es llegar al matrimonio y tener hijos y tratar de ser feliz con la persona con quien uno vive* (Iliana Archuleta, IAFCJ-Tijuana).

Los conversos también creen que su nueva fe les ha traído salud, razón más que suficiente para ver la vida de mejor manera. La sanidad o “curación divina” es una de las razones que los conversos afirman haber tenido para elegir a su actual iglesia. En la trágica vida de los conversos abundan las enfermedades propias o de algún familiar cercano y querido. Que las oraciones a Dios antecedan a la cura de la enfermedad tantos años padecida reafirma en los conversos su nueva fe.

6.3.1.7. La vida en la nueva fe: tolerancia e intolerancia religiosa de familiares, vecinos y compañeros de trabajo.

Son pocos los que admiten haber sido víctimas de intolerancia religiosa por parte de sus vecinos y compañeros de trabajo, aunque son frecuentes los casos en que se quejan de la incomprensión y animadversión de sus propios familias, padres y hermanos, básicamente. Según parece los familiares ven con temor el rompimiento con las tradiciones, aunque algunos se acomodan con el tiempo a las nuevas creencias del converso e incluso se unen a su iglesia.

¹⁴⁷ Aunque algunas todavía extrañan sus viejas diversiones. *Hay veces que muevo el piecito porque oigo la música y sigo el ritmo, pero de que yo me pare a bailar no, eso ya se me quitó. Mi vicio era bailar y bailar* (Eugenia Torres, Sendero de la Cruz-Matamoros).

Mi mamá no está de acuerdo, mi abuelita tampoco está de acuerdo, mi papá no opina nunca, pero mi mamá no está de acuerdo (Cristina Franco, IAFCJ-Tijuana).

Mis padres al principio se molestaron porque ellos son católicos de hueso colorado, me decían ‘te lavaron el cerebro esos cristianos’. Mis padres se opusieron a mi nueva religión pero cuando vieron mi cambio no dijeron nada, al contrario. Yo los invito al templo y a veces me acompañan. Yo les digo que no cambié de religión, sino que busqué al señor y lo encontré (Claudia Estrada, IAFCJ-Tijuana).

Cuando los vecinos y compañeros de trabajo llegan a hostigar a los conversos es con burlas e ironías. En los hombres sucede el mismo efecto que les ocurre a los miembros de Alcohólicos Anónimos: sus antiguos compañeros de parranda repudian su recién estrenada abstinencia. Pero la imagen que se traduce de los testimonios consultados es de amplia tolerancia, podría decirse que incluso son bien aceptados en sus conocidos del vecindario y el trabajo.

[...] y ahora siento como Dios a cambiado mi forma de pensar, hay muchachas de la fábrica que me dicen ‘Hay Osiris porque eres así en tú no eras así es porque así son en tu iglesia y tu ya eres diferente’ y me da mucho gusto porque me he hecho más sencilla hacia las personas empecé a comprenderlas no ha herirlas así como antes lo hacia, ahora ya tengo otra manera de pensar y de ver la vida. Por ejemplo, en la fábrica a veces se hacen competencias entre líneas de ensamble y yo le pido a Dios que no haya en mí eso de que vamos a ganar, todo lo dejo en las manos de Dios, a veces hasta ayuno para que Dios nos ayude y la línea este estable y todos me preguntan Osiris por qué tu línea es la mejor y yo les digo a las muchachas del grupo que están conmigo que no debe haber entre nosotros envidia y que debemos ser humildes y si vamos a ganar que sea por nuestro propio valor y no porque nos llevamos bien con el supervisor, que sea algo que se reconozca por nuestros propios méritos y esfuerzos no por otra cosa y por ese lado nuestra línea es más estable. Yo soy la líder, gracias Dios que me da la paciencia para poderlos orientar (Osiris Méndez, IAFCJ-Tijuana).

Hay que tener, sin embargo, cautela y no ver en esta aceptación la completa ausencia de fricciones con el mundo secular. La lealtad de los conversos con su nueva congregación y sus ritos en ocasiones choca con los deseos del empleador de mantener a su completa disposición a todos sus empleados.

Al principio me pedían mucho tiempo extra y yo llegaba al culto apenas y a veces me decía voy a cambiar de trabajo, porque el enemigo siempre busca la manera y a veces uno dice hoy no voy a la iglesia por el tiempo extra o me voy a quedar para que no me digan nada, pero yo les decía, saben que yo no puedo el jueves porque voy a la iglesia. Hable hasta con el gerente general, él no sabía que yo ya era cristiana y entonces él me dijo que por qué no me quedaba los jueves y yo le dije que era cristiana, que me había bautizado, entonces él me dijo pues no te quedes, vete. Me ayudó el buen récord que tengo, también eso me ha ayudado soy muy trabajadora y me gusta lo que hago y ellos ven que no soy una persona que cause problemas (Osiris Méndez, IAFCJ-Tijuana).

6.3.1.8. La iglesia y la cama: uniones y matrimonios

Con la excepción de tres mujeres y dos hombres, todos los conversos entrevistados son casados o viven en unión libre. Pero el cónyuge no comparte, en todos los casos, la misma religión. Son mujeres quienes declaran vivir con una pareja de otra religión. Aparentemente, la regla es que cuando el hombre se convierte la mujer lo sigue y con el tiempo se une a su iglesia, pero a la inversa no sucede siempre. Los casos de uniones maritales plurireligiosas que encontramos son todas de mujeres conversas unidas a católicos que no aceptaron cambiar de religión como ellas.

Es extraño que dado el estereotipo de rigorismo moral que envuelve al protestantismo existan conversos viviendo en unión libre. Pero en realidad no resulta tan extraño, si se recuerda que la decisión de casarse no es exclusiva del converso, el cónyuge también cuenta y si este no quiere casarse no hay boda.

Yo no estoy de acuerdo con la unión libre, si estamos así, si no estamos casados, es por decisión de él (Cristina Franco, IAFCJ-Tijuana).

Algunos conversos que reportan estar casados, reconocen que comenzaron viviendo en unión libre con sus actuales parejas. Unos se casaron antes de convertirse y otros después de hacerlo. Quienes se casaron después de convertirse reconocen que su estado civil les preocupaba por considerarlo pecaminoso. La unión libre no es un fenómeno extraño en la población mexicana, por lo que la tolerancia de algunas iglesias protestantes hacia sus miembros puede deberse simplemente a la aceptación de una situación de hecho que las rebasa. Aunque se tiende a pensar que la unión libre es una práctica exclusiva de liberales instruidos y radicales políticos, hay quienes sostienen que es algo muy frecuente entre las clases desprotegidas, las que sabemos son la principal fuente de aprovisionamiento de las iglesias protestantes¹⁴⁸.

Cuadro 6.3 Tipos de uniones

Clave	Religión antes de la unión		Tiempo de conversión
	Hombre	Mujer	
Iguales	Protestante	Protestante	Antes de la unión.
Ambos	Católica	Católica	Posterior a la unión. Uno se convierte primero y después convierte al otro
Hombre por mujer	Católica	Protestante	Posterior a la unión. La mujer convierte al hombre.
Mujer por hombre	Protestante	Católica	Posterior a la unión. El hombre convierte a la mujer
Plural	Católica	Católica	Posterior a la unión. Uno de los dos se convierte mientras el otro permanece católico

Fuente: Investigación realizada por el autor en las ciudades de Matamoros (1999) y Tijuana (2001)

¹⁴⁸ Oscar Lewis, autor de Los hijos de Sánchez, en su obra *La cultura de la pobreza* informó que los pobres de la ciudad de México acostumbran a vivir "arreguntados", sin boda de por medio y concluye que no casarse es un elemento de la cultura de la pobreza.

Analizando las uniones (legales o de hecho) de nuestros entrevistados en una perspectiva temporal (desde el inicio de la unión al momento en que se les entrevistó) encontramos que pueden clasificarse en cuatro tipos, dependiendo si el converso se convirtió antes o después de la unión y si en el curso de la unión su pareja se convirtió o no al protestantismo:

1.-Uniones entre protestantes: Un hombre protestante y una mujer protestante se unen (comienzan a vivir juntos con o sin boda de por medio) y permanecen juntos en la misma iglesia. En este caso la conversión ocurre antes de que el converso se una a su actual pareja. Cuando decide unirse busca o encuentra una pareja en su propia iglesia. En la Iglesia Luz del Mundo esta clase de unión es la regla. (Ver clave IGUALES en el *Cuadro 6.3*)

2.-Uniones de personas católicas que con el tiempo se convierten en una pareja protestante: Un hombre católico y una mujer católica se unen; tiempo después uno de los dos se convierte y más tarde convierte al otro (ver clave AMBOS)

3.-Uniones de una persona católica con una persona protestante que con el tiempo se convierten en una pareja protestante. En este caso tenemos dos variantes, dependiendo de quien convierta a quien. En la primera, un hombre católico se une con una mujer protestante, tiempo después la mujer convierte al hombre. Estamos hablando de los casos en que un hombre es convertido al protestantismo por su pareja. (Clave HOMBRE POR MUJER). En la segunda: Un hombre protestante se une con una mujer católica, tiempo después el hombre convierte a la mujer. Hablamos de que una mujer es convertida al protestantismo por su pareja. Son casos de mujeres católicas que se casaron con un pastor protestante que con el tiempo las convenció de sumarse a su iglesia (MUJER POR HOMBRE).

4.- Uniones de personas católicas que con el tiempo se convierten en una unión plurireligiosa: Un hombre católico y una mujer católica se unen; tiempo después uno de los dos se convierte pero el otro permanece católico. Esta unión es plurireligiosa por la incapacidad del converso de convertir a su pareja, o a su aceptación de la diversidad religiosa. En la muestra de conversos entrevistados los únicos matrimonios plurireligiosos son de mujeres convertidos al protestantismo unidas con hombres católicos. Son casos en que una mujer católica se convierte al protestantismo y fracasa en convertir a su marido o compañero que permanece católico (PLURAL)

De esta simple clasificación se deduce un par de conclusiones. La primera es que los conversos protestantes prefieren las uniones unireligiosas. Lo normal para un converso protestante, si el matrimonio ocurre después de su conversión, es unirse a una persona de su misma iglesia; y en los casos en que abrazan su nueva fe cuando ya tienen una pareja, lo normal es convertirla. Las uniones plurireligiosas son la excepción a la regla y expresan más una frustración que una manifestación de tolerancia religiosa. Encontramos casos en los que personas protestantes se unieron a personas católicas pero suponemos que la aceptación de la persona protestante nunca fue absoluta, porque con el tiempo su pareja terminó convirtiéndose. La segunda conclusión se deriva de la primera, la conversión de una persona unida a otra, puede terminar en una segunda conversión (y hasta más si se cuentan los hijos). Este resultado contrasta con el caso de los convertidos solos, cuando llega el tiempo de unirse estos conversos no buscan a una persona católica sino a alguien de su misma

iglesia. Esto confirma que las iglesias crecen colonizando redes sociales, y que en el caso de los conversos casados eso comienza con su pareja. Pero no es una estrategia para todos los casos, porque existen tendencias endogámicas en los conversos solteros.

Cuadro 6.4 Características básicas de las uniones conyugales de los conversos entrevistados

No	Iglesia	Nombre	Estado civil	Iglesia a la que pertenecía al momento de casarse o unirse con su actual pareja	Iglesia del cónyuge al momento de la unión	Iglesia del cónyuge en la actualidad	Tipo de unión
01	SC	Margarita	U libre	Católica	Sendero de la Cruz	Sendero de la Cruz	M por H
02	SC	Armida	Casada	Católica	Católica	Católica	Plural
03	SC	Rosario	Casada	Católica	Católica	Sendero de la Cruz	Ambos
04	SC	Eugenia	U libre	Católica	Sendero de la Cruz	Sendero de la Cruz	M por H
05	SC	Alejandra	Casada	Católica	Católica	Sendero de la Cruz	Ambos
06	SS	Enriqueta	Casada	Católica	Católica	Sendero de la Cruz	Ambos
07	SS	Teresita	Casada	Católica	Sendero Salvador	Sendero Salvador	M por H
08	PC	Joaquín	Separado	NO PROCEDE	NO PROCEDE	NO PROCEDE	
09	PC	Daniel	Casado	Católica	Católico	Puerta del Cielo	Ambos
10	PC	Graciela	Casada	Católica	Puerta del Cielo	Puerta del Cielo	M por H
11	MS	Agustín	Casado	Monte Sinaí	Católica	Monte Sinaí	M por H
12	MS	Carlos	Casado	Católica	Monte Sinaí	Monte Sinaí	H por M
13	PP	Elizabeth	Casada	Católica	Católica	Príncipe de la Paz	Ambos
14	BS	Rosa Elvia	Viuda	NO PROCEDE	NO PROCEDE	NO PROCEDE	
15	IC	Guadalupe	Casada	Católica	Católica	Iglesia de Cristo	Ambos
16	IC	Roque	Casado	Católica	Católica	Iglesia de Cristo	Ambos
17	IAFCJ	Patricia	Casada	Católica	Católica	Católica	Plural
18	IAFCJ	Ernesto	Casado	Católica	IAFCJ	IAFCJ	H por M
19	IAFCJ	Norma Ofelia	Casada	IAFCJ	IAFCJ	IAFCJ	Iguales
20	IAFCJ	Osiris	Soltera	NO PROCEDE	NO PROCEDE	NO PROCEDE	
21	IAFCJ	Cristina	U libre	Católica	Católica	Católica	Plural
22	IAFCJ	Claudia	Casada	IAFCJ	Católica	IAFCJ	H por M
23	IAFCJ	Jovita	Casada	Católica	Católico	Católico	Plural
24	IAFCJ	Iliana	Casada	IAFCJ	IAFCJ	IAFCJ	Iguales
25	LM	Fernando	Casado	Católico	Católico	Luz del Mundo	Ambos
26	LM	Tomás	Casado	Luz del Mundo	Luz del Mundo	Luz del Mundo	Iguales
27	LM	Heriberto	Soltero	NO PROCEDE	NO PROCEDE	NO PROCEDE	
28	LM	Carlos	Casado	Luz del Mundo	Luz del Mundo	Luz del Mundo	Iguales
29	LM	Dionisio	Casado	Luz del Mundo	Luz del Mundo	Luz del Mundo	Iguales
30	LM	Iván	Casado	Luz del Mundo	Luz del Mundo	Luz del Mundo	Iguales
31	LM	Esperanza	Viuda	NO PROCEDE	NO PROCEDE	NO PROCEDE	
32	LM	Rubén	Casado	Luz del Mundo	Luz del Mundo	Luz del Mundo	Iguales

Nota: Las claves se explican en el cuerpo del texto. El número de casos de cada clase y subclase es: IGUALES, 7 casos; AMBOS, 8 casos; HOMBRE POR MUJER, 3 casos; MUJER POR HOMBRE: 5 casos; PLURAL: 4 casos.

6.3.2. Los conversos atípicos

La forma en que las iglesias protestantes recluten a sus miembros, concentrándose tanto en las personas vulnerables como en sus familiares cercanos, ha producido dos clases adicionales de conversos, que aquí hemos llamado conversos tempranos y conversos en pareja. Los primeros son, en su mayoría, hijos o hermanos menores de conversos adultos que se unen a la iglesia por influencia de éstos. En estos casos es difícil hablar de auténticos conversos, pues entre los niños y

adolescentes el cambio de una religión a otra es menos traumática, que la de un adulto. En ellos no encontramos la crisis que antecede a la conversión ni tampoco dividen ellos su biografía en un antes y un después. Así por ejemplo, un ministro de la Luz del Mundo cuyos padres se unieron a la iglesia cuando él tenía un año no puede más que pensar, como efectivamente lo hace, que toda su vida ha profesado la misma fe (Sigfrido M, 79 años, Luz del Mundo). *“La verdad fue como si hubiera nacido en el evangelio, creo que mi conversión no fue una decisión”*, dice Luciano uno de los hermanos menores de un inmigrante que se convirtió a la Iglesia de Cristo y luego ayudó a su madre y hermanos, incluyendo a Luciano, a instalarse en Matamoros (Luciano, Iglesia de Cristo, 32 años). Como es obvio, estos “conversos” son muy parecidos en sus características sociodemográficas a sus hermanos y padres que sí pasaron por un verdadero cambio de religión. La mayoría de ellos son inmigrantes, que acompañaron o siguieron poco después a sus padres o hermanos en su viaje del interior del país a la frontera. Sus problemas y sus vivencias son parecidas. *“He tenido que evitar lo que se supone que es normal en una joven que es andar en lugares donde hay diversión, como bailes, donde las muchachas toman, fuman, donde se escucha un lenguaje que no es sano”*, dice Josefina, que es hermana de Luciano, y que tenía 11 cuando comenzó a ir a la iglesia (Josefina, Iglesia de Cristo, 33 años). Como los conversos que se unen a su iglesia en edad adulta, los conversos tempranos prefieren relacionarse con personas de su misma iglesia y cuando se involucran con católicos con el tiempo tratan de convertirlos a su iglesia. Los solteros tienen novias de la misma religión y los casados se casan con mujeres de la misma religión. La única persona que reporta vivir en unión libre, María, se consuela diciendo que su marido es un buen hombre que asiste a su iglesia para complacerla a ella, aunque es claro que ella no vive así por su gusto.

Yo le digo a mi marido, nos deberíamos de casar por lo civil, y él dice: ¡no! ¿por qué? ¿para qué? ¿para que al rato nos estemos divorciando? Así hemos vivido muy tranquilos, somos una pareja feliz (Margarita, Luz del Mundo, 40 años).

Cuadro 6.5 Características básicas de los conversos atípicos entrevistados.

	Localidad	Iglesia	Nombre	Sexo	Edad	Estado civil	Condición migratoria	Tipo de converso
01	Matamoros	IC	Josefina	M	33	Soltera	Inmigrante	Temprano
02	Matamoros	IC	Luciano	H	32	Soltero	Inmigrante	Temprano
03	Tijuana	IAFCJ	Esther	M	24	Soltera	Inmigrante	Temprano
04	Tijuana	LM	Antonio	H	33	Casado	Nativo	Temprano
05	Tijuana	LM	Jeremías	H	29	Casado	Inmigrante	Temprano
06	Tijuana	LM	Margarita	M	40	Unión libre	Inmigrante	Temprano
07	Tijuana	LM	Sigfrido	M	79	Casado	Inmigrante	Temprano
08	Matamoros	SC	Gudelia	M	40	Casada	No dato	En pareja
09	Tijuana	LM	Samuel	H	40	Casado	Inmigrante	En pareja
10	Tijuana	IAFCJ	Mirna	M	40	Casada	Inmigrante	En pareja
11	Tijuana	IAFCJ	Melisa	M	ND	Casada #	Inmigrante	En pareja
12	Tijuana	LM	Jonás	H	59	Viudo	Inmigrante	En pareja

Nota: Edad reportada al momento de la entrevista.

(#) Antes de casarse vivió en unión libre.

Pero todo esto no significa que no existan infantes precoces que cambien de religión por su propia iniciativa. En Tijuana encontramos una mujer que siendo adolescente comenzó a asistir a un templo de la iglesia apostólica, en compañía de sus hermanos menores, y luego convirtió a su madre y a su padrastro. Su conversión es claramente un acto de iniciativa propia, en la medida en que se acercó a la iglesia en contra de la opinión de su madre, de quién dependía.

Mis hermanos y yo queríamos estar cerca de donde estuvieran hablando de Dios. Aunque mi mamá nos golpeaba y regañaba, porque no quería que fuéramos a ninguna iglesia, no sé por qué motivo, pero no quería, nos golpeaba, pero seguimos yendo (Esperanza, IAFCJ, 24 años).

Es significativo, que ella si divida su biografía en un antes y un después y que recuerde haber pasado por una época de depresión, soledad y vacío que su nueva fe le ayudó a superar. “Cuando me uní a la iglesia me quité de encima una carga muy pesada, llené el vacío que sentía dentro de mi cuerpo”. Como era de esperarse, también dice haber cambiado. “He cambiado, antes era muy explosiva, malcriada, grosera, mal hablada. Ahora soy más tranquila”. Es sorprendente, pero afirma que a los 16 años también visitó a otras comunidades religiosas, lo que confirma, aunque con otro orden, el modelo de crisis-búsqueda-conversión de Lofland.

La segunda clase de conversos atípicos que hemos identificado es la de conversos en pareja. Tanto en Matamoros como en Tijuana, encontramos personas que dicen haberse bautizado al mismo tiempo que su cónyuge. No se trata en estos casos de una pareja en la que primero se convierta el hombre y luego éste convierta a la mujer o viceversa, se trata de casos en que la conversión de uno y otra es simultánea. Esto parece indicar una estrategia de reclutamiento dirigida específicamente a parejas, pero si esa estrategia existe entonces debe decirse que su éxito depende de un hecho que tienen que ver con la pareja en sí misma. En los casos identificados, los conversos

pasaban por una crisis conyugal, a la que el evangelista parece haber dado una salida con su oferta religiosa. Cuenta una mujer que tenía problemas con su pareja:

Yo le decía a mi marido, vamos acercando a Dios porque cada día nos llevamos peor y en lugar de que hallemos la solución nos estamos hundiendo más y más. Eso fue hace como 10 años y anduvimos buscando a Dios, hasta que un día me dijo que había un joven en su trabajo que le hablaba de Dios y qué te parece si viene a platicar con nosotros, está bien, le dije, por qué no y fue el joven y comenzamos a estudiar la Biblia con él y ahí fue cuando empezamos a darnos cuenta que tan mal andábamos, afortunadamente lo superamos, con la ayuda de Dios... nos bautizamos el mismo día los dos (Mirna, IAFCJ, 40 años).

La crisis que soluciona la conversión es en este caso una crisis de dos, por lo que no tienen nada de raro que la conversión sea de dos. En este sentido, el cambio religioso tiene el mismo efecto que una terapia. “Desde que me convertí, mi relación con mi esposo es excelente” (Mirna). Queda en pie la pregunta de quien da el primero paso. No tenemos suficientes casos para dar una conclusión, aunque todo indica que esa decisión es demasiado importante para tomarse al margen de la estructura de poder conyugal. Otra mujer entrevistada en Tijuana afirma que “un amigo de mi esposo lo invitó a él y él me invitó a mí” (Melisa, IAFCJ), y un hombre entrevistado en la misma ciudad, afirma en un tono parecido que fue él quien buscó a sus padres en busca de consuelo religioso para él y su mujer (Samuel, LM, 40 años).

6.3.3. Los inconversos. *Nacer protestante.*

No todos los protestantes fueron originalmente católicos, muchos de ellos siempre han sido protestantes. Son hijos de padres evangélicos que los formaron en esa fe. No son conversos, son evangélicos de segunda o tercera generación. ¿Hay alguna diferencia entre estos *inconversos* y los conversos antes analizados? ¿Son diferencias que merezcan atención y nos obliguen a matizar o corregir algo de lo antes dicho?

Cuadro 6.6 Características básicas de los inconversos entrevistados.

	Localidad	Iglesia	Nombre	Sexo	Edad	Estado civil	Condición migratoria
01	Matamoros	Monte Sinaí	Georgina	M	30	Casada	Inmigrante
02	Matamoros	El Buen Samaritano	Nuria	M	46	Casada	Inmigrante
03	Tijuana	Luz del Mundo	Jesús Elio	H	41	Casado	Inmigrante
04	Tijuana	Luz del Mundo	Gustavo	H	30	Casado	Inmigrante
05	Tijuana	Luz del Mundo	Benito	H	20	Soltero	Nativo
06	Tijuana	Luz del Mundo	Elías	H	27	Casado	Inmigrante
07	Tijuana	Luz del Mundo	Oscar	H	26	Soltero	Inmigrante

Nota: La edad reportada es la edad al momento de la entrevista.

Podemos imaginar que los inconversos aceptan la fe de sus mayores de una forma imperceptible, asimilando poco a poco sus valores. Las iglesias y sus padres dedican un gran esfuerzo en que así

sea. A juzgar por su testimonio se trata de un adoctrinamiento eficaz. Si el objetivo de la educación es ajustar los deseos de las personas con las opciones que les impone su medio social, como quería Durkheim, entonces los consejos de los padres y las escuelas dominicales para niños y adolescente cumplen su cometido. En contraste con la mayoría de los conversos que se quejaron de una niñez traumática, los inconversos presumen haber tenido una infancia feliz. No es extraño que todos ellos tengan en alta estima su educación cristiana.

Mis padres me enseñaron a cómo conducirme, a cómo guiarme y no caer en lo mismo que caen los demás adolescentes. La educación religiosa para nosotros es muy importante, tanto como nos enseña en lo espiritual como en lo material, para como conducirnos en la sociedad. Ser un individuo admitido realmente por la sociedad y no ser despreciado. Ser buenos cristianos (Benito, Tijuana, 20 años).

Tengo buenos recuerdos de mi niñez. Fue una niñez muy limpia muy sana, desde el punto de vista religioso. A los 6, 7 años ya hay gente encargada de los niños y les enseñan desde pequeños a ser buenos cristianos, yo iba a los estudios y se nos impartía lo que era el evangelio, el obedecer a los padres, se nos habla de las cosas futuras. Fue una niñez muy bonita, porque el encargado estaba allí diciéndonos que teníamos que hacer y que no (Oscar, Tijuana, 26 años).

En el pasado de los inconversos no hay nada parecido a la orfandad y la falta de sentido que recuerdan los conversos. En esa medida esperaríamos que ellos concibieran su propia biografía como un continuo perfeccionamiento moral, libre de la degradación que dicen haber vivido los conversos antes de su metamorfosis religiosa. Algunos inconversos, sin embargo, recuerdan haber pasado por un momento parecido al acto de conversión. *Lo evangélico no se hereda*, dice una presbiteriana nacida en Monterrey que entrevistamos en Matamoros. Ella recuerda haber pasado por un trance como el que se comenta:

Tenía once o doce años. Fue en un servicio en el templo, allá en Monterrey, durante una semana de evangelismo. La predicación me impactó. Era una época en la que tenía cambios, tenía diferencias con mis amigas que a mí me afectaban mucho, creo que estaba pasando por un momento de ajustes emocionales. El mensaje llegó a mi corazón y ahí fue donde yo acepte a cristo [...] fue entonces que experimente un cambio dentro de mí. No fue tan brusco porque ya vivía dentro de una familia cristiana [...] pero dentro de mí hubo un cambio, el señor entró en mi corazón (Georgina, Matamoros, 30 años)

Aunque se trata en todo caso de un ajuste que refuerza una afiliación previa y no tanto un cambio de afiliación, el trance en sí nos recuerda el modelo de conversión paulino. Podemos especular que este trance es más profundo y más parecido al de una verdadera conversión en la medida en que el inconverso se aparta de su iglesia. Como entre los católicos, entre los protestantes abundan los desertores. Es el caso de una mujer que entrevistamos en Matamoros y que dice haberse alejado de su iglesia por años. Ella nació en un hogar cristiano, pero se casó y se olvidó de su iglesia. *“Yo iba*

a los bailes". Pero enfermó y regresó a la iglesia. Su testimonio es similar al de un converso. Dice que estando en Estados Unidos, viviendo fuera de la doctrina de la iglesia, con los nervios alterados, cayó de rodillas y clamó al Señor y entonces vio una luz y la luz le habló pidiéndole calma. Como era de esperarse, transformó su vida. *"Deje de ir a los bailes"*.

La experiencia con otras religiones tampoco es ajena a los inconversos; aunque no todos lo hacen, quiénes reconocen haber entrado en contacto con otras creencias aducen razones que no pueden imputarse a una búsqueda motivada por un problema personal.

He tenido varias inquietudes de indagar, conocer, saber las formas, las creencias de las demás personas; pero no he encontrado otra más acertada como esta (Benito, Tijuana, 20 años).

Me gusta investigar, comparar las distintas doctrinas con lo que enseñó Cristo; pero a manera de investigación, no por la intención de cambiar de mi fe. Porque, como le repito, desde niño se nos inculcó esto y Dios hace la obra, desde pequeños estamos seguros de lo que hacemos (Gustavo, Tijuana, 30 años).

Yo estoy abierto, yo acepto que de alguna manera las personas quieran buscar a Dios y sus convicciones y sus ideas las quieran transmitir, yo los escucho, los oigo y yo he platicado con muchos de ellos, pero hasta ahorita ninguno a dado algo mejor de lo que tengo (Oscar, Tijuana, 26 años)

Al margen de estos paralelos; vale insistir en la percepción extremadamente positiva que los inconversos tienen de sí mismos y de su historia personal. Los protestantes de nacimiento presumen de su supuesta superioridad moral, algo que no hacen, por obvias razones, los conversos, a fin de cuentas "pecadores redimidos". Son además personas muy bien integradas a su medio.

Conclusiones

Las conclusiones que a continuación presentamos han sido organizadas en cinco secciones, las cuales cubren los principales temas, contenidos, debates y hallazgos que han sido desarrollados a lo largo de los seis capítulos que contiene este trabajo de tesis.

1. Cambio social y cambio religioso

Mucho se ha avanzado desde la publicación de *Followers of the New Faith, Cultural Change and the Rise of Protestantism in Brasil and Chile*, de Emilio Willens (1967), y *El refugio de las masas: estudio sociológico del protestantismo chileno*, de Christian Lalive d'Épinay (1968). Hemos dejado atrás el falso dilema que obligó a los primeros estudiosos del fenómeno a optar por la sospecha ontológica o la adhesión militante, y disponemos ahora de teorías más equilibradas, menos ingenuas y mejor documentadas; pero en el camino se han descuidado las teorías omnicomprensivas. La disciplina acumula tantos estudios particulares, que es prácticamente imposible elevarse por encima de sus abundantes detalles. Lamentablemente, carecemos de una visión de conjunto aplicable a la multiplicación de particularismos que ahora definen el estado del arte de la disciplina.

No obstante, el estudio de la frontera de México con Estados Unidos y su contraste con otros casos latinoamericanos nos confirman que no hay manera de volver al pasado. Si no existe una verdadera teoría general del cambio religioso latinoamericano es porque los factores estructurales y contingentes que empujan el cambio se expresan en configuraciones muy diversas que dependen más de peculiaridades locales que de generalidades globales, por paradójico que puede parecer esto en una época en que se glorifica la metáfora de la aldea global. Si bien es cierto que las Iglesias y sectas se copian unas a otras sus estrategias de difusión y aprovechan el clima de apertura de fronteras que define nuestro tiempo, también es cierto que conceden a los actores locales un margen de actuación que dota a las nuevas comunidades religiosas de un color local innegable. La metáfora que mejor define a la reproducción de los protestantes no es la clonación sino la fusión.

Una razón más importante, notable en el caso de la frontera norte de México, es que las viejas explicaciones tienen aún algo que decir. La idea de Willens y Lalive d'Épinay de que el cambio religioso es una función del cambio social no ha muerto. Su forma de explicar el cambio religioso como resultado de una dislocación social y del sentimiento de incertidumbre que la acompaña ha merecido, en todo caso, correcciones y precisiones; pero en el caso de la frontera mexicana, encontramos demasiadas coincidencias como para desechar la hipótesis. El rápido crecimiento urbano, el constante arribo de inmigrantes y la tradición del buen samaritano que define a las comunidades protestantes son factores que no pueden negarse. Naturalmente, estas primeras teorías tienen fallas que han sido señaladas en su oportunidad y que no pueden pasarse por alto, como la sobredeterminación de las estructuras sociales y la sobresimplificación implícita en la lógica que une a las causas sociales con los efectos religiosos.

Para reconstruir la teoría general del cambio religioso latinoamericano, lo mejor es comenzar por depurar las viejas teorías en lo que tienen de caduco para recuperar su aliento omnicomprehenso. Para ello se requiere insistir en varias de las ideas originales de los primeros latinoamericanistas. En primer lugar, el énfasis en la precariedad y vulnerabilidad de los conversos. La relativa prosperidad que viven los habitantes de la frontera mexicana del norte ha hecho dudar a varios especialistas locales de que la pobreza sea un factor que empuje a los católicos a cambiar su fe, pero nuestras propias investigaciones y las entrevistas realizadas sugieren que, efectivamente, el éxito del proselitismo protestante tiene algo que ver con la crisis de un orden tradicional, que no necesariamente significa que sean pobres, pero sí que viven una situación difícil de la que tratan de huir abrazando una nueva religión. En segundo lugar, es necesario tener en cuenta lo que Willens y Lalive vieron con claridad: que el éxito de los protestantes se apoya en su organización, sobre todo entre las pequeñas sectas, que están mejor adaptadas a su medio ambiente que las Iglesias establecidas.

Evidentemente, este rescate no puede terminar en una restauración total de las viejas explicaciones. Los hechos han cuestionado, con sobrado fundamento, premisas teóricas tan importantes para los pioneros de la disciplina, como la idea de que las ciudades son siempre y en todo lugar un ambiente más favorable que el campo para la difusión de los cultos protestantes. El movimiento protestante latinoamericano es más complejo ahora que a mediados del siglo pasado, cuando comenzó estudiársele. Nuevos temas y nuevos enfoques han ensanchado nuestra comprensión del fenómeno. Pero algunos de ellos son exclusivos de ciertas regiones y no se aplican en otras, lo que es necesario recordar una y otra vez para no extrapolar lo que no puede ser extrapolado. Sin ir muy lejos, podemos decir que el caso de la frontera norte de México, por citar el ejemplo que nos compete, contrasta por omisión con alguno de estos temas, como el peso del factor étnico que define el avance protestante en Guatemala, Ecuador, Perú y el sureste mexicano. Aunque la proliferación de alternativas teóricas y la abundante producción de estudios empíricos es una buena noticia, nos ha llevado a una situación en la que las grandes teorías han dado paso a explicaciones más bien modestas, válidas para un territorio y un tiempo dados. En espera de la gran teoría, confiamos en haber explicado el cambio religioso de la región en la que vivimos.

2. La frontera norte y el sureste mexicano: un contraste instructivo

La transición religiosa que en las últimas tres décadas han vivido las fronteras norte y sur de México ofrecen diferencias y puntos de contrastes con otras experiencias observadas en América Latina. Además, el contraste entre la frontera norte y el sureste revela lógicas inversas. Si se concentra la comparación en las principales determinaciones estructurales del fenómeno religioso, como la estructura socioeconómica, la conclusión es que lo que está presente en la frontera norte

esta ausente en el sureste, y viceversa. Diferentes causas provocan el mismo efecto (el norte es urbano y el sur es rural, pero ambas regiones tienen un alto número de protestantes) y las mismas causas producen efectos diferentes (el crecimiento de los protestantes origina intolerancia, pero sólo en el sureste, no en la frontera norte). Lo que en la frontera norte favorece el cambio, en el sureste es irrelevante, y viceversa.

Pero la frontera norte y el sureste son casos totalmente antitéticos; comparten algunas similitudes. Ambas regiones coinciden en unos pocos pero importantes puntos, entre ellos la importancia relativa del fenómeno migratorio y su distanciamiento del centro de poder político nacional y un débil papel desempeñado por la Iglesia católica.

Paradójicamente, el espacio más urbano, dinámico y de una mayor cercanía geográfica y cultural con los Estados Unidos deja de ser, a partir del último decenio del siglo XX, el lugar donde existe una mayor proporción de protestantes para pasar a una segunda posición. La frontera sur adquiere desde entonces una mayor relevancia, porque en ella se registran los más altos porcentajes de evangélicos de todo el país. A Chiapas se le agregan los estados de Tabasco, Campeche, y Quintana Roo, quienes comparten esta misma situación.

3. Dinámica del cambio religioso en la frontera norte

La frontera norte nos ofrece una gran oportunidad para conocer un modelo de transición religiosa que ha tenido como característica esencial su relación con un espacio abierto, plural y moderno. Esta región ha vivido un proceso de rápidos cambios sociales. El escaso poblamiento de sus localidades, su condición de aislamiento, la falta de comunicaciones, su frágil economía, fueron durante largas décadas parte de sus rasgos esenciales. La llegada del ferrocarril, en 1882, transformó la vida e imagen de la mayor parte de las localidades fronterizas, y desde entonces éstas se convirtieron en el principal punto de entrada y salida de personas y de mercancías desde y hacia los Estados Unidos. Durante el proceso revolucionario de 1910, las localidades fronterizas sirvieron como lugar de refugio para cientos de mexicanos que huían de la guerra civil, y en los años de 1920 y 1930 fueron sitio de refugio para sedientos estadounidenses que buscaban el alcohol y las diversiones vedadas en su país. A pesar de su frágil economía, las localidades fronterizas siguieron siendo un punto de atracción para muchos trabajadores inmigrantes. Esta situación se incrementaría aún más a partir de la Segunda Guerra Mundial. Desde 1950 se observa un crecimiento poblacional acelerado, que ha hecho que algunas de sus ciudades fronterizas continúen creciendo a tasas muy superiores a la media nacional. Este despegue urbano coincide también con una etapa de industrialización, basada en el establecimiento de plantas ensambladoras, mejor conocidas como “maquiladoras”, cuya característica esencial es la contratación de mujeres, jóvenes e inmigrantes.

La frontera norte está conformada por una sociedad mayoritariamente urbana, se caracteriza por tener una población joven con un alto nivel de escolaridad y en ella existen grandes oportunidades de empleo. Otro de los rasgos que la identifican es su rápido crecimiento poblacional, pues hacia ella continúan llegando inmigrantes de todas las regiones del país, construyendo así un mosaico cultural muy diverso. Esta región ha sido también pieza clave en los procesos de transición política, y en ella han ocurrido trascendentes experiencias de alternancia política, que han permitido el acceso del Partido Acción Nacional (PAN) al gobierno.

La frontera norte ha mantenido a lo largo de su historia un estrecho vínculo económico, comercial y cultural con los Estados Unidos, y respecto a ella se ha construido el estereotipo de que es una sociedad estrechamente influida por el modelo de vida estadounidense. Esta misma percepción ha fomentado la idea de que los fronterizos son más proclives a adoptar la religión protestante y de que muchos de sus pobladores han dejado de practicar sus creencias religiosas para adoptar otras que les resultan ajenas.

La idea de percibir al protestantismo como un fenómeno exógeno y extraño ha permeado durante largo tiempo a toda la sociedad mexicana, a las instituciones de gobierno, a los partidos políticos, al sector académico y, por supuesto, a la Iglesia católica; pero se han analizado poco los factores internos que han favorecido o promovido este cambio.

El presente estudio nos muestra con claridad el peso de los factores externos en un proceso que lleva ya más de un siglo y medio de historia. La formación de la frontera norte no derivó en un cambio de religión de sus escasos pobladores, ni tampoco fueron los misioneros protestantes los que dedicaron sus mayores esfuerzos para trabajar en la frontera. Dichos misioneros buscaron espacios más poblados y con una economía en expansión, donde pudieran desarrollar actividades educativas, asistenciales y de evangelización. Sólo Monterrey adoptó una posición importante como centro de difusión del protestantismo, y salvo en dos casos, el resto de las localidades fronterizas no recibieron la atención de los misioneros. A inicios del siglo XX, en la frontera norte sólo el 1 por ciento de la población profesaba la religión protestante.

El primer tercio del siglo XX va a resultar para las misiones protestantes una etapa de retrocesos, lentos avances y tenues cambios. Basta recordar que el proceso revolucionario de 1910 provocó el éxodo de misioneros hacia Estados Unidos y que numerosas obras educativas y asistenciales que éstos atendían fueron abandonadas. Como resultado de la aplicación del Plan de Cincinatti, varias sociedades misioneras fueron obligadas a abandonar su trabajo en la frontera norte y se fueron a desarrollar sus labores en el sur y sureste del país, como fue el caso de los presbiterianos.

Sin embargo, la parte más difícil y sinuosa para los protestantes sería su convivencia con los gobiernos posrevolucionarios, quienes adoptaron una posición anticlerical e instrumentaron una

serie de medidas que afectaron la vida de estas Iglesias, lo que obligó a algunas de ellas a establecer un proceso de nacionalización forzada.

Las transformaciones ocurridas en el campo religioso fronterizo no sólo resultan interesantes por la velocidad con que han ocurrido, sino porque en ellas los inmigrantes parecen haberse convertido en los agentes con más actividad. El impulso misionero más significativo que ha tenido lugar en esa región fue desarrollado gracias a la llegada de un conjunto de inmigrantes mexicanos que habían sido convertidos a la fe evangélica durante su estancia en los Estados Unidos. En muchos sentidos, éstos han desplazado a los antiguos misioneros en la función de divulgadores de la doctrina protestante, además de que también han fundado diversas iglesias de filiación pentecostal.

En nuestro trabajo, hemos encontrado que en la frontera norte los protestantes comenzaron a crecer de manera más rápida a partir de 1980; sin embargo, aunque incrementaron su presencia en algunas ciudades, su dimensión al principio era poco perceptible, porque, al igual que en otras regiones de México, persistía una imagen negativa del protestantismo que los hizo mantenerse ocultos. Las presiones ejercidas contra las iglesias protestantes fueron muy constantes y diversas, pues se asoció que su presencia era parte de una influencia cultural ajena a las costumbres y buenos sentimientos del pueblo mexicano.

A lo largo de más de un siglo, ha sido claro que la sola cercanía geográfica con los Estados Unidos no ha sido un factor determinante para que los mexicanos cambiaran de religión más rápido que sus vecinos del sur, como habitualmente se suponía. Tampoco ha sido demostrado que un mayor nivel de integración comercial con los Estados Unidos, como el del Tratado de Libre Comercio, haya producido una mayor integración cultural con el país vecino.

4. Globalización y diversidad religiosa

La diversidad religiosa es un fenómeno que se ha ido extendiendo a lo largo de México y que alcanza sus expresiones más espectaculares en el sureste, donde se registran los más altos porcentajes de población convertidas a religiones distintas del catolicismo. No obstante, la diversidad en sentido estricto, es decir, entendida como la proliferación de grupos distintos, con visiones del mundo y prácticas sociales y religiosas divergentes, alcanza su punto más alto en la frontera norte.

Una de las características más visibles del campo evangélico en la frontera norte es su gran diversidad, la cual se expresa en una gran cantidad de Iglesias, que han venido incrementándose de manera notable en los últimos diez años. Sus diferencias pueden ser trazadas por su tamaño, estructuras de organización, distribución territorial, métodos de trabajo, recursos, presencia social, así como por su posición respecto a ciertos puntos doctrinales. Sin embargo, no cabe duda de que a la cabeza de las Iglesias asentadas en la frontera norte se encuentran las Iglesias pentecostales.

Mucho del éxito de los pentecostales estará estrechamente relacionado con un acercamiento a los problemas más sensibles de la población y con la recuperación y cercanía con elementos de la religiosidad popular, proceso que ayudará a que sus Iglesias puedan aglutinar a una mayor cantidad de nuevos miembros.

Si bien es cierto que las clases populares siguen siendo su principal objetivo, la composición de los pentecostales ha cambiado a favor de la pluralidad social. Su influencia entre las clases medias es incipiente pero sistemática. Sin embargo, uno de los acontecimientos que adquieren cada vez más relevancia es el surgimiento y crecimiento de las Iglesias neopentecostales. Inspiradas en el modelo de la teología de la prosperidad, estas Iglesias infunden entre sus miembros el goce de una vida próspera y feliz, y la certeza de contar con una intervención divina en cualquier circunstancia, aun cuando ésta sea satisfacer los intereses y ambiciones materiales.

En ciudades de gran tamaño, como Monterrey, Juárez, Tijuana y Mexicali, han proliferado este tipo de Iglesias, las cuales han producido un creciente número de conversiones entre individuos de la clase media, jóvenes, artistas y una amplia gama de profesionistas. A la cabeza de algunas de ellas se encuentran empresarios y figuras muy carismáticas.

En la frontera norte las áreas de intervención de las Iglesias evangélicas se han ido diversificando hasta constituir un amplio espectro de actividades que van más allá de las prácticas asistenciales. Entre las tareas realizadas se encuentran las laborales médicas y educativas, bolsa laboral, gestión social, apoyo para la construcción de viviendas, atención a problemas de adicciones (como las drogas y el alcohol), cursos de superación personal, escuela para padres y asesoría para atender problemas de violencia intrafamiliar.

Cada una de las ciudades fronterizas estudiadas ofrece una diversidad de contrastes por lo que se refieren a las expresiones de su vida religiosa, pero las ciudades que ofrecen la mayor variedad de experiencias son Tijuana y Ciudad Juárez. Ambas comparten su posición como las localidades urbanas más importantes de la frontera, y concentran el mayor número de empleos de la industria maquiladora a nivel nacional.

Tijuana ha pasado a convertirse en el llamado laboratorio de la globalización, pues en ella han cobrado gran impacto los procesos de cambio tecnológico, la inmigración, y el flujo de capitales. Tijuana pasó a ocupar el primer lugar como productora de televisores en el ámbito mundial. La diversidad religiosa es quizás otro de sus rasgos característicos. En esa ciudad se pueden encontrar Iglesias y congregaciones tan complejas y heterogéneas, como otras que adquieren características y rasgos poco comunes. Por ejemplo, los integrantes del Grupo de Unidad Cristiana de México son en su gran mayoría jóvenes, profesionistas y amas de casa de clase media, sus aspiraciones y valores están centrados en el éxito y superación personal, y en dicha Iglesia han encontrado un modelo que se ajusta a sus necesidades. En cambio los miembros de la Iglesia de Dios Israelita son en su

mayoría obreros de la maquiladora, siguen la práctica del Sabbath y algunos de los principios de la doctrina israelita. El sueño de algunos de ellos es aprender hebreo.

5. Perspectivas del cambio religioso

A luz de los últimos datos del censo del 2000, podemos señalar que la sociedad mexicana continúa siendo preponderantemente religiosa. Pero aunque la fe católica sigue ocupando un papel preponderante en las preferencias religiosas de los mexicanos, lo cierto es que el crecimiento de la comunidad evangélica y de otras expresiones afines a la cristiandad ha comenzado a tomar fuerza.

El preservar una herencia familiar y una identidad colectiva apegada a la doctrina católica fue para muchas generaciones de mexicanos un principio básico y fundamental. Hoy, la realidad demuestra que suman ya casi siete millones de personas las que han abandonado la fe católica para adherirse a otras prácticas religiosas y que el 42.6 por ciento de ellas residen en los estados del norte y sureste de México.

Para la sociedad fronteriza la religiosidad sigue desempeñando un espacio central en la vida de sus individuos y de sus familias. Pero existe una reconfiguración del espacio religioso, que muestra un gran dinamismo por parte de todos los actores que en él intervienen. La diversidad de ofertas religiosas se ha visto incrementada, y comienzan a ganar mayores espacios aquellas Iglesias que muestran mejores formas de organización, que son más dinámicas, que han diversificado sus actividades y que atienden necesidades específicas, tanto espirituales como materiales.

Las Iglesias evangélicas siguen desempeñando un papel crucial en esta reconfiguración del espacio religioso. Estas siguen siendo el mayor competidor para la Iglesia católica, pero atrás de estas comienzan a figurar las llamadas Iglesias bíblicas no evangélicas, conformadas en su gran mayoría por testigos de Jehová, y mormones, quienes han iniciado una etapa de despegue en todas las ciudades fronterizas. Junto con ellos nuevos actores religiosos no cristianos han pasado a engrosar una lista de comunidades pequeñas, lo cual vino a hacer más complejo el mapa religioso de la frontera.

6. Proceso de conversión religiosa

Las conversiones voluntarias, no las involuntarias, son las que alimentan el movimiento evangélico en México, consideran autores como Bowen (1996), Bastian (1997), y Garma (2002). Los hallazgos de nuestro trabajo nos llevan a opinar de igual manera. El éxito de los protestantes está basado en la voluntad, no en la coerción. Sin embargo, antes de concluir, debemos advertir que esta opinión apenas comienza a ser aceptada. En los años en que reinaba en México la teoría de la conspiración se pensaba lo contrario. La mayoría de los investigadores, sobre todo antropólogos y etnólogos, opinaban que la conversión protestante era altamente coercitiva. La explicación del rápido

crecimiento protestante era para estos autores el resultado normal de una estrategia vergonzante: los protestantes “compraban conciencias”.

Si las conversiones son voluntarias, agregaría por mi parte, entonces la causa última radicaría en una de dos: 1) en las cualidades de los individuos que se convierten o 2) en las formas de organización y las estrategias de las comunidades protestantes. En la literatura hay múltiples ejemplos de ambas opciones explicativas, aunque la mayoría de los estudiosos latinoamericanos ha preferido combinar ambas opciones en una tercera: 3) el contexto social que enmarca el encuentro de los potenciales conversos y los grupos evangelizadores. Dentro de esta última opción el contexto social significa casi siempre una situación de cambio que introduce elementos de incertidumbre y precariedad.

El análisis de las experiencias de conversión descritas en este trabajo nos ha permitido aportar elementos que explican las formas y condiciones, en las que ocurre este proceso.

Consideramos que se trata de un examen novedoso, que pone a prueba la utilidad y validez de las teorías de la conversión. Asimismo, consideramos que nuestro trabajo ofrece propuestas metodológicas para el estudio de los procesos de conversión religiosa, y que estos pueden ser de utilidad en otros trabajos que en México aborden este tema.

BIBLIOGRAFÍA

- Aboites Aguilar, Luis (1995) *Norte precario: poblamiento y colonización en México, 1760-1940*. El Colegio de México/CIESAS: México.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo.(1986) *Zongolica: encuentro de dioses y santos patronos*. Universidad Veracruzana: México.
- Alarcón, Eduardo (1990) *Evolución y dependencia en el Noroeste: Las ciudades fronterizas de Tamaulipas*. Serie Cuadernos de Trabajo. El Colegio de la Frontera Norte: Tijuana, B. C. México.
- Alba, Francisco (1979) *La población de México: evolución y dilemas*. El Colegio de México: México.
- Anderson, Justo (1990) *Historia de los Bautistas. Sus comienzos y desarrollo en Asia, África y América Latina*. Casa Bautista de Publicaciones, Tomo II. U.S.A.
- Annis, Sheldon (1987) *God and Productions in a Guatemala Town*. University of Texas: Austin, Texas.
- Ávila Arteaga, Mariano (1992) *Historia social y política de la Iglesia Evangélica en México*. Casa Bautista de Publicaciones: México.
- Báez Camargo, Gonzalo (s.f.) *El Doctor Mora, impulsor de la causa bíblica en México*. Sociedades Bíblicas de América Latina.
- Báez Zúñiga, (1954) Apuntes sobre la historia de la Iglesia Metodista Episcopal, en Báez Camargo, Gonzalo (compilador) *Apuntes sobre los comienzos del protestantismo en México*. Centro Evangélico Unido: México.
- Baldwin, Deborah (1990) *Protestants and the Mexican Revolution: Missionaries, minister and social change*. University of Illinois Press: Chicago.
- Baldwin, Deborah (1979). *Variation within the Vanguard: Protestants and the Mexican Revolution*. University of Chicago.
- Barbosa Guzmán , Francisco (1994) “La azarosa vida del artículo 130 constitucional en Jalisco, 1917-1932”, en *Nueva Antropología*, No. 45, abril. México. pp. 31-48.
- Bastian, Jean Pierre.(s.f.) *La primera ola de penetración protestante en México, 1869-1914*. Antología sin referencias.
- Bastian, Jean Pierre (1997) *La mutación religiosa de América Latina: para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. Fondo de Cultura Económica: México
- Bastian, Jean-Pierre (1994) “UAM-I”. En *Estudios Históricos II*. Coordinador: Alejandro Tortolero. Colección CSH. UAM, Iztapalapa: México. pp. 195-211.
- Bastian, Jean Pierre (1993) *Protestantes, liberales y francmasones*. Fondo de Cultura Económica: México.

- Bastian, Jean-Pierre (1992) "Las sociedades protestantes y la oposición a Porfirio Díaz, 1877-1911". En *Iglesia y religiosidad*. Compilador: Pilar Gonzalbo. El Colegio de México, Lecturas de Historia Mexicana, No. 5. México. pp. 172-215.
- Bastian, Jean-Pierre (1991) "Una geografía política de la oposición al porfirismo. De las sociedades de ideas al origen de la Revolución de 1910". En *Cincuenta años de historia en México*. Coordinadores: Alicia Hernández Chávez y Manuel Miño Grijalva. El Colegio de México. Vol. 2. México. pp 397-422.
- Bastian, Jean-Pierre.(1990) *Historia del protestantismo en América Latina*. Ediciones CUPSA: México.
- Bastian, Jean Pierre (1989) *Los disidentes: sociedades protestantes y Revolución en México: 1872-191*. El Colegio de México - Fondo de Cultura Económica: México.
- Bastian, Jean-Pierre (1986) *Breve historia del protestantismo*. Casa Unida de Publicaciones: México.
- Bastian, Jean-Pierre (1983) *Protestantismo y sociedad en México*. Casa Unida de Publicaciones: México.
- Berde, Stuart (1983) "The Impact of Colonialism on the Economy of Paneati", en *Leach and Leach*. pp. 431-443.
- Bermúdez, María Teresa () "Vueltas y revueltas en la educación, 1860-1876". En *Ideas, valores y tradiciones, ensayos sobre historia de la educación en México*. Coordinadora: Milada Bazant. Zinacantepec. El Colegio Mexiquense: Estado de México. pp 111-127.
- Bernecker, Walter L. (1989) "Intolerancia religiosa e inmigración en México (siglo XIX)". En *Cristianismo y Sociedad*, No. 99. México.
- Blancarte, J. Roberto (2000) "Popular Religion, Catholicism and Socioreligious Dissent in Latin America: Facing the Modernity Paradigm", en *International Sociology*. Vol. 15, No. 4, diciembre. pp. 591-603.
- Bobsin, Oneide (2002) "Tendencias religiosas e transversalidad". *Revista Latinoamericana de Teología Pentecostal*. s.p.i.
- Bordieu, Pierre (1993) *Cosas dichas*. Gedisa: Barcelona.
- Bowen, Kurt (1996) *Evangelism & Apostasy. The Evolution and Impact of Evangelicals in Modern Mexico*. McGill-Queen's University Press: Montreal.
- Bridges, Julian (1973) *La expansión evangélica en México*. Ed. Mundo Hispano: México.
- Brusco, Elizabeth E. (1995) *The reformation of machismo. Evangelical conversion and gender in Colombia*. University of Texas Press: Austin. pp. 114-123 (Gender roles and marital roles in the conversion process).
- Butler, William (1892) *Mexico in transition from the power of political Romanism to civil and religious liberty*. Hunt and Eaton: New York.

- Calderón, Francisco (1965) “Los ferrocarriles”, en David Cosío V. (coord.) “*Historia Moderna de México*”, Vol.7. Hermes: México.
- Cantón Delgado, Manuela (2001) “Gitanos protestantes. El movimiento religioso de las iglesias Filadelfia en Andalucía, España”, en *Alteridades*, Año 11, No. 22, julio-diciembre. pp. 59-74.
- Cardoso A, Lawrence (1980) *Mexican Emigration to the United States, 1897-1931*. University of Arizona Press: Tucson, Arizona.
- Cardoso, Joaquín, S.J. (1946) “La historia del protestantismo en México”, en José González Brown et al, *El protestantismo en México*. Buena Prensa: México.
- Carrasco-Malhue, Pedro (1983) *Protestantismo y campo religioso en un pueblo del estado de Oaxaca*. Tesis de licenciatura. Instituto Nacional de Estudios Superiores: México.
- Carreras de Velasco, Mercedes (1974) *Los mexicanos que devolvió la crisis (1929-1932)*. Secretaría de Relaciones Exteriores (Colección del Archivo Histórico Diplomático Mexicano): México.
- Carrillo, Jorge y Alberto Hernández (1985) *Mujeres fronterizas en la industria maquiladora*. SEP/CEFNOEMEX: México.
- Carrillo, Noemí (1954) *El Presbiterianismo*. Ed. El Faro: México.
- Casillas, Rodolfo (1996) “La pluralidad religiosa en México: descubriendo horizontes” en Gilberto Giménez (coord.), *Identidades religiosas y sociales en México*. Instituto Francés de América Latina/Instituto de Investigaciones Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México: México. pp. 67-103.
- Casillas, Rodolfo (1989) Pluralidad religiosa en una sociedad tradicional, Chiapas, en *Cristianismo y Sociedad*. Año XXVII, tercera época, No. 101. Acción Social Ecuuménica Latinoamericana (ASEL): México.
- Cassaretto, Mary A. (1956) “*El movimiento protestante en México: 1940-1955*”. Tesis de maestría en Ciencias Sociales. UNAM: México.
- Castellanos G. Alicia (1981) *Ciudad Juárez: La vida fronteriza*. Ed. Nuestro Tiempo: México,
- Castillo, Manuel Ángel (1990) “Población y migración internacional en la frontera sur de México: evolución y cambios”. En *Revista Mexicana de Sociología*, Año LII, No. 1, enero/marzo. pp. 169-184.
- Castillo, Manuel Ángel (1989) “La frontera México-Guatemala: un ámbito de relaciones complejas”. En *Estudios Latinoamericanos*. UNAM-FCPyS-CELA. enero-diciembre. No. 6-7. pp. 128-137
- Cavazos Garza, Israel (2002) *Breve historia de Nuevo León*. El Colegio de México / Fideicomiso Historia de las Américas - Fondo de Cultura Económica. Quinta reimpresión. México.
- CEED (1981) *Dinámica de la población de México*. Centro de Estudios Económicos y Demográficos/ El Colegio de México: México. p 6

- Centro de Estudios sobre el Protestantismo en México (1946) "Nota estadística sobre el protestantismo en México", en José González Brown, *El protestantismo en México*. Buena Prensas: México.
- Coatsworth, John H. (1976) *El impacto económico de los ferrocarriles en el porfiriato*. SepSetentas: Vol. 1. México.
- Cohen, Abner (1974) *Two dimensional man*. Koutledge and Kegan: Londres.
- CONAPO (1988) *Demografía de la Frontera Norte de México*. Consejo Nacional de Población: México.
- Conteris, Hiber (1969) "La comunidad protestante y la realidad social de América Latina", en *Cuadernos de Marcha*; No. 29, septiembre. Buenos Aires. pp. 13-16.
- Cook, Guillermo (1994) "Protestant Mission and Evangelization in Latin America", en Guillermo Cook (ed.), *New Face of the Church in Latin America (Between Tradition and Change)*. Orbis Books: Maryknoll, N.Y. pp. 41-55.
- Corona Vázquez, Rodolfo (2004) *Tendencias demográficas en la frontera norte*. Ponencia presentada en el Seminario Aspectos de actualidad sobre frontera y migración en México. El Colegio de la Frontera Norte. 25 de Junio.
- Corona Vázquez, Rodolfo (1991) Principales características demográficas de la zona fronteriza del norte de México, en *Frontera Norte*, Vol. 3, No. 5. Enero-junio. El Colegio de la Frontera Norte: Tijuana, México. pp. 141-156
- Champion, Françoise (1975) "Persona religiosa fluctuante, eclecticismo y sincretismos" en Jean Delumeau (Dir.), en *El hecho religioso*. Enciclopedia de las grandes religiones. Alianza Editorial: Madrid. pp. 683-707.
- Chastain G., James, Frank Patterson y Alejandro Treviño (1937) *Cincuenta años en el ministerio*. Casa Bautista de Publicaciones: El Paso, Texas.
- Chastain G., James (1927) *Thirty Years in México*. Baptist Publishing House: El Paso, Texas.
- Dale G., James (1910) *Mexico and Our Mission (Associate Reformed Presbyterian)*. Sowers Printing Company: Lebanon, PA.
- Danson, Christopher (1953) *Religión y Cultura*. Sudamericana: Buenos Aires.
- Deiros, Pablo (1997) *Protestantismo en América Latina*. Ed. Caribe: Nashville, TN.
- De la Rosa Medellín, Martín (1989) *El impacto social del protestantismo. Metodología para el estudio de las religiones*. Universidad Autónoma de Baja California, (Cuadernos Docentes, 9): Tijuana, B.C.,
- De la Rosa, Martín (1985) *El impacto social del protestantismo: metodología para el estudio de las religiones*. Universidad Autónoma de Baja California: México.
- De La Torre, Renée (1996) "Los motivos de conversión. Estudios de caso en la Luz del Mundo". En *Iztapalapa*, No. 39, enero-junio, Guadalajara, México. pp. 109-126.

- De la Torre, Renée (1995) *Los hijos de la luz. Discurso, identidad y poder en la Luz del Mundo*. ITESO, UdG, CIESAS: Guadalajara, Jal.
- Demerath III, N. J. (1980) "La religión y la clase social en los Estados Unidos", en Roland Robertson (comp.), *Sociología de la religión*, Fondo de Cultura Económica (El Trimestre Económico, Lecturas, 33): México. pp. 303-327.
- Detwiller, S. Charles (1930) *Survey of Northern Baptist Mission in Mexico*. The American Baptist Home Mission Society: Nueva York.
- De Vos, Jan (2000) "De la costumbre colonial a los credos modernos: el proceso de mutación religiosa entre los mayas de Chiapas y Guatemala", en Leticia Reina (coord.), *Los retos de la etnicidad en los Estados-Nación del siglo XXI*. México. pp. 199-214.
- Díaz Salazar, Rafael (1994) "Religión vacía. Un análisis de la transición religiosa en Occidente", en Rafael Díaz Salazar, Salvador Giner y Fernando Velasco (eds.), *Formas modernas de religión*. Alianza Universidad: Madrid. pp. 71-116.
- Dow W., James (2001) "Protestantism in Mesoamerica: The Old within the New", en James W. Dow and Alan R. Sandstrom, *Holy Saints and Fiery Preachers. The Anthropology of Protestantism in Mexico and Central America*. Praeger Publisher: Westport, CT. pp. 1-24.
- Dow, James W. (2001) "Demographic Factors Affecting Protestant Conversions in Three Mexican Villages", en *Holy Saints and Fiery Preachers*", editado por: James W. Dow y Alan R. Sandstrom. Praeger Publishers: Estados Unidos. Pp.73-86.
- Droogers, André (1991) "Visiones paradójicas sobre una religión paradójica. Modelos explicativos del crecimiento del pentecostalismo en Brasil y Chile", en Bárbara Boudewijnse, André Droogers y Frans Kamsteeg (eds.), *Algo más que opio. Una lectura antropológica del pentecostalismo latinoamericano y caribeño*. DEI: San José, Costa Rica. pp. 17-42.
- Duke, James T., Barry L. Johnson y James B. Duke (1993) "Rates of religious conversion: a macrosociological study", en Monty L. Lynn y David O. Moberg (editors), *Research in The Social Scientific Study of Religion*, Vol. 5.
- Eisenstadt, S. N. (1972) *Modernización. Movimientos de protesta y cambio social*. Amorrortu: Buenos Aires.
- Elliot, William W (1971) *Sociocultural change pentecostal group: a case study in education and culture of the Church of God in Sonora, Mexico*, Tesis de doctorado en educación. The University of Tennessee: Knoxville, Tennessee.
- Ellsworth, Olsea (1972) *Origin and Progress of Seventh-Day Adventists*. Review ND, Herald Publishing Association, Takoma Park: Washington, D.C.
- Embriz, Arnulfo (1994) *Indicadores Socioeconómicos de los Pueblos Indígenas de México*. Instituto Nacional Indigenista: México.
- Escobar, Samuel J. (1994) "Conflict of Interpretations of Popular Protestantism", en Guillermo Cook (ed.), *New Face of the Church in Latin America (Between Tradition and Change)*. Orbis Books: Maryknoll, N.Y. pp. 112-134.

- Estrella Valenzuela, Gabriel (1994) "Migración y población en la frontera norte", en *Visión histórica de la frontera norte de México*. Universidad Autónoma de Baja California Tomo III. Mexicali, B.C. pp. 391-398.
- Fabregas, Andrés (1980) "El Instituto Lingüístico de Verano y la penetración ideológica" en *Indigenismo y Lingüística*. UNAM: México.
- Forti Sosa, Silvana (1989) "*Salvados para salvar*". *El Ejército de Salvación*, Tesis de Lic. en Antropología Social. Escuela Nacional de Antropología e Historia: México.
- Fortuny Loret de Mola, Patricia (1988) "Lo religioso, núcleo de la identidad religioso", en Elio Masferrer Kan, *Sectas o iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*. Plaza y Valdez: México. pp. 123-155.
- Freund, Julien (1973) *Sociología de Max Weber*. 3era. Edición. Ed. Península: Barcelona. pp. 159-194.
- Gamio, Manuel (1969) *El inmigrante mexicano*. Universidad Nacional Autónoma de México: México.
- Gamio, Manuel (1931) *Mexican Immigration to the United States. A study of Human Migration and Adjustment*. University of Chicago Press: Chicago.
- García, José Andrés (1999) "Chiapas: el factor religioso" en *Revista Académica para el estudio de las religiones*. INI: México. [Citado por Julio Ríos Figueroa, "Historia y religión en Chiapas", *Este País*, Jueves 1 de julio de 1999]
- García Verduzco, Pablo (1993) *Bosquejo histórico del metodismo mexicano*. Cokesburry Press: Nashville, Tennessee.
- Garma, Carlos (2001) "Religious Affiliation in Indian Mexico", en James W.Dow and Alan R. Sandstorm, *Holy Saints and Fiery Preachers. The Anthropology of Protestantism in Mexico and Central America*. Praeger Publisher: Westport, CT.
- Garma Navarro, Carlos (1987) "*El protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla*. Instituto Nacional Indigenista: México.
- Garma Navarro, Carlos (1984) "Liderazgo protestante en una lucha campesina en México", en *América Indígena*, Vol. XLIV, No. 1. México.
- Garvin Chastain, James D.D. (1922) *Thirty Years in Mexico*. Baptist Publishing House: El Paso, TX.
- Gaxiola Gaxiola, Manuel (1980) *¿Una iglesia de Emigrantes?*. Serie Nuevos Horizontes: México.
- Gaxiola Gaxiola, Manuel (1970) *La Serpiente y la Paloma*. William Carey Library: South Pasadena, CA.
- Gaxiola López, Maclovio (1964) *Historia de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús*. Librería Latinoamericana: México.
- Gerlach P. Luther (1970) "Corporate Groups and Movement Networks in Urban America" en *Anthropological Quarterly*, Vol. 43, 1-4, Ene-Oct. Estados Unidos. pp.123-145.

- Gil Calvo, Enrique (1994), “Religiones laicas de salvación” en Rafael Díaz Salazar, Salvador Giner y Fernando Velasco (eds.), *Formas modernas de religión*. Alianza Universidad: Madrid. pp. 172-186.
- Gill, Kenneth D. (1994) *Toward a contextualized theology for the Third World: the emergence and development of Jesus’ name pentecostalism in Mexico*. Peter Lang: Frankfurt.
- Giménez, Gilberto (1996) “El debate actual sobre modernidad y religión”, en Gilberto Giménez (coord.), *Identidades religiosas y sociales en México*. Instituto Francés de América Latina/Instituto de Investigaciones Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México: México pp. 1-22.
- Giménez, Gilberto (1988) *Sectas religiosas en el sureste. Aspectos sociográficos y demográficos*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Cuadernos de la Casa Chata. México.
- Gobierno del Estado de Sonora (1985) Los cambios en la política en *Historia General de Sonora*. Tomo V, Capítulo VI. Hermosillo, Son. pp. 96-107.
- González Brown, José et al (1946) *El protestantismo en México*. Buena Prensa: México.
- González Navarro, Moisés. (1994) *Los extranjeros en México y los mexicanos en el extranjero, 1821-1970*. El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos: Vol. 2. México.
- González Navarro, Moisés (1990) *Historia moderna de México: El porfiriato: la vida social*. Dir. Daniel Cosío Villegas. Hermes: México.
- Gutiérrez Baqueiro, Óscar (1984) “El protestantismo en México (1869-1914)”. En *Historia general de la Iglesia en América Latina*. Ed. Paulinas. México. pp.289-310.
- Guzmán, Alejandro (1940) “El problema del vicio en las comunidades rurales y citadinas”, en *La misión de la Iglesia Evangélica de México en la hora presente*. Ponencias y publicaciones del Primer Congreso Nacional Evangélico. México. pp. 169-174.
- Guzmán Moreno, Héctor (1996) *Formas de comunicación social del protestantismo en México. Estudio de caso: publicaciones protestantes*. Tesis de licenciatura en Ciencias de la Comunicación, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. Universidad Nacional Autónoma de México: México.
- Ham Chande, Roberto (1987) “Trayectoria de un poblamiento”, en *El Cotidiano*, No. Especial 1. Universidad Autónoma Metropolitana: Atzacapotzalco: México. pp. 6-10.
- Hanger, Waltrud (1975) *El pensamiento religioso*. Universidad Veracruzana: Xalapa, México.
- Haven, Gilbert (1875) *Mexico, our Next Door Neighbor*. Harper and Brothers: Nueva York.
- Healey, Christopher (1985) “New Guinea Island Trade: Transformation and Resilance in the Context of Capitalism Penetration”, en *Makind*. Vol.15. Estados Unidos. Pp.127-144.
- Herberg, Will (1964) *Católicos, protestantes y judíos*. Editorial Limusa: México.

- Hernández Castillo, Rosalva A. (2001) *La otra frontera. Identidades múltiples en el México poscolonial*. CIESAS/Miguel Ángel Porrúa: México.
- Hernández Chávez, Alicia (2000) *Breve historia contemporánea*. Fondo de Cultura Económica: México.
- Hernández Madrid, Miguel Jesús (1997) “*La cuestión religiosa en la perspectiva global y regional*”. Latin American Studies Association. XX Congreso Internacional: Guadalajara, Jalisco. Abril 17-19.
- Hervieu-Léger, Daniele (1996) “Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas”, en Gilberto Giménez (coord.), *Identidades religiosas y sociales en México*. Instituto Francés de América Latina/Instituto de Investigaciones Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México: México. pp. 23-47.
- Higuera Bonfil, Antonio (1986) “La penetración protestante en la zona maya de Quintana Roo” en Ma. Cristina Castro, Gabriel Macías, Antonio Higuera y Luz del Carmen Vallarte, *Quintana Roo: procesos políticos y democracia*, SEP, CIESAS, Cuadernos de la Casa Chata 132, serie Frontera Sur, Vol. 7. México. pp. 51-667.
- Hoff., Bill (1982) “*Bajío Christian Mission. The start of the church in Monterrey until the beginning of the revolution 1897-1910*”.
- Hoffman Abraham (1976) *Unwanted Mexican Americans in the Great Depression: Repatriation Pressures, 1929-1939*, The University of Arizona Press: Tucson, AR.
- Hoffnagel, Judith Chambliss (1980) “Pentecostalism: a revolutionary or a conservative movement?” in Glazier, Stephen D. (ed.). *Perspectives on Pentecostalism: Case Studies from the Caribbean and Latin America*. University Press of America: Washington, D.C. pp.11-24.
- Hulburt, Jesse Lyman (1996) *La historia de la iglesia cristiana*. Editorial VIDA: Deerfield, Florida.
- Hunt, Stephen J. (2002a) “Deprivation and Western Pentecostalism Revisited: The Case of ‘Classical’ Pentecostalism”. *PentecoStudies*; Vol. 1, No. 1. pp. 1-6.
- Hunt, Stephen J. (2002b) “Deprivation and Western Pentecostalism Revisited: Neo Pentecostalism”. *PentecoStudies*; Vol. 1, No. 2. pp. 1-29.
- Hurston, Karen (1996) *Crecimiento de la Iglesia más grande del mundo*. Editorial Vida: Deerfield, Florida.
- INEGI (2000) *XII Censo General de Población y Vivienda*. México.
- INEGI (1990) *XI Censo General de Población y Vivienda*. México.
- INEGI (2001) *Estadísticas de la Industria Maquiladora de Exportación 1995-2000*. Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática: Aguascalientes, México.
- Inglehart, R. (1998) *Modernización y posmodernización. El cambio cultural, económico y político en 43 sociedades*. Centro de Investigaciones Sociológicas: Madrid.
- Irabarren, Jesús (1955) *Introducción a la sociología religiosa*. Siglo XXI: Madrid, España.

- Jeter de Walker, Luisa (1990) *Siembra y cosecha: Reseña histórica de las Asambleas de Dios de México y Centroamérica*. Tomo I y II. Editorial Vida: Deerfield, FL.
- Juárez Cerdi, Elizabeth (1995) *¿De la secta a la denominación? El caso de los presbiterianos en Yajalón, Chiapas*. CONACULTA-INAH. Colección científica, No. 298: México.
- Kepel, Gilles (1991) *La revancha de Dios*. Anaya & Mario Muchnik: Madrid.
- Kietzman, Dale (1958) "Conversion and Culture Change" en *Practical Anthropology*. No.5. Estados Unidos. pp.203-210.
- Klagsbrunn, Víctor (1988) *Tijuana, cambio social y migración*. El Colegio de la Frontera Norte: Tijuana, B.C.
- Lalive D' Epinay, Christian (1968) *El refugio de las masas: estudio sociológico del protestantismo chileno*. Ed. Pacífico: Santiago de Chile.
- Lalive D' Epinay, Christian (1969) "La conquista pentecostal en Chile", *Cuadernos de Marcha* No. 29, septiembre. Buenos Aires. pp. 33-42.
- Lalive D' Epinay, Christian (1972) "Sociedad dependiente, clases populares y el milenarismo en Chile". *Cuadernos de la Realidad Nacional*. No. 24. Universidad Católica, Centro de Estudios de la Realidad Nacional (CIREN): Santiago, Chile. pp.100- 117.
- Lenski, Gerard (1988) *The Religion Factor*. Manchester University Press: Inglaterra.
- Lewis, Oscar (1982) *Pedro Martínez*. Grijalbo: México.
- Lofland, John y Norman Skonovd (1981) "Conversion motifs". *Journal of the scientific study religion*. December. Pp 373-385.
- Lozano Herrera, Agricol (1983) *Historia del Morminismo en México*. Ed. Zarahelma: México.
- Macín, Raúl (1991) *Los derechos de las minorías religiosas en México*. Claves Latinoamericanas: México.
- Macín, Raúl (1983) *Lutero: presencia religiosa y política en México*. Ed. Nuevomar: México.
- Macín, Raúl (1954) Bosquejo histórico de la Iglesia Presbiteriana en México, en Báez Camargo, Gonzalo (compilador) *Apuntes sobre los comienzos del protestantismo en México*. Centro Evangélico Unido. México.
- Madsen, William (1965) *The Mexican-American of the South Texas*. Holt, Rinehart and Wiston: New York, Chicago, San Francisco, Toronto & London.
- Margulis, Mario, y Rodolfo Tuirán (1986) *Desarrollo y población en la frontera norte: el caso de Reynosa, Tamaulipas*. El Colegio de México: México.
- Martelli, Stefano (1999) "Ni secularización ni desacralización, más bien desecularización; la teoría sociológica de la religión ante el cambio actual". *Religiones y Sociedad*. No. 7, septiembre/diciembre. pp. 153-170.

- Martin, David (1990). *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*. Bckwell: Oxford UK & Cambridge MA.
- Martínez Assad, Carlos (1979) *El laboratorio de la revolución: el Tabasco garridista*. Siglo XXI: México.
- Martínez, Avelino (1989) *Las sectas en Nicaragua: oferta y demanda de salvación*. Colección de sociología de la religión. Departamento Ecuménico de Investigaciones: San José de Costa Rica.
- Martínez García, Carlos (2003) "Pluralidad religiosa, etnicidad y política en México". *Metapolítica*, No. 27, Vol. 7, febrero de 2003. pp. 71-82.
- Martínez García, Carlos (2002) "Pluralidad religiosa, etnicidad y política en México". *Metapolítica*, No. 26, Vol. 6, noviembre. pp. 71-82.
- Martínez J. Oscar (1982) *Ciudad Juárez: El auge de una ciudad fronteriza a partir de 1848*. Fondo de Cultura Económica: México.
- Martínez López, Joel (1972) *Orígenes del presbiterianismo en México*. s.e. H. Matamoros, Tamps.
- Marzal, Manuel (1988) *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la Gran Lima: el caso del agustino*. Pontificia Universidad Católica de Perú: Perú.
- McGravan, Donald, con la colaboración de Juan Huegel y Jack Taylor (1962) *El crecimiento de la iglesia en México*. Casa Unida de Publicaciones: México.
- Meyer, Jean (1989) *Historia de los Cristianos en América Latina, siglos XIX y XX*. Editorial Vuelta: México.
- Meyer, Jean (1989) *La cuestión religiosa en México*. Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana: México.
- Miguel, Mario (1970) "El evangelio en la América Latina". En *Historia de la Iglesia Cristiana*. Editora: Jesse Lyman Hurlbut. Ed. Vida: Miami, Florida. pp. 194-207.
- Molina Hernández, José L. y Alberto Hernández Hernández (2002) "Evolución del campo religioso cristiano no católico en Baja California", en *Baja California. Un presente con historia*, Catalina Velázquez Morales (coordinadora). Tomo II. Universidad Autónoma de Baja California. Mexicali, B.C. pp. 339-349
- Molina Hernández, José L. (1996) "Los marcos urbanos-regionales del campo religioso en México", en *Frontera Norte*, Vol.8, No. 15. El Colegio de la Frontera Norte: Tijuana, México.
- Molina, Philander (1983) *Historia de la Iglesia de Dios (Evangelio Completo) en México. Orígenes en Sonora, 1930-1950*". Tesis de Lic. en Teología. Seminario Bautista de México: Hermosillo, Sonora.

- Molinari, Claudia (1988) "Protestantismo y cambio religioso en la Tarahumara: apuntes para una teoría de la conversión" en Elio Masferrer Kan, *Sectas o iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*. Plaza y Valdez: México. pp. 191-205.
- Monsiváis Carlos (2003) entrevistado por Alfredo Echegollen Guzmán. "Hay que transformar la tolerancia" en *Metapolítica*. Noviembre/2002-febrero/2003. Pp. 34-38.
- Montejano, David (1991) *Anglos y Mexicanos en la formación de Texas, 1836-1981*. Alianza Editorial/CONACULTA: Colección Los Noventa: México.
- Montemayor, G. Cosme (1962) *Hickey el Fundador*: México, Convención Nacional Bautista de México.
- Montes García Olga (1999) La dinámica de los conflictos religiosos en Oaxaca, 1975-1990. *Sociología*. Año 14, No. 41, Septiembre-diciembre. México.
- Mora, José (1997) *El carácter de los mexicanos*. Fondo de Cultura Económica: México.
- Morales, Francisco (2001) Las Leyes de Reforma y la respuesta de los obispos, en *Relaciones Estado-Iglesia: Encuentros y desencuentros*. Secretaría de Gobernación: México. pp 67-91.
- Muratorio, Blanca (1980) "Protestantism and Capitalism Revisited, in the Rural Highlands of Ecuador", en *Journal of Peasant Studies*, Vol. 8 (1-4), octubre-julio. EU.
- Nelson, Wilton N. (1982) *El protestantismo en Centroamérica*. Editorial Caribe: Estados Unidos.
- Oro, Ari Pedro, y Pablo Semán (2000) Pentecostalism in the Southern Cone Countries: Overview and Perspectives". *International Sociology*, Vol. 15, No. 4, diciembre. pp. 605-629.
- Ortega, Jose A (1998) *Mis memoria, en la Iglesia y la Asamblea Apostólica de la fe en cristo Jesús*. México.
- Ortega y Medina, Juan A. (1972) *Destino manifiesto. Sus razones históricas y su raíz teológica*. Secretaria de Educación Pública (SEP/SETENTAS): México.
- Ossa, Manuel (1991) *Lo ajeno y lo propio. Identidad pentecostal y trabajo*. Ediciones Rehue: Centro Ecuménico Diego de Medellín.
- Parker, Cristián G. (1996) *Popular religion and modernization in Latin America: a different logic*. Orbis: Maryknoll, N. Y.
- Parker, Cristián G. (1998), "Modern Popular Religion: A Complex Object of Study for Sociology. Preliminary Considerations". *International Sociology*. Vol. 13, No. 2, June, pp. 195-212.
- Piñeira R., David (1987) *Visión histórica de la frontera norte de México*. Tomo II. UABC: Tijuana, B. C.
- Piñeira, David y Ma. Isabel Verdugo (1994) "La gran depresión y los repatriados", en *Visión histórica de la frontera norte de México*. Tomo III. Universidad Autónoma de Baja California: Mexicali, B.C. pp. 163-168.

- Piñeira, David y Ma. Isabel Verdugo (1994) "Efectos de la Ley Seca en la franja fronteriza (1920-1933)", en *Visión histórica de la frontera norte de México*. Tomo III. Universidad Autónoma de Baja California: Mexicali, B.C. pp. 155-162.
- Pi-Suñer, Antonia (2001) Sebastián Lerdo de Tejada y su política hacia la iglesia católica, en *Relaciones Estado-Iglesia: Encuentros y desencuentros*. Secretaría de Gobernación: México. pp 126-137.
- Poblete, Renato (1960) "Sociological approach to the sects", *Social Compass*, Vol. 7.
- Poblete, Renato y O'Dea, Thomas (1970) "Anomie and the quest for community: the formation of sects among de Puerto Ricans of New York, en O'Dea, Thomas (ed.) *Sociology and the Study of Religion*. Nueva York.
- Poulat, Émile (1998) "La era poscristiana". *Religiones y Sociedad*, No. 4, septiembre/diciembre. pp. 97-105.
- Prat, Joan (1997) *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*. Ariel: Barcelona.
- Price, John A. (1973) *Tijuana: Urbanization in a Border Culture*. University of Notre Dame Press: South Bend, IN
- Rambo, Lewis R. (1999) "Theories of conversion: understanding and interpreting religious change". *Social Compass* 46 (3). pp 259-271.
- Rambo, Lewis R. (1998), "The psychology of religious conversion", ponencia presentada en la International Coalition for Religious Freedom Conference on "*Religious Freedom and the New Millenium*". Berlin, Alemania. May 29-31.
- Rankin, Melinda (1958) *Veinte años con los mexicanos (narración de labor misionera)*. Casa de Publicaciones El Faro: México.
- Rappaport, Joanne (1984) "Las misiones protestantes y la resistencia indígena en el sur de Colombia" en *América Indígena*. XLIV/I. México. pp.11-128.
- Read R. William, Víctor M. Monterroso y Harmon A. Johnson (1971) *Avance evangélico en América Latina*, Casa Bautista de Publicaciones: El Paso, TX.
- Read R. William, V. Monterroso y Harmon, Johnson (1969) *Latin American Church Growth*. William B. Eerdmans Publishing. Co.: Gran Rapids, Michigan.
- Reid, Orvil (1952) *The challenge of Mexico to missions*. Baptist Student Home Print Shop: Guadalajara.
- Redfield, R. (1950) *A Village That Chose Progress. Chan Kon Revisted*. University of Chicago Press: Chicago.
- Reyna, Elvira (1963) Breve historia de la Iglesia de Cristo en Monterrey, N.L. *Memorias de la Hermana Reyna*. Septiembre 10.

- Richardson, James T. (1985) "Paradigm conflict in conversion research". *Journal of the Scientific Study of Religion*. June. pp 163-179
- Richardson, James T. (s.f.) "Conversion" en William H. Swatos (editor), *Encyclopedia of Religion and Society*. Hartford Institute of Religion Research. Altamira Press.
- Rigby, Peter (1981) "Pastors and Pastoralists: The Differential Penetration of Christianity Among East African Cattle Herders", en *Comparative Studies in Society and History*. No.23. EU. pp.96-129.
- Rivera Farfán, Carolina (2001) "Expresiones del cristianismo en Chiapas", *Pueblos y Fronteras*, No. 1. PROIMMSE-IIA-UNAM: México. pp. 67-91.
- Rivera, Pedro (1961) *Protestantismo mexicano, su desarrollo y estado actual*. Ed. Jus: México.
- Roberts, Bryan (1967) "El protestantismo en dos barrios marginales de Guatemala", en *Seminario de Integración Social Guatemalteca*. Ministerio de Educación: Guatemala. pp. 7-22.
- Roberts, Keith (199) *Religion in Sociological Perspective*. Wadsworth Publishing Company: Belmont, CA.
- Robledo Hernández, Gabriela (1997) *Disidencia y religión: Los expulsados de San Juan Chamula*, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de Chiapas: Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.
- Rodríguez Brandao, Carlos. (1989) "Creencia e identidad, campo religioso y cambio cultural", en *Estudios sobre las culturas populares*. Universidad de Colima, Vol.III, No.7. México. pp.57-117.
- Ruiz García, Samuel (1996) "El protestantismo en Chiapas: una experiencia pastoral", en Gilberto Giménez (coord.), *Identidades religiosas y sociales en México*. Instituto Francés en América Latina/Instituto de Investigaciones Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México: México. pp. 217-225.
- Ruiz Guerra, Rubén (1996) *Las fuentes para el estudio del protestantismo en México. el caso del periodismo metodista, 1876-1930*, en Brian F. Connaughton y Andrés Lira G (coordinadores) *Las fuentes eclesiológicas para la historia social de México*. Universidad Autónoma Metropolitana / Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora: México.
- Ruiz Guerra, Rubén (1992) *Hombres nuevos. Metodismo y modernización en México (1873-1930)*. Centro de Comunicación Cultural CUPSA, A.C. México.
- Ruiz Guerra, Rubén (1985) *La Iglesia Metodista Episcopal en México. Una presencia protestante en el México moderno, 1873-1930*. Tesis de maestría. Instituto José María Luis Mora: México.
- Ruiz, Rubén (1992) *Hombres Nuevos, Metodismo y modernización en México (1873-1930)*. Ed. CUPSA: México.
- Rus, Jean y Robert Wasserstrom (1976) "Evangelización y control político: El Instituto Lingüístico de Verano en México", en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, UNAM. Año XXV. Nueva época: julio-septiembre. pp. 141-159.

- S.A.(s.f.) *El cristianismo evangélico en México. Su tradición histórica, su actuación práctica, sus postulados sociales* (única referencia: un sello de Library Spanish American Baptist Seminary, Los Ángeles, Cal., s.f.)
- Salazar Anaya, Delia (1996) *La población en México (1895-1990). Un recuento con base en los Censos Generales de Población*. INAH: México.
- Sánchez, Abel y Rubén Quiroz (1980.) *Destellos misioneros. Cincuentenario de la Iglesia de Dios en México*. Oficina del territorio Noroeste de la Iglesia de la Iglesia de Dios: Hermosillo, Sonora.
- Sandoval, Moisés (1988) “El campesino hispano y las iglesias en los Estados Unidos”, en *Cristianismo y Sociedad*, No. 96. México. pp. 7-20.
- Santana, Amelia (1954) El congregacionalismo en México, en Báez Camargo, Gonzalo (compilador) *Apuntes sobre los comienzos del protestantismo en México*. Centro Evangélico Unido. México.
- Schwartz, B. Norman y Reyna E. Rubén (1974) “The Structural Context of Religion Conversion in Peten, Guatemala: Status, Community and Multicommunity”, en *American Ethnologist*. No.1. Estados Unidos. pp.157-191.
- Scott, Luis (1997) *Bibliografía de los evangélicos en México*. Visión Evangelizadora Latinoamericana (VELA) / Junta Misionera de la Conferencia General Bautista en México: México.
- Scott, Luis (1992) *Los evangélicos mexicanos en el siglo XX*. Casa Bautista de Publicaciones: México.
- Scott, Luis (1991) *La sal de la tierra*. Editorial Kyrios: México, D.F.
- Scholes, Walter V. (1972) *Política mexicana durante el régimen de Juárez 1855-1972*. Fondo de Cultura Económica. México
- Sepúlveda, Juan (1994) “The Pentecostal Movement in Latin America”, en Guillermo Cook (ed.), *New Face of the Church in Latin America (Between Tradition and Change)*. Orbis Books: Maryknoll, N.Y. pp 68-74.
- Singer, Margaret y Janja Lalich (1997) *Las Sectas entre nosotros*. Editorial Gedisa: Barcelona, España.
- Sylvest, Edwin (1983) “Hispanic American Protestantism in the United States”, en Moisés Sandoval (comp.), *Fronteras: A History of the Latin American Church in the USA since 1513*. Mexican American Cultural Center: San Antonio, TX. pp. 223-285.
- Tincq, Henri (1975) “El auge de los extremismos religiosos en el mundo”, en Jean Delumeau (Dir.), *El hecho religioso*. Enciclopedia de las grandes religiones, Alianza Editorial: Madrid. pp. 683-707.

- Torres, Román (1940) “La Iglesia y sus métodos de evangelización “ en *La misión de la Iglesia Evangélica de México en la hora presente. Ponencias y resoluciones del Primer Congreso Nacional Evangélico*. Casa Unida de Publicaciones: México. pp. 31-39.
- Torres Septién, Valentina (1991) “Dos enclaves norteamericanos y su influencia en la educación mexicana”. En *Cincuenta años de historia en México*. Coordinadores: Alicia Hernández Chávez y Manuel Miño Grijalva. Vol. 2 El Colegio de México: México. pp 149-164.
- Trejo, Evelia. (1999) “Educar para la justicia o educar para la libertad: Una disyuntiva para fin de siglo”. En *Catolicismo social en México, Teoría, fuentes e historiografía*. Coordinadores: Manuel Ceballos y Alejandro Garza Rangel. Tomo I. Academia de Investigación Humanística, A. C.: Monterrey, N. L. pp 141-194.
- Treviño, Alejandro (1939) *Historia de los trabajos bautistas en México*. Casa Bautista de Publicaciones. El Paso, Texas.
- Tullis LaMond, F. (1987) *Mormons in Mexico. The Dynamics of Faith and Culture*. Utah State University Press: Salt Lake, UTAH
- Valdés-Villalva, Guillermina (1987) *Perspectiva histórica del protestantismo en la frontera norte* (manuscrito). El Colegio de la Frontera Norte: Ciudad Juárez, Chihuahua.
- Valencia, Vidal (1997) *Curso de Doctrina Bíblica 2. ¿Por qué soy Presbiteriano?* México.
- Valenzuela, Georgette José (2001) Antecedentes políticos de la rebelión cristera, en *Relaciones Estado-Iglesia: Encuentros y desencuentros*. Secretaría de Gobernación: México. pp 205-223.
- Vallado Fajardo, Iván (1989) *Cambios en la religiosidad popular en Sudzal, Yucatán*. Ediciones de la Casa Chata, Vol.V, No.164. México.
- Vázquez Palacios, Felipe R. (1991) *El Protestantismo en Xalapa*. Gobierno de Veracruz, (Colección V Encuentro): México.
- Weber, Max (1980) “Rasgos principales de las religiones mundiales”, en Roland Robertson (comp.), *Sociología de la religión*. Fondo de Cultura Económica (El Trimestre Económico, Lecturas, 33): México. pp. 17-37.
- Westrup, Horacio (1953) *Paladines del evangelio en México*. La Aurora: Buenos Aires.
- Westrup, Tomás Martín (1948) *Principios. Relatos de la introducción del Evangelio en México*. Edición: Enrique Tomás Westrup: Monterrey.
- Willaime, Jean-Paul (1996) “Dinámica religiosa y modernidad”, en Gilberto Giménez (coord.), *Identidades religiosas y sociales en México*. Instituto Francés de América Latina/Instituto de Investigaciones Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México: México. pp. 47-65.
- Willaime, Jean-Paul (1997) “Del protestantismo como objeto sociológico”, en *Religiones y Sociedad*, No. 3, mayo/agosto. México, pp. 123-136.

- Willems, Emilio (1980) "Pluralismo religioso y estructura de clases: Brasil y Chile", en Roland Robertson (comp.), *Sociología de la religión*. Fondo de Cultura Económica (El Trimestre Económico, Lecturas, 33): México.
- Willems, Emilio (1967) "El protestantismo y los cambios culturales en Brasil y Chile", en D'Antonio y Fredrick B. Pike, *Religión, revolución y reforma: nuevas formas de transformación en Latinoamérica*. Ed. Herder: Barcelona. pp. 165-198.
- Wilson, Bryan. R. (1980) "La religión en la sociedad secular", en Roland Robertson (comp.), *Sociología de la religión*. Fondo de Cultura Económica (El Trimestre Económico, Lecturas, 33): México.
- Wilson, Bryan, (1970) *Sociología de las sectas religiosas* Biblioteca para el hombre actual. Guadarrama: Madrid.
- Wilson, B.R. (1969) *La religión en la sociedad*. Ed. Labor: Barcelona.
- Zavala, Silvio (1976) "El Norte de México", en David J. Weber (Comp.), *El México perdido: ensayos sobre el antiguo norte de México (1540-1821)* , México, Sep/Setentas, No. 265, 1976.
- Zenteno, R.M. (1995) "Del rancho de la Tia Juana a Tijuana: una breve historia de desarrollo y población en la frontera norte de México, en *Estudios Demográficos y Urbanos*. Vol. 10, No. 1, enero – abril. COLMEX:México.

Apéndice Metodológico

A fin de atender los diferentes objetivos trazados en nuestro trabajo de tesis, los cuales incluían aspectos de orden histórico, demográfico, social y biográfico, se construyó una metodología para abordar esta problemática, que combinó técnicas de investigación antropológica y sociológica. En el anexo siguiente se explican estas técnicas en detalle, y exponemos algunos comentarios respecto a nuestra experiencia de investigación llevada a cabo en cinco localidades urbanas de la frontera norte de México. Aquí basta mencionar que la necesidad de disponer de fuentes históricas y de datos censales, nos obligó a hacer una intensa búsqueda de información en dependencias oficiales, y en bibliotecas especializadas de México y el Sur de California. Asimismo, se llevó a cabo un trabajo de campo antropológico, con base en la observación participante, en el cual recorrimos diversos barrios, colonias y áreas periféricas de las ciudades estudiadas, así como asistimos de manera regular a varias congregaciones y templos evangélicos. Esto nos permitió adentrarnos en aspectos de la vida cotidiana, social, y religiosa de estas comunidades, que fueron fundamentales para el estudio.

Al mismo tiempo se llevaron a cabo entrevistas en profundidad con pastores y miembros de distintas Iglesias evangélicas. Sin embargo, una de las partes más cruciales para nuestro trabajo fue la realización de 54 historias de vida. Dichas historias recogen de una manera extensa y profunda el proceso de conversión, seguido por aquellas personas que han dejado su compromiso como católicos para adherirse a la fe evangélica, pero además nos permiten trazar una conexión directa con su trayectoria de vida.

Debemos señalar que fueron pocas las dificultades que enfrentamos para llevar a cabo nuestro trabajo de campo, pues casi siempre recibimos gran acogida y receptividad de parte de nuestros informantes. Fueron muchos los servicios de culto y actos de predicación a los que asistimos, y numerosos los relatos biográficos que escuchamos, pero percibimos que la gente con la que nos reunimos tenía la clara esperanza de que algún día formaríamos parte de una comunidad evangélica.

1. Naturaleza y uso de los datos censales utilizados

La experiencia censal de México se inició en 1895, cuando se levantó de manera oficial el primer censo de población; el segundo se efectuó en 1900, y a partir de entonces los censos se realizan cada diez años. Salvo el de 1920, que por la Revolución Mexicana tuvo que ser pospuesto por un año, los demás se levantaron en los años terminados en cero (INEGI, 1995:IX). Sin embargo, no se podría asegurar que los censos son homogéneos. El INEGI, organismo oficial encargado de realizar los censos nacionales, ha reconocido que existen diferencias importantes en cuanto a criterios técnicos, metodológicos, instrumentos de captación y definiciones utilizadas (*idem*). Al margen de estas limitaciones, los censos proporcionan una imagen general de las características

sociodemográficas de la población. Además, nos permiten conocer los cambios que a lo largo de un siglo han ocurrido en las preferencias religiosas de los mexicanos.

Definido como un país tradicionalmente católico, los diseñadores del primer censo en México consideraron importante conocer el grado de avance de otros credos religiosos. Desde 1895 se incorporó a la boleta censal una pregunta sobre religión, la cual ha continuado apareciendo en cada uno de los censos realizados hasta el 2000. México es uno de los pocos países de América Latina que posee una serie histórica censal completa en la materia, y consideramos necesario valorar y promover su uso como fuente para la reconstrucción histórica de los procesos de cambio religioso.

La información censal compilada para este trabajo de tesis fue obtenida siguiendo dos procedimientos. El primero de ellos fue la localización de los tabulados de los censos de población correspondientes a los años 1895-1980. Particularmente, nos interesaba localizar los datos referidos a la variable “religión”. La búsqueda de dichos materiales comprendió la consulta a las bibliotecas del INEGI y El Colegio de México. La segunda tarea emprendida fue la obtención de un disco compacto que contenía los tabulados generales correspondientes al censo de 1990. Una vez conseguidos los datos que se requerían, se procedió a construir una base de referencia con la que se lograría una consulta de la variable “religión” para cada una de las entidades federativas.

Dado que nuestro interés era reconstruir los cambios religiosos que se habían producido en los municipios mexicanos colindantes con los Estados Unidos, se buscó ordenar la información por localidad fronteriza. Dicha organización nos permitiría realizar comparaciones entre pequeños y grandes municipios.

Análisis de las categorías utilizadas para medir la variable “religión”

Otra de las tareas realizadas en relación con los censos de población fue la revisión y análisis de las categorías utilizadas para medir la variable “religión”, así como se buscó identificar la definición contenida para cada una de ellas (**Véase Cuadro 1**). Entre 1950 y 1990, los censos de población registraban la adscripción religiosa con base en cinco indicadores: “Católico”, “Protestante o evangélico”, “Israelita”, “Otro” y “Ninguno”. Esta clasificación, aunque insuficiente para dar cuenta de la pluralidad religiosa, no constituía un problema relevante cuando más del 98% de la población se declaraba católica en 1950; pero sí lo fue en 1990, cuando más de siete millones de mexicanos (11.2%) manifestaron otra adscripción religiosa.

Cuadro 1. Categorías y definiciones utilizadas en los censos de población y vivienda para medir la variable “religión”.

Censo	Católico, apostólico y romano	Protestante o evangélico	Israelita	Otra religión	Ninguna
1960	Persona que declara profesar la fe católica, apostólica y romana	Este grupo incluye a presbiterianos, metodistas, bautistas, pentecostales, cuáqueros, calvinistas, anglicanos y otros	Aquellas personas que profesan la fe israelita	Aquí se incluye a los adscritos a religiones diferentes de los grupos anteriores, entre las que se encuentran mahometanos, budistas, taoístas, sintoístas, confucionistas, musulmanes, etc.	Personas que no profesan ninguna religión
	Católicos				
1970	Persona que declara profesar dicha religión	En este grupo se incluye a las siguientes personas: presbiterianos, metodistas, bautistas, pentecostales, cuáqueros, sabatistas, calvinistas, anglicanos, miembros de Ciencias Cristianas, luteranos y episcopales	Aquellas personas que profesan la fe israelita	Aquí se incluye a los adscritos a religiones diferentes de los grupos anteriores, entre las que se encuentran mahometanos, budistas, taoístas, sintoístas, confucionistas, musulmanes, etc.	En este grupo se incluyen a las personas que declararon no tener religión o que, aunque siendo creyentes, no siguen normas de alguna religión
			Judaísmo		
1980	Persona que declara profesar dicha religión	Este grupo incluye a protestantes o evangélicos; también, a personas que declararon pertenecer a Iglesias y movimientos de tradición cristiana, como presbiterianos, Metodistas, bautistas, Pentecostés, cuáqueros, sabatistas, testigos de Jehová, adventistas, calvinistas, anglicanos, miembros de Ciencias Cristianas, luteranos y episcopales	Se considera como tal a la persona que declaró profesar dicha religión	Se incluyen a todas aquellas personas que declararon profesar alguna de las siguientes religiones: islamismo, budismo, taoísmo, sintoísmo, confucionismo, brahmanismo, Iglesia ortodoxa, etc.	A este grupo lo integran todas aquellas personas que declararon no tener religión o que aún siendo creyentes no profesan en ningún grupo religioso
1990	Persona que declara profesar dicha religión	Este grupo incluye a protestantes o evangélicos; también, a personas que declararon pertenecer a Iglesias y movimientos de tradición cristiana, como presbiterianos, Metodistas, bautistas, Pentecostés, cuáqueros, sabatistas, testigos de Jehová, adventistas, calvinistas, anglicanos, miembros de Ciencias Cristianas, luteranos y episcopales	Se considera como tal a la persona que declaró profesar dicha religión	Se incluyen a todas aquellas personas que declararon profesar alguna de las siguientes religiones: islamismo, budismo, taoísmo, sintoísmo, confucionismo, brahmanismo, Iglesia ortodoxa, etc.	A este grupo lo integran todas aquellas personas que declararon no tener religión o que aún siendo creyentes no profesan en ningún grupo religioso

Fuente: Censos Generales de Población y Vivienda 1960, 1970, 1980 y 1990.

La creciente heterogeneización del campo religioso mexicano implicó no sólo la disminución porcentual de la religión católica, sino en particular la aparición y desarrollo de numerosos grupos religiosos distintos, particularmente en la tradición cristiana. Sin embargo, a partir de 1970 la variable “Protestante o evangélico” se fue convirtiendo en un cajón de sastre en el que se fueron

incluyendo organizaciones religiosas tan distintas entre sí como la Iglesia Bautista, los Testigos de Jehová, Ciencia Cristiana, Asambleas de Dios, entre muchas otras.

Para el Censo de Población y Vivienda del 2000, el INEGI tomó en consideración la nueva realidad religiosa del país y determinó que era necesario diseñar estrategias distintas en la recolección y procesamiento de la información, a fin de reflejar más fielmente las adscripciones específicas de la población.

2. Elaboración y uso del Catálogo de Religiones

La elaboración de un Catálogo de Religiones se convirtió en una tarea ineludible en un país que, como México, mostraba cambios importantes en el perfil religioso de su población. Todo ello exigía una mayor capacidad analítica y mejores instrumentos para el registro y la clasificación de las diferentes tradiciones y prácticas religiosas existentes a lo largo del extenso territorio nacional. Gracias al empeño mostrado por el INEGI y la Subsecretaría de Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación, y sobre todo a la entusiasta colaboración de un grupo de antropólogos y sociólogos, se logró integrar un Catálogo de Religiones, que serviría de base para clasificar de una manera desagregada las respuestas contenidas en el censo de población y vivienda respecto a la variable “religión”.

Más que describir las distintas fases contenidas del proyecto antes citado, es necesario subrayar que gracias al trabajo de campo realizado para nuestra tesis logramos identificar y clasificar a un gran número de las organizaciones religiosas no católicas existentes en la frontera norte de México, así como determinar su importancia en la región. Fue una tarea que resultó de gran ayuda cuando comparamos los datos obtenidos con la información disponible para otras regiones del país.

A pesar de las críticas realizadas por algunos antropólogos y líderes religiosos, consideramos que la forma en que el censo del 2000 recoge las preferencias religiosas de la población puede resultar de gran utilidad para conocer de una manera más completa la diversidad religiosa de México. Asimismo, opinamos que la clasificación contenida en dicho censo posibilita comparar la situación de la República Mexicana con la de otros países de América Latina de una gran complejidad religiosa, como Brasil.

3. Localización y uso de fuentes históricas

La parte histórica de este trabajo se fundamenta esencialmente en el uso de fuentes secundarias, tales como libros, memorias, artículos en revistas y tesis. Los materiales consultados fueron localizados en las bibliotecas del Seminario Teológico de México, El Colegio de México, la Universidad Nacional Autónoma de México, la Universidad Estatal de San Diego y la Universidad de California en San Diego.

De la misma manera, debemos señalar que fue de gran ayuda para nuestro trabajo consultar las memorias y diarios personales de varios misioneros estadounidenses en México de finales del siglo XIX. En un tono anecdótico, estos relatos dan evidencia de cómo los misioneros vieron y definieron su paso por tierras mexicanas, y cómo, además, estos extranjeros despreciaron las costumbres de los pueblos y comunidades en los que vivieron, costumbres a las que calificaron de herejías y de prácticas supersticiosas y de las que hacían responsable a la Iglesia católica.

Gracias a los trabajos realizados por historiadores como Deborah Baldwin (1979, 1986), Jean Pierre Bastian (1989, 1990, 1991, 1992, 1993 y 1994) y Rubén Ruiz Guerra (1991), lo mismo que a los estudios de carácter histórico hechos por miembros de algunas Iglesias protestantes, pudimos bosquejar una reconstrucción del desarrollo del protestantismo en la frontera norte mexicana. Asimismo, elaboramos varios mapas que muestran las rutas de difusión y los lugares conquistados por las primeras casas misioneras protestantes.

4. Técnicas etnográficas y de participación directa

Con la finalidad de conocer las formas de organización, las prácticas religiosas y la vida interna de las congregaciones evangélicas, se hizo un trabajo de campo antropológico, con técnicas etnográficas y de participación directa. Este trabajo se llevó a cabo en las ciudades de Matamoros, Nuevo Laredo, Ciudad Juárez, Nogales y Tijuana; sin embargo, en Tijuana pudo llevarse más exhaustivamente, pues abarcó una extensa zona de la ciudad y fue posible visitar constantemente algunos templos y congregaciones evangélicas.

Nuestra asistencia a los templos no siempre pasó desapercibida, y en más de una ocasión tuvimos que explicar a los congregantes el motivo por el cual nos encontrábamos presentes en los recintos. No hubo rechazo alguno cuando explicamos que estábamos realizando una investigación para concluir nuestra tesis doctoral. Sin embargo, algunos creyentes pensaban que la verdadera razón de nuestra presencia era que Dios nos había enviado un mensaje de salvación y que teníamos que reconocer nuestro deseo legítimo de recibir a Cristo y convertirnos al protestantismo. Al principio, fue complicado entender por qué la gente lloraba, bailaba o mostraba gran júbilo al momento de la celebración de los cultos, como también nos sorprendió que en otros templos el desarrollo de los cultos fuera sobrio y solemne. De la misma manera, nos impresionó la forma en que algunos congregantes hablaban con gran dramatismo de algunos episodios de su vida, así como de los cambios personales que se habían producido desde que se convirtieron a la fe evangélica.

Después de presenciar diversos cultos, pudimos discernir algunas de las diferencias manifiestas entre las Iglesias evangélicas: sus modelos de organización interna, el uso o no de instrumentos musicales, su intervención en la vida personal de los miembros, etc. Con el propósito de analizar con más detalle los servicios religiosos a los que asistimos, realizamos algunas grabaciones. Las

cintas fueron escuchadas, en su totalidad, sin haberse previsto una estructura de análisis, hasta que se tuvo una información considerable para hacer más objetivo el resultado de sus contenidos. Con ello decidimos clasificar las Iglesias, sus pastores, himnos, participación grupal, testimonios, mensajes y consejos pastorales, incluidos los recursos utilizados por predicadores y pastores para motivar y animar a sus congregantes. Escuchamos, anotamos y estructuramos la información sintetizándola; sin embargo, estamos conscientes de que quedó pendiente un análisis más completo de la misma.

El acercamiento con los pastores no siempre arrojó buenos resultados. Algunos de ellos nos trataron con cierto recelo y desconfianza, y no nos permitieron hablar con los miembros de su congregación. Además, fuimos sujetos de numerosas preguntas; sobre todo, se nos cuestionó acerca de cuál era nuestro compromiso confesional. No obstante, también debemos señalar que tuvimos la oportunidad de conocer a otros pastores que nos ofrecieron su colaboración y apoyo. Por ejemplo, nos proporcionaron contactos para realizar entrevistas, nos invitaron a reuniones de trabajo, e incluso visitamos sus casas y dialogamos abiertamente con sus familias.

En la medida en que nos adentramos en la vida interna de las congregaciones evangélicas pentecostales, pudimos observar que muchas realizaban una constante tarea de evangelización en espacios públicos, así que decidimos conocer de manera directa como se llevaban a cabo estas tareas. El establecimiento de “campos blancos” (como los definen los evangélicos) tiene lugar en espacios con una gran afluencia de personas, como terminales de autobuses, mercados ambulantes, centros comerciales y áreas recreativas. Los grupos de predicación se integran con cuatro o cinco personas, quienes se dedican a leer y comentar algunos pasajes de la Biblia, presentar sus testimonios de conversión y repartir folletos propagandísticos entre las personas que se cruzan en su camino.

Otra de las acciones llevadas a cabo fue conocer las labores efectuadas por diversas Iglesias y casas misioneras en cárceles y centros penitenciarios. En el caso de Tijuana, asistimos con los grupos de predicación de las Asambleas de Dios al centro penitenciario conocido como “El Pueblito”, adonde los integrantes de estos grupos iban por lo menos una vez por semana a predicar el Evangelio y repartir ropa y alimentos. Allí pudimos observar el impacto alcanzado por algunas Iglesias, quienes habían logrado separar de las drogas y convertir a la fe evangélica a más de un centenar de reclusos.

En el caso de las comunidades neopentecostales recibimos diversas invitaciones para asistir a la exhibición de películas, reuniones en cafés, y otros espacios donde asistían profesionistas, empresarios y jóvenes cristianos de clase media. Ello nos permitió conocer de cerca como estas comunidades tenían establecidas redes de comunicación muy exitosas fuera de los centros de culto.

Finalmente, debemos comentar que a lo largo de poco más de un año asistimos a conciertos y cruzadas de evangelización y sanación celebrados en Tijuana. Estos eventos se llevaron a cabo en lugares de gran aforo, como auditorios, plazas de toros y estadios de fútbol. Lo que más nos impresionó fue la capacidad de organización y convocatoria de algunas Iglesias pentecostales. También tuvimos la oportunidad de conocer a artistas cristianos, predicadores estadounidenses y latinoamericanos, sanadores famosos; pero, especialmente, pudimos conocer de cerca la capacidad de movilización de las emociones lograda por los líderes carismáticos frente a un público integrado por fieles y potenciales conversos.

5. Historias de conversión

Después de escuchar y analizar decenas de testimonios de conversión hechos en templos, espacios públicos y centros penitenciarios, encontramos en ellos varias coincidencias. Cada uno es estructurado siguiendo un esquema de tres tiempos: el *antes*, que corresponde a la vida pasada del converso, asociada a lo malo y destructivo; el *ahora*, que se insiste en mostrar lleno de cambios radicales en la vida del testificante, y el *después*, presentado como un proyecto de vida entregado a Cristo, del cual se recibirán grandes frutos y bendiciones. Las frases y mensajes que se emplean son en general muy cortos pero impregnados de un gran dramatismo. Por ejemplo, se utilizan frases como “mi hogar estaba destruido por el alcohol”, “padeecía de una enfermedad incurable”, “los médicos me desahucieron”, “perdí a mi hijo en un accidente y deje de tenerle sentido a mi vida” o “mi obsesión era el dinero, ser rico, pero me sentía muy solo”.

Con el objetivo de realizar un trabajo de investigación que nos ayudara a recoger de manera más profunda diversas historias de conversión al protestantismo, elaboramos dos instrumentos. El primero fue una “Guía de Entrevista”, que nos serviría para hacer un seguimiento puntual de la vida de los conversos y que incluiría infancia, historia familiar, historia religiosa y los episodios más trascendentes. El segundo instrumento diseñado fue un “Cuestionario”, que fue útil para recoger información más específica sobre la estructura del hogar y la historia laboral y migratoria de los entrevistados.

La “Guía de Entrevista” (de la que más adelante anexamos una copia) fue de gran ayuda para ubicar los tiempos y espacios y la forma en que se dio el proceso de conversión, así como para conocer los momentos, dudas y situaciones que se plantearon los entrevistados antes de su adhesión a la fe evangélica.

Ambos instrumentos fueron probados en campo, y se hicieron cambios en el contenido de algunas preguntas cuando éstas parecían no ser bien entendidas por los entrevistados.

La selección de las personas que se habrían de entrevistar se convirtió en una ardua y difícil tarea. Muchos de los creyentes habían presentado su testimonio de conversión en numerosas

ocasiones, pero, aparentemente, nunca se habían detenido a pensar en el largo proceso en que estuvieron inmersos antes de dejar finalmente sus anteriores creencias o prácticas religiosas. Otros consideraban que no eran las personas más idóneas para ser entrevistadas, por lo que nos sugerían que mejor buscáramos a determinado hermano de religión, pues consideraban que éste tenía una historia de conversión más impactante.

Inicialmente, no seguimos un criterio definido para elegir a que personas deseábamos entrevistar, y solo pusimos como condición que fueran integrantes de alguna Iglesia evangélica y que residieran en las ciudades fronterizas de Tijuana y Matamoros. Sin embargo, encontramos que de seguir ese camino nos encontraríamos con una gran cantidad de historias inconexas, sin posibilidades de comparación con las distintas corrientes que integran el protestantismo-evangélico. Razón por la cual en este primer ejercicio tuvimos que descartar 16 historias de conversión que ya habíamos realizado. El siguiente paso a seguir fue la selección de cuatro denominaciones religiosas; dos de tipo histórico (presbiteriana y bautista), y dos pentecostales (Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús y la Luz del Mundo). Esta segunda etapa de trabajo nos llevo a la obtención de 54 historias de conversión; 29 de ellas efectuadas con hombres y 25 con mujeres.

Todas las entrevistas realizadas, a excepción del caso de la Luz del Mundo, se llevaron a cabo en el hogar del entrevistado, procurando que éste se encontrara solo ó sin la presencia de familiares, vecinos u otras amistades. Los pastores de la Luz del Mundo ejercieron un marcaje personal hacia al creyente que entrevistamos, de manera que éste fue menos expresivo y cuidó sus respuestas; de ahí que estas entrevistas fueron más cortas y no contaron con la riqueza narrativa del resto de las historias recogidas.

El uso de la grabadora para recoger las historias de conversión no fue ningún problema, pues la gente no se inhibió ante ella. No obstante, hubo cierta resistencia en la aplicación del cuestionario, razón por la cual perdimos la obtención de algunos datos importantes para nuestro trabajo. En todas las ocasiones que nos fue solicitado entregamos copia de la grabación o transcripción de la entrevista.

En la mayoría de las entrevistas tuvimos que hacer cortes momentáneos, pues la gente al narrar parte de su vida mostraba gran dolor y tristeza. Sin embargo, en otros momentos se presenciaron también escenas de alegría y euforia, que nos provocaron gran sorpresa. Algunas de nuestras entrevistas terminaron con una oración final, dedicada a nuestra persona, a nuestra familia, al éxito de nuestro trabajo, pero sobre todo deseándonos un pronto encuentro con Cristo.

Conversión Religiosa en la frontera norte de México

GUÍA DE ENTREVISTA

I. Contexto personal y familiar

Vamos a preguntarle sobre los acontecimientos y los cambios que a usted le parezcan más importantes en su vida. Hábleme de ellos y dígame qué edad tenía usted cuando ocurrieron. Pausa. Por ejemplo, su matrimonio (o unión), su trabajo, el nacimiento de sus hijos, la terminación de sus estudios.

Comencemos por lo que sucedía en su niñez y adolescencia. ¿Con quién vivía? ¿Estudiaba? ¿Su padre y su madre trabajaban? ¿Cómo se llevaba con sus padres?

II. Cambios de residencia y motivos

¿Vivió siempre en el mismo lugar cuando era chico(a) o durante la adolescencia? Si no, ¿para dónde se cambió? Razones.

Vivió en pueblos, ciudades, ciudades capitales (o viceversa), así como la duración aproximada.

Razones o motivos por los que llegó a Tijuana o Matamoros (¿tenía familiares?, ¿buscaba trabajo?, ¿tenía planes de irse a Estados Unidos?, ¿quería un cambio personal en su vida?).

Indagar si la persona tiene experiencia de trabajo o si residió alguna vez en los Estados Unidos (¿cómo evalúa esta experiencia?).

III. Escolaridad y/o experiencia de trabajo. Razones

¿Era buena estudiante? ¿Dejó de estudiar? ¿Por qué? ¿Quién decidió?

¿Alguna vez trabajó? ¿Por qué? ¿Qué tipo de trabajos realizó?

IV. Historia religiosa de la familia

Hábleme sobre sus padres y la educación religiosa que le inculcaron. ¿Eran católicos o evangélicos, o bien no profesaban ninguna religión? ¿Qué grado de compromiso tenía usted con las ideas religiosas que le inculcaron? ¿Asistía regularmente a la iglesia?

V. Matrimonio o primera unión

Cuénteme sobre su matrimonio (unión). ¿Por qué se casó? ¿Qué cambios tuvo que hacer en su vida? ¿El matrimonio o esposa (la unión) le ha traído satisfacciones, problemas? ¿Qué hacía su marido (compañero) cuando se casaron (unieron)? ¿Y después? ¿Qué hace ahora? ¿Qué piensa usted del matrimonio (la unión)?

VI. Noviazgo (sólo solteros)

¿Dónde conoció a su novio(a)? ¿En qué medida le ayudó la Iglesia para conocer a esta persona?

VII. Situación personal y familiar previa a su conversión

¿En qué momento de su vida decidió usted incorporarse o congregarse en una Iglesia evangélica? ¿Recuerda las fechas o periodo en que esto sucedió?

a.- Situación personal (depresión, soledad, falta de amigos, decepción amorosa, separación, viudez, accidente, enfermedad crónica, etcétera).

b.- Situación familiar (orfandad, abandono del hogar, divorcio, conflictos y desintegración familiar, pérdida de un ser querido).

c.- Situación económica (no podía salir adelante, bancarrota, desempleo, fracaso en su negocio, falta de motivación, etcétera).

VIII. Conversión y testimonio de conversión

En qué forma se introdujo al grupo, congregación o Iglesia evangélica (a través de amigos, vecinos o familiares, visita domiciliaria, cruzadas de sanidad, programas de radio o televisión, etcétera).

¿Qué pasó entre el primer contacto y el ingreso a esta Iglesia? ¿Platicó con alguien? ¿Impresiones o miedos? ¿Dudas que se planteó?

¿Qué otras búsquedas espirituales realizó? (¿visitó otras iglesias cristianas?, ¿consultó curanderos?, etcétera).

Si ha pertenecido a otra Iglesia evangélica, ¿cuáles fueron las razones que lo llevaron a afiliarse a una nueva congregación o Iglesia?

¿Qué cosas fueron las que más lo impresionaron de esta Iglesia?

¿Recuerda la fecha y lugar en que presentó por vez primera su testimonio de fe? ¿Qué edad tenía cuando sucedió esto?

¿En qué lugares y ante qué tipo de personas ha presentado su testimonio de fe?

IX. Cambios en el estilo de vida

¿Qué hábitos y costumbres ha cambiado desde que ingresó a esta Iglesia? ¿Qué cosas nuevas hace?

¿Cómo son sus relaciones con su esposo(a) desde que usted se convirtió?

¿Qué tipo de educación y valores le ha inculcado a sus hijos?

X. Visión de fe

¿Ha participado o presenciado experiencias de sanidad y/o liberación?

¿Podría contarme lo que más le impactó? ¿Por qué le impactó tanto?

¿Ha participado o presenciado la manifestación del don de lenguas? ¿Podría contarme que significó esta experiencia?

¿Ha recibido usted algún don?

XI. Cómo ayudar a que la Iglesia crezca

¿De qué manera contribuye usted al ministerio de la Iglesia? ¿Qué tipo de bendiciones ha recibido por participar?

¿Cuántas personas han entrado a la Iglesia por medio de su testimonio/participación? Indagar origen de las personas (¿se utiliza el espacio de trabajo, la escuela, las amistades?).

¿Tiene algún tipo de problemas con sus familiares por ser evangélico?

¿Tiene algún tipo de problemas con sus vecinos por ser evangélico? ¿Burla, rechazo, discriminación?, etcétera.

Las enseñanzas del pastor, ¿qué tanto influyen en su vida diaria?

XII. Vida y trabajo

¿Qué anhela lograr con su trabajo secular/diario/cotidiano? ¿Agradar a Dios, prestigio, independencia, dinero?, etcétera.

¿Cuáles son los trabajos que no deben realizar las mujeres?

¿Existe discriminación en su trabajo por su afiliación religiosa? ¿Cómo le afecta?

Los miembros de su Iglesia, ¿gozan de buena reputación como trabajadores? ¿Por qué razón?

XIII. Otros aspectos

¿Cuáles son los problemas sociales más graves que padece Tijuana?

¿Cuáles son los problemas más graves que padece la colonia o barrio en el que usted vive?

¿Cree usted que con el nuevo gobierno la situación del país podría cambiar?

¿Considera usted que los evangélicos deben participar en la política?

Conversión Religiosa en la frontera norte de México

CUESTIONARIO

No. de identificación

Lugar de la entrevista

Medio de contacto

Fecha (s) de la entrevista

DÍA MES AÑO

<input type="text"/>	<input type="text"/>	<input type="text"/>
<input type="text"/>	<input type="text"/>	<input type="text"/>

Comunidad religiosa o templo a la que pertenece él o la entrevistada:

Edad que tenía cuando ingresó a esta Iglesia

Años

I DATOS BÁSICOS

1.- Nombre

MES AÑO

2.- Fecha de nacimiento

<input type="text"/>	<input type="text"/>
----------------------	----------------------

DÍA

3.- Lugar de nacimiento (localidad ó municipio y estado)

(si nació fuera de Tijuana hacer la siguiente pregunta)

4. ¿Qué edad tenía cuando migro por primera vez?

Años

5.- Cuánto tiempo tiene de residir en esta ciudad?

Años

6.- Calle y colonia en la que actualmente reside

7.- ¿Alguna vez residió, trabajó o buscó trabajo en los Estados Unidos?

Sí

No (pasar a la pregunta 9)

8.- ¿En qué localidad de los Estados Unidos permaneció por más tiempo?

AÑO

MES

¿Recuerda en que fechas fue esto?

9.- **Escolaridad: (Último año o grado aprobado)**

- 01 Sin estudios
- 02 Primaria
- 03 Secundaria
- 04 Preparatoria
- 05 Universidad
- 06 Postgrado
- 07 Otros

10.- ¿Qué edad tenía cuando terminó sus estudios?

	Años
--	-------------

11.- ¿Edad a la que dejó el hogar de sus padres?

	Años
--	-------------

12.- **Estado civil:**

- 01 Soltero (a)
- 02 Unido (a) (pregunta 14)
- 03 Casado (a) (pregunta 13)
- 04 Separado (a) (pregunta 15)
- 05 Divorciado (a) (pregunta 15)
- 06 Viudo (o) (pregunta 16)
- 07 Otro

13.- ¿Qué edad tenía cuando se casó por primera vez?

	Años
--	-------------

14.- ¿Edad que tenía en su unión actual?

	Años
--	-------------

15.- ¿Edad que tenía cuando se separo o divorcio?

	Años
--	-------------

16.- ¿Edad que tenía cuando enviudo?

	Años
--	-------------

17.- ¿Ha tenido usted hijos?

<input type="checkbox"/>	Si	¿Cuántos?	<input type="text"/>
<input type="checkbox"/>	No		

Edad

18.- ¿Qué edad tenía cuando obtuvo su primer trabajo?

 Años

19.- ¿Trabaja actualmente? ¿Hace algo para ganar dinero?

 Sí
 No

20.- ¿Cuál es su ocupación actual?

21.- Situación o posición en el trabajo:

- 01 Patrón
- 02 Empleado o trabajador a sueldo fijo
- 03 Empleado a destajo o por comisión
- 04 Trabajador por cuenta propia
- 05 Trabajador familiar sin remuneración
- 06 Trabajador familiar con remuneración
- 07 Otro

22.- Desde cuándo trabaja o labora en éste lugar?

MES	AÑO
<input type="text"/>	<input type="text"/>

23.- La vivienda que actualmente posee es:

- 01 Rentada
- 02 Propia
- 03 Paga hipoteca
- 04 Prestada
- 05 Otro

24.- Número de cuartos o habitaciones

25.- ¿Tipo de servicios que dispone esta vivienda?

- 01 Agua potable
- 02 Luz
- 03 Drenaje
- 04 Pavimentación
- 05 Otros

26.- ¿Quién es el jefe de familia?

27.- ¿En su casa se llevan a cabo estudios bíblicos o reuniones de la Iglesia?

 Sí (siguiente pregunta)

